فهرست

گفت‌وگو

از متفکران اهل معنا / داریوش شایگان، کریم مجتهدی، غلامحسین ابراهیمی دینانی و کامران فانی **۴**

پلی بین مردم‌شناسی و عرفان / گفت وگو با هرمان لندلت **۱۶**

فلسفه برای کودکان ونوجوانان / گفت وگو با متیو لیپمن / سعید ناجی **۲۶**

مقاله

اسلام ایرانیِ کوربن / ع. روح بخشان **۳۲**

ایوانف و کوربن، دو سودازدهٔ شرق اسلامی / ع. روح بخشان **۳۸**

کارنامهٔ سهروردی پژوهی هانری کوربن / حسن سیّد عرب **۴۲**

کتاب‌شناسی فارسی هانری کوربن / سیما نوربخش **۴۶**

نقد فمینیستی، ویرجینیاوولف / هلن اولیایی نیا **۵۰**

زن در طنز ایران / رؤیا صدر **۶۶**

میزگرد

سفر حقوق‌دان به ادبیات و فلسفه / مرتضی کلانتریان **۷۲**

نقد و بررسی کتاب

فلسفهٔ بلاغت / دکتر محمود فتوحی **۸۶**

مهستی، بزرگ بانوی رباعی / دکتر ابراهیم قیصری **۹۲**

تعامل زبانی ایرانیان / رضا امینی **۹۶**

بررسی نهضت رمان نو / مهدی رحیم پور **۱۰۰**

سخنهای دیرینه یادآوریم / سجاد آیدنلو **۱۰۸**

وای به روزی که بگندد نمک / علی رمضانی **۱۱۸**

یاد

واپسین دیدار / دکتر علیرضا جلالی **۱۲۲**

کارنامهٔ دکتر شرف الدین خراسانی «شرف» / عنایت اللّه مجیدی **۱۲۶**

کتابهای خارجی **۱۳۲**

گزارش و خبر

خبرها **۱۳۶**

فهرست کتابهای منتشر شده ادبیات مهر ماه سال ۱۳۸۲ **۱۵۰**

فهرست کتابهای منتشر شده زبان مهر ماه سال ۱۳۸۲ **۱۸۲**

فهرست کتابهای منتشر شده فلسفه و روانشناسی مهر ماه سال ۱۳۸۲ **۱۹۵**

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب ماه ادبیات و فلسفه

ماهنامه تخصصی اطلاع رسانی و نقد و بررسی کتاب

صاحب امتیاز: **خانه کتاب ایران**
مدیر مسئول: **احمد مسجدجامعی**
سردبیر: **علی اصغر محمدخانی**

مدیر هنری: **فرزاد ادیبی**
مدیر داخلی: **زهرا دامیار**
اجرای صفحه آرایی: **سعید قره خانی**
ناظر چاپ: **رحمان کیانی**

بخش فهرست و خلاصه کتاب: **مدیریت اطلاع رسانی و خدمات رایانه‌ای**
چاپ و صحافی: **سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی**

نشانی: **تهران، خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین، شماره ۱۱۷۸**
صندوق پستی: **۳۱۳ - ۱۳۱۴۵**
تلفن: **۶۴۱۴۷۵۰**
دورنگار: **۶۴۱۵۳۶۰**
تلفن بخش اشتراک و توزیع: **۶۴۶۵۶۲۵**

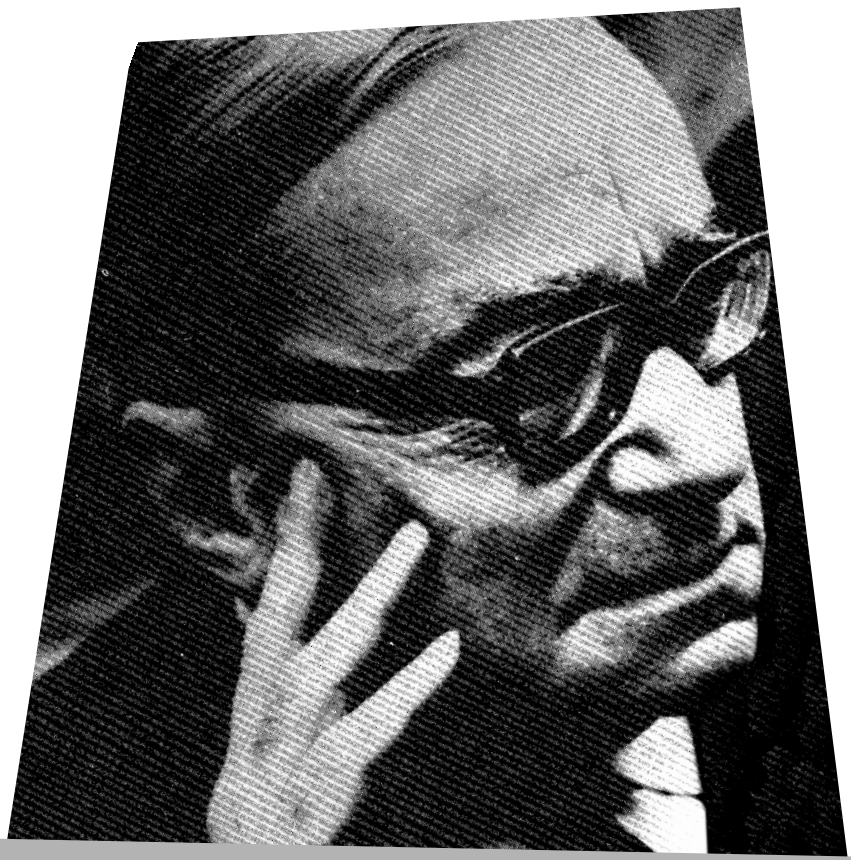
Book of the month literature & philosophy
specialized informative & critical monthly
review of Iranian books
Vol.7, NO.2\December. 2003
kmliterature@Ketab.org.ir
mkhani@Ketab.org.ir

کتاب ماه ادبیات و فلسفه ماهنامه‌ای است که با هدف اطلاع رسانی در زمینه کتاب و مسائل نشر و کمک به ارتباط خلاق بین پدیدآورندگان، ناشران، کتابداران و سایر فعالان عرصه نشر و فرهنگ کشور، از سوی خانه کتاب ایران انتشار می‌یابد.

هر ماه فهرست کامل انتشارات ماه پیشین که با مجوز وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انتشار یافته و در نظام اطلاع رسانی خانه کتاب ایران وارد شده اند، بر اساس نظام رده بندی دهدهی دیویی ارائه می‌شود.

شناسنامه کتابها تا حد امکان ـ حداقل کتابهای چاپ اول ـ با خلاصه ای از کتاب همراه است.

مسئولیت نقد و ارزیابی کتاب و مسائل آن بر عهده نویسندگان است و به هیچ وجه به منزله نظر رسمی خانه کتاب ایران نیست.



عین حال که عربی و فارسی هم می‌خواند. در این میان به تحقیقاتش در فلسفهٔ آلمان ادامه داد.

یک روز ماسینیون رساله‌ای به او داد و گفت که این متن به درد شما خواهد خورد. آن رسالهٔ معروف، **حکمة‌الاشراق** سهروردی بود و از آنجا سرنوشت کوربن رقم خورد. بعد می‌گوید من بر سر دوراهی قرار گرفتم و می‌بایست بین هندشناسی و اسلام‌شناسی انتخاب می‌کردم و سرانجام تصمیم گرفتم که تحقیقات اسلامی را دنبال کنم.

موقعی که در آلمان بود و با هایدگر هم تماس داشت و اولین اثرش را به فرانسه ترجمه کرد، همان زمان کوربن چنانکه متذکر شدم عربی را بلد بود و فارسی را هم می‌خواند و سهروردی را هم می‌شناخت. اغلب می‌گویند از هایدگر به سهروردی رفت، در صورتی که این طور نیست، زیرا کوربن در آن واحد، با هر دوی اینها آشنا بود.

بعد هم یک سال به انستیتوی تحقیقات فرانسه در برلن رفت و در بازگشت بورس دیگری به او دادند که به کتابخانهٔ ایاصوفیه در استانبول برود و آثار سهروردی را تصحیح و تنقیح کند. در آنجا با هلموت ریتر آشنا شد که دربارهٔ عطار تحقیق می‌کرد. جنگ شد و کوربن مجبور شد حدود پنج سال تا ۱۹۴۵ در استانبول بماند. در آنجا سه غربی بودند که با هم دوست شدند، ریتر آلمانی و ریچارد فرای آمریکایی و هانری کوربن فرانسوی.

کوربن داستان عجیبی تعریف می‌کرد: شب تولد ریتر بود و کوربن و فرای شبانه دزدکی به خانه ریتر می‌روند تا جشن بگیرند. دنیا در جنگ بود و استانبول هم خانهٔ جاسوسی بود. او در ۱۹۴۵ میلادی از راه بغداد به ایران آمد و اولین سخنرانی‌اش را در انجمنی که پورداوود رئیس آن بود ایراد کرد که بعد با عنوان «روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان» منتشر شد. این رساله را مرحوم سیداحمد فردید و عبدالحمید گلشن به فارسی ترجمه کردند که البته اگر ترجمه‌اش را بخوانید چیزی دستگیرتان نمی‌شود. آن هم داستانی دارد. چون فردید کار ترجمه را مدام به تعویق می‌انداخت و امروز و فردا می‌کرد. بعد یک روز دکتر معین و کوربن سوار درشکه بودند و از خیابان فردوسی عبور می‌کردند

گفت و گو

از متفکران اهل معنا

در میان شرق‌شناسان آیا کسی بهتر از هانری کوربن توانسته است گنجینهٔ معنوی اسلام ایرانی را به جهانیان نشان دهد؟ کوربن چکیدهٔ دهها سال تحقیق و تفکر خود را با انتشار آثار متعدد در حکمت معنوی شیعه و اسلام ایرانی ریخت و با خدمات او، دیگر کمتر کسی می‌تواند دستاورد هزار سال تفکر اسلامی و خصوصاً دستاورد اندیشهٔ ایرانی ـ اسلامی را ندیده بینگارد. کوربن پس از مطالعات عمیق در فرانسه و باشناختی دقیق از فلسفه غرب به ایران آمد و با سلوک در تفکر شیعی نقش مؤثری در معرفی نظام فکری و معنوی ایرانی داشت.

امسال مصادف است با صدمین سالگرد تولد او. به منظور بررسی خدمات علمی هانری کوربن و به دعوت کتاب ماه ادبیات و فلسفه، نشست حاضر با حضور استادان: کریم مجتهدی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، داریوش شایگان و کامران فانی برگزار شد که حاصل آن پیش روی شماست.

***

□ **محمدخانی:** از حضور استادان گرامی بسیار سپاسگزارم. آقای دکتر شایگان، از جنابعالی می‌خواهم که با چگونگی آشنایی خود با هانری کوربن بحث را آغاز کنید و مختصری دربارهٔ زندگی و سیر مطالعات و تحقیقات کوربن بیان نمایید.

■ **شایگان:** آشنایی من با کوربن در آغاز سالهای چهل شمسی شروع می‌شود، اما آنچه مربوط به خود کوربن است وی سیر خاصی را در زندگی‌اش طی کرده. ابتدای کار اسلام‌شناس نبود، موقعی که شروع به تحصیلات عالی کرد، از یک طرف به فلسفهٔ آلمان علاقه‌مند بود، برای اینکه ژرمنیست بود و زبان آلمانی را خیلی خوب می‌دانست و بیشتر با افکار متفکران آلمانی میان دو جنگ آشنایی داشت، یا شخصاً با ایشان تماس داشت مانند بارت، یاسپرس و هیدگر و از طرفی هم شاگرد برهیه (Brehia) و ژیلسون بود. از طریق ژیلسون به متون عربی و فلسفهٔ اسلامی علاقه‌مند شد. چون ژیلسون تمام متون لاتینی را که ترجمهٔ فلاسفه اسلامی بود، می‌خواند و تفسیر می‌کرد. کوربن هم فوق‌العاده تحت‌تأثیر شیوه تحقیقات او قرار گرفت. بعد در مدرسهٔ السنه شرقیه به آموختن زبان سنسکریت پرداخت، در

کوربن بوده است و او از افکار متفکران غیرمتداول غربی چون سوئدنبورگ و یعقوب بولامه و از آثار عرفای بزرگ آلمانی و انگلیسی چون اکهارت و ویلیام بلیک آگاه بود. به همین دلیل باید دانست آنچه کوربن از ملاصدرا و سهروردی می‌فهمد، با نحوه کار استادان معمولی ما فرق دارد. پشتوانه فرهنگی او به تعمق در این آثار کمک می‌کند، مثلاً آن مطالب ظاهری که همه ما از رساله **عقل سرخ** سهروردی درمی‌یابیم، برای او کافی نیست، به نحوی که ـ به عقیده او ـ در فهم نهایی این نوع آثار به مراتب باید دقیق‌تر و عمیق‌تر شد. منظور اینکه البته کوربن از ایران و ایرانیان مطالب زیادی یاد گرفته، ولی با توشه فرهنگی شخصی خود در این مطالب بیش از دیگران تعمق کرده است.

□ **محمدخانی:** قبل از اینکه به هانری کوربن به عنوان شرق‌شناس بپردازیم، دربارهٔ جایگاه او در فلسفهٔ غرب جست‌وجو کنیم. سیمون دوبوار در کتاب **خاطرات** در بخش اگزیستانسیالیسم فرانسوی به هانری کوربن اشاره می‌کند. آیا کوربن در فلسفه معاصر غرب جایگاهی دارد؟

■ **شایگان:** کوربن جایگاهی ندارد، بلکه یک گنوستیک است. موقعی که کتاب من دربارهٔ کوربن به فرانسه منتشر شد در «فیگارو» مقاله‌ای با عنوان «کوربن متفکر روح» چاپ شد. در ضمن این را نیز بیفزایم که کوربن به یک سنت فرانسوی قدیمی هم تعلق دارد که باطنی‌های فرانسه است. کوربن قبل از هر چیز یک سالک بود و همان طور که دکتر مجتهدی به درستی اشاره کردند، با یک توشهٔ بسیار پربار به ایران آمد. همه چیز را می‌دانست. همهٔ این جریانهای فکری قرن بیستم را که مکتب روان‌شناسی اعماق باشد یا اگزیستانسیالیسم آلمان و غیرو. کمتر اتفاق می‌افتد که شخصی با چنین عمق تفکر، شرق‌شناس بشود. چون شرق‌شناسها اغلب زبان‌شناس یا فیلولوگ هستند، شاید این شانس بزرگ ما بود که چنین کسی به ایران توجه کرد و اینجا هم با همهٔ علمای وقت در ارتباط بود.

من یادم است به طور مرتب جلساتی با علامه طباطبایی داشتیم. این جلسات هر دو هفته یکبار در خانهٔ ذوالمجد طباطبایی برگزار می‌شد، واقعاً یک نوع دیالوگ واقعی بین این دو مرد بود. هرچند که زبانِ هم را نمی‌فهمیدند. کوربن فارسی را خوب می‌خواند، اما چون در بچگی حس شنوایی خود را از دست داده بود نمی‌توانست حرف بزند، عربی را هم همین طور. اغلب دکتر نصر بود که حرفهای این آقایان را ترجمه می‌کرد و خیلی خوب هم از عهده‌اش برمی‌آمد. اگر بخواهیم جایگاهی برای او در فرانسه بیابیم، باید او را جزو گنوستیکها بدانیم، جزو متفکران معنوی. شاید دکتر مجتهدی بهتر بتوانند توضیح دهند.

■ **مجتهدی:** همان گنوستیک (غنوصی) که می‌گویید، یعنی سنت عرفانی عمیق و نوعی تفکر باطنی.

■ **فانی:** با فلسفهٔ دکارت به بعد تا چه حد آشنا بوده است؟

که فردید را می بینند سوار درشکه دیگری است، می خواهند با او صحبت کنند که او فرار می کند.

خلاصه در سال ۱۹۴۵ میلادی پای کوربن به ایران باز شد و انستیتوی ایران شناسی فرانسه در ایران را تأسیس کرد. هر سال در ماه اکتبر به تهران می آمد، یعنی او اخر مهر و تا او اخر بهمن می ماند و همیشه یک کتاب فراهم می کرد که با هزار مکافات به چاپ می رسید. مجموعه ایران شناسی در آن انجمن به وجود آمد و طی سالها افزایش یافت که بنیان گذار آن کوربن بود. او واقعاً عاشق ایران بود و معتقد بود که ایران یک قارهٔ ناشناخته است. او مایل بود این قاره را کشف کند، و اعتقاد داشت تفکر اسلامی برخلاف گفتهٔ ارنست رنان با ابن رشد در کویر خشک نشده است. در ایران به عکس این فلسفه زنده ماند و از طریق فلسفهٔ شرقی ابن سینا و سهروردی، صورت اشراقی به خود گرفت و به حوزهٔ فلسفی اصفهان رسید.

کوربن به این دوره و بالاخص به تفکر ملاصدرا علاقه مند بود و مدتها دربارهٔ متفکران ارزندهٔ این دوره کار کرده بود و فکر می کنم که او اولین کسی است که این متفکران را به غرب شناساند. من یادم است موقعی که AVICENNE ET LE RECIT VISIONNAIRE یا ابن سینا و تمثیل عرفانی را به گاستون باشلار داده بود، باشلار سخت از خواندن این رساله لذت برده و گفته بود که افق جدیدی برای او باز کرده است. از طریق کوربن بود ـ به خصوص ترجمهٔ فرانسه **عقل سرخ** ـ که تفکر سهروردی وارد جهان فلسفی غرب شد و همه آن را خواندند و شناختند. از این جهت تأثیری که در غرب گذاشت بی نظیر است و اگر کسی به فرهنگ اسلامی ایران در قرن بیستم خدمت کرده حتماً هانری کوربن است.

■ **مجتهدی:** از زندگینامه کوربن که دکتر شایگان فرمودند، استفاده کردم، اما می خواهم بر نکته ای تأکید کنم. اول بهتر است شرح مختصری راجع به آشنایی‌ام با کوربن بگویم. من تحصیل کرده سوربن هستم و بورس فلسفه‌ام را از سوربن گرفته‌ام. در دوره کارشناسی و کارشناسی ارشد، مطلقاً با کوربن کاری نداشتم. برای گذراندن دکتری به من گفتند که باید به ناچار با او هم مشورت و کار کنم. در اولین دیدارها، رابطه ما خیلی دوستانه نبود، من بیشتر اطلاعات فلسفی اروپایی داشتم، دکارت و کانت و غیره... کار کرده بودم و کوربن اصلاً نمی پسندید که ایرانیان زیاد به فلاسفه غربی متکی باشند! او از این جهت به من اعتراض داشت که البته مورد قبول من نبود. با طنز می گفت پیرو اصالت عقل به سبک غربی شده ای.

اول فکر می کردم هیچ وقت نتوانم با او بحث بکنم چون اصلاً مقدمات فکر مرا نمی پسندید. همان سال قبل از تحصیل در مقطع دکتری به ایران آمدم و باز همان سال بود که به واسطه کوربن با دکتر شایگان هم آشنا شدم. در ایران رابطه من با کوربن تغییر کرد و روز به روز بیشتر دوستانه شد. یعنی متوجه شدم که او از قلمرو دیگری صحبت می کند و درواقع در ابتدا، عمق حرفهای او را نفهمیده‌ام، دلیل نداشت که ارزش مطالبی که نمی دانستم انکار کنم و صرفاً آنچه یاد گرفته بودم مورد قبول من باشد. در آن موقع به زبان فرانسه مطالبی می نوشتم که در ایران و یا در فرانسه به چاپ می رسید و بعضی از این نوشته ها برای کوربن جالب توجه بود و همین نیز بر استحکام دوستی ما دو نفر کمک فراوانی کرد که به مرور نوعی همدلی همراه با نوعی همزبانی میان ما پیدا شد.

افراد دیگری هم افزون بر دکتر شایگان اعم از اینکه به فلسفه علاقه داشته باشند و یا نه در بحثهای ما شرکت می کردند و البته دکتر سیدحسین نصر هم با کوربن همکاری می کرد و به همین سبب گاهی کوربن در دانشکده ادبیات سخنرانی می کرد که برای همه ما جالب توجه بود. وقتی مشغول نوشتن رساله دکتری شدم، یکی از اهداف اصلی این رساله مقایسه نو افلاطونیان متأخر با سنتهای فکری ایرانی ـ اسلامی بود. هانری کوربن به این موضوع توجه خاصی داشت و در نظام فکری خود این جنبه ها که او اشراقی می نامید، محوریت و اهمیت فوق العاده‌ای داشت. آخرین باری که کوربن را دیدم دو سال قبل از انقلاب بود که بعد خبر فوت او را شنیدیم که الان دیگر مدتهای مدیدی از آن می گذرد. باید بگویم الزاماً خود را پیرو کوربن نمی دانم، ولی به هیچ وجه منکر اهمیت فوق العاده آثار و افکار او نیستم؛ یعنی به نظر من، هیچ کس نمی تواند اهمیت و سهم کوربن را در برقراری رابطه میان فرهنگ ایرانی ـ اسلامی با سنتهای عرفانی ـ غربی انکار کند ـ احتمالاً براساس کارهای کوربن، تحولات فکری زیادی در عصر معاصر غرب رخ خواهد داد و در این زمینه نشانه های مسلمی دیده می شود، ولی در آینده بدون شک به مراتب بیشتر مشخص خواهد شد.

نکتهٔ دیگری که از ابتدا می خواستم بگویم، این است که کوربن فقط فیلسوف و یا شرق شناس نیست، حتی گاهی به نظر می رسد که او در درجه اول یک غرب شناس است. منظور اینکه کوربن دست خالی به ایران نیامده بلکه افزون بر زبانهای لازمی که کاملاً بدانها مجهز بوده، از سنتهای اصلی روحی و عرفانی غرب نیز اطلاع کافی داشته است. در هر صورت یک توشه فرهنگی محکم قبل از پرداختن به سهروردی و ملاصدرا، همراه

بود که به آن فیلولوژی می گفتند. البته فیلولوژی معادل دقیقی به زبان فارسی ندارد، هرچند به فقه‌اللغه ترجمه کرده‌اند، اما در نهایت مقصود از فیلولوژی که در مکتب آلمانی قرن نوزدهم به اوج خود رسید، مطالعه و پژوهش دربارهٔ متون برای رسیدن به شناخت یک فرهنگ، به‌خصوص فرهنگ یونان و روم بود. درواقع یک نوع زبان‌شناسی بود، زبان‌شناسی تاریخی. علاقهٔ اصلی شرق‌شناس در درجهٔ اول متن‌شناسی بود. یعنی سعی می کردند که اول متنی را از نظر زبانی بشناسند. به همین دلیل اکثریت قریب به اتفاق مستشرقین زبان‌شناس بودند. یعنی زبان را یاد می‌گرفتند، دربارهٔ متن کار می کردند و سعی داشتند به دقت آن را تصحیح کنند و در درجهٔ اول وارد مسائل لغوی و ادبی آن متن بشوند و در درجهٔ دوم به مسئلهٔ تاریخی توجه کنند. ما، در قرن نوزدهم به خصوص در مورد اسلام، تقریباً به هیچ فرد اسلام‌شناس

و ایران‌شناسی برنمی‌خوریم که به طور اخص راجع به فلسفهٔ اسلامی و ایرانی کار کرده باشد. من که به هیچ‌وجه یادم نمی آید.

■ **مجتهدی:** ارنست رنان درباره ابن‌رشد کار کرده است. در اواسط قرن نوزدهم میلادی رساله پایان‌نامه تحصیلی خود را در مورد ابن‌رشد نوشته است. البته ارنست رنان به معنایی مخالف فلسفه سنتی است.

■ **فانی:** رنان نگاهش به فلسفهٔ غربی بود و ابن‌رشدی هم که او می‌شناخت درواقع ابن‌رشد لاتینی بود. اگر به کتابش هم نگاه کنیم، حیرت می کنیم، چون کمتر ربطی به ابن‌رشد عربی دارد و بیشتر راجع به مکاتب فلسفی قرن سیزدهم و چهاردهم مسیحی است. مضافاً اینکه من او را مستشرق نمی‌دانم. مستشرق یعنی اینکه دربارهٔ ایران و اسلام کار کند، از نولدکه معروف گرفته تا حالا، مستشرقین روی متون کار می‌کردند و کارشان هم متن‌شناسی بود. در درجهٔ دوم، علاقه‌شان به تاریخ بود. تا حد کمی هم به مسائل دینی، حتی کلامی هم کمتر. درواقع با فکر کار نداشتند، یعنی با فکری که در یک تمدنی می گذشت، مطلقاً کاری نداشتند، به خاطر اینکه درواقع همه‌شان استادان محقق بودند. محققانی که دقیقاً کار تحقیقی انجام می‌دادند و به کار تحقیقی‌شان هم اعتقاد داشتند و هیچ‌وقت در حوزهٔ تفکر وارد نمی‌شدند که این اندیشه چیست. یک علت اصلی هم داشت که در قرن نوزدهم معتقد بودند فلسفهٔ قرون وسطی اصولاً ارزشی ندارد و فلسفهٔ اسلامی هم اصولاً یک فلسفهٔ قرون وسطایی و حالت تحریف شدهٔ فلسفهٔ یونان است و ما خودمان لاتین آن را داریم، پس اصلاً ارزش مطرح کردن ندارد. اصولاً حتی در قرن نوزدهم به چاپ آثار فلسفی هم نمی‌پرداختند. این مسئله به نظرم تا حد زیادی تا قرن بیستم هم ادامه پیدا کرد. یعنی باز هم بین مستشرقین، اسلام‌شناسان و ایران‌شناسان درجهٔ یک، هیچ کس را نمی‌بینیم که دربارهٔ فلسفه اسلامی و ایرانی به معنی اخصّ کلمه کار یا تحقیق کرده باشد. حداکثر اینها به مسائل کلامی توجه داشتند و بیشتر اگر اهل اندیشه بودند به عرفان توجه می کردند، وگرنه توجه اصلی‌شان به ادبیات و تاریخ بود و در این دو حوزه کار می کردند. معتقد بودند که تمدن قبلی که اصولاً از نظر فکری بی‌ارزش است، اگر هم ارزشی داشته باشد در شعر آنها و مقداری در تاریخشان است.

کوربن شاید اولین کسی باشد که به طور جدی از حوزهٔ ایران‌شناسی بیرون آمد و اصلاً به آن به عنوان مستشرق نگاه نکرد. به خاطر اینکه برخلاف دیگران که همه فیلولوگ بودند و آن درسها را می خواندند، او اساساً علاقهٔ فلسفی داشت، فلسفه به معنای عام کلمه، علاقه‌مند هم بود. بنابراین نگاه و نگرش او را می‌توان با ریتر مقایسه کنیم. ریتر به عنوان یک مستشرق، متون را به دقت تصحیح می کرد و کوربن هم روش تصحیح متون را از او یاد گرفت.

اما ریتر اگر وارد حوزه اندیشه می‌شد، حداکثر به عرفان می‌پرداخت، آن هم بیشتر به عرفان ادبی چون با عرفان نظری و فلسفی آشنا نبود. حتی نیکلسون هم که آن‌قدر با عرفان آشنا بود، آشنایی‌اش با ابن‌عربی که مهم‌ترین فرد شاخص عرفان نظری است و همچنین با مکتب ابن‌عربی، بسیار کم بود. البته رسالهٔ دکترای شاگرد نیکلسون، یعنی ابوالعلاء عفیفی راجع به **فصوص الحکم** بود، اما در آنجا هم می‌بینیم که حتی به عرفان نظری هم چندان توجه نداشتند. کوربن اولین کسی بود که با آن توشه‌ای که از غرب داشت، یعنی آشنایی‌اش با غرب و به خاطر علاقهٔ خودش که بیشتر به فکر و اندیشه توجه داشت تا به متن‌شناسی و زبان‌شناسی، وارد حوزهٔ تفکر فلسفهٔ جهان اسلام شد. اما اینکه توجه‌اش به ایران بیشتر بود طبیعی است. چون در حوزهٔ تفکر فلسفی، طبیعی است که ایران بالاتر از بقیهٔ جاها بود و ناگزیر بود به ایران بپردازد. یعنی فیلسوفانی که کوربن به آنها توجه می کرد، طبیعی است که بیشتر آنها ایرانی باشند. کوربن وقتی به ایران آمد و با اینها آشنا شد، آن نظریهٔ قدیمی که حتی تا اواسط قرن بیستم هم رواج داشت که فلسفهٔ اسلامی با ابن‌رشد تمام شده و بعد از آن دیگر فلسفه‌ای نمی‌بینید، هنوز رایج بود. البته در این نظر حقیقتی هم هست، چون فقط در ایران از زمان ابن‌رشد به بعد تفکر فلسفی وجود دارد. این حوزه‌های فلسفی و اجاق فلسفه را تنها در حوزهٔ تفکر ایرانی و حوزه‌های شیعی حفظ کردند و روشن

■ **مجتهدی:** در اینجا باید به نکته‌ای اشاره کنم؛ سیمون دوبوار در یکی از مجلدات **خاطرات**‌اش می‌نویسد که سارتر برای مطالعه و یادگیری پدیدارشناسی هوسرل به آلمان می‌رفت و ما دو نفر در باغ لوکزامبورک بودیم. کتاب هانری کوربن در دست سارتر بود؛ کوربن اولین مترجم هیدگر در فرانسه است. پرسیدم پدیدارشناسی چیست؟ گفت از طریق آن در ماهیت هر چیزی بدون توجه به سیر تاریخی آن می‌توان تأمل کرد. از طرف دیگر باید دانست که کوربن شاگرد ژیلسون بوده و در آن موقع در کتابخانه ملی پاریس کار می‌کرده است. ژیلسون کلاً در اهمیت فلسفه قرون وسطی تأکید داشت و او بوده است که در عصر معاصر اهمیت فوق‌العاده فلسفه‌های قرون وسطی را نشان داده و از تأثیر سرنوشت‌ساز فلاسفه اسلامی در غرب مسیحی سخن گفته و ثابت کرده است که فارابی و خاصه ابن سینا در این مهم سهم به‌سزایی داشته‌اند.

در قرن دوازدهم میلادی بیش از پنجاه رساله به تقلید از ابن سینا نوشته شده است. البته این نوشته که کاملاً صبغه عرفانی دارد از ابن سینا نیست و به همین دلیل در آن عصر از یک ابن سینای مجعول صحبت شده که خود دال بر تأثیر فلسفه‌های اسلامی در شکل‌دهی به فلسفه‌های غربی است. اولین کسی که در دوره معاصر اهمیت تفکر سهروردی را فهمیده هانری کوربن است که گویا برای اولین بار متن عربی سهروردی را از لویی ماسینیون گرفته است. ماسینیون به سهروردی توجه نداشت، او بیشتر به حلاج علاقه‌مند بود. کوربن از طریق افکار سهروردی متفکران متأخر اسلامی را به ریشه‌های اصلی آن متصل کرده است، مثلاً استمرار این فکر را نشان می‌دهد چون به معنایی هم از ابن سینا و هم از سهروردی الهام گرفته است. کوربن مقاله‌ای به عنوان «از هیدگر تا سهروردی» چاپ کرده است که در آن اشاره می‌کند که منکر اهمیت تفکر هیدگر نیست، ولی شاید سهروردی روحاً امکانات بیشتری در اختیار ما می‌گذارد: نوعی انکشاف ذهن به سوی افق بسیار وسیع. در حاشیه این بحث فلسفی اجازه دهید چند مثال غیرفلسفی هم بیاورم. اشعاری از آراگون، شاعری که در جوانی به کمونیسم گرایش داشته چاپ شده که در آنها صحبت از سیمرغ (به صورت فارسی نوشته شده است) آورده شده و بعضی از این اشعار به هانری کوربن تقدیم گردیده است.

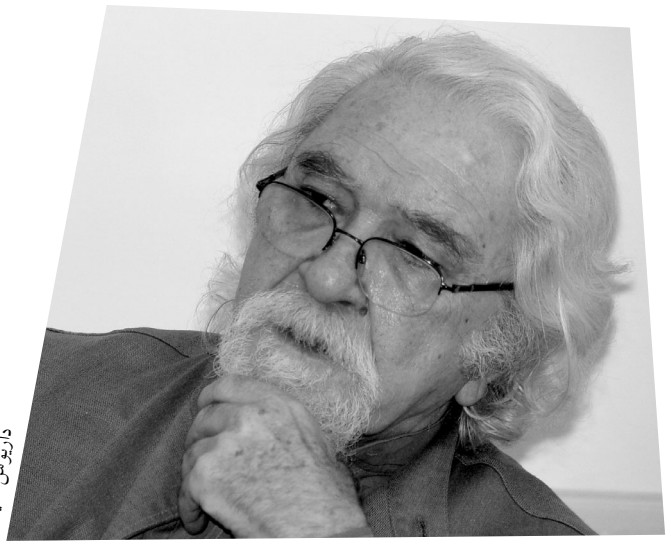
□ **محمدخانی:** آیا کوربن بر آراگون هم تاثیر گذاشته است؟

■ **مجتهدی:** تأثیر به معنای فلسفی کلمه نمی‌گویم، بلکه نوعی تقلید و یا علاقه به سنتهای شرقی ایرانی که تحت تأثیر افکار کوربن در نزد او پیدا شده است.

□ **سیدعرب:** پرسش بنده دربارهٔ ماهیت تحقیق و انگیزهٔ کوربن است که آیا اساساً کوربن به مفهوم مصطلح، مستشرق است یا فیلسوف؟ و به تعبیر دکتر شایگان آیا می‌توان او را زائری از غرب دانست که حاصل کارش در حقیقت، روشی است که مستشرقان داشته‌اند. اگر موافق باشید این بحث را مطرح کنیم که اساس کار او به مبادی آراء و نظریات شرق‌شناسی جدید برمی‌گردد یا متفکری است که به دنیایی که به تعبیر او «اسلام ایرانی» نام دارد، روی آورده است.

■ **شایگان:** کوربن به مشرق زمین علاقه فراوانی داشت از جمله بودیسم و... مثلاً او توجه مرا به ترجمه متون سنسکریت به فارسی که در زمان گورکانیان هند تحقق یافته بود، معطوف ساخت. کوربن به عرفای غرب هم توجه داشت. مثلاً به نوافلاطونیان کمبریج خیلی علاقه‌مند بود. بلیک شاعر عارف مسلک انگلیسی را خیلی خوب می‌شناخت. به تمام متفکران بزرگ رنسانس فوق‌العاده ارادت داشت. با افکار «سوئدنبورگ» سوئدی هم آشنا بود. منتها قارهٔ اقلیم وجودش را در ایران پیدا کرد، اما هیچ منکر معنویتهای دیگر نبود. نه معنویت هند، نه ژاپن و نه چین. مثلاً مدام از بودیسم «یودو» صحبت می‌کرد. سرزمین پاک بودا که انسان را به سرزمینهای مثالی عرفان اسلامی می‌اندازد. در ضمن باید بیفزاییم که وسوسهٔ فکری کوربن، عالم مثال است. شاید بتوان کوربن را به قول فرانسویها «ویزینونر» نامید که به فرانسه به او می‌گویند (visionnaire) یعنی اهل بصیرت.

کوربن به علاوه این صفاتی که برشمردم، واضع واژه‌های نو بود، مثلاً مورخین قرون وسطای فرانسه کلمه «ایستوریال» را



داریوش شایگان

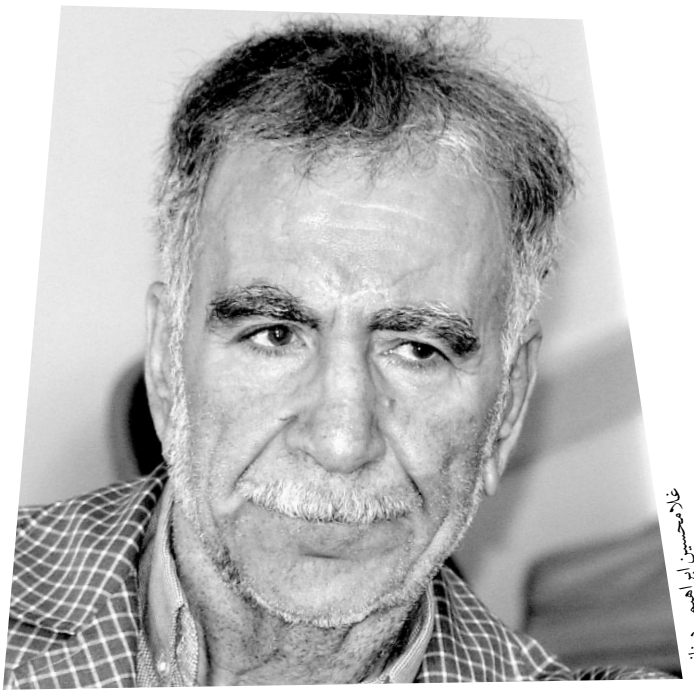
ساخته بودند. او از این واژه الهام گرفت و واژه «ایماژینال» (imaginal) را ساخت و این کلمه که اشاره به عالم مثال است، چنان جاافتاد که انگلیسیها هم به کار می‌برند. کلمات دیگر هم ابداع کرد. او اهل اصطلاح بود و فرهنگ اصطلاحات یونانی و قرون وسطی را خیلی خوب می‌شناخت. همیشه می‌گفت که ترجمه بر دو نوع است: یکی ترجمهٔ درجهٔ «اول» و دیگری ترجمه‌ای است که باید آن را بازآفرینی کنید و در قالب دیگر درآورید. اگر به آثار کوربن و ترجمه‌هایی که کرده نگاه کنید، هیچ‌کدام از آنها ترجمه‌های معمولی نیستند. کار او نوعی بازآفرینش به زبان دیگر است. انگار مفاهیم استحاله پیدا می‌کنند و در یک فضای دیگر از نو جان می‌گیرند.

■ **فانی:** متون اسلامی که در قرن هفدهم و هجدهم در اروپا مورد توجه قرار گرفت و در قرن نوزدهم به طور جدی شکل گرفت، یک ویژگی اصلی داشت و آن اینکه اصولاً مبتنی بر چیزی

چه طریقه‌ای هستید و مرشد شما چه کسی است؟

در جواب من لبخند رندانه‌ای زد و گفت: «من اویسی‌ام». باز من اینجا سماجت کردم چون اویسیها مرشد نمی‌خواهند و گفتم به هر حال اویسیها هم یک ذکری دارند، ذکر جلی یا ذکر خفی. ذکر شما چیست؟ آقای طباطبایی هم آرام آرام گوش می‌کرد، دوباره لبخندی زد و گفت: وقتی من قال الباقر(ع) و قال الصادق(ع) می‌گویم، اینها ذکر است.

خیلی عالی جواب داد. من از این جواب عمیق رندانه خوشم آمد. حالا اگر بخواهیم این را بازکنیم، همان چیزی است که دکتر شایگان فرمودند؛ یک صوفی بود، یک عارف خاصی بود که به هیچ خانقاه معینی اعم از اسلامی، شیعی، سنی، بودیسم و... تعلق نداشت. همهٔ اینها برایش خانقاه بود و فرقی نمی‌کرد. معبد باشد، معنویت در آن باشد، هر کجا که می‌خواهد باشد. بنابراین اگر چه صوفی بود، اما به یک فرقه تعلق نداشت.



غلامحسین ابراهیمی دینانی

همان طور که قال الصادق(ع) و قال الباقر(ع) برایش ذکر بود، ذن هم برایش ذکر بود. همه برایش ذکر بودند. یک مرد غیبی، باطنی و معنوی بود و معنویت را در هر جایی جست‌وجو می‌کرد. عالم مثال خیلی برایش جاذبه داشت.

یک بار به من رو کرد و از بس که از این حرف خوشش می‌آمد، چندین بار تکرار می‌کرد. می‌گفت قاضی سعید گفته که ما سه زمان داریم: زمان کثیف، زمان لطیف و زمان الطف.

وقتی به زمان الطف می‌رسید حالش خیلی خوب بود و خوشحال می‌شد و سرحال بود. او از زمان الطف خوشش می‌آمد و از زمان کثیف تاریخی خیلی خوشش نمی‌آمد، دنبال زمان لطیف و الطف می‌گشت که همان زمان مثالی است، زمان دهری است. تا آنجا که من شناخت داشتم، چنین مردی بود. البته این مرد احاطهٔ علمی داشت، نحله‌های فلسفی دیده بود.

□ **سید عرب:** بنده، می‌خواستم بگویم که عقلی که کوربن به آن احاطه داشت و راجع به آن چیز می‌نوشت و منابعی را با توجه به آن عقل، تصحیح می‌کرد عقل مدرن نبود، بلکه عقلی بود که خود آن منابع به آن التزام داشتند و بیان کرده بودند. نیز توجه کوربن به عالم مثال، در راستای توجهش به ایران بود. چون اندیشهٔ عالم مثال اساساً ایرانی است و اندیشهٔ ناب ایرانی در آن نهفته است و کمتر در فرهنگهای دیگر به آن توجه شده است و زمان آن عالم احتمالاً الطف است، زمانی که در عالم مثال سریان داشته، مورد توجهش قرار گرفته. بنده گمان می‌کنم این شاخصهٔ ایرانی عالم مثال، نتیجهٔ توجه کوربن به ایران است و جزء پیامدها و نتایجی است که مطالعات او در این باره داشته است.

مطلبی هم در ذیل فرمایشهای دکتر مجتهدی عرض می‌کنم و آن اینکه با کوربن سهروردی‌پژوهی در غرب شروع نشد، پیشتر از او ماکس هورتن دربارهٔ سهروردی رساله‌ای دارد.

■ **مجتهدی:** آن راجع به ملاصدرا است.

□ **سید عرب:** همان کتابی که راجع به ملاصدرا دارد، دو جزء است، جزء اولش سهروردی است. درست زمانی که در ۱۹۰۲ کوربن به دنیا آمد، سال وفات ماکس هورتن است، یعنی هورتن بنیان‌گذار سهروردی‌پژوهی در غرب بوده است.

■ **مجتهدی:** من ندیده‌ام. اما در این باره نکته‌ای را باید بگویم. وقتی که گوبینو در کتاب معروف خود **ادیان و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی** فهرست فلاسفه و حکمای متأخر ایران را می‌آورد، هیچ‌گاه اشاره‌ای به سهروردی نکرده است. در کتاب **سه سال در ایران** هم اسم سهروردی را نمی‌توان یافت، ولی به نحوی در هر دو کتاب از سنتهای باستانی و زرتشتی صحبت شده است. من آن کتاب خاص را ندیده‌ام و گمان می‌کردم که فقط از ملاصدرا صحبت شده است.

■ **فانی:** راجع به هورتن خیلی اشتباه شد، هورتن متون فلسفی اسلامی را ترجمه کرده است. حدود ده یا دوازده متن فلسفی را به زبان آلمانی ترجمه کرده است. حتی ملاصدرا هم ترجمه است. کتابش اصلاً راجع به ملاصدرا نیست، ترجمه‌ای است از منتخباتی از آثار ملاصدرا.

□ **سید عرب:** در سنت فرانسوی کارادوو سهروردی‌پژوهی کرده است، اما البته او بیشتر شرق‌شناس است.

■ **مجتهدی:** کارادوو البته بد نیست، ولی بیشتر به ابن سینا و غزالی و فارابی اهمیت داده است.

■ **شایگان:** کوربن در کتابهایش یک نوع دید باطنی از تاریخ دارد. مثلاً وقتی از شرق و غرب صحبت می‌کرد، می‌گفت سرنوشت ابن رشدی غرب و سرنوشت سینایی شرق. صرف اینکه تفکر ابن رشد در غرب منجر به فلاسفه ابن رشدی در قرن سیزدهم در پاریس شده، سرنوشت غرب را رقم زده است، اما در ایران به عکس، اشراق همواره زنده مانده و بین عقل فعال فلاسفه و وحی اولیا گسست ایجاد نشده است.

می‌توانیم به قول دکتر دینانی بگوییم که کوربن جزو رجال

نگاه داشتند.

در جهان اهل سنت به خصوص بعد از حملهٔ مغول، دیگر کمتر به فردی برمی‌خورید که حتی شارح فلسفه باشد. البته کوربن وقتی به ایران آمد، متوجه شد که این سنت هنوز در ایران زنده است و متفکرانی هستند که متون فلسفی می‌خوانند. پس با یک چیز زنده روبه‌رو بود، نه یک تحقیق مردهٔ گذشته‌نگر.

مضافاً به اینکه در شیعه یک نکتهٔ اصلی وجود دارد که امام زنده است. یعنی دین، اندیشه‌ای نیست که بعد از رفتن و تمام شدن دورهٔ شارع آن تمام شده باشد، برعکس همواره حضور دارد. وقتی این حضور را در حوزه‌های ایران هم دید، متوجه شد با تفکر زندهٔ تازهٔ امروزی مواجه است.

این نوع نگرش باعث شد که اصلاً نگاهش راجع به تحقیق دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی به کلی با دیگران فرق کند. من تقریباً هیچ کسی را در میان ایران‌شناسان و اسلام‌شناسان نمی‌شناسم که این تلقی را از تفکر فلسفی در جهان اسلام داشته باشد. بعد از او کسی که این تلقی را داشت، ایزوتسو بود که او هم می‌خواست از درون نگاه کند، نه اینکه از بیرون و فقط به صورت یک کنجکاوی.

کوربن البته آن حالت مستشرقین را که باید در ابتدا متن درست تصحیح شود و درست خوانده شود و بعد راجع به آن کار کرد، داشت. آثاری که تصحیح کرده یا زیر نظر یا با مشاوره او درآمده، نمونهٔ بهترین تصحیح کتابهاست. یعنی واقعاً کوربن در مقام مصحح در آن کاری که اسلام‌شناسان و ایران‌شناسان می‌کنند، کارش درجه یک است. مثلاً **جامع الحکمتین** را که کوربن با کمک دکتر معین تصحیح کرد یا **کشف المحجوب** را خودش تصحیح کرده است یا کتاب **جامع الاسرار** سید حیدر آملی، اینها نمونهٔ دقیق تصحیح متن است. اما فراتر از آن رفت.

اسلام‌شناسان و ایران‌شناسان دیگر به همین اکتفا می‌کردند که متن را تصحیح کنند و مقدمه‌ای بر متن بنویسند، و دیگر کاری نداشتند. اما کوربن در حقیقت شروع را از اینجا می‌دانست و با چاپ متن، کار را تمام شده نمی‌دانست و می‌گفت از اینجا به بعد است که کار واقعی شروع می‌شود و حالا باید روی این متن اندیشه کرد.

حال سؤال اینجاست که کوربن به کدام حوزه یا مکتب فلسفی جدید غرب به معنای فلسفهٔ مدرن تعلق دارد، چون اینهایی که تا اینجا مطرح شد، همیشه هست.

در اروپا همیشه افراد علاقه‌مندی می‌یابید که به هر نوع اندیشه و فکری علاقه‌مندند و کار هم می‌کنند. واقعاً کانت و هگل چه تأثیری بر کوربن گذاشتند که او با آن توشه به ایران آمده. ظاهراً توشه اصلی‌اش اندیشه‌های باطنی است که در غرب هم به آن توجه شده است.

درست است که کوربن به بعد عرفانی ابن سینا توجه کرده، ولی بالاخره سهروردی را ما فیلسوف و حکیم الهی می‌دانیم، ملاصدرا را فیلسوف و حکیم الهی می‌دانیم. البته ملاصدرا به حوزهٔ اندیشمندان عرفانی و باطنی و ذوقی هم تعلق دارد. علاقهٔ کوربن به بلیک و عرفان او هر چه قدر باشد، از این نظر هیچ کمکی نمی‌کند. چون وقتی ما با یک فیلسوف طرف هستیم، می‌خواهیم همان نگاه را بکنیم که به ارسطو و افلاطون داشتیم و به کانت و هگل و... با این دید کوربن تا چه حد از این توشه یعنی فلسفه غرب استفاده کرده است.

■ **دینانی:** من با توجه به برداشت خودم از کوربن و با توجه به جلساتی که با دکتر شایگان شرکت می‌کردیم و هم من جوان بودم و هم دکتر شایگان، معتقدم صحبتهای آقای فانی درست و دقیق است، اما کوربن یک ذاتی داشت که جزو رجال الغیب عالم بود، یک آدم غیبی و ذاتاً باطنی بود، حالا این ذات را از کجا آورده بود، من نمی‌دانم.

فرانسویها این طوری هستند، او یک آدم باطنی بود و منتها باطنش، باطنی بود که در حد مثال، متوقف شد و نمی‌خواست قدری بالاتر برود. نه اینکه آدم عقلانی نباشد. آدم خیلی عمیقی بود، ولی چنان جهان مثال برایش جاذبه داشت که میل نداشت بالاتر برود. من در آن جلساتی که تشکیل می‌شد، گاهی نزدیک کوربن می‌نشستم، یک طلبه بودم و نزاکت مسائل غربی را نمی‌دانستم. او هم یک فرد فرنگی به تمام معنا بود، یک فرانسوی

تمام عیار بود. علامه طباطبایی هم فرد بسیار مؤدبی بود و محجوب.

بحثهای عمومی مطرح می‌شد، اما وقتی صحبتهای متفرقه در این جلسه طرح می‌شد من به او نزدیک می‌شدم و از او به فارسی چیزهایی می‌پرسیدم، او هم هرچند فارسی حرف نمی‌زد اما فارسی را می‌فهمید. گاهی آقای طباطبایی که استراق سمع می‌کرد، خوشش می‌آمد، تو گویی میل داشت این سؤالات را بکند، اما نمی‌خواست خودش این سؤالات را بپرسد.

یک دفعه از کوربن پرسیدم که شما این قدر به عالم ذکر و عرفان و سلوک اعتقاد دارید و تا آنجا که آثارتان را خوانده‌ام، به وجود مرشد هم اعتقاد دارید و من شما را سالک می‌بینم. شما در

اولیه، آهنگهای دیگری شنیده می‌شود. در مسائل روحی و عرفانی نیز گویی مسئله تاریخ مطرح نیست، بلکه همان نواهای گذشته به صورت جدید طنین می‌اندازد. تنها کاری که ما باید بکنیم این است که در مورد آنها گوش شنوا داشته باشیم.

■ **شایگان:** صدای نی مولوی هم همین طور است.

■ **مجتهدی:** بله همین‌طور است، ولی افراد دیگری هم هستند که می‌خواهند دربارهٔ مسئله، صرفاً به نحو تاریخی بحث کنند. البته فراموش نباید کرد که کوربن هم به نحوی ترتیب تاریخی را مراعات می‌کند. در مورد فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا، سهروردی و شیخ طوسی و میرداماد و ملاصدرا بحثهای مجزایی می‌کند و جایگاهی برای هر یک در نظر می‌گیرد. مکاتب مختلف

کریم مجتهدی

را توضیح می‌دهد، مثلاً مکتب اصفهان، مکتب شیراز و حتی مکتب تبریز را.

در مجموع در مورد جنبه‌هایی تأکید دارد که دیگران کمتر توجه کرده‌اند، مثلاً در مورد ابن سینا بیشتر به حکایات تمثیلی نظر دارد که به عقیده او بهترین روح حاکم بر افکار ابن‌سینا را از لحاظی نمایان می‌سازد. حکایات تمثیلی چون «حی بن یقطان» و «سلامان و ابسال» و «رسالة الطیر».

این مطلب جنبه باطنی سنت فکری ایرانی ـ اسلامی را بیشتر نمایان می‌سازد و استمرار و اصالت این سنت را بهتر نشان می‌دهد. البته متخصصان می‌توانند انتقاد کنند، ولی کوربن هم دلایل خاص خودش را دارد. مثلاً سهروردی اصالت ماهیتی است، ولی ملاصدرا اصالت وجودی. به نحوی که کوربن بحث می‌کند از لحاظی ملاصدرا در ادامه فکر سهروردی قرار می‌گیرد.

■ **دینانی:** ولی اشتباه می‌کند چون نه اصالت وجودی است و نه اصالت ماهیتی.

■ **مجتهدی:** در هر صورت او آنها را در امتداد هم می‌داند.

■ **دینانی:** اصالت نو یعنی اصالت وجود.

■ **مجتهدی:** بله. به همین دلیل کوربن این سنت فلسفی را با ریشه‌های باستانی ایرانی همراه می‌کند و بعد گرایشهای کاملاً شیعی را در آنها به اثبات می‌رساند.

■ **شایگان:** مانند حماسه‌های قهرمانی و عرفانی.

■ **مجتهدی:** فتوت‌نامه یا مثلاً اینکه کیکاووس در کوه با چشمه‌ای که به نحوی دلالت بر بقای نفس دارد، روبه‌رو می‌شود. یا داستان زال و سیمرغ. کوربن برای داستانهای حماسی ایرانی به یک نوع معنای عرفانی قائل است و در مقاله معروف «از حماسه پهلوانی تا حماسه عرفانی» حتی به بیان مفهوم «گرال» می‌پردازد.

■ **شایگان:** البته معتقد است که مفهومش ممکن است در اصل ایرانی باشد.

■ **مجتهدی:** او راجع به این فلاسفه بحث می‌کند، بدون اینکه در این موارد توضیح تاریخی بدهد. کلاً کوربن هیچ فیلسوفی را محکوم و مقهور دوره تاریخی خاصی نمی‌داند. مثل همان صدا و نوایی است که گفتم. نظر کلی او این است که ایران باید با فرهنگ اصیل خودش تجدید عهد کند و این فرهنگ را در زندگانی روزمره‌اش انعکاس دهد و فقط از این رهگذر است که می‌توان با تجدد کاذب و مهاجمی که ویرانگری می‌کند به مقاله پرداخت.

□ **محمدخانی:** آیا در این سیر ترتیب تاریخی را رعایت می‌کند.

■ **مجتهدی:** کوربن حقیقت فلسفی را مشمول مرور زمان نمی‌کند و به جاودان خرد اعتقاد دارد.

■ **دینانی:** یعنی در تاریخ وقایع بوده است، اما به تاریخ اصالت نمی‌دهد.

■ **مجتهدی:** به نظر من گاهی در مورد استمرار تفکر باطنی افراط‌گویی می‌کند.

با این حال تأکید در اهمیت سنت باطنیه خیلی هم اشکال ندارد، ولی ارتباط آن سنت را با شیخیه دیگر نمی‌توان پذیرفت.

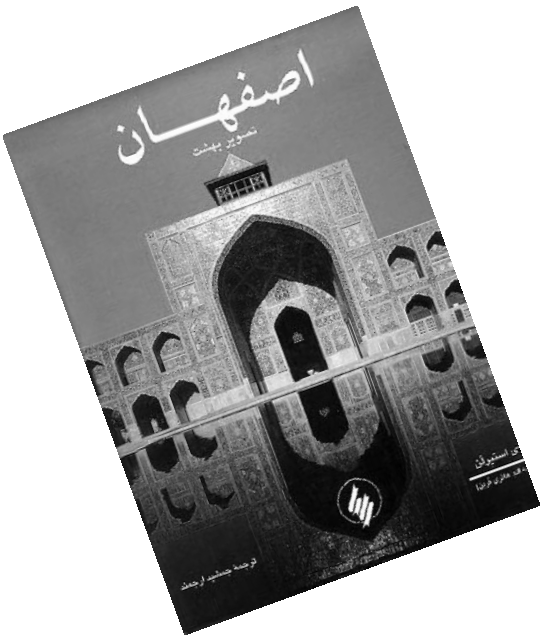
■ **دینانی:** علتش این است که بیش از حد مثالی است. برای اینکه شیخیه به ائمه(ع) خیلی ارادت دارند، یعنی شیعه‌ترین آدمهای روزگار، شیخیه هستند. آنها شیعهٔ افراطی هستند و نسبت به امام زمان(عج) و رکن رابع، به خصوص به حضور امام زمان(عج) ارادت دارند. این برای کوربن خیلی جاذبه دارد البته به عقلانیت کار ندارم. کوربن عقل افلاطونی را فدای عالم مثال می‌کند. یعنی او فقط از مثال خوشش می‌آید و تفکرش اوج عالم مثال است.

□ **محمدخانی:** کتابهای مهم دیگر کوربن، غیر از **در اسلام ایرانی**، چه کتابهایی هستند.

غیب بود، اما دیدی از تاریخ داشت و می گفت این شکافی که در غرب بین فرنونفت (Vernunft) و فرشتاین (Verstaud) (یعنی عقل و فهم) افتاد در ایران به وقوع پیوست و این عدم شکاف برایش بسیار مهم بود.

■ **دینانی:** یعنی همهٔ هویت فارابی. اصلاً فلسفهٔ اسلامی به یک معنا همین است.

□ **سید عرب:** مثلاً در واقع معتقد به نوعی تقدیر تاریخی است که منجر به ماهیت فلسفهٔ اسلامی و ظهور آن در شرق می گردد و این طوری نیست که یک پدیده‌ای در ایران و اسلام اتفاق افتاده باشد. این تقدیر تاریخی است که ورای فلسفهٔ رایج تاریخی متداول است. یعنی در واقع ایرانیان قومی نبودند که فلسفه را



بشود به آنها داد. تا پرسش نداشته باشند فلسفه در میان آنها ظهور نمی کند.

■ **شایگان:** این متفکران جدیدی که می گویند امتناع تفکر، این امتناع مختص ایران نیست. مربوط به تمام تمدنهایی است که اصولاً سنت دینی داشتند. ما هیچ تمدنی در دنیا که سنت دینی نداشته نداریم، مگر تمدن غرب. پس اگر می گوییم امتناع تفکر، نسبت به تفکر جدید است، نه نسبت به خودمان که فکر کرده ایم و تا به امروز هم داریم فکر می کنیم. امتناع تفکر نسبت به اتفاقی است که در آنجا افتاده و ما از آن غافل بودیم.

■ **دینانی:** من در کتابی که اخیراً نوشته‌ام می خواهم نشان بدهم که عرفای ما عقلانی هستند و این حرفهایی که علیه صوفیه می زنند، صحت ندارد. عقلانی ترین انسانها، عرفا هستند. عقلی که من می گویم این عقل است و عقل دکارتی نیست. عقل اگر در این عالم نباشد، پس چه چیزی هست. اگر عقل نباشد نه حِسْ، حِسْ است و نه خیال، خیال و نه وحی، وحی است و نه شیطان، شیطان.

اگر عقل نباشد، هیچ چیزی نیست. همه چیز در پرتو عقل معنا می یابد. شهود عارف بدون عقل هیچ چیز نیست. عارف در شهود چه چیزی را درک می کند. آیا آنچه می بیند بعدها به ادراک درمی آید و معنی پیدا می کند یا نمی کند؟ من منظورم این عقل است و داد این عقل را می زنم.

□ **محمدخانی:** یکی از آثار مهم هانری کوربن کتاب چند جلدی **در اسلام ایرانی** است که متأسفانه تاکنون به زبان فارسی ترجمه نشده است. برخی از صاحبنظران این اثر را چکیده دهها

سال تحقیق و تفکر کوربن می دانند. روش کار و پژوهش کوربن در این اثر چگونه است؟

■ **مجتهدی:** کوربن در جلد اول **در اسلام ایرانی** روش کارش را بیان می کند و شرح می دهد چگونه این فلاسفه را باید مطالعه کرد. اشاره به پدیدارشناسی می کند، بدون اینکه در این روش ادعای تخصص داشته باشد. او به معنای کلی و عام کلمه به پدیدارشناسی توجه می کند.

البته به هرمنوتیک به معنای نوعی تأویل روحی و کشف المحجوب هم توجه دارد. کوربن با دید تاریخی مقابله می کند و در این مورد اصطلاح بسیار خاصی را به کار می برد که از موسیقی اقتباس کرده است «پروقریسو-هارمونیکا».

مثلاً در ارگ آهنگی زده می شود و بعد ادامه داده نمی شود، ولی لوله های متعدد ارگ با کشیدن دگمه هایی صدا را انعکاس می دهند. همان آهنگ تکرار نمی شود، ولی براساس آن آهنگ

هم فلسفهٔ ایران اسلامی را. فارسی و عربی را هم خیلی خوب یاد گرفته است، حالا اینکه کوربن بشود یا نشود من نمی‌دانم، چون هر قرنی فقط یک کوربن پدید می‌آورد.

■ **مجتهدی:** در دایرةالمعارف یونیورسالیس که الان در پژوهشگاه علوم انسانی تهران موجود است، در قسمتی که راجع به فلسفه اسلامی نوشته شده، در دو صفحه آخر کریستیان ژامبه مقاله‌ای در مورد فلسفه ایرانی نوشته است. این مقاله قابل استفاده است، ولی در هر صورت نویسنده آن در حد کوربن نیست.

□ **سیدعرب:** ژامبه خلاصه درسهای کوربن را هم که در هر نیمسال تحصیلی می‌گفته، چاپ کرده است.

■ **دینانی:** یک واقعیتی که کوربن گفته در دو جمله است. ما

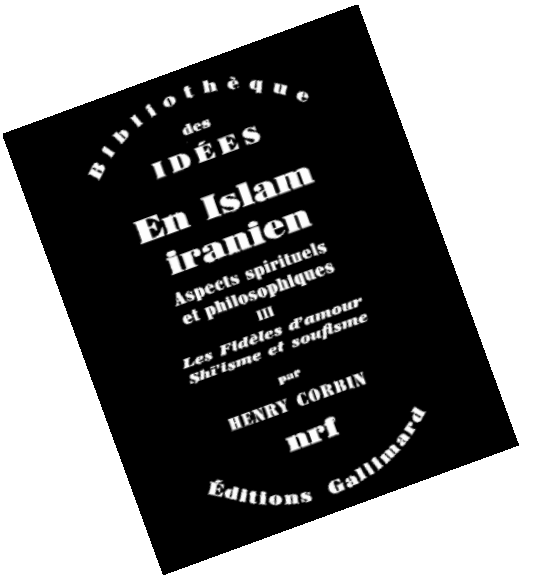
الان می‌گوییم که ایرانِ اسلامی، اما کوربن می‌گوید اسلام ایرانی. فرق این دو جمله خیلی زیاد است. اسلام ایرانی خیلی فرق می‌کند.

□ **سیدعرب:** فکر کنم این مسئله بیت الغزل کار کوربن است.

■ **شایگان:** البته مستشرقین عرب با کوربن میانه‌ای خوبی ندارند، فی‌المثل بدوی مصری دشمن کوربن بود و کتاب جابری هم ضد ایران است. دربارهٔ آنچه مربوط به ابن رشد است و چرا تفکر او در غرب اثر گذاشت و نه در جهان اسلام؟ حالا کاری با ایران نداریم.

□ **سیدعرب:** به هرحال کوربن با مقدماتی که از غرب از ژیلسون و هیدگر و... گرفته، با این مقدمات به ایران می‌آید و با طریق پدیدارشناسی مدافع فرهنگ ایران و اسلام می‌شود. کوربن وقتی از این نقطه کارش را آغاز می‌کند، با ایران و اسلام مواجه می‌شود و بعد با غوری که در معارف این دو اقلیم می‌کند، در واقع به یک نوع ادراک مخصوص از تشیع می‌رسد و از تشیع چنانچه استاد دینانی فرمودند به شیخیه میل می‌کند. چه انگیزه‌ای در تمایل او به شیخیه وجود داشته است؟

■ **دینانی:** به لحاظ باطنی، امامت و ولایت عارفانه برایش خیلی مهم است و از نظر او دین بدون ولایت، دین نیست. ولایت دقیقاً باطن است و دینی که ولایت باطنی در آن نباشد، اصلاً دین نیست. کوربن به این مسئله اهمیت می‌دهد. در اسلام حیث باطنی در تشیع تبلور می‌یابد. در حنفی، شافعی این یک قشر است که باطنی ندارد. کوربن باطن اسلام را در تشیع یافته و اینکه می‌گوید من دائماً قال الصادق(ع) و قال الباقر(ع) می‌گویم، باطن را می‌گوید، نه ظاهر و اهل ظاهر و او باطنی را می‌گوید در تشیع است چون در تشیع امام زمان زنده است. شیخیه تحت تأثیر روایت



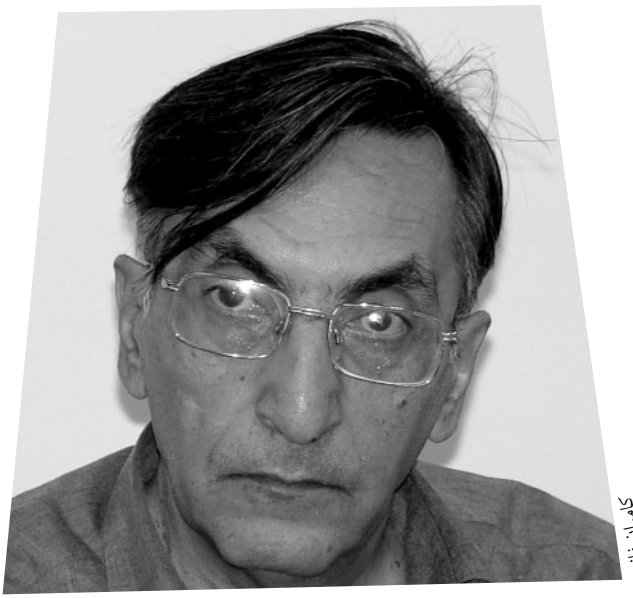
آمدند روی زنده بودن امام. شیخ احمد احسایی که اساس تفکر اصلی او بر یک حدیث است و شیخیه روی آن شکل گرفت و آن حدیث این است که اسلام بر پنج چیز مبتنی شده که همه اصول عقاید است و ولایت و در ادامه می‌گوید: ولم...

یعنی می‌گوید ولایت از همه مهم‌تر است و اساس تفکر شیخ احمد، همین حدیث است. این است که می‌آید روی ولایت و روی امام زمان، بعد که می‌خواهد امام زمان را زنده بداند، خودش جزء رجال‌الغیب است، چون تمام زندگی شیخ احمد خواب است و همیشه در خواب زندگی می‌کند؛ حتی امام زمان(عج) را در خواب می‌بیند، این یک نوع مثالیت است. منتها فیلسوف نبوده و ادعای فلسفه هم کرده که اشتباه بوده است. کم‌کم آن فکر به دست سیدکاظم رشتی و دیگران که می‌افتد مسئلهٔ رکن رابع مطرح می‌شود. یعنی آن چیزی که به امام نزدیک‌تر است، رکن رابع است. اما رکن رابع، از یک حدیث درآمده و رکن است. عقل کوربن یک نوع عقل مثالی است و این برایش جالب است، چون عقلش عقل افلاطونی نیست. مُثل معلقه است نه مُثل افلاطونی. این دو با هم فرق دارد. برای کوربن این مسائل جاذبه دارد.

■ **شایگان:** یکی **روایتهای تمثیلی ابن سینا**ست، و بعد **خیال خلاق در ابن عربی**. سپس **فیزیولوژی انسان نورانی** است، پارادوکس یکتاپرستی و سرانجام ترجمهٔ مجدد **ارض ملکوت** است.

□ **محمدخانی:** چرا هنوز اکثر آثار مهم هانری کوربن به فارسی ترجمه نشده. آیا ترجمهٔ این آثار مشکل است که به فارسی ترجمه نشده است؟

■ **فانی:** من معتقدم که ترجمهٔ کوربن به خصوص برای ما ایرانیان خیلی مهم بوده، ولی متأسفانه ترجمه درست آثار او خیلی کم است. یکی به خاطر مشکل بودن زبان او است، اما به هرحال باید این آثار چون راجع به ایران است، به فارسی ترجمه شوند. بالاخره جامعهٔ فکری ایران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دانشگاههای مختلف، باید ترجمهٔ آثار کوربن را خیلی جدی بگیرند و برای آن برنامه‌ریزی کنند. مسئله اصلی تأمین مالی آن



کامران فانی

است. دیگر اینکه شورا یا هیأت امنایی برای آن تشکیل شود.

■ **مجتهدی:** مسئله مالی چندان هم مهم نیست. مهم درست ترجمه کردن اثر است.

■ **فانی:** اول باید مقدمات فراهم شود و در این مقدمات باید به جنبه‌های مالی هم توجه کرد، چون دو یا سه بار این طرحها مطرح شد، اما به خاطر مسائل مالی با شکست مواجه شد. بعد از آن مرحله، آن هیأت دنبال مترجم می گردد و بعد از ترجمه، دنبال ویراستارهای مختلف. آثار کوربن حتی کتاب **ارض ملکوت** اگر ویرایش صحیحی شود، قابل چاپ است.

به هرحال باید برنامه‌ای باشد و شورایی از دوستداران کوربن تشکیل شود که این شورا، مترجمان و اولویت ترجمهٔ آثار کوربن را تعیین کند و مقداری از کارهای مفصلش که دربارهٔ اسلام ایرانی است و از کارهای کوچک‌تر می‌توان شروع کرد. به هرحال باید برای ترجمهٔ آثار کوربن برنامه‌ای داشته باشیم تا در درازمدت انجام شود. یکی از کارهای مهم کوربن این است که در کتابهایی که تصحیح کرده یا زیر نظر او تصحیح شده، مقدمه‌های مفصل و بسیار خوبی نوشته که به فارسی ترجمه نشده‌اند. تنها دو تا از این مقدمه‌ها ترجمه شده، یکی مقدمه **المشاعر** است و دیگری **جامع الاسرار**. بر این مبنا می‌توان آثار مختلف کوربن را کم‌کم به فارسی ترجمه کرد. به نظرم این وظیفه نهادهای فرهنگی است. بعضی از آثار کوربن به زبان انگلیسی ترجمه شده و خیلی هم ترجمه‌های خوبی است. بنیاد بولینگن دو سه اثر کوربن را با ترجمه‌های بسیار خوبی ترجمه کرده و مترجم آنها، رالف مانهایم یکی از بزرگ‌ترین مترجمان انگلیسی است.

■ **دینانی:** بسیاری از کشورهای اسلامی آنها را ترجمه کردند. شاید هیچ متفکر و هیچ مبلغی در تاریخ اسلام به اندازهٔ کوربن به اسلام ایرانی خدمت نکرده است.

چندی پیش که به بوسنی و هرزگوین رفتم، دیدم به زبان بوسنیایی ترجمه کرده‌اند. خیلی تأثیرگذار بوده است. اصلاً به تشیع خیلی علاقه‌مند شدند. در ترکیه و مالزی ترجمه کردند و همین **فیزیولوژی انسان نورانی**، دقیقاً ترجمه هورقلیا است که خور کرتا است، هُوَر همان هوریا خورشید است. کرتا یعنی تن و بدن، پس یعنی تن خورشیدی.

■ **مجتهدی:** یک بار کوربن به من گفت، چرا آثار مرا ترجمه نمی‌کنید؟ گفتم چون خیلی مشکل است. گفت همه این مطالب را من از کتابهای شما گرفته‌ام، پس چطور برای شما مشکل است؟ البته کوربن مطالبی می‌نویسد که به سهولت نمی‌توان در فارسی نشان داد. مثلاً در مقدمه کتاب **المشاعر** که خود من به فارسی ترجمه کرده‌ام، وقتی که راجع به اصالت وجود در نزد ملاصدرا صحبت می‌کند، به مطالب زیادی از ژیلسون اشاره دارد و کل این اصطلاحات در زبان فرانسه چندبعدی و چندمعنایی است و به سهولت به فارسی بیان نمی‌شوند.

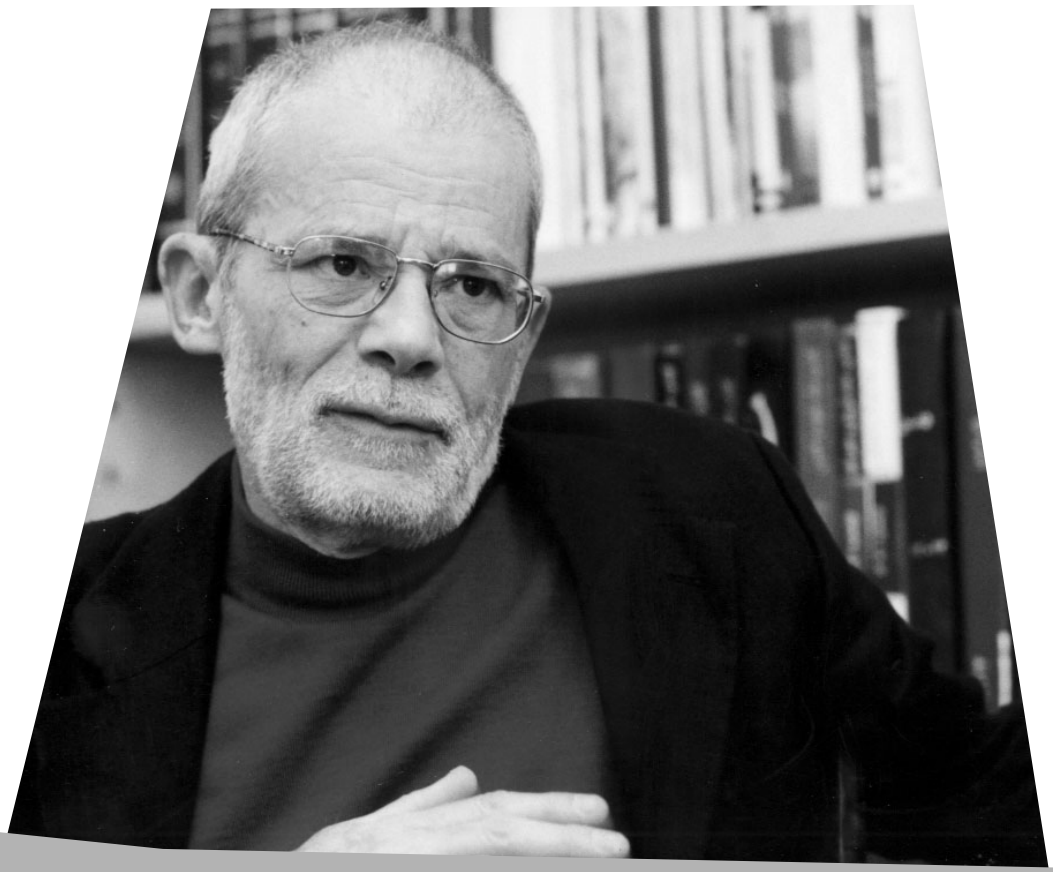
البته کوربن می‌گوید این مطالب را از آثار فلسفی شما درآورده‌ام و تا حدودی هم حق دارد، ولی در هر صورت نوعی زیربنای فرهنگی ویژه‌ای است که به سهولت به فهم عامه در نمی‌آید. تصور می‌کنم کتاب **روایتهای تمثیلی ابن سینا** را راحت‌تر بتوان به فارسی درآورد، البته اگر یک مترجم اصیلی پیدا شود.

□ **محمدخانی:** آقای دکتر شایگان، باتوجه به اینکه شما در سالهای اخیر در فرانسه بودید، آیا خط فکری و سیر پژوهشهای کوربن در آنجا ادامه دارد؟

■ **شایگان:** یک نفر فرانسوی است که کوربن دوم دارد می‌شود و آن هم کریستیان ژامبه است که اخیراً کتابی راجع به ملاصدرا منتشر کرده که خیلی هم پرمایه است، به نام "La'ete dêtre" یعنی فعل بودن در فلسفه وحی در ملاصدرا.

■ **مجتهدی:** من شخصاً کریستیان ژامبه را می‌شناسم، خیلی باسواد است، ولی کوربن نیست.

■ **شایگان:** شاید، به هرحال او در همان سیر و سلوک است. چون اولاً خیلی آدم باهوش و مطلعی است و بعد هم استاد فلسفه در دبیرستان است. در فرانسه هم استاد فلسفه در دبیرستان بودن خیلی مهم است. او، هم فلسفه غرب را خیلی خوب می‌شناسد و



از ایشان بود. ایشان معلمی بسیار سختگیر و جدی بودند و ما را وادار می کردند تا همیشه درس بخوانیم و مطالعه کنیم و اگر اشتباه می کردیم مانند اساتید قدیمی ما را تنبیه لفظی می کردند. تخصص استاد مایر هم ادبیات فارسی بود و هم عرفان و من به زودی فهمیدم که این موضوعات مخصوصاً عرفان برای من جالب است و البته بیشتر از طریق هانری کوربن جذب عرفان شدم و در پاریس بیشتر تفکر شیعی یاد گرفتم. بین این دو استاد تفاوت بسیار است، کوربن یک فیلسوف و متفکر جهانی بود و افکارش برای من تفکربرانگیز بود و از این جهت آشنایی با او را بسیار مهم می دانم. این دو استادان برجسته ای بودند که من در طول تحصیل داشته ام، اما چیزهای دیگر هم خوانده ام. از جمله زبانهای یونانی و لاتین را در سوئیس و مردم شناسی را نزد لوی اشتراوس در فرانسه خواندم، در آنجا مجبور نبودم که خودم چیزی را اظهار کنم و به طور مستمع آزاد بودم و خیلی استفاده کردم. دیگران هم بودند در بازل، کارل یاسپرس فیلسوف مشهور بود و از او بسیار استفاده کردم. اما در کلاسهای او بیشتر می نشستم و گوش می دادم.

□ **محمدخانی:** یاسپرس بیشتر دربارهٔ چه مسائلی بحث می کرد؟

■ **لندلت:** یاسپرس بعداً فیلسوفهای بزرگ را به صورت کتاب چاپ کرد و نیز به مسئله وجود پرداخت، البته فلسفهٔ وجود در بازل، نمایندهٔ دیگری به نام هاینریش بارت داشت که برادر کارل بارت بود. ایشان طرز فکر وجودی دیگری داشتند که تلفیقی از طرز فکر یاسپرس و هایدگر بود، ولی افسوس که خیلی شهرت ندارد چون افکار جالبی داشت که ریشه اش در مسیحیت بود.

□ **محمدخانی:** آثار هاینریش بارت چه بوده است؟
■ **لندلت:** آثار هاینریش بارت را به تازگی مجدداً چاپ می کنند و قصد احیای آنها را دارند.

□ **محمدخانی:** بارت به فرانسه می نوشت؟
■ **لندلت:** نه به آلمانی می نوشت.

□ **جوزی:** این قبل از جنگ بود یا بعد از جنگ؟
■ **لندلت:** بعد از جنگ بود. یاسپرس بعد از جنگ به بازل آمد.

□ **جوزی:** در دوره ای که شما در سوئیس تحصیل می کردید اساساً چیزی به نام اسلام شناسی رونق و رواج داشت یا نه؟

پلی بین مردم‌شناسی و عرفان

گفت وگو با هرمان لندلت

هرمان لندلت شرق‌شناس سوئیسی است که سالها نزد استادان برجسته‌ای چون هانری کوربن، فریتس مایر، کارل یاسپرس و... تحصیل کرده است و آثار وی درباره ادبیات، فلسفه و عرفان اسلامی است. در مدت سفر لندلت به ایران فرصتی فراهم شد تا از زندگی و آثارش جویا شویم. از محمدرضا جوزی، سید محمود یوسف ثانی و حسن سید عرب که ما را در این گفت‌وگو همراهی کرده‌اند سپاسگزاریم.

***

□ **محمدخانی:** از حضور جنابعالی در کتاب ماه سپاسگزاریم. ابتدا بگویید که در کجا متولد شدید و درباره تحصیلاتتان و از استادانی که بهره برده‌اید، توضیح دهید.

■ **لندلت:** خیلی ممنون از دعوتی که از کمترین بندگان خدا ـ به قول خواجه نصیر ـ کردید. من در شهر بازل سوئیس متولد شدم و در آنجا قدمهای اول را در تعلیم و تربیت برداشتم یعنی مدرسه، دانشگاه و... را از آنجا آغاز کردم و به‌خصوص اسلام‌شناسی را بعد از تحصیل فلسفه و مردم‌شناسی نزد استاد فریتس مایر آموختم. سالهای دورهٔ تحصیل من از سال ۵۰ ـ ۴۰ میلادی شروع شد و تقریباً ده سال طول کشید و در این بین گاهی به پاریس می‌رفتم.

در واقع در هر دو جا دانشجو بودم، چون استاد مایر گاهی به سفر می‌رفتند، مثلاً یک سال در ایران بودند و من در این فاصله به مسافرت می‌رفتم. در همین موقع بود که کتاب هانری کوربن چاپ شد و تصمیم گرفتم که ایشان را ببینم، از این رو به پاریس رفتم و در آنجا به تحصیل پرداختم و رسالهٔ کارشناسی ارشد را دربارهٔ **کاشف الاسرار** نورالدین اسفراینی نزد هانری کوربن تنظیم نمودم. رسالهٔ دکتری من بیشتر دربارهٔ مردم‌شناسی ایران بود، یعنی دربارهٔ قالی و به‌خصوص سجاده و نه تنها بُعد مادی سجاده، بلکه بیشتر مقصودم جایگاه اجتماعی آن نزد صوفیه بود. سجاده جای شیخ است و دارای مقام خاصی است و تقریباً مثل عرش خدا بر روی زمین است، در رساله‌ام به معنای قطب و چرا و چیستی او پرداخته‌ام.

□ **محمدخانی:** نزد استاد مایر چه خواندید و استادان دیگر شما در سوئیس چه کسانی بودند؟

■ **لندلت:** البته استاد مایر به معنای واقعی کلمه یک معلم بود و اگر من چیزی یاد گرفتم اعم از زبان عربی، فارسی و تاریخ همه

□ **سید عرب:** شما در واقع فارسی خراسانی یاد گرفتید؟

■ **لندلت:** بله، بله، مگر از لهجهٔ من نفهمیدید! اتفاقاً وقتی به کرمان رفتم یک نفر در تاکسی بود و از رفیق من پرسید که این اهل کجاست؟ گفتند نترس، آذری است فقط یک کمی لهجه دارد!

□ **یوسف ثانی:** آقای دکتر پلی که بین مردم‌شناسی و عرفان زدید با همین سجاده بود.

■ **لندلت:** بله، درست است. مختصرش همین است و شما خیلی عالی گفتید.

□ **محمدخانی:** با توجه به اینکه مایر به ادبیات عرفانی و به ویژه عطار خیلی گرایش داشت، شما چه مقدار با عطار مأنوس بودید؟

■ **لندلت:** من خیلی از عطار استفاده کردم و هنوز هم عطار را بالاتر از همهٔ شاعران می‌دانم، حتی بالاتر از مولوی، برای اینکه تقریباً در هر سطح، جنبهٔ عمیقی دارد. وقتی مولوی و به خصوص **مثنوی** را می‌خوانیم بیشتر حکایتهایی دارد که نشانه‌ای است و دیگران هم به طرق دیگری حکایت می‌کردند. اما آنچه عطار گفته واقعاً نشان دهندهٔ فکر عمیق اوست و هر سطر از آثارش نشان دهندهٔ این مسئله است. خوب، این واقعاً ذوق شخصی است، ولی فکر می‌کنم این ذوق شخصی را از استاد مایر گرفته باشم.

□ **محمدخانی:** آیا به ابوسعید ابوالخیر هم علاقه‌مند شدید؟

■ **لندلت:** بله، ولی ابوسعید را خودم پیدا کردم و با بعضی از درویشهای معاصر هم آشنا بودم که خیلی از اخلاقیات و شخصیت ابوسعید را داشتند.

□ **جوزی:** یکی از آثار مهمی که جنابعالی تصحیح کردید و در انستیتو ایران‌شناسی فرانسه منتشر شد، **مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی و علاءالدولهٔ سمنانی** است. رساله‌ای است که حتی از لحاظ ادبیات فارسی هم بسیار مشکل است، بفرمایید که حضرتعالی چگونه به اهمیت این رساله پی بردید.

■ **لندلت:** اولاً باید گفت که شما خیلی مؤدبانه به این کتاب اشاره کردید. چون خودم می‌دانم که این کتاب پر از اشتباه است ولی باید گفت که تمام مسئولیت آن با من نیست، چون کتاب را خیلی با سرعت چاپ کردند و امکان تصحیح در آن زمانِ کوتاه نبود، حتی مثلاً آیه‌های قرآنی که نورالدین اقتباس کرده است، به اشتباه، اعراب گذاری کرده‌اند، مثلاً لِمَنِ المُلْک، لَمِنَ‌المُلْک شده و من خیلی شرمنده‌ام، شاید یک وقتی در چاپ دوم این اغلاط اصلاح شود.

کاشف الاسرار متعلق به نورالدین اسفراینی است، اما همهٔ آثار این عارف بزرگ را بررسی کردم. به کتابخانه‌ها رفتم، عکسهایی را که در مجموعه‌ها و فهرستها وجود داشت پیدا کرده‌ام و آثاری از ایشان دارم که هنوز چاپ نشده است. یکی از این آثار و مهم‌ترین آنها همین **مکاتبات** است که در کتابخانه‌های مختلف هست و یک نسخهٔ خوبی هم وجود دارد که تقریباً مقارن با زمان درگذشت اسفراینی است. این اثر جالبی است چون افکار شخصی او را می‌نمایاند، نه اینکه برای گروه نوشته باشد. البته جنبهٔ دیگری هم دارد که علاوه بر مکاتبهٔ مادی به اصطلاح خودشان یک مکاتبهٔ غیبی هم داشته‌اند و از این مکالمهٔ غیبی که در عالم غیب و شاید در عالم خواب روی می‌داد اثری در مکاتبهٔ مادی آنها وجود دارد. آنها می‌گویند که مرید یا شاگرد خوابی را که دیده بیان می‌کند و بعد استاد جواب می‌دهد و این البته از نظر تاریخ روان‌شناسی بسیار جالب است، چون همین روش را فروید و یونگ در تحلیل خواب به کار می‌برند. اهمیتش را در این می‌بینم و در مقدمهٔ فرانسه هم اشاره کرده‌ام و شاید بین مرید و مراد چیزی وجود دارد، همان طور که بین روان‌پزشک و بیمار رابطه‌ای وجود دارد که روان‌شناسان به آن انتقال (Transfer) می‌گویند، یعنی اینکه هویت پزشک و مریض آمیخته شود یا طرح (project) شود از یک طرف به طرف دیگر.

□ **جوزی:** با توجه به اینکه در کلاسهای یاسپرس شرکت می‌کردید، یاسپرس به روان‌شناسی اگزیستانس خیلی اهمیت می‌داد و در این زمینه خیلی کار کرده بود. آیا نشانه‌هایی از این جریان معاصری که تحت عنوان روان‌شناسی اگزیستانس مطرح شده در این مکاتبات مشاهده می‌کنید؟

■ **لندلت:** بله، اما نه به معنی اخص یاسپرس، این واقعاً چیز دیگری است، اما به طور کلی می‌شود گفت که بله اگزیستانسیالیسم

■ **لندلت:** بله. استاد ماير به تنهايی در بازل نمايندهٔ اسلام‌شناسی بود.

□ **سيد عرب:** فريتس ماير آلمانی بود، آيا او به فرانسه درس می‌داد؟

■ **لندلت:** نه، به آلمانی درس می‌داد. زبان در دانشگاه بازل آلمانی است، زيرا در منطقهٔ آلمانی سوئيس و نزديک به فرانسه، يعنی آلزاس است که قسمت آلمانی زبان فرانسه است.

□ **محمدخانی:** چند سال در فرانسه بوديد؟

■ **لندلت:** من مدت سه يا چهار سال، هر سال برای چند ماه به فرانسه می‌رفتم. يعنی همان وقتی که کوربن در پاريس بود و بعد اتفاق عجيبی روی داد. بعد از اتمام مطالعاتم در بازل از کانادا يک دعوتنامه آمد که بروم و تاريخ تصوف و عرفان را برای يک سال در دانشگاه مک گيل تدريس کنم. البته آنها به کوربن گفته بودند که شايد يکی از شاگردان شما بتواند اين کار را انجام دهد. کوربن فقط سه شاگرد داشت: يکی عثمان يحيی بود که به هر حال ايشان انگليسی نمی‌دانست، ديگری الجزايری بود که مرد خاصی به شمار می‌رفت و سومی هم بنده بودم.

□ **جوزی:** رسالهٔ دکتری شما چه بود؟

■ **لندلت:** هنوز تمام نکرده بودم چون دعوتنامه قبل از دکتری آمد و همه گفتند که بايد قبول کنی، چون شغلهای دانشگاهی در اين رشته خيلی کمياب است. پس بايد می‌رفتم و فقط برای يک سال قبول کردم. زمانی هم که آنجا بودم برای من خيلی مشکل بود.

□ **محمدخانی:** به خاطر داريد که در چه سالی به کانادا رفتيد؟

■ **لندلت:** در ۱۹۶۴؛ انگليسی بنده هم خيلی بد بود، چون که مطالعات زيادی در اين زمينه نداشتم و بيشتر به زبانهای کهن مثل يونانی توجه کرده بودم. خوشبختانه آنجا هم بيشتر شنوندگان و همکاران انگليسی نبودند، يعنی با زبان مادری حرف می‌زدند و در واقع همگی در اشتباه بوديم. بعد از يک سال باز هم خواستند که بمانم؛ من هم قبول کردم به اين شرط که برگردم و رسالهٔ دکتری‌ام را تمام کنم. بعد به سوئيس برگشتم و رسالهٔ دکتری‌ام را دربارهٔ «سجاده و مردم‌شناسی و مقام شيخ» تنظيم کردم.

□ **سيد عرب:** آيا اين رساله را چاپ کرديد؟

■ **لندلت:** خير، فقط در دانشگاهها توزيع کردم و با وجود آنکه اجازه دادند اما چاپ نکردم. به هر حال وظيفهٔ خود می‌دانم که يک روز برگردم و به طور کامل‌تری چاپ کنم، البته مختصری از آن را با عنوان **چند نکته دربارهٔ سجادهٔ صوفيه** به آلمانی چاپ کردم که در واقع اولين اثر چاپ شدهٔ من است. بعد به دانشگاه مک گيل برگشتم و در سال دوم در آنجا با ايزوتسو آشنا شدم و وقتی فهميدم که ايشان چه کسی است برای من جالب شد که در کانادا بمانم و با او همکاری بيشتری داشته باشم. با دکتر مهدی محقق هم آشنا شدم که برای اولين بار به کانادا آمده بودند و اين پايه برای همکاری و ماندن بسيار تقويت شد. مدت ۶-۵ سال همه با هم بوديم، البته ايزوتسو بعد از ۱۹۷۰ ديگر به مک گيل برنگشت، اما مهدی محقق هميشه در رفت و آمد بود.

□ **محمدخانی:** با ايزوتسو چه مباحثی را دنبال می‌کرديد؟

■ **لندلت:** اولين چيزی که ما دو نفر با هم داشتيم کاملاً شخصی بود. ما با هم به طور خصوصی **حکمة‌الاشراق** سهروردی را خوانديم، يعنی در خانهٔ ايشان هفته‌ای يکی - دوبار اين اثر را می‌خوانديم. چون در کانادا کسی ديگر به اين آثار فلسفی و عرفانی توجه نکرده بود و آنجا بيشتر تاريخ سياسی و تاريخ معاصر اسلام را درس می‌دادند؛ اما برای تدريس متون عرفانی کسی نبود. از اين رو مرا دعوت کرده بودند و خودشان هم معترف بودند که اين کار لازم است، اما مدتی طول کشيد تا من و ايزوتسو با هم آشنا شديم و به خلقيات هم پی برديم و با يکديگر مأنوس شديم.

□ **محمدخانی:** و بعد شما سالها در کانادا ماندند؟

■ **لندلت:** بله، برخلاف آنچه بايد می‌شد. ماندم؛ من جای ديگری نداشتم و برخلاف آنچه اول قصد داشتم ۳۶ سال ماندم.

□ **محمدخانی:** ۳۶ سال در دانشگاه مک گيل ماندند. چه دروسی در آنجا تدريس کرديد؟

■ **لندلت:** اصولاً درسهايی دربارهٔ عرفان و فلسفه و سمينارهايی دربارهٔ حداکثر سه متن اصلی عرفان و فلسفه مثلاً **فصوص الحکم** يا **اشارات و تنبيهات** يا کتاب **مشاعر**. هر سال کتاب تازه‌ای را با دقت با دانشجويان می‌خوانديم همان کاری که استاد ماير با ما می‌کرد، يعنی دانشجويان را مجبور می‌کردم که در کلاس قسمتی از کتاب را ترجمه کنند، دربارهٔ افکار آنها مقاله بنويسند و بحث کنند. علاوه بر اين فارسی هم تدريس کرده‌ام، زبان فارسی کلاسيک، مثلاً متنهايی از عزيز نسفی را سالها به عنوان متن زبان‌شناسی تدريس کرده‌ام.

□ **جوزی:** آقای لندلت، فارسی را چگونه و پيش چه کسی ياد گرفتيد؟

■ **لندلت:** پيش استاد ماير و در پاريس پيش لازار بودم. اولين دفعه که به ايران آمدم در ۱۹۶۰ هنوز دانشجو و عضو يک گروه مردم‌شناسی بودم و به طبس و... رفتيم و سه ماه آنجا بوديم و به خصوص دربارهٔ فرهنگ مادی مثلاً چگونگی سوراخ کردن چوب با کمان و امثال اينها مطالعه کرديم. در حد امکان با اهالی آنجا صحبت کرديم. رودلف کپلر با انجوی شيرازی همکاری می‌کرد و همچنين دربارهٔ آثار نظامی گنجوی هم کار می‌کردند و آنها را ترجمه می‌کردند. آثار سعدی و نويسندگان معاصر همانند رسول پرويزی و صادق هدايت را هم ترجمه کرده بود.

همهٔ ترجمه‌های او به آلمانی بود، بعداً يکی از ترجمه‌های ايشان (**ليلی و مجنون**) به انگليسی برگردانده شد و در انگلستان چاپ شد. ايشان از دوستان نزديک من بودند و ما با هم در گروه مردم‌شناسی بوديم، ولی گاهی تنها بودم. مثلاً وقتی در دهات بشرويه بودم فارسی را در آنجا ياد گرفتم، چون واقعاً مجبور بودم و کسی ديگر نبود که به زبان فرانسه يا انگليسی با او صحبت کنم.

است. مثلاً دربارهٔ نور معرفت از کجا می‌آید، می‌گوید نور معرفت به قول اینها در همان معده (Stomatch) از خوراک و بعد تحول می‌یابد تا به مغز برسد و یک ماده روحانی یا روح مادی است که تقریباً یک حرکت جوهری می‌شود تا تحول یابد، تا معرفت عرفانی شود. این طریق اهل هند است و خودش هم بعید نیست که قبول کند چون می‌گوید این معراج واقعی است، این تحول است نه اینکه به آسمان برویم. فکر می‌کنم که حتی ملاصدرا هم در حرکت جوهری که اشاره کردم، تحت تأثیر کسی مثل عزیز نسفی بوده است.

□ **جوزی:** البته این در آثار ملاصدرا همان طور که می‌فرمایید، بعید نیست که ملاصدرا از آثار برخی عرفا و فلاسفه پیش از خودش استفاده کرد و عین عبارات آنها را نقل می‌کرد، اما ضرورتی نمی‌دید که نام آنها را ببرد. حتی دیده‌ام که بعضی از قسمتهای آثار سیدحیدر آملی را نقل کرده است اما به نام او اشاره‌ای نمی‌کند. ولی این عقیده‌ای که فرمودید در عین حال منسوب می‌کند به آثار اهل هند که تحول و تطور یک ماده جسمانی به یک لطیفه و حقیقت روحانی، این داستانی است که مولانا دربارهٔ بایزید بسطامی در **مثنوی** دارد که مریدان طعنه زدند بر شیخ که چقدر غذا می‌خوری و بعد طشتی خواست و قی کرد و همه درّ و گوهر بود که در وجود شیخ بدین شکل درآمده بود.

■ **لندلت:** خوب، ممکن است که از زمان قدیم هم یک تأثیر هندوی وجود داشته که همین مسئله بایزید هنوز حل نشده که آیا این استاد هندی که اشاره می‌کند، آیا به هرحال هندی بوده، یعنی الهندی بوده یا السندی. بعضی می‌گفتند سند ناحیه‌ای است در خراسان، پس باید این باشد؛ اما این بعید است چون خود بایزید می‌گوید که من به او شریعت درس کردم و او به من حقیقت درس داد. پس اگر یک مسلمان خراسانی بوده چرا لازم بود که بایزید به او درس شریعت بدهد. این بدان معناست که این استاد شاید هندی بوده، شاید بودایی بوده یا کسی که اول لازم بوده که شریعت را بیاموزد. پس ممکن است که حکایت استاد بایزید هم اولین نشانهٔ تأثیر هندوستان در آن زمان بوده است و عرفان بایزید یک رنگ هندی، بودایی هم دارد، مثلاً اینکه در معراج بالا می‌رود، عرش است یا تخت است، خدا را در آنجا می‌بیند که همه‌اش خالی بود. او می‌گوید به میدان توحید رسیدم که خالی بود حتی من هم نبودم. این نفی وجود، رنگ بودایی دارد.

عزیز نسفی صریحاً می‌گوید که زمان دیگری بود، چون آن وقت به هرحال رابطه‌ای با شخص بود، مثلاً ما می‌دانیم که ایلخانان کشیشهای بودایی را می‌آوردند و علاءالدوله سمنانی با آنها بحث می‌کرد. پس بعید نیست که تأثیری ایجاد شود.

□ **جوزی:** مثلاً مجسمه بودا که در افغانستان تخریب شد، نشان می‌دهد که آیین بودا تا این محدوده گسترش یافته است و لذا بوداییها و مشایخ بودایی بوده‌اند.

■ **لندلت:** بله، شکی در آن نیست.

□ **یوسف ثانی:** ولی آن قرینهٔ محکمی نیست، برای اینکه بایزید گفته به او شریعت آموختم. چون مثلاً دربارهٔ علامه حلی و خواجه نصیر هم می‌گویند که خواجه پیش علامه فقه می‌خواند و علامه حلی پیش خواجه علوم عقلی می‌خواند. این نیست که خواجه تکالیف شرعی‌اش را از علامه حلی می‌آموخت، علوم نقلی هم می‌خواند.

■ **لندلت:** بله درست است، اما فرقش این است که خواجه معلم معروفی بود و فقه خوانده بود، یعنی بعید نیست که او مدرس شریعت بوده، در حالی که از بایزید هیچ اطلاعی نداریم که معلم شریعت بوده است. این شریعت که به آن استاد یا آن سندی تدریس می‌کرد خیلی ساده بود، مثلاً نماز باید چگونه باشد و از این قبیل مسائل.

□ **جوزی:** این نکته که اشاره فرمودید نسفی را نمی‌توان پیرو صددرصد محیی‌الدین ذکر کرد، آیا شواهد و قرینه‌هایی دال بر اینکه او در جاهایی و مواضعی از آثار خودش از آراء محیی‌الدین عدول کرده باشد و یا نفی کرده باشد ملاحظه کرده‌اید؟ آیا چیزی

محمدرضا جوزی

حاکی از نفی بعضی عقاید محیی‌الدین وجود دارد یا اینکه خودش در یک زمینه یا موضوعی نظر جدیدی را تأسیس کرده باشد؟

■ **لندلت:** من فکر می‌کنم که نسفی نحوهٔ جدیدی تأسیس کرده که البته از همه جا به خصوص از ابن‌عربی چیزی گرفته است، من نمی‌گویم که با ابن‌عربی مخالف بوده، اما ابن‌عربی تنها یکی از مآخذ او بود و خود نسفی هم اعتراف می‌کند که یکی از بزرگان است.

□ **جوزی:** چون استادش صدرالدین حمویه، همان طور که اشاره فرمودید تعلق خاطری به مکتب محیی‌الدین دارد، رابطهٔ مرید و مرادی و شاگردی و استادی بین نسفی و استادش تاچه حد قوی بوده است؟

■ **لندلت:** فکر می‌کنم رابطهٔ بین سعدالدین و عزیز قوی بوده است، با وجود اینکه سعدالدین تنها استاد عزیز نبود، نسفی در ماوراءالنهر بزرگ شد ـ در بخارا و نسف ـ و معلوم نیست که سعدالدین آن زمان به آنجا رفته باشد، چون ما می‌دانیم آن زمان یعنی از ۶۴۰-۶۰۰ هجری سعدالدین در مسافرت بود، در مصر و سوریه و خاورمیانه، نه ماوراءالنهر و نسفی فقط در خراسان با او

روانی است.

□ **جوزی:** صرف نظر از اینکه این رساله، گفت و گوهای مرید و مراد است، از نظر نفس معارف عرفانی هم واجد اهمیت است یا نه؟ یعنی دربردارندهٔ موضوعات نظری هم هست؟

■ **لندلت:** بله فکر می کنم، اما کدام نظریه؟

□ **جوزی:** بعضی از نکاتش را مشخصاً بیان می کنم. مثلاً بحثهایی که در یکی از نامه ها هست، فکر می کنم نامهٔ هشتم یا نهم باشد و بحث از مشابهت وجود و عدم می کند که می گوید وجود در عدم همان عدم است و عدم در وجود همان وجود است و تشابهی که بین وجود و عدم برقرار می کند از بحثهای بسیار مشکل است.

■ **لندلت:** بله خیلی مشکل است. من فکر می کنم که این رابطه‌ای با مفهوم «انانیت» دارد، یعنی «خود»ی چیست که علاءالدوله شاگرد نورالدین به آن بیشتر اهمیت می دهد و می گوید انانیت آخرین لطیفهٔ غیبی است که می ماند و با لطیفه حقی تقریباً یکی می شود، نه هویت است نه شخصی و نه منی. اما منی به معنای بدی که تمام صوفیه به آن اعتقاد داشتند یعنی انانیت پادشاهی و این جور چیزها به اصطلاح EGOISM منظور انانیت حقانی است که تحولی است از معراج بر هفت لطیفهٔ غیبی که از نفس شروع می شود یا بدن و نفس و قلب و دل و روح و سرّ، فی و خفا که همان لطیفهٔ حقی است که انانیت است. این انانیت البته با مفهوم وجود کاملاً شباهت دارد و از طرفی دیگر فکر می کنم که مسئله ولایت و وجود در این مکاتبه (بین مرید و مراد) تقریباً یکی می شود، یعنی شیخ برای مرید، خودِ وجود می شود.

□ **سید عرب:** یعنی برای مرید وجود می شود؟

■ **لندلت:** بله، ولی همان مراد می شود، یک وجود است که جایگزین می شود. بله چنین چیزهایی هست ولی تعریف اینها مشکل است.

□ **سید عرب:** در **کاشف الاسرار** یکی از شروط و نشانه های طریقت، سیر از طریقت به مقام حقیقت، توصیف شده یعنی این صیرورت سالک، کاملاً باطنی است. آیا نمی توان شریعت را به معنای ظاهر و مبدأ طریقت در این سیر لحاظ کرد؟

■ **لندلت:** من از این سؤال شما تعجب می کنم. مگر شما در **کاشف الاسرار** ندیده‌اید که شریعت هست، خیلی هم اصرار می کند که بدون شریعت حتی نمی‌توان به طریقت رسید و کمتر به حقیقت می‌توان نائل شد. او خیلی اصرار می کند، البته نه به اندازهٔ نجم‌الدین رازی که در **مرصاد العباد** بابهایی در اهمیت شریعت دارد و آن را پزشکی دل می‌داند. اما چرا نورالدین در **کاشف الاسرار** می‌گوید شرط اول است و خیلی هم از این عرفای مزخرف حرف می زند که شکایت می‌کنند که این زمان، زمان بدی است، در سابق راهنمای بچه ها بودند الان که خودشان نیز راه گم کرده‌اند. بله هست، اما نه به طور روشمند و بیشتر می گوید که این شرط اول است که بدون این شرط نمی شود.

□ **یوسف ثانی:** اخیراً کتاب **بیان التنزیل** منتشر شده و شما هم مقدمه‌ای بر آن دارید، تعلق خاطرتان به نسفی ظاهراً، هم از جنبه عرفانی است و هم از جهت زبان فارسی. اولاً نسبت بین عزیز نسفی و عرفان محیی‌الدینی را چگونه می‌بینید؟ آیا مثل صدرالدین قونیوی کسی است که در عرفان محیی‌الدینی حل است و درصدد بسط و شرح و گسترش آراء اوست. یا اینکه نه افق دیگری از عرفان محیی‌الدین را باز می نمایاند؟

■ **لندلت:** عرض شود که نه، برعکس بسیاری از معاصران ما که به انگلیسی می نویسند، من عزیز نسفی را پیرو ابن‌عربی نمی دانم، البته فکر وحدت وجود دارد اما وحدت وجود تعبیرات مختلفی دارد و عزیز نسفی کسی است که این را روشن می کند. چون بین دو اهل وحدت است: اهل وحدتی که اصحاب نار هستند و اهل وحدتی که اصحاب نور هستند و این هر دو گروه هم دو گروه متفاوت دارد. این یک چیز است. دوم باید گفت که خود ابن‌عربی اصطلاح وحدت وجود را به کار نبرد و معلوم نیست که حتماً یک نوع وحدت وجود هست. یعنی فکر وحدت خیلی هست، اما عین واحده نیست.

من فکر می کنم ابن‌عربی که البته عزیز نسفی با آثارش آشنا بود و از **فصوص الحکم** او اقتباس می کند، اما پیرو او نبوده، مثل صدرالدین قونیوی که درست مَثَل ناطق ابن‌عربی بوده و مکتب ابن‌عربی را پایه گذاشت. نسفی اگر ناطق کسی بود، ناطق شیخ سعدالدین حموی بود. خوب، شیخ سعدالدین هم با ابن‌عربی و هم با صدرالدین قونیوی آشنا بود و افراد دیگری مثل شیخ شهاب‌الدین سهروردی در بغداد که خود یک عارف مشکل الفهم است چون آثار او هم با رمز نوشته شده است و کسی هم جرأت نداشت که دربارهٔ سعدالدین حموی کتاب بنویسد. البته نجیب مایل هروی کتاب **المصباح فی التصوف** را از ایشان چاپ کرده‌اند، اما آن کتاب قابل تکمیل است. برای همین مشکل است و چون جابه جایی یک حرف ممکن است مفهوم را تغییر دهد از این رو باید خیلی با دقت این کار را بکنیم. خیلی خوب عقیده سعدالدین چه بود؟ فرق او با ابن‌عربی چه بود؟ اولاً خیلی نزدیک تر به شیعه بود، از خاندان سنی بود اما فکر او دربارهٔ ولایت نزدیک به شیعه غالی یعنی اسماعیلیها بود و من فکر می کنم که هر دو (سعدالدین و عزیز نسفی) تحت تأثیر بعضی از افکار اسماعیلیه الموت بودند. مثلاً برتر دانستن ولایت از نبوت، خود اصطلاح اهل وحدت که به کار می برند. به خصوص عزیز نسفی اصطلاح جالب توجهی دارد که استماع نمی شود، مگر در **تصورات** و **سیر و سلوک** خواجه نصیر که این دو اثر هم از آثار اسماعیلی ایشان است.

□ **سیدعرب:** در همین اثر است که الان عرض کردم که گفته «ساع من النحل داع دعات».

■ **لندلت:** بله پس این تأثیر تشیع اعم از اثنی عشری و اسماعیلی و شاید بیشتر اسماعیلی در سعدالدین و عزیز نسفی بوده است. علاوه بر این عزیز نسفی طبیب و حکیم هم بود و اطلاعات وسیعی از ادبیات و فلسفه و عرفان ایرانی و حتی هند داشت. مثلاً یکی از رساله هایش در **انسان کامل** در سلوک اهل هنداست و خیلی هم تعریف می کند، که این هم خیلی جالب توجه

مسامحه از آن یاد می‌کنیم؟

■ **لندلت:** خوب، این مسئله واقعاً مشکلی است. اولاً فلسفه چیست و فرق بین فلسفه و الهیات چیست؟ اگر فلوطین را مثلاً فیلسوف بدانیم خیلی افکار الهی دارد، یعنی فلسفه خودبه‌خود عقلانی و مادی نیست، خیلی هم حکیمانه صحبت می‌کند، البته اتفاقی نیست که فلوطین یعنی مؤلف **اثولوجیا**، برای تمام متفکرین شیخ بزرگ بوده است. از طرف دیگر باید گفت که اگر این دیدگاه را داشته باشیم ممکن است که مثل خود کوربن به کارهای منطقی توجه نکنیم که مثلاً کسی گفته چرا کوربن آثار منطقی سهروردی را چاپ نکرده. خوب، هر آدمی می‌تواند تا اندازه‌ای کار کند و نمی‌تواند همه کار بکند اما درست است که توجهشان بیشتر به الهیات بوده نه به فلسفه. سهروردی هم چیزهای جالبی در منطق دارد. به هر حال من فکر می‌کنم که چیز دیگری است اما آیا خود منطق فلسفه است یا نه؟ این هم مسئله‌ای است، چون از زمان ارسطو و شارحان او این بحثی بود که آیا منطق فقط مقدمهٔ فلسفه است یا خود قسمتی است از فلسفه. خواجه نصیر هم بحثی در این مسئله دارد. بعضی فکر می‌کنند که فلسفه باید فقط برهانی باشد نه جدلی و استنباطی. البته اگر به آن فلسفهٔ اسلامی بگوییم که بیشتر در میان مسلمانان و شیعیان وجود داشت فلسفهٔ استنباطی است و این طرز فکری است که بعضی به عنوان فلسفه قبول نمی‌کنند، اما خوب، اینها خودشان قبول دارند و می‌توان گفت این یک نظر است. ممکن است بگوییم فلسفه باید فقط برهانی باشد یا استدلالی.

□ **سیدعرب:** فلسفهٔ اسلامی صورت ادراک عقلانی انسان مسلمان از هستی است، چنین تفکری ماهیتی معرفتی و تاریخی دارد. این خاصیت فلسفه است که نمی‌توان آن را به کسی تلقین و یا به اجبار صادر کرد و نمی‌توان آن را به کسی تحمیل کرد. تا کسی از وجود و حقیقت پرسش نداشته باشد نمی‌توان به او فلسفه داد. اگرچه فلسفه در امتداد حرکت آفاقی‌اش از یونان به عهد اسلامی آمد، ولی متفکرین اسلامی هم در مقابل ارسطو و افلاطون منفعل نبودند، یعنی فارابی جمع بین رأی الحکیمین کرد. این جمع بین رأی الحکیمین کردن یعنی من به عنوان متفکری مسلمان سخنی دارم و سخنم در آن حداست که می‌توانم جمع کنم بین رأی این حکیم و آن حکیم بزرگ یونان و درواقع فلسفهٔ اسلامی از آن قسمتهای نخستین تاریخی‌اش با این پرسشها شکل گرفته، منتها فقط شرح افلاطون و ارسطو نبوده‌اند، درحالی که سخنان دیگری هم داشته‌اند، مطالب دیگری هم بر سخنان آنان افزوده‌اند، حرفهای بدیعی هم مطرح کرده‌اند که این تفاوتها موجب می‌شود فلسفهٔ اسلامی کمی رنگ و بوی فلسفهٔ یونانی داشته باشد و در عین حال هم نداشته باشد. درواقع این از نگاه ما به تاریخ نشأت می‌گیرد. کوربن که قائل به فلسفهٔ اسلامی می‌شود درواقع به نظر او، فلسفه یک حرکت آفاقی و یک حرکت انفسی دارد و ما یک تقدیر تاریخی داریم. همهٔ انسانها و همهٔ اقوام یک تقدیر معنوی دارند، فلسفه هرجا ظهور کرده، گونه‌ای از تقدیر معنوی آن قوم بوده و در عهد اسلامی اگر ظهور می‌کند بدین معناست که آن قوم پرسش از وجود داشته‌اند و در مراتب بسیار پایین‌تر این پرسش در تشیع خیلی بارزتر است. همان‌طور که فرمودید و تحققش ملموس‌تر است در آثار و آرای حکما آمده و امروز فلسفهٔ اسلامی نامیده می‌شود. اگر نشود فلسفه را اسلامی کرد، یعنی نشود قید دیانت را به آن زد، ملیت یونان را هم نمی‌توان زد. فلسفه، فلسفه است. شاخه گل هرجا که می‌روید گل است. گل همه‌جا گل است. گاهی ممکن است با نفی نسبت با دین از فلسفه، آن را به منبع و نهادی برگردانند به نام فلسفهٔ یونان یعنی فلسفه در قالب ملیت درمی‌آید. اما فلسفهٔ اسلامی به معنای اسلامی کردن فلسفه یا فلسفی کردن اسلام نیست، یعنی فلاسفهٔ اسلامی نه خواسته‌اند اسلام را فلسفی کنند و نه فلسفه را اسلامی کنند. فلسفه یک ساحت معنوی برای خود دارد که این جریان در

حسن سیدعرب

طول تاریخ ادامه داشته و ظهور و بروزهایی داشته است. اینکه آقای جوزی فرمودند مسئلهٔ بسیار مهمی است که ما دربارهٔ ماهیت فلسفه اسلامی بیندیشیم.

■ **لندلت:** بله من هم همین‌طور فکر می‌کنم. البته باید دید با وجود اینکه این را قبول دارم فلاسفهٔ اسلام به خصوص دورهٔ اول یعنی در زمان کلاسیک، در وضع و حالی بودند که خودشان را در برابر متکلمین محتاج دفاع می‌دیدند مثلاً همین جمع بین رای‌الحکیمین نوشته شده و ترجمه شده و به اسم ارسطو داده شده، برای اینکه نشان دهند که ما هم مسلمانیم، ما هم یک عقیده داریم که با عقیدهٔ کلامی یکی نیست، زیرا متکلمین به فلاسفه حمله کردند و گفتند که افلاطون یک چیزی می‌گوید، ارسطو یک چیزی دیگر، اینها تناقض دارند و... فلاسفه گفتند نه این‌طور نیست، افلاطون و ارسطو همین عقیده را دارند، همان جمع بین رای‌الحکیمین. متکلمین تناقض دارند یعنی جنگی بود بین اینان، و فلاسفه خواستند دفاع کنند. اگر این را این‌گونه ببینیم ممکن است بگوییم که تا اندازه‌ای هم دفاعی بوده، شاید هم خواسته‌اند که فلسفه را به این معنی اسلامی کنند، یعنی ما درحقیقت نمی‌دانیم عقیدهٔ باطنی فارابی و ابن‌سینا آیا واقعاً همان‌طور که خودشان می‌گویند درست مسلمان بوده یا نه مثلاً فارابی یک معلم مسیحی داشته و شاگرد مسیحی مشهوری هم داشته، یحیی... شاید مسلمان متعصب نبوده، من به هر حال قبول دارم که مسلمان بوده، اما نمی‌توانیم اثبات بکنیم. اگر مثلاً با لوی‌اشتراوس فکر کنیم ممکن است که آنها هم یک جنبهٔ ظاهری و باطنی داشته‌اند و باطن شاید چیز دیگری بوده که نخواسته‌اند اظهار

ملاقات کرده است، یعنی بعد از ۶۴۰ و قبل از ۶۴۹ هجری که سال فوت سعدالدین است. خودش هم می‌گوید که وقتی در سایه شیخ سعدالدین در خراسان بودم، یعنی او از ماوراءالنهر در آن زمان به خراسان آمد و بعد برگشت و قبل از آن یعنی بین ۶۴۰-۶۰۰ه‍. در ماوراءالنهر استادان صوفی داشت. می‌گوید شیخ ما در نسف، شیخ ما در بخارا، این شیخ نمی‌تواند، شیخ سعدالدین باشد.

□ **جوزی:** آیا از کسانی دیگر که نزد آنها تلمذ کرده، صریحاً نام برده است؟

■ **لندلت:** خیر، اما من حدس می‌زنم که یکی از شیوخ ایشان در بخارا لابد سیف‌الدین باخرزی بوده است، چون او هم در بخارا بوده و هم کبروی بوده است و سعدالدین و سیف‌الدین با هم دوست بوده‌اند. شاید کسان دیگری هم بودند و کتابخانهٔ خوبی در بخارا داشتند که البته آق‌بیگ همهٔ آن را خراب کرده است که زمان هجرت نسفی به خراسان بود و تمام بخارا را در مدت یک هفته خراب کردند.

□ **جوزی:** در مورد مذهب ظاهری و رسمی نسفی آن گونه که من در مقدمات دیده‌ام و کسانی که آثار او را تصحیح کرده‌اند، اختلاف نظر وجود دارد. بعضی می‌گویند پیرو آیین تشیع بوده، بعضی می‌گویند نبوده است، آیا هیچ شاهد و قرینه‌ای پیدا شده که معلوم کند او چه مذهبی داشته است؟

■ **لندلت:** من فکر می‌کنم که اصولاً حنفی بوده، اما همان طور که قبلاً گفتم خیلی نزدیک و قابل تأثیر به افکار شیعه و به خصوص اسماعیلی و اثنی عشریه بوده است، مثلاً در مسئله صفات خدا می‌گوید که شیخ سعدالدین با صدرالدین اختلاف داشته که البته واضح است که سعدالدین فکر صدرالدین را در این قضیه قبول می‌کند که صفات در مرتبهٔ ذات‌ند، اسماء نه؛ اسماء در مرتبهٔ وجه‌اند، اما صفات یعنی عینیت ذات و صفات و این همان مذهب شیعه است نه اشعری. ولی دربارهٔ بزرگ شمردن بیشتر با اسماعیلیهای الموت همخوانی دارد، یعنی ولایت بالاتر از نبوت است. او می‌گوید که صوفیه به این اعتقاد ندارند، بلکه اهل وحدت این را می‌گویند و سعدالدین را اهل وحدت می‌داند و در اثرش **المصباح فی التصوف** که آقای مایل هروی چاپ کرده در دو ـ سه قسمت می‌آورد که شیخ سعدالدین درست مثل یک اسماعیلی حرف می‌زند که مثلاً انبیاء ساتران‌اند، اولیاء کاشفان‌اند و این چنین حرفها.

□ **یوسف ثانی:** از نسفی چه آثاری در دست تصحیح دارید؟

■ **لندلت:** معروف است که **بیان التنزیل** در حقیقت دو تاست. در سال ۷۰۰ هجری نسفی تقریباً ۱۰۰ سال داشته است. به هر حال نحوه دوم از شرحی که خود نوشته یا آنچه در مکتبش می‌گفته، از کتابی که برای اولین بار خودش هم شرحی بر آن نوشته در ماوراء النهر قبل از فرارش از جنگ بوده است. آن شرح اول معروف به کتاب **تنزیل** بود، اما در دو نسخه خودش می‌گوید که این کتاب **بیان التنزیل** است، کتابی است کاملاً جدا که فقط موضوع آنها شباهت دارد و بزرگ‌تر است و ۲۰ اصل دارد. تصور می‌شود که قبل از هر دو اثرش در جوانی کتاب کوتاهی به نام **تنزیل** نوشته باشد که در دسترس ما نیست و هر دو اثر باقی‌مانده شرحی از زمانهای مختلف از یک کتاب اصلی است. به هر حال این شرح اول را که به کتاب **تنزیل** معروف است ـ و با وجود اینکه باید به آن **بیان التنزیل** اول بگوییم ـ در ۸ نسخه در دست چاپ دارم.

□ **جوزی:** شنیده‌ام که شما دربارهٔ آثار سید حیدر آملی مطالعه و تحقیق می‌کنید؛ نحوهٔ تقدم و تقرب شما به این آثار از کی بوده و الان در چه مرحله‌ای هستید؟

■ **لندلت:** اولین دفعه‌ای که از سید حیدر آملی چیزی شنیدم موقعی بود که در سایهٔ استاد کوربن می‌نشستم. ملاصدرا و سید حیدر آملی را با هم در سالهای ۵۹ - ۵۸ درس داده‌ام. بعد گاهی اوقات مطالعه کرده‌ام و زمانی هم سمیناری دربارهٔ سید حیدر آملی در کانادا گذاشته‌ام. اخیراً تفسیرش (**البحر المحیط**) چاپ شده که خیلی جالب توجه بود چون اطلاعات خوبی از زندگی سید حیدر می‌دهد، دربارهٔ تفسیری که سید حیدر از معراج معنوی می‌کند مقاله‌ای نوشته‌ام و اینجا از **جامع الاسرار** و **شرح فصوص** و همان **تفسیر قرآن** استفاده کرده‌ام. اما اینکه موضوع اصلی مقاله چیست؟ اینکه اول می‌خواستم بفهمم و دوم بفهمانم و در مورد تأثیر عبدالرزاق کاشانی بر سید حیدر به این نتیجه رسیدم که این تأثیر بسیار قوی بود، اما ایراد هم از کاشانی می‌گیرد. که دلیل آن معلوم نیست. به گمانم خواسته مسئله مظهریت ائمه (ع) را بیشتر روشن کند، اما در کاشانی واقعاً این مسائل نیست یا اگر هست خیلی کم‌رنگ است.

□ **سیدعرب:** آقای جوزی برخی آثار سید حیدر را به فارسی ترجمه کرده‌اند و چاپ شده است و بعضی دیگر را نیز در دست چاپ دارند. شرح **فصوص الحکم** سید حیدر آملی را به خوبی و با فارسی روان ترجمه کرده‌اند، اکنون تفسیر قرآن سید حیدر را در دست ترجمه دارند.

■ **لندلت:** مقدمات **شرح فصوص** را ترجمه کرده‌اند یا خود شرح را؟

□ **جوزی:** مقدمات را، همان که کوربن تصحیح کرده است، چون مجلدات دیگرش به دست نیامد، یعنی در ایران موجود نیست. تنها یک نسخهٔ ناقص در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی هست، اما به طوری که مرحوم کوربن و استاد عثمان یحیی در مقدمه کتاب گفته‌اند متن کاملش در کتابخانه جارالله در ترکیه موجود است و ایشان هم براساس آن نسخه کتاب را تصحیح کرده‌اند، البته من تلاش کردم که به آن نسخه دست یابم اما موفق نشدم. یعنی چهار جلد دیگر باقی مانده است. حتی در کتابخانهٔ British Museum جست‌وجو کردم، اما چیزی پیدا نکردم.

یکی از بحثهایی که در زمینهٔ فلسفه به خصوص فلسفه اسلامی مطرح می‌کنند، بعضیها پیرو مباحث ژیلسون در اروپا مطرح کردند که آیا چیزی به نام فلسفه اسلامی درجهان تحقق داشته یا نه فقط تئولوژی است. البته من برای این سؤال هنوز نتوانسته‌ام پاسخی بیابم. شما فکر می‌کنید چیزی به نام فلسفه اسلامی تحقق داشته، یا نه باز وجهی از تئولوژی بوده که ما با

برایمان روشن نشده است. اینکه بحث شده که آیا چیزی به نام فلسفهٔ اسلامی، فلسفهٔ مسیحی یا فلسفهٔ یهودی وجود دارد از اینجا ناشی می‌شود، یعنی یا ما از اول به ایمان متمسک می‌شویم یا نمی‌شویم. اگر به ایمان تمسک داشته باشیم می‌شود کلام و تئولوژی و اگر تمسک نداشته باشیم می‌شود فلسفه. حالا در جهان اسلام واقعاً کدام یک بوده است؟ فیلسوفان ما به واقع فیلسوف بوده‌اند یا تئولوژین؟

□ **یوسف ثانی:** مرز بین کلام و فلسفه در همین جهان اسلام به همین روشنی که شما تصویر می‌کنید در عمل واقعاً این گونه نیست. **تجریدالاعتقاد** را اگر باز کنید در ابتدا هیچ علامتی دال بر التزام به ایمان وجود ندارد، عین بحثهای فلسفی است که به جایی دیگر منتهی می‌شود. ما نمی‌توانیم به آن مرز آن گونه که آنها می‌گویند برسیم، چون در حرف می‌گویند ولی در عمل وقتی وارد می‌شوید می‌بینید طور دیگری است. **شرح مواقف** بخوانید **شرح مقاصد** بخوانید هیچ کدام این جوری نیست. آن مرزبندیها ظاهراً وجود ندارد، من قصدم این بود که آیا ما می‌توانیم در یک جامعهٔ اسلامی یک فلسفهٔ برهانی داشته باشیم یا نه؟

□ **جوزی:** بله، داریم چرا نداریم، تا آنجایی که می‌خواهد اثبات محتوا و مندرجات کتاب آسمانی را بکند، اثبات نبوت بکند، اثبات رسالت بکند، اثبات معاد و آخرت بکند بالاخره به عقل تمسک می‌کند.

□ **یوسف ثانی:** نمونه نشان دهید. بگویید فیلسوفی در این جامعه‌ای که دینی بود زندگی کرد اما درنهایت به ایمان التزام پیدا نکرد.

□ **جوزی:** خوب، ببینید بحث همین جاست. شما رازی را چگونه می‌بینید؟ در کدام مقوله قرار می‌دهید؟ و بالاخص فیلسوفان اسماعیلی را، البته اگر بشود به آنها فیلسوف گفت.

□ **یوسف ثانی:** فیلسوفان اسماعیلی مثلاً ابویعقوب سجستانی. حالا اگر بشود اسم اینها را فیلسوف گذاشت. برویم بر سر کسانی که واقعاً فیلسوف‌اند، چرا بر سر کسانی که اطلاق نام فیلسوف بر آنها محل خلاف است، بحث کنیم. آنهایی که در فیلسوف بودنشان بحثی نیست ظاهراً نتوانسته‌اند فلسفهٔ مستقلی ایجاد کنند.

■ **لندلت:** به هر حال عرض کنم که فلسفه به معنی خالص فقط هستی پرسی و برهان، بدون هیچ جنبهٔ فرهنگی و دینی وجود نداشته، فلسفهٔ خالص هیچ وقت و هیچ جا وجود نداشته و همیشه ناخودآگاه یا خودآگاه یک جنبهٔ فرهنگی در آن هست، حتی افلاطون که یونانی بود و از الهه‌های مختلف حرف می‌زند، ارسطو هم فقط فیلسوف نبوده، انسان بوده. از نظر مردم‌شناسی باید گفت که همه چیز نسبی است و چیزی که اسم فلسفه داشته باشد و فقط فلسفه باشد به معنی خاص و خالص فکر می‌کنم هیچ وقت وجود نداشته است. حالا گاهی ناخودآگاه است و گاهی خودآگاه که همگان از نظریاتی دفاع می‌کنند که از فرهنگ خودشان گرفته‌اند حتی مفهوم هستی ممکن است فرق داشته باشد مثلاً مفهوم هستی نزد هندیها و یونانیها یک جور نیست.

□ **یوسف ثانی:** اما این التزام خودش امر مشکلی است. درجات التزام می‌تواند شدت و ضعف داشته باشد و هر چه درجهٔ التزامش کمتر باشد به فلسفه به معنی خالصی که شما می‌فرمایید نزدیک‌تر است.

□ **محمدخانی:** در پایان این بحث و گفت‌وگو بفرمایید که به غیر از کاری که روی ابویعقوب سجستانی انجام می‌دهید چه کارهای دیگری در دست دارید؟

■ **لندلت:** خوب، یکی همان ابویعقوب سجستانی است که الان به آن اشاره شد. بعد سعی دارم دوباره متن فارسی ترجمهٔ قدیمی **کشف‌المحجوب** ـ چون متن عربی آن را نداریم ـ با ترجمهٔ عربی و مقدمه چاپ کنم و همین مسئله که آیا فیلسوف بود یا نه خیلی در نظرم است. خیلیها گفته‌اند که او از فلسفه استفاده کرده تا سیاست اسماعیلی را اثبات کند، من با این تفسیر مخالفم. واقعاً فکر می‌کنم فیلسوف واقعی بوده. ابویعقوب واقعاً متفکری قوی بوده، من نمی‌گویم که مطلقاً فیلسوف است، اما به یک فیلسوف واقعی نزدیک بوده، مثلاً برخلاف ناصرخسرو، ناصرخسرو شاعر خوبی بوده و فکر می‌کنم بیشتر اهل الهیات بوده که خواسته با فلسفه تفسیر خاصی از اسلام ارائه دهد. اما ابویعقوب واقعاً یک متفکر قوی بود.

با یکی از همکاران دانشگاه مونترال هم ترجمه فرانسوی **رسالهٔ فی العقل** فارابی را تنظیم می‌کنم و چیزی است که فکر می‌کنم لازم است. ترجمهٔ فرانسهٔ ژیلسون واقعاً مفید نیست، چون مخلوطی است از ترجمهٔ آلمانی و لاتینی، اما همین مسئله جالب است چون فارابی و به خصوص این اثر در دنیای غربی هم خیلی مهم بوده، همان ترجمهٔ لاتینی از قدیمی‌ترین آثاری است از متقدم‌ترین نسخه‌هایی که در دست داریم (به عربی) و این نسخهٔ لاتینی هم ممکن است برای تصحیح نسخه‌های عربی مفید باشد، چون نسخه‌های قدیمی به این ترجمهٔ لاتینی نزدیک‌ترند تا نسخه‌های دیگر. همچنین تأثیر فارابی هم در غرب و هم در شرق. مثلاً من از فارابی تا ملاصدرا و همکارم از ملاصدرا تا متفکرین غربی قرون وسطی را انجام می‌دهیم.

□ **محمدخانی:** همکارتان چه کسی است؟

■ **لندلت:** خانمی است به نام فاگن پیئونه که تخصص ایشان فلسفهٔ لاتین قرون وسطی است. قسمت عربی مال من است و قسمت لاتین مال ایشان.

□ **محمدخانی:** با توجه به اینکه ارتباط شما کم بوده، وضعیت کتابهایی را که در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی در این ۳۰-۲۰ سالهٔ اخیر منتشر شده چگونه می‌بینید و آیا این آثار را در ایران پیگیری می‌کنید؟

■ **لندلت:** متأسفانه نه، ولی آثاری از عبدالکریم سروش، داوری و دینانی خوانده‌ام، اما بیشتر خواستم با آقایان آشنا شوم و بحث کنم دربارهٔ همان مسائلی که فلسفه چیست و چه باید باشد و چطور در زمان حاضر ما با همکاری عمیق و نزدیک می‌توانیم فلسفهٔ جدیدی پیدا کنیم که نه تقلید یکی از فلسفه‌های غربی باشد و نه تکرار افکار گذشتگان. بلکه چیزی که بر این پایه برپا شود و چیزی نو بشود و شاید این خیلی مهم باشد برای اینکه سوء تفاهم بین ملتها از بین برود.

کنند. این هم فقط می گوید که امکانش هست چون اولاً فکر می کنم که باید قول خود فلاسفه را قبول کنیم و اگر می گویند ما مسلمانیم، خیلی خوب باید قبول کنیم که بوده اند، اما در عین حال باید امکانات دیگر را در نظر گرفت و فکر می کنم برای این مسائل یک جواب کافی نیست.

□ **یوسف ثانی:** اینکه فرمودید فلسفهٔ اسلامی یک فلسفهٔ استنباطی است، می خواهم بدانم قراینی که برای این معنا دارید چیست؟ لااقل برخی را برشمارید.

■ **لندلت:** برای اینکه همان اسلام را در ابتدا خواستند تأویل کنند و از ابن سینا آثار زیادی هست که مثلاً در تفسیر آیهٔ نور و حتی دربارهٔ نماز (**رسالة فی الصلوة**) خواستند معنی عمیق این دین را پیدا کنند که همان استنباط است و همین طرز تفکر هم در آیات به معنی کلی ـ همه چیز آیه است حتی دنیا و خلق ـ خواستند استنباط کنند، یعنی به اصل خودش برسانند، هرمنوتیک یا تأویل همین است.

سیّد محمود یوسف ثانی

□ **یوسف ثانی:** ولی اینها قراینی نیست که در متن فلسفهٔ اسلامی باشد. آنجا وقتی بحث ارسطویی مطرح می شود، ممکن است مبدأ آن یک چنین تأملاتی بوده، ولی آیا آنچه که بعد به نام فلسفهٔ اسلامی خوانده می شود می توان به نام فلسفه اسلامی خواند؟

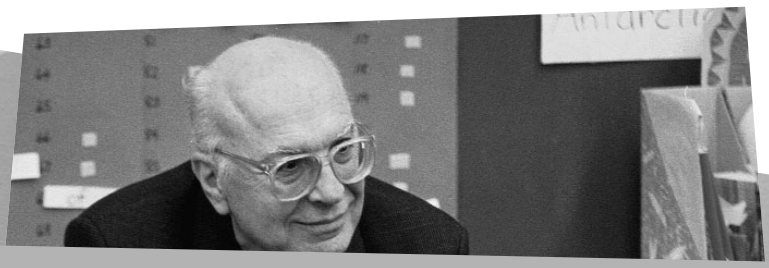
■ **لندلت:** بله، برای اینکه اصطلاحاتشان ارسطویی بوده و جمله ها و کتابهای او را خوانده و شرح نوشته اند و اینها بیشتر بوده تا شرح قرآن و حدیث، اینکه معلوم است. اما طرز تفکرشان آن طور که ایشان گفتند درست مثل ارسطو نبوده. قبل از فلاسفهٔ اسلامی، فلاسفهٔ مسیحی هم این کار را می کردند که به اصطلاح مونودیست گذاشتند و مثلاً فکر می کنم چیزی که نشان دهندهٔ این است خود مفهوم وجود را خواستند تعریف کنند که چیست و تمایز آنها را نشان دهند، مثلاً فرق بین وجود و جوهر را که در ارسطو و افلاطون واضح نیست، همان یک اصطلاح اوسیا است که بعضی می گویند جوهر است و بعضی می گویند حقیقت است.

□ **یوسف ثانی:** شاید بتوان گفت فلسفه اسلامی هم در اصل خود را نسبت به متون دینی و محتویات آنها متعهد می داند و این دغدغه را دارد که یا آنچه می گوید با آنها هماهنگ باشد و یا حداقل مخالف نباشد و این البته با فلسفه به معنای تأمل صرف عقلانی درباره کلی ترین مسائل مربوط به انسان و جهان و رابطه بین آنها سازگار نیست.

□ **سیدعرب:** به گمان بنده فلسفه اساساً، تاویل است. ببینید فلسفه یک سنتی دارد که در این سنت استقلال وجود ندارد. یعنی کسی نمی تواند جدای از افلاطون بنشیند و فکر کند. در فلسفه هم اگر بخواهیم افلاطونی نباشیم باید در سنت افلاطون و ارسطو فکر کنیم، یعنی اگر ابن سینا هم بخواهد بگوید که من فیلسوف اسلامی ام، فارابی بگوید من فیلسوف اسلام و مؤسس فلسفهٔ اسلامی هستم، باید در سنت فلسفهٔ یونان فکر کند. التزام و دغدغهٔ فلاسفهٔ اسلامی تسامحاً وجود است نه دین، منتها چون در یک تمدنی زندگی می کنند که تعارض بین دین و فلسفه وجود ندارد خود به خود این زبان گویای وجود، زبان گویای دین هم خواهد بود. منتها در زمانهٔ ما برخی این تعارض را مطرح کرده اند، اما در فلسفه اسلامی این تعارض به معنای امروز مطرح نشده بلکه سخن از نسبت میان دین و حکمت بوده است.

□ **یوسف ثانی:** خوب فلوطین هم همین گونه است. فلوطین هم در تمدنی زندگی نمی کند که تعارض بین فلسفه و دین باشد، اما با اینکه در عصر مسیحیت است یک فیلسوف حاشیه نشین نیست.

□ **جوزی:** من می خواهم توجه آقای سیدعرب و آقای یوسف ثانی را به عبارتی از لاهیجی، مؤلف **گوهر مراد** جلب کنم. اگر عنایت بفرمایید در آنجا که حکمت را تقسیم می کند آن چهار شعبهٔ اصلی حکمت که عبارت است از فلسفه و کلام و حکمت اشراق و تصوف، آن چیزی که کلام و فلسفه را از هم جدا می کند، این است که فلسفه به اصطلاح نظر عقلی کردن است بر تبیین و توجیه اعیان اشیاء و موجودات به صرف عقل بدون التزام به وحی. در آغاز امر التزام وحی ندارد اما سپس ممکن است که خدا را اثبات بکند اما کلام از اول ایمان را اخذ می کند و می گوید و التزام به وحی دارد، سپس به روش عقلی می خواهد بحث کند که حالا چیست. این نفس قضیه است، یعنی آنچه فلسفه را از کلام جدا می کند این است. بنابراین حالا پرسشهایش ممکن است متفاوت باشد، ولی همان طور که می فرمایند پرسش در اساس پرسش وجود است. پرسش هستی است. در جهان اسلام، فلسفه بیشتر در خدمت دین بوده و متکفل اثبات عقاید دینی و این چیزی بوده که هیچ فیلسوف مسلمانی از آن طفره نرفته است. در دورهٔ قرون وسطی در مسیحیت هم همین طور بوده است، این را می خواستند اثبات کنند. اما بحث بر سر این است (همان طور که به هایدگر هم اشاره کردید) که اگر انسان بخواهد پرسش فلسفی مطرح کند دیگر از قبل نمی تواند به ایمان متمسک شود. برای اینکه ایمان جواب را می دهد ولی در مقام سؤال ما جوینده ایم، هنوز چیزی



سعید ناجی*

قرائت یک بخش از داستان با صدای بلند، کلاس را آغاز می کنند. سپس سؤالاتی در مورد آن طرح می کنند و در مورد این سؤالات به بحث می نشینند. روش کار چنین است و شامل انتقاد متقابل و دو جانبه و ابراز عقاید با نهایت دقت است. مربی این روش را به عنوان یک رهیافت آموزشی به رسمیت پذیرفته و پیش می گیرد تا کودکان را به سوی تبدیل شدن به شهروندانی در یک نظام دموکراسی سوق دهد.

□ **پیدایش و تکمیل این برنامه چگونه صورت گرفته است؟**

■ پیدایش **فلسفه برای کودکان** از «هیچ کجا» و بدون مقدمه نبوده است. این برنامه بر اساس رهنمودهای **جان دیویی** و مربی روسی لیو ویگوتسکی[8] که بر ضرورت تعلیم تفکروتأمل و نفی آموزش حفظ کردنِ صرف تأکید می کردند، به وجود آمده است. برای کودکان کافی نیست که صرفاً آنچه را که به آنها گفته می شود به حافظه سپرده و سپس به یاد بیاورند. بلکه آنها باید موضوع مورد نظر را آزموده و تجزیه و تحلیل کنند. درست دقیقاً همان طورکه فرایند تفکر، **پردازش** اموری است که کودکان درباره جهان و از طریق حواسشان یاد می گیرند، آنها نیز باید درباره آنچه در مدرسه یاد می گیرند بیندیشند. حفظ کردن مطالب، یک مهارت فکری کم

فلسفه برای کودکان و نوجوانان

گفت وگو با متیو لیپمن

قدرت تمیز، داوری و استدلال آوری از اهمیت انکارناپذیری در زندگی فردی و حیات جمعی برخوردار است. نقش این امور را در تفاهم میان آدمیان و در نتیجه نشاندن **گفت و گو** به جای **جنگ** (به ویژه میان تمدنها) نیز نمی توان نادیده گرفت. اگر دولتمردان و بانیان فرهنگ هر کشوری بخواهند آینده کشورشان را تضمین کنند باید در فکر تعلیم و آموزش نسلهای جدید در جهت ارتقا و تقویت تواناییهای فکری و ذهنی آنها باشند. تقویت قدرت تفکر، تعلیم تفکر انتقادی و ... از جمله اموری است که در تربیت شهروندانی معقول نیز دارای اهمیت است.

با وجود این حتی در گروههای فلسفه دانشگاههای ما نیز بسیاری از دانشجویان، فاقد قدرت تمیز، داوری و استدلال آوری هستند. البته این موضوع به ایران یا به کشورهای جهان سوم محدود نمی شود، در کشورهای پیشرفته و کشورهای غربی نیز این امر محسوس بوده است. اما اندیشمندان و فلاسفه آنها مدتی حدود نیم قرن است که دست به کار شده اند. در این مدت تلاشهای زیادی انجام شده است. مطالعات، تحقیقات، کنفرانسهای متعددی صورت پذیرفته و نتیجه این بوده است که دوران دانشگاه برای تقویت قدرتهای ذهنی و استدلالی افراد بسیار دیر است و باید این کار را از دوره کودکی شروع کرد. بدین ترتیب شاخه دیگری از فلسفه متولد شده که **فلسفه برای کودکان** نام گرفته است و از این طریق فلسفه وارد دبستانها و مدارس راهنمایی گردیده است، گو اینکه این نوع فلسفه تفاوتهای بسیاری با فلسفه محض دارد.

پروفسور متیو لیپمن[1] بنیان گذار این برنامه است. وی در سال ۱۹۵۴ م. دکترای خود را از گروه فلسفه دانشگاه کلمبیا گرفت. ۱۸ سال استاد فلسفه آن دانشگاه بود. سپس به دانشگاه دولتی مونتکلیر رفت و در آنجا **پژوهشگاه توسعه و پیشبرد فلسفه برای کودکان** را تأسیس کرد. برنامه او، یعنی **فلسفه برای کودکان**، جایزه سال ۲۰۰۱ انجمن فلسفی امریکا را به خاطر امتیازاتش به دست آورد. این برنامه از طرف **یونسکو** و **انجمن معلمان فلسفه امریکا** تقدیر شده است. لیپمن نویسنده یا نویسنده همکارِ ۲۶ کتاب در فلسفه و تعلیم و تربیت است.

نوشتاری که در پیش رو است گفت وگویی با ایشان در زمینه تاریخچه، ضرورت، موضوعات، مسائل، روشها و رویکردهای مختلف فلسفه برای کودکان است.

***

□ منظور از برنامه فلسفه برای کودکان[2] چیست ؟

■ در اواخر سالهای ۱۹۶۰ در دانشگاه کلمبیا واقع در نیویورک به درجه استاد تمامی فلسفه رسیدم. فکر می کردم که دانشجویان من فاقد قدرت استدلال و قدرت تمیز و داوری هستند ، اما برای تقویت قابل ملاحظه قدرت تفکر آنها ، دیگر بسیار دیر شده بود . به این فکر افتادم که این کار می‌بایست در دوران کودکی انجام می گرفت (و در آن زمان تقریباً فقط من بر این اعتقاد بودم). وقتی کودکان در سن یازده یا دوازده سالگی بودند، باید دوره های درسی در خصوص تفکر انتقادی را می گذراندند . اما برای تهیه موضوعی قابل فهم و مخاطب پسند، متون درسی بایستی به صورت داستان نوشته می شد ، داستانی درباره منطق اکتشافی کودکان . اما به نظر می رسید که این کار نیز باید با دقت و ظرافت بسیار انجام می گرفت. این داستانها درباره فلسفه اکتشافی کودکان بود.

از این رو من کتاب **کشف هری استوتلمیر**[3] را نوشتم (این عنوان ایماء و اشاره‌ای است به نام ارسطو). وقتی من آن را در سال ۱۹۷۰ به آزمایش گذاشتم ، به نظر می رسید به خوبی کارگر افتاده است . در پی آن (با کمک آنه مارگارت شارپ) یک کتاب راهنما که شامل صدها تمرین فلسفی بود برای معلمان نوشتم . آن کتاب هم به خوبی نتیجه بخش بود . سپس شهر کلمبیا را ترک کردم و **پژوهشگاه توسعه و پیشبرد فلسفه برای کودکان**[4] را در دانشگاه دولتی **مونتکلیر**[5] تأسیس کردم. پس از چند سال، کتابی با عنوان **لیزا**[6] که منحصراً مربوط به اخلاقیات بود، نوشتم . این کتاب تکمله کتاب **هری** بود و به کودکانی اختصاص داشت که اندکی بزرگ تر بودند. کتابهای بیشتر و بیشتری نوشته شد که هر کدام ویژه سطوح سنی خاصی بود . این کتابها به همراه کتابهای راهنمای کمک آموزی شان بودند. همچنین مجموعه متنوعی از کتابهای نظری تألیف و (به همت نشرهای دانشگاهی ، همچون تمپل ، کمبریج و تیچرز کالج) منتشر شد .

برنامه **فلسفه برای کودکان**[7] علاوه بر فراهم آوردن کتابهای درسی متحد الشکل (داستانهای فلسفی برای کودکان)، یک طرح آموزشی واحدی دارد که در آن دانش آموزان سطوح مختلف با

دو پهلو شدن و آشفتگی است. در نتیجه کودکان اموری که آنها را به تفکر دقیق و روشن رهنمون می‌شود، مغتنم می شمارند. اما این بدان معنا نیست که تفکر آنها باید بدون شور و شوق یا فاقد احساس عاطفی باشد. کودکان می‌توانند درباره مسائل مورد علاقه شان ـ یعنی زمانی که موضوع تفکر آنها علاوه بر انتقادی بودن، خوشایند، توأم با احساس عاطفی و دلسوزی است ـ بهتر تفکر کنند.

ث) **خلاقیت:** تفکر خوب می‌تواند همانند زمانی که با تمام وجود در داستانی غرق می شویم یا هنگامی که فرضیه ای می سازیم سرشار از تخیل باشد؛ بنابراین P4C به ویژه در زمینه خلاقیت، موفقیت آمیز است.

ج) **جمعی بودن:** فلسفه، فعالیتی است مبتنی بر گفت و گو؛ این کار، نیازی ضروری به گشودن باب گفت و گو به روی تمام اعضای جامعه دارد. به عبارت دیگر، به کند وکاو همگانی و مشترک نیاز دارد. مردم جهان هنگامی که نسبت به قربانیان بی گناه فاجعه ای احساس دلسوزی و همدردی دارند به نحوی بهتر از زمانی که فاقد آن هستند، رفتار می کنند.

□ روش ابداعی شما، در این زمینه کدام است؟

■ من تعداد زیادی از عناصر و مؤلفه های معروف را برگرفته و آنها را با شیوه ای نو ترکیب کرده ام تا شکل جدیدی از تعلیم را ارائه نمایم. قبل از آنکه **فلسفه برای کودکان** پیشرفت خود را شروع کند، فلسفه و «تعلیم و تربیت» به کلی از هم جدا و بیگانه تلقی می شدند. آنها همانند نفت و آب با یکدیگر مخلوط نمی‌شدند. اما برنامه ای چون P4C ، که تأکید دارد کودکان در مورد پرسشها، فکر بکر و بهتری داشته باشند و سعی کنند با بحث آزاد به سؤالات یکدیگر پاسخ دهند، برنامه‌ای است که یادگیری و دلبستگی، احساس عاطفی و تفکر، تخیل و فهم را با هم ترکیب می کند. به این دلیل است که منتقدی با صحبت از کتاب جدید من یعنی **تفکر در تعلیم و تربیت** (۲۰۰۳)، اظهار می دارد که «نویسنده کتاب [یعنی من] حماسه سقراطی بزرگی را آفریده است. این کتاب جلوه ای شوق انگیز از آن چیزی است که تعلیم و تربیت می تواند باشد و باید باشد.»

من بر آن بوده ام الگویی جدید و مبتنی بر تفکر در تعلیم و تربیت ارائه دهم که مفاهیم محوری و انسجام بخش آن، خردمندی یا معقولیت (مربوط به ویژگی فردی) و دموکراسی (مربوط به ویژگی اجتماعی) باشد. این الگو فقط به اهمیت تفکر انتقادی تأکید ندارد، بلکه بر تفکر خلاقانه و تفکر توأم با علاقه نیز تأکید دارد هر سه نوع تفکر لازم و ضروری اند.

این برنامه بر آفرینش، بیان ، عمل و احساس به عنوان شریان اصلی تمیز و داوری تأکید می ورزد. تمرینات منظم و برنامه ریزی شده این نوع یادگیری و درک مطلب در بطن روایت فلسفی تعلیم و تربیت قرار دارد. ما فن تعلیم چنین تمرینی را «مشارکت در تحقیق» می نامیم. این رهیافت تعدیل شده و مبتنی بر همکاری، با مفهوم « تعادل تأملی» راول[11] و «مکتب اصالت آزمایش» جان دیویی مطابقت دارد.

بسیاری از مفاهیمی که برای کودکان گیج کننده و معماگونه اند همان مفاهیمی هستند که فلاسفه با آنها درگیرند، مفاهیمی همچون قوانین [یا قواعد]، حقیقت، خیر، عدالت و غیره .

با اینکه کودکان درباره این موضوعات و مفاهیم [از پیش] افکار و عقایدی دارند، با وجود این آنها یاد می گیرند که این عقایدشان را به احکام و آرای سنجیده‌ای مبدل سازند. فلسفه برای کودکان با ارائه تعداد زیادی از تمرینها برای یافتن دلایل خوب بر داوریها، کودکان را تحت نوعی آموزش قرار می‌دهد که افق دید آنها را وسیع تر می سازد. این برنامه به آنها یاد می دهد که چگونه باید فکر کنند.

□ کدام یک از فلاسفه و روان شناسان در این کار بیش از همه روی شما تأثیر گذاشته اند؟

■ **جان دیویی**، به جهت درک بسیار زیاد او از کودکان، تأکیدش بر تفکر در کلاس، و تشخیص اهمیت خلاقیت هنری در پرشور و پراحساس ساختن کودکان از لحاظ عاطفی.

جاستون باکلر[12]، فیلسوف آمریکایی قرن بیستم: به جهت مطالعات مهم او در زمینه ماهیت قوه قضاوت آدمی، و همچنین به دلیل کشف نقش قدرت قضاوت و تمیز در تعلیم و تربیت کودکان.

لیو ویگوتسکی، روان شناس قرن بیستم روسی: وی ارتباط و وابستگیهای موارد زیر را تشخیص داد. ارتباط بین مباحثه های کلاسی و تفکر کودکان، ارتباط بین کودک و جامعه به واسطه معلم و ارتباط بین زبان دنیای دوران بزرگسالی و هوش در حال رشد کودکان.

ژان پیاژه، روان شناس قرن بیستم و متخصص تعلیم و تربیت که کار وی رابطه متقابل بین تفکر و رفتار را روشن ساخت.

گیلبرت رایل، فیلسوف قرن بیستم انگلیسی که به تحلیل رابطه بین زبان، تعلیم و تربیت و خودآموزی پرداخت.

جرج هربرت مید، فیلسوف و روان شناس اجتماعی آمریکا، که آثار او تقریباً فقط به ماهیت اجتماعی نفس [آدمی] اختصاص دارد.

لودویک ویتگنشتاین، فیلسوف بریتانیایی اتریشی که با حساسیت فوق العاده ای در خصوص روابط اجتماعی پیچیده ای که با ظرافتهای زبانی بیان می شود، به کند وکاو پرداخت.

□ امتیازهای روش شما نسبت به سایر نظریه پردازان «فلسفه برای کودکان» چیست؟

■ من تلاش می کنم به کسانی که کارشان تربیت معلمان برای تدریس در کلاسهای درسی است، نشان دهم که در مدارس ابتدایی، تعلیم و تربیت بدون بهره بردن از فلسفه، دقیقاً به همان اندازه ناقص و عقیم است که آموزش بدون بهره مندی از فلسفه در دانشگاه می تواند ناقص باشد. کودکان نیاز دارند که برای تمیز بین استدلالهای معتبر و غیرمعتبر (منطق)، بین نظریه های شناختی تأیید شده و رد شده (معرفت شناسی)، و بین اَشکال قابل قبول و غیرقابل قبول قضاوت اخلاقی (اخلاق) و غیره، ملاکها و موازینی بیابند. مناسب ترین راه برای انجام این کار این است که تعلیم و تربیت را با تمام پیچیدگیهای کلان نوعی تحقیق تلقی کنیم و فلسفه را نیز نحوه ای از تحقیق در این نوع تحقیق. فقط از این طریق است که دانش آموزان می توانند به تفکر ترغیب شوند . به عبارت دیگر تحقیق را می توان جنسی دانست که اَشکال مختلف فلسفه، «انواع» آن هستند. از این رو است که ما تحقیقات مختلفی همچون تحقیق اخلاقی، تحقیق زیبایی شناختی، تحقیق اجتماعی و غیره داریم.

ارزش و سطح پایین است؛ به کودکان باید مفهوم سازی، داوری و تمیز امور از همدیگر، استدلال و اموری از این قبیل را یاد داد.

بعد از آزمایشی کوچک ولی فشرده که به واسطه این طرح به عمل آمد، (و نشان داد که می توان به کودکان استدلال آوری قیاسی و اصلاح شده ای را یاد داد بدون اینکه این کار «آموزش برای امتحان»[9] باشد.)، به تعدادی از افراد که دکترای فلسفه داشتند، تعلیم داده شد تا معلمان سرتاسر ایالات متحده را آموزش دهند و آنها در سالهای ۱۹۷۰ شروع به این کار کردند. در پایان این دهه، پنج هزار کلاس در این کشور از این برنامه بهره می بردند. این آزمایش نشان داد که با ارائه این برنامه برای کودکان یازده ساله، می توان به آنها یاد داد تا در مسائل مربوط به استدلالهای صوری، ۲۷ هفته سن هوشی بالاتری داشته باشند.

با مساعدت دانشکده تعلیم و تربیت نیوجرسی و کمکهای بلاعوض بنیادهای خصوصی، اقدام به تشکیل کارگاههایی برای تربیتِ «معلم- مربی» کردیم تا آنها هم بعداً معلمان دیگری را تربیت کنند، معلمانی که استفاده از این برنامه را راه اندازی کنند. معلمان آموزش دیده گزارش دادند کودکان با خوشحالی به دوستانشان پاسخ می دهند، چرا که این کار به آنها امکان می دهد تا به راحتی و آزادانه در کلاس صحبت کرده و درباره ایده ها و نظراتشان با یکدیگر و نیز با معلم به بحث بپردازند.

از آنجا که فلسفه برای کودکان بیشتر یک برنامه مبتنی بر زبان و مهارتهای گفتاری است، توفیق آن رابطه تنگاتنگی با گسترش و بسط دقیق آن در مجموعه وسیع تری ا ز زبانها دارد. (هر کشوری ترجمه ویژه خود را می طلبد و کاملاً بجاست که این گونه باشد)

□ در فلسفه برای کودکان چند رویکرد و نگرش وجود دارد؟ لطفاً در مورد این رویکردها توضیح دهید.

■ درست همان طور که رشته ای به نام فلسفه وجود دارد، همان طور هم یک فلسفه برای کودکان وجود دارد. اما هر یک از اینها روایتهای مختلفی دارند. مثلاً روایتهای مختلف و متعددی از فلسفه علم، فلسفه روان شناسی، فلسفه هنر و ... وجود دارد. هر «فلسفه .....» یا فلسفه مضافی، نقد جامعی از رشته مورد بررسی اش است . اما **فلسفه برای کودکان** را نه می توان با تعلیم و تربیت یکی دانست و نه با فلسفه تعلیم و تربیت.

آنچه **فلسفه برای کودکان** نامیده می شود، تلاشی است برای بسط فلسفه، با این هدف که بتوان آن را بسان نوعی آموزش به کاربرد. این فلسفه، آموزشی است که از فلسفه برای واداشتن ذهن کودک به کوشش در جهت پاسخگویی به نیاز و اشتیاقی که به معنا دارد، بهره می برد.

اما **فلسفه با کودکان**[10] به عنوان یک شاخه فرعی کوچکی از **فلسفه برای کودکان** رشد کرد، به این معنا که **فلسفه با کودکان** از بحث و گفت و گو راجع به آرای فلسفی سود می برد، اما نه صرفاً به واسطه داستانهای نوشته شده برای کودکان. برنامه **فلسفه با کودکان** قصد دارد کودکان را به عنوان فلاسفه جوان پرورش دهد. اما هدف **فلسفه برای کودکان**، یاری کردن آنها برای بهره مندی از فلسفه به منظور بهبود بخشیدن به یادگیری همه موضوعات موجود در این برنامه درسی است.

در ابتدا وقتی به این موضوع علاقه مند شدم، گمان می کردم که کودکان حتی بعد از تعلیم برای کسب دقت، انسجام و هماهنگی بیشتر، باز هم نمی توانند کاری بیشتر از **تفکر انتقادی** بکنند. اما تفکر انتقادی شامل مفهوم سازی، منطق صوری و هیچ گونه مطالعه ای از نوع فلسفه سنتی نیست، یعنی هیچ یک از مواردی را که من کوشیده ام در **فلسفه برای کودکان** ارائه کنم، در برندارد. تفکر انتقادی، کودکان را به فلسفه بازنمی گرداند ولی اعتقاد من این است که کودکان دیگر به چیز کمتری رضایت نخواهند داد و زیر بار آن نخواهند رفت. البته آنها را نباید به این کار مجبور کرد. تفکر انتقادی در پی دقیق تر ساختن ذهن کودکان است؛ فلسفه هم به آن عمق می بخشد و آن را پرورش می دهد.

□ قوی ترین و پرنفوذترین رویکرد «فلسفه برای کودکان» کدام است؟

■ از نظر من برنامه ای که خود تدوین کرده ام و برنامه ای که به نام **فلسفه برای کودکان** نامیده می شود می تواند بهترین رویکرد نسبت به بهبود تفکر کودکان دانسته شود.

دلایل این امر عبارت اند از:

الف) **علاقه:** کودکان در خصوص کاری که علاقه بسیار شدیدی به آن دارند بیشتر تلاش می کنند. به دلایل زیر، P4C بیشتر مورد علاقه آنهاست: چون ۱. شامل داستانهای تخیلی است، ۲. درباره کودکانی همانند خودشان است و ۳. این برنامه آنها را وارد گفت وگویی درباره موضوعات بحث برانگیز (همچون اخلاق) می سازد. P4C از تفکر انتقادی می گذرد و فراتر می رود.

ب) **هیجان:** P4C تنها به تقویت تفکر انتقادی بسنده نمی کند. در این برنامه پذیرفته می شود که تفکر می تواند به شدت مهیج و احساسی باشد. این برنامه راههایی را فراهم می کند که به واسطه آنها کودکان امکان سخن گفتن را درباره خود و تحلیل آنها بیابند.

پ) **تفکر انتقادی:** P4C کاملاً دربرگیرنده تفکر انتقادی است، ولی آن را با وسعت و عمق بیشتری تعقیب می کند. تفکر انتقادی غالباً فقط «ضمیمه ای» برای برنامه های درسی رایج است، اما P4C این نیاز را به رسمیت می شناسد که کودکان باید به گونه ای واقعی با موضوعی که آن را مسئله انگیز یا مبهم می پندارند سر و کار داشته باشند.

ت) **ارزشها:** در این برنامه کودکان در همان اوایل متوجه می شوند که برخورد ما با موضوعات ارزشی، مستعد مبهم شدن،

نحوی جا بیفتد)

ت) زمانی که برنامه تثبیت شد، بهتر است به پرورش دانشجویانی که پیش زمینه فلسفی دارند بپردازیم تا آنها قبل از شروع خدمت به این آمادگی دست یابند.

□ برای اینکه برنامه در کشورهای در حال توسعه مانند ایران، اجرا شود نقطه شروع چه باید باشد؟

■ در تعیین سلسله مراحل آغازین این برنامه نکاتی چند وجود دارد که باید به آنها توجه نمود.

الف) نماینده یا نمایندگانی که به کنفرانس / کارگاه **مندهام** فرستاده می شوند باید به اندازه کافی با زبان انگلیسی آشنا باشند و تا اندازه‌ای پیش زمینه فلسفی داشته باشند. این افراد باید پس از

بازگشت به ایران ترجمه متون و نیز تعلیم و آموزش معلمان را هدایت کرده و پیش ببرند.

ب) گروهی از کودکان که برای شروع برنامه برگزیده می شوند باید انتخابی و نمونه باشند. لازم نیست که فقط کودکانِ تیزهوش را برگزینید. اما شروع این برنامه با گروه خاصی از کودکان همانند کودکانی که از لحاظ احساسی و عاطفی دچار آشفتگی‌اند یا کودکان ناشنوا، نیز مناسب نیست.

ج) سطح سنی دانش آموزان در ابتدا باید بین ۸ و ۱۰ سال باشد. این خود گویای این است که برنامه باید با **پیکسی** شروع شود. کتاب کمکی مربوط به مربی که به همراه **پیکسی** است کتابی با عنوان در **جستجوی معنا**[13] است. منظورم این نیست که گروههای سنی دیگر با سایر برنامه‌ها حتماً نامناسب‌اند بلکه صرفاً این است که احتمالات موجود کتاب **پیکسی** را توصیه می کنند. (بنابراین کتاب **هری** می‌تواند برای گروه سنی ۱۱ الی ۱۲ سال یا **الفی**[14] برای گروه سنی ۶ الی ۸ سال مفید باشد. اگر برنامه ای را بخواهید که تأکیدش بر مهارتهای مربوط به تفکر، توجه و دقت در محیط برای سنین ۶ الی ۹ سال باشد، شما بهتر است با کتاب **کیو و گاس**[15] شروع کنید) عملاً همه این برنامه ها شامل تمرین در فنون تفکر و استدلالهای اخلاقی است.

د) طرحی که تابدین جا مطرح شد حداقل هزینه ها را دارد. البته ما خرسند می شویم که روند و پروسه بزرگ تری را پیشنهاد کنیم، همچون پروسه ترویجی ای که در اکراین در دست داریم. در این طرح به معلمان در زمینه **فلسفه برای کودکان** تعلیم داده می شود و نیز در سطح لیسانس دانشجویانی در زمینه **تفکر انتقادی** به تحصیل مشغول اند.

همچنین در آنجا گروه زبان انگلیسی دانشگاه دولتی تعلیم و تربیت کِروفگراد[16] به این کار مشغول است و تعداد قابل توجهی از کادر دانشگاهی دو کشور مبادله می‌شود. در حال حاضر این برنامه ترویجی [در اوکراین] در سومین سال خود بسیار موفقیت آمیز به نظر می رسد.

ذ) بعد از تعلیمی که ایرانیان در کنفرانس / کارگاهِ مندهام به دست می‌آورند یکی از اولین کارهایی که بهتر است انجام شود تأسیس یک مرکز ایرانی در زمینه **فلسفه برای کودکان** است.

این مرکز می تواند اسمی همچون **مرکز ایرانی توسعه و پیشبرد فلسفه برای کودکان** داشته باشد. این مرکز، اقدامَ به ترجمه مواد درسی به زبان فارسی و تعلیم معلمان مدرسه خواهد کرد و پروژه های تحقیقاتی را برای تعیین میزان موفقیت این برنامه در مدارس ایرانی هدایت خواهد نمود.

اگر بخواهید می‌توانید مرکزی که تأسیس می‌کنید تحت پوشش پژوهشگاه پیشبرد فلسفه برای کودکان در دانشگاه دولتی مونتکلیر باشد. پرداخت هیچ نوع مبلغی برای این کار مورد نیاز نیست . هزینه اصلی شما مربوط به هزینه سفر و شرکت در کنفرانس /کارگاه مندهام خواهد بود. به غیر از هزینه سفر هوایی، هزینه شرکت در کنفرانس، معادل ۱۷۵۰ دلار برای دو هفته شرکت در کارگاه اگوست و ۱۰۰۰ دلار برای ۸ روز کارگاه ماه مِی است.

پانوشتها:

*The Institute for Humanities and Cultural Studies,
http://www.ihcs.ac.ir /
از آقای رضا دانشور به جهت مساعدتهایشان بسیار متشکرم.

1. Mattheo Lipman
2. Philosophy for Children
3. **Harry Stottlemeier's Discovery**
4. Institute for the Advancement of philosophy for children
5. Montclair
6. **Liza**
7. P4C علامت اختصاری «فلسفه برای کودکان»
8. Lev Vygotsky
9. Teaching for the test
10. Philosophy with children
11. Rawl
12. Justus Buchler
13. **looking for meaning**
14. **Elfie**
15. **Kio and Gus**
16. Kirov grad

امتیاز دیگر این روش این است که اشکال مختلف معرفت و درک ما را هماهنگ و سازگار می‌سازد. کودکان می‌آموزند که می‌توانند با روشی قابل اطمینان، به بسیاری از سؤالاتشان بپردازند، به شرطی که این سؤالات به عنوان موضوعاتی برای تحقیق فلسفی در نظر گرفته شوند. آنها همچنین در می یابند که دقیقاً همین روش در سرتاسر جهان در حال اجراست و طولی نمی کشد که این روش بنیادی آنها را قادر سازد تا به نحوی شفاف با سایر کودکان که در برنامه ای مشابه در قاره‌ها و کشورهای مختلف فعالیت می کنند، ارتباط برقرار کنند.

□ برای اجرای این برنامه چه شرایط، ابزارها و فضایی لازم است؟

■ برای پیشبرد این برنامه در کلاس، معلم فقط به یک داستان برای هر کودک و یک کتاب راهنمای آموزشی ویژه خودش نیاز دارد.

با وجود این، معلم باید برای یادگیری نحوه هدایت بحث فلسفی، دوره‌ای را بگذراند. او باید یاد بگیرد که چگونه از تمرینات استفاده کند و مباحث را طرح نماید و اینکه چگونه کودکان را به فکر برای خودشان و در مورد خودشان ترغیب کند. در این دوره‌های آموزشی برای معلمان از کتاب **فلسفه در کلاس درس** (انتشارات تمپل) نوشته اینجانب و خانم شارپ نیز استفاده می‌شود.

بچه‌های یک کلاس، به همراه معلمشان حلقه‌وار دور هم می‌نشینند و رو در روی هم با یکدیگر به مباحثه می‌پردازند. شاگردان قسمت تعیین شده کتاب را با صدای بلند می‌خوانند، البته نه بیشتر از یک پاراگراف در هر بار، (توزیع یکسان وقت هم در میان کودکان که پیامدها و استلزامات دموکراتیکی به همراه دارد نباید فراموش شود). وقتی قرائت یک پاراگراف تمام شد معلم با این سؤالات شروع می‌کند: آیا در این متن چیز مبهمی برای شما وجود دارد؟ آیا می‌توانید احساس خودتان را در قالب یک پرسش بیان کنید؟ سپس معلم پرسش هر دانش‌آموز را روی تخته سیاه می‌نویسد و اسم دانش‌آموز را به همراه شماره صفحه و شماره سطر مورد بحث در کنار آن یادداشت می‌کند. بعد از آن می‌پرسد چه کَسی می خواهد بحث را آغاز کند. دستها بالا می رود و معلم یکی از دانش‌آموزان را انتخاب می کند تا در مورد سؤالات نوشته شده روی تخته بحث را شروع کند. در لحظه مناسب، معلم ممکن است تمرینی را در خصوص آن موضوع از کتاب کمک آموزشی مطرح کند. فرض کنید که سؤال شبیه این است « آیا هری و بیل دوست هم هستند؟» به زودی کودکان شروع به درک این نکته خواهند کرد که مفهوم دوستی، مبهم یا دو پهلوست و یا هر دو ایراد را دارد و بدین ترتیب معلم می‌تواند بحثی را در زمینه ماهیت دوستی مطرح کند. (استلزامات اخلاقی رابطه دوستی مسلماً توسط دانش‌آموزان مورد توجه قرار می‌گیرد.) بدین طریق کودکان با مفهوم دوستی آشنا و درگیر می شوند و پیشرفت کار می تواند آنها را نه تنها در فلسفه بلکه در تمامی مطالعاتی که در آنها با مفاهیمی سر و کار دارند کمک کند. این روشی است که فکر آنها را برمی انگیزد و تا زمانی که قابلیت نقادی و خود انتقادی را در آنها پدید نیاورد، آرام نمی‌گیرد و این به نوبه خود آنها را به خود اصلاحی سوق می‌دهد.

به شرط اینکه معلم به طور مناسبی آموزش دیده و آماده باشد، کودکان احساس می‌کنند که در زمان اجرای این برنامه، در خانه هستند و معمولاً آن قدر از آن لذّت می برند که در پایان کلاس، اتمام کلاس برایشان ناگوار جلوه می‌کند. این امر بدین دلیل است که این برنامه، آنها را ترغیب می کند تا خودشان برای خودشان فکر کنند و ترجیحاً اجازه ندهند که دیگران به جای آنها و برای آنها فکر کنند. همچنین کودکان دوست دارند که بتوانند افکار خود را به دیگران ابراز دارند و اگر لازم باشد از استدلال خود دفاع کنند و به یکدیگر کمک کنند تا از استلزامات و پیامدهای مفروضاتشان مطلع گردند.

□ آیا فلسفه برای کودکان، برنامه‌ای مناسب برای تمام کودکان جهان است؟

■ هر کودکی به لحاظ ذهنی توانایی استفاده از زبان را داشته باشد استعدادِ آموزش دیدن در مدرسه و رشد را دارد و لذا توانایی نوعی از گفتمان و بحث فلسفی را نیز دارد. فلسفه زمانی آغاز می شود که ما بتوانیم زبانی را که به کمک آن درباره جهان سخن می‌گوییم، مورد بحث و بررسی قرار دهیم. هدف این نیست که کودکان را به فیلسوفانی کوچک تبدیل کنیم، بلکه این است که به آنها کمک شود تا تفکری بهتر ازقبل داشته باشند. البته کودکان هرچه بیشتر در گوش دادن و صحبت کردن مهارت یابند، همان قدر سریع تر می توانند با فلسفه‌ای انس گیرند که به کار ذهنی، فنون تفکر، داوری و قضاوت تأکید دارد. اما این برنامه کوشش می‌کند تا از هرگونه استفاده از واژگان فنی اجتناب ورزد.

□ آیا در مورد اهمیت و ضرورتهای این برنامه، پیشنهادی برای متولیان آموزش و فلاسفه ایرانی دارید؟

■ **فلسفه برای کودکان** برنامه‌ای آموزشیِ جهانی با هزینه‌های نسبتاً پایین است. اما این امتیاز تا حدی با لزومَ پی گیری آموزشها برای راه‌اندازی این برنامه، تعدیل می شود. دقیقاً در میان کشورهای در حال توسعه است که فلسفه برای کودکان می‌تواند تحول قابل ملاحظه‌ای ایجاد کند. موارد زیر، مراحلی است که برای کشورهایی که درصدد استفاده از فلسفه برای کودکان هستند توصیه می شود.

الف) نماینده یا نمایندگانی به **مرکز بین‌المللی آموزش فلسفه برای کودکان** در **مندهام نیوجرسی** فرستاده شوند، که هر سال در هفته آخر ماه می [اوایل خرداد] و مجدداً در دو هفته آخر اگوست [اوایل شهریور] تشکیل می شود. نمایندگان یا باید فیلسوف باشند یا در فلسفه کلاسهایی دیده و دروسی را گذرانده باشند. همچنین باید آماده باشند تا بعد از مراجعه به کشور خود، معلمان آینده P4C را آموزش دهند و حتی بلافاصله متون مربوطه را ترجمه کنند و انتشار آنها را پیگیری نمایند. (این برنامه نمی‌تواند بدون وجود چنین ترجمه هایی انجام یابد)

ب) اولین گروه معلمان برای تعلیم در دوره‌های یک ترمی یا دو ترمی در قالب آموزش ضمن خدمت انتخاب شوند. (این انتخاب باید محدود به داوطلبان باشد)

پ) برای بهینه کردن ارزیابی کمّی و کیفی تأثیر این برنامه باید از متخصصان روان شناسی تربیتی کمک گرفته شود. (این کار می‌تواند یک سال یا دو سال بعد انجام گیرد تا اینکه این برنامه به

ع. روح‌بخشان

یکی از کسانی که با نگاهی مثبت به اسلام و پدیده‌های اسلامی مثل فقه، کلام، عرفان، تصوف و مانند اینها نگریسته است، هانری کوربن محقق و فیلسوف معاصر فرانسوی است که چون در معرفی کتاب **مکاتبات ایوانف و کوربن** شرح اجمالی احوالش را نقل کرده‌ایم در اینجا به تکرار آن نمی‌پردازیم.

مشخصهٔ عمدهٔ کوربن این است که در تحقیقات خود اساساً به اسلام غیرسنّی و عمدتاً اسلام شیعی، که خودش آن را «اسلام ایرانی» نامیده پرداخته است ـ بگذریم از اینکه همین توجه موجب بروز بغض و دشمنی فرنگیان نو مسلمانِ متسنّن شده است (نگاه کنید به: عبدالله دیوان آبادی، «استغراق نه التباس» [معرفی و نقد کتاب فرانسوی **چهار رسالهٔ چاپ نشده از روزبهان بقلی** شیرازی]، **نامهٔ پارسی**، سال ۶، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۸۰، ص ۱۹۲ تا ۲۰۲).

اینکه کوربن کی و چگونه متوجه اسلام و ایران شد، مطلبی است که کاملاً روشن نیست و حداقل این است که من چیزی در این زمینه نمی‌دانم، اما این نکته مسلم است که آزاداندیشی یا آزادنگری تشیع موجب جلب و جذب کوربن شد و تا پایان عمر در افکار و آثارش انعکاس یافت و اسلام ایرانی حاصل جمع منتجهٔ آنهاست.

***

کتاب **اسلام ایرانی*** که در سال ۱۹۷۱ (۱۳۵۰) به وسیلهٔ مؤسسهٔ گالیمار در پاریس منتشر شده متشکل از چهار جلد است، به این شرح:

۱. تشیع دوازده امامی، بیست و نه + ۳۳۲ ص، که به بررسی «وجوه شیعهٔ دوازده امامی» اختصاص دارد؛

۲. سهروردی و افلاطونیان ایران، ۳۸۴ ص؛

۳. رهروان عشق، تشیع و تصوف، ۳۵۸ ص؛

۴. مکتب اصفهان، مکتب شیخی، امام دوازدهم، بیست + ۵۷۰، که حاوی «نمایهٔ عام» چهار جلد در ۱۰۷ صفحه است.

ذیلاً به معرفی اجمالی آنها می‌پردازیم.

نبوت و امامت و ولایت

جلد اول چنانکه از عنوانش برمی‌آید به شناسایی و معرفی تشیع اختصاص دارد و مقدمهٔ آن با این جمله آغاز می‌شود که: «در این کتاب مدعی آن نیستیم که تاریخ عمومی تفکر فلسفی و معنوی ایران را عرضه کنیم زیرا این کار هم بر حجم کتاب ـ که هم‌اکنون نیز سنگین است ـ می‌افزاید و هم مستلزم مطالعات کاملی است که در وضع کنونی، از آن بس دور هستیم و در نتیجه بسیاری از مطالب و مباحث از این کتاب غایب خواهند بود...

مقاله

اسلام ایرانیِ کوربن

پس از ظهور اسلام در مکه و مدینه و پا گرفتن آن در شبه‌جزیرهٔ عربستان و شروع به گسترش در سمتهای شمال شرقی (ایران)، شمال (روم شرقی، بیزانس، بیزنطیه) و شمال غربی (مصر)، عالم مسیحیت که در آن هنگام بر بیشتر جهان سیطره داشت و دین آن، آیین غالب جهان بود، با پدیدهٔ دینی تازه‌ای رو به رو شد که در آغاز واکنش جدی و همه‌جانبه‌ای نسبت به آن نشان نداد. اما با چیرگی اسلام بر ساسانیان و گسترش و پذیرش آن در ایران تا ماوراءالنهر و سِند در شرق، و استقرار آن در مصر و شمال آفریقا در غرب و پیشروی آن در اندلس، حکام و کشیشان و دست‌اندرکاران مسیحی به اندیشه پرداختند و دیری نپایید که با تبلیغات پردامنه و ترفندهای گوناگون همگان، حتی پادشاهان را برای پیکار با اسلام بسیج کردند، سرانجام با نامها و بهانه‌های گوناگون یک رشته جنگ را بر مسلمانان تحمیل کردند که به نام «جنگهای صلیبی» شهرت یافتند و نزدیک به دویست سال طول کشیدند.

این جنگ، صرف‌نظر از عوارض و آسیبها و زیانهای بسیار برای هر دو طرف، مخصوصاً جامعهٔ مسلمانان که متحمل ویرانیها و کشتارهای بسیار شد، فوایدی هم داشت. از آن جمله اینکه مسیحیان با فرهنگ و معارف و علوم و فنون مسلمانان آشنا شدند و بسیاری از علوم و فنون جامعهٔ اسلامی را فراگرفتند و به کار بستند و توسعه دادند و بهره‌های مادی و معنوی بسیار بردند. در همان دوره توجه به ماهیت اسلام، کیفیت قرآن کریم و زندگی پیامبر اسلام (ص) هم افزایش یافت. ترجمهٔ قرآن به زبان لاتین و تحقیق در زندگی پیامبر تقریباً به موضوع روز محافل علمی و دینی تبدیل شد (ما در مقالهٔ «کتاب شناسی پیامبر (ص) به زبان فرانسه»، **پیام کتابخانه**، سال اول، شمارهٔ دوم، پاییز و زمستان ۱۳۷۰، ص ۶۳ تا ۶۸ تحول نگرش فرانسویان، زندگینامه‌نویسی پیامبر اسلام را نشان داده‌ایم).

برخورد مسیحیان با اسلام، قرآن و پیامبر عمدتاً دو وجه داشت: دشمنانه و نسبتاً بی‌طرفانه و احیاناً جانبدارانه، که این هر دو وجه تا به امروز به صورتهای مختلف تداوم یافته‌اند و هر یک از آنها محققان و پیشگامان و تألیفات خود را داشته است. ما در اینجا به نگرش دشمنانهٔ فرنگیها (مسیحیان) نسبت به اسلام نمی‌پردازیم زیرا در گزارشی که دربارهٔ یکی از تازه‌ترین تألیفات اروپایی در دست تهیه داریم، به این موضوع پرداخته خواهد شد. نگرش نسبتاً بی‌طرفانه هم در طول ده قرن گذشته تحول عمیق یافته تا به امروز که به طور جسته و گریخته به نگرش جانبدارانه رسیده و موجب شده است که در سی ـ چهل سال اخیر شمار درخور توجهی از متفکران غربی به اسلام بگروند.

قاضی سعید قمی (۱۷۶).

فصل پنجم به بررسی «باطنی گری و تأویل» (۱۸۶) اختصاص دارد و ضمن آن مباحث زیر بررسی شده‌اند: «سِرّ امامان یا چهار سطح (درجهٔ) باطنی گری» (۱۸۶) و مراحل باطن، باطن نبوت، ظاهر، عصمت، غیبت، سِرّالسر، حق‌الحق...، نزول تجلی گونهٔ کتاب مقدس (۱۹۹) از لوح محفوظ به عالم امر و عالم خلق، تأویل باطنی قرآن (۲۱۲) و تفاوت آن با تفسیر.

فصل ششم مربوط است به «پیامبرشناخت و امام‌شناخت» (۲۱۹) که ضمن آن به مباحث زیر پرداخته شده است: ضرورت وجود پیامبر و ائمه و توضیح نبی، نبی‌مرسل، رسول، نبوت، ولایت، حجت، نایب، وحی، الهام؛ طبقات پیامبران و امامان (۲۳۵) که مخبرعن‌الله برای القاء العلوم و تعلیم هستند؛ میراث پیامبری و امامت (۲۵۱)؛ علمی که از پیامبران به میراث می‌رسد (۲۶۲) و اینکه پیامبر خزانهٔ علم است و خانواده‌اش یعنی ائمه «بیت‌العلم و المعرفة والحکمة» (۲۶۴)؛ دایرهٔ نبوت و دایرهٔ ولایت (۲۷۱).

در فصل هفتم (آخر) موضوع «معنای امام برای معنویت شیعی» (۲۸۵) مورد بحث قرار گرفته که در مباحث زیر تبیین شده است: «تشیع در مقام کیش عشق روحانی که به معرفت خود می‌انجامد» (۲۸۵) و بحثهای ولایت، محبت، مُحب، ولی و... رسیدن به «جانِ جان»؛ «امام در مقام راهنما و قطب» (۳۰۳) و اینکه هادی و حجتِ و انسان کامل و برخوردار از علم لدنی (۳۰۷) است؛ و اینکه «امام عارف است» (۳۱۰) و «شاهد و شهید خدا و مظهر شهود و حضور است» (۳۲۱) و بالاخره «امام غایب» که موضوع کتابی مستقل است.

سهروردی و افلاطونیان ایران

جلد یکم، چنانکه دیده شد به طرح و بررسی چند وجه اصلی تشیع امامی یا دوازده‌امامی که در ایران شکل گرفته و ریشه دوانده است، اختصاص داشت. در جلد دوم به وجهی دیگر از اسلام ایرانی پرداخته می‌شود که به همان اندازه اصلی و اساسی است، اما بر فلسفه و معنویت اسلام استوار است و آن وجهی است که با صفت یا عنوان «اشراق» مشخص می‌شود که از شرق و جایگاه برآمدن خورشید گرفته شده است.

فلسفهٔ اشراق همچون تأله نور خداشناسی «شرقی» است و فلاسفهٔ اشراقی «فلاسفهٔ شرقی» در معنای ماوراءالطبیعی کلمهٔ شرق هستند و در تقابل با مشائیون مسلمان «فلاسفهٔ افلاطونی» هم نامیده می‌شوند. سرمنشأ این فلسفه یک فیلسوف جوان قهرمان و نابغهٔ ایرانی به نام شهاب‌الدین یحیی سهروردی است که در سی و شش سالگی در حلب، در راه آرمان خود شهید شد. آثارش به خوبی مبین اندیشه‌اش هستند: باززایی حکمت ایران باستان یعنی فلسفهٔ نور و ظلمت از طریق تأویل که تأویل اسلامی سرشار از منابع آن است.

در آثار سهروردی نامهای افلاطون و زرتشت درهم می‌آمیزند و در مقام پیشگامان یک سنت شرقی، تبارشان به هرمس پدر حکما می‌رسد. سهروردی اندیشه‌های افلاطون را با مفاهیم و اصطلاحات زرتشتی تعبیر و تفسیر می‌کند: میان عالم معقول و عالم محسوس یک عالم سوم به نام «عالم مثال» [هورقلیا] وجود دارد که فلاسفه به شناخت آن نایل نشده بودند. این عالم «تخیلی» نیست، بلکه کاملاً واقعی است که نامی جز همان عالم مثال ندارد. سهروردی با تدوین «علم مکوّنات» یا مجردات به شناسایی این سه عالم رسید و آن را به این صورت بیان کرد: واقعیت عینی وحی‌های پیامبران، رؤیتهای عارفان، وقایع وحی پیامبر. یعنی درواقع نوعی «ماوراءالطبیعهٔ نور» که با «سرچشمهٔ ازلی» یکی است و در آیین زرتشتی «خورنه» (نور پیروزی و افتخار) نامیده می‌شود.

این مباحث در هفت فصل بررسی شده‌اند: زندگی و شهادت و پیدایی اشراقیون؛ الهیات شرقی و حکمت و معرفت شرقی و سلسله مراتب معنوی و قطب عرفانی؛ خورنهٔ زرتشتی و فرشته‌شناسی و سرچشمهٔ شرقی حکمت و الهامات کیخسرو... و طبیعت کامل؛ مکتب هرمس و مکتب میترا و چگونگی بروز و ظهور شجرهٔ خورنه و غایت شرقی و اندیشه‌های یک عارف خسروانی؛ رسالهٔ **عقل سرخ** و رفتار عرفانی ایرانی: هدف رساله، مقدمهٔ آن که شامل پنج مرحله است، هفت موضوع مورد بحث در آن از تولد زال تا درگذشت اسفندیار، ترجمهٔ (فرانسوی) متن رساله.

فصل ششم به بررسی رسالهٔ قصهٔ غربت غربی و رفتار عرفانی تعلق دارد و با بحث از تاریخ غنوص (اصول حکمت دینی) آغاز می‌شود. پس از آن به تجزیه و تحلیل «قصه» می‌رسیم که متن عربی و فارسی آن را خود کوربن منتشر کرده است (تهران، ۱۳۳۱) و با ترجمهٔ فرانسوی آن (۲۸۸ تا ۲۹۴) تکمیل می‌شود. پس از آن مبحث مفصلی (۲۹۴ تا ۳۲۵) به «دیدار عارف و فرشته (ملک مقرب)» اختصاص دارد و با بیان «راز مقام شخصی (ملکوت)» پایان می‌یابد.

فصل هفتم (آخر) به «سنت شرقی» اختصاص یافته (۳۳۵) و متشکل از این مباحث است: میراث معنوی در راه خسروانی (۳۳۵)، تداوم اشراقیت در ایران و هند (۳۴۶)، تغییر شکل کیش «اِروس / Eros» خدای یونانی عشق...

این جلد صورتِ کمال یافته و تکمیل شدهٔ یک سخنرانی است که هانری کوربن در آبان ۱۳۲۴، به هنگام پذیرفته شدن به عضویت انجمن ایران‌شناسی (به ریاست روانشاد پورداود) ایراد کرد و متن فرانسوی آن، همراه با ترجمهٔ فارسی با عنوان روابط

گزارش ما در اینجا عمدتاً به مباحثی مربوط می‌شود که در طی قرون به صورت «امواج روح» ایرانی جلوه کرده‌اند اما هنوز ناشناخته‌اند». کوربن در این کتاب کوشیده است تا «چند وجه اصلی تشیع دوازده امامی را که از ابتدا عمیقاً در ایران استقرار یافته است» شرح دهد. او نشان می‌دهد که «ماوراءالطبیعهٔ شیعی» و «معنویت شیعی» هر یک جوهر دیگری است و از تصوف، که در تسنن جلوه‌گر است فراتر می‌روند. باطنیت شیعی بدون نیاز به فرقه و نحله و مانند اینها خود «طریقت» است و شناخت امام در مقام راهنمای فرد، او را به شناخت خود می‌رساند.

کوربن این چکیده را که از «مقدمهٔ» او نقل کرده‌ایم در هفت فصل مستقل جلد اول به تفصیل توضیح داده است.

در باب شیعه تحقیقات اندکی در زبان فرانسوی صورت گرفته است و عامهٔ مردم [روزگار کوربن] حتی اگر هم اهل فلسفه و تاریخ باشند و مثلاً به خوبی افلاطون را بشناسند، هیچ اطلاعی دربارهٔ تشیع و شیعه ندارند و یا اطلاعاتشان بسیار سطحی و ناقص‌اند. و این مشکل اصلی محققی است که می‌خواهد تشیع را به خوانندهٔ فرانسوی بشناساند (ص ۳ و ۴). لذا فصل اول با طرح مسئله و تعریف لغوی و تاریخ تشیع که یک «عالم معنوی» است و اینکه «تاریخ فلسفه و معنویت اسلامی آکنده از شخصیتهای ایرانی است» (ص ۱۱) آغاز می‌شود و به طرح «برخی پیشداوریها دربارهٔ تشیع» و اصرار مخالفان برای وانمودن تشیع همچون «اسلام جنبی» (ص ۱۵) می‌رسد و پس از تصور مشابهتهایی میان مشکلات تشیع و تألّه مسیحی از «ضرورت حل جمعی مسائل» سخن به میان می‌آورد (ص ۲۲).

در فصل دوم «مفهوم تشیع دوازده‌امامی» مطرح و بررسی شده است. در اینجا با «اندیشهٔ بنیادی اعتقاد به امام» (ص ۳۹)، «فلسفهٔ پیامبرانه و آیین تعلیمی» که «داو پیکار معنوی» تشیع در چند جبهه است و به کمک «کلام» و «باطَن» تحقق می‌یابد (۴۳) و بر اندیشه‌های امام جعفر صادق استوار است (۵۱)، «همه وجودی دوازده امام» (۵۳) و «چهارده معصوم» (۵۵)، «تناقض‌هایی که بر سرِ راه امامیه و شیعه قرار دارند» (۷۴) آشنا می‌شویم.

در فصل سوم موضوع «پیکار معنوی تشیع» (۸۶) مطرح می‌شود که شامل این مباحث است: وضعیت روحانیان شیعه (۸۶)، «بار امانت الهی» که به انسان سپرده شده است (۹۴) و بخش اصلی آن را «اولیاء الله» بر دوش می‌کشند، «گفت‌وگوی امام اول با کمیل بن زیاد» (۱۱۰) که اندیشهٔ امام را در باب «پیکار معنوی» انسان نشان می‌دهد، «سلسله مراتب معنوی نامرئی» (۱۱۸) که متکی بر «حقیقت محمدیه» است، «موضوع پیکار معنوی تشیع و دامنهٔ آن» (۱۲۷).

«پدیدهٔ کتاب مقدس» (۱۳۵) موضوع فصل چهارم است و ضمن آن به «اهل کتاب»، تأویل آیات، فضاها و چشم‌اندازهای تفسیر و تأویل معنوی (۱۳۸)، توجه به قبله و کعبه (۱۴۳)، شعور تاریخی و شعور کیهانی (۱۵۱) که به بحث ظاهر و باطن می‌انجامد (۱۵۳)، تاریخی سازی یا درونی سازی (۱۵۹) که عمدتاً حاوی آرای فیلسوفان غربی است و انطباق آن با عرفان و تجلی عرفانی، معرفت معنوی و صورتهای زمانی بر حسب آرای سمنانی و

عرفانی است، هرچند که تعدادی اندک از آنها بازمانده است، مثل کتابی در تفسیر قرآن مجید که «اثری استثنایی در ادبیات عرفانی متأثر از داده‌های قرآنی» شمرده می‌شود.

سمنانی به وجود «لطائف انسانیه» معتقد است و آنها را هفت رکن لطیف یا هفت پیامبر وجود آدمی می‌شمارد (آدم وجودک) این لطایف عبارت‌اند از: «لطیفهٔ قالبیه» و «لطیفهٔ نفسیه» و «لطیفهٔ انائیه» و «لطیفهٔ سِرّیه» و «لطیفهٔ خفیه» و «لطیفهٔ روحیه» و «لطیفهٔ حقیه» که هرکدام را متعلق یا وابسته به یک پیغمبر می‌داند: نوح، ابراهیم، موسی، داوود، عیسی... و محمد (ص).

اما نقطهٔ حساس در عرفان سمنانی که متأثر از طریقت نجم‌الدین کبراست، این است که وجود آدمی را برخوردار از عنصر جبرئیلی هم می‌داند، و از «جبرئیل وجود تو» سخن می‌گوید و معتقد به «لطیفهٔ جبرئیلیه»ای است که به اعتقاد او همان روح‌القدس است.

مکتب اصفهان، مکتب شیخی، امام دوازدهم

چنانکه پیش از این دیده شد کتاب اول این مجموعهٔ چهارجلدی به طرح مسائل عمده و کلی عالم تشیع اختصاص داشت و ضمن آن و نیز در کتابهای دوم و سوم مراحل و مباحث و مکاتب مختلف تشیع در طی قرنهای اول تا نهم هجری مورد بررسی قرار گرفتند تا وجوه مختلف روابط تشیع با تصوف روشن و نموده شوند. در جلد سوم مخصوصاً به تحقیق در آثار و آرای چهار مؤلف و متفکر بزرگ قرنهای هشتم و نهم هجری و تحلیل آنها پرداخته شده بود که عبارت‌اند از: سیدحیدر آملی، صائن‌الدین اصفهانی، علاءالدولهٔ سمنانی و شیخ نجم‌الدین کبری. اما محتوا و ساختار جلد چهارم به کلی متفاوت است، زیرا از نظر زمانی دوره‌ای را دربرمی‌گیرد که اولاً تشیع مذهب رسمی کشور است و ثانیاً مرکزیت علمی و تحصیلی و تحقیقی تشیع به اصفهان انتقال یافته و به همین دلیل است که کوربن از «مکتب اصفهان» نام می‌برد که موضوع دفتر اول از این جلد است.

رونق یافتن تشیع با شکوفایی یک تفکر فلسفی همراه است که در اسلام بی‌سابقه است، اما برخاسته از صفر یا عدم نیست، بلکه نوعی باززایی تفکر فلسفی شیعی است که در قرنهای گذشته پدید آمده و شکل گرفته است و نمایندگان هر دو مکتب عمدهٔ فلسفی افلاطونی (اشراقی) و ارسطویی (مشائی) در آن جلوه می‌کنند.

در رأس متفکران جدید شیعی میرداماد (درگذشته در سال ۱۰۴۱) جای دارد که در مسجدی در قم به مکاشفه می‌پردازد و در عالم تنهایی به کشف و شهود می‌رسد و به راز «غیبت» پی می‌برد و علم را در خدمت عرفان درمی‌آورد. میرداماد بنیان‌گذار مکتبی است که بزرگانی همچون محمدباقر مجلسی (درگذشته به سال ۱۱۱۱) و محمدتقی مجلسی (۱۰۷۰) و ملاصدرای شیرازی (۱۰۵۱) را در عرصهٔ خود پرورده است.

از ملاصدرا که نامدارترین شاگرد میرداماد است، غالباً در طی مجلدات پیشین این مجموعه نام برده شده است. او نیز از طریق الهام به عالم فلسفه و عرفان فلسفی و تشیع عرفانی راه برد و مکتبی پدید آورد که برپایهٔ فلسفهٔ نبوت استوار است و به رستاخیز و جنبهٔ ماوراءالطبیعی آن می‌رسد. حاصل این سیر و سلوک دینی ـ عرفانی چند تألیف عمده و پرمایه است که مهم‌ترینشان کتاب **الاسفار الاربعة العقلیه** نام دارد و از امهات کتب فلسفی ـ عرفانی شیعی به شمار می‌رود. اهمیت تفکر ملاصدرا و آثار او مخصوصاً در این است که به حکمت اشراق آشنایی تمام داشته و حتی متأثر از آن بوده است.

یکی دیگر از نمایندگان عمدهٔ مکتب اصفهان قاضی سعید قمی (درگذشته به سال ۱۱۰۳ق) است که به سبب اصالت تفکر و تألیفاتش هنوز هم مورد توجه پژوهندگان است و دنباله روانی در ایران دارد. تألیفات او به خوبی محتوا و جهت فکری‌اش را نشان می‌دهند: **کلید بهشت** (حاوی آرای اصلی او دربارهٔ ماوراءالطبیعه)، **کتاب الاربعون** (تفسیر چهل حدیث)، **کتاب الاربعینیات** و **کتاب التوحید** (که تفسیر کتابی از ابن بابویه صدوق و مهم‌ترین تألیف اوست).

دفتر دوم این جلد دربارهٔ «مکتب شیخی» است و در آن، احوال و آثار شیخ احمد احسایی و پیروان و جانشینان او و همچون سیدکاظم رشتی، شیخ محمد کریمخان کرمانی، شیخ محمدخان کرمانی، شیخ زین‌العابدین خان کرمانی، شیخ ابوالقاسم خان ابراهیمی... و همچنین نکات اصلی این مکتب معرفی شده‌اند.

دفتر آخر کتاب به «امام دوازدهم و فتوت معنوی» اختصاص دارد و متشکل از سه فصل است: مدح و ستایش امام دوازدهم (که سلسلهٔ امامت به او ختم می‌شود، زیرا که خاتم ولایت محمدی است و به فرمان الهی در حال غیبت به سر می‌برد)؛ دورهٔ «غیبت کبری»؛ و «فتوت معنوی» یا روحانی.

کتاب با یک «فهرست عمومی» چهار جلد در ۱۰۷ صفحه به پایان می‌رسد.

ناگفته نماند که اولاً هانری کوربن این فصل یا دفتر آخر را بعداً مورد بررسی و تجدیدنظر و تصحیحات و الحاقات قرار داد که به صورت کتابی مستقل با عنوان امام غایب منتشر شده است و ترجمهٔ فارسی آن با عنوان از **سهروردی تا هایدگر** به قلم آقای دکتر حامد فولادوند به همین زودیها انتشار می‌یابد.

ثانیاً موسسهٔ انتشاراتی قصیده‌سرا در تدارک ترجمه و چاپ مجموعهٔ **اسلام ایرانی** است و تاکنون قسمتهایی از آن ترجمه شده است.

پانوشت:

* **En Islam Iranien**, Paris, Gallimard, 4 vol., 1971.

حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان (محرکهای زرتشتی در فلسفهٔ اشراق)، گزارش احمد فردید و عبدالحمید گلشن، به صورت نشریهٔ شماره ۳ انجمن در ۱۳۲۵ منتشر شد. نگارنده ترجمهٔ تازه‌ای از این متن تهیه کرده که انتشارات اساطیر آن را چاپ کرده است.

رهروان عشق، تشیع و تصوف

جلد سوم **اسلام ایرانی** به بررسی احوال و آثار چند تن از بزرگان عرفان شیعی یا متأثر از تشیع اختصاص دارد و پس از دیباچه‌ای کوتاه با شرح حال و زندگی روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲ تا ۶۰۶ ق) و ترجمهٔ فرانسوی این آیه آغاز می‌شود که: «یا ایتهاالنفس المطمئنه، ارجعی الی ربک راضیة مرضیه» (فجر، ۲۷ و ۲۸).

روزبهان بقلی شیرازی از عارفان شوریده سر و دل از دست داده‌ای است که از نوجوانی به «رؤیت» می‌رسد و به عالم تصوف گام می‌نهد و پس از آشنایی با افکار و آرای حسین منصور حلاج و کیش «اناالحق» او به تبلیغ و تعلیم صورت تلطیف یافتهٔ آن می‌پردازد. آثار و آرای او به خوبی مُعرّف معنویت تصوف ایرانی هستند.

به عقیدهٔ روزبهان، صوفی نه گناهکار است نه بیمار و نه محروم (و حرمان دیده) و نیازی به «توجیه» احساس نمی‌کند. او یک بیگانه (غریبه) و مطرود است و فقط به این می‌اندیشد که به اصل خود بازگردد. لذا از شریعت به طریقت روی می‌آورد تا به حقیقت برسد، و این امر قواعد و اصولی دارد که روزبهان آنها را در کتاب **عبهر العاشقین** دسته‌بندی و بیان کرده است و هانری کوربن با همکاری دکتر محمدمعین متن فارسی آن را با دو مقدمه به فارسی و فرانسوی چاپ کرده‌اند. آنچه کوربن در اینجا نوشته صورت اصلاح شده و تکمیل یافتهٔ همان مقدمه است.

اما تصوف ایرانی منحصر به روزبهان بقلی نیست، زیرا بسیار بزرگان دیگر هم در این عرصه وجود داشته‌اند که یکی از بزرگ‌ترین و اثرگذارترین آنان سیدحیدر آملی، موضوع فصل اول کتاب دوم از این جلد سوم است.

کوربن پیش از این در همین مجموعه (جلد اول، فصل سوم) و موقعیتهای دیگر از سیدحیدر آملی یاد کرده است. سیدحیدر در تفسیر آیهٔ «انا عرضنا الامانة علی السموات والارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولا» (احزاب، ۷۲) معتقد است که فقط انسان شایستگی حمل «بار امانت الهی» را دارد، نهایت اینکه آدمی باید به «عرفان» شیعی از طریق تعالیم ائمه(ع) دست یابد تا توانایی حمل این امانت را بیابد. آثار سیدحیدر جوهر باطنیت اسلام را که از راه تشیع تحقق می‌یابد نشان می‌دهند. این امر مخصوصاً در کتاب **جامع الاسرار** مطرح و تبیین شده است. خلاصه اینکه در نظر سیدحیدرآملی تشیع دوازده امامی، باطن اسلام و مذهب معنوی و روحانی و معنای واقعی وحی است و چون تصوف هم به باطن می‌پردازد شکلی دیگر از تشیع را عرضه می‌دارد.

کوربن پس از بحث در کلیات و زندگینامه و آثار سید حیدر، فصلی را به گفت‌وگو از «تشیع و تصوف» اختصاص داده که درآمدی است بر فصل «توحید الوهی و توحید وجودی» و تبیین معنای «لااله الاالله».

در اینجا توضیحاً بیفزایم که هانری کوربن با همکاری عثمان یحیی [مصری] در سال ۱۳۴۸ کتابی با عنوان **فلسفهٔ شیعی** در تهران ـ پاریس انتشار داد که در ۱۳۶۸ تجدید چاپ شده است (۷۶+۸۳۲+۶۸ ص). ما مقدمهٔ فرانسوی کوربن را به فارسی درآورده‌ایم که با این مشخصات چاپ شده است: هانری کوربن، «سیدحیدر آملی (سدهٔ هشتم): متأله شیعی عالم تصوف»، **معارف** (مرکز نشر دانشگاهی)، سال نوزدهم، شمارهٔ سوم (آذر ـ اسفند ۱۳۸۱)، ص ۶۱ تا ۸۷.

فصل دوم به معرفی و بررسی رساله‌ای اختصاص دارد که مؤلف آن ناشناخته است و در تعریف «هفت معنای باطنی قرآن» است. این رساله که در قرن هشتم نوشته شده تفسیری بس والا دربارهٔ حدیث مربوط به وجود هفت معنای باطنی قرآن به زبان فارسی است و در مجموعهٔ شهید علی در ترکیه جای دارد که هلموت ریتر آن را شناسایی و معرفی کرده و کوربن آن را در محل کتابخانه وارسی کرده است. این رساله به تعریف اصطلاحات (یا مراحل و یا مقامات)ی همچون اهل تصوف، مقامات، مدارج، معارج، مکاشفه، وقت، حال، وَجد، ذوق، سُکر، قبض، بسط... اختصاص دارد.

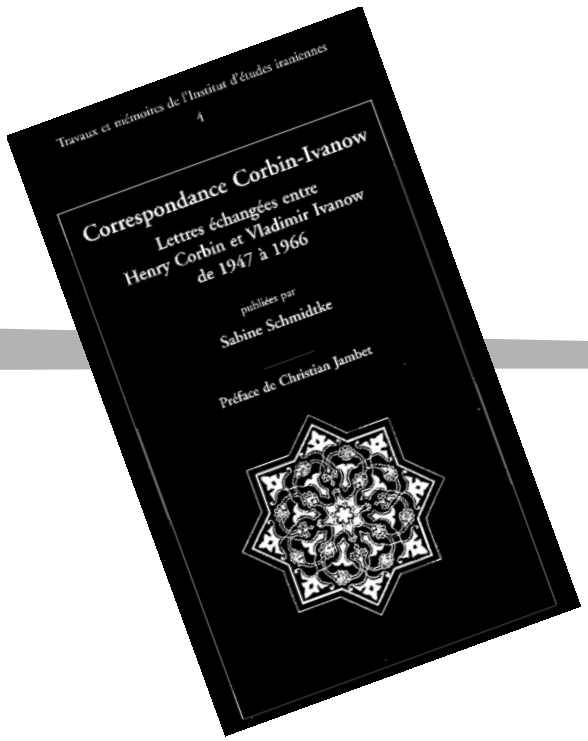
در فصل سوم به بررسی آرای صائن‌الدین علی ترکهٔ اصفهانی (درگذشته در ۸۳۰ق) پرداخته شده است که فیلسوفی عارف بوده و به حکمت اشراق سهروردی آشنایی داشته و **فصوص** ابن عربی و نیز **گلشن راز** شیخ محمود شبستری را شرح کرده است. او رساله‌ای در باب انشقاق قمر با عنوان رسالهٔ **شق القمر** دارد که مؤلف از نسخهٔ خطی آن استفاده کرده است.

کوربن در اینجا دربارهٔ معنای شق‌القمر و تأویل آن و زمان آفاقی و زمان انفسی و آرای فقها و محدثان در این زمینه به اجمال بحث کرده و به مبحث «فلاسفهٔ اسلام» رسیده است (که البته موضوع کتابی جداگانه از او نیز هست با عنوان فلسفهٔ اسلامی). او از فلاسفهٔ مسلمان با عنوان «حکمای اسلام» نام می‌برد که در نزد اهل سنت «متکلمون» نامیده می‌شوند و عمدتاً از «حکمای ظاهر» و مشائیون پیرو ارسطو هستند.

در اینجا با مباحثی مثل اصول (عقاید)، کوکب، فلک، عقل فعال، عقل مستفاد و تأویل آنها آشنا می‌شویم و یک بار دیگر به الهیون نور (اشراقیون) می‌رسیم که درآمدی برای پرداختن دوباره به «صوفیه» است که اهل شهودند و میان نبوت و ولایت جمع می‌کنند.

اما توجه به باطن در میان اهل تصوف به اشیاء و موجودات محدود نمی‌ماند و دوره‌ای می‌رسد که «علم حروف» مورد توجه قرار می‌گیرد و برای حروف هم باطن تصور می‌شود که ریشه در اسلام اسماعیلی قرن هفتم ق. دارد و مهم‌ترین نمایندهٔ آن شیخ فضل‌الله استرآبادی است که در سال ۷۹۶ ق. به فرمان تیمور کشته می‌شود. اما همهٔ این تحولات در مجموع به رونق تشیع و تحکیم آن می‌انجامند که به روزگار صفویان به مذهب رسمی ایران تبدیل می‌شود.

در فصل چهارم «هفت رکن لطیف آدمی برحسب رأی علاءالدولهٔ سمنانی (درگذشته در ۷۳۶ ق)» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که صاحب شمار درخور توجهی تألیفات



ع. روح‌بخشان

رشته‌های عربی، فارسی و سانسکریت تحصیل کرد. بعد از آن در شعبهٔ نسخه‌های خطی شرقی موزهٔ فرهنگستان علوم آن شهر به کار پرداخت و با متون اسماعیلی آشنایی یافت. در زمان بروز انقلاب روسیه در ماوراءالنهر به سر می‌برد، لذا دیگر به روسیه بازنگشت. در حدود سال ۱۳۰۰ ش در مقام مترجم به خدمت دولت انگلیس درآمد و کمی بعد تابعیت آن دولت را کسب کرد. مدتی در کلکته به سر برد و در ۱۳۰۹ به بمبئی رفت و «انجمن تحقیقات اسماعیلی» را بنیان نهاد که در ۱۳۲۵ جای خود را به «انجمن اسماعیلیه»، داد، و حاصل بیشتر تحقیقات خود را به وسیلهٔ همین انجمن منتشر کرد. در ۱۳۳۸ پس از تقریباً چهل سال زندگی در هندوستان برای بار سوم به ایران آمد و برای همیشه در تهران ماند و در همین شهر درگذشت.

ایوانف از طریق نشریات علمی روزگار خود با آثار و فعالیتها و احوال هانری کوربن آشنا شده بود و ایران در مقام «خاستگاه» اسماعیلیه همواره توجه و کنجکاویش را جلب می‌کرد، به‌ویژه

مقاله

ایوانف و کوربن، دو سودازدهٔ شرق اسلامی

در سال ۱۳۷۸ در پاریس کتابی منتشر شد با عنوان **مکاتبات کوربن ـ ایوانف** که گردآورندهٔ آن دختری آلمانی است به نام زابینه اشمیتکه،[1] که در بیت‌المقدس، لندن و آکسفورد تحصیل کرده و در رشتهٔ مطالعات مربوط به تشیع کهن صاحب نظر شده است. او پیش از این دو کتاب به انگلیسی با عنوان **الهیات علامه حلی** (برلن، ۱۳۷۰) و **یک معتقد معتزلی به نام زمخشری** (اشتوتگارت، ۱۳۷۶) منتشر کرده است. یعنی می‌توان گفت که با تشیع آشنایی دارد و همین آشنایی او را متوجه هانری کوربن و فعالیتهای او کرده که مکاتبه با ایوانف و دیدار با او در تهران از آن جمله است.

هانری کوربن در سال ۱۹۰۳ (۱۲۸۲ ش) متولد شد و در سال ۱۹۷۸ (۱۳۵۷) درگذشت. او در آغاز تحصیل به فلسفه روی آورد، ولی بعداً تحت تأثیر اِتی یَن ژیلسون به مطالعه در تفکر قرون وسطایی و خاورشناسی کشانده شد. در ۱۳۰۸ به تشویق لویی ماسینیون، تحقیق دربارهٔ سهروردی را آغاز کرد و پس از آن برخی از آثار مارتین هایدگر را به فرانسوی برگرداند. بعد به استانبول رفت و در محضر هلموت ریتر به مطالعه پرداخت. پس از آن به ایران آمد و با استادان و پژوهندگان ایرانی آشنایی یافت و به مطالعات خود دربارهٔ تشیع، کلام و فیلسوفان ایرانی و عارفان فیلسوف ادامه داد. انجمن ایران‌شناسی فرانسه را در تهران تشکیل داد و با همکاری روانشاد دکتر محمد معین و چند محقق دیگر، بسیاری از متون کهن عرفان ایرانی را تصحیح و چاپ کرد.

ولادیمیر الکسیویچ ایوانف در ۱۸۸۶ (۱۲۶۵ ش) متولد شد و در ۱۹۷۰ (۱۳۴۹) در تهران درگذشت. در آغاز در سنت‌پترزبورگ در

۱. هانری کوربن به ایوانف
شعبهٔ ایران‌شناسی
[تهران، بدون تاریخ]
[...]

از طریق دو جلد کتاب کوچک که در اینجا به دانشگاه رسیده‌اند، دریافتم که شما «انجمن اسماعیلیه» / Ismaily Society را تأسیس کرده‌اید. با تمام وجود این ابتکار را تحسین می‌کنم و می‌خواهم نظر خود را در مورد علاقه‌ام به عضویت در این انجمن به اطلاعتان برسانم. مسئلهٔ حق عضویت را هم به وسیلهٔ دوستانی که با هند ارتباط دارند حل می‌کنم. آقای کاشین / Kashin، کتابفروش طرف معاملهٔ ما که در کار خاورشناسی است، مدتها قبل به من خبر داد که بسته‌ای از انتشارات شما را دریافت کرده است. اما برای خود ما چیزی نرسیده و دارم نومید می‌شوم. ما باید یک راه عملی پیدا کنیم تا از آن طریق همهٔ انتشارات قدیم و جدید شما به اینجا برسند، می‌توان در صورت لزوم از طریق مبادله عمل کرد. اما آیا ادارهٔ پست خوب و درست کار می‌کند؟

در جریان دیداری که اخیراً با استاد سعید نفیسی داشتم فهمیدم که شما، بر سر راه سفر به قاهره، که برای ایراد سخنرانیهایی به آنجا دعوت شده‌اید، شاید در همین پاییز در تهران توقفی داشته باشید. این خبر مرا بسیار شادمان کرد و آرزو می‌کنم که بتوانید این برنامهٔ خوب را تحقق ببخشید. من چندان شایق دیدار شما هستم که می‌خواهم از شما بخواهم که در صورت امکان تاریخ عبور خود را از تهران به من اطلاع بدهید. حقیقت این است که در ماههای شهریور و مهر باید چند هفته‌ای به مشهد بروم و دوست دارم که تاریخ این سفر را با تاریخ ورود شما به تهران تعیین کنم، زیرا از اینکه دیدار شما را از دست بدهم بی‌اندازه اندوهگین خواهم شد. درواقع خیلی حرفها خواهیم داشت که به‌هم بگوییم و برنامه‌هایی با هم طرح دراندازیم. ما در مقام خاورشناس به خاور زمین تبعید نشده‌ایم. اما در عین حال لازم است که گهگاه برای گفت‌وگو از پژوهشهایمان، همدیگر را ببینیم.

من دقیقاً در آذرماه گذشته سه هفته را در قاهره گذراندم تا یادداشتهایی را که همکار فقیدمان، پل کراوس، برجا گذاشته بود، مرتب کنم. در این مناسبت فرصت یافتم تا گفت‌وگوی خوبی با دوستمان کامل حسین صورت دهم. او سخت سرگرم کار بود، اما آن کار واقعاً خسته‌کننده و سخت است و از خود می‌پرسم که با آب و هوای قاهره آیا یک عمر برای به سامان رساندن آن بسنده خواهد بود؟ امیدوارم که دوستان اسماعیلی ما بتوانند به رغم همهٔ احتیاط کاریهایی که ضرورت می‌یابند کمابیش اهمیت فراوانی را که تفکرشان در میان فیلسوفان کسب کرده است، درک کنند.

امیدوارم که این اولین نامه‌ای که برایتان می‌فرستم، به دستتان برسد. با ابراز امید خود به اینکه همکاری زاینده و سازنده‌ای در آینده میان ما برقرار شود و در آرزوی دیدار آیندهٔ شما در تهران، جناب استاد و همکار گرامی خواهشمندم احساسات بسیار صمیمانه و مخلصانهٔ ارادتمند را بپذیرید.

هانری کوربن
رئیس انجمن ایرانشناسی

۳۱. ایوانف به هانری کوربن، ۲۹ مهر ۱۳۳۱
[بمبئی] ۲۱ اکتبر ۱۹۵۲
دکتر کوربن عزیز،

از نامهٔ محبت‌آمیزتان و از وعده‌ای که داده‌اید که تصویر بزرگ شدهٔ متن پندیات را برایم بفرستید بی‌اندازه سپاسگزارم. ما همچنین از بابت ارسال مجموعه تصویرهای عکسی همهٔ آن نسخهٔ خطی بی‌نهایت ممنون خواهیم بود و خوشحال خواهیم شد که هزینه‌های مربوط به تدارک آنها را پرداخت کنیم.

من چاپ یک جزوهٔ کوچک هشتاد صفحه‌ای را دربارهٔ بررسی فشردهٔ تحولات اسماعیلی‌گری به تازگی به پایان رسانده‌ام و در ظرف چند روز آینده، پس از آنکه صحافی شد، نسخه‌ای از آن را برایتان خواهم فرستاد. اکنون قصد دارم نسخه‌ای برای آقای ماکس بفرستم همراه با این خواهش که ترجمهٔ آن را به فرانسوی تقبل کند، زیرا انجمن اسماعیلیه مایل است این کتاب به فرانسوی و عربی هم ترجمه شود. آقای ماکس محبت کرد و نامهٔ مرا به شما رساند. من اکنون در حال حروفچینی ترجمهٔ پندیات هستم و امیدوارم که تمام کار را تا قبل از پایان امسال به اتمام برسانم و پس از آن متون اهل حق را تکمیل کنم. بسیار خوشحال خواهم شد که از نظر انتقادی شما دربارهٔ آن جزوه‌ام آگاه شوم. من از آن مؤلفان هستم که هرگز از کارهای خود، پس از آن که به چاپ رسیدند، راضی نیستند و فقط بعد از گذشت مدتی درمی‌یابند که کارشان چندان بد هم نبوده است. من واقعاً ترجیح می‌دهم پیش از آنکه این جزوه ترجمه بشود اصلاحاتی در آن صورت دهم، اما دوستانم بر مبنای یک ضرب‌المثل فرانسوی که «کار ناقص بهتر از کاری است که هرگز صورت نگیرد» مخالف هستند. نمی‌دانم، شاید حق با آنان باشد.

لطفاً بهترین درودهای مرا به خانم کوربن برسانید. بسیار خوشحال خواهم شد که همهٔ شما را یک بار دیگر ببینم و گفت‌وگوی آرامی دربارهٔ بسیاری از موضوعها و برنامه‌ها انجام دهیم. اما این حوادث ناخوش ایران به احتمال خیلی قوی تا مدتها و به رغم علاقهٔ شدید من اجازهٔ دیدار دوباره از آن کشور را نخواهند داد. من هنوز باید خیلی کارها در آنجا بکنم، هم در زمینهٔ مطالعات فرقه‌ای و شناخت مذاهب کوچک و هم در باب فقه اللغه. استنساخ شموس شما به زودی تمام می‌شود، کاتب می‌گوید که بیشتر از دویست صفحهٔ آن آماده است، اما من هنوز آنها را در اختیار نگرفته‌ام. به هر حال او در ماه محرم و به واسطهٔ مراسم مربوط به آن هیچ کار نکرد، اما اکنون امیدوارم که کار را به زودی تمام کند.

همراه با بهترین احترامات

ارادتمند صمیمی
دبلیو. آی.

پانوشتها:

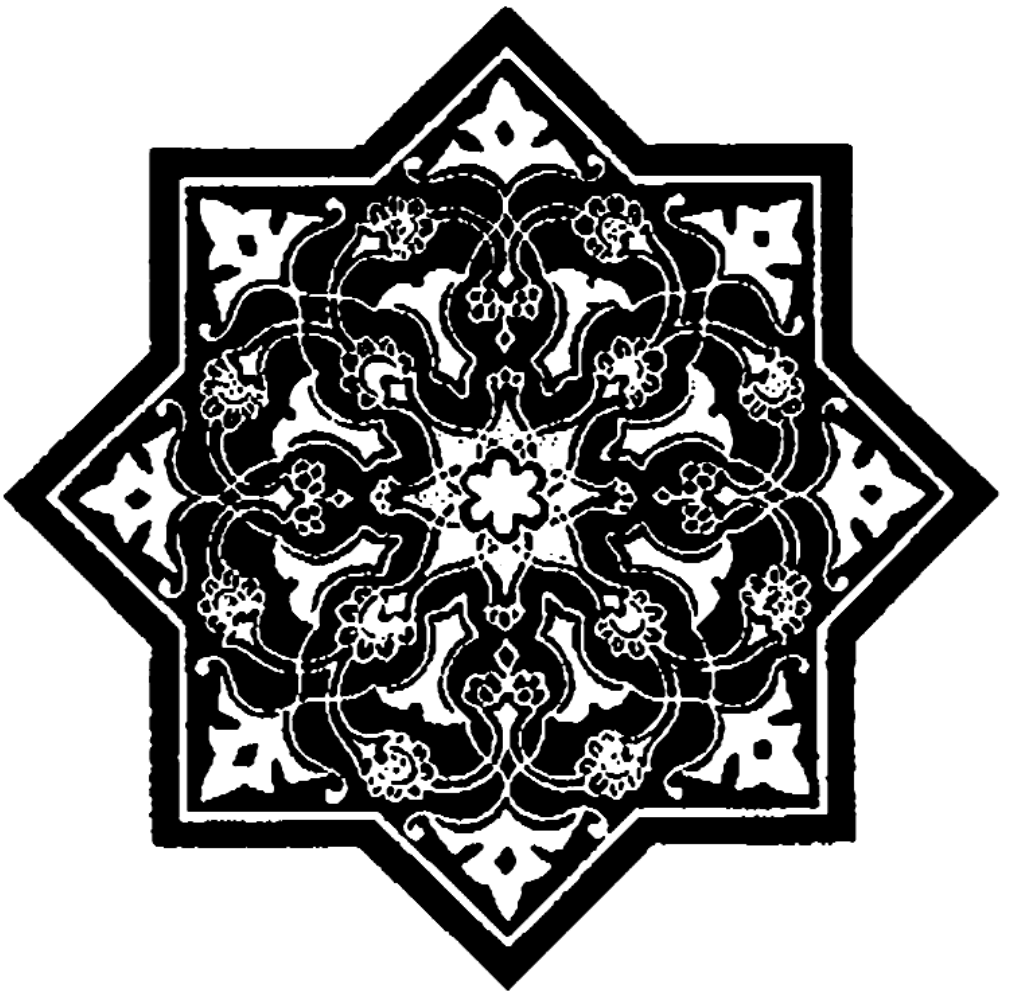
1- Sabine Schmidtkeh, **Correspondance Corbin -Ivanov**..., Paris - Leuven, Institut d'etudes iraniennes, 1999, 235 p.

که بسیاری از متون اسماعیلی یا متون مرتبط با اسماعیلیه (موافق و مخالف) به طور پراکنده در ایران یافت می شدند و ایوانف برای تکمیل تحقیقات خود به آنها نیاز داشت و چون به خوبی کسی از ایرانیان را نمی شناخت برای دستیابی به آنها دست به دامان کوربن شد. اما برای گشودن باب آشنایی دو جلد از انتشارات انجمن اسماعیلیه را که تازه بنیان نهاده بود برای او فرستاد.

از آن هنگام تماس و مکاتبهٔ این دو دانشمند محقق دور از خانه و دیار به مدت بیست سال (۱۳۲۶ تا ۱۳۴۵) ادامه یافت که رونوشت برخی از این مکاتبات در میان نوشته های کوربن برجای مانده است و همین رونوشتهاست که به کوشش خانم اشمیتکه

سهمی است که در شناساندن اخلاق، اندیشه ها و آرای نویسندگانشان دارند. به این معنی که در این نامه ها با دو شخصیت علمی بزرگ دنیای خاورشناسی سر و کار می یابیم که یکی از آنان (هانری کوربن در ایران) از رفاه و آرامش خاطر و آزادی عمل و احترام کامل برخوردار است، و دیگری (ولادیمیر ایوانف) که دست سرنوشت او را به بمبئی تبعید کرده است و سر و کارش با «رئیسان» کوته اندیش، خودمحوربین، بی سواد و بهره کش افتاده است... و در باطن به همتای فرانسوی خود رشک می برد.

باید دانست که ایوانف به انگلیسی (زبان غیرمادری) می نوشته و کوربن به فرانسوی به او پاسخ می داده است. این



به صورت کتاب درآمده و چاپ شده است (نگارنده این کتاب را ترجمه کرده است که همین روزها به همت کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی با همکاری مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران منتشر خواهد شد).

مکاتبات ایوانف ـ کوربن در دوره‌ای خاص که از جهات مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی در تاریخ ایران منحصر به فرد است صورت گرفته، هرچند که در آنها عمدتاً به امور ادبی و فرهنگی و مخصوصاً نسخه شناسی پرداخته شده و کمتر از مسائل سیاسی و اقتصادی سخن به میان آمده است... اهمیت این نامه ها در چند وجه نهفته است که مهم ترینشان

مجموعه حاوی ۸۹ نامه است: ۷۴ نامه از ایوانف که نُه نامه برای خانم استلا همسر کوربن نوشته شده و ۱۵ نامه از کوربن است. گردآورنده هرجا که لازم دیده یادداشتهایی بر حاشیهٔ نامه ها افزوده است و برای تتمیم فایده، شرح حال مختصر بیشتر کسانی را که در نامه ها از آنان نام برده شده در آخر کتاب آورده است. نمایهٔ اسامی اشخاص و صورتی از عنوانهای کتابها هم به پایان این مجموعه افزوده شده که موجب مزید سودمندی آن است.

در پایان برای آگاهی از محتوای کتاب ترجمهٔ فارسی دو فقره از نامه ها نقل می شود.

حسن سید عرب

بود که تلاش کوربن در طرح ماهیت فلسفه اسلامی موجب شد که فلسفه عربی متداول، به فلسفه اسلامی تبدیل گردد [8]. به نظر کوربن، فارابی و سهروردی در این معنا که ساحت معنوی پیامبر و فیلسوف از یکدیگر قابل تفکیک نیست، اشتراک دارند [9] و بر این مبنا است که نزد اشراقیان، پیوند میان فیلسوف و پیامبر تداوم یافت [10]. از دیدگاه کوربن، در اندیشه سهروردی، فیلسوف و پیامبر، معارف خود را از مشکات نبوت می گیرند.

ایران، دومین منبع اندیشه سهروردی است. کوربن بر اساس گزارش از سهروردی در رساله **کلمه التصوف** یا **مقامات الصوفیه**، او را احیاء کننده حکمت ایران باستان می داند [11] و می گوید در ساحت تاریخ فلسفه اسلامی، تنها سهروردی قادر به ایفاء این نقش مهم بوده، زیرا پیش از او ابن سینا، از اندیشه حکیمان خسروانی آگاه نبود و نتوانست اندیشه مشرقی خود را به کمال برساند [12]. بنابراین سهروردی با نظر به معنویت ایران آن را از گذشته به آینده تبدیل کرد و در نظر به اسلام، نقش میانجی اسلام و حکمت کهن زرتشتی را ایفاء کرد که در واقع شبیه نقشی است که سلمان میان ایران و اهل

کارنامهٔ سهروردی پژوهی هانری کوربن

هانری کوربن سر حلقه نو اشراقیان متأخراست . سهروردی پژوهی او مسبوق به ایرانشناسی وی و مبتنی بر طریق پدیدار شناسی است . کوربن که به معنای مصطلح مستشرق نیست، تحقیق درباره ایران و اسلام و تشیع را با ایرانشناسی آغاز کرد و به گفته خود هرمنوتیک اندیشه هایدگر را برای تفسیر ساحت معنوی حوزه معارف ایران و اسلام به کار برد.[1] ایران شناسی کوربن، مبین تمایل وافر وی به جنبه های باطنی اندیشه ایرانی است. او در این طریق با حکمت ایران باستان و معارف زرتشتی آشنا شد و از آنجا سهروردی را کشف کرد. مطالعات وی در این زمینه و خصوصا درباره عرفان سهروردی[2] موجب نگاه تازه‌ای به سهروردی [3] و تأثر تحقیقات سهروردی پژوهی جدید از وی، خصوصا در غرب شد[4].

کوربن در بررسی اندیشه سهروردی ابتدا به ارزیابی منابع حکمت وی پرداخت. به نظر او نخستین منبع دینی و فلسفی سهروردی ، اسلام است که سهروردی ، خرد ایرانی را در اسلام جست وجو کرد.[5] او می گوید تلقی سهروردی از اسلام معنوی، همان اسلام باطنی است که خود احیاء کننده آن است و در نهایت به حکمت معنوی تشیع منتهی می شود[6].به گفته کوربن این طریق معنوی، حکمت مخصوص به خود داشته و در حقیقت ، فلسفه این ساحت معنوی، مبین فلسفه ایرانی است[7] و از مجرای همین طریق

ترجمه:

1. LARCHANGE **empourpreouinze traits et recits mystiques** fayard1976.

پانوشتها:

۱. از هیدگر به سهروردی گفتگوی فیلیپ نمو با هانری کوربن دانشنامه ،فصلنامه دانشگاه شهید بهشتی تهران.س اول ،ش اول، ۱۳۸۲، ص ۱۷۲.

2.JOHN WALBRIDGE, **THE LEAVEN OF THE ANCIENTS suhrawardi and Heritage Of the Greeks** State University of new york , 2000,p,233.

3.DARYUSH SHAYEGAN,**HENRY CORBIN LA TOPOGRAPHIE SPIRITUELLE DE LISLAM IRANIEN** Pris,p. 209-210; JOHN WALBRIDGE ,**THE WISDOM OF THE MYSTIC ESTsuhrawardi and platonic orientalism** University of new york, 2001,p.134.

4. **THE LEAVEN OF THE ANCIENTS suhrawardi and Heritage Of the Greeks**,p.7

۵. هانری کوربن ، **ارض ملکوت** ، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، تهران،طهوری، ۱۳۷۴،ص ۱۲۷ و ۲۰۳.

۶. همو . **تاریخ فلسفه اسلامی**،ترجمه سید جواد طبا طبایی. کویر وایرانشناسی فرانسه، ص ۳۰۴.

۷. حسن سید عرب **هانری کوربن و حکمت متعالیه شیعه** در **در احوال واندیشه های هانری کوربن**،تهران ،هرمس، ۱۳۷۹،ص ۲۳.

۸ .سید حسین نصر **جشن نامه هانری کوربن** تهران.موسسه مطالعات اسلامی و انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶ ،هیجده.

۹. **تاریخ فلسفه اسلامی** ،ص ۲۹۰.

۱۰. هانری کوربن، **فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی**، ترجمه سید جواد طبا طبایی،تهران،توس، ۱۳۶۹ ،ص ۹۳.

۱۱. **تاریخ فلسفه اسلامی** ،ص ۱۸۳؛ عبارت مزبور در رساله **کلمه التصوف** یا **مقامات الصوفیه** چنین است:" کان فی الفرس امة یهدون بالحق و به کانوا یعدلون حکماءفضلاءغیر مشبهه المجوس قد احییتا حکمتهم النوریه الشریفه التی یشهد بها ذوق افلاطون و من قبله من الحکماءفی الکتاب المسمی بحکمه الاشراق و ما سبقت مثله **مقامات الصوفیه** ،تصحیح امیل المعلوف ، بیروت ،دار المشرق،۱۹۹۳م،ص ۶۲. همان منبع با عنوان **کلمه التصوف** در **مجموعه مصنفات شیخ اشراق** ، تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی،تهران ،پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۲۸.

۱۲. **تاریخ فلسفه اسلامی**،ص ۲۹۰.

13. DARYUSH SHAYEGAN, **HENRY CORBIN**, p. 134.

۱۴. هانری کوربن، سه فیلسوف آذربایجان،ترجمه محمد غروی، **نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز** تابستان ۱۳۵۶،س ۲۹،ش ۱۲۲ ص ۱۴.

۱۵. **فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی**، ص ۸۸.

۱۶. هانری کوربن سه فیلسوف آذربایجان ....ص ۱۶۹.

۱۷.همو ، **ارض ملکوت** ،ص ۵۸.

۱۸.همو، **تاریخ فلسفه اسلامی** ،ص ۱۷۶-۱۸۲، **خرد جاودان**،ص ۶۸۰.

19,20. DARYUSH SHAYEGAN,**HENRY CORBIN** , p. 134.

۲۱. **از هیدگر به سهروردی** گفتگوی فیلیپ نمو با هانری کور بن دانشنامه ،فصلنامه دانشگاه شهید بهشتی تهران.س اول ،ش اول. ۱۳۸۲، ص ۱۶۶.

۲۲و۲۳. همو ، **ارض ملکوت** ،ص ۲۰۳-۲۰۴.

۲۴.همان،ص،۱۲۹

۲۵. **خرد جاودان** : معنای نور در حکمت معنوی سهروردی.ترجمه فاطمه ولیانی،تهران فرزان،۱۳۷۷،ص،۱۶۸.

بیت مکرم پیامبر (ع) داشت.[۱۳] به نظر کوربن، مکاشفات سهروردی متوجه چیزی است که **اوستا** آن را خورنه نامیده است که بهترین معادل آن نور جلال است[۱۴]. او می‌گوید بر این اساس، حکیمان اشراقی، خورنه را چنان فهمیدند که زرتشت فهمیده بود، یعنی نوری که از ذات الهی فیضان یافته است[۱۵]. سهروردی نور جلال یا خورنه را نور مخصوص پیامبران می داند. [۱۶]به نظر کوربن، فرشته شناسی یکی از مهم ترین نتایج احیای حکمت کهن ایران باستان توسط سهروردی است[۱۷].

به نظر کوربن ، یونان، سومین منبع اندیشه سهروردی است . وی بخش قابل توجهی از نگاه سهروردی را به یونان در توجه او به هرمس که والد الحکما است، می داند و می گوید سهروردی در این انگیزه، به دنبال بستر واحدی است که در آن بتواند مثل افلاطونی و فرشته شناسی زرتشتی را تفسیر کند[۱۸]، سهروردی در سنت اشراقی خود، تبدیل به کانون برخورد تلاقی ایران و یونان می شود. این دو جانب شرقی و غربی که مکمل یکدیگر ند، اساس حکمت اشراق تلقی می شوند [۱۹] و از این روست که کوربن اندیشه اشراقیان ایران را مسبوق به سنت افلاطونی می داند.[۲۰] به نظر وی اندیشه سهروردی، نمونه جامع فرهنگهای معنوی ایران است وبدین گونه توفیق یافته تا وجه آینده را به این معنویت ببخشد[۲۱].

برای هانری کوربن، اشراق، اصلی ترین بخش اندیشه سهروردی است . وی می گوید سهروردی از کلمه مشرق، هم مشرق جغرافیایی و هم عالم ایرانی و هم ساحتی که افق، شعله های آتش شفق را روشن می کند، تعبیر کرده است [۲۲]. بنا براین به نظر کوربن اشراق نورمعرفت است که بر سالک طلوع می‌کند[۲۳] کوربن، حکمت اشراق را سراسر تاویلی می داند و معتقد است که عرفان و تصوفی ناب در آن نهفته است[۲۴].

پس از اشراق، طرح فلسفی عالم مثال، جالب توجه ترین بخش اندیشه سهروردی برای کوربن است. به نظر کوربن، سهروردی فیلسوف حضور و کاشف عالم مثال است و می‌گوید سهروردی با طرح عالم مثال ، نظریه فلسفی تازه‌ای در معرفت اشراقی مطرح کرد[۲۵].

کارنامه سهروردی پژوهی کوربن مشتمل بر سه بخش است : ۱. تصحیح ۲.تالیف ۳. ترجمه که نوشته حاضر گزارشی کوتاه از آن و دیگر منابع است. فهرست نوشته های کوربن درباره سهروردی به شرح ذیل است:

تصحیح

۱.مجموعه مصنفات شیخ اشراق ،مشتمل بر: ۱.بخش الهیات کتاب **التلویحات** ۲.کتاب **المقاومات** ۳.کتاب **المشارع** و **المطارحات**،تهران ،انجمن فلسفه ایران،چاپ دوم ،۱۳۵۶ش.ج۱.

۲. ---------- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ش.

۳.---------- مشتمل بر:۱.کتاب **حکمه الاشراق** ۲. **رساله فی اعتقاد الحکماء** ۳. **قصه الغربه الغربیه**، همانجا،انجمن فلسفه ایران .۱۳۵۶ش،ج۲.

۴. ----------پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۸۰ش.

تالیف:

1. **Le motifs dons la philosophie sohrawardi**, preface de, POURE -DAVOUD, TEHRAN,1964.

این نوشته یک بار به فارسی ترجمه و دو بار چاپ شده است:

۲.**روابط حکمت اشراق** و **فلسفه ایران باستان**،ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن،تهران ،انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران،۱۳۲۵ش ،چاپ اول .

۳. **نامه سهروردی** ،به اهتمام علی اصغر محمدخانی و حسن سید عرب. تهران ،سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ،۱۳۸۲.

4.I **TINERAIRE dun ENSEIGNEMENT**, presentation par christian JAMBET,INSTITUT FRANCIS DE RECHERCHE EN IRAN,TEHRAN.1993.

5. **Des idees en islam iraniensohrawardi et les platonicciens de perse,gallimard**,1791,v.

۶ . معنای نور در حکمت معنوی سهروردی، ترجمه فاطمه ولیانی، **خردجاودان**،تهران ،فرزان،۱۳۷۷.

۷. سه فیلسوف آذربایجان،ترجمه محمد غروی، **نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز**تابستان ۱۳۵۶، س۲۹، ش۱۲۲ ، ص ۱۶۱-۱۹۶.

۸ .---------- ،**فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی**،ترجمه سید جواد طباطبایی،تهران،توس،۱۳۶۹.

۹.«سهروردی و حکمت اشراق» ، ترجمه سید جواد طبا طبایی در **تاریخ فلسفه اسلامی**، تهران ،کویر و انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران .۱۳۷۷،ص ۲۸۶-۳۰۹.

۱۰.----------،ترجمه اسدالله مبشری.تهران ، امیرکبیر، ۱۳۶۰،ص ۲۷۳-۲۹۱.

۱۱.حکمت اشراق در ایران زمین در سده دوازدهم میلادی، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، **مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران**، مهر ۱۳۷۷، ش ۱، س۶ص ۵۲-۵۷.

۱۲. از هیدگر به سهروردی،گفت و گوی فیلیپ نمو با هانری کوربن ترجمه محمد حسین صدیق یزد چی .**دانشنامه،فصلنامه دانشگاه شهید بهشتی تهران**،س۱، ش۱، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱-۱۸۰.

سیما نوربخش

۳. **تاریخ فلسفه اسلامی**، هانری کوربن با دو ترجمه: ۱ـاسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱؛ ۲ـجواد طباطبایی، تهران، کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه ۱۳۷۳.

مبشری تا فصل هشتم یعنی تا حوزهٔ اندلس این کتاب را ترجمه کرده، اما ترجمه طباطبایی متن کامل آن است.

کتاب دارای دو بخش است، کوربن در بخش نخست، فصل اول منابع اندیشه فلسفی را در اسلام بررسی می کند، فصل دوم به رابطه «تشیع و حکمت نبوی» اختصاص دارد که در آن تشیع دوازده امامی، با مسایلی چون ادوار، توجه به باطن، پیامبرشناسی، امام شناسی، معرفت شناسی، تاریخ قدسی، امام غایب و معاد و نیز دوره های اسماعیلیه، اسماعیلیه فاطمی و اسماعیلیه دعوت جدیدالموت بررسی و در پایان فصل میان اسماعیلیه و تصوف مقایسه ای صورت گرفته است.

فصل سوم به «کلام اهل سنت» یعنی معتزله و اشاعره می پردازد. فصل چهارم به رابطه «فلسفه و علوم طبیعی» اختصاص یافته و در آن مکتب هرمسی، جابربن حیان و کیمیا، اخوان الصفا، رازی، بیرونی، خوارزمی، ابن هیثم و شاه مردان رازی بررسی می شود. فصل پنجم بررسی «فیلسوفان یونانی مشرب» است و در آن به کندی و شاگردانش، فارابی، ابوالحسن عامری، ابن سینا، ابن مسکویه، ابن فاتک، ابن هندو، ابوالبرکات بغدادی و ابوحامد غزالی می پردازد. فصل ششم در مورد «تصوف» است و به عارفانی چون بایزید بسطامی، جنید، حکیم ترمذی، حلاج و احمد غزالی اختصاص دارد.

کوربن فصل هفتم را به بررسی آراء و آثار «سهروردی و حکمت اشراق» اختصاص داده و در پایان این فصل اشراقیان را معرفی می کند. در فصل هشتم کتاب حکمای «اندلس» چون ابن مسره، ابن حزم، ابن باجه، ابن سید بطلیوسی، ابن طفیل و ابن رشد بررسی شده است.

بخش دوم کتاب که در ترجمه طباطبایی موجود است، به تاریخ فلسفه و فلاسفه از مرگ ابن رشد تا زمان حاضر پرداخته است. این بخش شامل سه فصل است که در آن: ۱. «اندیشه اهل سنت» ۲. «الهیات صوفیانه» ۳. «اندیشه شیعی» بررسی می شود.

اندیشه اهل سنت به چهار گروه اختصاص دارد: ۱. فیلسوفانی چون ابهری، ابن سبعین، کاتب قزوینی، رشیدالدین فضل الله، قطب الدین رازی، در این قسمت مورد بررسی قرار می گیرد. ۲. متکلمانی چون فخرالدین رازی، ایجی، تفتازانی، جرجانی نیز در این قسمت معرفی می شوند. ۳. به مخالفان فلسفه چون ابن تیمیه و شاگردان او در قسمت سوم می پردازد. ۴. زکریای قزوینی، شمس الدین محمدآملی، ابن خلدون نیز به عنوان دانشنامه نویس در قسمت پایانی این فصل مورد بررسی قرار می گیرد.

در فصل دوم با عنوان «الهیات صوفیانه» زندگی و آراء روزبهان بقلی، عطار نیشابوری، عمر سهروردی، ابن عربی، نجم الدین کبری، سمنانی، علی همدانی، جلال الدین رومی، محمود شبستری و شمس الدین لاهیجی، عبدالکریم جبلی، نعمت الله ولی کرمانی، حرونیها و بکتاشیها، جامی، حسین کاشفی، عبدالغنی نابلسی، نورعلیشاه و ذهبیه بررسی می شود.

کوربن در فصل سوم اندیشه حکماء و عرفای شیعی نظیر نصیرالدین طوسی، اسماعیلیان، جریان اشراقی، تشیع و کیمیا، ادغام عرفان ابن عربی در الهیات شیعی، صدرالدین دشتکی، میرداماد، میرفندرسکی، ملاصدرا، رجب علی تبریزی، قاضی سعید قمی، شیخ احمد احسایی و مکتب شیخی در کرمان، جعفر کشفی، هادی سبزواری و مکتب مشهد را مورد مطالعه قرار می دهد.

۴. **روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان** (محرکهای زرتشتی در فلسفه اشراق)

نوشته هانری کوربن ترجمه سید احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران. انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۲۵ ش.

شامل: سرآغازی از ابراهیم پورداود، دیباچه ای از هانری کوربن و متن کتاب که خود شامل سه بخش می شود:

۱. شناخت فرشتگان
۲. کیان خرّه / فرّه
۳. انائیت ازلی

متن رساله یکی از سخنرانیهای هانری کوربن در انجمن ایران شناسی است که همراه با ترجمه آن به چاپ رسیده است.

کتاب‌شناسی فارسی هانری کوربن

هانری کوربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸) فیلسوف فرانسوی و مفسر حکمت معنوی شیعه و «اسلام ایرانی» است. آشنایی او با سهروردی، مطالعات کوربن را جهت خاصی بخشید. نتیجه این مطالعات که با کوششی مستمر و فعالیتی خستگی‌ناپذیر توأم بود، تألیف و تصحیح و ترجمه کتب و مقالات متعدد است. او بیش از هر دانشمند غربی دیگر، به طبع و ترجمه و تحلیل آثار بزرگان اندیشه ایران و اسلام توفیق یافته است. از مجموعه آثار کوربن، پنج اثر به فارسی ترجمه شده که عبارت‌انداز:

۱. ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز
۲. انسان نورانی در تصوف ایرانی
۳. تاریخ فلسفه اسلامی
۴. روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان
۵. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی

نیز آثاری در تجلیل و تحلیل آراء این اندیشمند بزرگ به فارسی تألیف شده که عبارت‌انداز:

۶. در احوال و اندیشه‌های هانری کوربن
۷. جشن نامه هانری کوربن
۸. هانری کوربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی

۱. **ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز** از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، چاپ اول مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۸؛ چاپ دوم، کتابخانه طهوری ۱۳۷۴.

این کتاب از دو بخش اصلی تشکیل شده است. بخش نخست با عنوان «ارض ملکوت کالبد انسان در روز رستاخیز» بوده که شامل دو فصل است. کوربن، فصل اول را به «تصویر زمین در آیین مزدایی» اختصاص داده و از چهار قسمت تشکیل شده: ۱. زمین [به عنوان] فرشته ۲. زمین هفت کشور ۳. جغرافیای خیالی ۴. حکمت زمین و فرشتگان مؤنث «زمین».

فصل دوم با عنوان «سرزمین عرفانی هورقلیا» است که مرکب از چهار قسمت است:

۱. آهنگ فزونی یابنده: فاطمه (س) دختر پیغمبر(ص) و سرزمین ملکوتی
۲. اقلیم هشتم
۳. هورقلیا، سرزمین وحی‌ها و رؤیاهای غیبی
۴. هورقلیا، ارض رستاخیز

کوربن در بخش دوم، از آثار یازده حکیم و عارف، مانند شهاب‌الدین یحیی سهروردی، محیی‌الدین ابن‌عربی، داوود قیصری، عبدالکریم جیلی، شمس‌الدین لاهیجی، صدرالدین شیرازی، عبدالرزاق لاهیجی، فیض کاشانی، شیخ احمد احسایی، شیخ محمد کریمخان کرمانی، شیخ ابوالقاسم خان کرمانی، متونی دربارهٔ عالم مثال و روز قیامت، گزینش و گزارش کرده است.

۲. **انسان نورانی در تصوف ایرانی**، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا تهران، انتشارات گلبیان، ۱۳۷۹. در مورد فلسفه اسلامی و اشراق که شامل یک پیشگفتار و شش بخش است، بخش اول با عنوان «جهت یابی» از دو قسمت: ۱. «قطب جهت یاب» ۲. «نمادهای شمال» تشکیل شده است. بخش دوم: «راهبری انسان نورانی» که شامل چهار قسمت است: ۱. بینش هرمسی سرشت کامل ۲. نوس هرمس و شبان هرمس ۳. فَرَورتی و والکایری ۴. جفت آسمانی (آیینهای ماندایی و مانوی).

نویسنده در بخش سوم با عنوان «خورشید نیمه شب و قطب آسمانی» به این موضوعات می پردازد: ۱. شمال کیهانی و **حکمت‌الاشراق** سهروردی (۱۱۹۱) ۲. رویاهای قطب در کارهای روزبهان شیرازی (۱۲۰۹) ۳. قطب: نماد جایگاه فرشته سروش.

کوربن بخش چهارم را با عنوان «بینش نورسبز» به ده قسمت تقسیم کرده است:

۱. نجم‌الدین کبری (۱۲۲۰) ۲. نور و پیکار مینوی ۳. چهرهٔ سه گانه نفس ۴. همسان با همسان (جنس با جنس) ۵. کارکرد ذکر ۶. نور سبز ۷. حواس جهان فراحسی (غیبی) ۸. گویهای نور ۹. «شاهد آسمانی» ۱۰. میزانها و فرشته.

بخش پنجم به «نور سیاه» اختصاص دارد و شامل مباحث زیر است: ۱. نور بدون ماده ۲. آیین احساسهای نور (اشراقات) به باور نجم رازی (سال ۱۲۵۶) ۳. نور سیاه در «گلشن راز» (۱۳۱۷)

آخرین بخش کتاب با عنوان «هفت پیامبر هستی» شامل این مطالب است:

۱ـ علاءالدوله سمنانی ۲ـ جهان رنگها و انسان نورانی ۳ـ رنگهای «وابسته به اندام» گوته.

پایان بخش کتاب، یادداشتهای نویسنده و یادداشت مترجم پیرامون «ورجمکرد» است.

بخشی به عنوان نتیجه گیری ارائه شده است. کتاب اول با عنوان «زائری از غرب» شامل پنج فصل است: ۱. سیر و سلوک معنوی کوربن ۲. تأویل که از دو قسمت کوربن و پروتستانتیسم و کوربن و هایدگر تشکیل شده ۳. کوربن و جهان تفکر ایرانی ۴. متافیزیک تخیل شامل: الف) عالم برزخی صور مثالین ب) عالم مثال و عالم مرایا ج) مغلوب شدن زمان و مکان ه) جهان صور مثالین پس از مرگ ۵. چهار مسیر کوربن در عالم ایرانی ـ اسلامی.

کتاب دوم با عنوان «از دایرهٔ نبوت تا دائرهٔ ولایت» شامل هفت فصل است: در فصل اول با عنوان مشکل کتاب مقدس به بررسی این مشکل در قرآن پرداخته است.

فصل دوم: به نبوت و ولایت (امامت) دایرهٔ نبوت، پیامبر اسلام ختم دایرهٔ نبوت، مقایسه ولی، نبی و رسول، دایرهٔ ولایت، سیر انفسی دوائر نبوت «هفت پیامبر وجود تو» پرداخته است. در فصل سوم: فلسفه نبوی: اتصال فیلسوف با نبی، فلسفه نبوی و فرشته باوری، رد تصوف حلول و تاریخ فلسفه نبوی و تشیع را توضیح می‌دهد. در فصل چهارم: تشیع و باطن اسلام و تأویل مقایسه می شود و سه پیکاری که تشیع با تسنن، فقها و تصوف دارد مطرح می شود.

فصل پنجم: به بحث امامت اختصاص دارد. در فصل ششم: دوازده امام به عنوان منظومه آسمان نبوت و برزخ غیبت مطرح شده و در بخش دیگری به فتوت معنوی پرداخته است. فصل هفتم به اسماعیلیه به عنوان توحید باطنی اختصاص دارد. نویسنده در کتاب سوم بحث اصالت ماهیت و اصالت وجود را مطرح می‌کند. این قسمت با «ابن رشد و ابن سینا» شروع شده، «فلسفه بوعلی به آمیزش فلسفه مشاء با دید نو افلاطونی» تعبیر شده، در بحث از اصالت ماهیت جهان‌شناسی یا صدور عقول، فرشته باوری، علم المعرفه مطرح گردیده. فصل سوم «مکتب لاتینی بوعلی» است. در فصل چهارم با عنوان «سهروردی و حکمت اشراق» شجرهٔ نسب اشراق، سهروردی و ایران، بررسی شده است. «تلفیق فلسفه و تجربهٔ عرفانی» که موضوعات مشارق و مغارب، علم حضوری و علم حصولی را دربردارد، فصل پنجم را تشکیل می دهد.

در فصل ششم «خورنه» با طبقات دوگانه وجود، صورت نفس و سکینه و نور نبوی مقایسه می شود. فصل هفتم: به ملاصدرا یا حکمت حضور و شهود اختصاص دارد. فصل هشتم در مورد تقدم وجود یا اگزیستانس است. فصل نهم و دهم و یازدهم به ترتیب به «حرکت جوهری»، «اتحاد عاقل و معقول»، «عنصر مثالی و جهان نفس» مربوط می شود. در فصل دوازدهم «رستاخیز سه گانه» فلسفه حضور و شهود، رشد سه گانه شدن نفس بعد از مرگ، اندیشه ملاصدرا پس از مرگ وی، ارائه می شود.

شایگان کتاب چهارم را به «تمثیل عرفانی تا رویدادِ آن در درون» اختصاص می‌دهد که شامل هفت فصل است: در فصل اول، فلسفه «اشراقی» بوعلی سینا، **رساله حی بن یقظان**، **رسالة‌الطیر**، دگردیسیهای تمثیل پرنده در شعر عرفانی فارسی، حکایت **سلامان و ابسال** بررسی می‌شود. در فصل دوم «ابن سینا و سهروردی» در حوزهٔ اشراقی مقایسه می‌شود. در فصل سوم «سهروردی و تمثیلهای عرفانی او» بررسی می‌شود که در این رابطه رویداد به عنوان حکایت، مراتب سه‌گانه حکایت، ناکجاآباد یا عالم مثال، تخیل فعال به عنوان اندام ادراکی در ماوراء حس بررسی می‌گردد. فصل چهارم در مورد «قصه غربت الغربیه یا حکایت سیر و سلوک» است. در فصل پنجم با عنوان «دیدار با فرشته خویش یا فرآیند فردانیت» این موضوعات به چشم می خورد: فرشته ـ خود ـ طبیعت تامه، دو بال جبرئیل. در فصل ششم «از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی» ره یافته و در آن کیخسرو به عنوان صورتِ نوعی جوانمرد معرفی شده و با خورنه شاهانه یا خُرّهٔ کیانی و جام جم مقایسه و نیز داستان رمزی از تولد زال یا مرگ اسفندیار در نظر سهروردی مورد بررسی قرار گرفته است. در فصل هفتم «دگردیسی در چهرهٔ الاهه عشق» سه نمود نیکویی، مهر، اندوه سهروردی جایگزین عقل، نفس فلکی و آسمان ابن سینا شده.

در کتاب پنجم با عنوان «از عشق انسانی به عشق ربانی» نه فصل مطرح شده است: در فصل اول «روزبهان یا شیخ شطاح» در فصل دوم «اغانه و آزمون حجاب» فصل سوم «سلوک درونی» شامل شش موضوع می شود که عبارت‌انداز: ۱. تجلی به عنوان جمال الاهی در انسان، ۲. محمد (ص) پیامبر مذهبِ عشق، ۳. التباس یا نمود آینه، ۴. سرچشمه ازلی عشق، ۵. از عشق مجازی به عشق حقیقی، ۶. از توحید ظاهری به توحید باطنی.

فصل چهارم به «شطحیات» اختصاص دارد: فصل پنجم به «ابن عربی و تخیل خلاق» می پردازد. در فصل ششم نیز به «تجلی، نور ازلی و اسماء الاهی» پرداخته می‌شود. در فصل هفتم «تخیل خلاق به عنوان تجلی» بحث شده و در آن خیال متصل و خیال منفصل، خیال و جهان برزخ و تخیل و تأویل بررسی می‌شود، نیز خدای متخیل و «خدای مخلوق اعتقادات» تخیل، میعادگاه عشق انسانی و عشق ربانی مطرح شده. فصل هشتم «مذهب عشق»، در فصل نهم نیز نیایش و یگانگی خدا و انسان «در خدا شیفتگی» ارائه شده، در پایان نیز نویسنده فعلیت اندیشهٔ هانری کوربن را تحلیل و بررسی می کند.

در بخش اول کوربن بعد از خلاصه‌ای از زندگی سهروردی که او را شیخ شهید می‌نامد به طبقه‌بندی آثار او می‌پردازد.

کوربن سپس به معنا، ریشه و مأخذ اشراق، مشرق، حکمت مشرقیه، حکمت مشارقه و تفاوت آن با حکمت مشرقیه ابن سینا از دید سهروردی، نیز نمایندگان این حکمت از منظر او، رابطه میان اشراق و معرفت، مراتب اشراق، ارتباط آن با ارباب الانواع، مبحث برازخ، نامهای ایرانی ـ مزدایی ارباب انواع می‌پردازد. این بخش با این مسئله به پایان می‌رسد که به نظر سهروردی فرشتگان عالم بالا به مُثُل افلاطونی منجر گردید.

بخش دوم: در مورد معنای کیان خره یا خوارنه، مصادیق آن، مشابهت کیان خره و حکیم کامل و تطبیق سوشینت موعود ایرانی و امام باطنی است.

بخش سوم: به توضیح در مورد طباع تام، تطبیق آن با دئنای اوستایی پرداخته و اثبات انانیت را موجب جدایی و انفکاک از طباع تام می‌داند.

بخش اول و دوم را سیّداحمد فردید و بخش سوم را عبدالحمید گلشن ترجمه کرده که ترجمه بخش اخیر روان‌تر است. ترجمه احمد فردید و عبدالله گلشن با اندکی دخل و تصرف در «مجموعه مقالات» نامه سهروردی (صص ۳۵۵-۳۹۷) به کوشش علی‌اصغر محمدخانی ـ حسن سیّدعرب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲، چاپ شده است.

۵. **فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی**، هانری کوربن، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹.

این کتاب مجموعه‌ای از متن چهار سخنرانی عمومی کوربن طی سالهای ۱۹۷۵ و ۱۹۷۶ در ایران است. بعد از پیشگفتار، کتاب از چهار بخش تشکیل شده است.

بخش اول با عنوان «معنای فلسفه تطبیقی چیست» شامل چهار قسمت است که عبارت‌انداز: ۱. فلسفه تطبیقی و پدیدارشناسی ۲. چگونه می‌توان از اصالت تاریخیت خارج شد ۳. سه بحث تطبیقی نمونه ۴. ماجرای غربی و ماجرای غربی شدن.

کوربن بخش دوم را به «حضور چند فیلسوف ایرانی» اختصاص می‌دهد که شامل این موارد است: ۱. انگیزه‌ها و هدفهای منتخباتی از آثار حکمای ایرانی ۲. جریان میرداماد ۳. مکتب ملاصدرای شیرازی ۴. مکتب رجبعلی تبریزی ۵. جمع و تلفیق.

در بخش سوم، کوربن به برخی آراء «سه فیلسوف آذربایجانی» یعنی: ۱. شیخ اشراق سهروردی ۲. ودود تبریزی؟! ۳. ملا رجبعلی تبریزی می‌پردازد.

بخش چهارم با عنوان «چهار تقدیر تطبیقی فلسفه ایرانی پس از ابن رشد» به پنج موضوع اختصاص دارد که عبارت‌اند از: ۱. دربارهٔ تجدید خاطره‌ای که آینده در گرو آن است ۲. ابن عربی افلاطونی ۳. سهروردی مجدد ۴. سنت ابن سینایی ایرانی در مقایسه با مکتب ابن رشد ۵. دربارهٔ پیام فلسفه ایرانی.

۶. **در احوال و اندیشه‌های هانری کوربن**، تهران، هرمس، ۱۳۷۹ ش. مجموعه‌ای از سخنرانیهای ایراد شده در سمینار پیرامون آثار هانری کوربن (در تهران هشتم و نهم آبان ۱۳۷۴).

این مجموعه شامل: یک پیشگفتار است مقاله‌هایی با عنوان: ۱. آغاز از بزرگ نادرزاد ۲. دیداری با هانری کوربن از سیدجلال آشتیانی ۳. «عالم مثال» از دیدگاه هانری کوربن از غلامحسین ابراهیمی دینانی ۴. هانری کوربن و حکمت متعالیه شیعه: حسن سیدعرب ۵. خرد و حکمت و جنون در تصوف شبلی: پی‌یر لوری، ترجمه فاطمه ولیانی ۶. پژوهش در نوع‌شناسی روایات ملاقات با امام غایب (ع): محمدعلی امیر معزی، ۷. در ضیافت عالم معنوی: یحیی بونو، ترجمه غلامرضا ذات علیان ۸. مدخلی بر اندیشهٔ فلسفی یوهان گئورگ هامان: رامین جهانبگلو ۹. نکاتی چند در مورد نیچه «اشراقی»: حامد فولادوند ۱۰. دیدارهای هانری کوربن: داریوش شایگان.

۷. **جشن نامه هانری کوربن**، زیرنظر سید حسین نصر، مؤسسه دانش ایرانی مؤسسه مطالعات اسلامی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.

از مجموعه مقالاتی به فارسی و فرانسه تدوین شده است. در بخش فارسی این مقالات به چشم می‌خورد:

۱. مقدمه زندگی و آثار و افکار استاد هانری کوربن، سیدحسین نصر
۲. سلسلة الاولیا، نوربخش قهستانی، محمدتقی دانش پژوه
۳. شهاب‌الدین سهروردی و فلسفه اشراق، سیدجعفر سجادی
۴. رساله‌ای از ابن السمح در غایت فلسفه، مهدی محقق
۵. اصول فلسفه صدرالدین شیرازی، جواد مصلح
۶. منتخباتی از سه شاعر شیعی قرن هشتم، ایرج افشار
۷. رساله‌ای از محیی‌الدین عربی به یکی از مریدان خود، علی شیخ الاسلامی

۸. **هانری کوربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی**، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزان، چاپ دوم ۱۳۷۳

نویسنده، این اثر را به پنج کتاب اختصاص داده و در پایان نیز

و نویسندگان زن ناچار به تحمل تبعیضاتی می شدند که به سوی آنان نشانه رفته بود. (رحیمی، ۱۹۹۸، ص ۱۷)

وظایف خانگی و زن به عنوان «دیگران»

مانع دیگری که زنان را از کسب موقعیت ادبی ای که شایستهٔ آن بودند بازمی‌داشت، وظایف خانگی بود. در قرنهای هیجدهم و نوزدهم، زنان فقط به بچه داری و سایر وظایف یکنواخت روزمره محدود بودند. آنها، در واقع، به عنوان «دیگران» مورد توجه قرار می گرفتند (گانیو /Gunew، ۱۹۹۱). آنان یا وقت و توانی نداشتند که به کارهای ادبی تخصیص دهند و یا تواناییهایشان توسط ارزشهای مردسالارانه سرکوب می شد.

آرمانهای خانوادگی که به حمایت چنین وضعی می پرداخت

افزون بر آن، آرمانهای خانوادگی در عصر ویکتوریا، از موارد دیگری بود که زنان را در وظایف خانه و خانواده محبوس می کرد، تعیین وظایف داخلی خانه برای زنان و فعالیتهای بیرونی و اجتماعی برای مردان، زنان طبقهٔ متوسط را از هرگونه کار و فعالیت محروم می کرد. این امر با توجه به نیاز به حفظ خانواده به مثابه واحد آرمانی و ایده‌آل مورد حمایت قرار می‌گرفت (استابس / Stubbs، ۱۹۷۹) و مانع شرکت زنان در فعالیتهای

نقد فمینیستی، ویرجینیا وولف

قبل از هرچیز، جهت درک علل نضج گیری و ظهور مکتب نقدادبی فمینیستی یا به اصطلاح زن‌مداری به مرور باید به شرایط زنان در قرن هیجدهم و نوزدهم بپردازیم.

همچنین باید به موانعی پرداخت که زنان را از پیشرفتهای اجتماعی و ادبی باز می‌داشت (رحیمی، ۱۹۹۸، ص ۲۰-۱۶).

تغییر هویت برای مقبول افتادن در جامعه

در قرن هیجدهم و نوزدهم، هنجارها و ارزشهای مردسالارانه که بر زنان تحمیل می‌شد، چنان بازدارنده بود که سبب می‌شد برخی زنان، به رغم میل باطنی خود، هویت مردانه برگزینند. بنابراین، اگر زنی مایل به نوشتن رمان و داستانی ارزشمند بود، باید هویت مردانه برگزیند و حتی به سبک و سیاقی بنویسد که با فرهنگ و عُرفِ مردانه سازگاری داشته باشد. برای مثال، آن ایونس (Ann Evans) به جورج الیوت تبدیل شد و امیلی برونته از اسم مبهم اِلیس بِل استفاده کرد (سلدن، ۱۹۸۹)، چنانکه ثیری (۱۹۸۸، ص ۲۱) می‌گوید: «... جنسیت نویسنده بر استقبال از اثر تأثیر می‌گذاشت. برای مثال، ارزشیابی اثر برونته یعنی بلندیهای بادگیر (۱۸۴۷) پس از کشف هویت زنانهٔ وی سخت تحت تأثیر قرار گرفت.» بنابراین، می‌توان مشاهده نمود که ملاحظات کاملاً غیرعملی در تحلیل و درک آثار ادبی دخیل بود

هویت زنانه را در رمان واقع‌گرایانه چون رمان خانگی مورد تجزیه و تحلیل قرار داد، چون این رمان چیزی نیست جز اسطورهٔ نظام ارزشی مردسالارانه که بر زبان و هویت زنان تحمیل شده است و چنانکه کویل می‌گوید: «بنابراین رمان‌نویس زن فقط در بیان کلی قلمرو خانگی شرکت می‌جست.» (۱۹۹۱، ص ۵۲۵) این امر در واقع قلمرو محدود «ادبیات داستانی خانگی» را توجیه می‌کند. حتی ادعا شده که ادبیات داستانی زنانه یکی از موفقیتهای نویسندگان مرد است. ساموئل ریچاردسون به خاطر پرداختن به حساسیتهای زنانه موردتحسین واقع شده است، هنری جیمز، چنانکه گرایزمار باور دارد، «شاید بزرگ‌ترین رمان‌نویس فمینیست همهٔ اعصار به شمار آید» ولی چنین ادعایی وقتی که با تاریخ سکوت و بیگانگی زنان روبه‌رو می‌شویم از ارزش ساقط می‌شود. زنان بدین سان ناچار به آموختن زبان مردانه بودند.

تحلیل روان‌شناختی فرویدی و «قلمرو زن»

از آنجا که برتری مرد یکی از حقوق غیرقابل اجتناب مردان بوده است، تاریخ همواره ثابت کرده تا آنجا که به تمدن مربوط می‌شود، برخوردی خصمانه با زنان داشته است. گئورگ سیمل بر این باور است که اهمیتِ برتری‌ای که به جامعه‌شناسی مردانه داده می‌شود، احتمالاً به واسطهٔ نیروی برتر است و ارتباط بین دو جنس مرد و زن در واقع رابطهٔ میان ارباب و برده بوده است (نقل از ساگوارو /Saguro، ۲۰۰۰، ص ۹۴۵). او همچنین بر این باور است که «کل تمدن ما تمدنی مردانه است چرا که ایالت، قانون، اخلاق، مذهب و علوم همگی مخلوق مردان است» (۳۶). آنچه او از این واقعیات استخراج می‌کند «حس حقارت» در زنان است. او تصور می‌کند که «علت دشواری تشخیص و به رسمیت شناختن این واقعیتهای تاریخی این است که معیارهایی که توسط آنها بشر ارزشهای مردانه و زنانه را ارزیابی کرده است، خنثی نیست که از تفاوتهای میان دو جنس برخاسته باشد، بلکه خود اساساً مردانه است.» (ص ۳۶)

هیچ اعتقاد بشری، چه اجتماعی، اقتصادی یا روان‌شناختی وجود ندارد که مسئلهٔ جنسیت بر آن تأثیر نگذاشته باشد. علوم، که به یک تمدن مردانه وابسته است نیز از این واقعیت مستثنا نیستند. از این جهت «تحلیل روان‌شناختی، فرویدی و یا یونگی، حقیقت خود را در متن تاریخی تثبیت می‌کند» و توسط همان ارزشهای مردسالارانه تعیین می‌شوند (ساگوارو، ۲۰۰۰، ص ۴۵). کیت میلت (Kate Millet) می‌گوید: «نقطه نظرهای فروید در مورد مرد و زن ویکتوریایی بوده است.» (رابینز، ۲۰۰۰، ص ۱۰۵) روان‌شناسی فقط بناست به مطالعهٔ ذهن انسان و یا بررسی رفتار انسانی و گاه به بررسی تعامل انسانها در محیط اجتماعی و فیزیکی خود بپردازد. این نظریهٔ فکری در روان‌شناسی توسط فروید ابداع شد و همچنان یکی از دغدغه‌های اصلی فمینیسم است، مبنی بر اینکه چرا با زنان، براساس تحقیقات روان‌شناختی، غیرعادلانه رفتار می‌شود. مانند همهٔ علوم و ارزیابیها، «روان‌شناسی زنان تا به حال فقط از نگاه مردان موردتوجه قرار گرفته است و زنان به راحتی تسلیم خواستهای مردانه شده‌اند، در حالی که باور کرده‌اند که این سازش ناشی از طبیعت واقعی خود آنهاست.» (ساگوارو، ۲۰۰۰، ص ۴۵) تحلیل روان‌شناختی فمینیستی سعی دارد این تعاریف از زنان را بازنویسی کرده و مجدداً تعریف نماید.

حال باید دید که نظریهٔ فروید تا چه حد تحت تأثیر تفکر ویکتوریایی بوده است. ما همه با نظریه اصلی فروید، یعنی عقدهٔ ادیپی آشنا هستیم. این نظریه که جوهرهٔ اصلی خود را از اسطورهٔ ادیپ گرفته است به مراحل ابتدایی کودکی می‌پردازد که کودک به وَلَدی وابستگی نشان می‌دهد که جنسیتی متضاد با جنسیت خود دارد. در مورد دختر، مانند پسر، مادر اولین هدف است. ولی در مراحل بعدی عشق پسر به مادر فروکش می‌کند و در جهت رشدِ فرامن، خود را با پدر یکسان می‌بیند، دختر، از طرف دیگر،

ناچار است این عشق را از مادر به پدر انتقال دهد. از نظر فروید، دختر از ابتدا سرشار از احساس غُبن است و رشدِ حس جنسیتِ وی مستلزم آن است که آنچه را در ابتدای امر محدودهٔ عشق او بوده است ـ یعنی مادر را ـ به خاطر محدوده‌ای جدید که پدر باشد از دست بدهد. فروید می‌گوید که دختر جنسیت فعال و مردانه را رها کرده و جنسیت ایستا، پذیرا و زنانهٔ مادر را، که بر پدر متمرکز است، می‌پذیرد. بنابراین زنان به شدت به پدر وابسته هستند و «قانون پدر» چنان آنان را مسحور می‌کند که فرمانبردار، غیرفعال، خودآزار و خودشیفته می‌شوند. اینها خصوصیاتی است که فروید به زن نسبت می‌دهد، چرا که بر این باور است که چنین ویژگیهایی سخت در حس حسادت وی ریشه دوانده است (بولبی /Bowlby، ۱۹۹۲، ص ۸۰).

فروید همچنین به اهمیت خودآزاری در زندگی جنسیتی و ذهنی زنان می‌پردازد و بر این باور است که خودآزاری احساس گناهِ زنان را ارضا می‌کند: «گرچه منشأ این احساس گناه معلوم نیست، فروید اعتقاد دارد که چنین احساساتی پیشاپیش در مرحلهٔ

اجتماعی ـ اقتصادی می شد و به بردگی آنان منجر می شد.

سانسور

یکی از مواردی که با مورد فوق، یعنی آرمانهای خانواده و عفت زنان پیوند داشت، مسئله سانسور بود. در ۱۸۵۷ با قانون «انتشارات ضالّه» تمام آثار ادبی مورد معاینه و بررسی دقیق قرار می‌گرفت و بخشهایی که مضر تشخیص داده می شد حذف می شد. ولی نکتهٔ اصلی این بود که هدف سانسور بیشتر زنان بودند که موجوداتی آسیب‌پذیر و ضعیف شمرده می شدند و باید از نظرات غیراخلاقی به دور بمانند. به همین دلیل بخشهایی که می توانست برای دختران جوان مضر باشد و آنان را به گرایشهای غیراخلاقی بکشاند حذف می شد، گویی مردان از این خطرات مصون بودند (استابس، ۱۹۷۹، ص ۱۶).

پیوریتانیسم

پیوریتانیسم، که در قرن شانزدهم و هفدهم به عنوان بخشی از کلیسای پروتستان تأسیس شد معیارهای اخلاقی و مذهبی شدیدی وضع می‌کرد که تأثیر چشمگیری بر ادبیات و شیوهٔ زندگی مردم نیمهٔ عصر ویکتوریا در انگلستان داشت. چنین معمول بود که در نشستهای خانوادگی، رمانها توسط یک نفر برای دیگران بلند خوانده می شد و در این حالت باید موضوعات به گونه‌ای بود که سبب دستپاچگی و شرمندگی دختران جوان در خانواده نمی شد و این امری بود که نویسندگان جرأت غفلت از آن را نداشتند (آبرامز، ۱۹۹۳، ص ۶۳).

بنابراین آشکارا می توان مشاهده کرد که تابوهای اجتماعی فقط زنان را مورد تهدید قرار می داد و تصور این بود که بخشهای مضرّ آثار فقط می توانست به حالِ زنان، چون از نظر اخلاقی موجوداتی ضعیف و متزلزل بودند، مضرّ باشد.

اِعمال چنین معیارهایی فقط برای زنان

در تأیید موارد فوق، فریبا پرویزی تأکید می‌کند که معیارهای عصر ویکتوریا در مورد رفتار پسندیده فقط زنان را شامل می شد، سنتهای روایی قرن نوزدهم، که به طور قابل توجهی با سنتهای اجتماعی سازگاری داشت، آرمانهای زنانه را فقط به سوی ازدواج سوق می‌داد (۲۰۰۱، ص ۷-۳). زنان همواره در تلاش بودند تا سهمی مساوی با مردان داشته باشند. این تلاشها در کل پیکرهٔ آثار ادبی زنان نویسنده با اوج گیری رمان در قرن هیجدهم متجلی می شود. زنان قادر به کسب آزادی از «قلمرو زنانه» (women sphere) نبودند، چرا که خصایل آرمانی زنانه و به ویژه در عصر ویکتوریا شامل فداکاری، از خودگذشتگی، خدمت و پاکی اخلاقی بود. بدون داشتن چنین ویژگیهایی، هیچ کس در تعریف «زن» نمی گنجید. وولف بر این باور است که تاریخ ادبی غرب زمینه‌ای فراهم می‌کند که زن به عنوان یک «هیئت هیولایی خاص» موردنظر قرار گیرد:

«در عالم خیال، زن از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است؛ عملاً او کاملاً بی‌معناست [...] برخی از ژرف‌ترین اندیشه‌ها دربارهٔ ادبیات از لبان وی خارج می شود، ولی در جهان واقعی، او به سختی قادر به خواندن و نوشتن است و ملک شخصی همسر خود تلقی می شود.» (وولف، **اتاقی**، ص ۵۱)

نقشهای متناقض زنان

این حقیقتی است که تصاویری که تاریخ ادبیات از زنان به دست داده است «تصاویری متناقض چون مادونا، زن آرمانی، جادوگر، جوان نابالغ و خام، زنِ فتانِ وسوسه‌گر، مادر فداکار و یا زن مرگ‌آور» است (رایسنر Reisner، ۱۹۹۸، ص ۴). در یک بازنگری، این مجموعه تصاویر دوگانه از هویت دوگانهٔ زن نشأت گرفته است؛ زنانگی به دو شکل آرمان گرایانه و شیطانی تقسیم می شود. از این منظر، همهٔ این تصاویر به ارتباط فرضی میان زن یا مرد بستگی دارد و در این ارتباط او یا بزرگ‌تر و یا کوچک‌تر از واقعیت زندگی ارائه می شود (رابینز / Robbins، ۲۰۰۰، ص ۵۵). بنابراین مأموریت زن با نقش خانوادگی او به عنوان مادر، همسر و دختر پیوند می‌خورد و در این حالت این نقشها به طور مشخص معیارهای ویکتوریایی را از «رفتار خانمانه» به نمایش می گذارند.

رمان خانگی

در طول قرنها، تنها اسطوره در ارتباط با مقام زن، با استفاده از کلام ویرجینیا وولف، همان «فرشته در خانه» بوده است و آنچه را ما «رمان خانگی» (domestic novel) عصر ویکتوریا می‌نامیم تداوم همان نقش در دَنیای داستان توسط نویسندگان مرد و زن است. بنابراین «قلمرو زن» براساس معیارهای این «فرشته» تعیین می شد، چرا که «چنین زنی همدلی خواننده را برمی‌انگیخت، بسیار جذاب، از خودگذشته و فداکار بود». (وولف، ۱۹۵۳، صص ۳-۱۰۲) او چنان شکل گرفته بود که هرگز ذهنی از آنِ خود نداشت، بلکه ترجیح می داد که با ذهن و خواسته‌های دیگران همدلی کند؛ چرا که در عصر ویکتوریا حتی این نظر غالب شد که وزن متوسط مغز مرد ۳/۵ پوند و زن دو پوند و یازده اونس است. (آبرامز، ۱۹۹۳، ص ۶۳۷)

حال می‌توان به طرح این سؤال پرداخت که چرا زنان در داستان به طور اعم و در داستان دورهٔ ویکتوریا به طور اخص هویتی دوگانه می یابند؟ هیچ مخالفتی با این مدعا نیست که «رمان اساساً یک فرم ادبی مؤنث بود»، ولی دقیق‌تر آن است که بگوییم رمان همواره دغدغه مسائل زنان را داشته است. همچنین اسپنسر (Spencer) می گوید: «رشد رمان در قرنهای هفدهم و هیجدهم مصادف شد با تحولی تاریخی در موقعیت زنان» (کویل، گارساید، کِلسال و پک، ۱۹۹۱، ص ۵۱۸)؛ بنابراین در همان زمان که زنان طبقهٔ متوسط جایگاه خود را در یک جامعه به عنوان منبع درآمد و تولید از دست دادند، «آنها محور یک نهضت در حال رشد نشأت گرفته از زندگی خانگی و عواطف خانوادگی شدند. به همین دلیل، تجربه زنان شکل تجربهٔ عاطفی به خود گرفت و حساسیت به عنوان یکی از ویژگیهای شخصیتی آنان رقم خورد.» با این حال، از منظر ویکتوریاییها، رمان «قلمرو زن» به حساب می آمد، چرا که «بیشتر رمانهای قرن هفدهم و هیجدهم و پیکرهٔ کلی رمانس فرانسوی براحساسات زنانه، و بنابراین به عنوان یک فرم ادبی زنانه، متمرکز بود.» (کویل و دیگران، ۱۹۹۱، ص ۵۱۸)

به عبارتی دیگر، آنچه متناقض نماست این است که به رغم شهرت رمان به عنوان یک ژانر زنانه، به نظر غیرممکن می رسد که

به آنیمای مردانه نسبت می‌دهد، هیچ چیز جز تصور مرد از زن، به مثابه «دیگری» نیست که او خود از طریق آن به فردیت می‌رسد. بنابراین، یونگ «خرد حقیقی» را در مورد زن وقتی محقق می‌یابد که به «دانش» مردانه دست یابد و یا همواره به آنیموس خود بازگردد. (ساگوارو، ۲۰۰۰، ص ۱۵۴)

بنا به آنچه گفته شد، بسیاری از ناقدان ناکامل بودن زبانی را که یونگ بدان اشاره دارد، مورد انتقاد قرار داده‌اند و بر این باورند که این زبان باید تغییر یابد و با روح زمانه هماهنگ گردد. آنیس پرات (Annis Pratt) در مقاله‌ای می‌گوید: اگرچه او خود یک ناقد کهن الگویی و اسطوره‌ای است، می‌داند که درکِ این نقد از نقش زن بسیار محدود بوده است. او می‌گوید، یونگ خود در اواخر عمر اعتراف کرد که یکی از مسائل او و پیروانش این بود که زنان را «درست درجایی قرار می‌دادند که سایهٔ مرد افتاده بود. بنابراین امکان این وجود داشت که مرد، زن را با سایهٔ خود اشتباه بگیرد.» پس از آن پرات ادامه می‌دهد که: «در کار خود زن را صرفاً یک انسان محسوب می‌کند، در حالی که در کار یونگ زن هنوز به این درجه (یعنی انسانیت) نرسیده بود.» (گرین، لیبر، مورگان و ویلینگهام، ۱۹۹۲، ص ۲۴۸)

شکل‌گیری جنبش فمینیسم و رسالت پیشروان آن

البته در اوج پیشداوریها و بی‌عدالتیهایی که در قرن نوزدهم نسبت به زنان روا می‌شد، چهره‌هایی چون ساموئل تیلور کالتریج، آلدوس هاکسلی و جان استوارت میل اعلام داشتند که هیچ تفاوتی میان دو جنس زن و مرد و تواناییهای ذهنی آنان نیست. آنها سعی می‌کردند به زنان بها و اعتبار داده و آنان را از زندان وظایف خانگیِ صرف برهانند. (رحیمی، ۱۹۹۸، ص ۲۳)

این تلاشها با برخیِ تَغییرات در آغاز قرن بیستم همزمان شد. تا آن زمان زنان حق رأی، حق مالکیت خصوصی و حق ورود به دانشگاه را نداشتند، ولی در ابتدای قرن بیستم، شاید در پرتو تلاشهای کسانی که در جهت احقاق حقوق زن بسیار گفتند و نوشتند، قوانین جدیدی به وجود آمد که محدودیتهای قبلی را لغو نمود و زنان از نظر قانونی از حقوق فوق برخوردار شدند.

باید به خاطر داشت که اوج فمینیسم خیلی قبل از نهضت اصلی آن در دهه ۱۹۷۰ رخ داد. (پرویزی ۲۰۰۱، ص ۲۱) در دههٔ ۱۷۹۰، مری والستون کرافت (Wollstone Craft) توجه کرده بود معرفی زن به عنوان موجودی معصوم، فرمانبردار، ناپویا و حقیر، کاری است شریرانه و نادرست؛ چرا که این امر بر رشد شخصیت و حیاتِ زن تأثیر منفی می‌گذارد. چنین اکراهی در نسبت دادن ویژگیهایی از این دست به زنان، چنانکه خواهیم دید، از دغدغه‌های اصلی ویرجینیا وولف در چند سال آینده شد. (رابینز، ۲۰۰۰، ص ۲۵) بنابراین نفرت وولف نسبت به عبارت «فرشته در خانه» دقیقاً انتقاد والستون کرافت را نسبت به «تصویر روسو از زن آرمانی» باز می‌تاباند، اگرچه او سالها پس از والستون کرافت آغاز به نوشتن کرد. تاکنون دیدیم که نظام مردسالارانه اجازهٔ هیچ‌گونه ابراز وجود و هویت به زنان نمی‌داد، بنابراین اوج فمینیسم ادبی را می‌توان به مقالهٔ معروف جان استوارت میل به نام «تابعیت زنان» (۱۸۶۹) نسبت داد که در آن وی به این واقعیت اشاره دارد که زنان از خود ادبیاتی ندارند، شرایط اجتماعی آنان را وادار می‌کند مقلد کورِ نوشته‌های مردانه باشند و چنین ادبیاتی در مقایسه با الگوهای فَرهیخته و مجرب، ناقص و بی‌ارزش نمود می‌کند. (رابینز، ۲۰۰۰، ص ۱۲۰)

البته باتوجه به مقالات والستون کرافت و جان استوارت میل به نام «اعلام حقوق زنان»، اندیشمندان فمینیست بعدی در پی آن بودند که قلمرو نوینی جهت هویت زنانه، چه تخیلی و یا واقعی، بیابند تا آثار ادبی زنان را به سوی تعاملی نو میان دنیای درونی و بیرونی رهنمون کنند. (رایسنر، ۱۹۹۸، ص ۹) در نتیجه، در سال ۱۸۸۵، حجم قابل توجهی از ادبیات فمینیستی به وجود آمد که همچنان باید تحت شرایط غالب و در زیر چشمان مظنونِ اعتقادات ویکتوریایی به حیات خود ادامه می‌داد. در زمانی که همهٔ ازدواجها از سوی والدین برای دخترانشان برنامه‌ریزی می‌شد، مونا کِرد (Mona Caird) صدای خود را با موضوع «ازدواج آزاد» به گوش همگان رساند.

مارگارت میلن در مجلهٔ **وست مینیستر** ۱۸۴۱، به توجیه بهبود فرصتهای فکری برای زن پرداخت. او همچنین افزود که زندگی زناشویی نباید تنها وسیلهٔ کسب موقعیت اجتماعی برای زنان باشد. در سال ۱۸۴۳، خانم هوگو رید (Hugo Reid) دربارهٔ شکافی که بین ایدئولوژی دربارهٔ زنان و واقعیت قرارداشت سخن گفت؛ این موضوع نیز به شکل یکی از موضوعات حائز اهمیت برای ویرجینیا وولف درآمد که به نمایش تضاد میان تصویری پرداخت که در ادبیات از زنان داده می‌شود و آنچه در واقعیت صادق است. هنگامی که وولف به تفکر در مورد این موضوع در **اتاقی از آن خود** (a room of one's own) پرداخت تا «قلمرو مستقل زنان» را تثبیت کند، ممکن است آنچه را رید سالها قبل مطرح کرده بود، در ذهن داشته است. مدتی بعد هریت تیلور (Harriet Taylor) منکر شد که تاریخ انسانی تاکنون در هیچ زمینه‌ای به زنان «قلمرو مناسب» آنان را داده باشد. او نیز وظایف «همسری» و «مادری» را به عنوان تنها الگوی زنانه رد می‌کند.

در سالهای بعد فمینیستها برای اثبات ظلمهایی که به جنس زن در طول تاریخ شده به همان نظریه‌های تحلیل روان‌شناختی فروید و اسطوره‌شناسی یونگ متوسل شدند که از نظر آنان بهترین موضوع و گواهی بود که در آنها فلسفهٔ مردسالارانه زنان را نفی می‌کند. (کریگ، ۱۹۹۷، ص ۱) برای مثال کارول گیلیگان (۱۹۳۶) اولین تحلیل‌گر روان‌شناختی فمینیست بود که مدعی شد روان‌شناسی فرویدی راهنمای مفیدی است برای اینکه کشف کنیم چگونه مرد سالاری زنان را منفعل نمود. جودیت بانگر توجه را به غیرقابل انعطاف بودن نظریهٔ دوگانگی و ساختار ناهمگن جنسی در تحلیل جنسیت فروید، جلب کرد. بتی فریدان (Freidan) تحلیل‌گر روان‌شناختی فمینیست دیگری بر این باور بود که مفاهیم زیست‌شناختی بر نظریهٔ فروید غالب بوده و فروید به طور غیرمستقیم چنین مطرح می‌کند که «زیست‌شناسی به مثابه سرنوشت» زن است. کیت میلت (۱۹۳۴) نیز از جبرگرایی زیست‌شناختی فروید انتقاد کرد و اعتقاد داشت که مفهوم کلیدی نظریهٔ «هویت جنسی زنانه» مبتنی است بر این نظریه که زنان به شرایط فیزیکی مردان غبطه می‌خورند و احساس کینه و عقده می‌کنند (لین /Lynne، ۱۹۹۸، ص ۳).

پس اگر تحلیل روان‌شناختی بنا بود به گونه‌ای دست اول از

عقدهٔ ادیپی دختر وجود دارد.» (ساگوارو، ۲۰۰۰، ص ۳۵) این خودآزاری ـ لذت بردن از رنج ـ یک احساس فطری زنانه است و خواستهٔ زن را در تن دادن به تبعیت و فرمانبرداری وَ یا درد ناشی از تولد فرزند توجیه می‌کند. بنا به نظر فروید، خودشیفتگی زنانه نیز نتیجهٔ تشخیص حس حقارت آنان است که سعی می‌کنند با تبدیل پیکر خود به جایگزینی غرورآمیز، این حقارت را جبران کنند.

این نظریه نشان می‌دهد که چرا به زنان در فرهنگ غرب هرگز اعتباری فراتر از جاذبهٔ جنسی و فیزیکی داده نشده است. فروید در بحث خود کمتر به این ویژگیها به عنوان نتیجهٔ تأثیر فرامَن یا استعداد بیان انگیزه‌های غریزی به شکل مقبول در جامعه، و یا «رسوم اجتماعی» و یا «شرایط اجتماعی» اشاره کرده است، زیرا تقاضاهای فرهنگ انسانی به طور اخص مردسالارانه است (میچل، ۱۹۷۴، ص ۱۱۸). ساگوارو می‌گوید: «در واقع در تحلیل روان‌شناختی، ما، قبل از اینکه چیزی در مورد زنانگی بیاموزیم، با عقدهٔ مردانگی آشنا می‌شویم.» (ص ۴۸)

تحلیل روان‌شناختی یونگی

نظام تحلیل روان‌شناختی یونگ نیز ریشه در فرهنگ مرد سالارانه دارد. اگرچه یونگ به رغم وابستگی‌اش به فروید، در مواردی از مواضع وی فاصله گرفته است، ولی با نگاهی به نظریه بحث‌برانگیز آنیما / آنیموس (Anima / Animus) یونگ، می‌توان دید که او نیز در نمایش تصویری از روانِ زنانه ناتوان بوده است، زیرا او نیز از منظرِ مردسالارانه به موضع نگریسته است ـ البته نظریهٔ یونگ، بدون توجه به دوگانگیهای متضادی که در آن چارچوب با زن در جامعهٔ انسانی رفتار شده است قابل درک نیست. به عبارت دیگر، در اینجا نیز زن در ارتباط با مرد و به مثابه «دیگران» ارزیابی شده است. یونگ اشاره می‌کند که «هر انسان اساساً دارای یک حس تکامل و حس قوی نفس است.» (یونگ، ۱۹۶۴، ص ۱۲۰) این نظریه می‌تواند از بحث برانگیزترین بخش نظریهٔ او باشد، چرا که وی نظریهٔ «تکامل روانی» را به عنوان منشأ راهِ انسان به سوی فرآیند فردیت و فردی شدن می‌شمارد و در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا این فرآیند در مورد مرد و زن به یکسان صورت گرفته و به همان اندازه موفقیت‌آمیز است؟ از نظر یونگ، روحِ انسان ترکیبی است از جنبه‌های مردانه و زنانهٔ روان او. به عبارت دیگر، در هر مرد، زنی و در هر زن، مردی نهفته است.

آنیما (Anima) در اصل تشخص همهٔ گرایشهای روان‌شناختی زنانه در روانِ مرد است. (یونگ، ۱۹۶۴، ص ۱۹۱) بنابراین، «آنیموس» تشخص مردانهٔ ناخودآگاه در زن است: «(آنیموس) جنبه‌های خوب و بد را شامل می‌شود، همان‌گونه که آنیما در مردان چنین است. ولی برخلاف آنیما، آنیموس شکل و حال و هوای هجوآمیز تخیل را شامل می‌شود و بجاست که شکل گرایش «مقدس» نهفته را به خود گیرد.» (یونگ، ۱۹۶۴، ص ۱۹۸) در این بحث و تجزیه و تحلیل یونگ می‌توان نشانه‌های تحقیر «زنانگی» را مشاهده نمود. حال باید به دوگانگی متضاد دیگر در نظریهٔ یونگ بپردازیم: اِروس (Eros) / لوگوس (Logos). یونگ «لوگوس» را دانش مردانه می‌داند که در مقابل «اروس» ـ یعنی وابستگی زنانه ـ قرار می‌گیرد و وحدت آنها آیینِ نمادین ازدواج مقدس است. (یونگ، ۱۹۶۴، ص ۱۲۵) بنابراین رُشدِ زن بدون وابستگی به «دانش مرد میسر نیست و زن به یک ارزش کاربردی برای مرد تبدیل می‌شود که همواره به عنوان منشأ «نظرات مقدس» ظاهر می‌شود، این ویژگی مثبت آنیموس است. هنگامی که اِروس بر حسب وابستگی (relatedness) تعریف می‌شود، موضوعِ تابعیت زن از مرد گریزناپذیر می‌نماید. بنابراین «یک زن باید عادتِ زیستن براساسِ منطقِ خود را به کنار گذارد.» (یونگ، ص ۱۲۹)، پس «آنیما»ی یکَ مرد توسط مادرش شکل می‌گیرد و «آنیموس» از طرف دیگر، تحت تأثیر پدرِ زن است که نظرات «حقیقی» و بدون چون و چرای خود را دَر زن شکل می‌دهد. (یونگ، ص ۱۹۸) ولی همان آراء مردسالارانه «حقیقی» منشأ نومیدی و بیگانگی برای زن می‌شود، چرا که «این آراء» هرگز واقعیت شخصی زن را چنانکه هست شامل نمی‌شود.

این نظرها که توسط آنیموس شکل گرفته همواره در اعماق

ویرجینیا وولف

وجود زن این عبارات را نجوا می‌کند: «تو چاره‌ای نداری، فایدهٔ تلاش چیست؟... زندگی هرگز برای تو رو به بهبود نخواهد بود.» بدین ترتیب، اگر زن با واقعیات روبه‌رو شود می‌تواند به یک «همراه و همدم درونی» ارزشمند تبدیل شود که ویژگیهای «مردانه» یعنی استعداد، شهامت، عینیت و خرد معنوی را می‌پذیرد. کنایه و مطایبهٔ این امر در طرح این سؤال متجلی می‌شود که چگونه است که آنیموسِ منفی که همواره نومیدی را در زن تقویت می‌کند، می‌تواند ناگهان به منشأ ویژگیهای مردانه که تا این حد انحصاری و قابل ستایش است تبدیل شود؟ به همین جهت، اخیراً ناقدان به نکاتِ مسئله‌ساز «آنیما» از تحلیل روان‌شناختی یونگ می‌پردازند: آنیما، هم از یک طرف منشأ قدرت مردانه است و هم از طرف دیگر صنعت، انفعال و فقدان آفرینندگی را در زن القا می‌کند. (پرویزی، ۲۰۰۱، ص ۱۵) حتی نقش «راهنما» که وی

ما را تحت تأثیر قرار می دهد. همان رشته و یا رشتهٔ دوگانه، چه در خواندن و چه در سخن گفتن، در ادبیات، فلسفه، نقد، محور نظرات ما را هدایت می کند.» بدین ترتیب سی یو نتیجه گیری می کند که طرح تمام این دوگانگیهای متضاد (binarism) چیزی جز کاربرد استعاری تضاد مرد /زن نبوده است. وی از این نگرش انتقاد می کند، چرا که در این دوگانگیها زن همواره با ایستایی و انفعال، قلب، پایین، برده و غیره پیوند خورده است. او بر این باور است که حتی در ساختار خانواده، مادر یا منفعل است، یا اصلاً وجود ندارد. سی یو همچنین نظریهٔ فروید و سایر روان شناسان را مبنی بر اینکه زن یک «غیرمذکر» است که سرشار از حس حسادت به مردانگی است، رد می کند. وی بر این باور است که پیکر زن از روان وی جدا نیست؛ بنابراین در بیان خود، زن باید به کشف فیزیک خود نیز بپردازد.

بنابراین فمینیستها در پیروی از دریدا، سعی کرده‌اند به «ساختارشکنی» الگوهای موجود پرداخته و آنچه را همواره در «پس زمینه» قرار داشت به «پیش زمینه» برانند و «مرکزیت» را به سوی «محیط» پس برانند. کلی گادول (Gadol) به این نکته اشاره می کند که «استثمار صرفاً باَ ساختارهای بدیهی پدرسالارانه به وجود نیامد؛ این پدیده نتیجهٔ تشکلهای اجتماعی و روان شناختی فاعلهای جنسی نیز بود که می توانستند به مفعولهای ناتوان بدل شوند. بنابراین، تحلیل باید در پی ساخت و ساختارشکنی

تشکلهای سیاسی، اجتماعی، روان شناختی و تاریخی و فرایندهای متون، که برچسب جنسیت بر آنها خورده، باشد.» (بیرچ /Birch، ۱۹۹۱، ص ۱۸)

بخش اعظم دغدغهٔ فمینیسم، به ویژه در مراحل نخستین، تصویر زن در ادبیات، که اساساً مردسالارانه بود و زن در نقش نویسنده و آفرینندهٔ ادبیات بود. بر همین اساس، فیرث (Firth) (۱۹۹۷، ص ۱۰۲) دو نوع نقد فمینیستی را مطرح کرد: «قدرت تجربه» (authority of experience) و «تصاویر زن». عبارت معروف وولف مبنی بر اینکه «این لباس است که ما را می پوشد نه اینکه ما لباس را می پوشیم» درواقع از انتقاد وی نسبت به تسلط مردان بر فرهنگ ادبی پرده برمی دارد چرا که «جملهٔ یک مرد برای استفادهٔ زن نامناسب است.» (فیرث، ۱۹۹۷، ص ۱۰۲) سِلدن می گوید: «محاسبهٔ تأثیر این محدودیتها دشوار است ولی شکی نیست که زنان نویسنده محرومیتهای زیادی را متحمل شدند. آموزش آنان تابع آموزش برادرانشان بود؛ نوشته هایشان اغلب به عنوان نوشته های محدود و قشنگ رد می شد. تنها راه برای رهایی از این در حاشیه قرار گرفتن، پذیرش سنتهای غالب ارزش ادبی و فدا کردن دغدغه های فردی بود.» (۱۹۸۹، ص ۱۴۶)

وجوه مختلف فمینیسم

در بررسی فمینیسم، باید تمایزی میان زنان به مثابه نویسنده و زنان در نقش خواننده قایل شد. چنانکه شوالتر (۱۹۷۹) در مقاله ای به نام «به سوی بوطیقای فمینیستی» اشاره کرده است، دو وجه نقد فمینیستی وجود دارد: «نقد» (Critique) و «نقد جنسی» (Gynocritcism) (رحیمی، ۱۹۹۸، صص ۲۷-۲۵).

شوالتر تأکید می کند آنان که بر نقد تکیه می کنند، نهایتاً توجه خود را بر زن به عنوان مصرف کنندهٔ ادبیاتی متمرکز می کنند که توسط مردان تولید شده... از این نظر، تعدادی از ناقدان زن سعی می کنند آنچه سوزان شیبانوف هنر افشاگری به عنوان یک زن می نامد، بیاموزند، هنری که به زنان اجازه می‌دهد که سبکها و عقاید متون مردانه را درک کنند (کوهن، ۱۹۸۹). شوالتر در مقاله اش، نقد فمینیستی را فعالیتی منفی توصیف کرده است که فقط به ما نشان می دهد که مردان فکر می کنند زن باید چه باشد:

که درواقع آموزشی است طولانی در محضر یک نظریه پرداز مرد. (کویل و دیگران، ۱۹۷۹، ص ۲۷)

برخلاف «نقد» که تأکید زیادی بر ادبیات مردانه می گذارد، هدف «نقد جنسی» ارائهٔ مَحَکی زنانه برای ارزیابی ادبیات زنان است تا الگوهای نویی در ارتباط با زندگی، سبک و تجربهٔ زنانه ارائه دهد، نه اینکه الگوها و نظریه های مردانه را اقتباس کند. این ناقدان به مطالعهٔ پژوهش فمینیستی در تاریخ، مردم شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی، از جمله مشاغل، تعاملها و خودآگاهی زنانه می پردازند. (رایس و وا، ۱۹۸۹) چنانکه میشل روزالدو در اثرش به نام **زن، فرهنگ و جامعه** ذکر می کند، نتیجهٔ نقد جنسی وحدت و ارزش زنانه و کسب نمادها و منابع اجتماعی است که بر اساس آن بتواند جامعه‌ای از آن خود به وجود آورد. بنابر باور شوالتر، آنان که با نقد جنسی سر و کار دارند، با مسائلی چون «زنان به عنوان تولیدکنندگان معنای متنی، با تاریخ، مضامین، ژانرها و ساختارهای ادبی توسط زنان» سر و کار دارند و سعی می کنند موفقیتهای زنان نویسنده را در طول تاریخ کشف و ارزیابی نمایند. (رحیمی، ۱۹۹۸، ص ۲۸)

شوالتر در اثرش به نام **ادبیاتی از آن خود** (۱۹۷۹) تاریخ داستان نویسی زنان را براساس سه مرحلهٔ Female, Feminist, Feminine مورد بررسی قرار می دهد و در اثر دیگرش به نام **زن دیوانه در اتاق زیر شیروانی** (که اشاره به رمان **جین ایر** شارلوت برونته دارد) استراتژیهایی را نشان می دهد که توسط زنان قرن نوزدهم انگلستان و آمریکا ارائه می شد تا اضطراب نویسندگی (anxiety of authorship) را تجربه کنند. همچنین باربارا کریستین در اثرش به نام **داستان نویسان سیاهپوست زن** و سایر فمینیستها تأثیر تاریخ زنان را بر تاریخ ادبیات زنان به همراه استراتژیها، سبکها، نظرات و ساختارهایی که توسط زنان نویسنده به کار گرفته شده مورد بررسی قرار داده اند. (کوهن، ۱۹۸۹)

شوالتر که اعتقاد دارد تفاوتهای چشمگیری بین نوشته های

دیدگاه زنانه به تحریر درآید، فرضیهٔ اصلی آن همان موضوعاتی بود که این پیشروان تحلیل‌گر فمینیست در بدو امر مطرح کرده بودند. آنها سعی کردند تحلیل روان‌شناختی فرویدی را ساختارشکنی کرده تا بتوانند پژوهشی روان‌شناختی دربارهٔ ماهیت واقعی «زنانه» داشته باشند. تا آنجا که به نظریهٔ تحلیل روان‌شناختی لاکان مربوط می‌شود، «نَفْس همواره در موقعیت اجتماعی و جنسی قرار دارد که این موقعیتها همواره دستخوش تغییر هستند (و معنای آن نیز همواره در حال تحول است)» (لین، ۱۹۹۸، ۵). تعدادی از فمینیستهای معاصر برای توضیح عنصر زنانه، از نظریهٔ لاکان بهره بردند. لوس ایریگاری (Irigary) (۱۹۳۹) یک

تحلیل‌گر روان‌شناختی فرانسوی که کارش بر ساختار عنصر زنانه در استفاده از زبان متمرکز است، به این نکته توجه نمود که «جنسیتِ ویژهٔ زنان است که تحت‌تأثیر تصورات مردانه انکار می‌شود» (کریگ، ۱۹۹۷، ص ۳). مهم‌ترین نظریهٔ او مبتنی بر این نکته است که زنان در کاربرد زبانی خاص خود، جنسیت مونث را به نمایش می‌گذارند. جولیا کریستوا (۱۹۴۱)، یک زبان‌شناس و تحلیل‌گر روان‌شناختی، اندیشهٔ فلسفی غربی را (ازجمله آنچه که در تحلیل روان‌شناختی تفسیر و تحلیل شده است) به چالش می‌گیرد و بر این باور است که زنان باید کوششی بیش از طبیعی‌سازی نقشهای اجتماعی خود، داشته باشند تا «پژواک هویت از دست رفتهٔ ما را به دیگران برسانند.» (کریگ، ۱۹۹۷، ص ۳)

همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، تحلیل روان‌شناختی یونگی نیز از چشم تیزبین فمینیستها پنهان نمانده است، نظریه یونگی آنیما/آنیموس تحت‌تأثیر موضوعات «لوگوس» و «اِروس» است. بنابراین ناقدانی چون آنیس پرات ارتباطهای ظریفی میان فمینیسم و «نقد کهن الگویی» یونگی برقرار می‌کنند (ویلیامز، ۱۹۹۹، ص ۶). پرات سعی دارد کهن‌الگوهایی را مطرح کند که برای ناقدان زن مناسب است تا از آنها به عنوان وسیله‌ای جهت احتراز از سنت مردسالارانه استفاده کنند.

نتیجهٔ تلاشهای اولیهٔ این ناقدان رشد روزافزون جنبش فمینیسم در جهت روشنگری هرچه بیشتر تاریخ پیشین نقد و بازنگری آثاری است که توسط زنان نوشته شده، و یا شخصیتهای زن در آن نقشی داشته‌اند و توسط مردان مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند و یا آثاری که توسط مردان نوشته شده و الگوهایی که از شخصیت و خودآگاهی زنان ارائه داده‌اند تحت‌تأثیر نگرش خود آنان نسبت به زنان بوده است. هوشیار با نقل قول از رایس و وا (Rice and Waugh) چند نکته را در پایان نامهٔ خود مورد تأکید قرار می‌دهد (هوشیار، ۲۰۰۰، ص ۵۹-۵۳). رایس و وا بر این عقیده‌اند که «شاید بیش از هر وجه نقد ادبی، نظریهٔ فمینیستی است که به سنتهای متعدد و متناقض توجه کرده و باورهای مقبول و تصویب شدهٔ قبلی را به چالش کشانده، به‌ویژه در ارزیابی مجدد فاعلیت (subjectivity) و طبقه‌بندی تجربه.» (۱۹۸۹، ص ۹۱)

بنابراین، فمینیسم محصول تحولات اجتماعی و سیاسی قرن نوزدهم و بیستم بود که به آزادی فکری و فیزیکی زنان منجر شد و به آنها این فرصت را داد تا به «بازخوانی» خود، نه در قالب الگوهای مردسالارانه، بلکه از طریق فرآیند «ساختارشکنی» و «تمرکززدایی» این الگوها، اقدام کنند. نقد فمینیستی از رشته‌های مردم‌شناسی فرهنگی، زبان‌شناسی، تحلیل روان‌شناختی، مارکسیسم، ساختارشکنی، نشانه‌شناسی و نظریه‌های متعدد زبانی بهره برده است.

هوشیار همچنین به نقل از اِلین شوالتر (Showalter) می‌پردازد که «نقد فمینیستی وقتی آغاز شد که زنانی که دانشجو، معلم، نویسنده، مؤلف و یا صرفاً خواننده بودند، متوجه نقشهای محدود و ثانوی‌ای شدند که به قهرمانان زن در داستان زنان نویسنده و زنان ناقد نسبت داده شده بود. آنها به طرح سؤالات جدی دربارهٔ ارتباط خود با مطالعات ادبی پرداختند.» (۱۹۹۲، ص ۱۷۹) فمینیستها پرسشهای اساسی‌ای را مطرح کردند مبنی بر اینکه زنان در متون ادبی به چه شکل ارائه شده‌اند؟ چه ارتباطی میان اضطراب متنی آثار زنان و سرکوب شدن آنان در جامعه وجود

دارد؟ چرا حضور زنان در تاریخ ادبیات نادیده گرفته می‌شود؟ آیا سنت نگارش زنانه و یا زیباشناختی مستقل زنانه وجود دارد؟ و اگر کسی می‌توانست از نگارش زنانه سخن گوید، درواقع همان «نگارش مردانه» نبود؟

سیمون دوبوار در اثرش به نام **جنس دوم** (۱۹۴۹) به این بحث متناقض‌نما پرداخت که هیچ زنی «زن» زاده نشده. زنانگی با مفاهیم منفی آن چیزی است که فرهنگ جامعه به زن نسبت می‌دهد. او می‌گوید وقتی زنی سعی بر تعریف هویت خود داشت، با این عبارت که «من یک زنم» آغاز می‌کرد. ولی برای هیچ مردی الزامی برای اینکه چنین کند وجود ندارد. از نظر دوبوار، این واقعیت، از عدم وجود یک نظام اساسی میان واژه‌های «مذکر» و «مؤنث» پرده برمی‌دارد و به این واقعیت اشاره دارد که مرد به عنوان انسان تعریف می‌شود، نه زن. بدین‌سان زنان حقیرتر شمرده شده‌اند و استثمار جنسی با این باور مردانه درآمیخته است که زنان فطرتاً حقیرتر از مردان هستند. بنا به گفتهٔ سِلدن «قانون‌گذاران، کشیشها، فیلسوفها، نویسندگان و دانشمندان سعی داشته‌اند نشان دهند که تابعیت زن ارادهٔ خداوند در آسمان و اصلی مفید به حال همه بر روی زمین است.» (۱۹۸۹، ص ۱۳۵)

به روشی فلسفی‌تر، هلن سی یو (Cioux) به مسئلهٔ دوگانگی متضاد (binarism) در هستی‌شناسی می‌پردازد و مدعی می‌شود که این دوگانگی متضاد نیز شیوهٔ روش‌شناختی مردسالارانه است: «پویایی /ایستایی، پدر /مادر، سر/قلب، بالا /پائین، ارباب /برده... همواره همان استعارهٔ همیشگی است؛ ما از این استعاره تبعیت می‌کنیم و در تمام اشکال خود هرگاه زبان و کلامی شکل می‌گیرد

پدری که در سال ۱۹۰۷ نوشت که این «قانون طبیعی» است که همسر هیچ‌گونه حق حقوقی، ملک، پول یا تحصیلاتی نداشته باشد. (وا / Waugh، ۱۹۸۹، ص ۹۱)

دو رخداد اصلی همواره روان و شخصیت وولف را تحت‌تأثیر قرار داد که آثارش را در نوشته‌های او همواره شاهد هستیم. اولین واقعه از دست دادن مادر در سیزده‌سالگی بود که این فاجعه را هرگز نتوانست بپذیرد و در نتیجه نتوانست وارد آن مرحله‌ای شود که فروید «تصویر خودشیفتگی» می‌نامد. پس از مرگ مادر، پدری که بنا بود در زندگی او جای این خلأ را پر کند همواره خود را وقف کتاب و مطالعه می‌کرد. بنابراین ویرجینیا وولف همواره تشنهٔ محبت مادری ماند و بعدها روابط عاطفی بسیار نزدیکش با ناخواهریش ونسا و دوستان صمیمی‌اش چون کاترین مانسفیلد و ویتا سکویل وِست، نتیجهٔ همین نیاز شدید به محبت بود. واقعهٔ دیگر تعرض نابرادری او به وی بود که چون نقطه‌ای سیاه تاابد بر روان او باقی ماند.

بعدها پس از ازدواجش با لئونارد وولف که زندگی عاشقانه‌ای را با هم ادامه دادند، و درگیری جنگ اول جهانی و ضربات عصبی ناشی از بمبارانهای هوایی آثار شوم مشکلات روان‌شناختی قبلی را به صورت بیماری عصبی نمایان کرد. بستری شدن وی به مدت طولانی و بازگشت حملات عصبی گهگاه، چنانکه از نامه‌ها و یادداشتهایش پیداست، او را به کلی درمانده کرده و از پای درآورده بود. مراقبت دائمی همسرش از وی این احساس را در وی به‌وجود آورده بود که باری به دوش لئونارد است. سرانجام بیماریهای ممتد را بازنتافت و در حالی که جیبهای خود را پر از سنگ کرده بود، خود را غرق کرد.

نویسندگی برای وولف یک عمل انقلابی بود، ضمناً ناچار بود تکلیف خود را با نقشهای مصوب زنانه معلوم کند که محدود می‌شد به اینکه زنان صرفاً باکره‌هایی باعفت، همسرانی وفادار و مادرانی فداکار باشند (او هرگز بچه دار نشد). جهت متحول کردن وجه نویسندگی زنانه، او باید خود را از فرهنگ پدرسالارانهٔ انگلیسی و از اَشکال سرمایه‌داری و امپریالیستی آن جدا کند که کار آسانی نبود. درنتیجه در دوران نویسندگی خود سخت سرشار از وحشت و عزم بود. می‌توان او را به عنوان «یک جنگجوی چریک در دامان ویکتوریایی انگاشت که هنگام آماده شدن برای حمله به دشمن بر خود می‌لرزید.» (پاتیسون، ۱۹۸۷، ص ۱)

سالها بعد، ویتا سکویل وست، که نقش فرامن وولف را داشت، ابراز کرد که ویرجینیا در تمام طول زندگی‌اش مالکیت‌طلبی و عشق به سلطه را در مردان دوست نداشت. آرمانهای مردانه همواره ذهن او را دچار اغتشاش می‌کرد و این یکی از عناصر اصلی شخصیت وولف بود که مقالات جدلی و رمانهای او بر آن مبتنی بود. (پاتیسون، ۱۹۸۷، ص ۴)

آنچه او در سنت داستان‌نویسی قرن نوزدهم می‌دید، ارزشهای غالب مردسالارانه بود، ولی چنانکه میچل بارت (Barret) خاطرنشان می‌کند، ما نباید حرفهٔ ادبی وولف را به سادگی تعبیر کنیم که تحت‌تأثیر دیدگاههای سیاسی بود، بلکه هنر وی در خدمت شأن هنر بود، گرچه تنش جدی‌ای بین این دو، در آثار وی مشاهده می‌شود. (وا، ۱۹۸۹، ص ۸۸) اگر مجدداً به زندگینامهٔ او بازگردیم، وولف را «بر فراز اتاق بچه‌ها با کتابهایش به عنوان تنها راه چاره در مقابل محدودیتهای جامعهٔ ویکتوریایی» خواهیم یافت. (بولبی / Bowlby، ۱۹۹۲، ص ۶۶) مسلماً جایی وجود داشت که به عنوان نخستین شاهد تجارب او به وی خدمت کند، مکانی که او ناچار بود «فرشته در خانه» را بکُشد، ولی همزمان خود و شخصیتهایش را در «میان پرده‌ها» نگهدارد، جایی در حالت دوگانگی. بعدها این یکی از ویژگیهای نویسندگی او شد. «این حالت بینابین دو چیز بودن شامل وظایف خانگی روزمره، توجه به احساسات انسانی و حفظ ارتباطها می‌شد که اغلب در آثارش از طریق تصویر بافتنی کردن و دوخت و دوز خودنمایی می‌کند.» (وا، ۱۹۸۹، ص ۹۳)

در حالتی که وولف تا این حد احساس محدودیت و حاشیه‌ای بودن در خانوادهٔ خود داشت، در تکاپو بود تا خود را از کلیشه‌های محدودکنندهٔ زنانه آزاد کرده و از ارتباطهایی که زن را در خدمت خواستهای مردان قرار می‌دهد، اجتناب کند. بنابراین، وولف یکی از اساسی‌ترین باورهای فمینیستی را راهبری کرد، مبنی بر اینکه جنسیت یک ساختار اجتماعی است تا تبلور مطلق غریزه، در اصل، وولف دو نوع تن را تجربه کرد. یک پیکر، تنی بود که برای دیگران وجود داشت و تنی بود که در بند نقشهای اجتماعی و قوانین پدر بود و دیگری اساساً چیزی تازه و نو برای تفکر مدرن بود. بدین ترتیب، وولف به مفهوم پیکر زنانه به مفهوم مشخصاً جدید دامن زد که با پیکری در بند جنسیت که مخلوق نظم اجتماعی بود تفاوت داشت. (تویدی، ۱۹۹۸، ص ۱)

در اینجا می‌توانیم ادعا کنیم که اشارهٔ وولف به دو نوع تن و یا پیکر تحلیل آثار وی را از منظری نو به جای نظامهای نمادینی که توسط تاریخ، روان‌شناسی و اسطوره‌شناسی تعیین می‌شد، شایان توجه می‌سازد. (پرویزی، ۲۰۰۱، ص ۳۳) چنانکه وولف خاطرنشان می‌کند، تاریخ ادبیات روایتی است دربارهٔ پیکرهای اجتماعی نه پیکرهای آرمانی (visionary bodies). بنا به نظر وی «پیکر آرمانی زن در قلمرو آزاد خود از لذتی برخوردار است که پیکر اجتماعی از آن محروم است، چرا که پیکر اجتماعی مشمول تخلیه و نهایتاً مرگ می‌شود.» (تویدی، ۱۹۹۸، ص ۴) درواقع همین تجربهٔ خوشایند پیکر آرمانی در مقابل پیکر اجتماعی است که در رمانهای وولف، به شخصیتهای او جاودانگی می‌بخشد. پیکر اجتماعی، پیکری است همواره در معرض خطر که وولف سعی می‌کند از خطر کردن توسط پیشنهاد یک پیکر آرمانی به عنوان راه‌حل نهایی طبیعت دوگانهٔ «زنانگی» حذر کند. بنا به نظر وی، پیکر آرمانی از عواقب اجتماعی و در نتیجه حملات آن در امان است.

شاید به همین دلیل است که وولف در اثرش به نام **اتاقی از آن خود**، خواستار مکانی امن و خصوصی برای زنان است تا با خیالی آسوده و به دور از غوغاهای اجتماعی به خلق آثار خود بپردازند. این اثر، اثری محبوب و مؤثر در میان نظریه‌پردازان فمینیست است و می‌توان ادعا کرد همان چیزی است که در آنچه کریستوا وجوه فکری فمینیستی نامید، نقش ویژه‌ای ایفا کرده است. چنانکه کریستوا خاطرنشان کرده، مراحلی که تفکر فمینیستی در مورد جنسیت طی می‌کند به سه شکل است: ابتدا مرحله‌ای که در آن فمینیستها، با این فرض که برای زن و مرد به معنی شباهت است، دسترسی برابر به قدرت به همراه مردان را

نویسندگان زن و مرد وجود دارد که از چشم ناقدان مرد دورمانده، سه مرحله‌ای را که ذکر شد به این شکل تقسیم‌بندی می‌کند: مرحلهٔ اول یعنی Feminine، که از ۱۸۴۰ تا ۱۸۸۰ را دربرمی‌گیرد، شامل الیزابت گسکِل و جورج الیوت می‌شود. در این دوره، زنان نویسنده ناچار بودند خود را با معیارهای زیباشناختی مردان و نویسندگی آنان همساز کنند و انتظار محدودیتهایی را در آفرینش آثار خود داشتند. دورهٔ دوم که شامل Feminist می‌شد و شامل سالهای ۱۹۲۰-۱۸۸۹ بود، نویسنده‌هایی چون الیزابت رابینز و الیو شراینر (shreiner) را شامل می‌شود که به طور فعال ارزشهای مردانه را مورد انتقاد قرار می‌دادند و خواهان ارتباطی خواهرانه بودند. در مرحلهٔ سوم Female که ۱۹۲۰ به بعد را پوشش می‌دهد، نظریهٔ نوشته‌های به‌ویژه زنانه و خودیابی آنان مورد توجه قرار می‌گیرد. دوروتی ریچاردسون، کاترین مانسفیلد و ربکا وِست از داستان‌نویسان معروف این دوره بودند که شوالتر به معرفی آنان می‌پردازد. (سِلدن، ۱۹۸۹)

نقد جنسی (Gynocriticism) در بررسی زنان در نقش نویسنده، الگوهایی برای نوشته‌های زنان ارائه می‌دهد:

۱) الگوهای زیست‌شناختی که به بررسی استفادهٔ زنان از صور خیال و لحن می‌پردازد.

۲) الگوهای زبان‌شناختی که به بحث دربارهٔ تفاوت میان زبان مردان و زنان و پاسخ به این سؤال می‌پردازد که آیا اصلاً زبانی جنسی ویژهٔ زنان وجود دارد؟

۳) الگوی تحلیل روان‌شناختی که به بررسی فرایندهای زنانه و استراتژیهای شناختی و تأثیر چنین بررسیهایی بر فرآیند نویسندگی می‌پردازد.

۴) الگوی فرهنگی که به تأثیر جامعه بر نظریات، واکنشها، خواسته‌ها و گرایشهای زنان می‌پردازد. (استانلی، ۱۹۹۰)

شوایکارت (schweickart) (۱۹۹۷) در اثرش به نام **خوانش خودمان (Reading Ourselves)**، تقریباً همهٔ نظریات مبتنی بر زن را در نقش یک خواننده مورد بحث قرار می‌دهد: نظریه‌هایی چون نظریهٔ کالر، آیزر، هولاند و فیش. وی همان سؤالی را مطرح کرد که زمانی کالر (Culler) مطرح کرده بود و بعدها گیل فیرث (۱۹۹۷، ص ۱۰۱) آن را به کلام خود تکرار نمود که «وقتی زنی تأویل خود را از متن براساس تجربهٔ یک زن بیان می‌کند، چه اتفاقی می‌افتد؟» شوایکارت، با توجه به نقد جنسی شوالتر، مفاهیم بنیادی‌ای جهت استفاده در نظریهٔ ادبی و نقد فمینیستی ارائه داد. او چنین می‌گوید:

«چرا فعالیت زن در نقش نویسنده بیشتر از فعالیت زن در نقش خواننده به یک نظریه منجر می‌شود؟ اگر این امکان وجود دارد که یک چارچوب ذهنی اساسی را فرموله کنیم که پرده از «تفاوت» نوشتار زنان بردارد، مطمئناً انجام این کار برای خوانش زنان نیز امکان‌پذیر است. همان تفاوت و تمایز، خواه زیست‌شناختی ـ روان‌شناختی یا فرهنگی، در مورد هر دو صادق است.» (۱۹۹۷، ص ۱۴)

جودیت فترلی (Fetterly)، به شیوه‌ای مشابه در اثرش به نام **خوانندهٔ مقاوم (Resisting Reader)** (۱۹۹۵) به روشی که زنان متنی را می‌خوانند و حتی مهم‌تر از آن، به شیوه‌ای که خوانش متون توسط آنان به طور ناگهانی به طبیعت و تجربهٔ زنانه رهنمون می‌شود، توجه خاص داشت. در این رهیافت، خواننده از اینکه خواننده‌ای منفعل و ناپویا و یا غیرمقاوم و تسلیم باقی بماند، سر باز می‌زند. به کلامی دیگر، «وقتی می‌خوانیم، نه تنها با توجه به جنسیت خود می‌خوانیم، بلکه خود را به عنوان یک خواننده تثبیت می‌کنیم.» (جاکوبوس در اثر وارهول و هرندل، ۱۹۹۷، ص ۱۰۳۰)

به طور کلی، به رغم اینکه ریشهٔ لغوی «زن» در همهٔ رهیافتهای فمینیستی مشترک است، همچنان رهیافتهای متعددی در حال شکل‌گیری است: فمینیسمهای بی‌شماری با تمرکز تاریخی، اقتصادی، فیزیکی، نژادی و قومی.

راهنمای کمبریج جهت شناخت ادبیات انگلیسی (۱۹۹۱) چهار خط اصلی را مشخص کرده است. ابتدا «بازشناخت آثار زنان نویسندهٔ فراموش شده که ناچار بوده‌اند تا زمان حاضر برای چاپ مجدد و داشتن خوانندگان مناسب صبر کنند». دومین رهیافت «تأویل مجدد تجربهٔ زنان به شکلی که در گونه‌های متنوع نگارش بازتاب داشته است» ـ که همان رهیافتی است که شوالتر آن را نقد جنسی نامید. سومین رهیافت توسط فمینیستهایی اقتباس می‌شود که مخالف نظریهٔ وجود تفاوتهای اساسی میان نگارش مرد و زن هستند. و چهارمین و آخرین گروه، فمینیستهایی هستند که به خوانش زنان و تأویل آنها از متن گرایش و علاقه نشان می‌دهند.

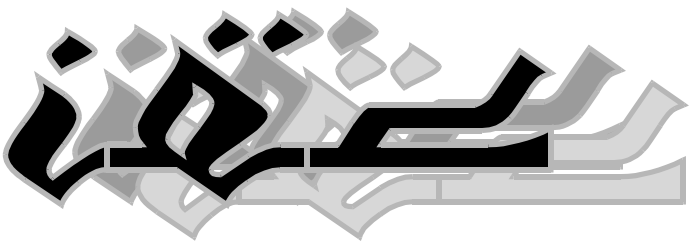
ولی نهضت فمینیسم هرچه بوده و هست، حیاتش را به جسارت نخستین پیشگامان خود مدیون است که در اوج محدودیت اجتماعی و خفقان، صدای مظلومیت خود را به گوش جهانیان رساندند. از میان کسانی که تاکنون نام برده‌ایم، ویرجینیا وولف به سبب اینکه به عنوان رمان‌نویس و مقاله‌نویس بیش از دیگران دست به قلم داشت و باورهای خود را در نوشته‌هایش بازمی‌تاباند، تأثیر ژرف و شگرفی بر نقد فمینیستی گذاشته و اثرش به نام **اتاقی از آن خود**، با صراحت مسئلهٔ استقلال و هویت زنانه را مطرح کرد.

فمینیسم و ویرجینیا وولف

ویرجینیا وولف در بیست و پنجم ژانویهٔ ۱۸۸۲ در لندن و در خانواده‌ای فرهیخته به دنیا آمد و درواقع حرفهٔ ادبی خود را در خانه‌ای آغاز کرد که تماماً تحت سلطهٔ ارزشهای ویکتوریایی بود. پدر وولف، سِر لِزلی استیون یکی از زندگینامه‌نویسان بزرگ بود که خود را وقف فلسفه و نقد ادبی کرده بود. البته، ویرجینیا، به رغم علاقه و استعداد ادبی آشکاری که داشت، خودآموز بود، چرا که «کمبریج، جایی که پدر و برادرانش تحصیل کرده بودند همواره به روی زنان بسته بود» (پاتیسون Pattison، ۱۹۸۷، ص ۱). یکی از جنبه‌های مهم زندگی او این است که او دختر جوانی از طبقهٔ متوسط بود که به طور استثنایی موفق و در ضمن پدرسالار بود، با

وی پس از بحثی طولانی به این نتیجه می‌رسد که کتاب مردان دربارهٔ زنان بیشتر در «زیر نور قرمز احساسات نوشته شده تا نور سفید حقیقت»، وی به این نکته می‌پردازد که در طول تاریخ همواره زنان بوده‌اند که با فرمانبرداری خود به مردان اعتماد به نفس داده‌اند و همین اعتماد به نفس سبب حس برتری‌جویی مردان بوده و به همین سبب مردان نمی‌توانند برابری زنان را با خود بپذیرند، چرا که آن اعتماد به نفس از آنها گرفته می‌شود و چون تشنهٔ خودستایی هستند، برابری زن را با خود برنمی‌تابند. وولف می‌گوید: «بدون زنان، مردان نمی‌توانند دیگران را، چه در خانه و یا بیرون از خانه، تحت تسلط داشته باشند. نمی‌توانند به امپراتوریهای استعماری خود دست یابند. مردان برای تغذیهٔ اشتهای روانی خود به زنان نیازمندند.» (وولف، ۱۹۵۷، **اتاقی**، ص ۲۰۰) استعاره‌ای برای بیان این مفهوم به کار می‌گیرد: «زنان آینه‌ای گسترده هستند که مردان باید در آن خیره بنگرند ولی هرگز در پشت آن قرار نگیرند. زنان اعتیادی برای مردان محسوب می‌شوند که بدون آن مردان ممکن است بمیرند.» (وولف، ص ۳۶)

در فصل سوم کتاب، وولف به خلق خواهری خیالی برای شکسپیر می‌پردازد به نام جودیت شکسپیر، خواهری که بنا است همهٔ نبوغ شکسپیر را در خود داشته باشد و مانند شکسپیر، که از



جوانی راهی تئاترها شد و با کارهای معمولی حرفهٔ خود را آغاز کرد تا در پرتو نبوغ خود تبدیل به چهره‌ای بزرگ و قابل احترام شد، راه خود را به سوی تئاتر و علائق شخصی در پیش گیرد. در این رهگذر، جودیت با موانع بسیار روبه‌رو شده، از جمله اینکه خانواده با توسل به خشونت و زور، وی را وادار به ازدواجی ناخواسته می‌کنند و در نتیجه از خانه می‌گریزد و راهی شهر می‌شود. آنجا نیز با سوء نیت و سوءنظر کسانی که برای کار در تماشاخانه‌ها به آنها مراجعه می‌کند روبه‌رو می‌شود و سرانجام به ورطهٔ بدنامی کشیده شده و در نهایت خودکشی می‌کند.

این سرنوشت زنی است که با نبوغ برابر با برادر، محکوم به تحقیر و فناست، در حالی که برادر وی به اوج شهرت و احترام می‌رسد.

در فصلهای بعدی بر نکاتی تأکید می‌ورزد مبنی بر اینکه ذهن خلاق باید تک جنسی (androgynous) باشد و تفاوتهای میان تجربهٔ مردانه و زنانه به طور طبیعی و مشخص در شکل داستانی ظاهر می‌شود. (پرویزی، ۲۰۰۱، ص ۴۱) به همین سبب، **اتاقی از آن خود** تبدیل به متنی بنیادی در نقد فمینیستی شده است چرا که، طبق گفتهٔ رابینز (Robbins)، این اثر به تمام مشکلات مادی زنان نویسنده پرداخته و عواقب ادبی تابعیت اجتماعی زنان را مورد بررسی قرار می‌دهد. (۲۰۰۰، ص ۲۶۴)

در واقع وولف فرآیندافشای یک سنت زنانه در نویسندگی را آغاز کرده و پیش فرضهایی را به چالش می‌کشد که همواره ذهن زنان هنرمندی مانند لی لی پریسکو در **به سوی فانوس دریایی** را مغشوش کرده و راه آنان را به سوی هویت حقیقی به عنوان یک هنرمند مسدود کرده است، یعنی آنچه مردان می‌پنداشتند و القا می‌کردند که «زنان نمی‌توانند نقاشی کنند و زنان نمی‌توانند بنویسند.» (وولف، ۱۹۶۰، به سوی فانوس دریایی، ص ۱۳) به همین سبب وولف خشم خود را نسبت به زنانی نشان می‌دهد که به نقشهایی که نظام مردسالارانه برای آنان تعیین کرده، تن داده و اعتماد به نفس خویش را از دست داده‌اند. (پرویزی، ۲۰۰۱، ص ۳۹)

از نظر وولف این وضعیت در حالی است که زنان در همان دنیای محدود خود و در همان به اصطلاح «بی‌هنری» که بدان متهم شده‌اند، آثاری هنرمندانه آفریده‌اند، در حالی که همواره می‌بایست با این دوگانگی و تعارض، یعنی تضاد بین هویت واقعی خود و تصویری که نظام مردسالارانه از آنها ارائه داده است، دست به گریبان باشند.

بنابراین، در کل، اثر **اتاقی از آن خود** مبتنی است بر تحولات تاریخی مفهوم زنانگی در هنر داستان‌نویسی. وولف می‌گوید که تاکنون زنان به احترام عقاید دیگران همواره ارزشهای خود را تغییر داده و اکنون زمانی رسیده که به جای اینکه بگوییم داستان زنانه شده، بگوییم که زنانگی و تأنیث است که داستان شده است. شاید بازتاب این باور را بتوان عملاً در شیوهٔ روایت اثر مشاهده کرد که راوی سخنران نویسنده‌ای است با هویت زنانه که داستان محرومیت زنان را در طول تاریخ داستان‌نویسی به نمایش درمی‌آورد، یعنی قصهٔ زندگی زنان در داستانی توسط یک زن.

در رمان **خانم دالوی**، وولف همهٔ سنتهای طرح و پیرنگ داستان را شکسته و به صنعت جریان سیال ذهن که به دنیای درونی شخصیتها نقب می‌زند، روی می‌آورد. مانند اثر **اولیس** جیمز جویس، که گزارشی است از یک روز زندگی شخصیت اصلی در دوبلین، رخدادهای **خانم دالوی** نیز در چهارشنبه سیزدهم ژوئن ۱۹۲۳ در لندن رخ می‌دهد. در این داستان دو روایت نامرتبط به هم پیوند می‌خورند. رمان اساساً بر زندگی کلاریسا دالوی از صبح که برای خرید می‌رود و تا شب که قرار است مهمانی‌ای بدهد، متمرکز است. کل روایت بین داستان کلاریسا و داستان سپتیموس وارن اسمیت، یکی از قربانیان جنگ اول در لندن پس از جنگ در نوسان است. ارتباط بین این دو داستان وقتی روشن می‌شود که کلاریسا حرفهای یکی از مهمانان را می‌شنود که دربارهٔ خودکشی سپتیموس سخن می‌گوید که خود را از پنجره به بیرون پرتاب کرده است.

ضمناً رمان **خانم دالوی** به نوعی نوسان روایت است بین زمان حال و گذشتهٔ شخصیت که داستان را حول دو مکان که ظاهراً با هم بی‌ارتباط هستند، بنا می‌نهد. وولف خود در مورد رمان می‌گوید: «در این کتاب من نظرات بسیاری دارم. می‌خواهم زندگی و مرگ، سلامت عقل و دیوانگی را ارائه دهم و می‌خواهم نظام اجتماعی را که اکنون در جریان است به شدت مورد انتقاد قرار دهم.» (لئونارد وولف، ۱۹۵۳، ص ۵۷)

وولف با قرار دادن این تضادهای دوگانه در اثرش احساسی

می‌طلبد. مرحلهٔ دوم که تفاوت با مردان را ابراز کرده و نظام قدرت غالب را رد می‌کند و سومین مرحله، مرحله‌ای است که زنان فرضیهٔ تضاد میان زنانگی و مردانگی را، که فرد ناچار است از بین این دو، یکی را برگزیند، مردود می‌شمرند، نوشته‌های وولف آرمانهایی را نزدیک به مرحلهٔ سوم کریستوا مطرح می‌کند (رید، ۱۹۹۳، ص ۱۳). **اتاقی از آن خود** شکل‌گیری نقش زن را در طول زمان ممثل می‌سازد، چنانکه وولف می‌گوید، عمل دردناک قتل «فرشته در خانه» است به خاطر اینکه نشان دهد که زنان نقشی بهتر از آن خود دارند (اسپراگ، ۱۹۷۱، ص ۱۷۱). اگر چه در این اثر، وولف بیشتر به اختلافات زن و مرد اشاره دارد تا به اشتباهات، ولی او همچنان آنها را به هم پیوند داده و برای فردیت آنها اعتبار خاصی قائل می‌شود.

وولف در این اثر یک راوی/سخنران خلق کرده است که انواع نامها را به خود می‌دهد تا چندگانگی و جهان شمولی وجود مؤنث را نشان دهد و به این نکته اشاره داشته باشد که نفس یک واحد مستقل برای خود نیست بلکه، به ویژه در مورد زنان، در ارتباط با دیگران موجودیت می‌یابد. این صدای چندگانه به معنای یک پیکر آرمانی وحدانی کمک می‌کند: «این منم (مرا مری ستون، مِری بِتون، مری کار مایکل یا هر نام دیگری که دلتان می‌خواهد بنامید، هیچ اهمیتی ندارد» (وولف، **اُتاقی از آن خود**، ۱۹۵۷، ص ۳).

مریم حسینی در مقاله‌ای که در فصل نامهٔ **سمرقند** (بهار ۸۲) به چاپ رسیده است به مقوله‌های اصلی کتاب می‌پردازد. (۷۳-۶۱)وی به این نکته اشاره دارد که «فصل اول با کلمهٔ «اما» آغاز می‌شود تا نویسنده نشان دهد که اولاً «آنچه ارائه خواهد شد خلاف پیش‌بینی است و هم اینکه شما از میانهٔ بحث وارد آن شده‌اید.» (مریم حسینی، ۱۳۸۲، ص ۶۳) در حالی که این قصه سر دراز دارد. او همچنان نشان می‌دهد که یک ناقد فمینیست نمی‌تواند مستقلاً به داستان زنان و محرومیت آنان که سالها تداوم داشته است بپردازد. بنابراین، راوی خود داستان‌نویس است و بیشتر از هرکس مشروعیت دارد که در مورد زنان و داستان‌نویسی آنان سخن گوید. با وجود تلاشهایی که در جهت احقاق حقوق زنان در اوایل قرن بیستم صورت گرفت، وولف در **اتاقی از آن خود** گلایه‌های بسیاری از موانع متعددی سر می‌دهد که بر سر راه تحصیل زنان وجود دارد. از جمله اینکه برای استفاده از کتابخانه، یک زن ناچار است یا معرفی‌نامه از دانشگاه همراه داشته باشد و یا شخص معتبری ضامن او برای استفاده از کتابخانه شود و به همین جهت می‌توان انتظار داشت که هر زنی برای ابد کتابخانه را لعنت کند و هیچ گاه به آن بازنگردد.

تمرکز توجه وولف در کتاب اول به نیاز به تنهایی است. برای خلق یک داستان، زن نویسنده نیاز به اتاقی از آن خود دارد که بتواند تمرکز کند و در فضایی قرار گیرد که به دور از مسائل و دغدغه‌های بیرونی بتواند در آن تنفس کند یا به عبارت دیگر با پیکر آرمانی و الهام‌بخش خود خلوتی داشته باشد.

او به این مهم می‌پردازد که تا چه حد حائز اهمیت است که انسان را فقط در ارتباط با همدیگر نبینیم، بلکه در ارتباط با واقعیت ببینیم؛ در ارتباط با آسمان و درختان و هر آنچه در وجودشان نهفته است: «تنهایی یعنی این -و چون حتی تنهایی هم جای خودش را می‌خواهد، و چون انسان نمی‌تواند تنها باشد مگر اینکه جایی برای تنها بودن داشته باشد.» پس اولین شرط نویسنده شدن داشتن اتاقی مستقل از آن خود و پول کافی برای گذران زندگی است. «در واقع این اثر، نوعی سفر فرهنگی است که در آن شخص مراحل مختلف را پشت سر می‌گذارد تا به حقیقت ثابتی دست پیدا کند.» (مریم حسینی، ۱۳۸۲، ص ۶۳)

بنابراین، در بخش اول به تعریف عبارت «زنان و داستان‌نویسی» می‌پردازد که به موضوع قابل بحث تقسیم می‌شود: نخست اینکه طبیعت زنان چیست و این طبیعت چگونه بر داستانهایشان تأثیر می‌نهد. وولف بر این باور است که ارزشهای زنان به طور طبیعی با ارزشهای مردان متفاوت است. وولف بدون آنکه بخواهد به جنس زن تقدسی ببخشد، تلاش دارد نشان دهد که «شخصیت زنانه زمینی‌تر است، سادگی را بیشتر می‌فهمد، نا شیء را همان شیء می‌بیند، نه چیزی که باید درباره‌اش دادِ سخن داد، و به خاطر همین عینی‌گرایی است که زنان می‌توانند به آنچه ورای عینیت است عکس‌العمل مناسبی نشان دهند.» (مریم حسینی، ص ۶۵) او همچنین به ویژگی زنان نویسنده اشاره دارد مبنی بر اینکه تمام نویسندگان زن قرن نوزدهم فرزندی نداشتند (خود او نیز فرزندی نداشت) و اعلام آمادگی می‌کند تا دربارهٔ تأثیر این موضوع بر داستان‌نویسی سخن گوید.

بحث دوم وی این است که چه چیز متمایزی در داستان‌نویسی زنان وجود دارد و زنان چه نوع داستانهایی خلق می‌کنند. او این تمایز را در شکل و فرم و همچنین شاید در چیزهای دیگر در داستان‌نویسی زنان می‌بیند. سومین تعبیر وولف از موضوع «زنان و داستان‌نویسی» این است که «زن» خود موضوعی برای داستان‌نویس باشد و باز توجه ما را به تفاوتی که بین داستانهایی که زنان دربارهٔ خودشان می‌نویسند با آنچه مردان دربارهٔ ایشان می‌نویسند، جلب می‌کند. وی حتی به ضیافتهای مردانه و زنانه اشاره دارد که نمایانگر تفاوتهایی است که آموزش زنان با مردان دارد: غذای زنان سوپ و کلم و سیب‌زمینی و گوشت گاو و پس از آن پارچ آب است، ولی در مهمانی مردانه ماهی سفید، کبک با همهٔ سسها و سالادهای مخصوص و پس از آن شیرینی و گیلاسهای شراب زرد و سرخ و غیره. وی به طرح این مسئله می‌پردازد که مردان حتی به وضعیت تحصیلی خواهران خود توجهی نشان نمی‌دهند و درصدد تأسیس کالجهایی برای ادامه تحصیل آنها نیستند. وی این سؤال را نیز مطرح می‌کند که کدام بشری است که سیزده فرزند به دنیا آورد و خوشبختی را هم برای خانواده‌اش به ارمغان آورد؟

در فصل دوم کتاب، راوی از آکستریج خارج شده و راهی لندن می‌شود. او به کتابهایی نظر می‌افکند که مردان دربارهٔ زنان نوشته‌اند و از خود می‌پرسد چرا ساموئل باتلر می‌گوید: «مردان عاقل هیچ گاه از آنچه دربارهٔ زنان می‌اندیشند سخن نمی‌گویند؟» (مریم حسینی، ص ۶۶) و سپس جمله‌ای از آلکساندر پوپ را بازگو می‌کند که «بیشتر زنها اصلاً شخصیت ندارند» و به دنبال آن سخن ناپلئون را مبنی بر اینکه «زنها قابلیت فراگیری ندارند» و سپس دربارهٔ این نکته می‌اندیشد که از نظر مردان آیا «زنان اصلاً روح دارند یا نه؟»

کلاریسا نیز اگر چه از نظر فیزیکی زنده است، ولی به گونه‌ای مجازی خودکشی کرده و سرنوشتش به مرگ ختم می‌شود. او زنده می‌ماند تا به پذیرش حس «ارتباط» خویش ادامه دهد و «فرشته در خانه» و «خانم دالوی» باقی بماند. وولف در شخصیت خانم دالوی این واقعیت را بازمی‌تاباند که یک زن هرگز نمی‌تواند از جریانات زندگی روزمره دور بماند. بازگشت او از اتاق زیر شیروانی ـ اتاقی از آن خود ـ و پیوستنش به مهمانان، مؤید حفظ نقش وی به عنوان «میزبان» همان ارزشهای از پیش تعیین شده است. (پرویزی، ۲۰۰۱، ص ۷۱) در پایان رمان نیز او را در بالای پله‌ها می‌بینیم که منتظر مهمانان خود است.

گرچه برخی، رمان **خانم دالوی** را قوی‌ترین و هنرمندانه‌ترین اثر وی دانسته‌اند (بروکس، ترجمهٔ برزین، فصل‌نامهٔ **سمرقند**، ص ۲۱۸)، ولی شاید توصیف وولف از یک تابلوی نقاشی در **به سوی فانوس دریایی**، ماهیت همین اثر یعنی **به سوی فانوس دریایی** را بهتر بیان کند: «سطح باید زیبا و براق باشد، نرم و گذرا، مانند رنگهایی که یکی در دیگری آب می‌شوند، مثل بال پروانه‌ها؛ ولی زیربنای آن باید ساختاری مرتب داشته باشد، همانند پیچ و مهره، زیربنایی محکم که حتی با زور اسب درشکه نیز نتوان آن را از هم جدا کرد.» (دوفرون، ترجمهٔ نازک افشار، ص ۲۰۳).

همچنین حرکت قلم موی لی‌لی بریسکوی نقاش را، که از غیبت خانم رمزی حضور خلق می‌کند، چنین توصیف می‌کند: «و مکث می‌کرد و حرکت می‌کرد؛ حرکتی آهنگین یافته بود، چنانکه هر مکث بخشی از ریتم بود و هر ضربه نیز؛ و همه به یکدیگر وابسته بودند.»

این تناوب «مکث و ضربه» تقریباً، تمام رمانهای وولف را تحت تأثیر قرار می‌دهد (بروکس، **سمرقند**(۱)، ص ۲۲۰). در **به سوی فانوس دریایی**، وولف نیز به گونه‌ای هنرمندانه از غیبت، حضور و از سکوت، صدا و از مرگ، زندگی می‌آفریند. به عبارت دیگر، «مکثها» به «ضربه» تبدیل می‌شوند و ضربان زندگی را به گوش خواننده می‌رسانند (همان‌گونه که در خیزابها مرگ پرسیدال بهانه‌ای می‌شود تا حیات سایر شخصیتها معنا یابد).

این اثر نیز، افزون بر بحث برانگیزی آن به عنوان یک اثر زیباشناختی مدرن، به عنوان یک اثر فمینیستی مورد توجه قرار گرفته است. در این اثر، تمرکز وولف بر دو شخصیت زن، یعنی لی‌لی بریسکو (Brisco) و خانم رمزی (Ramsey) است. همچنین او از همان مضامین **خانم دالوی** با تمرکز بر جنبه‌هایی از زندگی طبقهٔ متوسط انگلیسی، استفاده کرده است. (پرویزی، ۲۰۰۱، ص ۷۴)

افزون بر آن، همان روش آمیختن افکار درونی شخصیتها با کنشهای بیرونی تکرار می‌شود، لی‌لی بریسکو که زنی میانسال است، سوگوار مرگ مادرخوانده خود است. (پیچ /Peach، ۲۰۰۰، ص ۱۱۴ و ۱۱۵)

بنابراین، لی‌لی بریسکو با اندیشیدن دربارهٔ زمان حال، گذشتهٔ خویش را بنا می‌نهد و به ویژه آنجایی که به فقدان وجود خانم رمزی مربوط می‌شود، یعنی مدتها پس از مرگ خانم رمزی، او می‌تواند به هویت خود دست یابد و خود را از تأثیر رخدادهای گذشته که در وی باقی مانده بود رها سازد. او به لحظه‌ای از شهود (vision) می‌رسد و تابلویی که ده سال ناتمام مانده بود، به اتمام می‌رساند. وولف با مرکزیت دادن به تابلوی نقاشی لی‌لی بریسکو منطق تک محوری مردانهٔ دوران پیش از جنگ انگلستان را انکار می‌کند.

او در این رمان بر شخصیت زن، نه به عنوان محصول خواسته‌ها و نیازهای جامعهٔ مردانه، بلکه به عنوان «مادر» که خود سرچشمه و منبع زندگی است، می‌پردازد. شاید تعبیر نمادین زیبای صالح حسینی در ابتدای ترجمهٔ اثر، روشنگر نقش محوری شخصیت خانم رمزی یعنی «مادر» خانواده در این رمان باشد که

وسیلهٔ شناخت فانوس دریایی است که در وجود خانم رمزی تجلی یافته است. وی سبب می‌شود که اشخاص داستان یکدیگر را بشناسند و با خود و دیگران به یگانگی برسند. پس از مرگ خانم رمزی کسانی که هنوز به شناخت نرسیده‌اند، با رفتن به فانوس دریایی به این مهم نایل می‌شوند. لی‌لی بریسکو هم در همان لحظه است که به اشراق می‌رسد و نقاشی‌اش را تمام می‌کند. خانم رمزی نه تنها با فانوس دریایی احساس اینهمانی می‌کند، بلکه به تعبیری خود فانوس دریایی می‌شود. وی به اطراف خود نور می‌پراکند و ذهن و دل آدمها را روشن می‌سازد. در حضورش دوگانگیها و تضادها از میانه برمی‌خیزد و تاریکی محو می‌شود.

اشخاص داستان از من بودن بیرون می‌آیند و ما می‌شوند. هنگامی که خانم رمزی می‌میرد در خانهٔ رو به ویرانی مرگی رخ می‌دهد و آتش جنگ درمی‌گیرد. پس از آن هنگامی که دیگر اشخاص داستان به فانوس دریایی می‌روند، با نور خانم رمزی هدایت می‌شوند و لی‌لی بریسکو هم با هدایت نور وی به شهود می‌رسد. به این ترتیب وجود خانم رمزی در سه بخش نخست

دوگانه و بینابین نسبت به زنان ارائه می دهد که در نهایت نمایانگر طبیعت دوگانه و بینابین انسان به طور اعم، و زنان به طور اخص است. بنابراین، شخصیتهای اصلی تقریباً در تمام رمانهای وولف در میان دو احساس یعنی عشق دائمی خود به «فردیت» و تمایل به «جهان شمولیت» کشیده می شوند. آنها ناچارند در مقابل خواسته ها و دخالتهای دنیای بیرونی، به فردیت خود وفادار بمانند که بلافاصله آنها را از تمامیت خویش می گسلد. کلاریسا دالوی، بنابراین، قربانی چنین تضادی در یک جامعهٔ مردسالارانه است. پیتر والش (Walsh)، عاشق قبلی کلاریسا، جاذبهٔ کلاریسا توسط ایده ها و معیارهای شوهر فعلی او را مورد انتقاد قرار می دهد و فکر می کند «با هوش مضاعفی که دارد، کلاریسا باید همه چیز را از دریچهٔ چشمان وی ببیند.» (وولف، **خانم دالوی**، ص ۶)

از طرف دیگر، پیتر، خود تحت تأثیر ارزشهای مردسالارانه، خواستار زنی است که به وظایف مادرانهٔ خود عمل کند و در پی کسی است که به عنوان مادری پرستار به نگهداری از او بپردازد. هر گاه کلاریسا ذره‌ای از این وظیفه عدول می کند، پیتر او را به عنوان زنی «سرد، تهی از محبت و مغرور می بیند.» (**دالوی**، ص ۱۰) بنابراین خانم دالوی ناچار به تبعیت از ارزشهایی است که از بیرون به وی تحمیل می شود و «به انجام کارها بپردازد نه برای نفس کار بلکه برای اینکه مردم دربارهٔ او چنین و چنان فکر کنند.» (دالوی، ص ۱۲) در واقع همهٔ این آقایان تمام عیار نظام مردانه «روح وی را به خفقان واداشته و از او صرفاً یک میزبان می سازند که او را به سوی اهداف دنیوی سوق دهد. (**دالوی**، ص ۸۴)

شایان ذکر است که وولف چنین شخصیتی را ستایش نمی کند، چرا که «زندگی واقعی او از زندگی تهی است و فقط در فراز و نشیب جریانهای زندگی در حرکت است. این در واقع از او چیزی چون یک آینهٔ جاندار می سازد، که از جهانی که وی بازمی تاباند زندگی می سازد و می توان او را به عنوان تصویر زنده از جامعه‌ای که در آن می زید، انگاشت.» (مودی، ۱۹۶۳، ص ۲۱)

افزون بر نقد اجتماعی، در این اثر، وولف سعی دارد تفاوت ارزشهای زنان را با آنچه جامعه به آنها دیکته می کند و توسط جنس دیگر تعیین شده، نشان دهد.

از آنجا که تاریخ بشری در جهت مادرسالاری به سوی پدرسالاری در حرکت بوده است، نوستالژی کلاریسا برای گذشته ـ که به ویژه در تکرار واژهٔ «پشت سر» (behind) بازتاب می یابد ـ نمایانگر حسرت وی برای ارتباط گذشته‌اش با سالی ستون (Sally Seton) است که او ناچار به ترک آن برای ورود به نظام اجتماعی مرد ـ محور شده است. به طور ناخودآگاه، این نوستالژی می تواند آرزوی بازگشت به مرحلهٔ تاریخی پیش از پدرسالاری را مختل سازد.

شخصیت خانم دالوی مانند سایر شخصیتهای وولف بین «جدایی» و حس «ارتباط» در نوسان است. از یک طرف، کلاریسا با این عبارت که «یک اتاق وجود داشت؛ و آنجا اتاقی دیگر» (**دالوی**، ص ۲۵) و اتاق زیر شیروانی که در آن ساعاتی را به دور از دیگران به سر می برد، تمایل وی را به انزوا نشان می دهد و از طرف دیگر، برگزاری مهمانی و گردهم آوردن دیگران تمایل وی را به ارتباط با دیگران نشان می دهد.

ولی جالب این است که حس جدایی شخصیتها همواره با حس مرگ همراه بوده است، کما اینکه زندگی خانم دالوی در اتاق زیر شیروانی سبب رنگ پریدگی و بیماری وی می شود، همان گونه که سپتیموس نیز از تنهایی خود به وحشت می افتد و به سوی مرگ رانده می شود.

این مضمون تقابل «جدایی» و «ارتباط» نوسان شخصیتها بین دو پیکر «آرمانی» (visionary) و «اجتماعی» (social) یا واقعی را تداعی می کند. نام «دالوی» که با کلاریسا پیوند خورده است اولین نشانهٔ این دوگانگی متضاد است: «درست مانند مادام بواری در اثر فلوبر، کنایه و مطایبه‌ای با نام کلاریسا آمیخته است، زیرا به هیچ عنوان نمی تواند نامی منحصر به فرد و توصیفی باشد.» (رید، ۱۹۹۳، ص ۶۵) چرا که نام «خانم ریچارد دالوی» ارتباط فیزیکی **خانم دالوی** را با آقای دالوی نشان می دهد و این ارتباط، ارتباطی معنوی و واقعی نیست، بلکه فقط در جهت صحه گذاشتن بر عرف اجتماعی است که کلاریسا نقش همسر و مادر را بازی می کند و خود کلاریسا از نوعی «سردی شخصی» به خوبی آگاه است. خود متن به رد این پیکر و نقش اجتماعی اشاره دارد، وقتی ما را به اشتراک در ارتباط عاطفی کلاریسا با همسرش رهنمون نمی کند. عبارت «مرگ روح» که همواره توسط پیتر والش در مورد کلاریسا تکرار می شود نشانهٔ دیگر از انکار احساسات درونی در رویارویی با خواسته های اجتماعی است که بر کلاریسا تحمیل می شود.

بدین سان، کلاریسا که تبدیل به میزبان تمام عیار خواسته های اجتماعی شده، نه قادر است به نقش اجتماعی خود تحقق بخشد و نه به نقش آرمانی و گذشتهٔ آرمانی خود دست یابد. به عبارت دیگر، هم از خود و نفس خویش دور می شود و هم از جامعه‌ای که نیاز به ارتباط با آن را دارد، چرا که در مورد دوم نیز باید تظاهر به «ارتباط» کند.

به همین سبب، برای افرادی چون کلاریسا که زندگی درونی و آرمانی آنها ـ آنچه می خواهند باشند ـ توسط پیکر واقعی و اجتماعی آنان سرکوب و انکار شده است، این زندگی درونی صرفاً فرسوده نمی شود بلکه دشمن زندگی می شود. (مودی، ۱۹۶۳، ص ۲۰۰) شاید به همین دلیل است که می توان گفت که

برای پسر نگهبان فانوس دریایی) و خود را وقف محققی خود محور چون آقای رمزی می کند که تبلور شخصیت پدر وولف است.

پس وولف از شخصیت خانم رمزی موجودی بی عیب و مقدس نمی سازد؛ خانم رمزی در عین حال که همان «فرشتهٔ در خانه» عصر ویکتوریا است، از بند محدودیتها و تعارضها رها نیست و در این رهگذر تسلیم نقش خود نمی شود و با پویایی خود به زندگی خود و دیگران معنا می بخشد و به اسطورهٔ الهه‌ای حیات بخش بدل می شود.

پس، با آنچه گذشت می توان مشاهده نمود که وولف در ضمنی که به دوگانگیهای متضاد میان گذشته و حال، رفتار و ارزشهای مردانه و زنانه، خیال و واقعیت، جدایی و پیوند، پدرسالاری و مادرسالاری و سرانجام تعالی هنر و محدودیت علم می پردازد، بیشتر به آفرینش صحنه و تصاویر علاقه مند است تا آموزش مجموعه‌ای از ارزشها مانند آنچه گاسکل انجام داد و یا جین آستین با استفاده از کنایه و مطایبه بدان دست یافته است. بنا به گفتهٔ کویل، از آنجا که تغییرات تاریخی وجوه فمینیستی متنوعی را ایجاب کرده، وولف وجه خود را ارائه می دهد. (۱۹۹۱، ص ۵۲۸)

بنابراین، وولف زنان را ترغیب می کند از همان نقش حاشیه‌ای خود کسب قدرت و توانایی کنند و شاید به همین جهت است که نقشهای محوری به «فرشته در خانه» مثل خانم دالوی و رمزی می دهد که نمونهٔ نقشهای حاشیه‌ای در تعامل اجتماعی در یک جامعهٔ پدرسالار است. به عبارت دیگر، چنانکه وا می گوید، وولف بر این باور بود که زنان باید از سرکوب شدن خواسته هایشان از طریق «شعف زیانبار» «فرشته» بودن آگاه شوند و به بیگانگی اجتماعی خود نه به عنوان نتیجهٔ تأنیث خود، بلکه به عنوان نتیجهٔ یک نظام اجتماعی نابرابر بنگرند. (وا، ۱۹۸۹، ص ۹۳) او خواستار انسان شمردن زن است تا «فرشته» نامیدن وی. کلام آخر اینکه وولف با نظرات خود، به عنوان نویسنده‌ای مدرن که حرفهای تازه‌ای در مورد روابط انسانی دارد مطرح شده است و بدینسان، به کلام پرویزی، «اسطوره‌ای از آن خود» خلق کرده است.

منابع:

-Abrams, M.H. (1981). ***A glossary of literary terms***. Tokyo: CBS Publishing.

-Abrams, M.H. et al. (Ed.) (1993). ***Norton anthology of English literature.*** New York: W.W. Norton & company.

-Birch, D. (Ed.). (1993). ***Language, literature and critical practice***. London: Routledge.

-Bowlby, R. (1992). ***Virginia Woolf***. New York: Longman.

-Cixous, H. (1989). ***Sorties*** (***Exits***). In ***Modern criticism and theory***. D. Lodge. (Ed.). London: Longman, 286-294.

-Cohen,R. (1989). ***Future literary theory***. London: Routledge.

-Coyle, M. and P. Garside et al. (Ed.) (1991). ***Encyclopedia of literature and criticism***. London: Routledge.

-Craig, E. (Ed.) (1997). "Feminism and psychoanalysis." ***Routledge Encyclopedia of Philosophy***. Retrieved Aug., 7, 2000, fromhttp://wwwroutledge.com/rep/n 072samht ml.

-Firth, G. (1997). "Women, writing and language: Making the silent speak." In ***Introducing women's studies. Robinson and Richardson.*** (Ed.). London: Macmillan, 98 -106.

-Guerin, W and Labor &Earl et al. (Eds.) (1992). ***A handbook of critical approaches to literature***. New York: Oxford University Press.

-Gunew, S. (1990). ***Feminist knowledge: Critics and construct.*** London:Routledge.

-Hooshyar, F. (2000). ***Gender and the identification of metaphor and metonymy in literary texts.*** M.A. Thesis. Isfahan, Isfahan university.

-Jung, C. (1964). ***Man and his symbols***. London: Aldus Books.

-Lynne, A. (1998). "Feminism, psychology and psychoanalysis." ***Women's studies***. Retrieved Nov., 20,1999fromhttp://www.massey.ac.nz /~wwwms/women / research.html.

-Mitchel, J. (1974). ***Psychoanalysis and Feminism: Freud Reich, Laing and women***. New York: Random House.

-Moody, A.D. (1963). ***Virginia Woolf***. London: Edinburgh, Oliver and Boyd.

-Pattison, J. (1987). ***Mrs Ramsey by Virginia Woolf***. London: Macmillan.

-Parvizi, F. (2001). ***A myth of her own: A quest for feminine identity in Virginia Woolf's A Room of One's Own, Mrs. Dalloway and To the Lighthouse.*** M.A.

-Williams, D. (1999). "Altering with the spirit of the times: The limitation of Jungian psychology." ***Articles in Jungian psychology.*** Retrieved Aug., 15 , 2000, from: http://www.cguingpage.org/articles/msjungslimits.html.

-Woolf, V. (1957). ***A Room of One's own***. New York: Harcourt Brace Jovanowich.

-Woolf, V. (1960). ***To the lighthouse.*** London: Dent.

-Woolf, L. (Ed.). (1953). ***A writer's diary, being extracts from the diary of Virginia Woolf.*** London: London.

بروکس. ب. جی، نگاهی به درون آثار وولف، ترجمه گلبرگ برزین، **سمر قند**، سال اول، شماره اول، بهار ۸۲، صص ۲۲۲- ۲۱۵.

حسینی، م. (اتاقی از آن خود) **سمر قند**، سال اول، بهار ۸۲، صص ۶۰-۷۳.

حسینی، ص. (مترجم) **به سوی فانوس دریایی**، مقدمه ای بر ترجمه فارسی رمان، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰.

حضور دائمی دارد. در بخش دوم با مرگ وی تاریکی می آید و در بخش سوم با یاد و خاطرهٔ اوست که سفر انجام می گیرد و لی لی نقاشی اش را تمام می کند. (صالح حسینی، ۱۳۷۰، مقدمه)

همچنین به علت تداعی مداوم خانم رمزی با باغ و گل و گیاه، حسینی خانم رمزی را به شکل الههٔ گلها توصیف می کند که تصاویری که با او پیوند می خورند، تصویر «باغ بهشت پیش از هبوط» را ممثل می سازد و روند داستان را در بخش نخست با تصویر دنیای سبز عشق و زیبایی، در بخش دوم با ویرانگری که مصادف است با جنگ و بخش سوم با بازگشت شخصیتهای داستان به «دنیای سبز» پیوند می دهد. آنها سعی می کنند به خوشبختی پیش از جنگ دست یابند و به این منظور باید از آب بگذرند تا به برج روی صخرهٔ سنگی که مشغول نورافشانی به اطراف است، برسند.

بنابراین اگر چه زنان دورهٔ ادوارد و ویکتوریا ناچار هستند در محدودهٔ ایستای وظایف خانگی قرار گیرند، وولف سعی کرده است که این داستان «خانگی» را سرشار از جنبش و حیات گرداند و در این جهت رمانهای خود را از ارزشهای زنانه مملو سازد.

خانم رمزی و لی لی از فقدان استقلال و آزادی رنج می برند. ولی خانم رمزی مانند کلاریسا دالوی محور تأکید بر نقش زن نیست، بلکه محور احساسات دوگانه در مورد «زنانگی» ساخته شده توسط جامعه است. (وا / Waugh، ۱۹۸۹، ص ۱۱۸) بنابراین، در **به سوی فانوس دریایی**، وولف ما را با چندین دیدگاه روبه رو می کند: با تعالی از طریق هنر، با احساسات دوگانهٔ خود نسبت به شخصیت مادر و با تضاد «واقعیت» و «خیال» به عنوان اصول جهانی مردانه و زنانه.

در خوانش مدرن این رمان، این هنرمند است که از میان همهٔ دوگانگیهای متضاد نظم می آفریند. (پرویزی، ۲۰۰۱، ص ۷۶)

یکی از مضامین محوری رمان مرگ است: «برای دختران رمزی زیبایی، ازدواج و مرگ در هنگام زایمان است و برای پسران رمزی قدرت، نظامی گری، هوش و مرگ در صحنهٔ جنگ.» (وا، ۱۹۸۹، ص ۱۱۸) ولی وولف این رنج زیان و زوال را برای ارتباط انسانی لازم می داند. در غیر این صورت چگونه لی لی بریسکو می توانست به اهمیت خانم رمزی در دستیابی وی به شهود و بلوغ، پس از مرگ خانم رمزی، پی ببرد؟

پس آنچه وولف در **به سوی فانوس دریایی** انجام می دهد، این است که رمان خود را حول محور شخصیتی متمرکز می کند که تبلور نقش زندگی بخش زن است. (وا، ۱۹۸۹، ص ۱۸۶)

افزون بر آن، او به نقش مرد در شخصیت پدر و پسر (یعنی آقای رمزی و پسرش جیمز) به عنوان عناصری مرگ آور، اشاره دارد که «خشک، سترون، منفور و مرگ آور هستند.» (وولف، **به سوی فانوس دریایی**، ص ۵۸)

بدین سان، بدیهی است که وولف تحلیل روان شناختی، جامعه شناختی و اسطوره شناختی را با معنا و مفهوم به تعویق افتادهٔ «تأنیث» و یا زنانگی، که در طول تاریخ به فراموشی سپرده شده است، غنی می سازد. قدرت آفرینندهٔ زنانهٔ خانم رمزی به صورت «چشمهٔ زندگی» توصیف شده است که «بی بری مردانه چون جامی برنجین، سترون و عریان، خود را به درون آن انداخته است.» (وولف، **فانوس دریایی**، ص ۴۳)

در یک کلام، وولف را می بینیم که زنان را در نقش مادر و هنرمند، به عنوان قهرمانان مسلم و فراموش شدهٔ اسطوره های اساطیر مؤنث و خلق هنری، معرفی می نماید.

در ضمن او احساس دوگانهٔ خود را در مورد زن به نمایش می گذارد که بین استقلال و جدایی، از یک طرف، و ایجاد ارتباط با دیگران، از طرف دیگر، اسیر شده است. این احساس در عنوان کنایه آمیز **خانم دالوی** خود را نشان می داد و در این رمان در احساس خانم رمزی به فانوس دریایی بازتاب می یابد: برای خانم رمزی، فانوس دریایی تصویر رهایی و گستردگی و از طرف دیگر محدودیت است. (وا، ۱۹۸۹، ص ۱۵۵)

نماد دریا نیز به شکلی مشابه عمل می کند که گاه خانم رمزی را از احساس «پیروزی و موفقیت» و گاه از احساس «سرخوردگی و شکست» پر می کند. (وا، ص ۱۵۷)

البته خانم رمزی در معرض همان تعارضهایی قرار دارد که در خانم دالوی می بینیم. او نیز از یک طرف آرزو دارد که دیگران را به خود وابسته کند و از طرف دیگر از نظر دیگران نامرئی باشد. همان حال و هوای ضیافت و مهمانی دادن خانم دالوی را در خانم رمزی نیز می بینیم، به طوری که یک شام معمولی را به «آیینی» ویژه تبدیل می کند، چرا که می خواهد مرزهای عدم ارتباط میان «نفس» و «دیگری»، «عنصر فیزیکی» و «معنوی»، انسان و دنیای «شیء گونه» را به یکدیگر پیوند دهد. ولی در ضمن از فقدان هویت رنج می برد و نیاز دارد که دیگران به او وابسته باشند. آرزوی او مبنی بر اینکه «فرزندی در آغوش داشته باشد» اشاره به همین نیاز است. افزون بر آن، در «ارتباط» با او، مرگ و تولد دوباره بر بوم لی لی بریسکو می نشیند، و بدین سان خانم رمزی همان احساس مبهم و دوگانه را نسبت به نقش ویکتوریایی مادر ـ و ـ همسر برمی انگیزد. در ضمن او همان چهرهٔ آرمانی مادونا است که خود را وقف خانواده می کند، مرتب به ملاقات افراد نیازمند می رود (جوراب بافتن او

رؤیا صدر

پیش از مشروطه، در ردیابی شوخ طبعی در ادبیات کشورمان، به سالهای قرن اول و دوم هجری می رسیم که شوخ طبعی در قالب هجو ظاهر شده است. طنز در شعر عرب قالب هجو مخالفان داشته است که به وسیلهٔ برخی از شاعران دوزبانه، به شعر فارسی هم راه پیدا کرده و در برخورد با فرهنگ ایرانیان از فرهنگ باستانی عامیانه، قصه های منسوب به دلقکها، مسخره ها و عقلای مجانین، بهره جسته و قوام یافته است. ولی فضای غالب آن، طرح دشنامهای رکیک و فحش و ناسزا و تسویه حسابهای فردی و خانوادگی در قالب شعر بوده و از همان آغاز، برای خدمت به ارباب قدرت، تحقیر رقبا و ترغیب ممدوحان به اعطای پاداش، به کار می رفته و به تناسب فشارهای سیاسی به علل فراوان ازجمله نابسامانیهای اجتماعی و اخلاقی، ناخشنودی اندیشمندان از روزگار و ناتوانی حکام در شناخت سره از ناسره در عرصهٔ ادب و فرهنگ، هجو به بالاترین درجهٔ خود رسیده و تا زمان مشروطیت هیچ گاه به جریانی مردمی بدل نشده است.

در چنین فضایی، برخورد با زن، رنگ ابزاری دارد. اگر در اشعار عاشقانه از سوی مردان با هویتی آرمانی ستایش می شود، در اشعار هزلی و هجوی نکوهش می شود یا دستمایه

زن در طنز ایران

موضوع صحبت زن در طنز ایران است،* از دو زاویه می شود به این موضوع نگاه کرد، یکی تلقی و برداشت و برخوردی که با مقولهٔ زن در طنز ایران می شود، و دیگری نقش زنان طنزنویس یا طنزپرداز در تاریخ طنز ایران. حقیقت این است که ما، در تاریخ ادبیات کشورمان، جریانی با عنوان جریان زنان طنزنویس نداشته‌ایم، یعنی ممکن است با معدود زنانی مواجه باشیم، که حتی به عنوان طنزنویس شناخته شده‌اند یا در آثار برخی نویسندگان یا شاعران زن با رگه هایی از طنز مواجه شویم، ولی این امر، در مقایسه با آثار مردان اولاً به چشم نمی آید و ناچیز است و ثانیاً هیچ گاه رنگ جریان ادبی به خودش نگرفته است.

سعی می کنم در این نشست در صحبتی کوتاه به بررسی چرایی نقش کم رنگ زنان در عرصهٔ طنز و در عین حال، بررسی سیر طنز زنان در ایران از آغاز تا حال بپردازم.

برای این امر، ناچارم طنز را به دو مقطع پیش و پس از مشروطه تقسیم کنم، چرا که مشروطه، نقطهٔ عطفی در تاریخ طنز ایران است که آن را هم از لحاظ ساختار و هم محتوا با تحول بنیانی مواجه می کند و روی برخورد با مسئلهٔ زن و حضور زنان در عرصهٔ طنز هم تأثیر می گذارد.

را داخل آدم نمی‌داند. در گفت‌وگو بین جعفرخان و دختر عمویش (زینت) این صحبتها رد و بدل می‌شود:

«زینت: لابد در فرنگ آنقدر خانمهای خوب دیدید که دیگر ماها را داخل آدم نمی‌دونید.

جعفرخان: البته اینطور که نمی‌مونه. شماها هم داخل آدم خواهید شد.»

البته نقد باورهای خرافی یا سنتی میان زنان، پیش از این هم در آثاری مثل **عقایدالنساء** نوشته آقاجمال خوانساری وجود داشته، ولی از مشروطه به بعد است که این امر رنگ جریانی در آثار طنز به خودش می‌گیرد. ولی متأسفانه در طی زمان، این جریان (کسب حریت و آزادی زن ایرانی و برخورد دردشناسانه با مسائل او)، به عنوان یک جریان همه‌گیر در طنز تعمیق و گسترش پیدا نمی‌کند. یعنی با گذشت زمان، نگاه به زن در آثار طنز همچنان در هاله‌ای از پیشداوریهای جنسی یا تحقیرآمیز از نظر جنسیتی قرار می‌گیرد. مثل اینکه همان طور که آرمانگرایی مشروطه در عرصهٔ سیاست و اجتماع نمی‌تواند نهادینه شود، شعارهای آرمانگرایانه‌اش در زمینه زن در عرصهٔ طنز هم نمی‌تواند تداوم پیدا کند!

از طرفی شاهد بازگشت به نگاه ابزاری جنسی نسبت به زن به خصوص در نشریات طنز هستیم که این امر تا سالهای ابتدایی انقلاب اسلامی هم ادامه پیدا می‌کند. این جریان، به خصوص در مقاطعی که خفقان امکان طرح و برخورد نقادانه مسائل سیاسی و اجتماعی را به طنز نمی‌دهد، به صورت یک جریان آلترناتیو رشد می‌کند و طنز را تحت تأثیر قرار می‌دهد. فضای نشریات طنز دهه ۵۰ نمود روشنی از این امر است و ردپای آن را در آثار نویسندگانی مثل عباس پهلوان می‌توانیم مشاهده کنیم.

در کنار تداوم نگاه پیشداورانه جنسی به زن در آثار طنزآمیز، شاهد ظهور جریانی دیگر هم هستیم که از سوی برخی نویسندگان و طنزنویسان پیشرو دنبال می‌شود و آن، نوعی نگاه تحقیرآمیز به زن، برای نقد حرکتهای شبه‌مدرن یا مدرنیستی دههٔ

۴۰ و ۵۰ است که از سوی نویسندگانی مثل اسلام کاظمیه یا فریدون تنکابنی دنبال می‌شود. در این گونه آثار، زن، سمبل چشم و همچشمی، واپس‌گرایی و عامل تعمیق فرهنگ بورژوازی است. از نظر نقش زنان طنزنویس، پس از مشروطه هم پدیدهٔ کم بودن و انگشت شمار بودن تعداد زنان طنزنویس تداوم پیدا می‌کند و این، در حالی است که در طنز، از طرفی حرکت دفاع از حقوق زن ایرانی را در مشروطه داریم و از سوی دیگر، طنز، رسانه‌ای و ژورنالیستی شده، مخاطب عام پیدا کرده، به میان طبقات مردم رفته و امکان جلب و جذب طیف گسترده‌تری از زنان ادیب را هم دارد.

حول و حوش آغاز حرکت مشروطه، که ادبیات انتقادی ـ اجتماعی دورهٔ ناصری کم کم زمینه ساز بروز جریانات فکری ـ فرهنگی بعد از آن می‌شود، بی‌بی خانم (بی‌بی فاطمه) دختر محمد باقر خان استرآبادی تنها نویسندهٔ زنی است که سهمی در ادبیات انتقادی این دوره دارد. کتابی با درونمایهٔ طنز نوشته است به نام **معایب‌الرجال** در سال ۱۳۱۳ ق. بی‌بی خانم، اولین زن طنزنویس ایرانی است. کتاب را در پاسخ به **تأدیب‌النسوان**، نوشتهٔ یکی از شاهزادگان عصر ناصری نوشته است. کتابش دو قسمت دارد: در قسمت اول جواب **تأدیب‌النسوان** را در ده فصل داده و قسمت دوم **معایب الرجال** که در چند مجلس تدوین شده، با مقدمه‌ای شروع می‌شود که در آن آمده است: «زنان را همین بس بود یک هنر، که مردان اگر سر به اوج آسمان کشند، زاییدهٔ زنان‌اند و پس افتادهٔ ایشان.»

در بخشی از فصل اول (در نقد مطالب تأدیب‌النسوان) آمده است:

«فصل اول مُصنَّفْ گفته اگر مردی دست زن خود را بگیرد و بخواهد در آتش اندازد و آن ضعیفه باید مطیعه باشد، ساکت و خاموش باشد، ابا و امتناع ننماید، به به مولانا. تو با این فهم و ذُکا اگر کتابی نمی‌نوشتی چه می‌شد! (ذم شبیه به مدح)»

پیش که می‌رویم، در زمینهٔ نقش زنان طنزنویس یا طنزپرداز، دچار یأس فلسفی می‌شویم! بعد از بی‌بی خانم، تا مدتها زن طنزنویس نداریم. در عرصهٔ شعر، پروین اعتصامی و ژاله قائم‌مقامی در کنار اشعار جدی خود، شعرهایی هم به طنز نوشته‌اند. شعرهای پروین اعتصامی گاه یکسره طنز است (مثلاً مناظره مست و محتسب، یا مناظرهٔ سیر و پیاز و غیره...) و شعرهای ژاله قائم‌مقامی، حتی برخی شعرهای جدی‌اش رگه‌هایی از طنز تلخ دارد، مثلاً شعری با این مطلع:

ای همدم مهرپرور من
ای یار من ای سماور من
از زمزمهٔ تو شد می آلود
اجزاء لطیف ساغر من...

الی آخر که درد دل با سماور است.

شوخیهای جنسی قرار می‌گیرد و در مجموع نگاه ابزاری جامعه مردسالار به زن را بازتاب می‌دهد. نام‌آشناترین طنزنویسان که غنی‌ترین و عمیق‌ترین آثار طنز را در تاریخ ادبیات کشورمان به وجود آوردند مثل عبید، وقتی به مسئلهٔ زن می‌رسند، دستخوش اروتیسم می‌شوند و صرفاً از زاویه نگاه اروتیک به مسئله نگاه می‌کنند. در چنین فضایی طبیعی است که جایی برای زنان طنزنویس باقی نمی‌ماند. تنها زنی که در هزل و هجوسرایی مشهور است، مهستی گنجوی است.

مهستی معاصر سلطان سنجر سلجوقی است و مصاحب او. مطایبات بسیاری بین آن دو رخ داده است و او را استاد زنان شاعر زبان فارسی می‌شناسند که در رباعی‌سرایی بی‌نظیر است. شعر مهستی، از نظر بافت کلام، ترکیب واژه‌ها و سادگی در بیان، استادانه است. در هزل و هجو از تهکم، تعریض، کنایه، تشبیه، استعاره، ایهام و آرایه‌های ادبی بهره می‌گیرد و اشعاری در قالب رباعی و قطعه می‌سراید. ولی در نگاه طنز، تحت تأثیر زبان مسلط مردانه قرار دارد. اشعار هزلی و هجوی او، به دلیل بی‌پروایی و برخورداری از الفاظ رکیک و معانی مستهجن، در اینجا قابل نقل نیست.

بعد از مشروطه، طنز، متناسب با ایجاد تحولات سیاسی و فکری جامعه، و رویکرد به مدرنیسم، از نظر صورت و محتوا، دچار دگرگونی می‌شود و متناسب با حرکت تجددطلبی، کارکرد اجتماعی و سیاسی پیدا می‌کند و رسانه‌ای می‌شود و از نظر صورت و قالب نیز ساده‌نویسی، رویکرد مردمی در زبان اثر و وارد ساختن لحن در نوشته‌ها، ویژگی آن است.

توجه به حقوق زنان و آزادی نسوان، که یکی از مؤلفه‌های حرکت مدرنیستی به پیروی از جامعهٔ اروپاست، بر آثار طنز نیز اثر می‌گذارد. نگاه دردشناسانه به مسائل فرهنگی و نقد خرده فرهنگهای خرافی، ویژگی دیگر آثار طنزآمیز این دوره در ارتباط با زنان است.

این ویژگی در نوشته‌های صدر مشروطه و آثار طنزآمیز این دوره مشهود است. از **مسالک‌المحسنین** نوشتهٔ طالبوف گرفته تا **سیاحتنامه ابراهیم بیگ** نوشتهٔ زین‌العابدین مراغه‌ای که این امر در آثار دهخدا که نقطه عطف طنز معاصر به شمار می‌آید جلوهٔ روشن‌تری دارد. دهخدا حتی لحن زبان زنانه را وارد آثار طنز می‌کند: مثلاً در مطلب زیبای «مکتوب یکی از مخدرات» و «جواب مکتوب» که در یکی از چرند و پرندهای **صوراسرافیل** نوشته است. زنی چشم بچه‌اش ناراحت است اسمش هست: اسیرالجوال (نامش هم گویاست!) برای خادم‌الفقراء دخوعلیشاه نامه می‌نویسد و از او چاره‌جویی می‌کند. در این میان دهخدا شیوه‌های زیست و تفکر و درمان سنتی را به نقد می‌کشد و از قول زن می‌نویسد: «حسن من توی خانه ور دلم افتاده. هر چه دوا و درمان از دستم آمده کردم. روز به روز بدتر می‌شود که بهتر نمی‌شود. می‌گویید ببریتش پیش دکتر مکترها. من میگم مرده‌شور خودشان را ببرد با دواهاشان. این گرت مَرت‌ها چه می‌دانم چه خاک و خلی است که به بچم بدهم. من این چیزها را بلد نیستم. من بچم را از تو می‌خوام. امروز اینجا فردا قیامت...»

و در جوابش خادم‌الفقراء دخوعلیشاه می‌گوید: «علیا مکرمه محترمه اسیرالجوال خانم. اولاً از مثل شما دختر کلانتر و کدبانو بعید است که چرا با اینکه اولادتان نمی‌ماند اسمش را مشهدی ماشاءالله و میرزا ماندگار نمی‌گذارید. ثانیاً همان روز اول که چشم بچه این طور شد چرا نجسش نکردی که پس برود...»

رویکرد به دفاع از حقوق زنان و نیز نقد فرهنگ جهل‌آلودهٔ مردسالار، در آثار دیگران هم اعم از نظم، نثر، نمایشنامه‌نویسی و سفرنامه‌نویسی در دورهٔ مشروطه مشهود است که به جریان تبدیل می‌شود. بعدها حسن مقدم در نمایشنامهٔ **جعفرخان از فرنگ برگشته** که در ۱۳۰۱ اجرا می‌شود، به روشنی این نگاه را منعکس می‌کند. یکی از مهم‌ترین ویژگیهای حسن مقدم را انجوی شیرازی، دفاع از حقوق اساسی و انسانی زن ایرانی می‌داند. می‌دانیم که حسن مقدم از مؤسسان انجمن ایران جوان بوده و یکی از اهداف انجمن، دفاع از حقوق زن عنوان شده است. در **جعفرخان از فرنگ برگشته**، از طرفی نگاه طبقه سنتی قشری به زن مورد نقد قرار می‌گیرد و از طرفی نگاه و برخورد مستفرنگهایی که در رویارویی با فرهنگ غربی، ظواهر آن را می‌گیرند و دچار بریدگی کامل از فرهنگ بومی خودشان می‌شوند. مادر، نمایندهٔ قشر سنتی، در برشمردن ویژگیهای یک زن ایده‌آل می‌گوید: «زینت هر چیزی که یک زن برای راحتی شوهرش باید بدونه، می‌دونه: و سمه بلده بکشه، حلوا بلده بپزه، فال بلده بگیره، جادو بلده بکنه. آدم برای چی زن می‌گیره؟ برای اینکه بچه بزاد، برای اینکه خونه‌داری کنه، برای اینکه واسه شوهرش بزک کنه...»

از سوی دیگر **جعفرخان از فرنگ برگشته**، اصلاً زنهای ایرانی

نویسندگان **توفیق** تا ۱۳۳۶ با نام زن طنزنویسی مواجه نمی شویم. از اسفند ۱۳۶۶ تا تیر ۱۳۵۰، (۲ سال پیش از تعطیلی توفیق)، در میان فهرست ۲۱۴ نفری نویسندگان **توفیق**، تنها نام دو طنزنویس زن را می بینیم که آنها هم چندان صاحب سبک و نام در عرصهٔ طنز نیستند. در مجلهٔ **کاریکاتور** دههٔ ۵۰، زنان طنزنویس صفحه ای را اداره می کنند، ولی موفق نمی شوند الگویی از یک جریان طنز زنانهٔ ماندگار ارائه بدهند. همزمان، مجله **زن روز**، چند صفحه طنز با عنوان لبخند پارتی دارد که آن را مردان اداره می کنند. در میان آثار نثر داستانی، مهشید امیرشاهی در داستانهای کوتاه طنزش که در دهه ۴۰ و سال ۵۰ چاپ می شود، سعی می کند دنیای درونی و پیرامونی زنان در جامعه و خانواده ها را انعکاس دهد. بهترین داستانهای امیرشاهی، داستانهایی است که از زبان اول شخص نوشته می شود؛ از زبان دختر نوجوانی به اسم سوری، دختری هوشمند و کنجکاو که لایه های پنهان روابط خانوادگی و فردی را می کاود و خواننده را به دنیای ذهنی بخشی از دختران جوان طبقهٔ مرفه دههٔ ۴۰ می برد. مثلاً در داستان مجلس ختم زنانه، در ختم یکی از بزرگان فامیل (مادربزرگ) می نویسد: «رفتم پایین. دایی پرسید، چطور بود؟ آمدم مثل خودش بگویم: خیلی آبرومند بود، گفتم: خیلی خوش گذشت».

گلی ترقی، داستان نویس زن دیگری است که طنز در نوشته هایش نمود بسیار روشن و مشخصی دارد و در دهه ۵۰، در کتاب **خاطره های پراکنده**، روحیات و عواطف بخشی از زنان قشر مرفه را انعکاس می دهد و به تعمیق حرکت طنز زنانه کمک می کند. این مسئله از این جهت مهم است که نگاه رایج در عرصهٔ طنز، یک نگاه مردانه است و زنان هم که می خواهند طنز بنویسند (به خصوص در نشریات طنز)، به نوعی از این نگاه و از این زبان متأثرند.

بعد از انقلاب، طنز، از دو جهت قابل بررسی است: یکی زنان طنزنویس و یکی نگاه به زن در طنز. طنز پس از انقلاب، چند دوره را طی کرده است: ابتدای انقلاب، متأثر از جو آشفته و بحران زدهٔ آن زمان، با طنزی سیاسی و صریح مواجهیم که مثل اکثر مقاطع آزادیهای سیاسی، به هجو گراییده است. در این مقطع نگاه ابزاری به زن کمابیش وجود دارد، ولی نشریات طنز به مسائل مناقشه برانگیز در حیطه مسائل زنان مثل اجباری شدن حجاب، اعمال محدودیتهای اجتماعی و این طور چیزها هم می پردازند. از دهه ۶۰ کم کم محدوده کار طنزنویسی با تغییرات اجتماعی ـ سیاسی که رخ می دهد، تنگ می شود و ارائه آثار طنز و چاپ نشریات طنز به حداقل خود می رسد. یک نوع خنثی شدن طنز را می بینیم که البته با تعمیق اخلاق گرایی در تصویر و مطالب طنز همراه است. طنز از این زمان به بعد، اخلاق گراست. کم کم در آثاری مثل آثار صابری، به مسائل زنان هم توجه می شود. در آبدارخانهٔ گل آقا، عیال ممصادق سخنگوی قاطبهٔ نسوان است و شوهرش ممصادق، لقب زن ذلیل دارد. در مؤسساتی مثل گل آقا، زمینه برای حضور زنان طنزنویس یا ادارهٔ نشریات طنز فراهم می شود. برای اولین بار در تاریخ نشریات کشورمان در سال ۱۳۷۰، نشریه طنزی با مدیرمسئولی یک زن (زهره ستاری وفائی) نشریه **جوالدوز** چاپ می شود که یک سال چاپ آن تداوم می یابد. با این حال در قیاس با ژانرهای دیگر ادبی، مثلاً ادبیات داستانی یا شعر، حضور زنان در طنز محدودتر است.

پیش از این، من یکی از عوامل عدم ورود زنان را به طنز در تاریخ ادبیات کشورمان به خصوص پیش از مشروطه درونمایه و زبان مطالب طنز و عمدتاً هجو و هزل بودن آن دانستم. اینجا می خواهم عامل دومی را هم با توجه به مردانه بودن طنز پس از مشروطه و پس از انقلاب اضافه کنم و آن، پیوند طنز با قدرت است. طنز پس از مشروطه، بیشتر به تناسب رسانه ای شدن و ژورنالیستی بودن آن، صبغهٔ سیاسی پیدا کرده و در تلازم با سیاست قرار گرفته است. طنزنویسان معروف از روزنامه ها برآمدند و عمدتاً با مسائل اجتماعی و سیاسی روز برخورد داشته اند. موضوع سیاست، کسب قدرت است و قدرت در کشور ما، همیشه موضوعی مردانه تلقی شده است. این است که می بینیم حتی روزنامه ای که در سالهای اخیر عنوان زن را دارد و به تنها روزنامهٔ زنانه بودن مفتخر است، به حیطه طنز روزانه سیاسی که می رسد، از مردان استفاده می کند.

سیطره و استیلای مردان بر طنز، سبب ایجاد زبان مردانه در عرصه طنز شده است. گفتم که حتی زنان طنزنویس به خصوص در طنز ژورنالیستی متأثر از این زبان بوده اند. درآمیختگی طنز با ساده نویسی، و ایجاد جریاناتی مثل عامیانه نویسی در طنز که حتی گاه به ظهور نوعی لمپنیسم (مثلاً در پاورقی اسمال در نیویورک نوشته حسین مدنی) انجامیده، سیطرهٔ زبان مردانه را در عرصه طنز محکم تر کرده است. این رویکرد لمپنیستی هنوز هم در عرضه برخی طنزها دیده می شود. پس علت دوم کمرنگ بودن حضور زنان در عرصهٔ طنز، استیلای زبان مردانه در طنز، تحت تأثیر مردسالاری در نظام قدرت سیاسی و اجتماعی است.

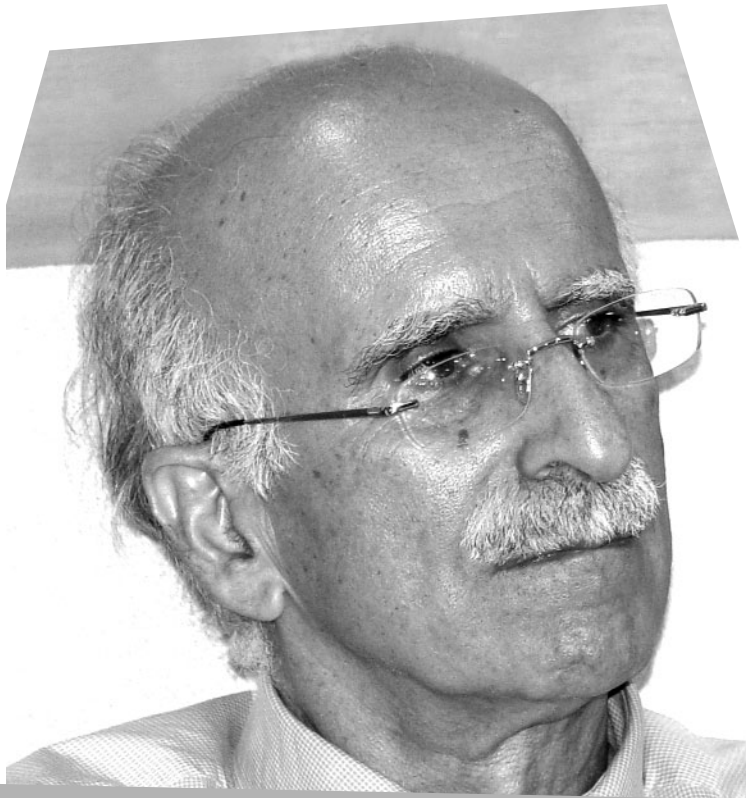
بر این دو عامل، عامل سومی را هم اضافه می کنم که به نظر من یکی از علل کم رنگ بودن نقش زن در عرصهٔ طنز، در مقایسه با ژانرهای دیگر ادبی یا زمینه های دیگر هنری است و آن، ویژگی طنز است. نویسنده ای گفته است که طنزنویس در اعماق ذهنش باید سخت گیر و خشک باشد. باید بتواند در موقع طنزنویسی، احساس و عاطفه را کنار بگذارد و بی رحمانه قضاوت کند، حتی نسبت به خودش. از خودش هم بگذرد تا بتواند فراتر از همه چیز ببیند و بنویسد. طنزهای احساساتی، معمولاً آبکی اند. لویی آراگون، طنزنویس را به کسی تشبیه کرده است که روی بالکن خانه اش می ایستد و از فراز بر غوغای جهان نگاه می کند. این امر شاید یک مقدار با حساسیت بالای زبان زنانه در تعارض باشد. طنزها همان طور که برگسون می گوید، معمولاً با تیپها سر و کار دارند. آدمها را در قالب تیپ می بینند. برعکس تراژدی که با فردیت فرد سر و کار دارد. این است که طنز شاید با نگاه جزئی نگر و زبان جزیی نگر زنانه ناهماهنگ به نظر برسد. البته با پیوند گونه های جدیدی از ادبیات پسامدرن با طنز، در شعر، داستان و غیره، حضور گسترده تری را از زنان در عرصهٔ طنز پیش بینی می کنم و امیدوارم زنان نویسنده ما بتوانند عنصر طنز را در آثارشان تحقق بخشند و زمینه ساز بروز جریان زبان زنانه در آثار ادبی در ارتباط با طنز باشند.

پانوشت:

*متن ویراستهٔ سخنان رویا صدر در نود و ششمین نشست کتاب ماه ادبیات و فلسفه با عنوان «زنان در عرصهٔ ادبیات و فلسفه».

رباب تمدن در **چلنگر**، تقریباً اولین روزنامه نگار زنی است که از او به عنوان طنزپرداز یاد می‌شود. ولی چه تمدن و چه مثلاً پروین اعتصامی، آثارشان زبان مردانه دارد. اگر امضای تمدن را از پای شعرهایش در **چلنگر** یا **آهنگر** که محجوبی ابتدای انقلاب چاپ می‌کرد بردارید، اصلاً متوجه نمی‌شوید که شعرهای یک شاعر زن است. ژاله قائم‌مقامی در آثار طنزی که دارد، نگاهش زنانه‌تر و لطیف‌تر است، ولی شاید اولین کسی که لحن را وارد آثار طنزآمیز زنانه می‌کند، فروغ فرخزاد است، در اشعاری مثل «ای مرز پرگهر» یا «کسی که مثل هیچکس نیست.»

می‌بینید که باز هم نمونه‌ها، انگشت شمارند و به زحمت پیدا می‌شوند. در عرصهٔ روزنامه‌نگاری طنز، به جز رباب تمدن در **چلنگر**، تا مدتها، زن طنزنویسی نداریم. در فهرست اسامی



و تصور نمی کنم گفته های من در این زمینه کمکی بکند. من بیشتر دلم می خواست کسانی بیایند که در این زمینه فعال تر هستند و کتابهایشان در دسترس عموم است. کتابهای من به جز بعضی از کتابهای حقوقی کمتر این شانس را دارد که در اختیار عموم باشد. به همین دلیل هم من از دو یا سه کتاب نام می برم و این هم به خاطر یادآوری از عزیزانی است که برایم همیشه ارزش داشتند.

ابتدا به **قرارداد اجتماعی** و **مرگ کثیف** که هیچ رابطه ای هم با هم ندارند اشاره می کنم، که نخستین، کتاب فلسفی ـ اجتماعی بسیار سنگین و دیگری رمانی نو است. اگر از این دو کتاب حرف می زنم به خاطر این است که در سرنوشت ترجمه این دو اثر، دوست عزیزی که ما چندی پیش غریبانه سالروز درگذشت او را گرامی داشتیم دخالت داشت. یعنی دکتر مصطفی رحیمی، دوستی که واقعاً برای من در ابعاد مختلف ارزش داشت. کمتر پیش می آید نام ادبیات، جامعه شناسی، سیاست و فلسفه باشد و یادی از مصطفی رحیمی نشود. او برای من بسیار عزیز بود. یکی از این دو کتاب رمانی نو است به نام **مرگ کثیف** که نویسنده اش اصلاً شناخته شده نبود. دکتر رحیمی وقتی ترجمه را دید گفت باید چاپ کنی. آن را به انتشارات آگاه برد. دوست مشترکمان آقای حسین خانی که آن موقع مسئولیت انتشارات آگاه را داشتند ـ و الان آگه را دارند که گویا دخترشان مسئول آن هستند ـ این کتاب را منتشر کردند. آنچه در این کتاب فوراً نظرم را جلب کرد، ساختار آن بود. من، خواننده ای که عاشق فاکنر، داستایوسکی، همینگوی، هرمان هسه، پیراندللو و بسیاری دیگر که در ادبیات جهان وزنه ای هستند، بودم، ناگهان به رمانی برخورد کردم که به هیچ رمانی شبیه نبود. رمان نو، حتی اگر قسمت اول **خشم و هیاهو** را نگاه کنید ـ که می توان گفت نو است ـ کل اثر ساختار دیگری دارد و به گونهٔ دیگری است. اما این رمان، رمان خاصی بود. من اینجا از خود رمان حرف نمی زنم. صحبت فقط و فقط به خاطر یادآوری از دکتر رحیمی است.

در مورد ترجمهٔ **قرارداد اجتماعی** هم تردید داشتم. **قرارداد اجتماعی**، تنها کتاب سفارشی است که من ترجمه کردم. چون مترجم حرفه ای نیستم و یکی از عللی که گفتم نمی بایستی در این

میزگرد

سفر حقوق‌دان به ادبیات و فلسفه

بامروری بر تاریخ ترجمهٔ آثار فلسفی و ادبی در چند دههٔ اخیر پی می‌بریم که نویسندگان و مترجمانی که از عالم حقوق به عرصه ادب و هنر و اندیشه آمده‌اند، خدمات چشمگیری به ادبیات و فلسفه کرده‌اند. محمدعلی فروغی، منوچهر بزرگمهر، حمید عنایت، فؤاد روحانی، محمدحسن لطفی و محمدعلی موحد از این شمارند.

مرتضی کلانتریان نیز ازجمله مترجمانی است که تحصیلات حقوقی دارد و برخی از آثار او در حوزهٔ ادبیات و فلسفه است. کلانتریان در ۱۳۱۱ ش. در تنکابن متولد شد. فارغ‌التحصیل لیسانس حقوق از دانشگاه تهران و دکترای حقوق از دانشگاه پاریس است. وی در گذشته قاضی دادگستری تهران بوده و هم‌اکنون بعد از بازنشستگی، وکیل دادگستری است اما وکالت نمی‌کند. اولین اثر ترجمه او **لطف دیررس** از آلن پیتون است که انتشارات نیل در ۱۳۴۸ منتشر کرد. آثار ترجمه شدهٔ دکتر کلانتریان در حوزهٔ ادبیات بدین ترتیب است: **لطف دیررس، مرگ کثیف، دایی من بنژامن، نقطه ضعف، سیمای زنی در میان جمع، وجدان زنو، خاطرات یک پسربچهٔ ناقلا، حقوق و ادبیات، منم فرانکو.** در عرصهٔ اندیشه سیاسی هم ترجمه‌هایی دارند که بعداً به آن می‌پردازیم.

کتاب ماه ادبیات و فلسفه یکی از نشستهای خود را به بررسی کارنامهٔ علمی ایشان اختصاص داد که با حضور دکتر سعید محبی و کاوه میرعباسی برگزار شد. آنچه می‌خوانید حاصل این نشست است.

***

■ **مرتضی کلانتریان:** صحبت کردن دربارهٔ کارهایم برای من کار آسانی نیست. مقدار زیادی از این کارها در دسترس نیست و من اگر صحبتی هم بکنم فایده‌ای ندارد، چون هیچ‌وقت فرصت خواندن بسیاری از ترجمه‌هایم را نخواهید یافت. وقتی آقای محمدخانی برای حضور در این جلسه به من تلفن کردند من در یک شرایط روحی خیلی سختی بودم. در وضعی نبودم که مقاومت کنم و بگویم نمی‌توانم بیایم. نتیجتاً پذیرفتم. کسی که می‌خواهد مطالبی بگوید، باید کمکی به فرهنگ این مملکت باشد

گفت که کتاب **سیمای زنی در میان جمع** ترجمهٔ زیبایی است اما کاش این عنوان را برایش انتخاب نمی‌کردید و همان «عکس دسته جمعی با خانم» را می گذاشتید. من یاد گفت و گوی آقانجفی و ظل السلطان افتادم، خلاصه اینکه نمی دانم با کدام ساز برقصم.

در پایان اشاره‌ای کوتاه به ترجمه های ادبی ام می کنم. تمام ترجمه های ادبی من کتابهایی است که با طرز تفکر نویسندگان آنها احساس نزدیکی می کنم ودر همهٔ آنها انسان و ارزشهای انسانی جایگاه اصلی را دارد.

در همهٔ این کتابها، طنزی ظریف موج می‌زند که در **یادداشتهای یک پسربچهٔ ناقلا** و **دایی من بنژامن** ساده و زودیاب، در **مرگ کثیف** و **لطف دیررس** اندوهگین و دردآلود، در **منم فرانکو** و **وجدان زنو** گزنده و سوزان، در **سیمای زنی در میان جمع** و **نقطهٔ ضعف** سرشار از دلسوزی و همدردی است.

□ **محمدخانی:** چه کتابی از ادبیات کلاسیک، کتاب بالینی شماست و بر نثر ترجمهٔ شما تاثیر گذار بوده است.

■ **کلانتریان:** کتابی که همیشه به آن رجوع می کنم و خیلی به آن علاقه مندم، **تاریخ بیهقی** است که واقعاً از آن لذت می برم و کتاب **تاریخ مشروطیت** کسروی که از این کتاب هم به خاطر یک سری واژه‌هایی که به کار برده و در ادبیات فارسی جا گرفته و پذیرفته شده، خیلی استفاده می کنم و احساس می کنم برای نثر من تأثیر گذار بوده است. شعر حافظ هم که جداست. حافظ کسی است که هر روز و هر ساعت به آن رجوع می کنم و این اواخر چنان درگیر او هستم که نمی توانم از او رها شوم و این امر به صورت مرض درآمده است. تمام مدت نشسته ام و حافظ می خوانم. در گذشته هم همین طور بود. مطمئناً **گلستان** هم کتاب دیگری است که نمی‌توانم ذکر نکنم. اما چطور می‌توان از حکیم توس، پرآوازه‌ترین شاعر پارسی گوی، مولانا یا نظامی حرفی نزد، همهٔ این بزرگواران بی نظیرند، اما الفتم با **تاریخ بیهقی** به گونه‌ای دیگر است.

■ **کاوه میرعباسی:** البته دکتر کلانتریان به فروتنی شهره‌اند و آغاز گفت و گوی ایشان هم گواه همین ادعا بود. هر چند که ایشان کار ترجمه را به عنوان کار جنبی انجام می دهند، اما خدماتی که در عرصهٔ فرهنگ انجام داده‌اند از خیلی مترجمان حرفه‌ای بیشتر بوده است. دقیقاً به همین علت که شغل و حرفهٔ اصلی ایشان مترجمی نبوده، یک امتیازی برایشان فراهم کرده که به نظرم بسیار کمیاب است و کمتر مترجمی می‌تواند در وهلهٔ اول توفیقش را به دست آورد و در مرحلهٔ بعد شهامتش را داشته باشد که در چنین مسیری حرکت کند. مترجم حرفه‌ای یا توجهش به بازار است و می‌خواهد کتابهایی ترجمه کند که فروششان تضمین شده یا اگر انگیزه مالی ندارد و برای کسب اعتبار اقدام به ترجمه می‌کند، معمولاً به سراغ آثاری می رود که شاهکارهایی تثبیت شده‌اند. یعنی آثاری که اگر هم از نویسنده‌شان اثری چاپ نشده اما سالهای سال است که اسمشان را شنیده‌ایم. مثلاً من از پانزده سالگی اسم پروست و **در جست‌وجوی زمان از دست رفته** را شنیده بودم. در همان زمان هم اسم **اولیس** را شنیده بودم. به هر صورت این آثار از قبل تعدادی خواهان بالقوه دارند که اگر بگوییم ـ منفعت اقتصادی به دنبال ندارند، حداقل اعتبار می آورند. حالا که فهرست آثار ادبی ایشان را نگاه می کنم، غیر از کتاب هاینریش بل، به هیچ اسمی که پیش از انتشار کتاب او، حتی در

جلسه شرکت کنم همین است، زیرا کار اصلی من ترجمه نیست. دوست عزیزم آقای حسین خانی، مدیر نشر آگه، از من خواستند **قرارداد اجتماعی** را ترجمه کنم. من احترام زیادی برای دکتر زیرک‌زاده قائل بودم و ترجمه آن مرحوم از **قرارداد اجتماعی**، کتاب بالینی دوران دانشجویی من بود. فکر می‌کردم ترجمهٔ من از **قرارداد اجتماعی** نوعی بی‌حرمتی به خاطرهٔ دکتر زیرک‌زاده محسوب می‌شود. دکتر رحیمی با نظر من موافق نبود. آقای حسین خانی چهارچاپ مختلف از **قرارداد اجتماعی** روسو را که در یک فاصلهٔ کوتاه توسط چهار ناشر فرانسوی به چهار شیوه و تفسیر مختلف منتشر شده بود برایم فرستاد که یکی از آنها را به سلیقهٔ خودم برای ترجمه انتخاب کنم. ملاحظه بفرمایید، کتاب **قرارداد اجتماعی** را ژان ژاک روسو در دویست و چهل سال پیش می‌نویسد، ولی چهار ناشر فرانسوی در ظرف یک سال با تیراژی بالا و هر یک به کیفیت جداگانه‌ای آن را چاپ می‌کنند و به بازار می‌فرستند، ولی ناشران ما با تیراژ دو هزار نسخه به زحمت می‌توانند بهترین کتابهایشان را در ظرف دو سال به فروش برسانند! کاری به ترجمه‌ام از **قرارداد اجتماعی** ندارم، کتاب در کتابفروشیها وجود دارد و هرکس می‌تواند هرگونه قضاوتی دربارهٔ آن بکند. قصدم یادی از دکتر مصطفی رحیمی است، که در **بخارا** نقدی نوشت و اسمش را هم «قرارداد اجتماعی دیگر» گذاشت. روانش شاد باد.

از دو کتاب دیگر هم صحبت می‌کنم، که هرکدام برای من آمیخته با خاطرات شیرین با دوستانی است که ـ دریغ ـ در میان ما نیستند اما نام و یادشان زنده است. یکی اولین کتابی است که ترجمه کردم، به نام **لطف دیررس**. صحبت از این اثر باز به خاطر یادآوری از عزیزی یا بهتر بگویم دو عزیزی است که از پیش ما رفته‌اند. **لطف دیررس** از یک نویسندهٔ گمنام آفریقای جنوبی به نام آلن پیتون است. کتاب، ضد تبعیض نژادی است. اما آنچه برایم جالب بود این بود که می‌دیدم مطالبی در کتاب وجود دارد که با روال داستان نمی‌خواند، یعنی جزو بافت داستان نیست و مشخص نیست که از کجا آمده است. تا اینکه یک بار سرنخی پیدا کردم و دیدم این کتاب به بخشهایی از کتاب مقدس یعنی تورات و انجیل مربوط است. دِین من به آلن پیتون و **لطف دیررس** این بود که ناگزیر شدم دوبار کتاب مقدس را از اول تا آخر بخوانم. این امر کمک بزرگی بود در ترجمه‌های ادبی، حقوقی، سیاسی و فلسفی بعدی من.

اما دو عزیز از دست رفته که در ابتدا از آنها حرف زدم، یکی شادروان عبدالله توکل بود که **لطف دیررس** به لطف او توسط انتشارات نیل منتشر شد. دیگری مرحوم دکتر مجید کیوان، پزشک انسان‌دوستی که نظیرش را کم دیده‌ام. دکتر کیوان، پس از انتشار **لطف دیررس** به من گفت از میدان مخبرالدوله رد می‌شدم، دیدم یک کتابفروشی در اول کوچه قرار دارد (مقصودش کوچه‌ای بود که انتشارات نیل در سر آن بود و اگر درست یادم باشد نام کوچه رفاهی بود) وارد شدم. گفتم **لطف دیررس** دارید؟ ناگهان صاحب کتابفروشی و دو شاگردش به طرف من هجوم آوردند و گفتند آقا چند تا می‌خواهید؟ گفتم معلوم است یک نسخه. گفتند آقا این چه فرمایشی است هرچند تا نسخه می‌خواهید ببرید و به دوستانتان هم هدیه بدهید، اصلاً پولش را ندهید یا هر وقت از اینجا رد شدید لطف بفرمایید. شما پس از شش ماه اولین کسی هستید که می‌خواهید این کتاب را بخرید! روانش شاد باد.

کتاب دیگری که می‌خواهم درباره‌اش حرف بزنم **رؤیا و تاریخ** اثر کلود ژولین است.

پس از ترجمهٔ چند کتاب خیلی از خودراضی بودم، به قول مشهور خیلی از خودمان خوشمان می‌آمد! دوستی داشتم که بیست و پنج سالی است از میان ما رفته است. این دوست نازنین، بانوی قصه‌های کودکان ایران، خانم فردوس وزیری بود. بانویی که پانصد قصه برای بچه‌ها نوشته است و امروز حتی کسی نامش را هم به یاد ندارد.

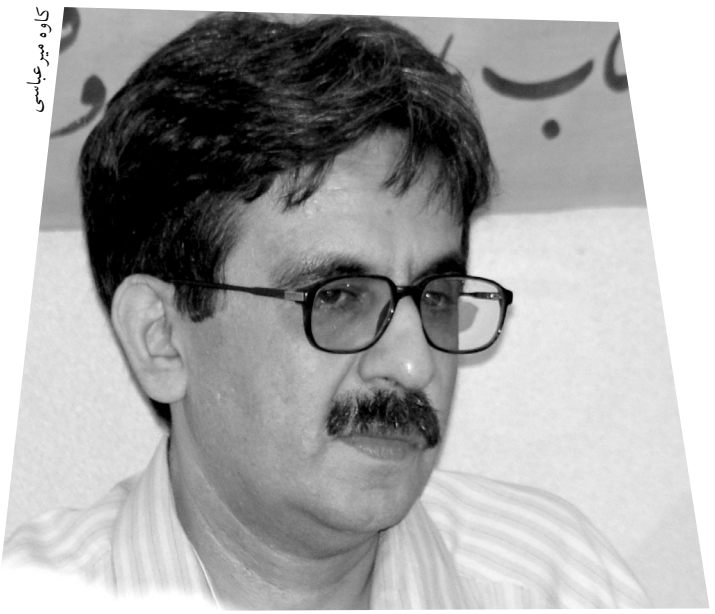
پس از پایان ترجمهٔ **رؤیا و تاریخ** از فردوس خواستم که این کتاب را با هم بخوانیم. یکی ـ دو صفحه‌ای که خواندیم دیدم ایرادهایی می‌گیرد که خیلی بنی اسرائیلی است. به هر حال بیشتر از پنج یا شش صفحه نتوانستیم جلو برویم. به او گفتم فردوس، تو آن قدر برای بچه‌ها قصه نوشتی که طرز فکر و نحوهٔ نوشتنت هم بچگانه شده است. تو اصلاً قدرت درک یک نثر سنگین سیاسی فاخر را نداری و نثر سیاسی را نمی‌فهمی، حتی نمی‌توانی نثر کلود ژولین را درک کنی. گفت: راست می‌گویی. واقعیت قضیه همین است که تو گفتی. تو دکتر حقوق و قاضی هستی و کتابهای زیادی ترجمه کرده‌ای. من یک دیپلم پنج متوسطه دارم و عقلم به این چیزها نمی‌رسد. اما این صفحات را ببر و در خانه بخوان، اگر باز هم دیدی نثرت شلاقی، مطنطن، سنگین و سیاسی است، بهتر است به همین ترتیب چاپ شود. اما اگر دیدی که این طور نیست چون شخص منصفی هستی، جمله‌هایت را بساب ـ اصطلاحی است که خودش به کار برد. وقتی در خانه آن را خواندم دیدم نثر ترجمه‌ام آن قدر دست‌انداز دارد که خودم خجالت کشیدم و از آن غروری که داشتم، پایین افتادم. ترجمه را ویراستم و نثر آن را پیراستم و کتاب چاپ شد. حالا نمی‌دانم نثری که از کار درآمد چگونه بود. روانش شاد باد.

اما دربارهٔ کتاب **رؤیا و تاریخ**، یک خاطره هم با عزیزی دارم که عمرش به بلندی آفتاب دراز باد. وقتی کتاب را دوست عزیزم دکتر روح‌الامینی دید گفت این چه عنوانی است که برای کتاب انتخاب کردی؟ تو پدر کتاب را درآوردی! همه فکر می‌کنند این کتاب یک کتاب روان‌شناسی یا تعبیر خواب است. گفتم: چه کارش کنم اسم کتاب همین بود، من که نمی‌توانستم تغییرش بدهم. گفت: نه، بسیار کار بدی کردی. دو یا سه هفته قبل هم با مترجم توانایی که از آثارش لذت می‌برم، برخورد کردم. به من

از برجسته‌ترین رمانهایش به نام **دریاهای جنوب** ـ که چندین جایزهٔ بین‌المللی ادبیات پلیسی را برد ـ بعد از اینکه خواننده را این طرف و آن طرف می‌کشد، می‌گوید که اصلاً قتل به هیچ کدام از این سرنخها ارتباط نداشته و یک حادثهٔ صرف بوده است. یعنی عاملی را وارد ادبیات پلیسی می‌کند که تا به حال کمتر کسی از آن استفاده کرده و آن هم عامل تصادف است. در استفاده از این شگرد زیاده‌روی نمی‌کند و تنها دو یا سه بار به دو یا سه شکل مختلف آن را عرضه می‌کند. از برجسته‌ترین آثار پلیسی‌اش به غیر از **دریاهای جنوب**، **قتل در کمیتهٔ مرکزی** و **تنهایی مدیرعامل** را می‌توانم نام ببرم که فکر می‌کنم اینها برجسته‌ترین آثار پلیسی‌اش باشند. شاهکار او رمانی است به اسم **گالیندس** که در ۱۹۹۱ برندهٔ جایزهٔ ملی ادبیات شد و در ۱۹۹۲ جایزهٔ ادبی اروپا را برد. این نوعی بیوگرافی است در مورد یک شخصیت واقعی به نام خوس گالیندس که رهبر دولت مستقل باسک در تبعید بود و مدتی در دوران تروخیو در جمهوری دومینیکن زندگی می‌کرد. اگر کتاب **سور بز** را با ترجمهٔ آقای کوثری خوانده باشید، در آنجا به گالیندس اشاره شده است. او مدتی در پناه تروخیو زندگی کرد و بعد علیه او مطالبی نوشت و تز دکترایش دربارهٔ او بود. تروخیو چون نتوانست جلوی انتشار کتابش را بگیرد او را دزدید و در جمهوری دومینیکن کشت. داستانی که واسکز مونتالبان تعریف می‌کند، روایت دختری امریکایی است که می‌خواهد بیاید و دربارهٔ مرگ گالیندس تحقیق کند.

در مورد رمان **منم فرانکو**، در ادبیات اسپانیایی زبان، مشخصاً در امریکای لاتین تا جایی که من می‌دانم با **منم فرانکو**، شش اثر برجسته راجع به دیکتاتورها داریم که چهار تا قبل از **منم فرانکو** نوشته شده و یکی هم بعد از آن. این آثار به ترتیب زمانی عبارت‌اند از: **آقای رئیس جمهور** میگل آنخل آستوریاس، در ۱۹۷۴ نویسندهٔ معروف پاراگوئه‌ای آگوستورئاباستوس رمانی می‌نویسد به اسم **من عالیجاه** که دربارهٔ دیکتاتور معروف پاراگوئه به اسم رودریگز دِ فرانسیا است که من فکر می‌کنم واسکز مونتالبان وقتی **منم فرانکو** را می‌نوشته گوشه چشمی به عنوان این داستان، داشته است که چون عنوان دقیق اسپانیایی آن Yo El Suprome است و عنوان این نیز Yo Franco است. در همان سال الخوکارپانتیه رمان معروف **کاربرد روش** را می‌نویسد. محور آن دیکتاتوری خراردو ماچادو است که از ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۲ در کوبا حاکم بود و عنوان کتاب، طنزی است که از کتاب معروف دکارت، **گفتار در روش**، الهام گرفته است. به خصوص که در اسپانیایی این دو خیلی به هم شبیه هستند. آن می‌شود Recurso del metodo و این می‌شود Discurso del metodo چون در این رمان یک شبه‌فیلسوف فرانسوی است که جزو کاسه‌لیسهای دیکتاتور است و در اینجا هم شخصیت دیکتاتور، درست مثل فرانکو که لقب کائودیو را برای خود انتخاب کرد، به خودش لقب کائودیو داده است. این فیلسوف فرانسوی پیرو دکارت است و هم از خوان نعمت دیکتاتور می‌خورد و هم او را تحقیر می‌کند و در عین حال اصول دکارتی را به او یاد می‌دهد تا این اصول را در اعمال دیکتاتوری اجرا کند. بعد رمان **پاییز پدرسالار** در ۱۹۷۵ منتشر شد. وقتی کشورهای اسپانیایی زبان امریکای لاتین، آثاری در این زمینه پدید آورده باشند، جا داشت اسپانیاییها هم بیکار ننشینند.

منم فرانکو رمانی است که واسکز مونتالبان پدید آورد، و واقعاً همپای تمام شاهکارهای دیگری است که دراین زمینه نوشته شده است. طنز خاصی دارد، طنزی که حتی از روی عنوان پشت جلد کتاب هم معلوم می‌شود. البته منکر این واقعیت نمی‌توان شد که خود دیکتاتورها خصوصاً وقتی آدمهای میان‌مایه‌ای هستند، با یک سری از کارهایشان خود به خود طنز ایجاد می‌کنند. مونتالبان در کتابش به این نکته خوب پی برده است. یکی از فصلهای کتاب با این عنوان است که «آنچه کائودیو می‌اندیشد، فرانکو از آن بی‌خبر است». واژهٔ کائودیو، واژه‌ای است که از امریکای لاتین آمده است. کائودیو یا کاسیکه لقبی بود که قبل از دوران استعماری، فرماندهان قبیله‌ای داشتند. کسی که به واژهٔ کائودیو اعتباری اسطوره‌ای داد، سیمون بولیوار بود، چون او به Caudillo de la Independencia یعنی رهبر استقلال معروف بود. تصویر اسطوره‌ای سیمون بولیوار برای بسیاری از دیکتاتورهای خرده‌پای امریکای لاتین، یک تصویر رؤیایی بود و می‌خواستند



کاوه میرعباسی

چنین شخصیتی برای خودشان قائل شوند و فرانکو هم دقیقاً به‌غیر از لقب (خنرالیسیمو) Generalisimo که شاید بتوان آن را «بزرگ ارتش‌داران» یا «ژنرال‌ترین» ترجمه کرد، لقب کائودیو را داشت و واقعاً امر بر او مشتبه شده بود که رسالتی در مقام کائودیو دارد. فرانکو یک بشر عادی و خاکی است و یک کائودیو وجود دارد که شخصیتی اسطوره‌ای است که این قسمت را واسکز مونتالبان واقعاً بسیار درخشان در رمان **منم فرانکو** نشان می‌دهد. باید از دکتر کلانتریان بسیار سپاسگزار باشیم که این کتاب را به فارسی ترجمه کرده است.

دکتر کلانتریان یک کتاب ارزندهٔ دیگری هم ترجمه کردند که هنوز چاپ نشده و هنوز هم ناشری پیدا نشده که جرأت داشته باشد و آن را چاپ کند. این کتاب زندگینامهٔ جان رید است. خود جان رید شاید آن قدر شناخته شده نباشد تا معروف‌ترین اثرش، **ده روزی که دنیا را لرزاند**. او یک روزنامه‌نگار ماجراجوی آمریکایی کمونیست بود. تنها آمریکایی است که در کرملین دفن

محافل فرهیختگان ایرانی شناخته شده باشد، برنمی خورم. خیلی از نویسندگان خارجی، با همت ایشان معرفی شدند، مثل ایتالو اسوو با رمان **وجدان زنو**، کلود تیلیه با رمان **دایی من بنژامن**، ساماراکیس با رمان **نقطه ضعف** و همین طور نویسنده‌ای که به نظرم بیشترین زحمت را از ایشان برده است و بیشتر از همه مظلوم واقع شده مانوئل واسکز مونتالبان است با رمان **منم فرانکو**. اینها چهار نویسنده هستند که آثارشان الزاماً شاهکارهای تثبیت شده نیستند، ولی آثار ارزشمندی به شمار می‌روند. این آثار یا ضروری‌اند یا مهم‌اند و یا حداقل مغتنم هستند. مثلاً **دایی من بنژامن** را نمی‌شود جزو شاهکارها حساب کرد اما داستانی است که خواندنش ارزشمند است. وقتی می گویم ضروری هستند، بد نیست مثالی بیاورم: مدتی پیش در مصاحبه‌ای که با آقای درویشیان شده بود، می گفتند که کتاب **سالهای ابری** را بعد از **پابرهنه‌ها**ی زاهاریا استانکو چاپ کردند. در حالی که زاهار یا استانکو اگر بخواهیم خیلی ارفاق کنیم، نویسندهٔ خوبی است. نویسندهٔ دولتی رومانی در دوران چائوشسکو و رئیس کانون نویسندگان بود. ولی ترجمهٔ درخشانی که شاملو ارائه کرد باعث شد انگیزه‌ای شود که یک اثر ارزندهٔ ایرانی به وجود بیاید. یا رمان **نقطه ضعف** که بر اساس آن یک فیلم ارزندهٔ فارسی ساخته شد. همین طور رمان **وجدان زنو** که نویسندهٔ بسیار ارزنده‌ای را با شاهکارهایش به ما معرفی کرد.

من ترجیح می دهم صحبتم را با آخرین اثر ایشان در حوزهٔ ترجمهٔ رمان شروع کنم که بیشتر از همه در حقش اجحاف شده است. یعنی رمان **منم فرانکو** نوشته مانوئل واسکز مونتالبان چون همان طور که خودشان اشاره کردند، اغلب کتابهایشان در دسترس نیست، اما این کتاب روی دست ناشر مانده است.

می خواهم مقداری دربارهٔ مانوئل واسکز مونتالبان صحبت کنم. تا ارزش این رمان و ترجمه آن به زبان فارسی هم معلوم شود. مونتالبان یکی از بزرگ ترین نویسندگان معاصر اسپانیا است. یعنی فقط رمان‌نویس نیست؛ متفکر است، شاعر است، رساله‌نویس است، صاحب نظر سیاسی است و تقریباً می توان گفت که یک روشنفکر همه فن حریف است. شاید کمی در حق او اغراق می کنم اما او بزرگ ترین پلیسی نویس اسپانیا و یکی از بزرگ ترین پلیسی‌نویسان دنیاست. من به ادبیات پلیسی و به خصوص کسانی که توانسته‌اند آثار پلیسی‌ای پدید آورند که هم‌تراز آثار برجستهٔ ادبی باشند، ارادت خاصی دارم و عقیده دارم که واسکز مونتالبان هم دقیقاً از همین نویسنده‌هاست. در ۱۹۳۹ به دنیا آمد. کودکی‌اش مصادف بود با سالهای بعد از جنگ داخلی اسپانیا. اولین کتابش را در ۱۹۶۳ با نام گزارشی دربارهٔ اطلاع‌رسانی که رساله‌ای دربارهٔ وضعیت مطبوعات بود، نوشته است. بعد یک مجموعه داستانی نوشت به اسم **سه داستان نمونه** که عنوانش کنایه‌ای است به مجموعه داستان معروف سروانتس با عنوان **داستانهای نمونه** و این درست برعکس است. داستانهای تجربی هستند. ارزش ادبی‌شان کمتر از ارزش تجربی‌شان است. مجموعه آثاری که بیشترین شهرت را برای مونتالبان ایجاد کرد، مجموعهٔ داستانهای پلیسی‌اش است. داستان پلیسی که شخصیت اصلی‌اش، کارآگاهی است به اسم پپه کاروایو که البته Carvalho می نویسند، اما چون اسمش مال گالیسیا است تلفظ صحیح آن کاروایو است. این شخصیت نخستین بار در رمانی به اسم **من کندی را کشتم** ظاهر می شود و در آخر این رمان می میرد. روایت از زبان اول شخص است و شبیه داستانهای پلیسی هم نیست. واسکز مونتالبان از این نام و از اینکه این شخص مأمور CIA بوده خوشش آمده بود. مجموعهٔ پلیسی‌ای را با رمان **خالکوبی** شروع می کند که در آنجا هم قهرمان داستان پپه کاروایو است که البته این پپه کاروایو با آن پپه کاروایو شباهتی ندارد.

شخصیت پپه کاروایو یکی از جالب‌ترین کارآگاههای ادبیات پلیسی است. یعنی خیلی از خصوصیات کارآگاهان برجسته مثل فیلیپ مالرو، کمیسر مگره را دارد، اما در عین حال خصوصیات خاص خودش را هم داراست. قبلاً مأمور CIA و یک دوره‌ای عضو سابق حزب کمونیست بوده و یک روشنفکر سرخورده است. تفریح مورد علاقه‌اش این است که کتاب بسوزاند و مثل اغلب کارآگاهان خصوصی آدم تنهایی است. در زمینهٔ آشپزی فعالیت می کند و آشپز چیره‌دستی است و حتی بعداً مونتالبان یک کتاب آشپزی به نام کتاب **آشپزی پپه کاروایو** منتشر کرد و اولین رمان او

چون در دوران فرانکیسم نوشته شد، اجباراً محل رمان **خالکوبی** را به آمستردام منتقل کرد، اما بعد از فرانکیسم در حدود بیست رمان نوشت که شخصیت اصلی آنها پپه کاروایو هستند. در این رمانها جامعهٔ اسپانیای بعد از دوران فرانکو را می‌بینیم. این نویسنده در عین حال که پلیسی‌نویس است، شاعر هم هست، شیوهٔ نگارشش هم بسیار بدیع است و ناگهان در میان زبان عامیانهٔ کوچه و بازار، تکه های بسیار شاعرانه‌ای می آورد و به همین دلیل ترجمهٔ آثارش سخت می شود.

یکی دیگر از نوآوریهایش این بود که اصول تثبیت شدهٔ رمان پلیسی را درهم شکست و اگر بخواهیم به زبان عامیانه بگوییم، خیلی جاها خواننده را سر کار می گذارد. یعنی سرنخهای مختلف می دهد و در آخر می فهمیم جنایت اتفاقی رخ داده است. در یکی

ترجمه کرده ارزیابی کنیم. ایشان تا به حال ۲۰ اثر به فارسی برگردانده که چند روز پیش بیستمین اثر ایشان از چاپ در آمد به نام **بشریت و حاکمیت‌ها** که بعداً درباره آن صحبت می کنم. به اعتقاد من در مجموع کارهای دکتر کلانتریان را می توان به سه گروه تقسیم کرد:

یک گروه، رمان سیاسی است مثل **مرگ کثیف، دایی من بنژامن، منم فرانکو** و یک کار هم از جان رید دارند که گویا چاپ نشده است و آقای میرعباسی اشاره کردند. در عرصهٔ رمان سیاسی البته **سیمای زنی در میان جمع** یا به قول دوستی «عکس دسته جمعی با خانم»، شاید بهترین کار ایشان باشد. گروه دیگر از کارهای ایشان رمان نو به معنی عمومی آن است. یعنی رمان نو با آن تعریفی که از آن در دست داریم: رمان ناظر به «بحران وضعیت» که موضوع آن لزوماً موضوعی سیاسی نیست و متعلق به عرصه های دیگر زندگی است، مثل **لطف دیررس، خاطرات یک پسربچهٔ ناقلا** از وامبا و **وجدان زنو**. گروه سوم کارهای ایشان، در عرصهٔ حقوقی است. این گروه از آثار دکتر کلانتریان ثمرهٔ همان

سعید صحی

چیزی است که آقای محمدخانی هم اشاره کردند، یعنی دستاورد حقوق دانانی که به عرصهٔ هنر و ادبیات سفر می کنند. این هم یک عرصهٔ دیگر از کارهای دکتر کلانتریان است. اگر بخواهم از این سه گروه آمار بدهم، باید بگویم در عرصهٔ رمان سیاسی پنج اثر را از ایشان طبقه بندی می کنم. در عرصهٔ رمان به مفهوم عمومی آن یا رمان نو، سه اثر و در عرصهٔ حقوق و فلسفهٔ سیاسی هم از هفت اثر می توانم یاد کنم که عبارت‌اند از: **رؤیا و تاریخ** از کلود ژولین، **حقوق بین الملل در جهانی نامتحد** از آنتونیو کاسسه، **نقش زور در روابط بین الملل** باز هم از آنتونیو کاسسه، **بررسی یک پروندهٔ قتل** زیر نظر میشل فوکو، (که پازولینی فیلم خوکدانی را براساس آن ساخته) **بشریت و حاکمیت‌ها** از اندرو، **ادبیات و حقوق** از فیلیپ مالوری و بالاخره **قرارداد اجتماعی** ژان ژاک روسو. البته دو کتاب هم در زمینهٔ داوری بین المللی دارند که تخصصی است: یکی کتاب **بررسی مهم ترین نظامهای داوری در جهان** که ترجمه و جمع آوری و تألیف و تحشیه است و دیگری **یک رأی داوری و دو نقد**، که آثار حقوقی ایشان به معنای اعم، روی هم رفته نُه اثر می شود.

البته در مجموعه آثار ایشان یک کاری هم در زمانی که در ادارهٔ حقوقی دادگستری بودند، وجود دارد یعنی مجموعهٔ نظریات مشورتی که یک کار تألیفی است و ارزش خودش را دارد، و در گروه آثار ترجمه ای ایشان در نمی آید.

اما در زمینهٔ توانایی و هنر ترجمه و به ویژه زبانی که ایشان در ترجمه به کار بردند: یک راه برای ارزیابی قدرت و توانایی مترجم آن است که چند صفحه ای از اثر اصلی را که ترجمه کرده، در آخر ترجمه می‌آورند. در ایران هنوز این کار متداول نیست، اما در فرنگ دیدم که این کار را انجام می دهند و برای اینکه اعتبار یک اثر را به خواننده بشناسانند چند صفحه‌ای از متن اثر اصلی را به زبان مبدأ در آخر یا اول ترجمه آن می گذارند که اگر یک خوانندهٔ اهل فن خواست بداند که مترجم چگونه آن را ترجمه کرده، چه هنری به خرج داده و توسن قلم را تا کجا دوانده، بتواند این مقایسه را بکند. می دانیم که ایشان از زبان فرانسه به فارسی ترجمه می کنند. زبان فرانسه، ویژگیهای خودش را دارد و در بین زبانهای اروپایی از جمله زبانهایی است که می توان با آن فصیح نوشت و بلاغت به خرج داد و کژتابیهای خاص خودش را دارد و ترجمه کردن از این زبان، محتاج تسلط بر ظرافتها و کژتابیهای زبانی آن است و به نظرم فرق می کند با ترجمه از زبانهای دیگر، مثل انگلیسی، به ویژه شیوه نگارش معاصر به انگلیسی که روز به روز آسان تر می شود تا زودتر و بیشتر عمومی شود ـ یعنی جهانی شود. باری، سبک ایشان در ترجمه تابع سبک خود اثر است و این نکته مهمی است. در ترجمه هایی که این روزها می خوانیم، نثر یکسان و یکدستی را می بینیم که برای ترجمه انواع کتابها به کار می رود و کرورکرور هم به فروش می رود! مثلاً در ترجمه یک متن فلسفی همان زبانی به کار رفته که در ترجمه رمان یا یک گزارش! برگرداندن سبک اثر، فرق می کند با ترجمه آن و این همان است که «هنر ترجمه» می گوییم.

کلانتریان، در ترجمه هایش به خوبی سبک را هم به فارسی برمی گرداند. مثلاً ایشان صاحب همان نثر خوشخوان، سبُک و آمیخته به طنز در رمان **سیمای زنی در میان جمع** است که وقتی **قرارداد اجتماعی** را ترجمه می کند، همان قلم تبدیل به یک قلم زیبا، فاخر، مقتدر و ادبیت پرداز یا «بدایع نگار» ـ آنچنان که سبک خود **قرارداد اجتماعی** و حواشی و تعلیقات آن است ـ می شود به طوری که خواننده به راحتی تفاوت دو سبک را درمی یابد. من کار اول ایشان را که از آلن پیتون ترجمه کردند، ندیدم اما بقیهٔ کارهایشان را که دیدم، تسلط ایشان بر زبان مبدأ (فرانسه) و بر زبان مقصد (زبان فارسی) کاملاً مشهود است و به خوبی می توان فهمید که توانسته اند سبک اثر را به خوبی بازگردانند.

نکتهٔ دیگر این است که ایشان مترجم نخبه گرا ـ در مفهوم منفی آن و به معنای فضل فروشی ـ نیست. این نکته کمی توضیح می طلبد. در تاریخ روشنفکری کشور ما نخبه گرایی در یک دورهٔ خاصی، یک نوع بیماری بود. کسانی بودند که معتقد بودند حرف ما را هیچ کس نمی فهمد و ما هم تعهدی نداریم که حرفمان را ساده کنیم تا هرکس بفهمد. دیگران باید بروند و سطح آگاهی و

شده است. کسانی که به سینما علاقه‌مند باشند شاید یادشان باشد که در سال ۸۲ یا ۸۱ فیلم «سرخها» به کارگردانی وارن بیتی که تقریباً هفت یا هشت اسکار را برد از جمله اسکار بهترین فیلم و کارگردان، با الهام از زندگی جان رید ساخته شده بود. اگر این کتاب در آن زمان چاپ می‌شد، ناشران سر و دست هم برایش می‌شکستند. من از چند سال پیش که از دکتر کلانتریان شنیدم که این اثر را ترجمه کردند، وقتی یاد این موضوع می‌افتم، هم احساس تحسین می‌کنم و هم تأسف. تحسین به خاطر همت بلند ایشان که بدون قرارداد کتابی را با این حجم ترجمه کردند و تأسف از اینکه ظرف این مدت هیچ ناشری پیدانشده که به اندازهٔ او همت داشته باشد و این کتاب را چاپ کند. در صورتی که این کتاب، کتاب دیریابی نیست، چون زندگی جان رید، زندگی پرماجرایی بود و از خلال زندگی جان رید بسیاری از جنبه‌های جنبش کمونیستی آمریکا مشخص می‌شود و او در این جنبش نقش بسیار فعالی داشت و رهبری بخش تندروتر حزب کمونیست آمریکا را برعهده داشت و بعد هم چون تحت تعقیب بود به روسیه آمد و شاهد عینی انقلاب بود و اثر **ده روزی که دنیا را لرزاند**، دقیقاً مشاهدات عینی خود اوست. من امیدوارم تا دیر نشده ما این کتاب را ببینیم.

■ **سعید محبی:** دوست دارم صحبتهایم را با یادی از دوست مشترکمان مصطفی رحیمی آغاز کنم که چند روزی بیشتر از اولین سالروز درگذشتش نمی‌گذرد. در ایران پرداختن به یک نویسنده یا یک مترجم در کلیتش چندان متداول نیست یا اگر بوده من خبر ندارم. چیزی که به یاد می‌آورم که مجموعه آثار یک نویسنده و اهل قلم را، عده‌ای اهل فن نقد و بررسی کرده باشند، کاری است که دکتر وثوقی در سال ۱۳۴۸ در **اندیشه و هنر** کرد و آثار جلال را با حضور عده‌ای از منتقدان و اهل هنر و اهل نظر آن روزگار که در حوزهٔ ادبیات کار می‌کردند، نقد کرد. البته جلال هم در **یک چاه و دو چاله** جوابی به آنها داد و گفت با این حرفها «تمرین نقد» کردید و خود را آزمودید، و آخر سر هم خطابشان کرد یا اشباه‌الرجال و لا الرجال! هر چه بود، آن کار دکتر وثوقی کاری بود کارستان که مرد و مردستان می‌طلبید. باری، اینکه به آثار و کارنامه یک مترجم یا نویسنده بعد از سالها قلم زدن یکجا نگاه کنیم و دستاورد سالیان او را یکجا نقد و ارزیابی کنیم، کاری است بسیار مفید که متأسفانه در ایران هنوز خیلی متداول نشده، شاید بدین علت که کار سختی است. به هر حال، کار بسیار خوبی است و من به سهم خودم از آقای محمدخانی تشکر می‌کنم و ایشان را به ادامه این راه و روش تشویق و تحسین می‌کنم و عرض می‌کنم فضل تقدم این کار به نام ایشان ماندگار خواهد شد که گفته‌اند «الفضل للمتقدم».

اما دربارهٔ دوستم دکتر کلانتریان و کارنامهٔ قریب چهل سال عرق ریختن و زحمت کشیدن و با بیست اثر که به اهل قلم، نظر و فکر کشور تقدیم کردند بدون هیچ چشمداشتی، غریبانه در یک گوشه‌ای نشستن و قلم زدن، الحق فضیلتی است فراتر از عرق ریزان روح (به قول فاکنر). آقای میرعباسی تعبیر خوبی را به کار بردند و گفتند که در کشور ما بعضیها که سفارشی کار می‌کنند یا برحسب اقتضای بازار کار انجام می‌دهند، یا به دنبال اسم نویسنده می‌روند و در سایهٔ آن، اعتباری برای خود می‌اندوزند و خلاصه کمتر به دنبال موضوع اثر می‌روند. کارهایی هم که بدین گونه و سفارشی چاپ می‌شود، به چاپهای مجدد هم می‌رسد! اما بعضی از اصحاب نظر و اصحاب قلم هم هستند که عهده‌دار باز کردن منظر ما به دنیاهای دیگر می‌شوند و چشم‌اندازهای جدیدی را در پیش روی ما می‌گشایند و عرضه فکر و نظر را ولو به یک گام، فراخ‌تر می‌کنند. اینها، همانا فروتنان‌اند که در گوشه‌ای می‌نشینند و کار می‌کنند. می‌خواهم بگویم که دکتر کلانتریان از این گروه مترجمان هستند، و به شهادت آثاری که عرضه کرده‌اند، هر کاری که ارائه کرده‌اند خوب و مؤثر و راهگشا بوده است. ترجمه، یک باب بسیار بزرگ و یک مدخل بسیار مطمئنی است که ما را با دنیاهای دیگر آشنا می‌کند. تجربه‌اش را در تاریخ کم و بیش می‌دانیم: آغاز تمدن اسلامی در قرن ۲-۳ هجری به دارالحکمه هارون‌الرشید برمی‌گردد که شروع کردند به ترجمهٔ آثار یونانی به زبان عربی و در اروپا هم آغاز عصر جدید با دائرة‌المعارف‌نویسی شروع شد که اصحاب دایرة‌المعارف انبوه مطالبی که از زبانها و

فرهنگهای دیگر گرفته بودند و انباشته شده بود، ترجمه کردند. در کشور خودمان مترجمان نامداری را کم و بیش از عصر ناصری که آغاز تاریخ فرهنگی معاصر است و بعد عصر مشروطه، می‌شناسیم که خدمات فراوانی با ترجمه آثار خارجی به فارسی انجام داده‌اند. بنابراین کار ترجمه، بسیار حساس و مهم است. اگر مترجم در انتخاب اثر برای ترجمه، دقت کند و ترجمه‌ای که ارائه می‌کند، قابل اعتماد باشد، آن نگاهی که به برکت ترجمه به ما هدیه می‌کند، نگاه مطمئنی است و بر دانش و بینش ما می‌افزاید. دکتر کلانتریان به اعتقاد من از مترجمانی است که انسان می‌تواند با اطمینان دنبال او حرکت کند و همراه او به سرزمینهای تازهٔ اندیشه و نظر سفر نماید. برای اینکه کارنامهٔ یک مترجم را به درستی نقد و بررسی کنیم، چاره‌ای نیست جز اینکه کارهایی که

نمی‌گویم این رابطه معکوس می‌شود، اما می‌بینید که ادبیات و اندیشه عنان در عنان هم جلو می‌روند. یعنی یک روشنفکر اهل رمان فرانسوی یا انگلیسی یا ایتالیایی، به همان مقدار که رمان می‌خواند یا به هنر و شعر می‌پردازد، به همان مقدار هم در جریان تحولات و مسائل فکری که در کشور و جامعه‌اش و در «حوزه عمومی» می‌گذرد، توجه و آگاهی دارد. این اطلاعات «حوزهٔ عمومی» را از کجا به دست می‌آورد؟ خودش که دانشجوی سیاست و فلسفه یا مثلاً دانشجوی حقوق بین‌الملل نیست که مستقیماً به منابع دسترسی داشته باشد، بلکه از طریق آثار و نوشته‌های کسانی که در حوزه نظر و فکر فعالیت می‌کنند و ما به آنها روشنفکر می‌گوییم و در واقع حلقهٔ واسطه هستند بین حوزه‌های تخصصی‌تر و عمومی‌تر، به تحولات فکری و نظری روزگار خودش دست می‌یابد و نظم فکری متعادلی پیدا می‌کند ـ چیزی که در بین روشنفکران جهان سوم کمتر می‌توان دید (و البته دلائل خودش را دارد). به عنوان مثال دکتر کلانتریان دو اثر از یک حقوق‌دان ایتالیایی به نام آنتونیو کاسسه ترجمه کردند. این حقوق‌دان ایتالیایی که الان بیشتر از شصت و هفت یا هشت سال ندارد، یک استاد برجسته حقوق بین‌الملل است. رئیس انستیتوی حقوق بین‌الملل در سوئیس و نیز رئیس دانشکدهٔ حقوق فلورانس بوده، و بعد از اینکه دادگاه یوگسلاوی تشکیل شد، مدتی رئیس این دادگاه بود. آقای کاسسه علقه‌های بسیار شدید و سالم روشنفکری هم دارد. او یک معلم حقوق ساده نیست که برود سر کلاس و تئوریهای حقوقی درس بدهد و بحث کند. یک پایش در عرصهٔ تخصصی‌اش است و یک پایش در عرصهٔ مسائل فکری حوزهٔ عمومی و یک روشنفکر هم محسوب می‌شود. ایشان کتابهای متعددی دارد. دو تا از کتابهای ایشان را دکتر کلانتریان ترجمه کردند: یکی **Droit international dans un mond devisié** که ایشان به **حقوق بین‌الملل در جهان نامتحد** برگرداندند و یک کتاب دیگر هم از ایشان ترجمه کردند با نام **نقش زور در روابط بین‌الملل**. اگر این دو کتاب را پشت شیشهٔ کتابفروشی ببینید، اولین چیزی که ممکن است به ذهن برسد این است که این کتابها مربوط به مسائل حقوق بین‌الملل است و تخصصی است و چه بسا شما را خیلی جذب نکند، مگر اینکه دانشجوی حقوق یا علوم سیاسی باشید. اما اگر حوصله کنید و به عنوان یک روشنفکر اهل نظر ـ یعنی غیرحقوق‌دان ـ این کتاب را بخوانید، می‌بینید مسائل روز دنیای ما را از دید یک روشنفکر، مطرح و بحث کرده است. منظورم از تعبیر «دید یک روشنفکر» آن زاویهٔ دیدی است که یک روشنفکر برای تجزیه و تحلیل و مهم‌تر از آن برای «نقد» مسائل حول و حوش خودش انتخاب می‌کند. اینکه گفتم در ایران یک جریان سوم روشنفکری وجود داشته که به مسائل حوزهٔ عمومی جامعه پرداخته و مخاطبانش را از حوزهٔ عمومی برمی‌گزیده است، یک نمونه‌اش را می‌توانید در این دو کتاب دکتر کلانتریان ببینید. کاسسه در کتاب **نقش زور در روابط بین‌الملل** از موضوعاتی که ما در روزنامه‌ها و اخبار می‌شنویم و مایه و پایه سیاسی دارد و حوادث روزگار ما را تشکیل می‌دهد، از زاویه یک روشنفکر که نگران روزگار خودش است و می‌خواهد زمانه خود را بفهمد و نقد کند، حرف می‌زند و آگاهی ما را افزایش می‌دهد. کتاب **حقوق بین‌الملل در جهان نامتحد** هم همین طور است. با اینکه موضوع کتاب ناظر به مسائل حقوقی بین‌المللی است، اما این مسائل را به عنوان مشکل لیل و نهار ما انسانها که مخاطبان و موضوع روابط حقوقی بین‌المللی و دولتها در عرصه جهانی هستیم، دیده است و «نقد» کرده است. او این کتاب را برای عموم نوشته و در مقدمه هم نکته جالبی می‌آورد و می‌گوید یک روز سر کلاس، یک دانشجوی چینی از من خواست که یک کتاب حقوق بین‌الملل به او معرفی کنم که بفهمد درحقوق بین‌الملل چه چیزهایی بحث می‌شود و چه می‌گذرد. بعد از اینکه از کلاس بیرون آمدم، هرچه فکر کردم که من چه کتابی را به این دانشجو معرفی کنم که نیازش را برآورده سازد، دیدم جز اینکه کتابهای تئوری و درسی اساتید حقوق بین‌الملل را معرفی کنم، هیچ کتاب دیگری وجود ندارد! همین امر موجب شد که بنشینم و کتابی بنویسم که برای یک دانشجو یا آدمی که به طور کلی می‌خواهد از این نوع موضوعات اطلاع حاصل کند، قابل استفاده باشد، منتها با این پیش فرض که ما در عصری زندگی می‌کنیم که روابط دولتها و حقوق و تکالیف آنها در برابر هم، مستقیماً در سرنوشت انسانها اثر می‌گذارد و به یک مسئلهٔ فکری تبدیل شده که باید در عرصه‌های روشنفکری به آن پرداخت، یعنی رابطه زور و قدرت با زندگی جمعی و فردی انسانها در سطح بین‌المللی.

باز دکتر کلانتریان یک کتاب دیگری ترجمه کردند به اسم **قرارداد اجتماعی: متن و در زمینهٔ متن**. همهٔ ما تقریباً از سالهای آخر دبیرستان کم کم با این اسامی آشنا می‌شویم: ژان ژاک روسو، مونتسکیو و... بعد هم که وارد دانشگاه می‌شویم اگر اهل بحث و فحص باشیم، بیشتر دنبال افکار این بزرگان عرصه فکر و نظر می‌رویم. این کتاب **قرارداد اجتماعی** روسو که به قول راسل کتاب مقدس انقلاب کبیر فرانسه است، کتاب نسبتاً دشواری است و متضمن مباحثی در زمینه سیاست و فلسفه حقوق است که یک بحث تخصصی است. اما چند نفر از اساتید فرانسوی با جمع‌آوری حواشی و مطالبی که افراد مختلف به صورت حاشیه یا تعلیق یا نقد، دربارهٔ **قرارداد اجتماعی** روسو نوشته‌اند، آن را تبدیل کردند به یک کتاب متعلق به روشنفکری حوزه عمومی که هر آدم اهل نظر یا اهل مطالعه‌ای بتواند از آن استفاده کند. تهیه‌کنندگان یا مؤلفان این کتاب **قرارداد اجتماعی: متن و در زمینه متن** چهار نفر استاد فرانسوی‌اند که هرآنچه که به کتاب روسو ارتباط پیدا می‌کند، چه به عنوان شرح کتاب، چه به عنوان مطالبی که دیگر نویسندگان و اصحاب فکر و فلسفه در مورد

شعور خودشان را بالا ببرند تا حرف ما را بفهمند، یک نوع خودشیفتگی (نارسیسیم) که به اسم نخبه گرایی (eliticism) مطرح می شد، اما عملاً سر از «اسنوبیسم» (تفاضل) درمی آورد! آن طرف این سکه، ادبیات ملتزم و متعهد بود که خصوصاً پس از دههٔ ۱۳۳۰ و ماجرای شکست نهضت ملی و رشد تمایلات چپ در جریانات روشنفکری ما مطرح شد و اوج آن در دههٔ ۱۳۴۰ بود که خودش پرتو یا دنباله‌ای بود از جریان روشنفکری مسلط آن روزگار در فرانسه ـ یعنی دههٔ ۱۹۶۰ ـ که مشخصاً چپ مستقل بود و به ایران هم آمده بود. اینها، نحله روشنفکری متعهد بود که چنانکه گفتم سایه‌ای از جریان روشنفکری مسلط در فرانسه به شمار می رفت و در ایران متأسفانه با مایه هایی از «توده گرایی» (پوپولیسم) هم آمیخته بود واگر به آثار شعر و ادبیات آن روزگار نگاه کنید، به خوبی می توانید رگه های آن را ببینید. بی جهت نیست که جریانهای روشنفکری معاصر ایران (معاصر که می گویم منظورم دوران بعد از کودتای ۱۳۳۲ است) دنبال این بود که با شعر و رمان و ادبیات، اوضاع سیاسی جامعه را عوض کنند و حتی روشنفکران را پیشاهنگان و پیشگامان انقلاب توده‌ای می دانستند! در کنار این دو جریان، یک جریانی هم وجود داشت که روشنفکران «حوزهٔ عمومی» بودند و مخاطبان خویش را نیز روشنفکران عمومی می دانستند: آنها نه دنبال نخبه گرایی کذایی بودند و نه دنبال این بودند که با هنر و ادبیات و شعر، داستان و رمان و مقاله، انقلابی به پا کنند!

کلانتریان، به عقیده من، متعلق به همین گروه از روشنفکران حوزهٔ عمومی است که در انتخاب آثار برای ترجمه، نه عوام گراست و پوپولیستی عمل کرده، و نه نخبه گراست که آثار مخصوصی را برای مخاطبان مخصوصی ترجمه می کنند. مخاطب ایشان روشنفکران حوزهٔ عمومی هستند. اگر به آن تقسیم بندی که درباره آثار ایشان ارائه کردم، توجه کنیم، صدق این نکته را بهتر درخواهیم یافت. متأسفانه در ایران روشنفکران حوزه عمومی با اقبال چندانی مواجه نشده اند و اغلب طبقهٔ اهل فکر و نظر به ویژه در سالهای دهه ۴۰ـ۵۰ دنبال همان ادبیات و هنر ملتزم بودند. این، البته اقتضای زمانه بوده و نوعی عکس العمل در قبال شرایط سیاسی و اجتماعی بود که البته زیانهای آن را هنوز هم تحمل می کنیم!

در پرتو همین نکته‌ای که گفتم، دربارهٔ چند کار دکتر کلانتریان که مقداری مغفول مانده کمی توضیح می دهم. در ایران روشنفکران، بیشتر دلبستهٔ ادبیات و هنر بوده‌اند و به بحثهای نظری و فکری پایه کمتر نظر دارند، تازه آن هم ادبیات و هنری که در آن نوعی تعهد و التزام وجود دارد ـ تعهد به اینکه ساختار سیاسی و اجتماعی (با تأکید بر ساختار سیاسی) را در جهت بهروزی مردم تغییر دهد. گرفتاری اصلی جریان روشنفکری ایران در دهه های گذشته، همین بوده، آنقدر که مثلاً در زمان دانشجویی من (اواخر دهه ۵۰) رمان **مادر** ماکسیم گورکی خوانده می شد، حتی آثار مارکوزه رونق نداشت، چیزی که اگر به آن سوی دنیا بروید

نوشته‌های حقوقی که یک مسئلهٔ بسیاربسیار ظریفی است. کما اینکه اگر مثلاً به نوشته‌های اساتید حقوق یا حتی به متن آراء دیوان کشور خودمان مراجعه کنید به خصوص در سالهای قبل از انقلاب، و نحوهٔ نگارش حقوقی را ببینید، متوجه می‌شوید که چقدر رعایت ادبیت و ایجاز می‌تواند در القاء مفاهیم حقوقی نقش داشته باشد. متون حقوقی به طور کلی مغلق و پیچیده است که الفاظ در آن بسیار مهم هستند، زیرا حقوق (مثل فقه) سراپا علم الفاظ است و حقوق (باز مثل فقه) یک دانش اعتباری هم هست. زیرا وقتی می‌گویید من مالک این اتومبیل هستم، یک ارتباطی را در ذهنتان اعتبار می‌کنید بین خودتان و اتومبیل که این رابطهٔ اعتباری را مالکیت می‌گوییم. چیزی به اسم مالکیت، در عالم خارج وجود ندارد که شما لمس کنید. به همین دلیل گفته‌اند که

سراسر علم حقوق از مقولهٔ اعتبارات و نسبی است و مطلقی در آن وجود ندارد، به جز عدالت که البته هدف حقوق است نه موضوع آن. در چنین دانشی، پیدا است که الفاظ چه نقش مهمی دارند و چقدر باید مراقب بود در استعمال کلمات و چیدن آنها کنار هم تا یک مفهوم حقوقی یا یک قاعده حقوقی به درستی القاء و بیان شود. این کار، گاهی تا مرز هنر نگارش و بیان پیش می‌رود و متن حقوقی را هم تراز متون هنری بالا می‌کشد.

البته سمت و سوی حقوق، به عدالت است، تا جایی که پشتوانهٔ یک قاعدهٔ حقوقی، یک قانون، همواره عدالت است یعنی باید باشد تا که برای من و شما که مخاطبان قانون هستیم، نیز قابل درک و اطاعت باشد. منتهی معنا و مفهوم عدالت، معرکهٔ آراء است. از عصر حجر تا به حال، ادیان، فلاسفه، نویسندگان و هنرمندان دربارهٔ مفهوم عدالت بحث می‌کنند و هنوز هم ادامه دارد. امروزه هم، بن لادن همان طور از عدالت حرف می‌زند که بوش حرف می‌زند!

در حقیقت همه به نوعی سرگشتهٔ عدالت‌اند، حقوق هم با اینکه علم الفاظ است و لفظ و اصطلاحات در آن خیلی مهم هستند، اما چنان که گفتم سمت و سوی آن به عدالت است. از قضا یکی از مهم‌ترین عرصه‌هایی که ادبیات به حقوق وصل می‌شود، همین باب است زیرا در ادبیات هم آثار و نوشته‌های نویسندگان و هنرمندان و شعرای بزرگ، انعکاس همین سرگشتگی و دلبستگی آنان به آزادی و عدالت است. فیلیپ مالوری هم با همین دید در کتابش بحث می‌کند و نشان داده که ادبیات مفاهیمی مانند قانون، عدالت، مجازات و حق را که فی‌نفسه موضوع دانش حقوق است، چگونه به عنوان دستمایه یا بن‌مایهٔ یک اثر به کار می‌گیرد و مفاهیمی مثل عدالت، آزادی و حق چگونه در آثار ادبی بیان شده و راجع به آن بحث شده است و اهل ادب و هنر چگونه به این مقولات پرداخته‌اند. نویسنده از آثار کلاسیک یونان باستان تا متون روزگار ما، هرجا که مضمون حقوقی دارند جمع‌آوری کرده و با حسن سلیقه و حسن انتخاب خاصی که ناشی از ذوق هنری و ادبی او است، رشته پیوند آنها را نشان داده است.

اثر دیگری که تازه از دکتر کلانتریان چاپ شده و چند روزی است که منتشر شده و من هنوز دقیق نخوانده‌ام و فقط تورقی کرده‌ام، کتابی است به نام **بشریت و حاکمیت‌ها** که به نظرم کتاب بسیار خوبی است و باز نمونهٔ دیگری است از حلقهٔ واسطهٔ بین عوالم حقوق و روشنفکری.

این کتاب هم تألیف خانمی است به نام «مونیک شمیله ژاندرو» که آن را در ۱۹۹۵ نوشته و خیلی جدید است و مفهوم حاکمیت را که یکی از مفاهیم بسیار پر دردسر و پرگفت‌وگو در عرصه فلسفه سیاسی و حقوق است، بررسی کرده است. مسئله حاکمیت و اقتدار دولتها منشأ همه بحثها و گفت‌وگوهایی است که در حقوق اساسی می‌شود و رابطه بین قدرت و آزادی را مطرح می‌کند. حاکمیت دولت، یک بُعد داخلی یا سرزمینی دارد و یک بُعد خارجی یا فراسرزمینی که موضوع حقوق بین‌الملل است. آنچه در این کتاب بحث شده همان طور که از عنوانش بر می‌آید، بیشتر از زاویهٔ حقوق بین‌الملل است. علتش این است که بازیگران اصلی در عرصهٔ حقوق بین‌الملل، دولتها هستند. البته تا زمان عهدنامهٔ وستفالی (۱۶۴۸) یک مفهوم خاصی از دولت (government) وجود دارد که عبارت است از «دولت صاحب اقتدار کامل» که به آن absolute authority می‌گویند. اما بعد از عهدنامه‌های وستفالی که وحدت کلیسا و دولت در اروپا فرومی‌پاشد و رفته رفته فئودالیسم رخت برمی‌بندد و مفهوم سرزمین (territory) به وجود می‌آید، این absolute authority به عنوان شاخصهٔ دولت که در شخص امپراتور متجلی می‌شود، می‌شکند و به صورت government درمی‌آید، یعنی حاکمیت سرزمینی. بعد از آن است که به ویژه به دنبال افکار لاک، مفهومی که از قرن هیجدهم و نوزدهم با آن آشنا هستیم یعنی «دولت ـ ملت» در حقوق بین‌الملل مطرح می‌شود. اما اینکه ماهیت این اقتدار یا حاکمیت (sovereignty) بالاخره چیست، همچنان موضوع بحث است. این اقتداری که مثلاً یک مأمور پلیس اعمال می‌کند و جلوی مرا در خیابان می‌گیرد و آزادی مرا سلب می‌کند و به اتکای قدرت دولت مرا بازداشت می‌کند که چرا نظم را بر هم زدی، این را از کجا می‌آورد، چه کسی و چگونه این اقتدار را به او

مباحث متن اصلی کتاب روسو نوشته‌اند یا گفته‌اند، از کانت و لاک گرفته تا ژان پل سارتر و حتی میشل فوکو، جست‌وجو کردند و به شیوه‌ای نو ـ و البته با شرح و بسط کافی ـ جمع‌آوری کردند و

اول متن **قرارداد اجتماعی** روسو را آوردند و در کنارش سه یا چهار شرح نظر یا نقد دیگران را ذکر کردند. پیداست که این کتابی نیست که در دانشکده حقوق تدریس شود. این کتابی است که برای مخاطبان در حوزهٔ عمومی نوشته شده است.

درک اهمیت کتاب **قرارداد اجتماعی** روسو، اینکه در چه بافتی باید خوانده شود، پشتوانه‌اش چه بوده، بعد چه کسانی آمدند و چه گفته‌اند، یعنی تاریخ فلسفه سیاسی، اینها مباحث نسبتاً تخصصی است و کار کسانی است که در عرصه فلسفه سیاسی یا فلسفهٔ حقوق کار می‌کنند. از آثار و کتابهای ژان ژاک روسو به عنوان یکی از شاکله‌های مدرنیته اسم می‌برند، زیرا شاخصهٔ تفکر مدرنیته که ذیل رنسانس تحقق پیدا کرده، عبارت است از نقد قدرت و توزیع آن در بین مردم. روسو در واقع صدای آزادی و برابری است که طنین آن را در انقلاب فرانسه می‌شنویم. انقلاب فرانسه، نقطه شروع عصر مدرن اُمانیسم، است. پس کتاب او نهایت اهمیت را از حیث شناخت تاریخ معاصر تفکر، دارد و این، یکی از علائق روشنفکری معاصر است.

هم مؤلفان کتاب **قرارداد اجتماعی**، متن و در زمینهٔ متن و هم مترجم آن اثر ـ دکتر کلانتریان ـ یکی با ارائه و دیگری با ترجمهٔ کتاب، در واقع به گسترش و تعمیق جریان روشنفکری عمومی کمک می‌کنند. به همین اعتبار یعنی حسن انتخاب کتاب برای ترجمه است که گفتم یکی از ویژگیهای دکتر کلانتریان نظر داشتن به مخاطبان در حوزهٔ عمومی است ـ چیزی که در کشور ما خیلی متداول نبوده و نیست.

اثر دیگری که دکتر کلانتریان ترجمه کرده، کتاب **رؤیا و تاریخ** است از کلود ژولین سردبیر **لوموند دیپلماتیک** در ۱۹۷۹ یعنی سالهای انقلاب ایران.

گرچه کتاب دربارهٔ تاریخ معاصر امریکاست، اما اگر کتاب را دیده باشید، یک انتقاد کوبنده از دموکراسی نوع آمریکایی، از موضع یک روشنفکر فرانسوی نیز هست. یعنی باز یک موضع روشنفکرانه نسبت به تاریخ آمریکا و سنجش دموکراسی آمریکایی با آن چیزی که کلود ژولین فرانسوی از دموکراسی می‌فهمد.

یکی از کارهای آخر ایشان ترجمه‌ای است به نام **ادبیات و حقوق** که در اصل «حقوق و ادبیات» است، اما فکر می‌کنم خود دکتر کلانتریان به عمد این کار را کردند و در ترجمه عنوان **ادبیات و حقوق** را گذاشتند، زیرا پیام و حرف اصلی کتاب، انعکاس مضامین و مفاهیم حقوقی در آثار ادبی است نه برعکس.

کتاب **ادبیات و حقوق** نوشتهٔ استادی فرانسوی است که الان هم زنده است، به نام فیلیپ مالوری. مالوری استاد حقوق

مدنی در دانشگاه تولوز است که در یک سلسله کنفرانسهایی که در آن دانشگاه تحت همین عنوان (حقوق و ادبیات) در ۱۹۹۷ برگزار می‌شده، شرکت کرده و کتابی که آقای دکتر ترجمه کردند، تفصیل همان مقاله‌ای است که نویسنده در آن کنفرانس ارائه کرده است. از فیلیپ مالوری مقالهٔ جالب دیگری به عنوان «ویکتور هوگو، سیاست، حقوق و جامعه» و نیز مقاله دیگری با نام «ویکتور هوگو و حقوق» دیده‌ام. پیداست که حقوق دانی است که مثل خود دکتر کلانتریان، به عالم هنر و ادبیات و اندیشه سفر کرده و علقه‌هایی به هنر و ادبیات هم دارد.

مالوری، در مقدمه کتابش توضیح می‌دهد که از چه منظری می‌توان ارتباط بین حقوق و ادبیات را بررسی کرد: یکی از نظر مجموعه مقررات و قوانین مربوط به حق مؤلف که اسم آن «حقوق ادبی» است، یک ارتباط دیگر عبارت است از «ادبیت» در

می‌خواهد و بالاخره از جویس می‌پرسند که به چه مناسبت باید به تو پول قرض بدهیم. می‌گوید من نویسندهٔ بزرگی هستم، شما به من پول قرض بدهید، کتابم که چاپ شد به شما پس می‌دهم. مخاطب این سخنان که اسووو بوده، وقتی می‌فهمد که این معلم خصوصی زبان انگلیسی، نویسنده هم هست با او سر صحبت را باز می‌کند و به هم نزدیک‌تر می‌شوند و اسووو دو رمان قبلی خود را به جویس می‌دهد و جویس می‌خواند و می‌گوید تو نویسندهٔ بسیار بزرگی هستی که مغفول ماندی. بعد جویس او را به محافل ادبی در انگلستان و پاریس معرفی می‌کند و خودش هم، چند نقد بر کارش می‌نویسد و از آنجا نام اسووو در محافل ادبی مطرح می‌شود و او را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین رمان‌نویسان رمان نو اروپایی معرفی می‌کند. بعد **وجدان زنو** را می‌نویسد. (سال ۶۸ که دکتر کلانتریان این رمان را از ترجمه فرانسه‌اش، به فارسی برگرداند و منتشر کرد، من راجع به این کار نقد کوتاهی نوشتم که در شماره ۱۱ **کلک** چاپ شد و در آنجا توضیح دادم که **وجدان زنو** یک رمان نو از نوع تجربی است که موضوع آن بیشتر «بحران وضعیت» است تا بحران سرنوشت).

رمان **وجدان زنو** براساس اول شخص مفرد نوشته شده و متأثر از افکار فروید و به قول بعضیها افکار شوپنهاور است، زیرا نوعی طنز بدبینانه (کلبی مسلکی) در آن نهفته است. موضوع و تم رمان، خاطراتی است که نویسنده بنابر توصیه دکتر معالج خود که یک روانکاو است و برای ترک سیگار پیش او رفته، نوشته است. خودش می‌گوید بعد از مدتی متوجه شدم که مشکل من این نیست که به سیگار معتادم، بلکه مشکل این است که می‌خواهم سیگار را ترک کنم و همین ترک اعتیاد، تبدیل به یک اعتیاد جدید و مشکل ساز شده است! دکترش می‌گوید که چاره‌ات این است که خاطراتت را بنویسی و او شروع به نوشتن خاطراتش می‌کند که به صورت کتاب توسط همان دکتر «اس» چاپ می‌شود. اسووو در آخر کتاب می‌گوید به روانکاوی عقیده ندارد و در واقع روانکاوی را هجو می‌کند و می‌گوید با روانکاوی نمی‌توان روحهای سرگشته را نجات داد، اما چون دکترم می‌گوید بنویس، من هم خاطراتم را از زمان کودکی تا به حال نوشته‌ام ولی خودم اعتقادی به آن ندارم و به همین دلیل است که خاطراتش را نیمه کاره رها می‌کند. دکترش یادداشتی در انتهای کتاب می‌آورد که زیباست و می‌گوید من به تو قول می‌دهم که اگر برگردی و خاطراتت را ادامه دهی من اینها را چاپ کنم و بعد پول کلانی به دست خواهی آورد و...

بعد از رمان **وجدان زنو**، اسووو نویسندگی را ادامه داد و رمان، قصه کوتاه و کارهای زیادی نوشته که منتشر شده است. **وجدان زنو** یک بار با توصیه جویس به فرانسه ترجمه شده (۱۹۳۰) و بار دیگر گالیمار آن را منتشر کرده (۱۹۵۴) که اساس ترجمه فارسی، همین چاپ گالیمار است. رمان **وجدان زنو** یک تکمله هم دارد که سال ۱۹۶۹ چاپ شده و من خودم ندیدم، اما در نقدهایی که راجع به آن خواندم، دیدم که بعداً بقیه **وجدان زنو** را نیز نوشته است. اسووو در ۱۹۲۸ در اثر حادثهٔ رانندگی جان به جان آفرین تسلیم کرد. همسرش خانم «لی ویا» خاطرات خود را نوشته که ترجمه انگلیسی آن به اسم همراه با اسووو در سال ۱۹۹۰ چاپ شده است.

دلم نمی‌خواهد حرفهایم را با مرگ تمام کنم. بنابراین، حرفهایم را با این جمله تمام می‌کنم که دکتر کلانتریان مترجم وفادار، مطمئن و از کسانی است که با راهنمایی ایشان و با تکیه بر انتخاب و تشخیص او می‌شود به سرزمینهایی که زبانشان را نمی‌دانیم، سفر کنیم، زندگی کنیم، بیاموزیم و لذت ببریم. باید این همه فروتنی، خردمندی و این همه شکیبایی او را ستود تا «انسانیت و... خردمندی» را یکجا ستوده باشیم.

کارنامهٔ مرتضی کلانتریان

ترجمه:

- **لطف دیررس**، آلن پیتون، نیل، ۱۳۴۸
- **مرگ کثیف**، پییر، ژان رمی، آگاه، ۱۳۵۶
- **دایی من بنژامن**، کلودتیلیه، آگاه، ۱۳۵۶
- **نقطه ضعف**، آنتونیس ساماراکیس، آگاه، ۱۳۵۶
- **رویا و تاریخ** (آمریکا در دو قرن)، کلود ژولین، آگاه، ۱۳۵۷
- **سیمای زنی در میان جمع**، هاینریش بل، آگاه، ۱۳۶۳
- **وجدان زنو**، ایتالو اسووو، آگاه، ۱۳۶۳
- **حقوق بین‌الملل در جهانی نامتحد**، آنتونیو کاسسه، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی، ۱۳۷۰
- **خاطرات یک پسر بچه ناقلا**، وامبا، روزنه، ۱۳۷۵
- **نقش زور در روابط بین‌الملل**، آنتونیو کاسسه، آگه، ۱۳۷۵
- **بررسی یک پروندهٔ قتل**، زیر نظر میشل فوکو، آگه، ۱۳۷۵
- **منم فرانکو**، مانوئل واسکزمونتالبان، آگه، ۱۳۷۵
- **یک رأی داوری و دو نقد**، دوپویی ـ لالیو ـ ریگو، آگه، ۱۳۷۹
- **قرارداد اجتماعی**، ژان ژاک روسو، آگه، ۱۳۷۹
- **حقوق و ادبیات**، فیلیپ مالوری، آگه، ۱۳۸۱
- **بشریت و حاکمیت‌ها**، مونیک ـ شملیه ژاندرو، آگه، ۱۳۸۲
- **اندیشه‌های حقوقی**، فیلیپ مالوری، آگه، ۱۳۸۲ زیر چاپ

تألیف:

- **مجموعه نظرهای مشورتی در زمینهٔ مسائل کیفری**، مرتضی کلانتریان ـ مرتضی محسنی، روزنامه رسمی، ۱۳۵۶
- **داوری** (بررسی مهم‌ترین نظامهای داوری بین‌المللی در جهان)، مرتضی کلانتریان، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی، ۱۳۷۴

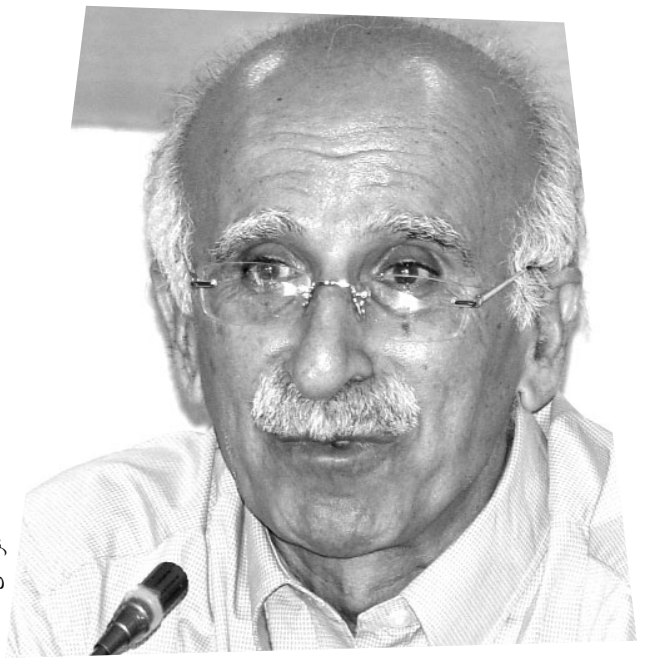
داده؟ مردم از طریق قانون؟ یا خود دولت از طریق زور؟ این همان چیزی است که به اسم «مشروعیت اقتدار» دولت بحث می شود و بسیاربسیار مهم است. پیداست که این مفهوم، فقط یک مسئلهٔ حقوقی نیست، بلکه مسئلهٔ شب و روز مردم است که به صورت اجتماعی زندگی می کنند و دولت در رأس جامعه قرار دارد و هر لحظه می تواند به عنوان قانون و با اعمال حاکمیت یا اقتدار، آزادی ما را سلب کند. این یک وجه قضیه در عرصه داخلی است.

اما در زمینهٔ حقوق بین الملل، مسئلهٔ اقتدار دولتها جنبه های دیگری می یابد و در برابر اقتدار یا حاکمیت سایر دولتها قرار می گیرد. اینکه، دولتها چگونه می توانند حاکمیت خود را در عرصه بین المللی اعمال کنند، موضوع حقوق بین الملل است. از زمان عهدنامه های وستفالی (قرن ۱۷) به این طرف، روند حقوق بین الملل به سوی تساوی حاکمیت دولتها حرکت کرده است. با تشکیل جامعه ملل پس از جنگ جهانی اول و سازمان ملل متحد بعد از جنگ جهانی دوم، مفهوم صلح و امنیت بین المللی هم وارد عرصه حقوق بین الملل شده و در نتیجه روابط بین المللی دولتها فقط تابع حاکمیت آنها نیست، بلکه حول محور صلح و امنیت بین المللی شکل می گیرد. درحقوق بین الملل یک قاعده کلی داریم که هیچ دولتی حق ندارد در امور داخلی کشور دیگر دخالت کند. اساس این قاعده همان «احترام به حاکمیت دولتها» و نیز اصل «تساوی حاکمیت دولتها» است. تا جنگ جهانی همین مفهوم دولت حاکم که در شکل دهی حقوق بین الملل مؤثر است یعنی دولتها که بازیگران اصلی حقوق بین الملل هستند، به عنوان دولتهای صاحب اقتدار و صاحب حاکمیت در عرصه داخلی، درعرصه بین المللی مساوی اند و همهٔ دولتها در یک ردیف در حقوق بین الملل حضور پیدا می کنند.

اما در عرصهٔ حقوق بین الملل معاصر، تحولی رخ داده است، به این معنی که به ویژه بعد از جنگ جهانی دوم، دو بازیگر دیگر هم وارد عرصهٔ حقوق بین الملل شدند که می خواهند دوش به دوش دولت اعمال حق و تکلیف کنند: یکی سازمانهای بین المللی است و دیگری اشخاص خصوصی که وارد حقوق بین الملل شده اند. کنوانسیونهای حقوق بشر مبتنی بر همین واقعیت است که چون اشخاص خصوصی هم به حوزه حقوق بین الملل آمده اند، دولتها مکلف اند حقوق آنها را رعایت کنند و این حقوق، همان حقوق ذاتی و بنیادی است که همهٔ آحاد بشر، صرفنظر از تابعیت و نژاد و رنگ و دین و ملیت، دارا هستند و از این به «حقوق بنیادی بشر» یاد می شود. جالب است بدانید که در مورد حقوق بشر، شرط تابعیت وجود ندارد. به این معنی که هر شخص که در سرزمین یک دولت حضور دارد، از یک سلسله حقوق که اصطلاحاً «حقوق بشر» نام دارد، برخوردار می شود و اگر کشورهای امضاءکنندهٔ کنوانسیونهای مربوط به حقوق بشر، حقوق او را سلب کنند یا نقض نمایند، در برابر او به عنوان یک شخص خصوصی مسئولیت خواهند داشت. این، یک اتفاق بسیار مهمی است که در حقوق بین الملل رخ داده و هیچ کشوری نمی تواند به استناد یا به بهانه حاکمیت یا اقتدار داخلی اش، نقض حقوق بشر را توجیه کند. البته در این موضوع اختلاف نظرهایی وجود دارد و بعضی کشورها می گویند حقوق بشر را باید با توجه به مبانی دینی یا فرهنگی در هر جامعه تعریف کرد و معرکه آراء است.

به هر حال، علت اینکه این روزها می بینید، حقوق بین الملل به شدت رنگ و بوی «بشری» به خود گرفته و اِعمال حاکمیت داخلی و اقتدار دولتها کم رنگ تر شده، در همین جا است. کتاب **بشریت و حاکمیت‌ها** حاوی مباحثی در حول و حوش همین نکات است که چنان که می بینید یک مسئلهٔ تخصصی حقوقی نیست، بلکه حقوق بشر مسئلهٔ «لیل و نهار» ما و کشورهایی مانند ما است و وظیفه روشنفکران است که به آن بپردازند.

دکتر کلانتریان از جمله حقوق‌دانانی است که ادبیات و حقوق، هر دو، مدیون و مرهون ایشان است. چنان که قبلاً گفتم ایشان رمانهایی هم ترجمه کردند و من می خواهم دربارهٔ یکی از کارهای ایشان ـ که گمان می کنم دیگر امکان چاپ نخواهد داشت ـ صحبت کنم و آن عبارت است از یک رمانی به نام **وجدان زنو** که توسط نویسنده‌ای به نام ایتالو اسووو (Italo Svevo) نوشته شده که البته اسم مستعار او است و اسم اصلی اوگویا اتوره اشمیتز است.



مرتضی کلانتریان

اِسووو در اواخر قرن نوزدهم در یک خانوادهٔ یهودی متولد شده در منطقه‌ای به نام تریست (Triest) ایتالیا. (کسانی که تاریخ می دانند، می دانند که این منطقه بین امپراتوری اتریش و ایتالیا همواره مورد کشمکش و گفت وگو بود.) قبل از این رمان، دو رمان دیگر نوشته بود (**یک زندگی ـ داستان زنی که پیر می شود**) که شکست خورده و حتی در محافل ادبی ایتالیا هم از آن استقبالی نشد. تا سال ۱۹۰۷ که یک آدم سرگشته تر از خودش، به نام جیمز جویس به عنوان معلم خصوصی انگلیسی گذارش به منطقهٔ تریست ایتالیا می افتد.

اسووو که گویا از یک خانوادهٔ نسبتاً مرفهی بود، دنبال یک معلم انگلیسی می گشت تا اینکه جیمز جویس را به او معرفی می کنند. جویس به عنوان معلم خصوصی به خانه اسووو می آید و در همان جلسهٔ اول از شاگردش درخواست وام و پول می کند. (این بخش را از خاطرات همسر اسووو می گویم) خانوادهٔ اسووو تعجب می کنند که معلم در اولین جلسه درس، پول قرض

دکتر محمود فتوحی

نظریات و آثار ریچاردز تا سالهای ۱۹۷۰ در زبان انگلیسی با اقبال تمام مواجه بود و از ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ کتابهای **نقد عملی** و **معنی معنی** وی بارها به چاپ رسید و نبض بازار بلاغت و نقد ادبی را در دست داشت. انضباط علمی و روشمندی کار او، کتابهایش را با اقبال دانشجویان و محققان دانشگاهی همراه کرد. در زندگینامه های اولیه ریچاردز، کتاب **فلسفه بلاغت** در شمار آثار وی نیامده، شاید از آن رو که این کتاب مجموعه شش سخنرانی است و سبک گفتاری بر آن غالب است و روش علمی ریچاردز در این کتاب دیده نمی‌شود. برخی از سخنرانیها نیز چکیده کتابهای دیگر ریچاردز است، از جمله کتاب **معنی معنی** ۱۹۲۳. اساسی ترین مباحث کتاب از این قرار است.

۱. نقد بلاغت سنتی
۲. نظریه بافت
۳. نظریه استعمال (کاربرد رایج)
۴. نظریه استعاره

نقد بلاغت کهن:

ریچاردز در این سخنرانیها بر آن است تا بلاغت مرده و بی تأثیر سنتی را احیا کند. او به نقد بلاغت سنتی می پردازد و قلمرو بلاغت را تا حوزه های معنی شناسی، زبان شناسی و فلسفهٔ زبان گسترش می دهد. او بلاغت را کسل کننده ترین و بیهوده ترین بیغوله ای خوانده که متأسفانه دانشجوی مبتدی باید از آن بگذرد. بلاغت از عهد ارسطو کارش بررسی تأثیر کلام و اقناع شنونده بوده و نتایج حاصل از تزیین و آرایش سخن را می سنجیده است. بلاغت کهن، فرزند جدل است و همچون منطق در جدل و مناظره برای واداشتن مخاطب به سکوت و اقناع او به کار می رود.

«اقناع که یکی از اهداف کلام است به حریم اهداف دیگر

فلسفهٔ بلاغت

نقد و بررسی کتاب

کتاب **فلسفه بلاغت*** مجموعه شش سخنرانی هفتگی است که در سال ۱۹۳۶ میلادی ایور آرمسترانگ ریچاردز (۱۸۹۳-۱۹۶۵) در دانشگاه برین مایر ایالات متحده آمریکا ایراد کرده است. پیش از این نیز کتاب **اصول نقد ادبی** وی به خامه دکتر سعید حمیدیان به فارسی درآمده است. ریچاردز از متفکران بانفوذ قرن بیستم است که نظریاتش در مکتبهای بزرگ نقد ادبی، زبان‌شناسی، و دبستانهای فلسفی هوادار هرمنوتیک و به ویژه در نظریه تأویل پل ریکور، فیلسوف معاصر فرانسوی بسیار مؤثر افتاده است. ریچاردز نخستین بار «زبان عاطفی» را از «زبان علمی» (ارجاعی) متمایز ساخت. این تمایز در اندیشه‌های یاکوبسون و نقد فرمالیستی تأثیر بسیار گذاشت.

ریچاردز، زمانی این سخنرانیها را ایراد می‌کرد که در نقد ادبی و معنی‌شناسی و فلسفه، صاحب‌نظر شناخته می‌شد. او از ۲۹ سالگی انتشار نظریاتش را آغاز کرد. مهم‌ترین آثار وی عبارت‌اند از: **مبانی زیبایی شناسی** ۱۹۲۲ به اتفاق جی. وود؛ **معنی معنی** ۱۹۲۳ به اتفاق سی. دی. آگدن؛ **اصول نقد ادبی** در ۱۹۲۴؛ **علم و شعر** ۱۹۲۶؛ **نقد عملی** ۱۹۲۹؛ و **فلسفه بلاغت** ۱۹۳۹.

آرای او بر نقد انگلو آمریکایی تأثیر بسیار گذاشت. شاگردش ویلیام امپسون کتابی درباره ابهام ادبی نوشت (۱۹۳۰) و کلینت بروکس بحث از زبان پارادوکس در شعر را طراحی کرد و کتاب **بلاغت جدید** را با وارن تألیف کرد. آن دو کوشیده‌اند تا هدف ریچاردز را در این کتاب تحقق بخشند. بلاغت انگلیسی در زمان ریچاردز همان وضعی را داشت که اکنون بلاغت در زبان فارسی دارد؛ در کلاسهای بلاغت ما، مباحثی مرده و بی‌تأثیر در جریان است که نه ارتباطی با زندگی و حیات علمی و دانشگاهی دارد، نه به کار پرورش ذوق زیبایی‌شناسی امروزی می‌آید. بروکس و وارن در کتاب **بلاغت جدید**، مباحث زنده و کارآمد بلاغت را در عمل وارد گفتار و نوشتار روز کردند. بخشی از این مباحث امروز در کلاسها و کتابهای آیین نگارش زبان فارسی آموزش داده می‌شود. مباحث کتاب بلاغت جدید عبارت است از:

نقش فرم، چهار نوع سخن، روشهای چهارگانه بیان، اقناع، مباحثه، توصیف، روایت، استدلال، مسائل بنیادین متن، پاراگراف جمله، واژگان، استعاره، لحن، سبک، نوشتار انتقادی، نوشتار پژوهشی، گزارش کتاب، خلاصه‌نویسی، استدلال و...

بپذیریم. بافتهای یک کلام مختلف و متعددند. بنابراین احتمالات معنایی هم متعدد است و نمی‌توان گفت که یک کلمه تنها یک معنی دارد. به رسمیت شناختن اهمیت بافت و انکار معنی واحد در بلاغت جدید موجب می‌شود که ابهام از محاسن کلام شمرده شود، در حالی که بلاغت کهن ابهام را عیب بزرگ کلام می‌دید و می‌کوشید تا آن را محدود یا محو کند، ولی بلاغت جدید ابهام را در ادبیات به رسمیت می‌شناسد و آن را پیامد اجتناب‌ناپذیر نیروهای زبان و لازمه سخنان بزرگ می‌داند مخصوصاً لازمه شعر و مذهب.

نظریه استعمال:

در سخنرانی سوم، ریچاردز نظریه استعمال (usage) را به چالش کشیده است. این نظریه از قرن هیجدهم رایج شده و در دویست سال اخیر نقش مهمی در بلاغت و معنی‌شناسی و ادبیات داشته است. براساس این نظریه «هر کلمه‌ای دارای یک کاربرد صحیح و مناسب است و فضیلت ادبی در کاربرد مناسب آن است». نظریه استعمال همان بلاغت تجویزی است که در فارسی با عنوانهای «غلط ننویسیم» و «فارسی را پاس بداریم» متداول است. به عقیده ریچاردز درباره هیچ کلمه‌ای نمی‌توان قضاوت

کرد که خوب یا بد است، صحیح یا غلط است، زیبا یا زشت است. او این نظریه را بدترین مرده‌ریگ قرن ۱۸ می‌داند که مبتلا به همه مدارس است و در اکثر کتابهای بلاغت و آیین نگارش رواج دارد. منظور از استعمال، کاربرد متعارف و رویه متداول بهترین نویسندگان و بهترین گویندگان است. پیروان این دیدگاه، چهار اصل کلی و مهم را در انتخاب کلمه در نظر دارند: صحت، دقت، تناسب و رسایی. نظریه استعمال می‌گوید: «کاربرد صحیح، کاربرد مرسوم و روزآمد و معمول بهترین نویسندگان است (ص ۶۱)»؛ ریچاردز بر این ادعا چند ایراد وارد آورده است:

این نویسندگان از چه لحاظ بهترین هستند؟

آیا آنها واقعاً بهترین شیوه را برای کاربرد کلمات برمی‌گزینند؟

این نظریه، پیوند درونی کلمات (interinanimation) را نادیده می‌گیرد.

این نظریه، معانی کلمات یک نویسنده را همان چیزی می‌داند که قبل از خواندن می‌دانیم.

حرف اصلی ریچاردز این است که ما در مورد کلمه به تنهایی به هیچ توافقی نمی‌توانیم برسیم. کلمه در بافت و در متن و موقعیت و در پیوند و ارتباط متقابل با کلمات دیگر معنی پیدا می‌کند (ص ۶۴). معنی جمله از معانی جداگانه کلمات تشکیل نمی‌شود. البته یک توافق عمومی بین کاربران زبان وجود دارد که شرط لازم ارتباط است. اما این توافق بر سر دو امر است: ۱. توافق در فرآیند عمومی تأویل ۲. توافق در فرآورده‌های معین.

معنا از نظر ریچاردز امکانات و احتمالات تأویلی است. ما پیش از خواندن کل آثار حافظ نمی‌توانیم ادعا کنیم که معنی کلمات او را می‌دانیم. نظریه استعمال، کلمه را یک عنصر ثابت می‌داند، درحالی که ریچاردز نشان می‌دهد که معنی، برآیندهایی است که فقط از طریق تأثیر متقابل امکانها و احتمالات تأویلی کل سخن حاصل می‌شود.

استعاره:

موضوع سخنرانی پنجم، استعاره است. در تاریخ بلاغت استعاره را نوعی تردستی و مهارت برای تزیین و آرایش کلام و قدرت اضافی زبان به شمار آورده‌اند، و نه شکل لازم آن. (ص ۱۰۰) ریچاردز با اعتراض به این اصل می‌گوید: استعاره اصل همیشه زنده و حاضر زبان است. آدمی بدون استعاره قادر به سخن گفتن نیست. حتی از زبان خشک علمی هم نمی‌توانیم استعاره را ریشه‌کن کنیم. نظریه بلاغت سنتی، انواع اندکی از استعاره را مورد توجه قرار می‌دهد و استعاره را موضوعی کلامی و جابه‌جایی کلمات قلمداد می‌کند، در صورتی که استعاره، اساساً عاریت گرفتن و داد و ستد میان تصورات و معامله میان بافتهاست. تفکر اساساً استعاری است، حاصل مقایسه است و استعاره‌های زبان از این مقایسه‌ها ناشی می‌شود. مهارت در استعاره مهارت در زندگی است. ریچاردز می‌کوشد تا مباحث بلاغی را به عرصهٔ زندهٔ زندگی بکشاند و بلاغت را زنده و کارآمد کند. او استعاره را از موقعیتی که در بلاغت سنتی دارد فراتر می‌برد و می‌کوشد تا محدودیتهای نظریه سنتی را در باب استعاره نشان دهد و مهارتهای استعاری را به دانشی صریح و روشن بدل کند.

مسئله مهم، اتفاق بر سر اصطلاحات بلاغی است، در بلاغت سنتی انگلیسی این اصطلاحات آشفته‌اند و عیب بزرگ بلاغت سنتی همین است. ریچاردز اصرار دارد که باید در این اصطلاحات بازنگری کرد و یک اتفاق نظر بر سر آنها به‌وجود آورد.

از منظر بلاغت سنتی، استعاره عبارت است از مقایسه و تطبیق

تجاوز می‌کند، مخصوصاً به حریم «توضیح» که مربوط به بیان دیدگاه است.» یادآوری این نکته لازم است که بلاغت در این مفهوم همان رتوریک یا رتوریقا است که به فن سخنوری یا فن معانی و بیان ترجمه شده است. اما بلاغت در فرهنگ اسلامی عبارت است از علم زیبایی‌شناسی شعر.

به نظر ریچاردز، انگیزه جدل و اقناع ما را به سوءبرداشت و سوءمعنی می‌کشاند و این درست خلاف هدفی است که بلاغت جدید به آن نظر دارد. بلاغت جدید در پی از میان برداشتن بدفهمیها و سوءتعبیرهاست و می‌کوشد تا در مکالمات، سوءتفاهم را به حداقل برساند. در بلاغت قدیم انگیزه جدل به راحتی ما را بر آن می‌دارد تا سخن دیگری را به گونه‌ای تعبیر کنیم که بتوانیم با کمترین زحمت او را مغلوب کنیم و از میدان جدل پیروز بیرون آییم. جدل موجب خشم و جنون آنی می‌شود و خرد را مختل می‌کند، جدل «کاربرد مجموعه نظام‌مندی از سوءتفاهمات برای مقاصد جنگ‌طلبانه است». بلاغت جدید بر آن است که شمشیرهای جدال را به تیغه گاوآهن بدل کند و راهی بیابد که از طریق آن نتایج مطلوبی برای رفاه حال بشریت حاصل آید. بلاغت قدیم در خدمت قدرت است و مقاصد سلطه‌جویانه دارد، اما بلاغت جدید مقاصد تفاهم‌آمیز دارد و در پی همزیستی و

شناخت بهتر دیگران از طریق کلام است. گویی ریچاردز زنگ مدرسه بلاغت را در جامعه مدرن به صدا درمی‌آورد و بر قامت بلاغت جامه‌ای نو می‌پوشاند. وقتی قرار است عصر جدید، عصر حاکمیت دموکراسی و حکومت مردم بر مردم باشد، بنابراین تفاهم شرط اول دموکراسی است. بلاغت از نظر ریچاردز به کار از بین بردن کژفهمی و بدفهمی می‌آید.

بلاغت جدید عبارت است از: «علم مطالعه تفاهم یا سوءتفاهم». بنابراین وظیفه بلاغت این است که به بررسی سوءتعبیرها و راههای برطرف کردن آن بپردازد. زندگی روزمره ما آکنده از سوءتعبیرهاست. این سوءتعبیرها زیانهای بسیار بر ما وارد می‌کند؛ ما نیازمند دانشی هستیم که از این آفتها مصونمان بدارد. ریچاردز ریشه اصلی این بحران را در اعتقاد سنتی به معنی قطعی یا حقیقی کلمات می‌داند و راه پیشگیری از این خطر را در انکار این باور می‌داند. او می‌گوید چیزی به نام معنی حقیقی کلمات یا جملات وجود ندارد؛ وجود معنی حقیقی یک باور خرافی است. این دیدگاه که معانی فی‌نفسه متعلق به کلمات‌اند شاخه‌ای از جادوگری و بقایای نظریه جادوگری نامهاست (ص ۸۱). کلمات معنی ثابت و معین ندارند. «ثبات معنی کلمه معلول ثبات و تداوم بافتی است که معنی را به کلمه می‌دهد». کلمه، به تنهایی معنی ندارد و معنی درواقع قسمت غایب بافت است که در کلمه ظاهر می‌شود. ریچاردز بحث معنی را اساس مباحث خود قرار می‌دهد و پرسشهایی درباره معنی و بافت طرح می‌افکند:

چگونه باید معنای دو کلمه را با هم مقایسه کرد؟
معانی چقدر به گذشته برمی‌گردند؟
چطور با هم پیوند می‌خورند؟
معنی کلمه با قبل و بعد خود چه نسبتی دارد؟
معانی چگونه قابل جدا شدن از یکدیگرند؟
ترکیب کلمات چه تأثیری بر جمله می‌گذارد؟
قسمتهای غایب کلمه (بافت) چگونه‌اند؟

ریچاردز هشدار می‌دهد که عادت تجزیه جمله و جداسازی کلمات در تحلیل بلاغی و ارزیابی کلام، ما را گمراه می‌کند. او به شدت بر این عادت می‌تازد و ما را از آن برحذر می‌دارد و دعوت می‌کند که کلمه و کلام را در بافت بررسی کنیم.

بافت:

بافت (TEXTURE) از واژه‌های کلیدی در سخنرانی دوم است و گرانیگاه نظریه معنی ریچاردز به حساب می‌آید. بافت چیست؟ در تعریف بافت می‌گوید: «بافت نامی است برای خوشه کاملی از رخدادها که همراه با هم روی می‌دهند، شامل وضعیتهای متلازم و هر چیزی که بتوان آن را به عنوان علت با معلول خود از چیزهای دیگر جدا کرد هم می‌شود». بافت در این معنی بسیار گسترده است و همه شرایط و عواملی را که سخن در آن قرار دارد دربرمی‌گیرد، ازجمله عوامل تاریخی، متنی، اجتماعی، زبانی، حتی معانی متداول یک کلمه در آثار یک نویسنده یا در یک دوره تاریخی خاص (مثلا واژه رند در کل شعرهای حافظ و در عصر حافظ).

بافت قابل گسترش است، از کوچک‌ترین بافت (کلمات قبل و بعد یک کلمه) گرفته تا پاراگراف، کل یک کتاب و یک دوره تاریخی. معنی کلمه، درحقیقت، قسمتهای غایب بافتهایی است که آن کلمه اختیار نمایندگی آنها را دارد. بافتها، اهداف کلام را تغییر می‌دهند، همچنین کارکرد آن را دگرگون می‌کنند. وقتی بپذیریم که کلمه یا کلام یک معنی حقیقی و قطعی ندارد و معنی کلمه در بافتهای مختلف فرق می‌کند ناگزیر باید ابهام در معنی را

در زبان فارسی استعاره عبارت است از جانشینی بر مبنای تشبیه.

ازجمله مباحث کهن، تصرف در استعاره و احیای دوباره استعاره مرده و تشبیه مبتذل است که در کتابهای **مطول** و **مختصر** تفتازانی مطرح شده است.

دیگر بحث از معنی مجازی و معنی حقیقی، زیر عنوان معنی استعاری و معنی تحت‌اللفظی (مترجم محترم Verbal را تحت‌اللفظی معنی کرده‌اند «وقتی کسی پای چوبی دارد، آیا پای او استعاری است یا تحت‌اللفظی؟» بهتر است این کلمه در متن بلاغی به معنی حقیقی یا حقیقت زبانی ترجمه شود).

بحث از استعاره در فعل (ص ۱۲۷) که عبدالقاهر جرجانی در قرن پنجم در کتاب **اسرار البلاغه** به طور مبسوط بدان پرداخته است.

سخنی در باب ترجمه کتاب:

نخست مناسب می‌بینم یک مسئله مهم را در ترجمه مطرح کنم به این امید که اهل فن در این باب روشنگری بیشتری کنند، و آن مسئله «چالش نحوها» در ترجمه است. این تعبیر را در جایی ندیده‌ام. هنگامی که مترجمی به ترجمه دست می‌زند، علاوه بر واژه گزینی باید نحو زبان میزبان را جایگزین نحو زبان مهمان کند. یعنی نحو مترجم جای نحو نویسنده را می‌گیرد، در این فرآیند چالش بزرگی در طول روند ترجمه ادامه دارد؛ چالش نحو مترجم و نویسنده.

هر صاحب قلمی دارای نحو خاصی است؛ نویسندگان بزرگ معمولاً سبک شخصی و نحو فردی دارند. بخش زیادی از فردیت سبک در نحو و ساختارهای دستوری نمودار می‌شود. نحو، ملکه دستوری فرد است که با دانش و ذهن و خصایل روحی و اخلاقی نویسنده نسبت مستقیم دارد. بررسی این مقوله کار علم سبک‌شناسی است. بیشتر مردم گفتار و نوشتار بدون سبک و متداول را به کار می‌برند. وقتی ملکه نحو در کسی راسخ شود و قوام و استحکام پیدا کند فردیت وی را شکل می‌دهد و تفکر او را سازمان می‌بخشد. شما به راحتی در زبان فارسی می‌توانید تفاوت نثر جلال آل احمد، علامه قزوینی، دکتر علی شریعتی و دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، را تشخیص دهید. این تفاوتها علاوه بر گزینش واژگان به ساختارهای نحوی نوشته‌های ایشان نیز مربوط است. نحو ساختمان ذهن و روان و نوع تفکر شخص را نمایش می‌دهد. استحکام و استواری نثر موجب اقتدار زبانی می‌شود. یک مترجم مقتدر غالباً از یک نحو قوی برخوردار است، چنانکه هنگام ترجمه تسلیم نحو متن اصلی نمی‌شود. اما مترجمی که در زبان مهمان توانمندی کافی ندارد، در برابر نحو متن اصلی درمی‌ماند و ناچار کلمات فارسی را روی زنجیره نحو خارجی می‌چیند و به گرته‌برداری نحوی می‌پردازد. این همان «چالش نحوها» است. موج ترجمه‌های جدید در زبان فارسی را بنگرید، در بسیاری از ترجمه‌ها فروپاشی نحو مترجم را در برابر نحو متن اصلی به روشنی می‌توان دید و به راحتی می‌توان ساختارهای نحوی زبان اصلی را شناخت که کلمات فارسی را در آن ریخته‌اند. این امر از آنجا ناشی می‌شود که مترجم فاقد ورزیدگی در زبان فارسی است و ملکه نحوی او چندان راسخ نشده تا بتواند یک ساختار نحوی زبان خارجی را به ساختارهای مناسب در زبان فارسی برگرداند. همان گونه که خزانهٔ واژگان فرد غنی می‌شود، ملکه نحو هم می‌تواند غنی شود. زبان، ساختارهای نحوی متعددی دارد. ورزیدگی در ساختارهای نحو، دایره عمل مترجم را باز می‌کند. در زبان فارسی علم معانی نحو و ضرورت پرورش ملکه نحوی مترجمان چندان مورد توجه قرار نگرفته و مباحث مهارت ترجمه را بیشتر بر واژه گزینی متمرکز کرده‌اند.

سبک ریچاردز سخت انتزاعی است، خود او هم بر این نکته صحه گذاشته در جایی می‌گوید: «آنچه از این پس بیان می‌کنم ناچار فوق‌العاده انتزاعی و کلی است» (ص ۳۸). این ویژگی نثر به دلیل ورود وی به مباحث فلسفی و روان‌شناختی (ذهن، زبان، معنی و...) در بلاغت است. عموماً شالوده نوشتار فلسفی بر جمله‌های استدلالی و برهانی استوار است و از این رو غالباً با جمله‌های بلند و مرکب و واژگان انتزاعی روبه‌رو می‌شویم. نحو متن فلسفی با نحو متن داستانی و تاریخی متفاوت است. در نحو داستانی جمله‌ها کوتاه و حسی است، اما در سبک فلسفی گوینده از جمله‌ها و جمله‌واره‌های استدلالی بهره می‌گیرد و محتوای سبک نیز انتزاعی است.

سبک ریچاردز پر از جملات بلند و تو در تو، و جمله‌های معترضه است که برای مترجم فارسی نفس‌گیر است. در ترجمه کتاب **فلسفه بلاغت** با وجود دشواری سبک ریچاردز نحو مترجم را خوب می‌یابیم و جلوه‌های ورزیدگی ایشان را در نحو فارسی شاهدیم، اما با این حال گهگاه نحو انگلیسی غالب آمده و جملات را بلند و دشوار فهم کرده: «اگر چیزی را که سعی داشتم در دومین سخنرانیم درباره فرمول بافت معنی ـ و درباره این که معنی خاصیت نماینده بودن نشانه‌هاست و نشانه‌ها به واسطه این خاصیت، تجریدها یا ابعادی را که قسمتهای غایب بافتهای مختلف خود هستند در واحدهای جدید به طور یکجا جمع کنند ـ بگویم به یاد بیاورید، به خاطر می‌آورید که تأکید کردم کلمه معمولاً جانشین (یا دال بر) یک تأثر قبلی گسسته نیست، بلکه جانشین ترکیبی از جذبه‌های کلی است» (ص ۱۰۲-۱۰۳). برای مترجم محترم آرزوی توفیق دارم و امید که کتابهای دیگر ریچاردز به ویژه «نقد عملی» و «معنی معنی» نیز به زودی به زبان فارسی برگردانده شود.

پانوشت:

* **فلسفه بلاغت**، آی. ا. ریچاردز، دکتر علی محمدی آسیابادی، نشر قطره، ۱۳۸۲.

منابع:

-1979. Brooks, Cleanth and Robert Penn Warren, **Modern Rhetoric**, USA, Drabble, Margaret, **The Oxford Companion To English Literature**, 5th edition, oxford university press, 1985.

- Lodge, David, **20th Century literary Criticism**, Longman, London, 1972.

- Ogden, C. K. and I. A. Richards, **The Meaning of Meaning**, Routledge, 10th edition, London, 1954.

دو چیز به منظور ارزیابی آن دو و شناخت شباهتها و تفاوتهای آنها و جلب توجه شباهتها و سنجش آنها. ریچاردز این نظریه را یک انحراف می داند که ناشی از آن نگرش سنتی است که همیشه یک چیز را اصل ثابت می داند و آن را معیار مقایسه و هنجار می شمارد. در نظر ریچاردز تأکید بر شباهتها شرط کامل تطبیق در استعاره نیست. (لازم به ذکر است که مترجم محترم واژه «comparison» را «سنجش» ترجمه کرده اند که در این متن گویا نیست و «مقایسه یا تطبیق» بهتر است).

دکتر جانسون در نظر ریچاردز نماینده بلاغت سنتی است. جانسون مقایسه های اغراق آمیز را نمی پسندید، و تصویر یا استعاره را یک ترکیب دو رکنی می دید که یک رکن، هدف (مستعار له) و دیگری، تصویر (مستعارمنه) است و تصویر ابزاری است در خدمت ایده.

اما در اواخر قرن بیستم نگرش دیگری نسبت به استعاره پدیدار می شود و آن استعاره برتونی است که در آن دوری عناصر سازنده در استعاره مطلوب است. ریچاردز برای درهم ریختن نگرش سنتی و بنیادگرا به نظریه انقلابی سوررئالیستهای فرانسه تمسک می جوید و سخن آندره برتون را نقل می کند که:

«مقایسه کردن دو شیء که به لحاظ ویژگی، هر چه بیشتر از هم دور باشند یا به هر نحوی در کنار هم آوردن آنها به طور غیرمنتظره و جالب توجه، عالی ترین وظیفه ای است که شعر می تواند آرزوی تحقق آن را داشته باشد». (آندره برتون، **گلدانهای مرتبط**)

در دیدگاه برتون، تصویر باید تشنج و تنش ایجاد کند. پیش از برتون، مارکس فورستر ایستمن (نویسنده آمریکایی ۱۸۸۳-۱۹۶۹) گفته است عمل استعاره اقدام به همانندسازیهای غیرعملی است و لازم نیست در استعاره از مقایسه دو چیز نتیجه دقیقی حاصل آید. شاعر نوعی تجربه را انتقال می دهد که در هیچ جای دیگر نمی توان بدان دست یافت. (ص ۱۳۱)

تصویر و استعاره جدید «باید واکنشی برانگیزد و در عین حال مانع آن شود تنشی در سیستم اعصاب ما ایجاد کند که بسنده باشد و به راستی طراحی شده باشد تا ما را کاملاً آگاه کند که موجود زنده ای هستیم». (ص ۱۳۱-۱۳۲)

ریچاردز، استعاره برتونی را به نقد می کشد، ارزش استعاره برتونی اساساً در متحیر کردن و غیرمنتظره بودن است، ما خیلی زود از این تجربه خسته می شویم. این نظریه خام و ناپخته است، ریچاردز نه با نظریه استعاره قرن هجدهم موافق است و نه با نظریه افراطی برتون. این دو کاملاً در تضاد با هم اند. استعاره سنتی در شباهت میان دو چیز خلاصه می شود و استعاره برتونی بر «کنار هم نهادن چیزهای ناسازگار» تأکید دارد، در حالی که استعاره بسیار فراتر از اینهاست.

نوع دیگری از استعاره را هالم و ایماژیستهای آمریکایی مطرح کردند: «بزرگ ترین هدف [استعاره] توصیف دقیق، روشنگر و مشخص است». ایماژیستها زبان را در حکم محرکی برای تجسم احساسات قلمداد می کنند. زبان شعر در مقابل زبان نثر، زبان متباینی نیست، بلکه یک زبان انضمامی بصری است و میانجی برای زبان شهود است که احساسات را به صورت تجسمی ارائه می دهد و سعی می کند همیشه توجه شما را جلب کند و کاری کند که یک شیء مادی را به طور پیوسته ببینید و نگذارد به واسطه فرآیند انتزاعی دچار لغزش شوید.» (ص ۱۳۶)

ریچاردز بر این نظریه نیز انتقاد دارد و نشان می دهد که هدف این نظریه، کپی کردن ادراکات و عواطف است به منظور ارائه تجسمی احساسها. انتزاعی بودن عیب نیست. می بینیم که زبان بهترین شعرها غالباً بسیار انتزاعی و بدون تصویر است.

ریچاردز هوشمندانه هر سه نظریه سنتی، سوررئالیستی و ایماژیستی را در تحلیل استعاره ناقص می داند و هر سه را به نقد می کشد.

معلمان ادبیات که می کوشند تا به گونه ای شعر را بفهمند و بفهمانند و کاری کنند که کودکان و بزرگسالان معنی شعر را مجسم کنند و هر روز شرحها و تفسیرهای تازه ای در قالب کلمات به بازار عرضه می کنند. ریچاردز خطاب به این گروه می گوید: «کلمات نمی توانند و نباید احساسات را به صورت تجسمی بیان کنند. زبان کلامی به هیچ وجه میانجی برای زبان شهودی نیست».

مهارت در استعاره ـ مهارت در تأویل استعاره ها ـ می تواند ما را در تکوین و تثبیت باورها و اعتقاداتمان یاری دهد و ما را قادر سازد تا کنترل جهانی را که برای خود می سازیم در دست بگیریم.

بسیاری از مباحث بلاغی که ریچاردز در سخنرانیهای خود با حوصله و دقت از آن سخن می گوید در بلاغت فارسی و عربی کهن مطرح بوده است. ریچاردز با دقت و تیزبینی خاص خود در این مباحث مرده، روحی می دمد و آنها را مورد بازنگری قرار می دهد، مثلا استعاره را بر مبنای وجه شبه یا جامع استعاره به دو نوع تقسیم می کند: استعاره هایی که براساس تشبیه عمل می کنند و استعاره هایی که بر اساس «نگرش مشترک» عمل می کنند. استعاره نوع دوم مانند این است که بگوییم: «این خانم مرغابی است». وجه انتقال لفظ مرغابی به جای خانم، شباهت نیست، بلکه یک مقایسه تصادفی است که براساس نوعی احساس لطیف نسبت به مرغابی حاصل شده است. احساسی که مرغابی را ملیح و زیبا می یابد. یا مثل «سرکه فروختن» به جای «ترشرویی» در زبان فارسی. آبغوره گرفتن (به جای اشک ریختن)؛ مارمولک (آدم زبل و زرنگ). که انتقال در آنها بر اساس یک احساس صورت گرفته است. استعاره هایی که ریچاردز وجه انتقال آنها را تصادفی می داند در زبان فارسی غالباً کنایه اند و وجه انتقال آنها مرموزتر از وجه شباهت در استعاره تشبیهی است. در زبان انگلیسی هر نوع انتقال از لفظ به لفظ دیگر را متافور می نامند، ولی

دکتر ابراهیم قیصری

هجری تا پایان قرن نهم به نام مهستی ثبت شده است و تعدادشان ۱۵۵ رباعی است. مؤلف می‌گوید: «با اطمینانی نزدیک به یقین می‌توان آنها را از شاعر دانست».

ب ـ رباعیات گروه دوم، شامل ۳۷ رباعی از روی ۱۰ مأخذ. مؤلف می‌گوید: «این ۳۷ رباعی در مقایسه با رباعیات بخش نخست از اعتبار ضعیف‌تری برخوردارند». (ص ۵۵)

ج ـ بخش سوم ۱۰۶ رباعی دارد. «در بخش سوم رباعیاتی آمده است که فقط در کتاب‌های معاصران دیده می‌شوند؛ ازین رو اعتباری بر آنان متصور نیست. باشد که در تحقیقاتی که بعدها توسط محققان انجام گیرد، معدودی از این رباعیات از مهستی دانسته شود». (ص ۵۶)

نویسندهٔ کتاب دربارهٔ «زمان حیات مهستی» می‌نویسد: «مهستی، ازجمله شاعرانی است که تمام زندگی‌اش با افسانه آمیخته شده و هرکس نیز که از وی یادی کرده به این افسانه‌ها دامن زده تا بدان جا که بررسی دقیق و همه‌جانبهٔ زندگی وی با دشواری‌های بسیار مواجه است.» (ص ۷) ولی در ادامهٔ بحث می‌بینیم که نویسنده کوشا و پرحوصله از دشواریهای تحقیق در این خصوص ناامید نشده و به دنبال کشف حقیقت امر، تمام مآخذ موجود در این زمینه را یک به یک به دقت دیده؛ نقل و نقد فرموده است.

قدیم‌ترین منبع مورد مراجعهٔ ایشان **تاریخ گزیده** از حمدالله مستوفی است که مهستی را معاصر سلطان محمود غزنوی می‌داند و پس از آن ترجمهٔ **مجالس النفائس** را دیده که مترجم آن هم، نظر حمدالله مستوفی را تکرار می‌کند. اما دولتشاه سمرقندی در **تذکرة‌الشعرا**ی خود و عطار در **الهی نامه**، مهستی را همزمان سلطان محمود سلجوقی شناسانده‌اند و سرانجام، صاحب **تذکره روزروشن** می‌گوید مهستی و همسرش معاصرند با سلطان محمد پسر ملکشاه سلجوقی.

در این میان، نویسنده قول حمدالله مستوفی را ترجیح داده و می‌گوید: «... در ارزشیابی کتاب‌هایی که گذشت، به صراحت می‌توان گفت «تاریخ گزیده» از اعتبار بیشتری برخوردارست، به ویژه این که منبعی کهن‌تر از منابع دیگر به شمار می‌آید...» (ص ۱۲). در پایان این بحث به این مسئله اشاره دارد که «...علی‌رغم این که در هیچ یک از منابع کهن، زمان مشخص و دقیقی از ولادت و مرگ مهستی به دست داده نشده، با این همه برخی از معاصران، ولادت وی را ۴۹۰ و مرگش را ۵۷۷[هـ.ق] ذکر کرده‌اند». (ص ۱۷)

بخش بعدی کتاب توضیحاتی است دربارهٔ مهستی /ستی / مهست. نویسنده با مراجعه به مآخذ متعدد و معتبر، ریشه و معانی مختلف واژهٔ «مهستی» را تحقیق کرده و مسیر این جست‌وجو را از کهن‌ترین مأخذ تا شعر ایرج میرزای قاجار که گفته:

هم مهستی به عرضه بیارند و هم هوگو
هم مصطفی کمال بزایند هم لنین

دنبال کرده است. استقصا و استقرای آقای محرابی تا به جایی است که دربارهٔ جزء دوم کلمه یعنی «ست» در «مهستی» به سراغ زبانهای معروف به هند و اروپایی چون فرانسوی، آلمانی، انگلیسی و ایتالیایی هم رفته و دیده است که واژهٔ Maesta، Mageste، Majesty و Majestat را در معنی «بزرگ‌ترین» به کار می‌برند. (ص ۲۷)

در بخش «نگاهی به رباعیات مهستی» پس از ذکر مقدماتی در

مهستی، بزرگ بانوی رباعی

در تاریخ شعر و ادب کهن فارسی وقتی از طبقهٔ نسوان در عرصهٔ شاعری سخن به میان می‌آید، نام دو زن بیش از دیگران مطرح است؛ یکی رابعهٔ بنت کعب قزداری و دیگری مهستی گنجه‌ای. و این رابعه را که از شاعران نامور قرن چهارم هجری بوده به نام نخستین شاعر زن معرفی می‌کنند. از اشعار این شاعر که «در لطافت و اشتمال بر معانی دل‌انگیز و فصاحت و حسن تأثیر» مشهور بوده، به جز مقداری اندک ـ که شاهدی صادق بر توانایی رابعه در این فن شریف تواند بود ـ مجموعه و دیوان شعری از او برجای نمانده است.

از احوال شخصی رابعه هم این قَدَر هست که امیرزاده است و بر غلامی از آنِ برادرش ـ بکتاش نام ـ عاشق می‌شود و ناکام می‌ماند. (ر. ک **تاریخ ادبیات** دکتر صفا، ج ۱/۴۵۰-۴۹۹) و نمونهٔ شعرش این:

عشق او باز اندر آوردم به بند
کوشش بسیار نامد سودمند
عشق، دریایی کرانه ناپدید
کی توان کردن شنا ای هوشمند
عشق را خواهی که تا پایان بری
بس که بپسندید باید ناپسند
زشت باید دید و انگارید خوب
زهر باید خورد و انگارید قند
توسنی کردم ندانستم همی
کز کشیدن سخت‌تر گردد کمند

در شهرت رابعه و اعتبار و ارزش شعرش همین بس که عارف بزرگ نامدار خوش‌ذوق شعرشناسی چون ابوسعید ابوالخیر، دو بیت آخر قطعهٔ فوق‌الذکر را پسندیده ـ و در یک موقعیت حساس ـ چاشنی کلام خود آورده است (**اسرار التوحید**، چاپ دکتر شفیعی کدکنی، ج ۱/۱۹۳) و باز چند قرن بعد نجم رازی هم در **مرصادالعباد** در مطلبی از این کتاب به شاهد آورده است.

دومین شاعر مشهور زن در شعر سنتی ما «مهستی گنجه‌ای» است که اینک مجموعهٔ رباعیاتش را در دست داریم و اینجا به معرفی و نقد این اثر ارجمند می‌پردازیم.

این مجموعه که به همت آقای معین‌الدین محرابی فراهم آمده و انتشارات توس به قطع و طرحی درخور و زیبا آن را چاپ و منتشر کرده، در مقایسه با آنچه تاکنون دربارهٔ مهستی نوشته‌اند از «بهترین»هاست. وقتی محققی برای نوشتن یک کتاب ۲۱۳ صفحه‌ای (به قطع رقعی) بالغ بر ۱۳۰ مأخذ ـ اعم از کتابهای چاپی، نسخ خطی و مقاله ـ را به دقت تمام دیده باشد و خدا می‌داند برای این کار چه مایه وقت و عمر عزیز و سوی چشم صرف کرده و چه دردسرها و مشکلات را پشت سرگذاشته، نیک پیداست که حاصل کار ارزشمند او تا چه مایه قابل ستایش و تمجید و دست‌مریزاد خواهد بود. مدیر کارشناس توس هم که تصحیح و ویرایش متن را به دو ویراستار زبده و کارآمد سپرده، بدین تمهید و ترتیب خواسته‌اند نصاب حسن کار را به حد کمال برسانند. به محقق سخت‌کوش، ناشر محترم و ویراستاران دقیق «خدا قوت» می‌گوییم.

کتاب، یک پیشگفتار چندسطری دارد از نوع «خیرالکلام ماقل و دل» موضوعات مطرح شده در فصل اول اینهاست: زمان حیات مهستی، توضیحاتی در نام مهستی، نگاهی به اشعار مهستی، شهرآشوب مهستی، نگاهی به چند کتاب [شامل نقد و معرفی شش اثر دربارهٔ مهستی که پیشتر از کتاب حاضر چاپ شده است]، کتاب حاضر و چگونگی تدوین رباعیات آن.

فصل دوم، رباعیات است در سه بخش بدین قرار:

الف ـ رباعیات معتبری که در ۱۵ مأخذ، بین سالهای ۶۳۰

سرایندگان احتمالی را می‌نویسد. همچنین رباعیات مشابه را نیز می‌آورد و به این ترتیب گاه یک رباعی که خود چهار سطر بیش نیست حدود ۲۰ سطر بقیه صفحه را هم به خود اختصاص می‌دهد. مثلاً در صفحه ۶۰ کتاب حاضر وضعیت چنین است که یاد کردیم.

اگر کل رباعیات منقول در این کتاب را ـ که محقق محترم به هر تقدیر آن را در این دفتر به نام مهستی آورده ـ از این شاعره بدانیم، مضامین رباعیات کتاب را می‌شود در این موضوعات دسته‌بندی کرد:

الف ـ «شهرآشوب»ها که نمونه‌اش آورده شد.

ب ـ قلندریات، مثل این رباعی:

در بتکده پیش بت مناجات خوش است
با ساغر یک منی مناجات خوش است
تسبیح و مصلای ریائی خوش نیست
زنّار نیاز در خرابات خوش است

ج ـ عارفانه‌ها، مانند این رباعی:

در عالم عشق تا دلم سلطان گشت
آزاد ز کفر و فارغ از ایمان گشت
اندر ره خود، مشکل خود، خود دیدم
از خود چو برون شدم رهم آسان گشت

د ـ خیامانه‌ها، چون این رباعی:

ایام چو آتشکده از سینهٔ ماست
عالم، کهن از وجود دیرینهٔ ماست
اینک به مَثَل چو کوزه‌ای آب خوریم
از خاک برادران پیشینهٔ ماست

هـ ـ عاشقانه‌ها و حسب حالها، مانند این دو رباعی:

دوشم بگرفت آن نگار سرمست
کز دست منِ دلشده نتوانی رست
گفتم که شب است، دستم از دست بدارَ
تا با تو نگیردم کسی دست به دست

آب ارچه نمی‌رود به جویم با تو
جز در ره مردمی نپویم با تو
گفتی که چه کرده‌ام نگویی با من
آن چیست نکرده‌ای؟ چه گویم با تو

امیدوار بودم کتابی بدین لطیفی و زیبایی، از غلط چاپی و افتادگی حروف و کلمات و بدخوانی در نقل اشعار خالی باشد. ولی با همه دقت مؤلف و بازبینی و تصحیح ویراستاران، کم و کاستیهایی از این بابتها هست که کاش نبود. می‌دانم که می‌دانید تذکر و یادآوریهای این فقیر جنبهٔ عیب‌جویی و نادیده گرفتن کوششهای به کار رفته در چاپ این اثر ارزشمند را ندارد. در پایان، اشکالات را به ترتیب صفحه یادآوری می‌کنیم تا در چاپهای بعدی اصلاح شود.

۱ ـ عبارت توضیحی زیرعنوان کتاب «بزرگترین زن شاعر رباعی‌سُرا» موهم این معنی تواند که «مهستی گنجه‌ای» همسر شاعری رباعی‌سرای ـ مثلاً خیام ـ بوده که چندین زن داشته و این مهستی بزرگ‌ترین آنان بوده است. شاید بهتر بود می‌نوشتند: «بزرگ‌ترین شاعرهٔ رباعی‌سرای ایران»

۲ ـ دوگونه نوشتن نام مؤسسهٔ چاپ‌کنندهٔ کتاب به صورت «انتشارات توس» در بالای صفحه زیر نشانه و «نشر توس» در پایین همان صفحه درست به نظر نمی‌رسد. عنوان حقوقی و رسمی مؤسسه کدام است، انتشارات توس یا نشر توس؟

۳ ـ ص ۲۴، رباعی «قصاب»، مصراع دوم «خواست...» غلط و «خوست...» درست است.

۴ ـ ص ۶۶، رباعی ۱۵ کلمه «رؤاس» اینجا نباید تشدید داشته باشد، چون یک سیلاب بر وزن می‌افزاید.

۵ ـ ص ۷۵، رباعی ۳۲ مصراع دوم، برعکس مورد بالا، اینجا برای تکمیل وزن «ترّ» باید تشدید داشته باشد.

۶ ـ ص ۷۹، رباعی ۳۸، مصراع سوم، ضبط درستش این است: در خاکِ[در] تو مرد...

۷ ـ ص ۱۰۳، رباعی ۸۵، مصراع آخر باید چنین باشد: آخر ز تو من گرم‌ترم در کارش.

۸ ـ ص ۱۱۶، رباعی ۱۱۳، مصراع اول این رباعی به شکل عجیب و غریب «مندل از تو برنگیرم آسان آسان» که ضبط صحیح آن چنین باید باشد: «من دل ز تو برنگیرم آسان آسان».

۹ ـ رباعی ۱۳۴ در ص ۱۲۶ به نظر من باید این طور ضبط شود:

ای روی تو از تازه گل پُرپَر به
وز چین و ختا و خلّخ و بربر به
صد بندهٔ بربری تو را بنده شده
بر، بر بر بنده نه که بر، بر بَر به

به صورتی که در کتاب ضبط شده و در پایین صفحه «بر» دوم مصراع اول را «بیابان» معنی کرده‌اند درست نیست. «بیابان» برای چه؟

۱۰ ـ ص ۱۴۲ رباعی ۱۵۷ مصراع آخر به جای «چهارده» که وزن را مختل می‌کند باید «چارده» باشد.

۱۱ ـ ص ۱۴۸ رباعی ۱۶۶ مصراع دوم، ضبط درستش این است: «منشور زوال [حسن] او خواست نوشت».

۱۲ ـ ص ۱۵۸، رباعی ۱۸۳، در مصراع اول بعد از «تو» ظاهراً کلمه‌ای مانند «هیچ» از بیت ساقط است که اگر این حدس درست باشد مصراع درست باید چنین باشد: «در دام تو هیچ خسته‌ای نیست چو من».

۱۳ ـ ص ۱۹۵، رباعی ۲۵۵، مصراع آخر. شاعر در این مصراع جزئی از آیه ۱۹۱ سورهٔ آل‌عمران را تضمین کرده: «سبحانک ما خلقت هذا الباطل» که در زیرنویس صفحه معنی فرموده‌اند: «تو را به پاکی یاد می‌کنم [ای پروردگار] چرا این باطل را آفریده‌ای ـ ویراستار». اشتباه فاحشی است که بدین وسیله تصحیح می‌شود. مقصود منظور آیه درست برعکس ترجمه فوق است، یعنی می‌فرماید «[این زمین و آسمان را] به باطل نیافریدی».

۱۴ ـ ص ۱۷۰ رباعی ۲۰۰، مصراع آخر به صورت چاپ شده غلط است. به این صورت باید چاپ می‌شد: «دانستن این گره نه قدر بشر است» یعنی به قول حافظ: «که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را»!

۱۵ ـ ص ۲۱۱، رباعی ۲۹۱، مصراع اول، قافیه باید «بِحِلی» باشد نه «بِحِلی».

پانوشت:

* **مهستی گنجه‌ای، بزرگترین زن شاعر رباعی سرا**، معین‌الدین محرابی، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۸۲.

تعریف رباعی، گفته است: «مهستی پس از خیام برجسته‌ترین رباعی‌سرای ایران به شمار می‌آید. وی را همچنین پایه‌گذار مکتب «شهرآشوب» در قالب رباعی شناخته‌اند... با درنگ در رباعیات وی درخواهیم یافت که شعر او آنجا که در «تجنیسات» راه دارد در کمال استادی است و آنجا که «ایهام» دارد در کمال رندی است و اگر «شهرآشوب» باشد، شهرآشوبی است بی‌نظیر و وقتی «مراعات النظیر» است؛ مراعاتش بی‌نظیر». (ص ۳۰)

در رباعیات «بزرگ بانوی رباعی» به سبک و سیاق شیوه سخن‌سرایی خراسانی، طبیعت نقش زیبا و دلفریب دارد، نگاه کنید:

خندان به دو رخ گل بدیع آوردی
واندر مه دی فصل ربیع آوردی
چون دانستی که دل به گل می‌ندهم
رفتی و بنفشه را شفیع آوردی

که کلاً منظورش «روی و موی معشوق» است.

در بازی با کلمات و ترکیبهایی که املای یکسان و معانی مختلف دارند (و ظاهراً این کار تصنعی به نظر می‌رسد) با هنرمندی و استادی تمام شعر گفته، آنچنان که مصنوعی بودنش به نظر نمی‌آید و توی ذوق نمی‌زند، مثل این رباعی:

بر هر دو طرف مزن تو بر یک سوزن
وان زلف شکسته را تو بر یک سوزن
گر آتش عشق تو وزد یک سوزن
یک سو همه مرد سوزد و یک سوزن

که مفهوم و معنای «یک سوزن»ها چنین است به ترتیب: (بر یک طرف بزن)، (به کناری بزن)، (به اندازه یک سوزن خیاطی)، (از یک سو، زن و از سوی دیگر مرد).

در صفت التزام عناصر اربعه چند رباعی نغز و دلنشین دارد که از باب مثال، رباعی زیرین را نقل می‌کنیم:

بگذشت پریر، باد بر لاله و ورد
دی خاک چمن سنبل تر، بار آورد
امروز خور آب شادمانی زیراک
فردات همه آتش غم باید خورد

که علاوه بر التزام کلمات (باد، خاک، آب، آتش) واژگان (پریر = پریروز، دی = دیروز - امروز و فردا) را نیز در نظر داشته است؛ تقابل غم و شادی و تصاویر «لاله» و «سنبل» هم بر سری!

ولی در رباعی زیرین تراکم و تزاحم واژه «چشم» رباعی را از چشم می‌اندازد:

چشمم چو به چشم خویش چشم تو بدید
بی چشم تو خواب چشم از چشم پرید
ای چشم همه چشم به چشمت روشن
چون چشم تو چشم من دگر چشم ندید

(ص ۱۷)

مصنوعی بودن این رباعی از دور پیداست. شاید مثلاً در محفلی ادبی از شاعر خواسته‌اند کلمه «چشم» را ۱۲ بار در رباعی بیاورد با ۶ مورد در بیت اول و ۶ مورد در بیت دوم؛ از طبع آزماییهایی که در قدیم معمول بوده است و شاید آن روز یا آن شب که مهستی از عهدهٔ این آزمون ادبی برآمده از حاضران «احسنت» و «خه» و «زه» بسیار هم شنیده باشد!

مؤلف فاضل، پس از تعریف «شهرآشوب» و بررسی این نوع ادبی در شعر کهن ما به معرفی «شهرآشوب» مهستی می‌پردازد: «... آنچه که باید در خصوص مهستی گفته آید این است که وی با شاعرانه‌ترین بیان، قلمرو شهرآشوب را با ساختمان رباعی، زیبایی بخشیده است. کاری که پیش از او انجام نگرفته بوده و پس از او نیز در آن توفیق اندکی به دست آمده است... هنر بزرگ شهرآشوب سرای ما این است که اکنون در پی قرون و اعصار، چون شهرآشوبی از او می‌خوانیم، بی‌اختیار به گذشته‌های دور خوانده می‌شویم... بر روشنای شهر خیره می‌مانیم که بر [در] دروازه آن شاعر ما در انتظار مسافری از آینده است تا دست او را بگیرد و در کوچه پس کوچه‌ها و بازار شهر بگرداند و حِرَف و صناعت [و صنعتگران] عهد خویش را بدو بنمایاند». (ص ۳۸)

در «شهرآشوب»های بجامانده از مهستی با پیشه‌ورانی چون بازاری، بزّاز، پاره‌دوز، پتک‌انداز، تخم‌مرغ‌باز، تیرانداز، جولاهه (=بافنده)، حمّامی، خاکبیز، خبّاز، درزن‌گیر (=سوزن‌ساز)، درزی

(= خیّاط)، رؤاس (= کلّه‌پز)، سرّاج (= زین‌ساز)، صحّاف، فصّاد (رگزن، حجامت‌کننده، خون‌گیر)، قصّاب (که بیشترین رباعی برای او سروده شده)، قصّار (= جامه‌شوی)، کبوتر باز، کفشگر، کلاهدوز، محتسب، مؤذّن، نجّار و نعلبند آشنا می‌شویم. (ص ۴۲-۴۰) دربارهٔ خبّاز گفته است:

سهمی که مرا دلبر خبّاز دهد
نه از سر کینه کز سر ناز دهد
در چنگ غمش بمانده‌ام همچو خمیر
ترسم که به دست آتشم باز دهد

و در حق مؤذن می‌گوید:

مؤذن پسری تازه‌تر از لالهٔ مرو
رنگ رخش آب برده از خون تذرو
آوازهٔ قامت خوشش چون برخاست
در حال به باغ در نماز آمد سرو

و اکثر این شهرآشوبها رنگ و بویی از «عشق» دارند.

تا اینجا هرچه مؤلف گفت و ما گفتیم درواقع حکم مقدمه داشت برای ارائه اصل کار که «رباعیات» باشد. رباعیات را مؤلف در سه بخش - به ترتیبی که ذکرش گذشت - آورده است. شیوهٔ کارش در نقل رباعی چنین است که ابتدا رباعی را می‌آورد و بعد در زیرنویس به ذکر مآخذی می‌پردازد که این رباعی را دارند و اگر رباعی به دیگر شاعران منسوب شده باشد، نام سراینده یا

رضا امینی

مطالب مطرح شده در این کتاب حاصل یک پژوهش میدانی است که در آن بی من کوشیده است با بررسی «راهها و روشهایی که زبان می‌تواند به مثابه یک ابزار راهبردی و مؤثر در تعامل اجتماعی به کار برده شود» (ص ۱۸)، نشان دهد که «معنی صرفاً بازتاب طبیعی یک موقعیت خاص نیست، بلکه در جریان تعامل خلق می‌شود» (همان) درک چنین معنایی به باور بی من نیازمند توصیف از نزدیک (thick description) در مفهوم موردنظر گیرتز است، «یعنی تعبیر و تفسیر آنچه که می بینیم با توسل به بهترین و آگاهانه ترین استدلالهای ممکن که آنها هم تنها از رهگذر آشنایی با فرهنگی که قصد توصیف و تشریح آن را داریم ممکن است» (همان). از این رو بی من تلاش کرده است خود را در موقعیتهای گوناگون تعاملات زبانی ایرانیان وارد سازد.

به باور او «درک پویایی مراودات میان فردی، نقش کلیدی در شناخت نهادهای اجتماعی و سیاسی ایرانیان دارد. از رهگذر پیچیدگیها و ظرایف تعاملات رودررو است که بر سر قدرت چانه زنی می‌شود، ائتلاف حاصل می‌شود، مسئولیت بر دوش افراد گذاشته می‌شود و درباره گزینه های راهبردی تصمیم گیری می‌شود.» (صص ۲۲-۲۱) با این باور بی من بر آن بوده است نشان دهد که فارسی زبانان چگونه ساختارهای زبانی را برای آفرینش بافتهایی که در آنها گفته هایشان از سوی شنوندگان تعبیر و تفسیر می‌شود به کار می‌برند، از این رو در پژوهش بی‌من به نقش گویندگان در تعامل زبانی اهمیت زیادی داده می‌شود، چرا که «افراد در کاربرد زبان خود خلاقیت نشان می‌دهند و خلاقیت همان سازوکاری است که در نهایت معنی را در تعامل رقم می‌زند.» (ص ۴۴)

به نوشته بی‌من «در مورد ایران این گونه کاربردهای خلاق زبان در قالب سبکهای مشخص تعامل، تبلور پیدا می‌کند که مشاهده گران خارجی غالباً تعبیر درستی از آنها ندارند.» (همان)

به باور دباشی هفت مقولهٔ مفهوم اصلی مورد تأکید بی‌من در این کتاب عبارت‌اند از: تعارف، زرنگی، ظاهر باطن، دوره، پارتی‌بازی، صمیمیت و کاربرد فعل فرمودن.[۶] برخلاف بی‌من، دباشی بر این باور است که در تعامل ایرانیان افزون بر اینکه تعارف

تعامل زبانی ایرانیان

نقد و بررسی کتاب

توجه به جنبه‌های مردم‌شناختی و فرهنگی زبان همواره یادآور نام دو مردم‌شناس برجستهٔ آمریکایی است: فرآنتس بوآز و ادوارد ساپیر. فرآنتس بوآز (۱۹۴۲-۱۸۵۸) «دانشمندی نژادشناس و مردم‌شناس بود که به بررسی و شناساندن زبانهای سرخپوستان نیز پرداخت.»[۱] ادوارد ساپیر (۱۹۳۹-۱۸۳۴)، شاگرد بوآز نیز زبان‌شناس و مردم‌شناس برجسته‌ای بود که «زبان را محصول فرهنگ و اجتماع می‌داند که از سوی دیگر بر پایهٔ شالوده‌های زیستی و روان‌شناختی نیز قرار دارد.»[۲] به طور کلی می‌توان گفت که «نگرش اصلی و مرکزی بوآز و ساپیر نسبت به زبان طوری بود که هر زبانی را در پیوند تنگاتنگش با کل شیوهٔ زندگی و طرز تفکر سخنگویانش در نظر می‌گرفتند و بررسی می‌کردند...»[۳]. کتاب **زبان، منزلت و قدرت در ایران** نوشتهٔ ویلیام بی‌من، مردم‌شناس آمریکایی دانشگاه براون و نویسندهٔ مطالب متعدد دربارهٔ ایران است که نگاهی مردم‌شناسانه به موضوعات فرهنگی ـ زبانی ایران دارد.[۴] متن انگلیسی این کتاب در ۱۹۸۶ در آمریکا به چاپ رسید، یعنی در دهه‌ای که به دلایل گوناگون، از جمله گروگان‌گیری در سفارت آمریکا در تهران، جنگ ایران و عراق و تیرگی روابط ایران و غرب، ایران در کانون توجه جهانی قرار داشت. پس از انتشار متن انگلیسی کتاب تا آنجا که نگارندهٔ این نوشته می‌داند چهار نقد در مجله‌های معتبر **Iranian studies** (مطالعات ایرانی)، به قلم حمید دباشی **Language in society** (زبان در جامعه)، به قلم نیلوفر حائری، **Language** (زبان) به قلم جان معین و در مجلهٔ **زبان‌شناسی** به قلم دکتر یحیی مدرسی دربارهٔ این کتاب به چاپ رسید. نویسندگان این چهار نقد به طور کلی بسیاری از نظرات و مطالب مطرح شده از سوی بی‌من را در این کتاب زیر سؤال برده‌اند که به بعضی از آنها اشاره خواهد شد.

متن فارسی کتاب در بردارندهٔ پیشگفتار مترجم، پیشگفتار مؤلف، چند نکته پیرامون حرف‌نویسی و آوانگاری و هفت فصل به ترتیب با عنوانهای، مقدمه: ساختار تعامل زبانی ایرانیان، سازماندهی پیام، سازماندهی عوامل تعاملی، علامت‌گذاری عوامل، صوت‌شناسی اجتماعی زبان فارسی، واژه‌شناسی اجتماعی زبان فارسی، نحوشناسی اجتماعی تعامل ایرانیان و نتیجه‌گیری: زیباشناسی تعامل ایرانیان است. این کتاب را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود: چهار فصل نخست کتاب که به طور عمده «متوجه جنبه‌ها و ویژگیهای مردم‌شناختی فرهنگ ایرانی است»[۵] و سه فصل پنجم، ششم و هفتم که بیشتر متوجه مباحث زبانی، البته دربارهٔ جنبه‌های اجتماعی، فرهنگی و مردم‌شناختی، زبان فارسی است.

کتاب دیده می‌شود.

در فهرست عنوان فصل پنجم «صورت‌شناسی اجتماعی زبان فارسی» و عنوان فصل ششم «واژه‌شناسی اجتماعی زبان فارسی» است که به ترتیب ترجمه "persian socio-phonology" و "persian socio-Morphology" هستند. به بیان دیگر در اینجا در مورد نخست «صوت‌شناسی» معادل "phonology" گذاشته شده است؛ اگر از این واقعیت صرف‌نظر کنیم که امروزه در متون زبان‌شناسی فارسی به طور عمده معادل این اصطلاح «واج‌شناسی» است، باز هم با این مشکل روبه‌روییم که در سراسر کتاب، شاهد به کارگیری یکدست صوت‌شناسی به عنوان معادل این اصطلاح نیستیم. برای مثال، عنوان فصل پنجم در قسمت یادداشتهای کتاب (ص ۲۹۰) این بار «واج‌شناسی اجتماعی فارسی» ترجمه شده که علاوه بر حذف واژهٔ «زبان»، از واژه «واج‌شناسی» به جای «صوت‌شناسی» استفاده شده است.

در صفحات ۲۰ و ۲۲۹ نیز واج‌شناسی و نه صوت‌شناسی به کار رفته است. در مورد دوم نیز اگر باز این واقعیت را نادیده بگیریم که در متون زبان‌شناسی امروز زبان فارسی معادل اصطلاح "Morphology" به طور عمده «ساختواژه» انتخاب می‌شود، باز این مشکل باقی است که این اصطلاح و مشتقات آن به طور یکدست به «واژه‌شناسی» و مشتقات آن ترجمه نشده‌اند، چرا که در همین فصل صورت صفت این اصطلاح یعنی "Morphologyical" به ساختواژی و نه مثلاً به «واژه‌شناختی» ترجمه شده است. (بنگرید به صص ۱۸۳، ۱۹۱ و ۲۲۶) صفحه ۳۴، پاراگراف دوم، عبارت «کنش‌های زبانی» معادل "linguistic expression" گذاشته شده، اما در نمایه (ص ۲۹۹) شماره این صفحه در مقابل کنش گفتار آمده است که در جاهای دیگر معادل "speechact" به کار رفته است.

درپایان

حائری در پایان نقد خود بر این کتاب می‌نویسد: «این پژوهش دارای ارزش اندکی برای متخصصان است و خطاهای واقعی آن آنقدر زیاد است که آن را به غیر متخصصان نیز نمی‌توان توصیه کرد.»[۱۵] دباشی نیز به طور کلی معتقد است که مطالب مطرح شده در این کتاب باعث سوءاستفاده و سوءتفاهم درباره ایرانیان می‌شود.[۱۶] اما مدرسی ضمن اشاره به اینکه نتیجه‌گیریهای بی‌من در مورد وجود ناامنی و بی‌اعتمادی در جامعه ایران منصفانه نیست[۱۷] و نیز اینکه بسیاری از تحلیلهای او سطحی است[۱۸] و ضمن اینکه موارد مورد بررسی در فصلهای مختلف کتاب را فاقد یکدستی کافی می‌داند[۱۹]، در پایان اشاره می‌کند که «در مجموع باید گفت که کتاب زبان، جایگاه و اعتبار اجتماعی در ایران به رغم نارساییها و اشکالات آن، کاری جدی و حاوی نکات جالب دربارهٔ زبان و فرهنگ ایرانی است.»[۲۰] نگارندهٔ این نوشته نیز ضمن همداستان بودن با بسیاری از انتقادات مطرح شده در مورد این کتاب، بر این باور است که این کتاب آن گونه که خانم حائری آن را برای متخصص و غیرمتخصص بی‌فایده می‌داند و آن گونه که آقای دباشی آن را منشأ سوءاستفاده می‌داند، بی‌فایده و منشأ سوءاستفاده نیست، بلکه در بسیاری موارد دقت و تیزبینی بی‌من در مشاهده، بررسی و تحلیل روابط و تعاملات زبانی و فرهنگی ایرانیان شایسته تحسین است و به نظر می‌رسد در بعضی موارد منتقدان این کتاب نگاهی از روی بدبینی به این کتاب و نویسندهٔ آن و برداشتهای او داشته‌اند.

پانوشتها:

*زبان، منزلت و قدرت در ایران ویلیام بی‌من، رضا ذوقدار مقدم، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۱. مشکوة الدینی مهدی، **سیر زبانشناسی**، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۸، ص ۱۲۷.

۲. همان، ص ۱۳۴.

۳. روبینز. آر. اچ، **تاریخ مختصر زبانشناسی**، ترجمهٔ علی‌محمد حق‌شناس، تهران: کتاب ماد (وابسته به نشر مرکز)، چاپ سوم، ۱۳۷۸، ص ۴۳۳۰.

۴. مدرسی یحیی، «نقد و معرفی کتاب **Language status and power in Iran**, ویلیام اُبی‌من»، در مجلهٔ **زبانشناسی**، شماره اول، سال نهم، بهار و تابستان ۱۳۷۱، ص ۶۵.

5. Haeri, N.1988. "Review of W.Beeman's **Language, status and power in Iran**", in Language in society, vol. 17, p. 431.

6. Dabashi, H.1988. "Review of W.Beeman's Language, status and power in Iran". in Iranian studies, Vol. XXl, No.3-4, p.123.

7. Ibid, p. 123.

8. Ibid, p. 124.

9. Ibid, p. 125.

10. Ibid, p. 126.

11. Ibid.

۱۲. در این باره خواننده علاقه‌مند می‌تواند به صفحات ۱۲۶ و ۱۲۷ نقد دباشی رجوع کند.

13. Moyne. J, "Review of W.Beeman's **Language, status and power in Iran**", in language, vol 64, No 2 , p.403.

14. Haeri, p. 434.

15. Ibid, p. 436.

16. Dabashi, p. 127.

۱۷. مدرسی، صص ۶۸-۶۷.

۱۸. همان، صص ۷۰-۶۸.

۱۹. همان، ص ۷۰.

۲۰. همان، ص ۷۳.

یک استراتژی ریاکارانه (بنگرید به صص ۲۱۶-۱۹۴ کتاب) نیست، بلکه وجود واژه‌های مترادف بسیاری در زبان انگلیسی برای این واژه نشان می‌دهد که تعارف به هیچ روی ویژهٔ ایرانیان نیست.[۷] در مورد مقولهٔ زرنگی که به باور بی‌من «قابلیتی است که همه طالبش هستند» (ص ۵۵) و «تدبیری است که کنش‌گر زبردست به کار می‌بندد تا مانع تعبیر مستقیم کنشهایش شود یا این که به طور سنجیده دیگران را به سوی تعبیرهای نادرست هدایت کند...» (همان). دباشی استناد بی‌من را به گفته‌های افرادی چون لرد کروزون و جیمز موریر، در کتاب **حاجی بابای اصفهانی** موجب از بین رفتن اعتبار مشاهدات او می‌داند، و تلاش او را نیز برای ربط دادن زرنگی به تقیه به کلی بی‌معنا می‌داند.[۸]

دباشی علاقهٔ بی‌من به تمایز میان ظاهر و باطن و تلاش او را برای ربط دادن آن به بیرونی و اندرونی در معماری ایرانی دارای اشکالات متعددی می‌داند و افزون بر این تمایز را نیز چیزی جهانی می‌داند.[۹] مفاهیم دوره که به باور بی‌من «متشکل از گروهی از مردان یا زنان است که به نحوی خود را برابر یا همانند می‌دانند» (ص ۷۶)، و پارتی‌بازی که به باور بی‌من رفتار حاکم میان افراد یک دوره در قالب آن نهادینه می‌شود (ص ۸۰)، به باور دباشی باز هم ویژهٔ جامعهٔ ایران نیستند، بلکه «ویژگیهای مشترک همهٔ جامعه‌ها هستند»[۱۰]. دباشی با اشاره به قسمتی از نوشته‌های بی‌من که می‌گوید «صمیمیت سنگ‌بنای پارتی‌بازی در جامعه ایران است و متشکل از پیوندهای نزدیک و صمیمی، روابط برابری و دوستی است. صمیمیت نقطه مقابل تعارف است چون در این نوع روابط به تفاوت منزلت توجهی نمی‌شود» (ص ۲۱۷) بر این باور است که بی‌من باز هم در مورد تعارف اشتباه کرده است، چرا که «صمیمیت و تعارف به دقت وارد قلمرو همدیگر می‌شوند، اما بدون هیچ سرعت خاصی»[۱۱]. دباشی به دلایلی که آوردن آنها از حوصلهٔ این نوشته خارج است تبیین بی‌من را در رابطه با فعل فرمودن خالی از اشکال نمی‌داند.[۱۲]

به باور جان معین رویکرد بی‌من در فصل پنجم برای مطالعهٔ مقابله‌ای الگوهای آوایی فارسی امروز ایران بسیار جالب و مفید است، هرچند که او در اینجا نیز مرتکب اشتباهاتی شده است.[۱۳]

دربارهٔ گزینش گویشوران یا مطلعان کارهای میدانی، به بیان دیگر، کسانی که براساس داده‌های به دست آمده از آنها، تحلیلها انجام می‌گیرند، به ویژه در زمینه‌هایی چون زبان‌شناسی اجتماعی، گویش‌شناسی و زبان‌شناسی میدانی، به طور معمول در کتابهای مربوط به این زمینه‌ها شرایطی بیان می‌گردد که به نظر می‌رسد بی‌من در کار خود بسیاری از آنها را رعایت نکرده است. از این رو به نوشتهٔ حائری «چندین دهه کار در زبان‌شناسی در انواع گوناگونی از فرهنگهای مختلف به ما نشان داده است که بعد شهری ـ روستایی یک عامل متمایزکننده عمده در جداسازی گونه‌های گفتاری موجود در یک جامعه است»[۱۴]، و به همین دلیل اینکه بی‌من می‌گوید: «من مایل بودم برای انجام این تحقیق در یک جامعه روستایی که در آن به فارسی معیار، صحبت می‌شود کار کنم» (ص ۱۴) موجب شگفتی است. به بیان دیگر در شرایط کنونی فارسی، معیار فارسی رایج در تهران، موسوم به تهرانی است و نه گونهٔ زبانی مورد کاربرد در روستای گواکی که داده‌های کار بی‌من بیشتر از آنجا گردآوری شده است. یکی دیگر از ایرادهای کار بی‌من تعمیم دادن یافته‌هایی که براساس ارتباط با عده‌ای محدود در قسمتی از ایران به دست آمده‌اند به همهٔ جامعهٔ ایرانی است؛ به سخن دیگر، ایران سرزمین بزرگی است با قومها، زبانها، گویشها، لهجه‌ها و آداب و رسوم گوناگون و متنوع و نمی‌توان رفتار و عادتهای (زبانی و غیرزبانی) گروهی را (خوب یا بد) به همگان تعمیم داد.

چند نکته دربارهٔ ترجمهٔ کتاب

ترجمهٔ این کتاب به رغم نثر پیچیدهٔ بی‌من، روان و قابل خواندن است. با این حال در خواندن کتاب گاهگاهی باید سرعت را کمتر کرد و با حوصله و تأمل بیشتری مطالب را از نظر گذراند. در متن انگلیسی کتاب در مواردی در آوانویسی واژه‌ها، عبارتها و جمله‌های فارسی، اشتباهاتی وجود دارد که در متن فارسی بسیاری از آنها تصحیح شده‌اند. اما در ترجمه کتاب سپاسگزاری (Acknowledgement) و کتابنامهٔ غنی متن انگلیسی حذف شده است. اگر به هر ترتیبی بتوان حذف سپاسگزاری را از متن فارسی توجیه کرد؛ بی‌شک حذف کتابنامه به هیچ روی قابل توجیه نیست، چرا که نویسنده در موارد بسیاری در متن کتاب به منابع متعددی استناد کرده یا به آنها ارجاع داده است و بدون شک خواننده برای آگاهی از نشانی کامل این منابع و ارجاعات باید به کتابنامه مراجعه نماید، و حذف کتابنامه افزون بر اینکه اصولاً آوردن آن ارجاعات و درون نوشته‌ها را در متن کتاب بی‌معنی کرده، خواننده را نیز از کتابنامهٔ غنی متن انگلیسی محروم ساخته است.

همچنین مترجم نمایهٔ نامها و موضوعات متن انگلیسی را در متن فارسی کتاب درهم آمیخته است؛ اما روشن نیست که چرا بعضی از موارد را در نمایه آورده و بعضی دیگر را حذف کرده است. به عنوان مثال، نام کاترین بیت‌سان که در نمایهٔ متن انگلیسی و نیز در صفحات ۹۸ و ۱۵۴ و غیره متن فارسی آمده است، در نمایه دیده نمی‌شود. همچنین در مواردی هم نام یا اصطلاح داده شده در نمایه، در بعضی از صفحاتی که شمارهٔ آنها در جلوی آن نام یا اصطلاح آمده است به چشم نمی‌خورد؛ به عنوان مثال، اصطلاح واج‌شناسی را نه در صفحهٔ ۱۳۹ می‌توان دید و نه در صفحهٔ ۱۴۲ و نه در صفحات ۱۶۷ و ۱۷۶.

همچنین نکات زیر در رابطه با ترجمه بعضی عبارتها، واژه‌ها و اصطلاحات شایان گفتن است:

در صفحه ۱۴۵ ما عبارت «...همچون اعضای بهداشت و توسعه محصولات کشاورزی...» را می‌بینیم که ترجمه عبارت انگلیسی "...such as the health and development corps members..." (ص X متن انگلیسی) است؛ با کمی دقت متوجه می‌شویم ترجمه دقیق این عبارت انگلیسی در واقع «... همچون اعضای سپاهیان بهداشت و ترویج و آبادانی...» است.

در فهرست کتاب واژه مردم (people) از عنوان فصل سوم حذف شده، اما در صفحهٔ ۶۵ این واژه در عنوان فصل سوم آمده است. در فهرست همچنین واژه رویدادها (events) از عنوان فصل چهارم حذف شده، اما همین واژه در صفحه ۹۹ در عنوان فصل چهارم آمده است. همچنین آخرین زیرعنوان فصل چهارم، «تغییرات الگوی بنیادی تعامل» در فهرست نیامده، ولی در متن

مهدی رحیم پور

(کرمانشاه)
- شخصیت پردازی و روایت پردازی در رمان پنین/رقیه قنبر علی زاده (مازندران)
- واقع گرایی در رمان از منظر نویسندگان رمان نو /دکتر فریده علوی (تهران)
- شالوده شکنی در رمان معاصر فرانسه /دکتر ژاله کهنمویی پور (تهران)
- جریان سیال ذهن و دغدغه های رمان مدرن /ناصر مطلب زاده (تبریز)
- نوآوری در روایت پردازی در ویلیام فاکنر /دکتر قاسمی و فریبا نوربخش (شیراز)
- عشق در رمان نو /دکتر افضل وثوقی (مشهد)

در اولین مقاله از این مجموعه که «تجلی رمان نو در آثار ساروت و مکانیزمهای نوشتاری آن» نام دارد، دکتر اسداللهی نویسنده مقاله با اشاره به اینکه پیدایش رمان جدید مدیون فعالیتهای ادبی ناتالی ساروت[۴] است به بحث «تروپیسم»[۵] پرداخته و معتقد است «درون مایه تمام رمانهای ساروت در واقع از تروپیسم یا «واکنش» تشکیل شده است». وی با اشاره به اینکه این واژه در علم زیست شناسی به کار گرفته شده، دلیل استفادهٔ ساروت را از این واژه، که عنصر اصلی رمانهایش است، بیان می کند. بدین ترتیب که ابتدا تعریف تروپیسم را به لحاظ زیست شناسی متذکر شده و می نویسد: «تروپیسم عبارت است از رشد یا عکس العمل یک ارگانیسم در برابر تحریکات فیزیکی و شیمیایی چون نور، رطوبت و غیره». حال این تعریف چه ارتباطی با ادبیات از دید ساروت دارد؟ اسداللهی با اشاره به اینکه واژهٔ «تحریکات» حلقهٔ رابط بین تروپیسم از دید زیست شناسی و ادبیات است، می نویسد: «تحریکات در بیولوژی به سبب عوامل و عناصر فیزیکی یا شیمیایی اعمال می شود و در ادبیات به لحاظ حضور «دیگری»[۶] در مقابل انسان در نظر گرفته می شود که در این حالت به مثابه یک نیروی تحریک کننده برای ایجاد یکی سری عکس العملها در فرد مقابل مطرح می گردد. این حضور «دیگری» یا این تحریک، دنیای درونی انسان را دگرگون می کند و مستقیماً در رفتار او، لهجه اش و نحوهٔ بیان وی تأثیر می گذارد.» نویسنده در ادامه به بحث «پیش زبان»[۷] و «زبان»[۸] می پردازد. از نظر ساروت پیش زبان همان مرحلهٔ احساسات و ادراکات درونی آدمی است که هنوز به مرحلهٔ زبانی نرسیده است. ساروت زمانی که به مقایسهٔ این دو مرحله می پردازد، گذر از پیش زبان به زبان را سیر نزولی قلمداد می کند؛ چرا که به نظر او زبان، دنیای بیرون را در هاله ای از

بررسی نهضت رمان نو

یکی از بحثهای عمده‌ای که در جامعهٔ ادبی ایران خیلی کم بدان توجه شده، بحث رمان نو است. شاید یکی از مهم‌ترین دلایل آن آشنایی تعداد کمی از صاحب‌نظران و منتقدان با نهضت رمان نو باشد. البته به صراحت می‌توان گفت که به طور کلی آشنایی با مکتبهای ادبی غرب در ایران خیلی کند صورت می‌پذیرد. چه بسا خیلی از هنرمندان و نویسندگان غرب هنوز اسمشان به گوش جمع کثیری از اهل ادب نخورده است. این در حالی است که در اغلب کشورهای اسلامی و عرب زبان به واسطهٔ آشنایی با جزئیات و جریانهای ادبی جهان، هنرمندانی تربیت یافته‌اند که خود دارای سبکی خاص و شهرت جهانی هستند.[1]

در کشور ما به‌رغم کوششهایی که در چند سال اخیر برای ترجمهٔ آثار ادبی غربی انجام گرفته باز خلأهای بسیاری وجود دارد که باید پر شود.[2] در پی این موضوع و شاید هم به همین علت، گروه ادبیات فرانسه دانشکدهٔ ادبیات فارسی و زبانهای خارجی دانشگاه تبریز اقدام به برگزاری همایشی دربارهٔ رمان نو کرد و تعدادی از اساتید دانشگاههای کشور در این همایش شرکت نموده و با ارائه مقالاتی به بحث و بررسی در مورد رمان نو پرداختند.[3] این مقالات را دکتر الله شکر اسداللهی در مجموعه‌ای با عنوان مجموعهٔ **مقالات همایش بررسی نهضت رمان جدید** توسط انتشارات یاس نبی تبریز منتشر کرده است، که نگارنده در این مقاله به معرفی آن می‌پردازد. مجموعه با فهرست مندرجات و مقدمه کوتاهی توسط گردآورنده شروع می‌شود. فهرست مقالات که به ترتیب حروف الفبا براساس نام‌خانوادگی نویسندگان مرتب شده به قرار زیر است:

- تجلی رمان نو در آثار ساروت و مکانیزم‌های نوشتاری آن / دکتر الله شکر اسداللهی (تبریز)
- علل پیدایش داستان جدید /دکتر سید محمد انوشه (یزد)
- زندانی از آینه: بررسی روایت شناختی کاربرد آینه در رمان حسادت /عباس جمشیدی
- اشاراتی به دریافت انتقادی آثار رب گری یه در فرانسه /دکتر محمد حسین جواری (تبریز)
- نگاهی به رمان جدید در ادبیات آمریکا / دکتر منوچهر حقیقی (تهران)
- جایگاه تاریخی نقد رمان در ایران /دکتر محسن ذوالفقاری (اراک)
- ادبیات فارسی و رمان جدید / دکتر قدسیه رضوانیان (مازندران)
- آیا رمان نو جایی در ردیف انواع ادبی دارد؟/ دکتر حسین روا (تبریز)
- تفاوت شخصیت‌پردازی در رمان سنتی و رمان نو /دکتر شهناز شاهین (تهران)
- تعامل فیزیکی - شناختی در رمان نو /دکتر حمیدرضا شعیری (تهران)
- داستان نویسان صاحب سبک جهان /دکتر قهرمان شیری

مدرن در غرب اشاراتی مختصرکرده و نکاتی را دربارهٔ تحول ادبیات به موازای تحولات جهان و توسعه تکنولوژی متذکر می‌شود. سپس به جو ادبی و به ویژه موقعیت رمان قبل از رمان جدید و بعد از جنگ جهانی دوم اشاره می‌کند. از منتقدانی که در این فاصله در مجله **Conflueces** در مورد رمان، بحران رمان و آیندهٔ آن بحث می‌کنند نام برده و یادآور می‌شود که در سال ۱۹۵۵ «برنارد»[۱۳] در مقاله‌ای با عنوان «رمانهای سفید»[۱۴] به بحرانی که توسط رمان جدید گشوده می‌شود، می‌پردازد.» جواری با اشاره به این مطلب که تفکر فرانسوی در سایهٔ روشنفکران ساختار گرایی چون استروس[۱۵]، بارت[۱۶]، تودوروف[۱۷] و... رشد یافته و این ساختارگرایان در روند معناسازی، صورت و شکل نوشتار را در اولویت قرار می‌دهند، می‌نویسد: «متونی که جوابگوی خواسته‌ها و گرایشهای ساختارگرایان بود، متونی بودند که در آن زمان توسط رمان نویسان جدید مخصوصاً رب گری‌یه نوشته می‌شدند.»

آلن رب گری‌یه که خود معتقد به صورت گرایی است، کوشش هنری را آفرینش و پژوهش می‌داند، نه دستورالعمل. به اعتقاد وی احترام به قواعد کهنه و پوسیده موجب خشک بودن صورت گرایی می‌شود.[۱۸]

جواری در مورد ارتباط بین رمان و واقعیت می‌گوید: «رابطهٔ رمان با واقعیت در این امر نیست که بگوییم رمان بازتاب واقعیت است. تفاوت بین رمان و واقعیت در این امر نیست که بگوییم وقایع زندگی روزمره قابل بررسی هستند، ولی وقایع رمان فقط در محدودهٔ متن می‌مانند. بوتور[۱۹] می‌گوید که وقایع رمانها مخصوصاً رمانهای تخیلی منطبق با یک نیاز هستند و تخیل در واقع خلأهای واقعیت را پر می‌کند.»

نویسنده در ادامه به نحوهٔ قرائت رولان بارت از رمانهای **پاک کن‌ها**[۲۰] و **چشم چران**[۲۱] پرداخته، سپس مشکلات قرائت در رمان نو را، به ویژه در آثار رب گری‌یه برمی‌شمارد که در نظر وی اصلی‌ترین مشکلات، اختلالاتی است که در نظم وقایع رمان و نیز روند دریافت این آثار رخ می‌دهد. وی در مورد نحوهٔ قرائت لوسین گلدمن[۲۲] می‌نویسد: «گلدمن یک قرائت جامعه شناختی از آثار رب گری‌یه پیشنهاد می‌کند که رابطه‌ای منطقی بین رمان به عنوان شکل نوشتار و ساختار اجتماعی برقرار می‌کند.» جواری به مرحله سوم قرائت آثار رب گری‌یه توسط بروس موریزت[۲۳]، بعد از بارت و گلدمن اشاره کرده و می‌نویسد: «او منتقدی است که جرأت می‌کند در تفاسیر خود از تحلیل روان شناختی سخن بگوید. طبق نظر او توصیف در آثار رب گری‌یه بدون مفهوم نیست و بدون اینکه در سطح متن بمانیم می‌توانیم عملکردی به اشیاء بدهیم و آنها را پل ارتباطی برای تفاسیر خود قرار دهیم.» نویسنده در بحث از اتوبیوگرافی، تفاوت بین اتو بیوگرافی سنتی و اتوبیوگرافی مخصوص رب گری‌یه را در تداوم و توالی وقایع می‌داند و معتقد است در اتو بیوگرافی سنتی، توالی از بین رفته و نظام روایی توأم با تعارض است. تعارض بین زندگی حقیقی و خیال‌پردازی. ژانین پ. پلوتل[۲۴] منتقد معاصر فرانسوی در مورد زندگی‌نامه‌های خود نوشتهٔ رب گری‌یه می‌نویسد: «در این دو اثر [**آینه باز تابنده**[۲۵] و **آنژلیک**[۲۶]] امر واقع و داستان در هم می‌آمیزند و این نکته را تأیید می‌کنند که رب گری‌یه در زندگی مثله شدهٔ نسلی که با رویدادهای جنگ جهانی دوم آسیب دیده، سهیم است»[۲۷] در پایان نویسنده چنین نتیجه می‌گیرد که زیبایی شناسی رمان جدید بر مبنای تخریب الگوهای سنتی و جایگزین ساختن آنها بر مبنای تکنیکهایی است که قرائت رمان جدید را مشکل می‌کنند.

مقالهٔ بعدی با عنوان «ادبیات فارسی و رمان جدید» توسط دکتر قدسیه رضوانیان به رشتهٔ تحریر درآمده است. وی در این مقاله درصدد برآمده تا گونه‌های مشترک رمان نو و ادبیات داستانی کهن ما را مورد بررسی قرار دهد. اهمیت فردیت، تأکید بر روی کسی که ذهن خودش را بیان می‌کند، توصیف پراکنده و کلی، غیر منطقی کردن عمدی زبان، فوریت حادثه و چگونگی گفت‌وگو از ویژگیهای مشترک رمان نو و داستانهای عارفانهٔ فارسی است که نویسنده بدانها اشاره کرده است. رضوانیان آشنایی‌زدایی را از راه بیان دیدگاه شخصیتها، کاربرد زبان و گزینش طرح و به طور کلی تناقضهای زبانی و محتوایی از دیگر ویژگیهای مشترک داستان‌نویسی مدرن و داستانهای عارفانهٔ فارسی نام برده است.

مقالهٔ بعدی نوشته‌ای است از دکتر حسین روا با عنوان «آیا رمان نو جایی در ردیف انواع ادبی دارد؟» وی در میان نویسندگان مقالات این مجموعه تنها کسی است که از موضع مخالفت به این نوع رمان پرداخته است. ابتدا اشارهٔ مختصری به تاریخ رمان نویسی و انواع آن در غرب کرده و نظر خود را در مورد رمان نو نویسان چنین اظهار می‌کند: «متأسفانه محتوای فکری آثار این نویسندگان رنگ و بوی مردمی و قید التزام و تعهد را نداشت، شاید درست در جهت مخالف آن بود.» رب گری‌یه به طور صریح نظر خود را در مورد تعهد و مسئولیت بیان کرده و معتقد است در نظر یک هنرمند واقعی علی‌رغم وجود معتقدات شدید سیاسی و یا شوق مبارزه، هنر نمی‌تواند وسیله‌ای برای رسیدن به مرام باشد. هرچند این مرام عادلانه‌ترین و شورانگیزترین مرامها باشد.[۲۸] وی تعهد در نظر یک نویسنده واقعی را آگاهی کامل از مسائل عمومی زبان دانسته[۲۹] و می‌نویسد: «تنها نگارش مسئول است.»[۳۰]

به نظر دکتر روا منظور از به کارگیری صفت «نو» برای رمان توسط این نویسندگان اولاً مرعوب کردن طرف مقابل و وادار کردن او به سکوت است و دوم در مقام مشاجره با مخالفان با استفاده از سپر «نو»، تا آنان را به فرسودگی و کهنه‌گرایی متهم کند. به نظر روا دروغ و جعلیات در این آثار بر ابداعات و تصنعات ادبی برتری دارد.

در ششمین مقاله از این مجموعه به «تفاوت شخصیت در رمان سنتی و نو» پرداخته می‌شود که دکتر شهناز شاهین نگارندهٔ آن است. بدون تردید یکی از اصلی‌ترین و ریشه‌دارترین تفاوتی که بین رمان سنتی و نو وجود دارد، همین مسئله شخصیت‌پردازی است. نظریه‌پردازان رمان نو نظیر ساروت و رب گری‌یه نیز در آثار نظری و تئوری خودشان به تفاوت شخصیت‌پردازی در رمانهای سنتی و نو پرداخته و جایگاه شخصیت و قهرمان را از دیدگاه خودشان بیان کرده‌اند. از جمله ناتالی ساروت در **عصر بدگمانی** می‌نویسد: «امروز چنانکه از ظاهر امر برمی‌آید، دیگر نه رمان‌نویس چندان اعتقادی به شخصیتهای رمانی خود دارد و نه خواننده می‌تواند همچنان آنها را باور کند. از این رو می‌بینیم که شخصیت رمان، که از برکت این تکیه‌گاه دوگانه: اعتقاد نویسنده و خواننده

واژگان منجمد می‌نماید، درحالی که پیش زبان آن را در تمام ابعاد درک نموده و پویایی آن را تضمین می‌کند. نویسنده باتکیه بر همین موضوع می‌نویسد: «از نظر ساروت گذر از مرحلهٔ احساس و ادراک یا پیش زبان به قلمرو زبان و ایجاد ارتباط امری اجتناب‌ناپذیر است.»

وی در ادامه به مسئلهٔ «منبع مشترک زبانی» اشاره کرده و معتقد است: ساروت از این نظریه که همهٔ خلاقیتهای ادبی و هنری از یک تفکر کلی و دقیق می‌آیند و سرچشمهٔ تمام آثار موجود از یک اثری است که مؤلف آن ناشناس و فرازمانی است، طرفداری کرده و معتقد است انسانها دارای یک منبع مشترک زبانی هستند. نویسنده مقالهٔ خود را با بحث «مکالمه و زیر مکالمه»[9] ادامه می‌دهد و دیدگاه ساروت را در مورد این اصطلاحات بیان می‌کند.: «دنیای بیرونی شخصیتهای ساروت دنیای بسیار ظاهری و متعارفی است که با زبان ساده و مشترک بیان می‌شود.» این نوع کاربرد زبان را ساروت مکالمه یا

Conversation می‌نامد. اما دنیای درونی دنیایی متلاطم است و در آن اغلب جریانهای عمقی و پیچ در پیچ جریان سیال ذهن را می‌یابیم که همان مسایل مربوط به پیش زبان است. برای بیان چنین دنیایی نویسنده باید از تمام مکانیزمهای زبانی مانند دیالوگ، تک‌گوییهای درونی، هذیان، اصطلاحات حذفی، واژه‌های مربوط به حرکت یا ژست، تعمیق زبانی، جملات معلق و ناتمام و غیره استفاده کند. به این مرحله از بیان زیر- مکالمه یا sous-conversation گفته می‌شود.» ساروت در کتاب **عصر بدگمانی** گفت و گو یا مکالمه را ادامهٔ حالات درونی در بیرون می‌داند و خواننده و نویسنده را موظف می‌کند که این حالات درونی را از همان دوران شکل‌گیری در خود احساس کند.[10] اسداللهی در مورد ارتباطات غیر کلامی آثار ساروت، به دو روش مؤثر برای این ارتباط اشاره می‌کند؛ یکی سکوتی ناطق و خلاق و دیگری به کارگیری واژگانی که ژستها و حرکات و حالات اعضای بدن افراد را بیان می‌کند.[11]

مقالهٔ بعدی «زندانی از آینه: بررسی روایت شناختی کاربرد آینه در رمان حسادت» نام دارد به قلم عباس جمشیدی.

نویسنده در این مقاله بر این عقیده است همچنان که تقارن بر آیند و پیامد ذاتی آینه است، در رمان **حسادت** اثر آلن رب گری یه[12] نیز این تقارن به وضوح دیده می‌شود. جمشیدی به دو نوع تقارن در این رمان معتقد است: الف) تقارن عینی یا خرد؛ ب) تقارن ذهنی و کلان. وی با اشاره به اینکه وقتی آینه‌ای در مقابل آینهٔ دیگر قرار گیرد دوگانگی یک شیء و یک انگاره به هزار توی بی پایان بی‌نهایت شیء و انگاره تبدیل می‌شود، می‌نویسد: «در طول رمان **حسادت** راوی دانسته یا ندانسته از استعارهٔ آینه در سطح خرد و کلان داستانش بهره می‌برد تا جهانی بیافریند که سراسر دوگانه، متقارن و آینه گون است.» بدین ترتیب صفحه به صفحه، بر تعداد آینه‌ها افزوده می‌شود و در این صورت است که «هنگامی که دنیای راوی سراسر چنین آینه زده گشت، او خود را در زندانی از آینه‌ها خواهد یافت.»

مقالهٔ بعدی نوشته‌ای است از دکتر محمدحسین جواری با عنوان «اشاراتی به دریافت انتقادی آثار رب گری یه در فرانسه.» نویسنده ابتدا در مقدمه‌ای کوتاه به تجربیات ادبی مدرن و پست

رمان نو را در دو بعد زیر مورد ارزیابی قرار می دهد:

۱- «سرشت جهانی که در آن به تکامل می رسیم تجانسی با دنیای متنی ندارد.» نویسنده تلاش نویسندگان رئالیست را در همانند سازی جهان بشری و متنی به دلیل عدم اشتراک اصول و ساختار بیهوده می‌داند. لذا در نظر او تخیلی بودن مکانها و دکورهای موجود در رمان نو ناشی از همین مسئله است.

۲- دنیای واقعی فراتر از ادراکات بشری است و کشفیات نوین نیز موجب وسیع تر شدن افقهای شناخت گردیده است. از این رو، نداشتن شناخت صحیح از زبان از جمله نشانه هایی است که حکایت از وسعت عدم ادراک کافی از جهان می کند. نویسنده همین مسئله را دلیل سخن راندن آلن رب گری‌یه از غرابت اساسی رابطهٔ خویش با جهان می داند. نویسنده در ادامه به بحث «زمان» می پردازد و اهمیت زمان حال در داستانهای واقع گرا را از آن جهت می داند که خواننده احساس می‌کند در صحنه وقوع حادثه حاضر است و آنچه که در پیش روی دارد رویدادی واقعی است و نه توهم و نمایش هنری. «از منظر نویسندگان مدرن در بطن حکایت» یعنی جایی که عرضهٔ مجدد زمان واقعه امکان‌پذیر می‌گردد، توصیف ثبت می‌شود. در واقع مرز میان حکایت و توصیف نامشخص است... لذا پس از ظهور رمان در عرصهٔ ادبی... توصیف کاملاً برخاسته از حکایت است.

علوی در مورد تفاوت به کارگیری «زمان» در رمان سنتی و نو معتقد است در رمان نو برخلاف رمان سنتی کنش در حین شکل گیری روایت می شود و چون هیچ آگاهی از آنچه گذشته و یا اعمالی که واقع شده در اختیار نیست از آیندهٔ داستان نیز بی‌خبریم. یعنی رمان مدرن روایتی در حال شکل گیری است در صورتی که در روایت سنتی و کلاسیک، حکایت ماجرا پس از وقوع آن در گذشته صورت می‌پذیرد.[۳۸] او به این مسئله اشاره می کند که از منظر نویسندگان رمان نو، واقعیت مطلق - یعنی آنچه نویسندگان واقع گرا ادعا می کردند - وجود ندارد و آنچه به تصویر کشیده می شود، لحظات آنی از واقعیت است. به نظر او «آلن رب گری‌یه به این نکته می‌پردازد که رمان مدرن درپی «واقعیت» نیست، بلکه پرسشی است درخصوص واقعیت و حتی، گفتمانی است در مورد «مقدار کم واقعیت».[۳۹] علوی در پایان از بحث خود چنین نتیجه می‌گیرد که رمان‌نو با گذر از مرزهای قواعد و قوانین داستان نویسی، آزادی بیشتری را برای خود به ارمغان آورد اما همین امر باعث شد تا از قالبهای معمول خارج شود و هیچ تعریف مشخصی برای آن تبیین نگردد. از این رو، همواره موجودیتی مشکل آفرین یافته و مفهوم واقعیت و واقع گرایی را متحول ساخته است.[۴۰]

مقالهٔ بعدی که به «شالوده شکنی در رمان معاصر فرانسه» می پردازد توسط دکتر ژاله کهنمویی پور نوشته شده است. در این مقاله که رمانهای معاصر فرانسوی به لحاظ شالوده‌شکنیهای زبانی مورد بررسی قرار گرفته‌اند، نویسنده با نقل قولهایی از ژاک دریدا[۴۱] به تعریف شالوده شکنی پرداخته است، وی می نویسد: «رویکرد فلسفی شک گرایانه به امکان وجود معنای ثابت در زبان را شالوده شکنی یا واسازی نامیده‌اند». وی ادامه می دهد: «در این رویکرد که دریدا به کرّات در نوشته هایش به آن اشاره می کند، نویسنده با کارکرد روی حروف، کلمات، جملات، ساختار آنها نوعی شالوده شکنی انجام می دهد، یا هم چنین ما به هنگام خواندن متن با مفهومی که برای آن قائل می شویم نوعی شالوده شکنی انجام می دهیم... شالوده شکنی سازنده است و هر متنی که بار شالوده‌شکنی آن بیشتر باشد غنی تر است، هر متنی که در برابر خوانندگان متعدد، با برداشتهای گوناگون مواجه گردد بار شالوده‌اش بیشتر است.»

نویسنده در ادامهٔ بحث خود به شالوده‌شکنیهای زبانی روسو[۴۲]، مالارمه[۴۳]، آرتو[۴۴]، بوتور، کافکا[۴۵] و به ویژه ژرژپه رک[۴۶] اشاره کرده و در مورد آلن رب گری‌یه نیز معتقد است که وی در رمان **کرکره** به بازی با واژه پرداخته و نوعی شالوده شکنی کرده است. بدین معنی که واژه jalusie در زبان فرانسه دو مفهوم دارد:

بدو، قائم و استوار بار تاریخ را بر دوشهای فراخ خود می کشید، اینک با از دست دادن آن، لرزه در ارکانش افتاده است و دارد از پای درمی آید.»[۳۱] همچنین در جای دیگر می گوید: «[شخصیت رمانی] از همه گونه لوازم زندگی، انواع داراییها و مراقبتها برخوردار بود، چیزی نبود که نداشته باشد، از سگک نقره‌ای نیم شلوار گرفته تا زگیل نوک بینی. اندک اندک همه را از دست داد؛ نیاکانش را، خانهٔ به دقت پرداخته‌اش را... و مهم‌تر از همه این گران بهاترین چیز یعنی کاراکترش را، که تنها چیز خاص خودش بود، و بارها اسمش را.[۳۲]»

نویسندهٔ مقاله نیز با توجه به همین نظریه‌ها به بررسی رمانهای **پاک کن‌ها**، **کرکره** و **در دل هزار تو** از لحاظ شخصیتی پرداخته و معتقد است «در **پاک کن‌ها** و **کرکره** رب گری‌یه هنوز برخی پیوندهای خود را با رمان سنتی حفظ کرد، ولی با نوشتن **در دل هزار تو**[۳۳] رابطهٔ خود را به طور کامل با واقع گرایی و رمان شخصیت‌دار قطع می‌کند و وارد مرحلهٔ تازه‌ای برای منقلب ساختن اشکال موجود می‌گردد.» وی در مورد کاربرد ضمیر شخصی می‌نویسد: «راوی گاه با داستان نویس یکی می‌شود، گاه نسبت دوستی یا خویشاوندی با شخصیت اول پیدا می‌کند و خود را پشت او مخفی می‌سازد، گاه نیز خود یک شخصیت داستان می‌شود و در این حالت داستان به اول شخص مفرد نوشته می‌شود، وقتی نویسنده خواننده را مخاطب قرار می‌دهد، ضمیر دوم شخص به کار می‌برد و ضمیر سوم شخص اساساً به شخصیت نسبت داده می‌شود. وی در پایان در پاسخ به این سوال که «چرا دیدرو[۳۴] را پیش کسوت رمان نو دانسته‌اند؟ می‌نویسد: «شاید به این خاطر باشد که در این اثر [**ژاک تقدیر گر** یا **حیر گرا**][۳۵] دیدرو به اعماق وجود شخصیت رخنه نمی‌کند، افکار او را نمی‌خواند، سیر داستان را پیوسته قطع می‌کند و برخلاف نویسندگانی که چون قادر مطلق از همه چیز داستان خود باخبرند، مدام اظهار بی‌اطلاعی می‌کند و با وجود انتظار خواننده، از ارائه اطلاعات دربارهٔ شرح حال شخصیت‌ها، ترتیب زمانی و مکانی داستان، سر باز می‌زند.» لازم به ذکر است پی نوشتهای این مقاله چاپ نشده است و این باعث می‌شود خواننده در ارجاعات دچار مشکل شود.

مقالهٔ بعدی از دکتر حمیدرضا شعیری است با عنوان «تعامل فیزیکی- شناختی در رمان نو». در این مقاله که از دیدگاه زبان‌شناسی رمان نو را مورد بررسی قرار داده سعی شده تا نقش فیزیکی گفته‌پرداز و بازیگر درون گفته‌ای به عنوان عنصر اصلی شکل‌گیری فرایند تولید زبانی مورد توجه قرار گیرد. نویسنده ضمن اشاره به این مطلب که نظام زبانی شکل دهندهٔ رابطهٔ بین صورت بیان و محتواست می‌گوید: «باید اعتراف کنیم که پایگاهی که به واسطهٔ آن عبور از صورت به محتوا انجام می‌پذیرد، چیزی جز اندام یا حضور فیزیکی گفته‌پرداز نیست.» در ادامه نویسنده بحثی را پیش می‌کشد با عنوان «از گفتهٔ معنایی تا شناخت» و برای توضیح آن این مثال را می‌زند: «این درخت چه زیباست» وی معتقد است این مثال جایگاهی را به درخت اختصاص می‌دهد که آن را تبدیل به شیء ارزشی می‌کند و از تمام درختهای موجود متمایز می‌سازد و آنچه که ما را از درخت معمولی به یک درخت غیرمعمول و ویژه هدایت می‌کند همین گفتهٔ معنایی است که سبب می‌شود ما دیگر نه با درخت بلکه با جریان تعاملی شکل گرفته از ارتباط بسیار نزدیک بیننده، درخت و گفته پرداز مواجه شویم که نام «زیبایی» را به خودش گرفته است.

شعیری در مورد فاعل شناختی می‌نویسد: «از آنجایی که گفتهٔ معنایی حکایت از نوعی باور یا قضاوت در مورد درخت و ارزش آن دارد و یا می‌توان گفت که فاعل زیبایی‌شناختی نوعی فاعل شناختی نیز محسوب می‌شود» وی دو نوع فعالیت جسمی را در تولید زبانی و شناختی مؤثر می‌داند: ۱- فعالیت شنیداری گفته پرداز که جسم فاعل گفتمانی موجد آن است. ۲- جسم بازیگر که مرکز فرآیند معناسازی است. نتیجه‌گیری نویسنده از مقالهٔ خود چنین است که: «نگرانی رمان نو به عنوان نوعی از گفتمان ادبی، در ارائه یک فرآیند روایی نظام‌دار نیست، بلکه انتقال احساس و ادراک گفته پرداز یا بازیگر صحنه به خواننده آن هم به گونه‌ای است که او خود را در مرکز صحنه و در حال تجربه آنچه که بازیگر صحنه تجربه می‌کند، بیابد.» وی تحقیق این تجربه را در گرو به کارگیری تکرار، سکانس یا زنجیره سازی و فرضیه سازی و رد و تغییر آن یا تناقض گویی می‌داند.

مقالهٔ بعدی عبارت است از شخصیت پردازی و روایت‌پردازی در رمان **پنین** اثر نباکف به قلم رقیه قنبر علیزاده.

در این مقاله سعی شده تا با توجه به تعاریف و معیارهای رمان نو، رمان **پنین**[۳۶] نیز در این نوع رمان گنجانده شود. نویسنده ابتدا به نقل از آلن رب گری‌یه رمان نو را تعریف می‌کند؛ «اگر بر بسیاری از قطعاتی که در زیر آمده اصطلاح رمان جدید را اطلاق کردم منظورم مکتب جدید یا حتی گروهی خاص از نویسندگانی که در یک جهت کار می‌کنند نیست. بلکه این صرفاً برچسبی است که برای همهٔ آنان که فرمهای تازه‌ای برای رمان جست و جو می‌کند، فرمهایی که قادر به بیان (یا خلق) ارتباطات تازه‌ای بین انسان و جهان است به کار می‌رود، این برچسب بر همه آنان که اراده کرده‌اند رمان را اختراع کنند، و به عبارت دیگر، انسان را اختراع کنند استعمال می‌شود.» نویسنده با توجه به این تعریف معتقد است رمان **پنین** به ویژه از جهات شخصیت‌پردازی و روایت‌پردازی به تعریفهای ارائه شده از رمان جدید نزدیک است. وی وجه شبه بین رمان **پنین** و رمان نو را شکستن کلیشه‌های رایج در شخصیت‌پردازی دانسته و می‌گوید: «[نباکف[۳۷] در رمان **پنین**] به جای ارائه قهرمانی بی‌نقص، زیبا و در نتیجه قابل ستایش قهرمانی که ارایه می‌دهد پر از ضعفها و عیوب گوناگون و نازیباست ولی به طرز غیرمنتظره‌ای قابل ستایش و دوست داشتنی باقی می‌ماند» وی ادامه می‌دهد: «شیوهٔ روایت‌پردازی او [نباکف در **پنین**] توجه خواننده را به ارتباطی نه میان شخصیتهای داستانی که میان سه وجود تا حدّی واقعی و تا حدّی تخیلی بر می‌گرداند: نویسنده، راوی و شخصیت».

دکتر فریده علوی از دیگر نویسندگان این مجموعه است که به «واقع گرایی در رمان از منظر نویسندگان رمان نو» پرداخته است. مقولهٔ واقع گرایی نیز مثل مقولهٔ شخصیت‌پردازی از مهم‌ترین بحثهایی است که رمان نو نویسان و نظریه‌پردازان رمان نو، نظریه‌ها و تئوریهای متفاوتی در مورد به کارگیری آن در داستان ارائه داده‌اند. نویسندهٔ مقاله نیز با توجه به این نظریه‌ها عدم سنخیت جهان واقعی با جهان رمانهای واقع گرا، از منظر نویسندگان

کتاب نمایهٔ نام نویسندگان، عنوان و یاحتی نمایهٔ موضوعی گنجانده می‌شد، تا یک خوانندهٔ علاقه‌مند به محتویات کتاب به راحتی بتواند با متن کتاب ارتباط داشته باشد؟

پانوشتها:

۱. به عنوان نمونه ر.ک **ادبیات داستانی فرانسه در قرن بیستم** پیر دوبوادفر، ترجمهٔ خسرو سمیعی، نشر مؤسسه ایران تهران، ۱۳۷۶، صص ۶-۱۴۵.

۲. در مورد رمان نو، لازم به ذکر است، تا آنجایی که بنده اطلاع دارم، اولین کسی که در ایران به رمان نو پرداخت آقای ایرج قریب پوربود که در سال ۱۳۴۲ در دو شماره از مجلهٔ **سخن**، دورهٔ چهاردهم به آن پرداخت. یکی به عنوان «دربارهٔ رمان جدید فرانسه» صص ۴۰۳-۳۹۹ و دیگری «قسمتی از بیانیهٔ رمان جدید فرانسه» صص ۵۴۹-۵۴۵ (من آشنایی به این مقاله را مرهون کتاب **ادبیات داستانی** جمال میرصادقی هستم) پس از آن جسته گریخته در کتابهای مختلفی مثل **دربارهٔ ادبیات**، جمعی از نویسندگان، ترجمهٔ میر علایی، انتشارات کتاب زمان و یا **نقد تفسیری** رولان بارت ترجمهٔ دکتر محمد تقی غیاثی، انتشارات امیرکبیر ص ۵۷-۵۰ در مورد این موضوع بحث شده بود. در سال ۱۳۶۴ انتشارات نگاه کتاب **عصر بد گمانی** ناتالی ساروت را با ترجمهٔ اسماعیل سعادت منتشر کرد و در سال ۱۳۷۰، دکتر محمدتقی غیاثی مقالاتی از «آلن رب گری‌یه» را با عنوان **قصهٔ نو، انسان طراز نو** توسط انتشارات امیر کبیر عرضه نمود. در سالهای اخیر نیز رمانهایی از آلن رب گری‌یه و مارگریت دوراس ترجمه شده و در دسترس علاقه‌مندان قرار گرفته است.

۳. گزارش مجملی از این همایش قبلاً در همین نشریه **کتاب ماه ادبیات و فلسفه**، سال ششم، شماره اول، آبان ماه ۱۳۸۲ (شمارهٔ مسلسل ۶۱) به اطلاع خوانندگان رسیده بود.

4. Nathalie sarraute.

5. **Tropismes.**

6. Autrui.

7. Prelangage.

8. Langage.

9. Conversation et sous-coversation.

۱۰. ناتالی ساروت، **عصر بدگمانی**، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، انتشارات نگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۹۹.

11. La jalosie (1975) .

12. Alain Robbe-Grillet.

13. Bernard Dort.

14. Les romans blance.

15. Claude levi-strauss.

16. Roland Barthes.

17. Tzvetan Todorov.

۱۸. **قصهٔ نو، انسان طراز نو** چند مقاله از آلن رب گری‌یه، ترجمهٔ دکتر محمد تقی غیاثی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۰، ص ۵۲.

19. Michel Butor.

۲۰. **Lesgommes**. این رمان توسط پرویز شهدی ترجمه و در سال ۱۳۷۹، از طریق انتشارات دشتستان به چاپ رسیده است. در مورد همین ترجمه، نشستی در حضور مترجم در دفتر **کتاب ماه ادبیات و فلسفه** برگزار شد که حاصل با عنوان «نقاش اشیاء» در سال پنجم، شماره ۱۱، شهریور ۱۳۸۱ (شماره مسلسل ۵۹) نشریهٔ **کتاب ماه ادبیات و فلسفه** به چاپ رسید.

۲۱. **Le voyeur**. این کتاب به واژه‌های «بیننده» و «نظاره گر» هم ترجمه شده است. (**کتاب ماه ادبیات و فلسفه**، سال ۵، شماره ۱۱، شهریور ۸۱، ص ۵۷).

22. Lucien Boldmann.

23. Bruce Morrisette.

24. Jeanine Parisier Plottel.

25. **Le Miroir qui revient.**

26. **Angelique.**

۲۷. پلوتل، ژانین پ، **آلن رب گری‌یه**، ترجمه نیکو سرخوش، تهران، نشر ماهی ۱۳۸۱، ص ۵۸.

۲۸. **قصهٔ نو، انسان طراز نو**، ص ۴۲.

۲۹. همان. ص ۴۶.

۳۰. همان. ص ۵۰.

۳۱. **عصر بدگمانی**، ص ۶۰.

۳۲. همان. ص ۶۱، برای مطالعه بیشتر در این خصوص مراجعه کنید به مقالهٔ «عصر بدگمانی» از همین کتاب و نیز کتاب **قصهٔ نو، انسان طراز نو** صص ۳۴-۳۱.

۳۳. Dans le lab grinthe، این رمان با مشخصات زیر ترجمه و چاپ شده است: **در هزار تو**، ترجمهٔ مجید اسلامی، تهران، نی، ۱۳۸۰.

34. Denis, Diderot.

35. **Jaque le Fataliste.**

36. **Pnin.**

37. Vladimir Nabokov.

۳۸. در مورد نقش «زمان» در رمان نو ر.ک: **قصهٔ نو، انسان طراز نو**، صص ۸۰-۶۵، همین طور در مورد تفاوت به کارگیری «زمان» در رمان سنتی و نو ر.ک **جهان رمان**، رولان بورنوف، رئال اوئله، ترجمهٔ نازیلا خلخالی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۸، صص ۱۷۵-۱۵۲.

۳۹. ر.ک **قصهٔ نو، انسان طراز نو** از صفحهٔ ۸۱ به بعد.

۴۰. برای مطالعهٔ بیشتر ر.ک: **جامعه شناسی ادبیات**، لوسین گلدمن، ترجمهٔ محمد پوینده، نشر هوش و ابتکار تهران، ۱۳۷۱، صص ۲۹۷-۲۶۷ و ۳۵۱-۳۴۹، نیز نگاه کنید به: **تاریخ رئالیسم**: «پژوهشی در ادبیات رئالیستی از رنسانس تا امروز» نوشتهٔ بوایس ساچکوف، ترجمهٔ محمد تقی فرامرزی، نشر تندر، تهران ۱۳۶۲ صص ۶-۲۳۵، همین طور **درآمدی بر جامعه شناسی ادبیات** گروهی از نویسندگان، گزیده و ترجمهٔ محمد جعفر پوینده، نشر نقش جهان، تهران، ۱۳۷۷، مقالهٔ میشل بوتور با عنوان «بالزاک و واقعیت».

41. Jacques Derrida.

42. Jean-Jacques Rousseau.

43. Stephane Mallarme.

44. Antonin Artaud.

45. Franz Kafka.

46. Georges Perec.

47. Pierre Brunel.

48. Marguerite Duras.

49. **Le Ravissement de lo/ V .Stein**.

یکی حسادت و دیگری کرکره چوبی. رب گری به با انتخاب این واژه برای عنوان رمانش، نوعی دوگانگی ایجاد می کند که با دوگانگی موضوع داستان ارتباط مستقیم دارد: «مردی از خلال یک کرکره مدام همسرش را می پاید و با وسواس کوچک ترین حرکاتش را زیر نظر دارد و از آن جا که به همسرش مشکوک است در ذهن خود به تفسیر حرکات او می پردازد و احساس حسادت بر او چیره می شود».

نویسنده همچنین **تروپیسم** ناتالی ساروت را بهترین نمونه تلاش نویسنده جهت تحلیل فضای پیچیده و ناگفتنی دنیای آشفته ما می داند و معتقد است ساروت روشهای سنتی تحلیل روان شناختی را مردود می شمارد و زبان جدیدی را تدارک می بیند که «به جای شرح و بسط و توضیح بتواند حقیقت مکتوم و نامعلومی را تقلید کند.» وی همچنین به نقل از پیر برونل [۴۷] وجه امتیاز نوشته های مارگریت دوراس [۴۸] را شیوهٔ نوشتار او می داند که با وجود یکنواخت بودن به طور کامل ویژگیهای شالوده شکنی را در بردارد. نویسنده از بین رمانهای دوراس به رمان **ربودن خانم لول و. اشتاین** [۴۹] اشاره کرده و آن را به خاطر چند معنی بودن و داشتن آواهای مختلف بیانگر نوآوریهای نویسنده می داند.

آخرین مقالهٔ مجموعه، «عشق در رمان نو» نام دارد که به قلم دکتر افضل وثوقی نوشته شده است. وی در بررسیهایی که انجام داده به این نتیجه رسیده است که با توجه به اینکه رمان نو دارای خصلت ابژکتیو است و پرسوناژ را که یکی از عوامل سازندهٔ رمان است طرد می کند، عشق نیز که وابسته به پرسوناژ است در رمان نو جایی ندارد. هر چند این نویسندگان خواه ناخواه از کلمهٔ عشق در آثار خود استفاده می کنند. وی معتقد است: «[در رمان نو] اگر سخنی از عشق می رود فقط محملی است برای تشحیذ ذهن و ابداع اندیشه ها و منطق تازه‌ای برای برخورد با جهان بیرون، نوعی مشاهدهٔ جهان و انسان از زوایایی تازه و مهم نیست که این تلاش به کجا می انجامد، کافی است به چیز تازه‌ای دست یابیم». نویسنده در پایان با اشاره به اینکه رمان نو جهان تازه‌ای را کشف کرده و باز هم پیش تر خواهد رفت، بزرگ ترین نقیصهٔ آن را همین کم رنگ بودن عشق می داند؛ این در حالی است که او از عشق با عنوان «خمیرمایهٔ جهان پرجاذبهٔ داستان سنتی» نام برده است.

در پایان ضمن آرزوی موفقیت برای برگزارکنندگان همایش و نویسندگان مقاله، ذکر چند مورد را ضروری می دانم:

- همان طور که ملاحظه شد، از هفده مقاله‌ای که در این مجموعه به چاپ رسیده است، تنها به معرفی یازده مقاله پرداختم، چرا که بقیه مقالات هیچ سنخیتی با عنوان و موضوع نداشتند و به مقوله هایی غیر از رمان نو پرداخته بودند. این مقالات که نصف حجم کتاب را شامل می شوند، لازم می نمود که توسط گردآورنده حذف شوند تا مجموعه حالت یکنواختی به خود بگیرد و صرفاً به مقولهٔ رمان نو بپردازد. هرچند حجم کتاب کم می شد ولی این یک دست بودن برارزش علمی آن می افزود.

- مقالات به یک ویرایش صوری نیاز دارند، چرا که در بسیاری از مقالات شیوهٔ تقسیم بندی موضوعات، ارجاعات و پانوشتها به خوبی رعایت نشده است. به عنوان مثال نویسنده‌ای پانوشتها را به آخر مقاله انتقال داده، نویسنده‌ای در پاورقی نوشته و حتی یکی از نویسندگان در خود متن آورده بود. یا صورت لاتین اسامی خاص را در برخی مواقع جلوی نامشان، در برخی مقالات در پاورقی و در برخی به پایان مقاله ارجاع داده اند که بهتر است یکی از این شیوه ها - ترجیحاً پایان مقاله - انتخاب گردد تا نظم عمومی کتاب حفظ شود.

- کتاب پر از اغلاط چاپی است که باید اصلاح گردد. بنده به دلیل کثرت آنها از ذکرشان صرف نظر می کنم.

- با توجه به اینکه مجموعه مقالات پر است از اسامی خاص نویسندگان مختلف و کتابهای آن نویسندگان، آیا بهتر نبود در پایان

جلال خالقی مطلق

دایرةالمعارف/ دانش نامهٔ ایرانیکا (Encyclopadia Iranica) تألیف دکتر خالقی مطلق است و اهل فن، خود، بر چند و چون علمی نگارش مقالات دانش‌نامه‌ای ـ آن هم در این سطح ـ نیک واقف‌اند. دو جلد **یادداشتهای شاهنامه**[3] هم که بررسی و گزارش لغات و ابیات دو دفتر از متن تصحیح ایشان است، اثر بسیار سودمندی در شرح و متن پژوهی **شاهنامه** است.[4]

آثار دکتر خالقی مطلق با وجود اهمیت و اعتبار بسیار، در ایران چنانکه سزاوار آن است، شناخته شده نیست و حتی کتابها و مقالات بیشتر شاهنامه‌پژوهان نیز از ارجاع و استناد بدانها تهی است. اقامت دکتر خالقی در آلمان، عدم چاپ و توزیع پنج دفتر تصحیح ایشان در ایران، انتشار بیشتر مقالات ایشان در نشریات خارج از کشور[5] (**ایران‌شناسی، ایران‌نامه، رودکی، کارنامه، فصل کتاب، پر، پیک مهر** و...) و... از علل این نقصان علمی به شمار می‌رود. از این روی اقدام گردآورنده برای گردآوری و تنظیم تعدادی از این یادداشتها و مقالات بسیار مغتنم و مفید است و پس از مجموعهٔ **گل رنجهای کهن** (شامل ۱۲ مقاله، نشر مرکز ۱۳۷۲) اینک **سخنهای دیرینه** چشم و دل محققان و علاقه‌مندان **شاهنامه** را روشن کرده است.

این اثر دربرگیرندهٔ بیست و هشت گفتار و دو ترجمه و با توضیحات و یادداشتهای مترجم، از دکتر خالقی مطلق است و از میان هر دو دسته از مقالات چاپ داخل و خارج ایشان برگزیده شده است. (۱۲ مقاله چاپ شده در ایران و بقیه خارج از کشور) اما شاید بهتر بود حال که این فرصت ارزشمند به دست آمده است، به جای باز چاپ برخی مقالات دکتر خالقی که در مجلات و مجموعه‌های ایرانی منتشر شده و دست‌یابی بدانها برای جویندگان آسان‌تر است، تعداد دیگری از پژوهشهای مهم ایشان که در نشریات خارجی درج شده و سخت دشواریاب و حتی دور از دسترس شاهنامه‌پژوهان مقیم ایران است، تجدید چاپ می‌شد.

بر همین پایه جای مقالات و یادداشتهایی مانند: پیرامون وزن شاهنامه، جهان‌شناسی شاهنامه، در پیرامون منابع فردوسی، کنایهٔ

سخنهای دیرینه یادآوریم

تصحیح و تحقیق علمی **شاهنامه** اگر چه بسان برخی دیگر از زمینه ها و موضوعات فرهنگ و ادب ایران، با پژوهشگران اروپایی و به اصطلاح خاورشناسان آغاز شده و آثار سودمندی نیز به بارآورده است، اما جای بسی شکر و شادی است که امروز سررشتهٔ «شاهنامه شناسی» به دست میراث داران اصلی حماسهٔ ملی ایران است و بیشتر نظریات دقیق، ژرف و جدید شاهنامه شناختی از سوی محققان ایرانی ارائه می شود. در میان این شاهنامه پژوهان ـ که البته شمارشان نیز متأسفانه سخت اندک است ـ نام دکتر جلال خالقی مطلق، در محافل و نشریات علمی جهان، اعتبار و نامبرداری ویژه‌ای دارد. این شاهنامه شناس ایرانی ساکن آلمان که نزدیک سی سال است زندگانی خویش را بر سر **شاهنامه** گذاشته و بر اثر کثرت و سنگینی کار سلامت جسمی شان را نیز از دست داده‌اند،[1] در هر دو حوزهٔ تصحیح و تحقیق **شاهنامه** تحول آفرین بوده‌اند، متن مصحح ایشان با استفاده از ۱۵ دست نویس معتبر ـ که پس از بررسی ۴۵ نسخهٔ **شاهنامه** برگزیده شده است ـ و اساس قرار گرفتن کهن ترین دست نویس تا امروز شناخته شده (فلورانس ۶۱۴ هـ. ق) به شیوه‌ای علمی ـ انتقادی فراهم آمده و هر واژه و بیت آن پس از مقابله و بررسی دقیق انتخاب شده است. این تصحیح به دلیل اصول کار و روش، دانش و تجربهٔ مصحح بعد از پایان انتشار همهٔ دفترها و نقدضبطهای آن، متن «فعلاً نهایی»[2] **شاهنامه** خواهد بود و کسانی که با دشواریهای تصحیح علمی ـ انتقادی و شرایط و مقدمات لازم برای این کار، آن هم دربارهٔ کتابی چون **شاهنامه** آشنایی دارند، از بن جان درمی یابند که دکتر خالقی مطلق چه رنجی کشیده و چه خدمت بزرگی به فرهنگ و ادب ایران کرده‌اند.

دو ده سال و پنج اندر این شد مرا
همه عمر رنج اندر این شد مرا

در زمینهٔ پژوهش **شاهنامه** نیز مقالات و یادداشتهای تخصصی ایشان از سال (۱۳۵۳ ش) در مجلات و مجموعه های داخل و خارج کشور به زبانهای فارسی، انگلیسی و آلمانی منتشر می شود و بدون مبالغه تقریباً تمام آنها دارای نکته یا نکات جدیدی دربارهٔ **شاهنامه**، ادب حماسی و فرهنگ ایران است. نگاهی به فهرست (۲۰۴) مقاله و یادداشت در کارنامهٔ پژوهشی دکتر خالقی (**سخنهای دیرینه**، صص ۱۲ـ۲۳) که به تدریج و در کنار کار بسیار سنگین و زمان گیر تصحیح **شاهنامه**، نوشته و چاپ شده است، وسعت همت، دقت و کوشش ستودنی این شاهنامه شناس نستوه را نشان می دهد.

در این باره همین بس که ۶۴ مدخل از مجلدات گوناگون

هویت تاریخی ممدوح بی‌نام فردوسی در این ابیات دیباجه:

بدین نامه چون دست بردم فراز
یکی مهتری بود گردن فراز
جوان بود و از گوهر پهلوان
خردمند و بیدار و روشن روان..
(خالقی ۱۴۶/۱۴/۱ و ۱۴۷)

در این دو گفتار به طور مستند اثبات می‌شود که حامی پهلوان نژاد فردوسی، امیرک منصور، یکی از دو پسر محمد بن عبدالرزاق توسی، بانی تدوین **شاهنامهٔ** منثور است.[۱۶]

جالب است که در زمان چاپ مقالهٔ نخست (۱۳۵۶) روان شاد استاد محیط طباطبایی نیز به همان نتیجه رسیده بودند.[۱۷] «تطهیر معنوی با آب در **شاهنامه**، ۱۳۶۹»، با ذکر شش نمونه نشان می‌دهد که در **شاهنامه** آب برای پاک کردن آلایشهای معنوی هم به کار می‌رود و تنها ویژهٔ تطهیر آلودگیهای مادی و جسمی نیست، در پایان این یادداشت پس از اشاره به خاصیت گناه‌شویی آب حیوان، آمده است: «افسانهٔ چشمهٔ حیوان در اصل از افسانه‌های ایرانی است که همراه با برخی روایات دیگر ایرانی به رمان اسکندر راه یافته است.» (ص ۹۵)

موضوع «آب زندگانی، بن‌مایه‌ای تقریباً جهانی است و پیشینهٔ آن به چند هزار سال قبل از میلاد می‌رسد چنانکه در میان مصریان باستان و اساطیر یونان، روایات و پندارهایی در این باره دیده می‌شود،[۱۸] در کتاب **مکاشفهٔ یوحنا** از عهد جدید نیز آمده است: «نهری از **آب حیات** به من نشان داد که درخشنده بود مانند بلور و از تخت خدا و برّه جاری می‌شود.»[۱۹] این مضمون در برخی از کهن‌ترین و معتبرترین روایات **اسکندرنامه** نیست[۲۰] و ظاهراً نخستین بار در داستان اسکندر که فینیقیان پرداخته‌اند، افزوده شده[۲۱] و سپستر در روایت یونانی این داستان و اسکندرنامهٔ منظوم سریانی که توسط یعقوب سیروغی در نیمهٔ اول سدهٔ ششم میلادی سروده شده، آمده است[۲۲] لذا با این سابقه و گستره شاید نتوان آن را یقیناً از بن‌مایه‌های ایرانی راه یافته در داستان اسکندر دانست و در این زمینه باید با احتیاط و احتمال سخن گفت.[۲۳] در گفتار «اهمیت شاهنامهٔ فردوسی، ۱۳۶۹» که در اصل متن خطابهٔ پژوهشگر گرامی در لندن بوده است، وجوه اهمیت **شاهنامه** در زمینهٔ اسطوره‌شناسی (میتولوژی)، تاریخ، فرهنگ باستان، ادبیات پهلوی، فرهنگ ایران اسلامی، زبان فارسی، ادبیات فارسی، هنر شاعری و ملیت ایرانی، بررسی و تبیین شده است. دکتر خالقی مطلق بخش ساسانیان **شاهنامه** را دارای ارزش بسیار تاریخی می‌دانند که کمیت آن بیشتر از مطالب منابع این سلسله به زبانهای یونانی، لاتینی، ارمنی، سریانی، پهلوی، عربی و فارسی است. در بخش دیگری از این خطابه ایشان به مغفول ماندن استفاده‌های سینمایی از **شاهنامه** در ایران اشاره کرده‌اند که نکتهٔ سخت قابل توجهی است و ضروری است که سینماگران ایران رویکردی جدی به این موضوع داشته باشند. در خارج از کشور نیز با بهره‌گیری از تواناییهای هنری و فنی بیشتر و زیر نظر متخصصانی چون خود دکتر خالقی یا دیگران، می‌توان کارهای ماندگاری در این باره انجام داد.

«نگاهی کوتاه به فن داستان‌سرایی فردوسی، ۱۳۶۹» با توضیح شیوه‌های ویژهٔ فردوسی در سه حوزهٔ: گفت و شنودهای داستانی، ایجاد صحنه‌های هیجان‌انگیز و مقدمه‌های برخی داستانها، دلایل تمایز فردوسی از داستان‌سرایان دیگر را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که سبک داستان‌گویی وی: «دنبالهٔ سنت ادبی ایران قدیم است که از جهات چندی به ادبیات مغرب زمین نزدیک‌تر بوده است.» (ص ۱۱۱)

دربارهٔ ساختن مقدمه‌های کوتاه (به اصطلاح براعت استهلال) در آغاز شماری از داستانها به عنوان یکی از فنون خاص داستان‌سرایی فردوسی، شاید اشاره به این نکته ـ که خود دکتر خالقی مطلق در جایی دیگر مطرح کرده‌اند ـ[۲۴] لازم باشد که احتمالاً بعضی از پیش درآمدهای داستانی **شاهنامه** در مأخذ / مآخذ فردوسی بوده است، چنانکه در یک نمونه یعنی «داستان جنگ بزرگ کیخسرو» به صراحت از وجود خطبه در منبع منثور یاد شده است:

کنون خطبه‌ای یافتم پیش از آن
که مغز سَخُن یافتم بیش از آن
(خالقی ۱۷۴/۴/ ۷۷)

نظامی به مذهب فردوسی و... در **سخنهای دیرینه** خالی به نظر می‌رسد.

دریادداشت مختصر حاضر، نگارنده ضمن معرفی و اشاره به بعضی نکات شایان ذکر مقالات این مجموعه گاه پیشنهادهایی نیز ارائه کرده است که در صورتی که مقبول نظر دکتر خالقی مطلق و دیگر شاهنامه‌پژوهان صاحب نظر واقع شود، تنها در حکم پیرو و ذیلی بر بخش «یادداشتهایی بر مطالب کتاب» در این اثر خواهد بود[6] که در آن پژوهشگر گرامی توضیحاتی بر برخی از مقالات افزوده‌اند، ولی «وقت و بخت»[7] برای تکمیل و تفصیل آنها یاری نکرده است. نخستین مقاله با نام «قطعاتی از اسطوره‌های ایرانی در نوشته‌های گریگور ماگیستروس، ۱۳۵۳» ترجمه‌ای است از مقالهٔ آلمانی گروگر خالاتیانس (wzkm,10/1896) که در آن چند نمونه از اسطوره‌های ایرانی مذکور در نامه‌های ماگیستروس، نویسنده ارمنی قرن یازدهم میلادی، آمده است. حواشی مفصل مترجم که چند برابر متن است، توضیحات و یادداشتهای مفیدی دربارهٔ پنج قطعهٔ کوتاه نویسندهٔ ارمنی دارد.

برای نمونه ایشان بر بنیاد روایتی که دربارهٔ عفریت و رستم و نقش یاریگر اسپ پهلوان است و از نظر موضوع با خان سوم رستم در **شاهنامه** همسان اما دارای تفاوتهایی است حدس زده‌اند که هفت خان رستم، ترکیبی از داستانهای مستقل دربارهٔ پهلوانیهای اوست[8] که سپستر الگوی ساخت هفت خان اسفندیار قرار گرفته است.

در همین مقاله در یادداشتی که دربارهٔ «پرستش درخت در ایران و نمونه‌های آن» آمده است، می‌خوانیم: «مثلاً ستایش درخت در بیت زیر ریشهٔ پرستشی آن را نشان می‌دهد. سودابه به کیکاوس دربارهٔ رفتن سیاوش به حرم و پذیرایی خواهران از او:

نمازش برند و نثار آورند
درخت پرستش به بار آورند
(ص ۳۵)

اما ظاهراً ترکیب «درخت پرستش» در این بیت[9] تشبیه بلیغی است که درون کنایهٔ «درخت پرستش به بار آوردن» به کار رفته است و ارتباطی با آیین درخت‌پرستی ندارد. اگر در **شاهنامه** در پی یافتن نمونه‌ای در این باره باشیم، جز از درخت رسته از خون سیاوش ـ که مترجم محترم نیز اشاره کرده‌اند ـ ترکیب «مردم گزپرست»[10] در داستان رستم و اسفندیار قابل ذکر است:

اَبَر چشم او راست کن هر دو دست
چنان چون بود مردم گزپرست
(خالقی ۱۳۱۲/۴۰۴/۵)

«یکی دخمه کردش ز سمّ ستور، ۱۳۵۷» گزارش مصراع یاد شده در این بیت بحث‌انگیز داستان رستم و سهراب است:

یکی دخمه کردش ز سمّ ستور
جهانی به زاری همی گشت کور
(خالقی ۱۰۰۹/۱۹۸/۲)

محقق محترم معتقدند که منظور از «سم ستور» در اینجا همان معنای معروف یعنی ناخن چهارپایان است و رستم به دلیل تقدس سم اسپ ـ که در میان ایرانیان و بسیاری از اقوام هند و اروپایی رواج داشته ـ دخمهٔ فرزند را از سم ستور می‌سازد و به گفتهٔ فردوسی، و یا احتمالاً در اصل روایت، سم اسپ را برای تبرک در گور می‌نهد و طبق آیین دفن آلات و اشیایی همراه مرده در بین بعضی اقوام کهن، دکتر خالقی مطلق در **یادداشتهای شاهنامه** (همان، ص ۵۵۹) نیز بر همین نظرند که در این مقاله آمده است، یعنی «سم» را «ناخن چهارپا» می‌دانند، اما برای آگاهی خوانندگانی که شاید مقالهٔ «یکی داستان است پر آب چشم» ایشان را ندیده‌اند یادآوری می‌شود که در آنجا[11]، پژوهشگر گرامی به استناد روایت آسی داستان رستم و سهراب (به نام رستم زوراپ خان) که رستم به پادافره زخمی کردن پسرش، یک سال در خانه‌ای زیرزمینی بر سر پیکر فرزند می‌نشیند، معنای «دخمه، خانه کنده در زیرزمین» را نیز برای سم محتمل دانسته‌اند. این احتمال در حواشی مربوط به مقاله در پایان مجموعهٔ **سخنهای دیرینه** (ص ۴۸۵) و **یادداشتهای شاهنامه** (همان صفحه) ذکر نشده است.

قابل توجه است که یکی از زبان‌شناسان اسطوره‌پژوه[12] با توجه به تحول آوایی و نیز معنای اصلی واژهٔ «سم» معنای «آغل و خانهٔ زیرزمینی» را در بیت مورد بحث دقیق‌تر دانسته‌اند:

فارسی میانه (Sumb) فارسی جدید Sonb/Som افزودن این نکتهٔ تطبیقی در حاشیهٔ مقاله نیز می‌تواند مفید باشد که در یکی از داستانهای اساطیری یونان، معبد آپولو از شاخ اسپ و گاو ساخته شده است.[13]

در مقالهٔ «دربارهٔ عنوان داستان دوازده رخ، ۱۳۵۸» پس از بحث دربارهٔ عنوانهای گوناگون این داستان مشهور درنسخ **شاهنامه**، نتیجه گرفته شده که هر سه نام: داستان یازده رخ، دوازده رخ و داستان گودرز با پیران، اصلی و معتبر است. در همین جا دربارهٔ نام «یازده رخ» می‌خوانیم: «... عنوان دوم یعنی «داستان یازده رخ» نیز معتبر است چون در ترجمهٔ بنداری چنین آمده... دربارهٔ عنوان «یازده رخ» باید این نکته را اضافه کرد که این عنوان را اصلاً در صورتی می‌توان اصلی دانست که ضبط بنداری به وسیلهٔ یکی از نسخ معتبر و قدیمی **شاهنامه** و یا به وسیلهٔ مأخذ قدیمی دیگری خارج از **شاهنامه** تأیید گردد.» (صص ۵۴ و ۵۸)

بر بنیاد نسخه بدلهای مذکور در دفتر چهارم تصحیح دکتر خالقی (ص ۳/ حاشیهٔ ۱) که در یادداشتهای پایانی مجموعه نیز بدان ارجاع داده شده است، تعبیر «یازده رخ» برای این داستان در دست‌نویسهای فلورانس (۶۱۴ ه) لیدن (۸۴۰) و توپقاپوسرای (۹۰۳) آمده است و خود ایشان هم عنوان «داستان رزم یازده رخ» را برگزیده‌اند. بیرون از **شاهنامه** و نسخه‌های آن نیز، این نام در بیتی از خاقانی دیده می‌شود:

در رزم یازده رخ و با دهر ده دله
تا نه سپهر و هشت جنان هفت خان اوست[14]

در باب عنوان «دوازده رخ» هم جز از شاهد **مجمل التواریخ و القصص** که اشاره کرده‌اند (ص ۵۵) در **هفت پیکر نظامی** نیز شواهدی برای این نام موجود است.

گرکیان را به طالع فرخ
هفت خان بود با دوازده رخ
آسمان با بروج او بدرست
هفت خان و دوازده رخ تست[15]

دو مقالهٔ «یکی مهتری بود گردن فراز، ۱۳۵۶» و «جوان بود و از گوهر پهلوان، ۱۳۶۴» تحقیقی است دقیق و مستدل برای تعیین

اشخاص و عناصرِ همانند، به یک نتیجه گیری واحد دربارهٔ همهٔ نمونه ها برسیم می توان در روایات مشابه پایان کار ضحاک هم که در اساطیر و فولکلور ملل هند و اروپایی دیده می شود، خصوصیات شخصیتها و موجودات هم فرجام با اژی دهاک را ـ که همانندی و نزدیکی آنها با ضحاک بسیار بیشتر از پهلوان یونانی است ـ به یکدیگر نسبت داد،[۳۰] حال آنکه ظاهراً روش مطالعهٔ تطبیقی علمی چنین نیست. به پیشنهاد نگارنده، دربارهٔ کشته نشدن ضحاک در **شاهنامه** از دو منظر می توان نگریست، نخست همان توضیحی که در متن پهلوی (دینکرد) آمده و به هرحال مستند برمنبعی است که «دانش نامه مزدیسنی»[۳۱] خوانده می شود: «... او را مشکاف که ضحاک است زیرا اگر وی را بشکافی، ضحاک این زمین را پر کند از مور گزنده و کژدم و چلپاسه و کشف و وزغ.»[۳۲] دو دیگر: مجازاتی که براساس ادبیات پهلوی، ضحاک باید تا پایان جهان تحمل کند و پس از انجام خویشکاری رستاخیزی خود (البته در نقش و جبههٔ اهریمنی) کشته شود[۳۳]، بن مایهٔ مجازات جاویدان نیروهای اهریمنی با زندانی کردن او در غار، صخره، زیر کوه، زیر جزیره ها و... در معادلهای مشابه داستان ضحاک نیز وجود دارد. دکتر امید سالار معتقدند که روایت دینکرد، علت و توجیه عقلی (rationalization) این موضوع است و به نظر ایشان چون ضحاک، نماد غریزهٔ ناخودآگاه بشری است و این نیرو تنها قابل جلوگیری است و نمی توان آن را از بین برد، لذا ضحاک نیز به بند کشیده می شود (جلوگیری از زیان کاری) و نمی میرد.[۳۴] این نکته را نیز باید افزود که در میان منابعی که نگارنده بررسی کرده است، فقط در **نوروزنامه** خیام (یا منسوب بدو) از «کشته شدن ضحاک» سخن رفته است.[۳۵] در دو یادداشت «کیکاوس و دیاکو، ۱۳۷۳» و «کیکاوس و کیاگسار، ۱۳۷۳» با مقایسهٔ هفت خانهٔ کاووس (به روایت متون پهلوی، **شاهنامه** و تاریخ طبری) و هفت باروی اگباتانه که دیاکو، پادشاه ماد، ساخته بود (به نقل هرودت) و نیز سه نمونه از همانندیهای کاووس با کیاگسار، دیگر شهریار ماد، مثالهایی از تشابهات اشخاص حماسی و تاریخی را نشان داده و به درستی اشاره کرده اند که: «این مقایسات به تنهایی چیزی را ثابت نمی کنند، ولی شاید بتوان از مجموعهٔ آنها در یک قالب بزرگ تری به نتایجی رسید.» (ص ۲۵۶)

در مقالهٔ «کیخسرو و کوروش، ۱۳۷۴» دکتر خالقی همانندیهای این دو شخصیت اساطیری ـ حماسی و تاریخی را بر بنیاد **شاهنامه** و روایتهای گوناگون زندگی و مرگ کوروش، در هفت بند به دقت بررسی کرده اند، گفتار «هوشنگ و دیاکو، ۱۳۷۵» نیز به همان ترتیب سه وجه مشابه مهم میان هوشنگ (براساس اوستا و منابع پهلوی و پارسی و عربی) و دیاکو (به گزارش هرودت) را مطرح می کند، محقق گرامی در این مقاله احتمال داده اند که چون براساس اساطیر ایرانی، ایرانیان از نژاد هوشنگ هستند و از سوی دیگر ممکن است او به خاطر کارهایی که در زمینهٔ کشاورزی انجام داده، لقب «دهقان» نیز داشته است، بعدها «دهقان» مجازاً به معنی «ایرانی و ایرانیان» به کار رفته است. در اینجا باید اضافه کرد که به نوشته **مروج الذهب مسعودی**، «وهکرت»، برادر هوشنگ، آیین دهقانی را بنیان نهاد و دهقانان فرزندان او به شمار می روند.[۳۶] این گونه از مقالات مقایسه ای دکتر خالقی مطلق به دلیل اشراف ایشان بر هر دو حوزهٔ حماسه و تاریخ[۳۷] و منابع مرتبط، معمولاً جامع و دربرداندهٔ نکات و نتایج شایان توجهی است. موضوع یادداشت «برخی از باورداشتهای همسان میان مآخذ هخامنشی و روایات **شاهنامه**، ۱۳۷۵» طرح نمونه های همانند: ارتباط پدرکشی و آلوده بستری مادر فرزند، فال بد، گذشتن پادشاه از رود پر آب و ژرف در **شاهنامه** و گزارشهای مورخان یونان (هرودت، کتزیاس و گزنفون) از شاهان هخامنشی است. چندین سال تجربهٔ نظری و عملی تصحیح **شاهنامه** و بهره گیری از روش علمی ـ انتقادی، یکی از ثمرات خود را در مقالهٔ عالمانهٔ «اهمیت و خطر مآخذ جنبی در تصحیح **شاهنامه**، ۱۳۷۴» نمایان کرده است، در این مقاله پژوهشگر گرامی، منابع فرعی تصحیح **شاهنامه** را به هفت دسته تقسیم کرده و چگونگی استفاده از آنها را با نمونه هایی توضیح داده اند، این هفت گروه عبارت است از: داستانهایی از شاهنامه (یا بخشی از آنها)، در آثار حماسی دیگر، اختیارات **شاهنامه**، واژه نامه ها، بیتهای **شاهنامه** در آثار دیگر (غیر حماسی)، ترجمه های **شاهنامه**، آثاری که مأخذ آنها **شاهنامه** است یا با **شاهنامه** هم مأخذند و زبان پهلوی. برای

در یادداشت «یادی از دانشمندی رنجدیده و ناکام: فریتس ولف، ۱۳۶۹» دکتر خالقی به معرفی **فرهنگ ولف** و رنج و کوشش این دانشمند آلمانی در پژوهشهای ایران‌شناختی به‌ویژه تدوین واژه‌نامه بسامدی **شاهنامه** پرداخته و نوشته‌اند: «اگر کسی از من بخواهد که از مهم‌ترین کاری که تاکنون دربارهٔ شاهنامه انجام گرفته است، نام ببرم بی‌درنگ از «فرهنگ شاهنامه» تألیف فریتس ولف نام خواهم برد.» (ص ۱۲۷) در مقالهٔ «عناصر درام در برخی از داستانهای شاهنامه، ۱۳۷۰» که متن سخنرانی محقق محترم در میزگرد **شاهنامه** در پاریس است، عناصر درام در چهار مبحثِ: پیش درآمد درام، ساخت درام، درگیری در درام و زبان درام، در داستانهای سیاوش، فرود و رستم و اسفندیار بررسی شده است، در همین مقاله تحلیل بسیار دقیق و زیبایی از مقدمه و متن داستان رستم و اسفندیار نیز ارائه شده است. «افسانهٔ بانوی حصاری و پیشینهٔ قالب ادبی آن، ۱۳۷۰» سخنرانی دکتر خالقی در کنگره نظامی در لندن است و با اشاره به داستان زیباروی دژنشین در **هفت پیکر** نظامی و چیستانهایی که برای گزینش شوهر طرح می‌کند، این موضوع را بررسی می‌کند که قالب ادبی داستان نظامی یعنی چیستان در اوستا و ادبیات پهلوی سابقه داشته و از آنجا به ادب پارسی از جمله **شاهنامه** راه یافته است. در مقالهٔ «آغاز و انجام داستانهای شاهنامه، ۱۳۷۰» محقق گرامی مقدمه‌های کوتاه داستانی و بیتهای اندرزآمیز پایان داستانها را نشان استقلال آن روایات در **شاهنامه** می‌دانند که متأسفانه در برخی چاپها و تصحیحات **شاهنامه** بدون توجه به این نکته، دو یا چند داستان جداگانه به یکدیگر پیوسته و استقلال و آغاز و انجام آنجا به هم خورده است. در پایان این یادداشت به موضوع بسیار مهم «لزوم بررسی انتقادی تصحیحات صورت گرفته و پرهیز از دوباره‌کاریهای بیهوده» اشاره شده است، به سخنی دیگر: با اتمام کار دکتر خالقی مطلق، تصحیح **شاهنامه** نیز پایان می‌یابد و پس از آن به جای تصحیح مکرر **شاهنامه** که به چند دلیل سودای خام است، صرفاً باید به نقد دقیق ضبطهای این متن و تصحیح آقای جیحونی پرداخت تا مجموع این بررسیها در تهیه نسخه «تقریباً و فعلاً» نهایی **شاهنامه** استفاده شود. پژوهشگر محترم در مقالهٔ مفصل «ایران در گذشت روزگاران، ۱۳۷۱-۱۳۷۳» و یادداشتها و پیوستهای آن، مفهوم آریا و ایران و اندیشه‌های ایران‌گرایی را در تاریخ و فرهنگ این سرزمین، از اوستا و کتیبه‌های هخامنشی و متون پهلوی تا **شاهنامه** و نمونه‌های دیگری از ادب پارسی گزارش کرده‌اند و بر این باورند که نمی‌توان در افراطی بودن ایران‌گرایی در ایران باستان که آن را به برتری نژادی و اصطلاحاً «ناسیونالیسم» تبدیل کرده بود، تردید کرد. به نظر ایشان مهم‌ترین نمود ایران‌پرستی افراطی «دعوی ایرانی در رهبری جهان است براساس نبرد نیکی با بدی» در بخشی از این مقاله می‌خوانیم: «در این کتاب [منظور: شاهنامه] ترکان مردمانی زیباروی هستند ولی چندان خوشنام نیستند و از هنر و مردمی بی‌بهره‌اند و حتی نجبای آنان بدنژادان پدرناشناس‌اند.» (ص ۱۹۰) این داوری دربارهٔ نژادگان تورانی که بدنژادان پدرناشناس هستند،[۲۵] تعبیر خشمگنانهٔ کاووس است هنگامی که رستم و سیاوش را به سبب پذیرش گروگان و صلح با افراسیاب نکوهش می‌کند و بر سر آن است که این گروگانها را که جملگی از نزدیکان افراسیاب هستند، بکشد. بر همین بنیاد شاید نتوان آن را (یعنی: واکنش گفتاری یک شخصیت در مقطعی از داستان بنا بر مقتضای زمانی یا مکانی چنانکه مثلاً خوار داشت زنان از زبان اسفندیار) نگرش کلی **شاهنامه** دربارهٔ تورانیان دانست. در **شاهنامه** تورانیان دشمن سرزمین اهورایی ایران هستند ولی از نظر تبار با ایرانیان خویشاوندند و نژاد افراسیاب و کاووس و خسرو به فریدون می‌رسد،[۲۶] از این روی **شاهنامه**، بزرگان توران را فرومایه و بدنژاد و بی‌هنر نمی‌داند چنانکه برای نمونه دربارهٔ پیلسم، برادر پیران، می‌گوید:

که گر پیلسم از بد روزگار
گذر یابد، از پند آموزگار
نبرده چنو در جهان سربسر
به ایران و توران نبندد کمر
(خالقی ۲/۳۹۷/۲۶۴ و ۲۶۵)

پس نهایتاً آنها (تورانیان) در سه فضیلت دیگر انسانی در **شاهنامه** (خرد، گوهر و هنر[۲۷])، فروتر از ایرانیان‌اند نه در شاخصهٔ چهارم یعنی نژاد. موضوع مقالهٔ «ایران‌گرایی در شاهنامه، ۱۳۷۱» طرح و توضیح چهار عنوان: نگه داشت فرهنگ ایران، آرمان معنوی **شاهنامه**، پاسداری زبان فارسی و پیام ملی **شاهنامه** به عنوان عناصر اصلی ایران‌گرایی در **شاهنامه** است. R.Roth، اوستاشناس آلمانی، در سال (۱۸۵۰ م) حدس زده بود که «مرداس» نام پدر ضحاک، به معنی «مردم خوار» است که سپس دکتر محمود امیر سالار در مقاله‌ای جداگانه این موضوع را با تفصیل بیشتر تقریباً ثابت کرد.[۲۸] در یادداشت «مرداس و ضحاک، ۱۳۷۳» محقق محترم پس از اشاره به این نکات، احتمال می‌دهند که سرانجام ضحاک نیز گونهٔ دیگری از پایان کار مرداس است و در پاسخ این پرسش که: چرا در **شاهنامه** فریدون ضحاک را نمی‌کشد و در بن غاری به بند می‌کشد؟ می‌نویسد: «نگارنده پیش از این حدس زده بود که محتملاً ضحاک در روایات کهن‌تر در شمار رویین‌تنان بوده و چون دفع این دیو زیرزمین جز با برگرداندن او به جایگاه اصلی‌اش ممکن نبود از این رو فریدون راز دفع او را از سروش می‌آموزد... نگارنده در همانجا هنگام مقایسه اسطورهٔ ضحاک با یک اسطورهٔ یونانی نوشت که در اساطیر یونانی کاینوس رویین‌تن را دشمنان او در زیر درخت و سنگ زنده به گور می‌کنند. به گمان نگارنده در **شاهنامه** افکندن مرداس در چاه نیز در اصل صورت دیگری از همان اسطورهٔ به بند کشیدن ضحاک در غار است. یعنی این اژدهای زخم‌ناپذیر را (در هفت خان رستم نیز منزل اژدها در زیر زمین است) به چاه یعنی به جایگاه اصلی او در زیرزمین می‌اندازند و چاه را پر می‌کنند... آیا نیرنگ چاه در مرگ رستم نیز در اصل با رویین تنی او ارتباط داشته است؟» (صص ۲۵۱ و ۲۵۲) پرسش نگارنده این است که آیا به صرف یک یا حتی چند نمونه ـ اگر پیدا شود ـ که پهلوان رویین تنی را زیر سنگ و درخت دفن می‌کنند و می‌کشند، می‌توان صورتهای متفاوتی چون: زندانی شدن در غار و یا افتادن در چاه را، بدون اینکه کوچک‌ترین قرینه یا سندی وجود داشته باشد، با موضوع رویین تنی مرتبط دانست؟ (حتی به صورت احتمال و گمان) در این صورت باید پیروز را هم که بسان رستم در خندق پوشیدهٔ خوشنواز می‌افتد و جان می‌سپرد[۲۹]، در اصل محتملاً رویین تن خواند. اگر در بررسیهای تطبیقی، از ویژگیها و کردار و سرانجام

خویش، یادداشتهای سودمندی افزوده‌اند، از آن جمله، ایشان همچون اشپیگل و برخلاف نظر نولدکه، نبرد مازندران را داستانی اصلی و کهن می دانند که روایت هاماوران از آن تقلید شده است، یا ـ باز برخلاف تصور نولدکه ـ می‌پذیرند که به احتمال بسیار، فردوسی مازندران را با مناطق شمال ایران (مازندران امروز) یکی نمی دانسته است.

در یادداشت «تاریخ روز پایان نظم شاهنامه، ۱۳۷۹» به استناد کهن ترین و معتبرترین دست‌نویسهای **شاهنامه** (۱۰ نسخه از ۱۵ نسخهٔ اساسی تصحیح دکتر خالقی) ثابت شده است که تاریخ ۲۵ اسفندماه ۴۴ مربوط به سال ۴۰۰ و پایان تدوین دوم شاهنامه است. «تکرار در **شاهنامه**، ۱۳۸۰» نخستین تحقیق مستقل ـ و در عین حال جامع و دقیق ـ دربارهٔ موضوع تکرار در **شاهنامه** است، در این جستار پس از اشاره به انواع تکرار و نمونه‌های آن در شعر پارسی، ۶ علت تکرار در **شاهنامه** با نمونه‌ها و شواهد گوناگون ذکر و بررسی شده است، سپس با نگاهی مقایسه‌آمیز به دو منظومهٔ **بهمن نامه** و **کوش نامه**، محقق گرامی به بحث مأخذ **شاهنامه** و

درخت سخن شاخ‌آور

اینکه کار فردوسی برپایهٔ منبع / منابع مکتوب بوده است، پرداخته و نظریه شفاهی بودن مآخذ **شاهنامه** را مردود شمرده‌اند. درجایی از این بررسی نوشته‌اند: «ثعالبی در آغاز داستان هفت خان اسفندیار... می نویسد: این داستان تا پایانش بازمانده از داستان رستم است... ولی چرا داستان هفت خان اسفندیار که رستم در آن هیچ نقشی ندارد و حتی یک بار هم از او نام نرفته است، بازمانده از داستان رستم است؟ آیا از این جمله نباید چنین دریافت که ثعالبی می خواهد بگوید که هفت خان اسفندیار مانند همان هفت خان رستم است؟» (ص ۴۷۰) استنباط احتمالی دیگر این است که ثعالبی به دلیل مقدم بودن هفت خان رستم بر هفت خان اسفندیار در ترتیب تاریخی و داستانی منبع خویش، آن را تقلیدی مأخوذ از داستان رستم دانسته است [۴۵] و این درواقع همان نظری است که بعضی از ایران‌شناسان و شاهنامه‌پژوهان نیز بدان معتقد بودند یا هستند. در همان مقاله دربارهٔ «منابع فردوسی» می خوانیم: «این احتمال را نیز باید در نظر گرفت که فردوسی نیز بخش کوچکی از روایات خود را از مأخذ دیگری غیر از **شاهنامهٔ** ابومنصوری گرفته باشد. چنین مأخذی به گمان نگارنده تنها کتاب روایات رستم نوشتهٔ آزادسرو بوده...» (ص ۴۷۳) محقق محترم خود معتقدند که داستان **بیژن و منیژه**، سرودهٔ دوران جوانی فردوسی و حتی پیش از آغاز کار دقیقی است و محتملاً در سالهای (۳۵۰-۳۶۰ هـ. ق) سروده شده است (**سخنهای دیرینه**، صص ۳۹۳ و ۴۰۰-۴۰۲) بر این اساس و با توجه به این دو نکته که: ۱ـ **شاهنامهٔ** ابومنصوری از حدود سال (۳۷۰ هـ. ق) منبع اصلی فردوسی واقع شده است. ۲ـ در کتاب آزادسرو ظاهراً فقط روایات پهلوانی رستم و فرزندان او (مانند فرامرز) بوده است، آیا نمی توان گفت که فردوسی جز از این دو منبع، از آثار دیگر نیز بهره‌مند شده که یکی از آنها مأخذ داستان بیژن و منیژه است؟ چون همان‌گونه که گفته شد، این روایت در نامهٔ آزادسرو نبوده و به هنگام نظم آن، **شاهنامهٔ** ابومنصوری نیز در دسترس فردوسی قرار نداشته است. در پایان این مقاله (صص ۴۷۹ و ۴۸۰) نیز نوشته‌اند: «فردوسی در عین اعتقاد کامل به ارزش هنر خود... به سستی برخی ابیات کتاب خود نیز اشاره نموده و رقم آنها را حدود یک صدم همهٔ ابیات کتاب خود برآورده است:

اگر بازجویی در و بیت بد
همانا که کم باشد از پانصد»

برخلاف نوشته و نظر بیشتر پژوهشگران، این بیت مربوط به نامهٔ سه هزار بیتی موصوف در بیت پیشین است:

نبیند کسی نامهٔ پارسی
نوشته به ابیات صد بار سی
(مسکو ۹/۲۱۰/۳۳۷۱)

و با رویکرد بدان نه تنها اشاره‌ای به بیتهای سست **شاهنامه** نیست، بلکه وصف ارزش و برتری آن نیز هست بدین معنی که فردوسی می گوید: هر منظومهٔ سه هزار بیتی حداقل پانصد بیت بد دارد، حال آنکه «سخنهای شایسته و غمگسار» من، به رغم کثرت ابیات این گونه نیست.

پانوشتها:

* **سخنهای دیرینه** (سی گفتار دربارهٔ فردوسی و شاهنامه)، دکتر جلال خالقی مطلق، به کوشش علی دهباشی، نشر افکار ۱۳۸۱.

۱ـ دکتر خالقی مطلق «از سال ۱۹۹۲ به بعد به سبب کار زیاد و بیماری

نمونه در موضوع نخست نشان داده‌اند که از ۱۳۷ بیتی که در نسخهٔ ناقص **شهریار نامه** عثمان مختاری (یا منسوب به او) از فردوسی نقل شده است و شادروان استاد همایی ۵۱ بیت آن را به علت نیافتن در دست نویسها به عنوان بیتهای گم شدهٔ **شاهنامه** معرفی کرده‌اند، ۴۹ بیتش در نسخه‌ها و چاپهای **شاهنامه** وجود دارد و از نگاه استاد همایی به دور مانده است. دربارهٔ گروه دوم آمده است: «یک اختیارات در دست است از شاعری به نام علی بن احمد شامل ۲۴۴۷ بیت از شاهنامه... و گردآورنده ۱۴۴ بیت نیز از خود در مقدمه و مؤخره بر کتاب افزوده است.» (ص ۲۹۲) که گویا در شمارش تعداد بیتها سهوی روی داده[۳۸] و نسخهٔ کتابخانهٔ گوتا (آلمان) مجموعاً (۲۶۱۷) بیت دارد که ۲۰۰ بیت آن در آغاز و انجام از خود گردآورنده (علی بن احمد) است.[۳۹] واجب است همهٔ کسانی که به کار نقد متن **شاهنامه** یا تصحیح یکی از منظومه‌های حماسه گونهٔ پیرو **شاهنامه** می‌پردازند، مقالهٔ یاد شده را با دقت مطالعه کنند. «اشتقاق سازی عامیانه در شاهنامه، ۱۳۷۸» پس از ذکر نمونه‌هایی از ریشه سازیهای غیرعلمی در متون و فرهنگهای کهن، تسمیه و توضیح عامیانهٔ فردوسی دربارهٔ: کندرو، منوچهر، رستم، اکوان، داراب، هفتواد، پسر و چوبین را به همراه ریشه شناسی علمی و اصلی آنها بررسی می‌کند.

در یادداشت «نظری دربارهٔ هویت مادر سیاوش، ۱۳۷۸» محقق محترم بر آن است که مادر سیاوش در صورت کهن‌تر داستان، سوداوه بوده که سپستر به سبب قبح مهرورزی مادر بر فرزند، تغییر یافته و مادرتورانی دیگری برای سیاوش افزوده شده است که چون به خوبی در ساخت اصلی روایت جای نگرفته، بی‌نام و ناشناس مانده است. دکتر خالقی در مقالهٔ مفصل «نگاهی به هزار بیت دقیقی و سنجشی با سخن فردوسی، ۱۳۷۸ و ۱۳۷۹» ۱۰۱۵ بیت دقیقی را در **شاهنامه** از نظر: شیوهٔ سخن‌سرایی و سخن‌پردازی، واژگان، ترکیبات و اصطلاحات، نکته‌های دستوری و وزن و قافیه با سروده‌های فردوسی مقایسه کرده و درجهٔ مطابقت و ناهمخوانی آنها را نشان داده‌اند، همچنین بر پایهٔ ویژگیهای واژگانی شعر قرن چهارم و چند قرینهٔ دیگر از متن داستان بیژن و منیژه به این نتیجه رسیده‌اند که فردوسی این داستان را احتمالاً بین سالهای ۳۵۰ تا ۳۶۰ (هـ. ق) و پیش از آغاز کار دقیقی نظم کرده است. این مقاله جامع‌ترین و دقیق‌ترین پژوهشی است که تا امروز دربارهٔ جنبه‌های گوناگون هزار و چند بیت دقیقی و سنجش آن با سخن فردوسی منتشر شده است، در بخشی از این مقاله در نقد نظر نولدکه آمده است: «این نیز که شاعری هزار بیت بیگانه را در اثر خود پذیرفته باشد تا سلطان وقت بتواند تفاوت دو سخن را بشناسد و قدر شاعر روزگار خود را بهتر بداند چندان محتمل و معقول نمی‌نماید.» (ص ۳۴۴) اما این سخنان فردوسی را نیز نباید از دیده دور داشت که:

من این زان بگفتم که تا شهریار
بداند سَخُن گفتن نابکار
دو گوهر بُد این با دو گوهر فروش
کنون شاه دارد به گفتار گوش
(خالقی ۵/ ۱۷۵/ ۱۰۳۱ و ۱۰۳۲)

در ادامه نیز نوشته‌اند: «... جای افسوس است که روایت آرش کمان گیر نیز در مأخذ فردوسی نبود.» (ص ۳۴۸) ولی ظاهراً بر بنیاد اشارهٔ آشکار مقدمه **شاهنامهٔ** ابومنصوری که می‌گوید: «و چیزها اندر این نامه بیابند که سهمگین نماید و این نیکوست چون مغز او بدانی و ترا درست گردد چون دست برد آرش و...»[۴۰] این داستان در مأخذ اصلی فردوسی، **شاهنامهٔ** ابومنصوری، بوده و او خود از نظم آن سر باززده است. در بخش لغات و ترکیبات این مقاله می‌خوانیم: «کران... به زیر یکم یعنی «رباب، چنگ» و اگر به کاف فارسی بخوانیم به معنی «آواز بم»:

به زیر آوریدند رامشگران
بدآوازها برکشیده کران»
(ص ۳۶۱)

مرحوم علامه دهخدا در **لغت نامه**، این واژه را با تلفظ (کران: kern) و به معنی «چنگ، رباب» به نقل از **غیاث اللغات**، **منتهی الارب**، **ناظم الاطبا** و **السامی فی الاسامی** آورده و شاهدی از نظم و نثر پارسی برای آن ارائه نکرده‌اند، از این روی به نظر می‌رسد که کاربرد چنین واژهٔ عربی نسبتاً ناآشنا و بسیار کم استعمال، در شعر دقیقی و زبان پارسی قرن چهارم شاید درست نباشد و آن را باید به صورت دیگری خواند.[۴۱]

باز در همان بخش آمده است: «پُرآگنده... به معنی مملو... فردوسی نیز آن را یک بار به کار برده است... ولی محتمل است که در شاهنامه بیش از این به کار رفته و آن را پراگنده خوانده باشند.» (ص ۳۶۸) در تأیید این احتمال پژوهشگر محترم به دو شاهد دیگر نیز اشاره می‌شود:

پس پشت ایشان سواران جنگ
پُرآگنده ترکش ز تیر خدنگ
(خالقی ۴/ ۱۸۰/ ۱۵۸)

به هر بدره‌ای در، ده و دو هزار
پُرآگنده دینار بُد شاهوار
(مسکو ۹/ ۲۶۷/ ۲۱۸)

دربارهٔ کاربرد واژهٔ «گزینان» در شعر دقیقی (ص ۳۷۱) این نکتهٔ مهم را نیز باید افزود که صورت مفرد آن «گزین» به عنوان صفت بلخ و معادل «الحسنا» در ترکیب «بلخ الحسنا» به تعبیر قدما، استعمال شده است:[۴۲]

به بلخ گزین شد بدان نوبهار
که یزدان پرستان بدان روزگار...
(خالقی ۵/ ۷۷/ ۱۵)

در میان واژه‌های عربی ابیات دقیقی «بت» و «خاقان» نیز ذکر شده است (ص ۳۷۳) در صورتی که «بت» به نظر بیشتر محققان از (buiti) اوستایی گرفته شده و «خاقان» هم از لغات ترکی است که معرّبش نیز همان است.[۴۳]

یادداشت کوتاه «دربارهٔ لقب بهرام، سردار مشهور ساسانی، ۱۳۷۹» این نظر احتمالی را پیش می‌کشد که لقب بهرام یعنی چوبین یا شوبین، تحریفی از لقب «شواتیر» آرش کمان گیر است. «دیو سپیدِ مازندران، ۱۳۷۹» ترجمهٔ مقاله‌ای است از تئودور نولدکه که در سال (۱۹۱۵م) چاپ شده و شاهنامه شناس آلمانی در آن معتقد است که موضوع اصلی داستان مازندران، نبرد ایرانیان زردشتی با ساکنان غیرزردشتی مازندران است و چون دیو سپید، یکی از خدایان بزرگ و یا شاید بزرگ‌ترین ایزد آنها بوده است، رنگ سپید دارد. در این مقاله نیز دکتر خالقی به شیوهٔ ترجمه‌های

۳۰ـ برای دیدن برخی از روایتهای هند و اروپایی مشابه با داستان ضحاک، رک: باقری، مهری: تحول چندگانهٔ یک روایت ایرانی، **خلاصه مقالات نخستین همایش ملی ایران‌شناسی** (بنیاد ایران‌شناسی)، انتشارات دایرهٔ سبز ۱۳۸۱، ص ۴، و برای متن کامل مقاله، رک: روزنامهٔ **اطلاعات**، شمارهٔ ۲۲۵۰۹، ۳۰ خرداد ۸۱، ص ۶.

۳۱ـ رک: تفضلی، احمد: **تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام**، انتشارات سخن ۱۳۷۶، ص ۱۲۸.

۳۲ـ رک: بهار، مهرداد: **پژوهشی در اساطیر ایران**، انتشارات آگه ۱۳۷۵، صص ۱۹۱ و ۱۹۲، دوستخواه، جلیل: **اوستا** (کهن ترین سرودهای ایرانیان)، انتشارات مروارید، چاپ چهارم ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۹۱۲.

۳۳ـ در این باره برای نمونه، رک: **بندهش**، همان، ص ۱۴۲، **روایت پهلوی**، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۶۰ ، **مینوی خرد**، ترجمهٔ دکتر احمد تفضلی، انتشارات توس، چاپ دوم ۱۳۶۴، ص ۹۳.

۳۴ـ رک: Omid salar, Mahmoud: The dragon fight in the national persian epics ، **جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی**، همان، صص ۵۷۵ - ۵۷۷/ 52-50 .pp.

۳۵ـ رک: **نوروزنامهٔ خیام**، تصحیح استاد مجتبی مینوی، کتابخانهٔ کاوه، تهران ۱۳۳۰، ص ۹.

۳۶ـ رک: **مروج الذهب و معادن الجواهر**، علی بن حسین مسعودی، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۴، صص ۲۷۷ و ۲۷۸.

۳۷ـ گفتنی است که دکتر خالقی مطلق در سال ۱۳۴۹/(۱۹۷۰م) از دانشگاه کلن آلمان در رشته‌های شرق‌شناسی، مردم‌شناسی و تاریخ قدیم دکترا گرفته‌اند.

۳۸ـ دکتر خالقی مطلق در مقالهٔ دیگر خود نیز که دربارهٔ «اختیارات شاهنامه» است، همین رقم را آورده‌اند. رک: اختیارات شاهنامه، **هستی**، پاییز ۱۳۷۲، ص ۱۰۵.

۳۹ـ رک: **اختیارات شاهنامه**، به تصحیح مصطفی جیحونی ـ محمد فشارکی، مرکز خراسان‌شناسی ۱۳۷۹، ذاکرالحسینی، محسن: سخنی چند از اختیارات شاهنامه، **نامهٔ فرهنگستان**، شمارهٔ ۱۹، اردیبهشت ۸۱، ص ۹۱.

۴۰ـ **مقدمهٔ قدیم شاهنامه**، علامه محمد قزوینی، هزارهٔ فردوسی، انتشارات دنیای کتاب ۱۳۶۲، ص ۱۶۵.

۴۱ـ دکتر خالقی مطلق در متن مصحح خویش نیز واژه را «کِران» با کسر کاف اعراب گذاری کرده‌اند (۹۹۰/۱۷۰/۵) در نسخه بدلها، این ضبط برای مصراع دوم (بر اساس دستنویس پاریس ۸۴۴هـ.ق) دیده می‌شود: ابا رودها از کران تا کران.

۴۲ـ در این باره رک: **تاریخ نیشابور** (ابوعبدالله حاکم نیشابوری)، ترجمهٔ محمدبن حسین خلیفهٔ نیشابوری، تصحیح و توضیح: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگه ۱۳۷۵، ص ۲۶۶.

۴۳ ـ رک: **برهان قاطع**، به اهتمام دکتر محمد معین، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم ۱۳۶۱، ج ۱و۲، صص ۲۳۳ و ۷۰۰.

۴۴ـ سرآمد کنون قصهٔ یزدگرد
به ماه سفندارمذ روز ارد
(مسکو ۸۶۱/۳۸۲/۹)

۴۵ـ متن عربی **غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم** «هذِهِ القصّةُ الی مُنتَهاها مِنْ بَقیّة قصّة رُستم» به همان معنایی است که دکتر خالقی ترجمه کرده‌اند (و نیز **تاریخ ثعالبی**، ترجمهٔ محمد فضائلی، نشر قطره ۱۳۶۸، ص ۱۹۳) اما در برگردانی دیگر (**شاهنامهٔ کهن**، پارسی گردان سیدمحمد روحانی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد ۱۳۷۲، ص ۱۸۴) این گونه ترجمه شده است: «این داستان تا پایان مانند هفت خان رستم است.»

درخت پرشش بار آوریم

از شرکت در کنگره‌ها و سمینارها عذر خواسته است.» رک: **سخنهای دیرینه**، ص ۱۱.

۲ ـ خود مصحح نیز متنی را که پس از اعمال نظریات محقّقان و منتقدان و یافته‌های جدید خویش، منتشر خواهد شد «تصحیح فعلاً نهایی» **شاهنامه** می‌دانند رک: **شاهنامه**، به کوشش دکتر جلال خالقی مطلق، انتشارات روزبهان، تهران ۱۳۶۸، دفتر یکم، ص سی و یک (پیشگفتار).

۳ ـ **یادداشتهای شاهنامه**، جلال خالقی مطلق، بنیاد میراث ایران، نیویورک ۱۳۸۰ (۲۰۰۱).

۴ ـ دربارهٔ این مجموعه، رک: خطیبی، ابوالفضل: یادداشتهای شاهنامه، **نشر دانش**، سال نوزدهم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۳۸۱، صص ۷۱ و ۷۲.

۵ـ مقالات دکتر خالقی مطلق در ایران، در نشریات و مجموعه‌هایی چون: **نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذرآبادگان** (تبریز)، **سخن**، **سیمرغ**، **مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی**، **فردوسی و ادبیات حماسی**، **دانشنامهٔ ایران و اسلام**، **آینده**، **محیط ادب**، **فرخنده پیام**، **ناموارهٔ دکتر محمود افشار**، **کلک**، **هستی**، **یکی قطره باران**، **تن پهلوان و روان خردمند**، **یغمای سی و دوم** و **یادنامهٔ دکتر احمد تفضلی** چاپ شده است.

۶ ـ چون به هر حال هر یک از این مقالات تاریخ تألیف و تحریر جداگانه‌ای دارد و چه‌بسا در طول این سالها، محقق گرامی نظریات خویش را تغییر داده یا به نکته‌های جدیدتر و بیشتری رسیده باشند.

۷ ـ دکتر خالقی مطلق در آغاز این بخش (ص ۴۸۵) نوشته‌اند: «نگارنده نخست بر آن بود که نکات چندی بر برخی از مطالب گفتارها بیفزاید ولی وقت و بخت یاری نکرد و از این رو تنها به چند توضیح بسنده می‌کند».

۸ ـ در این باره همچنین رک: خالقی مطلق، جلال: حماسه‌سرای باستان، **گل رنجهای کهن**، ص ۲۰.

۹ـ ضبط بیت در متن دکتر خالقی مطلق چنین است:

نمازش بریم و نثار آوریم

درخت پرستش به بار آوریم

(۱۴۳/۲۱۲/۲)

۱۰ـ در این باره رک: پورخالقی چترودی، مهدخت: **درخت شاهنامه** (ارزشهای فرهنگی و نمادین درخت در شاهنامه) به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی)، مشهد ۱۳۸۱، ص ۶۷، پرستش درخت گز به روایت **مرزبان‌نامه** و **عجایب المخلوقات**، در چین و افغانستان نیز دیده می‌شود. رک: **مرزبان‌نامه**، تصحیح علامه محمد قزوینی، کتابفروشی فروغی، چاپ سوم ۱۳۶۷، صص ۱۵۱ و ۱۵۲، **عجایب المخلوقات**، محمد بن محمود بن احمد طوسی، به اهتمام دکتر منوچهر ستوده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۵، ص ۳۱۷.

۱۱ـ رک: **گل رنجهای کهن**، ص ۹۸.

۱۲ـ رک: باقری، مهری: **واج شناسی تاریخی زبان فارسی**، نشر قطره ۱۳۸۰، ص ۲۵۲.

۱۳ ـ رک: الیاده، میرچا: **اسطورهٔ بازگشت جاودانه**، ترجمهٔ دکتر بهمن سرکاراتی، نشر قطره ۱۳۷۸، ص ۴۳ (یادداشت مترجم).

۱۴ ـ **هفت پیکر**، به تصحیح دکتر برات زنجانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۳.

۱۵ ـ **دیوان خاقانی شروانی**، به کوشش دکتر ضیاءالدین سجادی، انتشارات زوار، چاپ چهارم ۱۳۷۳، ص ۷۴، گویا خواجوی کرمانی نیز (**دیوان اشعار** به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران ۱۳۳۶، ص ۱۰۸) این نام را به صورت «دوازده رخ» به کار برده است:

منسوخ کرد قصهٔ یک روزه رزم تو

جنگ دوازده رخ و ناموس هفت خان

۱۶ ـ دکتر محمدامین ریاحی (**سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی**، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۲، ص ۳۳) نوشته‌اند: «شناخت قطعی مشوق فردوسی آن «مهتر گردنفراز» را در سرودن **شاهنامه** مرهون پژوهشهای دقیق آقای دکتر جلال خالقی مطلق هستیم.»

۱۷ ـ رک: ابومنصوربن محمد بانی، **نظم شاهنامه**، **گوهر** ۵ (۱۳۵۶) صص ۶۵۸-۶۶۲، ۶ (۱۳۵۷) صص ۹۶-۱۰۰، همان، **فردوسی و شاهنامه** (مجموعه مقالات)، انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۹، صص ۲۱۳-۲۲۳.

۱۸ ـ رک: صفوی، سیدحسن: **اسکندر و ادبیات ایران و شخصیت مذهبی اسکندر**، انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۴، ص ۱۹۰.

۱۹ ـ رک: **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۶ (مدخل آب حیات).

۲۰ ـ رک: سرکاراتی، بهمن: افسانهٔ آب حیات در **اسکندرنامهٔ** نظامی و روایات دیگر داستان اسکندر، **مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ بین‌المللی بزرگداشت نهمین سدهٔ تولد حکیم نظامی گنجوی**، به اهتمام و ویرایش دکتر منصور ثروت، انتشارات دانشگاه تبریز ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۸.

۲۱ ـ رک: خزائلی، محمد: **اعلام قرآن**، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم ۱۳۷۱، ص ۲۱۵.

۲۲ ـ رک: سرکاراتی، بهمن: افسانهٔ آب حیات...، همان، ص ۲۳۲.

۲۳ ـ نمونه / الگوی ایرانی همانند این مضمون در منابع پیش از **شاهنامه**، چشمهٔ جوانی در یکی از کاخهای هفتگانهٔ کاووس طبق گزارش متن پهلوی **بندهش** است. رک: فرنبغ دادگی: **بندهش**، گزارنده: مهرداد بهار، انتشارات توس ۱۳۶۹، ص ۱۳۷.

۲۴ ـ رک: **بیژن و منیژه** و **ویس و رامین** (مقدمه‌ای بر ادبیات پارتی و ساسانی)، ادب پهلوانی، محمدمهدی موذن جامی، نشر قطره ۱۳۷۹، ص ۳۰۹.

۲۵ ـ به صد ترک بیچارهٔ بدنژاد

که نام پدرشان ندارند یاد

(خالقی ۹۳۵/۲۶۴/۲)

۲۶ ـ پشنگ، پدر افراسیاب، در نامه‌ای به کیقباد می‌نویسد:

وزو بر روان فریدون درود

کزو دارد این تخم ما تار و پود

(خالقی ۱۰۶/۳۵۲/۱)

۲۷ ـ در این باره رک: دو فوشه‌کور، شارل هانری: اخلاق پهلوانی و اخلاق رسمی در **شاهنامهٔ** فردوسی، تن پهلوان و روان خردمند، به کوشش شاهرخ مسکوب، طرح نو ۱۳۷۴، ص ۱۶.

۲۸ ـ رک: ضحاک پسر مرداس یا ضحاک آدمخوار، **ایران نامه** ۲ (۱۳۶۲) صص ۳۲۹-۳۳۹، همان، **جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی**، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار ۱۳۸۱، صص ۴۴-۵۴.

۲۹ ـ برانگیخت پس باره پیروز شاه

همی راند با گرز و رومی کلاه

به کنده درافتاد با چند مرد

بزرگان و شیران روز نبرد

(مسکو ۱۶۰/۱۶/۸ و ۱۶۱)

علی رمضانی*

پیرامون یک موضوع، اطلاعاتی را ارائه دهد. می‌توان جمله طولانی و پیچیده را ضمایر با افعال مطابقت داشته و بیشتر در حالت جمع به کار برده می‌شوند. (ص ۴۳)

درست است که عبارت نارساست، ولی می‌توان حدس زد که نیت نویسنده این است که: جمله‌ها را بهتر است کوتاه بنویسیم و ضمایر را با افعال مطابقت دهیم.

در حالی که خودشان برخلاف این دستور عمل نموده‌اند:

۱ـ راهنمای عملیات معمولاً در حین ساخت و تکمیل سیستم و راهنمای نگهداری و راهنمای کاربر پس از آزمایش مستقیم و قبل از شروع آزمایش سیستم جدید به پرسنل تکمیل گشته و به کاربران تحویل داده می‌شود. (ص ۶۸)

۲ـ به عنوان مثالی از ویژگیهای غلب Netscape شیء نشان داده شده درشکل ۶-۱۵ را مشاهده کنید که یک تصویر سه بعدی است که می‌توان چرخانده و از تمام زوایا مشاهده کرد. (ص ۱۲۱)

دستور چهارم: به جای نوشتجات، گزارشات، باغات، روزنامه جات باید گفت؛ نوشته‌ها، گزارشها، باغها، روزنامه‌ها و غیراینها. (ص ۵۱)

در حالی که ایشان در صفحهٔ ۲۸ آورده‌اند:

۱ـ درحالی که نوشتجات امروزی یکسری اصول در به کارگیری علائم و نشانه‌ها ـ توسط اهل فن رعایت می‌گردد.

و نیز در صفحهٔ ۷۶ آورده‌اند:

۲ـ لزوم تهیه گزارشات مستندات سیستم را بیان کنید (تطابق صفت و موصوف نیز قابل تأمل است).

دستور پنجم: تنوین، ویژهٔ کلمات عربی است و استعمال آن با کلمات فارسی یا زبانهای بیگانه جایز نیست. چنان که نمی‌توان گفت: جاناً، زباناً، ناچاراً، گاهاً، تلفناً و... (ص ۴۸ ـ همین جمله با اندکی تغییر در صفحهٔ ۵۱ دوباره آورده شده است). در حالی که در صفحهٔ ۴۲ آورده است:

۱ـ برخی فهرستهای دیگر نیز **گاهاً** در نوشته‌ها مشاهده می‌شود. که عموماً در کتب **به کار رفته می‌شوند** و **علاقمندان** می‌توانند برای کسب اطلاعات بیشتر به منابع مراجعه نمایند.

دستور ششم: در استعمال کلمات ثقیل و بیگانه تا جایی که ممکن است صرفه‌جویی شود (ص ۱۴) و در جای دیگر گفته‌اند: به خاطر داشته باشید که برخلاف گذشته بکارگیری افعال و کلمات نامأنوس در نوشته‌ها نشان فضل و دانش نیست. (ص ۵۱)

در حالی که ایشان در جای جای کتاب از کلمات ثقیل و بیگانه سود برده‌اند:

۱ـ بدلیل شلوغی کاندید خوبی نیست. (ص ۳۸)

یادآوری: واژهٔ کاندید در زبان فرانسه به معنای ساده دل و معصوم است.

۲ـ هرگونه بروکراسی و تشریف زائد اداری. (ص ۹۸)

۳ـ بین آنها از علامت سمی کولن (؛) استفاده می‌کنیم. (ص ۱۰۵)

دستور هفتم: نوشتهٔ خوب باید دارای انشایی متداول و شیوا باشد. (ص ۱۴)

حال آنکه در این کتاب جمله‌های بغرنج و پیچیده و نارسا فراوان است. برای نمونه چند مورد را ذکر می‌کنیم:

۱ـ در حال حاضر... تبادل اطلاعات آنچنان اهمیتی دارد که حتی نسبتاً نوپایی بنام «مهندسی اطلاعات» پا به عرصه ظهور گذاشته است. (ص ۴)

۲ـ این مرحله را می‌توان آخرین قدم، قبل از هر عرضهٔ هر نوع نوشته دانست. هدف از این بازنگری کنترل نهایی نوشته شده است به گونه‌ای که اگر اشتباه تایپی، املایی و... در مراحل قبلی دیده پنهان مانده‌اید، یافته شوند. (ص ۲۳)

وای به روزی که بگندد نمک

شیوهٔ ارائهٔ نوشتاری و گفتاری نوشتهٔ محمدرضا حیدری نژاد است که در ۱۵۴ صفحه در ابتدای سال ۸۱ از سوی انتشارات جهان نو به چاپ رسیده است.

مخاطب کتاب دانشجویان آموزشکده های فنی و دانشگاه آزاد اسلامی در مقطع کاردانی و سایر دانشجویان رشتهٔ کامپیوتر و... است.

منطق حکم می کند که کتابهای نگارش و ویرایش، آیین مندتر و ویراسته تر از دیگر کتابها باشند تا در عمل نیز بتوانند شیوه های نگارشی را بیاموزند. با اینکه نویسندهٔ ارجمند در دیباچهٔ کتاب با دلیری ستودنی می گوید: «کتابی که به نظرتان می رسد، نوشته ای است که می تواند چگونگی انتقال مطلب و آیین صحیح نگارش را به اهل فن بیاموزد، اما در عمل کاملاً ناکام مانده است. این کتاب و کتابهایی از این دست با این همه جمله های سست و غلط، از برجسته ترین منابع و آبشخورهای غلط نویسی هستند.

برای پرهیز از اطالهٔ سخن تنها یک دهم از آشفتگیها و کاستیهای کتاب را در چهار بخش بررسی می کنیم:

بخش الف ـ دستورهایی که نویسندهٔ فاضل کتاب مطرح کرده ولی خود بدان عمل ننموده است.

دستور اول: سعی کنید حتی الامکان از افعال معلوم و مثبت به جای افعال مجهول و منفی استفاده کنید. (ص ۴۳)

به جرأت می توان گفت که نویسندهٔ محترم بیش از ۴۰ درصد افعال کتاب را به گونهٔ مجهول آورده است، در حالی که می توانست و یا می بایست آنها را به گونهٔ معلوم بیاورد. جالب است بدانیم که در بیشتر موارد، همراه جملهٔ مجهول فاعل را هم آورده است. برای نمونه چند مورد را می آوریم:

۱ـ این نامه توسط او (ناپلئون) نوشته شده است. (ص ۴۷)

۲ـ گاهی خود پایان نامه از سوی دانشگاه مربوطه چاپ می شود. (ص ۵۵)

۳ـ در محیطهای آموزشی برخلاف پایان نامه و مقاله گزارش به کرات توسط دانشجویان نوشته و به اساتید مربوطه ارائه می شود. (ص ۵۹)

۴ـ اصل موضوع باید توسط نگارنده درک شود. (ص ۷۲)

۵ ـ سلسله فعالیتهایی که برای... توسط شخص یا گروهی انجام می شود. (ص ۸۸)

۶ـ موزائیک توسط مارک آندرسون نوشته شد. (ص ۱۱۶)

دستور دوم: تطابق فعل و فاعل جمله با سایر ارکان جمله (قید زمان، مفرد و جمع و...) از مهم ترین مواردی است که در استفاده از افعال می بایست بدانها توجه داشت. (ص ۵۰)

بهتر است نویسندهٔ محترم دقت داشته باشد که: جمع بستن بقیهٔ اجزاء جمله در فعل بی تأثیر است، زیرا تنها نهاد با شناسه مطابقت دارد نه گروههای دیگر[1]. متأسفانه نگارندهٔ کتاب برخلاف سایر گفته هایش به این مورد نادرست بسیار خوب عمل کرده است. برای نمونه چند مورد را می آوریم:

۱ـ مقیاس اندازه گیری با میزان تغییرات و میدان پارامترها، متناسب باشند. (ص ۳۸)

۲ـ گزارشهایی که دانشجویان در طول دوران تحصیل به اساتید خود تحویل می دهد، می بایست کمی تغییر داد. (ص ۵۹)

۳ـ این نوشته هنگام حروف چینی با حروف درشت تر نوشته می شوند. (ص ۷۵)

۴ـ انتخاب این گزینه ها همچنین سبب می شوند. (ص ۱۲۷)

نویسندهٔ محترم گاهی افعال را اشتباهاً به جای هم به کار می برد:

۱ـ پیرامون شیوه های کسب اطلاعات و جمع آوری منابع در ادامه همین فصل به تفصیل، صحبت شده است. (ص ۵۵)

۲ـ اینکه برای موضوع مورد بحث کدامیک کاربرد دارد و لازم است به کار برده شود بر عهدهٔ نگارنده است. (ص ۱۷)

گاهی نیز افعال را برخلاف فصاحت پشت سر هم می آورد:

حال نامی که می خواهید روی نامه های پستی شما که به گروههای خبری ارسال می گردد، درج شود، مشخص کنید. (ص ۱۱۴)

دستور سوم: اندازه جملات بهتر است کوتاه بوده و هر جمله

طرح‌هایی که... ارائه می‌شوند **را** تهیه و نگهداری می‌کند. (ص ۹۳)

ج ـ اهمیت گفته‌های آغازین در موفقیت یک خطابه **را** توضیح دهید. (ص ۸۵)

د ـ سعی نمایید که کلیه عوامل تشریح شده در این فصل در ارتباط با کیفیت ارائه **را** در قالب یک نظرسنجی از شرکت‌کنندگان دیگر جویا شوید. (ص ۱۰)

در پاره‌ای موارد نشانهٔ مفعول را حذف می‌کند یا آن را زاید می‌آورد:

الف ـ در ترجمهٔ آزاد، مترجم این امکان دارد که درباره مباحثی با تفصیل بیشتر سخن گفته و بنا به **رویداد** خود برخی بخش‌ها حذف نماید. (ص ۷۴)

ب ـ در صفحه بعد نمونه‌ای از صفحه ابتدایی عنوان گزارش **را** (زاید است) مشاهده می‌شود. (ص ۶۰)

۲ـ اگر «چه» یا مرادفهای آن هر گاه در عبارتی به کار می‌رود در جملهٔ مکمل آن استعمال می‌شود، ولی با مرادفهای آن خلاف منطق است. نویسندهٔ کتاب در جای جای نوشته‌هایش این قانون را نادیده گرفته است.[۳]

به عنوان مثال:

ـ **چون** طرز بیان و نگارش بخشی از پیامی است که منتقل می‌گردد. **لذا** زیبایی... (ص ۴۲)

ـ **با وجود اینکه** تمام موتورهای جستجو سعی دارند که کامل باشند، **ولی** همیشه... (ص ۱۳۰)

ـ **اگرچه** می‌توان از این ابزارها استفاده کرد **ولی** ممکن است... (ص ۱۱۷)

۳ـ پس از «آنچه» نیازی به استعمال «که» نیست و در متون معتبر فارسی نیز «که» همراه آنچه به کار نرفته است.[۴]

نویسنده به این نکته هیچ توجهی ننموده است:

سعی کنید **آنچه را که** در نظر دارید... (ص ۱۹)

و نیز بنگرید به صفحات ۷ و ۸ و ۱۲.

۴ـ در بیشتر موارد حروف اضافه درست و بجا به کار نرفته است. مانند این موارد:

ـ و از چند تن **از** افراد مجرب نظرخواهی نمایید. (ص ۷۵)

ـ برخی از سخنرانان برحسب عادت **از** قبل ارائه، **رئوس** مطالب مورد بحث را می‌نویسند. (ص ۲۵)

ـ مطالب عنوان شده **به** نسبت ارائه کتبی چندان قابل استفاده نیست. (ص ۷۹)

۵ ـ نویسندهٔ محترم در صفحهٔ ۴۹ کتاب آورده است: تشدید نیز از ویژگیهای زبان عربی است و در نوشته‌های فارسی نشانی از تشدید وجود ندارد: دره، بره، امید و... (همین جمله با اندکی تغییر در صفحهٔ ۵۱ نیز آمده است).

اما باید گفت: در فارسی تشدید برخلاف پندار بعضی، چندان کمیاب نیست و چنانکه در مثالهای زیر دیده می‌شود: فرّه، خورّه، برّه، زرّین، پرّه، پرّان، بُرّان، کَلّه، گلّه، دوّم، سوّم، دوّیم، سیّم، بسّد، بچّه، چکّش.[۵]

۶ـ واژهٔ «انجام» در زبان فارسی به معنای پایان است، نویسندهٔ محترم کتاب در همهٔ موارد، انجام را مرادف انجام دادن آورده است.

انجام اینکار در فصل **مربوطه** بحث شده است. (ص ۱۶)

و نیز بنگرید به صفحات ۲۴ـ۶۵ـ۶۶ـ۸۵ـ۸۸ـ۸۹ـ۹۱ـ۹۹ـ۱۰۷ـ۱۳۰ـ۱۳۷.

۷ـ مهم‌ترین موضوع در نگارش دسته‌بندی خوب و **سرهم کردن** مطالب با یکدیگر است. (ص ۱۸)

۸ـ **بهانه‌های** زیر می‌تواند موجب شود که دانشجو اقدام به تهیه و نگارش مقاله نماید. (ص ۵۹)

۹ـ همیشه این مطلب را... به یاد داشته باشید که آنها را از پشتیبانی مشتری **برخوردار** نیستند. (ص ۱۲۰)

۱۰ـ **با این وجود**، بیشتر نرم‌افزارها امکان ضمیمه کردن محتوای سندها به پیغام‌های پست الکترونیکی را فراهم می‌کنند (ص ۱۰۶) و نیز بنگرید به ص ۱۱۵.

۱۱ـ می‌توان اطلاعات مفیدی **در ارتباط با** وزارت صنایع... و کلیه سازمانهای **تابعهٔ** آن کسب کرد. (ص ۹۹)

۱۲ـ ... و مانع **از به زیر سؤال رفتن** نگارنده پس انتشار مطلب می‌گردد (ص ۲۳ ـ نشانهٔ مفعول هم در جمله نیامده است) و نیز بنگرید به صفحه ۲۰.

۱۳ـ پاراگراف (**فراز**) ← ص ۲۸.

یادآوری: فراز در زبان فرانسوی به معنای جمله است نه پاراگراف.

۱۴ـ اگر نوشته‌های شما توسط **طیف** گسترده‌ای از خوانندگان با علایق متنوع مورد مطالعه قرار گیرد (ص ۲۵) و نیز بنگرید به ص ۵.

شیوهٔ عرائض نوشتاری و گفتاری

۱۵ـ احتمالاً خوانندگان **علاقمندند** که بدانند پیرامون آنها چه مطالبی در نوشته وجود دارد (ص ۴۱) و نیز بنگرید به صص ۴۲ و ۹۹.

۱۶ـ لذا تمیز و خوانا بودن نوشته‌ها کمک عمده و **غیرقابل انکاری** برای رسیدن به این هدف می‌نماید (ص ۲۱) و نیز بنگرید به ص ۲۵.

پانوشتها:

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی اهر

۱. وحیدیان کامیار، تقی و عمرانی غلامرضا، **دستور زبان فارسی (۱)**، انتشارات سمت، تهران، چاپ دوم، زمستان ۱۳۸۰، ص ۱۲.

۲. نجفی، ابوالحسن، **غلط ننویسیم**، مرکز نشر دانشگاهی، تهران چاپ دهم، ۱۳۸۱، ص ۲۰۶.

۳. همان، ص ۳۵.

۴. همان، ص ۸.

۵. ادیب سلطانی، دکتر میر شمس‌الدین، **درآمدی بر چگونگی شیوهٔ خط فارسی**، امیرکبیر، تهران، چاپ اول، ص ۴۵، به نقل از **آیین نگارش و ویرایش یک** ابراهیم رنجبر، ص ۱۲.

۳ـ در صورتیکه در نوشته‌ای مجبور به شماره گذاری روابط هستید، ابتدا شماره فصل (یا بخش) مربوطه و پس از ابتدا از شماره یک شروع می‌شود. (۵ـ۱، ۵ـ۲ و... یعنی رابطه اول و دوم از فصل پنجم) ← (ص ۳۱)

دستور هشتم: پنج صفحهٔ کتاب به نشانه گذاری اختصاص دارد، ولی نشانه‌های خود کتاب برخلاف دستورهای نویسندهٔ محترم بسیار درهم و ملال‌آور است. برای نمونه قبل از عبارات انگلیسی در پاورقی سه نوع نشانهٔ متفاوت به چشم می‌خورد:

1. Titls page. (ص ۵۵)

1. Electvokic Mail (ص ۱۱۱)

1. Pvoposal (ص ۹۲)

یادآوری: در زبان انگلیسی تنها نوع سوم به کار می‌رود.

در بیشتر موارد پرانتزها زائدند و یا همراه پرانتز «یای» زائد آمده است:

۱ـ هدف (یا اهداف) **از** برخی **از** ارائه‌ها **از** قبل معلوم است. (ص ۷)

۲ـ ارائه تصویری (بدون کلام مانند نقاشی، عکس، اسلاید و...). (ص ۶)

بخش ب ـ یکدست نبودن نوشته‌های کتاب مانند موارد ذیل:

۱ـ اینترنت چهار امکان اساسی را به کاربران خود **ارایه** می‌دهد. (ص ۱۰۱)

۲ـ معانی متعددی برای **ارائه** آمده است (ص ۵) و نیز بنگرید به صص ۷ و ۱۰۱ و...

۳ـ ... قصد درک اندیشه‌ها، خواست‌ها، آیین‌ها و... یکدیگر را ندارند. (ص ۷۳)

۴ـ فصل سوم **آئین** نگارش. (ص ۲۷)

۵ ـ ... و چگونگی عملکرد آنرا نزدیک مشاهده **نمائید**. (ص ۹۴)

۶ـ مهمترین مطالبی را که در نوشته خود به آنها اشاره خواهید نمود **را** دسته بندی **نمایید**. (ص ۴۰)

۷ـ فصل هفتم **ضمائم**. (ص ۱۳۹)

۸ ـ تغییرات به صورت پانوشت و یا در **ضمایم** تشریح گردد. (ص ۷۳)

۹ـ سعی شود در بخشی از ارائه، **مسأله‌های** ناگشوده... ذکر گردد. (ص ۱۷)

۱۰ـ بهمین جهت چه بسا هر شخصی در طول دوران کاری... یک **مسئله** برآید. (ص ۱۷)

۱۱ـ برگ یا برگهایی است که در آنها **سؤالاتی** از قبل توسط پژوهشگر تنظیم شده است. (ص ۹۰ـ آوردن فعل مجهول همراه فاعل نیز قابل تأمل است).

۱۲ـ **مسئول** کتابخانه آماده **پاسخگوئی** به سؤالات و درخواست‌های مراجعه کنندگان است. (ص ۹۶)

۱۳ـ این علامت در پایان **جمله‌های** کامل خبری می‌آید. (ص ۴۴)

۱۴ـ این نشان مانند نقطه، فقط بین **جملات** کامل بکار می‌رود. (ص ۴۵)

۱۵ـ شخص گوینده از حرارت و شوق **حاضرین** می‌کاهد. (ص ۸۳)

۱۶ـ چرا که هر حرکتی از سوی او موجب جلب توجه **حاضران** و گسستن کلام سخن‌گو می‌گردد. (ص ۸۳)

۱۷ـ هدف از این نوع ویرایش زدودن کلیه **نواقص** و کاستی‌هایی است. (ص ۲۲)

۱۸ـ نویسنده تا آنجا که می‌تواند نوشته خود را از نظر خواننده یا از یک منتقد مورد بررسی قرار دهد و **می‌کوشد** ببیند که نوشته او از این نظر چه نقایصی دارد. (ص ۲۰)

۱۹ـ **چون** در هر نوع ترجمه‌ای هدف انتقال یک مطلب به عده‌ای است... **لذا** رعایت یکسری **نکات** بشرح زیر موجب حفظ کیفیت ارائه خواهد شد. (ص ۷۴)

۲۰ـ گردآوری **نکته‌های** لازم و کوشش برای یافتن سخنان نو. (ص ۸۱)

۲۱ـ هر آنچه که ارائه دهنده در تلاش است که آنرا به **مخاطبان** برساند. (ص ۸)

۲۲ـ از گسترش بحث به مباحث متنوع، اجتناب گردد، **مخاطبین** بتوانند هر بخش را... (ص ۹)

۲۳ـ **مسئول** ارائه خدمات به **مراجعه کنندگان**. (ص ۹۴)

۲۴ـ گاهی کتابچه یا نشریه‌ای را که بطور خلاصه ترتیب کتابخانه را شرح می‌دهد در اختیار **مراجعین** قرار می‌دهند. (ص ۹۶)

۲۵ـ امروزه **نظرات** و گفته‌ها می‌تواند. (ص ۲)

و نیز بنگرید به صفحات ۸۴ـ۸۹ـ۱۰۱.

۲۶ـ خواسته‌ها و **نظریات** خوانندگان نیز مد نظر قرار گیرد. (ص ۵۸)

و نیز بنگرید به صفحهٔ ۱۰۳.

یادآوری: نظرات جمع نَظْرَه به معنی یک نگاه است و جمع نظریه، نظریات یا نظریه‌هاست و ترکیب نقطه نظرات غلط اندر غلط است که نویسندهٔ کتاب آن را بدین گونه به کار برده است:

برای اعمال **نقطه نظرات** مدیریتی تهیه می‌شود. (ص ۵۴)

و از این گونه‌اند: گزارشات (ص ۷۶) و گزارشها (ص ۵۹) و نوشتجات (ص ۲۸) و نوشته‌ها (ص ۲۴) و...

بخش ج ـ اشتباهات نگارشی

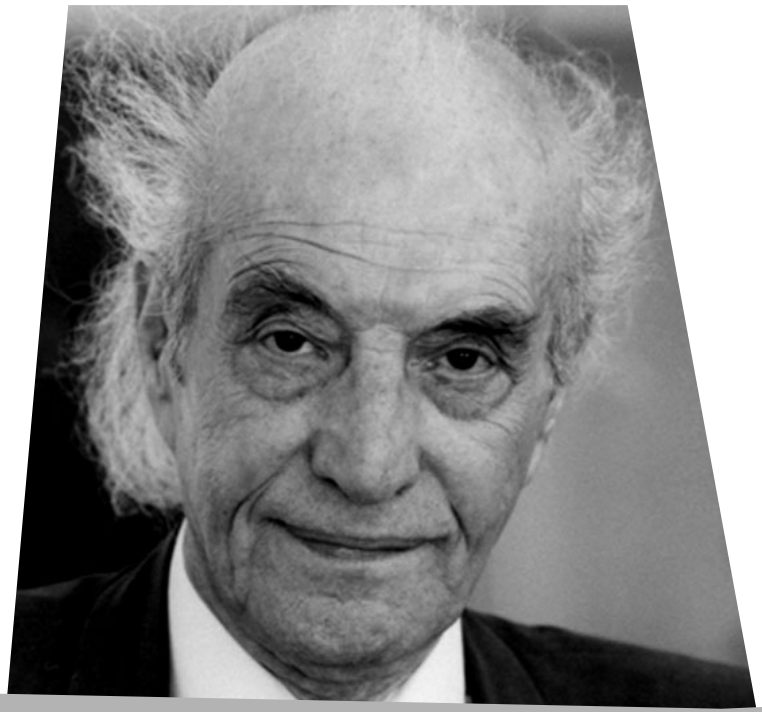
۱ـ نویسندهٔ کتاب در استعمال «را» مشکل پایه‌ای دارد و در کمتر موردی اقبال به او روی آورده و نشانهٔ مفعول را درست به کار برده است، حتی در موردی ضرب‌المثل مشهور سعدی را نیز در این اشتباه سهیم کرده است: فریب دشمن **را** مخور و غرور مداح **را** مخر. (ص ۴۶)

نویسندهٔ محترم بهتر است بداند که در متون معتبر فارسی همواره را پس از مفعول صریح می‌آید و استعمال را پس از فعل به خلاف سنت هزار و دویست سالهٔ زبان فارسی است و در همه حال باید از آن پرهیز کرد.[۲]

در اینجا برای نمونه فقط به چند مورد اشاره می‌کنیم:

الف ـ اگر دامنه شخصی که جستجو می‌کنید **را** بدانید آن را وارد کنید بهتر است. (ص ۱۳۴)

ب ـ مرکز تحقیقات مخابرات خلاصهٔ کلیه مقالات و



دکتر علیرضا جلالی*

می دانستم که دکتر شرف درمرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی حضور می یابد، بی درنگ از اصفهان به مرکز دایره المعارف بزرگ در تهران تلفن کردم و از متصدی تلفن خواستم تا ارتباطم را با اتاق دکتر شرف برقرار سازد. یکی از لحظات فراموش نشدنی زندگی و بلکه یکی از با شکوه ترین لحظات زندگی ام هنگامی بود که صدای گرم استاد شرف را شنیدم، صدای گرم و مهربان او چنان دلیری در من پدید آورد که پرسش خویش را با توجه به مقدمه و ترجمه ایشان از **ترانه مروارید** و پژوهشهایی که در این زمینه انجام داده اند، در میان نهادم، پاسخهای ژرف و نکته سنجیهای دانشورانه او، مرا بر آن داشت تا بازهم گستاخانه تر درخواست شماره تلفن منزل ایشان را بنمایم تا از دانش و راهنماییهایی او بیشتر بهره مند شوم. با اینکه مرا نمی شناخت و تنها از شیفتگی ام به این موضوع آگاه شده بود با بزرگواری ستایش انگیز که نام شرف تنها به او می زیبد ، از دادن شماره تلفن دریغ نورزید و آمادگی خود را برای پرسشهای بعدی اعلام کرد. شبهای بسیاری از اصفهان به تهران تلفن می زدم و از راهنمایی استاد شرف بهره فراوان می بردم و هربار نکته ای نو بیان می کرد و دریچه ای به سوی روشن کردن جهان بینی گنوسیان به روی من می گشود و با خویش می گفتم برای من چه افتخاری از این بیشتر که توانسته ام با آن سرچشمه جوشان حکمت و فرزانگی مستقیماً بپیوندم. دکتر شرف با تنوع شگرف زمینه های دانش خود و احاطه بر فلسفه قدیم و جدید و شرق و غرب و آگاهی برعرفان و شعر و اسطوره و دانستن چند زبان خارجی و داشتن ذوق لطیف، کم نظیر بود. هوش سرشار و حافظه شگفت انگیز و وارستگی ویژه او، خصلتهایی است که به ندرت در کسی جمع می شود.

محمدعلی جمالزاده پدر داستان نویسی ایران ۴۵ سال پیش یعنی پاییز ۱۳۳۷ استاد شرف را کشف کرده بود. جمالزاده در شماره سوم سال ۱۳۳۷ نشریه وزین **راهنمای کتاب** به مناسبت انتشار مجموعه شعر شرف زیرنام «پژواک» می گوید:

«شرف اسطقس فوق اسطقسات و مرد فاضل و دانا و فهمیده و سنجیده ای است وارسته و آزادمنش و گوشه نشین.»

جمالزاده در ادامه می نویسد: «شرف در عین انزوا و محرومیت ظاهری به کار خود که سرتاپا نور و گرمی است سرگرم می باشد و

واپسین دیدار

گفت کسی: «خواجه سنایی بمرد»
مرگ چنین خواجه نه کاریست خرد

آوازه دکتر شرف را سالها پیش از برخی بزرگان شنیده بودم و از تبحر او در حکمت و فلسفه و عرفان و ادبیات و شعر ... شرق و غرب آگاه بودم و می دانستم که کتاب سترگ و نامدار **متافیزیک** ارسطو را بر پایه متن یونانی به زبان فارسی برگردانده است. کتابهای نخستین فیلسوفان یونان، **از سقراط تا ارسطو**، **از برونو تا هگل**، **جهان و انسان در فلسفه**، ترجمه کتاب **فلسفه معاصر اروپایی** اثر بوخنسکی از روی متن آلمانی .... و مقالات بلند و ژرفی چون ابن عربی، اخوان الصفا، ابن سینا، ابداع، اتحاد عاقل و معقول، ابن رشد، ابن حزم، اثولوجیا، افلاطون، ارسطو، افلوطین ...را در دایره المعارف بزرگ اسلامی با شیفتگی بسیار خوانده بودم و داوری و دیدگاه محمدعلی جمالزاده را که ۴۵ سال پیش در مجله وزین **راهنمای کتاب** به مناسبت انتشار مجموعه شعر شرف، زیرنام «پژواک» نوشته شده بود با شگفتی نگاه کرده بودم.

و کدام شیفته حکمت و فلسفه و عرفان و شعر و ادبیات است که این آثار را بخواند و از گستره آگاهی و چیرگی و چالاکی و ژرف بینی «شرف» برهمه این دانشها شگفت زده نشود. نثر زیبا و سنجیده، گزینش واژگان فاخر و پوشاندن آنها برمعانی بلند، تحسین و ستایش هر صاحب ذوقی را برمی انگیزد.

آن یگانه روزگار که حکمت و فلسفه و فرزانگی و شاعری و عرفان، همگی در وی گرد آمده بودند تا او به حکمت و عرفان شرافت بخشد، «شرف» فلسفه های شرق و غرب را با استادی و تیزبینی که ویژه او بود با خویش همراه داشت. آنان که از نزدیک با او نشست و برخاست داشتند، خاطرات و یادمانهای فراوان از او به یاد دارند و چون قلم را به جنبش می آوری تا از «شرف» بنویسی، خود قلم نافرمانی می کند که آنکه از شرف تعریف و مدح می کند گویی مدح و تعریف خویش می کند.

به هنگام پژوهش درباره اندیشه های گنوسی، ترجمه **ترانه مروارید** که از منظومه های زیبای گنوسی است و مقدمه دانشورانه ای که دکتر شرف برآن نوشته و در یکی از شماره‌های مجله **کلک** سال ۱۳۷۳ به چاپ رسیده توجهم را جلب کرد.

بر می داشتیم - آمد تا مرا به محل تکثیر و متصدی آن که نمی شناختم راهنمایی نماید.

دریغا ! یکی از بدبختیهای بزرگ آدمی این است که به هنگام زندگی، قدر نعمت وجود چنین فرزانگان و دانشورانی را نمی داند و نمی شناسد، اما پس از محروم شدن از فیض حضورشان - و آنگاه که سر در نقاب خاک تیره کشیده اند به خود می آید و در می یابد که گوهری را از دست داده است که جایگزین ندارد.

استاد شرف در واپسین روز حیات خود لحظه ای شور و نشاط و دانش دوستی خویش را از دست نداد . با وجود رنجوری حال، همچنان مشتاقانه در میان کتابها و به دنبال یافتن مطالب گوناگون جست وجو می کرد . هنگامی که به اتاق کار استاد بازگشتیم، استاد نفس زنان بر کرسی خویش نشست و مهربانی وبزرگواری او مرا گستاخ کرد تا در مورد مسائل گوناگون فلسفی پرسشهایی را با استاد در میان بگذارم. مباحث انتولوژی، پوزیتیویسم، سیستمهای

فلسفی - مسائل فلسفه و عرفان و ....

در همان واپسین روز، استاد شرف با بیانی شیوا و صدایی رسا به نقل آراء فیلسوفانی چون کارناپ، هایدگر، کانت، هگل ویتگنشتاین و... پرداخت و هرگاه از فیلسوفان یونان نقل قول می نمود سخنان آنان را به زبان یونانی بیان می کرد و اگر از ابن عربی مطالبی را بیان می‌داشت در ضمن سخنانش اشعار او را به زبان عربی و با حرارتی بسیار بازگو می نمود .

در واپسین روز زندگی از اصفهان می پرسید و نگران ساختمان مرتفعی بود که در مجاورت چهارباغ احداث شده و موجب اعتراض یونسکو به این امر شده بود. ضمن بیان خاطرات خویش فرمود: شب گذشته در میان نوارهای خود نواری یافتم مربوط به سال ۱۳۵۳ که روی آن صدای نی استاد حسن کسایی ضبط شده و دکتر شرف با تبسمی مخصوص گفت با دوستان جلسات دوره ای داشتیم و من ضبط دستی خود را در این جلسات می بردم و این نوار یادگار آن دوران است. آن گاه دکتر شرف از استاد محمد رضا شجریان یاد کرد و از دوستی و معاشرت با او سخن گفت.

مشتاقانه می خواستم تا در آن ساعات کوتاه هرچه بیشتر از محضر استاد استفاده کنم . به استاد عرض کردم در پایان کتاب نخستین فیلسوفان یونان نوشته اید ۱۳۴۵، ماربوگ، آلمان فدرال . آن هنگام شما ۳۹ ساله بوده اید، استاد با نگاهی که حاکی از به یاد آوردن خاطرات گذشته‌اش بود فرمود:

درباره آن روزها خود سروده ام :

روزگار ما نیرزد یاد بود
آن گذشته روزگاران یاد باد !

پس از مرگ استاد همهٔ این غزل را در شماره ۵ سال ۱۳۷۸ مجله **کلک** یافتم که با این ابیات آغاز می شود .

ما خزانیم و بهاران یاد باد
عشقها با گلعذاران یاد باد !
ز آن هزاران گل که در دل می شکفت
و آن نواهای هزاران یاد باد!
در جوانی باد و باران بود عشق
پیر من ! آن باد و باران یاد باد !
بی شمر بودند شادیهای عشق
ای غم ! از آن بی شماران یاد باد !
چشمه عشقیم اگر خشکیده ایم
جوشش این چشمه ساران یاد باد!
.....
در کسی یاری نمی بینم، دریغ
ای دل، از آن رفته یاران یاد باد!
دوستیها این زمان بربسته رخت
آن زمان دوستداران یاد باد !
روزگار ما نیرزد یاد بود
آن گذشته روزگاران یاد باد !
شد شرف از کوشش خود نا امید
کوشش امیدواران یاد باد !

۱۳۷۸/۱/۲

کاربرد دقیق واژه ها و بهره گیری از واژگان سخته و سنجیده همواره مورد تأکید استاد بود. تألیفات و تصنیفات و اشعار استاد هرکدام نیازمند بررسی و کنکاشی گسترده است. هرکدام از آثار دکتر شرف جهانی از دانش و معرفت و فرزانگی و شیوه‌ای در پژوهش فلسفه و عرفان و ادبیات است و می بایست الگویی باشد برای محققان و پژوهشگران جوان. گمان نمی کنم به جایگاه شرف رسیدن و این همه ویژگیهای ستودنی و تحسین برانگیز را به دست آوردن کاری سهل و آسان باشد که عمرها باید بگذرد تا عالمی نیکو و شاعری شیرین سخن همچون شرف پرورش یابد.

پانوشت:

* عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور اصفهان

۱ - برای آگاهی از دیدگاههای استاد شرف در باب شعر و نقد شعر و فلسفه شعر به مجموعه های شعر او با نام « پژواک»،«واژه» و «متافیزیک عشق» و مقاله جمالزاده در **راهنمای کتاب** شماره سوم ۱۳۳۷ رجوع کنید.

همواره ابریشم اندیشه استوار و تار احساسات نادر و رقیق و به غایت لطیفی می تند و بی سر و صدا مشغول آفریدن معجونی است افلاطونی از اندیشه و خیال و تصور و احساس...»

جمالزاده با معرفی مجموعه پژواک می گوید: «آیا همین عناوین برای معرفی اساسی دفتر وجود شاعر ما که اساساً گویا طومار وجودش را تنها ورق معدودی بیش تشکیل نداده است کافی نیست...»

در مراسم یادبود دکتر شرف از وارستگی او و عدم دلبستگی اش به دنیا سخن گفته شد، اما شاید برای خواننده عزیز جالب باشد که شرف ۴۵ سال پیش نیز در حق خویش گفته «مشغله ام زیاد است و فکرم مشغول اموری است که از شعر و آنچه مربوط به شعر است فرسنگها دور است و اکتساب معیشت انسان را وادار می سازد که خود را فراموش کند و خویشتن خویش را در میان ذوات واشیائی گم کند که با وی هیچ پیوندی ندارند و با دل و جانش بیگانه اند و وجود او را مانند کرم ابریشمی که بر برگهای توت افتد با ناله مطرد و دردناکی اندک اندک می خورند و فنا می کنند.

شرف در جوانی که بسیاری در هوای نام و نان می کوشند، شهوت شهرت ندارد و چنانکه خود در آن هنگام می گوید «شهرت و موجه بودن و انگشت نما شدن شاعر را از جهان خودش بیرون می آورد، سلطه وجودی خود را از دست می دهد و تنهایی، این تنهایی و انزوای مقدس که از خصایص شاعر موهوب و ممتاز است با هیاهو و غریو دیگران شکسته می شود و وجود شاعر و تمنیات و رغبات و هوسها و فضایل و رذایل و رویاها و معاصی و گناهان او همه به دست مردم می افتد».

دکتر شرف الدین خراسانی (شرف) در عنفوان جوانی می گوید: «من فکر می کنم انسان چه اصراری دارد که صفای خاطر و لذت گمنامی و امتیاز تنهایی و انزوا را از دست بدهد و در جهانی که افلاک و انجم محکوم به زوال و تباه هستند، این یک مشت پوست و گوشت و استخوان که انسان نام دارد، با دماغ پر از سودا و هذیان، چرا بیهوده در جستجوی شهرت و خلود است.»

جمالزاده در پاییز ۱۳۳۷ می گوید: «اینها به جای خود، اما چیزی که هست شرف، شاعر خلق شده است و همانطور که آتش می سوزد و می سوزاند او نیز چه بخواهد و چه نخواهد شعر از او می تراود، همچنانکه از نحل عسل و از گل عطر و از آفتاب نور بوجود می آید[۱].»

نخستین دیدار با استاد شرف الدین خراسانی (شرف) در روز ۱۲ اسفند ۸۱ که همزمان با سالروز تولد او بود برای من روزی به یاد ماندنی شد.

عکسهایی از استاد همراه با سرودهایی از او در شماره های گوناگون مجله **کلک** و بعدها در مجله **بخارا** دیده بودم. هنگامی که وارد طبقه اعضای هیأت علمی دایره المعارف شدم به سوی گروه فلسفه شتافتم و او را که در راهرو مجاور اتاقش ایستاده بود و با یکی دیگر از پژوهشگران گفت وگو می کرد شناختم. پیش رفتم و سلام کردم و عرض ادب کردم و گفتم همان کسی هستم که بارها در مورد گنوسیها از شما پرسش می کردم. بی درنگ گفت از اصفهان!!.

لحظاتی بعد در اتاق کار استاد خود را در برابر آن یگانه روزگار می دیدم و چنان شادمان و سرخوش که تنها کسانی می توانند این احوال را دریابند که شیفته و دلباخته چنین بزرگانی باشند. نمی توانم توصیف کنم که رفتار و گفتار و منش دکتر شرف در آن دیدار چه تأثیری در من نهاد!

در وجود او علاوه بر دانشهای گسترده و ژرف عامل دیگری دیدم که هنوز هم نمی توانم آن را در قالب لفظ و عبارت بریزم.

او هنوز هم مانند چهل و چند سال پیش می گوید:

از دو جهان بریده ام خلوت خود گزیده ام
تا دو سه روز عمر را با دل خود به سر برم
کار بشر چو شر بود در همه جای این جهان
گو به کجا دگر پناه از شر این بشر برم

در آن دیدار نخستین، منابع و مآخذ بسیاری به زبانهای فرنگی و عربی معرفی کرد و دورنمای کلی پژوهش و تحقیق در مورد گنوسیان را ترسیم نمود. دیدارها و تماسهای تلفنی ادامه یافت تا به پاییز ۱۳۸۲ رسید.

این بار نیز همچون نوبتهای گذشته، در آغاز هفته ای که پایانش دکتر شرف در میان ما نبود، شب هنگام به او تلفن کردم، پس از سلام و احوالپرسی از رنجوری حالش سخن گفت. با وجود نامساعد بودن حال عمومی باز هم با اشتیاق وافر به پرسشهایی که طرح کردم پاسخ داد و در پایان گفت وگو از استاد برای دیدار حضوری اجازت خواستم، از حضور هر روزه اش در مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی خبر داد.

هرگز گمان نمی بردم که این واپسین دیدار و آخرین روز حیات استاد شرف باشد. اکنون که چند روز از ۱۳ آبان ۸۲ می گذرد و هر روز و هر شب در این اندیشه ام این چه رخدادی بود که آخرین دیدار و گفت وگویم با استاد شرف واپسین روز زندگی او باشد.

ساعت ۳۰: ۱۱ روز سه شنبه ۸۲/۸/۱۳ به مرکز دایره المعارف رسیدم. هنوز دکتر شرف تشریف نیاورده بود، چند دقیقه ای را صبر و شکیبایی پیشه کردم و آنگاه دوباره به سوی اتاق استاد روان شدم و سلام گفتم. با چشمانی نافذ نگاهم کرد و با مهربانی پاسخم داد. از حال استاد پرسیدم باز هم از رنجوری حالش گفت و شگفتا که خویش را برای مرگ آماده ساخته بود و با جمله‌ای « رفتن» را بسیار سهل و آسان شمرد.

پس از احوالپرسی، از چگونگی پیشرفت طرح پژوهشی پرسید گزارشی ارائه نمودم و ضمناً به اطلاع ایشان رساندم که یکی از منابعی را که توصیه نموده بودند نیافتم و آن کتاب **سر الخلیقه** منسوب به «بلیناس» بود. آن عزیز بی همتا با اشتیاق فراوان با تلفن از چند نفر متصدیان کتابخانه خواست تا در فهرست کتابخانه جست و جو کنند و اگر کتاب را یافتند، اطلاع دهند. دقایقی بعد تلفن زنگ زد و استاد را از وجود کتاب مزبور مطلع گردانیدند، از آنها خواست تا کتاب را نزدش آوردند. کتاب توسط بانوی محقق آلمانی « اورزولا وایسر » تصحیح و ویرایش شده بود و استاد با شگفتی از این بانو سخن می گفت که افزون بر ویرایش کتاب، همهٔ آن کتاب را که به زبان عربی است با خط خود نوشته است. آن گاه استاد از «بلیناس» که نام یونانی او آپولونیوس تیانانی (Apolloniuse of Tyana) است، سخن گفت، و فرمود که بخشهایی از این کتاب برای پژوهش درباره موضوع مورد نظر به کار می آید. بزرگوارانه از جای خویش برخاست و به همراه من تا طبقه زیرین ساختمان - محلی که می بایست از روی کتاب رونوشت

امروز، دفتر۲،(بهار ۱۳۳۵)،ص۱۱۷- ۱۲۹.
x روزنامه ایران ما، پائیز ۱۳۳۵.

۱۳۵۲ ۱۸) **در یک رؤیا**. مجله یغما، س ۲۶، ش۱۲، (اسفند ۱۳۵۲)،ص ۷۱۱-۷۱۶.

۱۳۵۳ ۱۹) **مدینه فاضله فارابی**. به زبان انگلیسی در کتاب ابونصر فارابی، مجموعه خطابه های تحقیقی، به کوشش افشار ،تهران ، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران،۱۳۵۴، ص ۱۹-۲۴ (قسمت انگلیسی).
x(مجله رودکی، ش۴۰/۳۹ (بهمن ماه ۱۳۵۳)ص۹.

۱۳۵۶ ۲۰) **هویلدرین و ماهیت شعر**. از مارتین هایدگر . ترجمه دکتر شرف، درنشریه ارمغان بهاری، نشریه دانشگاه ملی ایران ،(۱۳۵۶)، ص ۲۴-۴۲[تاریخ ترجمه]۱۳۴۲.
x مجله کلک، ش۶۷، (مهر ۱۳۷۴)، ص ۶۶-۷۸.

۱۳۶۰ ۲۱) **ابن رشد و تفسیر مابعد الطبیعه ارسطو** . مجله نشر دانش، ج۱،ش۳، (فروردین ۱۳۶۰)،ص۳۲-۳۴.

۱۳۶۶ ۲۲) **ابن جبیرول**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج۳، تهران، ۱۳۶۹،ص۲۰۷-۲۱۶.

۲۳) **ابداع**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج۲، تهران، ۱۳۶۸،ص۳۷۲-۳۸۳.

۲۴) **ابن باجه [اندلسی]** . در دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج۳، تهران۱۳۶۹، ص۶۶-۸۳.

۱۳۶۷ ۲۵) **ابن رشد**.در دایره المعارف بزرگ اسلامی . ج۳،تهران، ۱۳۶۹،ص۵۵۶- ۵۸۳.

۲۶) **ابن حزم[اندلسی]** . در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج۳، تهران، ۱۳۶۹، ص۳۴۳-۳۵۶.

۲۷)**ابن دیصان (دیصانیه)**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی.ذیل کلمه دیصانیه.

۱۳۶۸ ۲۸) **ابن سینا**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج۴، تهران، ص۱-۲۹.

۱۳۶۹ ۲۹)**ابن عربی**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی،ج۴، تهران، ص ۲۲۶-۲۸۰.

۱۳۷۰ ۳۰)**ابن مسره** . در دایره المعارف بزرگ اسلامی.ج۵، تهران، ۱۳۷۲،ص۶۱۱-۶۱۳.

۳۱)**ابو سلیمان سجستانی**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج۵، تهران،۱۳۷۲،ص ۵۶۵-۵۷۰.

۳۲) **در پیرامون قاعده امکان شرف**. در کتاب یکی قطره باران، تهران، ص ۴۳۹-۴۴۵.
x در دایره المعارف بزرگ اسلامی ، ج۱۰،۱۳۷۹، ص۲۳۰- ۲۳۲.

۱۳۷۱ ۳۳)**ابوالعلاء معری**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی ، ج۶، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۰- ۲۵.

۳۴)**اتحاد عاقل و معقول** . در دایره المعارف بزرگ اسلامی ، ج۶، تهران،۱۳۷۳، ص۵۳۷- ۵۴۴.

۱۳۷۲ ۳۵) **اثولوجیا**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج۶،تهران، ۱۳۷۳،ص۵۷۹- ۵۸۵.

۳۶)**[مقدمه]برکتاب"حماسه فردوسی نقد وتفسیر نامه نامور"**. تألیف عطاءالله مهاجرانی، ج۱، تهران، اطلاعات،۱۳۷۲، ص۱۱- ۱۳.
x مجله کلک ، ش ۴۵/۵۶،(آذر ۱۳۷۲)،ص۱۴۷-۱۵۰.

۱۳۷۳ ۳۷) **دایره المعارف بزرگ اسلامی**. ازچارلزملویل، ترجمه دکتر شرف، مجله کلک ،ش۵۵/۵۶، (مهر ۱۳۷۳)، ص۱۷۸-۱۸۲.

۳۸) **ترانه مروارید** (یک شعر تمثیلی= مجازی گنوستیکی). مجله کلک، ش۵۳ ،(مرداد۱۳۷۳)، ص ۱۵۶- ۱۶۵.

کارنامهٔ دکتر شرف الدین خراسانی «شرف»

۱) کتابها:

۱۳۲۵ ۱) **اشک و آه** . اهواز ، کتابفروشی صافی، ۴۰ص.

۱۳۳۷ ۲) **دیوار چین** . تألیف فرانتس کافکا. ترجمه دکتر شرف و به مشارکت مسعود رجب نیا ، اسفندیار سپهری ، تهران طهوری ، ۱۴۱ص.

۳) **پژواک**. مجموعه شعر . تهران، ۱۴۷ص.

۱۳۴۹ ۴) **واژه ها**. تهران،فرمند، ص۱۳۸.

۱۳۵۰ ۵) **نخستین فیلسوفان یونان**. تهران شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۵۳۴ص.

x چاپ سوم ، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی ،۱۳۶۷ ۵۳۳ص.

۱۳۵۲ ۶) **از سقراط تا ارسطو**. تهران ، دانشگاه ملی ایران، ۱۸۱ص.

x چاپ دوم ، افزوده و تجدید نظر شده . دانشگاه ملی ایران ، ۱۳۵۶، ۲۱۷ص.(انتشارات ش۴۴/۲).

۱۳۳۱ ۷) **فلسفه معاصر اروپایی**. ترجمه از آلمانی و یک ضمیمه از م. بوخنسکی . ترجمه دکتر شرف ، تهران، دانشگاه ملی، ۴۸۰، ۱۳۵۲+۳۴ص (انتشارات ش ۶۷).

x چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی وفرهنگی، ۱۳۷۹، ۴+۴۸۰ص.

۱۳۵۴ ۸) **از برونو تا هگل** . طرحی از برجسته ترین چهره های فلسفی دورانهای جدید. تهران ،دانشگاه ملی ایران، ۲۱۷ص،(انتشارات ش ۶۹).

xچاپ دوم با تجدید نظر و افزوده‌ها. تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ، ۱۳۷۶، ۴۱۵ص. با عنوان: « برونو تا کانت» .

۱۳۵۷ ۹) **جهان و انسان در فلسفه**. جلد اول، تهران، دانشگاه ملی ایران،۴۷۱ ص.

۱۳۶۶ ۱۰) **متافیزیک (مابعد الطبیعه)**. اثر ارسطو. ترجمه بر پایه متن یونانی از دکتر شرف. تهران، نشر گفتار، شصت وسه +۵۲۱ ص.

۱۳۷۹ ۱۱) **متافیزیک عشق (غزالان و غزلها)**.شعرهای گزیده : بخش یکم شعرهایی از ۱۳۴۹-۱۳۷۳، تهران ، شهاب ثاقب، ۵۹۸ ص.

۱۲) **دیالکتیک عشق**. بخش دوم، زیرچاپ.

۲) مقاله ها ، مقدمه ها:

۱۳۳۱ ۱۳) **تئاتر و نمایشنامه در یونان قدیم**. مجله تئاتر ، ش۲ (۲۷آذر۱۳۳۱)،ص۱۷-۱۹ وش۳، (۱۱دی۱۳۳۱)، ص۲۶-۳۲ وش۴ (۱بهمن ۱۳۳۱)ص۶-۱۱.

۱۴) **شکسپیر**. مجله تئاتر ، ش۷ (اردیبهشت ۱۳۳۱): ص ۱۲-۲۳.

xمجله نمایش ،ش۸ (مرداد ۱۳۳۶) ص ۳-۹.

۱۳۳۲ ۱۵) **هاملت ، تراژدی بزرگ شکسپیر**. مجله تئاتر ، ش۶ (فروردین ۱۳۳۲)،ص۴۶-۶۶.

۱۶) **گوته** . مجله تئاتر. ش۷ (اردیبهشت ۱۳۳۲)، ص۱۲-۲۳.

۱۳۳۵ ۱۷) **گورستان دریائی**.پل والری. جنگ هنر و ادب

۱۳۴۲، ص ۲۱۶.

۶۶) **سیزیف**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۱۶.

۶۷) **زخم**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۱۷.

۶۸) **نسیان**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۱۷.

۶۹) **سرانجام پرومته**. جنگ هنر و ادب امروز. دفتر ۲، (بهار ۱۳۳۵)، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۷۰) **پایان**. مجله بامشاد، ش ۱۵، (مهر ۱۳۳۵) ، ص ۶۴ - ۶۵.

۷۱) **راه**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۱۸.

۷۲) **گیتار** . شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۱۸.

۷۳) **تهی**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۱۹.

۷۴) **حریق بخت**. سفینه غزل، انجوی شیرازی، تهران، ۱۳۳۶، ص ۳۲۶ - ۳۲۷.

۷۵) **روان شعر**. سفینه غزل، انجوی شیرازی، تهران، ۱۳۳۶، ص ۱۲ - ۱۳.

۷۶) **اسیر شهود**. سفینه غزل، انجوی شیرازی، تهران، ۱۳۳۶، ص ۲۵۲ - ۳۵۴.

x با عنوان راه حقیقت. در سخنوران نامی معاصر ایران، برقعی، ج ۳، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲۲-۱۹۲۳.

۷۷) به **لاله سپید**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۱۹.

۷۸) **در نیمه راه**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۲۰.

۷۹) **ناتمام**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۳۶، ص ۲۲۱.

۸۰) **انسان**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۲۱.

۸۱) **کیمیای سخن**. مجله سخن، س ۱۳، ش ۵، (شهریور ۱۳۴۱)، ص ۵۶۵ - ۵۶۷.

۸۲) **پیوندها**. مجله مهر، س ۱۰، ش ۲، (تابستان ۱۳۴۳)، ص ۱۵۰-۱۵۱.

۸۳) **خودباختگان**. مجله مهر، س ۱۰، ش ۳، (پائیز ۱۳۴۳)، ص ۲۹۲.

۸۴) **برای یک شاعر**. مجله مهر، س ۱۰، ش ۴، (دی ۱۳۴۳)، ص ۴۴۶-۴۴۷.

۸۵) **درمان**. مجله سخن، س ۲۲، ش ۱۰، (تیر ۱۳۵۲)، ص ۱۰۳۴-۱۰۳۶.

۸۶) **تا تو شوم**. مجله سخن، س ۲۲، ش ۵، (آذر ۱۳۵۱)، ص ۴۸۱-۴۸۲.

۸۷) **بازآی**. مجله یغما، س ۲۶، ش ۳، خرداد ۱۳۵۲، ص ۱۶۰-۱۶۱.

۸۸) **من و تو حافظ**. مجله یغما، س ۲۶، ش ۴، (تیر ۱۳۵۲)، ص ۲۱۹.

۸۹) **به سفرکرده‌ام**. مجله یغما، س ۲۶، ش ۹، (آذر ۱۳۵۲)، ص ۵۶.

۹۰) **رهبران من**. مجله یغما، س ۲۶، ش ۷، (مهر ۱۳۵۲)، ص ۳۹۶.

۹۱) **شبهای دوری**. مجله یغما، س ۲۶، ش ۱۰، (دی ۱۳۵۲)، ص ۶۰۹.

۱۳۷۴ ۳۹) **اخوان الصفا**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۴۲- ۲۶۹.

۱۳۷۵ ۴۰) **ارسطو**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، تهران، ۱۳۷۵، ص ۵۶۹-۶۰۷.

۴۱) **اسکندر افرودیسی**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳۵۴- ۳۵۹.

۴۲) **عشق نبشت** [مقدمه بر کتاب افسانه نیما، تألیف سید عطاءالله مهاجرانی] تهران، اطلاعات، ۱۳۷۵، ص ۴۳- ۴۹.

x مجله کلک، ۷۶/۹۷ (تیر ۷۵)، ص ۵۳۷- ۵۴۲.

۴۳) **عرفان و دیالکتیک**. مجله کلک، ش ۸۰/۸۳، (آبان ۱۳۷۵)، ص ۲۰- ۲۸، ش ۸۹/۹۳، (مرداد ۱۳۷۶)، ص ۱۷- ۲۸.

۱۳۷۶ ۴۴) **اسلام** (نگاهی به سیر فلسفه در جهان اسلام و نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپا). در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، تهران، ۱۳۷۷، ص ۴۵۶- ۴۵۸ و ص ۴۶۵- ۴۶۷.

۱۳۷۷ ۴۵) **به جوانان درباره عشق**. ازراینرماریا ریلکه. ترجمه دکترشرف. مجله بخارا، ش ۲ (مهر ۱۳۷۷): ۵۵-۵۸.

۱۳۷۸ ۴۶) **افلاطون**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران، ۱۳۷۹، ص ۵۶۲- ۵۸۶.

۴۷) **افلوطین**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران، ۱۳۷۹، ص ۵۹۱-۶۰۶.

۴۸) **امپدکلس**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸-۱۹۲.

۴۹) **گفتگو با مارتین هایدگر**. مجله بخارا، ش ۵، (فروردین ۱۳۷۸)، ص ۶۲- ۶۸.

۱۳۷۹ ۵۰) **ایساغوجی**. در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران، ۱۳۸۰.

۵۱) **گوته، پیرعاشق**. مجله بخارا، ش ۱۱، فروردین ۱۳۷۹، ص ۱۸۳-۱۸۴.

۵۲) **۴۰ماه وزارت، [دکتر مهاجرانی]**. مجله بخارا، ش ۱۵، آذر ۱۳۷۹، ص ۲۳۸- ۲۴۰.

۳) عناوین شعرهای چاپ شده:

۱۳۲۹ ۵۳) **دختر هوس**. سالنامه اخگر، سال ۱۳۲۹، ص ۴۰-۴۱.

۱۳۳۰ ۵۴) **غول جنگ**. سخنوران نامی معاصر ایران. برقعی، ج ۲، تهران، ۱۳۳۰، ص ۱۷۰.

۵۵) **اسیر و آزاد**. سخنوران نامی معاصر ایران، برقعی، ج ۲، تهران، ۱۳۳۰، ص ۱۷۰.

۵۶) **بگیسو!** سخنوران نامی معاصر ایران، برقعی، ج ۲، تهران، ۱۳۳۰، ص ۱۶۹.

۵۷) **درد هستی**. سخنوران نامی ایران، برقعی، ج دوم، تهران، ۱۳۳۰، ص ۱۶۷.

۵۸) **بیدرمان**. سخنوران نامی معاصر ایران، برقعی، ج ۲، تهران، ۱۳۳۰، ص ۱۶۷.

۵۹) **اندوه نو**. سخنوران نامی معاصر ایران، برقعی، ج ۲، تهران، ۱۳۳۰، ص ۱۶۸.

۶۰) **به ماه**. سخنوران نامی معاصر ایران، برقعی. ج ۲، تهران، ۱۳۳۰، ص ۱۶۹.

۱۳۳۲ ۶۱) **بهار**. مجله تئاتر، ش ۶، (فروردین ۱۳۳۲)، ص ۳-۵.

۱۳۳۳ ۶۲) **دشمن**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۱۵.

۱۳۳۴ ۶۳) **بنفشه رقصنده**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۱۴.

۶۴) **به غم**. شعر امروزخراسان. میرزازاده، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۲۱۴.

۶۵) **مویه**. شعر امروز خراسان، میرزازاده، مشهد،

۱۱۹) **مخلصان عشق**. مجله کلک، ش۹۳ / ۸۹، (مرداد۱۳۷۶)، ص ۳۱۶.
x مجله بخارا، ش۱، (مرداد۱۳۷۷)، ص۱۸۹.
۱۳۷۷ ۱۲۰) **خسته**. مجله کلک، ش ۹۳ / ۸۹، (مرداد۱۳۷۷)، ص۳۱۷.
۱۲۱) **آزادی**. مجله بخارا، ش۲، (مهر ۱۳۷۷)، ص۱۷۱.
۱۲۲) **عشق عفیف**. مجله کلک، ش۹۳ / ۸۹ ، (مرداد ۱۳۷۷)، ص۳۱۷.
۱۲۳) **دین دل**. مجله بخارا، ش۳، (آذر۱۳۷۷)، ص۱۸۱.
۱۲۴) **دشمن عشق**. مجله بخارا، ش۴، (بهمن ۱۳۷۷)، ص۲۲۲.
۱۳۷۸ ۱۲۵) **یاد باد**. مجله بخارا، ش۵، (فروردین ۱۳۷۸)، ص۱۵۲.
۱۲۶) **دردِ درد**. مجله بخارا، ش۶،(خرداد ۱۳۷۸)، ص۱۰۹.
۱۲۷) **دریغا دریغا**. به یاد دکتر زرین کوب، مجله بخارا، ش۷،(مرداد ۱۳۷۸)، ص۶۹.
۱۲۸) **با تو تنها**. مجله بخارا، ش۸، (مهر۱۳۷۸)، ص۱۲۳.
۱۲۹) وسوسه ها. مجله بخارا، ش۱۰ / ۹،(آذر ۱۳۷۸)، ص۵۷-۵۸.
۱۳۷۹ ۱۳۰) سه شعر شور عشق به ورتر. ازگوته، مجله بخارا،ش۱۱، (فروردین ۱۳۷۹)،ص۱۸۵-۱۹۳.
۱۳۱)عشق زمانه. مجله بخارا، ش۱۱،(فروردین۱۳۷۹) ص۱۹۷.
۱۳۲) پاکدلان. مجله بخارا، ش۱۲، (خرداد۱۳۷۹)، ص۱۰۰-۱۰۲.
۱۳۳)پند بیهوده. مجله بخارا،ش۱۳/۱۴،(مرداد ۱۳۷۹) ص۱۱۹.
۱۳۴) از گذشته زنده. مجله بخارا، ش۱۵، (آذر ۱۳۷۹) ، ص۱۳۷-۱۴۰.

۱۳۸۰ ۱۳۵) بهار و یار. مجله بخارا، ش۱۷،(فروردین ۱۳۸۰)،ص۱۱۴.
۱۳۶) همدم غم. مجله بخارا، ش۱۸، (خرداد - تیر ۱۳۸۰)، ص۱۴۷.
۱۳۷) بیگانه با زمانه. مجله بخارا، ش۲۲/ ۲۱، (آذر- اسفند۱۳۸۰)ص۷۹.
۱۳۸) پیام فراق. مجله بخارا، ش۱۹ (مرداد و شهریور۱۳۸۰)ص ۱۴۷.
۱۳۹) جدائیها. مجله بخارا، ش ۲۰(مهر- آبان ۱۳۸۰) ص۱۳۱.
۱۳۸۱ ۱۴۰)کار بخت!مجله بخارا، ش ۲۴(خرداد-تیر ۱۳۸۱) ص ۱۳۰.
۱۴۱)دریغا، مجله بخارا، ش۲۵(مرداد ۱۳۸۱)ص۹۹.
۱۴۲) چشمه شعر!؟ مجله بخارا، ش۲۶ (مهر- آبان ۱۳۸۱)ص ۱۴۹.
۱۴۳)سکوت شعر. مجله بخارا، ش۲۸(بهمن -اسفند ۱۳۸۱)ص ۱۳۶-۱۳۷.
۱۳۸۲ ۱۴۴) فرشته - انسان. مجله بخارا، ش ۳۰ / ۲۹، (تیر ۱۳۸۲)ص ۱۴۰.

۱۳۵۶

۹۲) **هشدار**. درارمغان بهاری، نشریه دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۶،ص ۴۳-۴۴.

۱۳۶۱

۹۳)**ما و حافظ**. به یاد «از کوچه رندان»، در یادگارنامه استاد دکتر زرین کوب. به کوشش دهباشی،تهران، انجمن آثار و مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

x کارنامه زرین. به کوشش دهباشی، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۷۹،ص ۶۰۴.

۱۳۷۲

۹۴)**ظلم مرگ**. به یاد دکتر حسینعلی هروی که دیروز از میان ما رفت. مجله کلک، ش ۳۸، (اردیبهشت ۱۳۷۲)، ص ۱۵۴.

۹۵) **بیائید بگرییم**. به یاد دوست و همدل و هم رنج چهل ساله ام، سید عزیز انجوی شیرازی. مجله کلک، ش ۴۴/۴۳،(مهر ۱۳۷۲)، ص ۲۸۶.

۹۶) **چند شعر از راینر ماریا ریلکه**. مجله کلک، ش ۴۷/۴۸،(بهمن ۱۳۷۲)،ص ۱۲۹- ۱۳۱.

۱۳۷۳

۹۷) **برای اریکا**. از راینر ماریا ریلکه. ترجمه دکتر شرف. مجله کلک، ش ۵۱/۵۲، (خرداد ۱۳۷۳)،ص ۹۵.

۹۸)**حال رندان**. مجله کلک، ش ۵۱/۵۲، (خرداد ۱۳۷۳)، ص ۱۰۸- ۱۰۹.

۹۹)**در جهان واژگون**،ش ۵۳،(مرداد ۱۳۷۳)،ص ۱۵۳.

۱۰۰)دنیای عارفان. برای دوست دیرین بسیار ارجمندم مهرداد بهار، مجله کلک،ش ۵۴،(شهریور ۱۳۷۳)، ص ۱۴۲-۱۴۳.

۱۰۱) **دریغا**، به یاد سالروز مرگ سید عزیز انجوی، مجله کلک، ش ۵۴،(شهریور ۱۳۷۳)،ص ۳۱۲.

۱۰۲)**دعوت محمد (ص)**. از راینر ماریا ریلکه، ترجمه دکتر شرف، مجله کلک، ش ۵۵/۵۶،(مهر ۱۳۷۳)، ص ۱۰۶ .

xبخارا، ش ۴، (بهمن ۱۳۷۷)، ص ۲۰۷.

۱۰۳)**در پی خیام**. مجله کلک، ش ۵۵/۵۶، (مهر ۱۳۷۳)، ص ۱۰۷- ۱۱۲.

۱۰۴) **شعر**. مجله کلک، ش ۵۹ / ۵۸، (دی ۱۳۷۳)، ص ۹۳-۹۴.

۱۰۵) **کشکول**. مجله کلک، ش ۶۰،(اسفندماه ۱۳۷۳)، ص ۱۵۴- ۱۵۸.

۱۰۶) **هرگز نه دیگر**. ازپل ورلن، ترجمه دکتر شرف. مجله کلک، ش ۶۰، (اسفند ۱۳۷۳)، ص ۱۸۰.

۱۳۷۴

۱۰۷)**از دل و عشق**. مجله کلک، ش ۶۱/۶۴،(فروردین ۱۳۷۴)، ص ۱۹۱-۱۹۴.

۱۰۸)**برای عاشقان**.مجله کلک،ش ۶۸/۷۰،(آبان ۱۳۷۴)، ص ۱۸۹.

۱۰۹) **به زائیدگان پس از ما**. از برتولت برشت. ترجمه دکتر شرف،مجله کلک،ش ۷۰ / ۶۸، (آبان ۱۳۷۴) ، ص ۲۰۷-۲۱۰، [ترجمه ۱۳۵۰].

۱۱۰)**خمار عشق**. مجله کلک، ش ۷۱/۷۲،(بهمن ۱۳۷۴)، ص ۲۹۶.

۱۳۷۵

۱۱۱) **خطر عشق**. برای هنرمند یگانه و دوست عزیزم "شجریان". مجله کلک، ش ۷۵ / ۷۳، (فروردین ۱۳۷۵)، ص ۱۳۱.

۱۱۲)**کیمیا**. مجله کلک، ش ۷۳/۷۵،(فروردین ۱۳۷۵)، ص ۱۳۲.

۱۱۳)**اندرز**. مجله کلک، ش ۷۳/۷۵،(فروردین ۱۳۷۵)، ص ۱۳۲.

۱۱۴)**عقل گریزی**. مجله کلک، ش ۷۶/۷۹، (تیر ۱۳۷۵)، ص ۲۷۲.

۱۱۵) **به رندان**. مجله کلک، ش ۷۹ / ۷۶، (تیر ۱۳۷۵)، ص ۲۷۳-۲۷۴.

۱۱۶) **زبان**. مجله کلک، ش ۷۹ / ۷۶، (تیر ۱۳۷۵)، ص ۲۷۲.۲۷۳.

۱۱۷)**این دائره المعارف ما**. مجله کلک، ش ۸۰/۸۳، (آبان ۱۳۷۵)،ص ۱۹۸.

۱۳۷۶

۱۱۸) **تو و عشقم**، مجله کلک، ش ۸۵/۸۸،(فروردین ۱۳۷۶)، ص ۲۵۸- ۲۵۹.

استین هاگوم اولسن (STEIN HAUGOM OLSEN)، دانشگاه لینگنان
Blackwell Publishers, Sep 2003, 608 pp., $39.95

منتخب لامارکه و اولسن در نوع خود کامل ترین مجموعه ای است که تاکنون به رشته تحریر در آمده است. این کتاب همه نویسندگانی را که در سنت تحلیلی زیباشناسی و فلسفه هنر در قرن بیستم سهیم بوده اند شامل می شود. کتاب هم عمیق است و هم گسترده و مراجعه کننده را دست خالی باز نمی گرداند. در حوزه فلسفه هنر و زیبایی شناسی، قرن بیستم دوره ای مهم و پربار است، دوره ای که تفکر فلسفی در باره هنر و زیبایی شناسی رشد بسیار کرد. کتاب مکاتب مختلف را از اوائل دهه ۱۹۵۰ تاکنون پوشش می‌دهد. فهرست عناوین و بخشهای کتاب به شرح زیر است: شناخت هنر/ وجود شناسی هنر/ ویژگیهای زیباشناختی/ التفات و تفسیر/ ارزشهای هنر/ تخیل/ هنر تصویری/ ادبیات / موسیقی/ هنرعامه.

پیتر لامارکه یکی از نویسندگان این کتاب، استاد و رییس دپارتمان فلسفه در دانشگاه یورک است. وی آثار متعددی در باره بحث تخیل و فلسفه ادبیات و زیبایی شناسی تالیف کرده است که از جمله می توان به **حقیقت، خیال و ادبیات** (به همراه استین هاگوم اولسن، ۱۹۹۴) و **دیدگاههای تخیلی** (۱۹۹۶) اشاره کرد. او ویراستار نشریه انگلیسی **زیبایی شناسی** است و در دائره المعارف ده جلدی **زبان و زبان شناسی** ویراستار مدخلهای مربوط به فلسفه است.

استین هاگوم اولسن استاد علوم انسانی و رییس گروه فلسفه در دانشگاه لینگنان در هنگ گنک است. او مولف کتاب **ساختار فهم ادبی** (۱۹۷۸)و **پایان نظریه ادبی** (۱۹۸۷)و د ها مقاله در حوزه نظریه ادبی و نقد ادبی و زیبایی شناسی است. او عضو فرهنگستان علوم و ادبیات نروژ است.

نظریه های حقیقت

Theories of Truth

ویراسته فردریک ف. اشمیت(Frederick F. Schmitt)، دانشگاه ایندیانا

Blackwell Publishers, Sep 2003, 336pp., $29.95

کتاب **نظریه های حقیقت** دیدگاههای اصلی در این باره را با دیدی انتقادی بررسی می کند. حسن کتاب در آن است که برای کسانی نوشته شده است که آشنایی اندکی با این موضوع دارند و یا اصلا از این مقوله اطلاعی ندارند. کتاب به چهار نظریه اصلی، یعنی نظریات تناظر حقیقت(correspondence - truth) ، پراگماتیستی، سازوارانه (coherence) و کاهشی(deflationary) اشاره دارد.

مقالاتی در باره بحثهای اخیر میان قائلان به نظریه تناظر و نظریه کاهشی در یک جا گردآوری شده که اقدامی بکر و تازه است.

سهم سی. س. پیرز، ویلیام جیمز، برتراند راسل، آلفرد تارسکی، هارتری فیلد، دوروتی گراور، آنیل گوپتا و دیگران بیان شده است و کتاب شناسی جامعی نیز آورده شده است.

ویراستار کتاب فردریک ف. اشمیت استاد فلسفه در دانشگاه ایندیانا است. او مولف کتابهای **معرفت و باور** (۱۹۹۲) **حقیقت :**

کتابهای خارجی

فلسفه پلی میان ادیان
Philosophy Bridging the World Religions

ویراسته پیتر کوسلووسکی (Peter Koslowski)، انستیتو تحقیقات فلسفی هانور، آلمان

Kluwer Academic Publishers, July 2003, 272 pp. EURO 85.00

ادیان، بزرگ ترین جوامع را در سطح جهان تشکیل می دهند و این موضوع حداقل در مورد دو دین مسیحیت و اسلام صادق است. این دو دین تفسیرهای کلی و جامع نگرانه از حیات و ممات آدمی به دست می‌دهند. با جهانی شدن اقتصاد و وحدت جامعه جهانی در اینترنت، دسترسی همگان به منابع ادیان فزونی یافته است. در عین حال، این جهانی شدن ادیان را در موضع اختلاف با یکدیگر قرار داده است و هر یک از ایشان مدعی برتری و حجیت خود است. چگونه می توان اختلاف ادیان را کاهش داد؟ روش نظری و فلسفی راهی است برای بحث از دین و اعتقادات دینی. رهیافت فلسفی به دین می تواند به عنوان پایه و اساسی برای گفت و گو به کار آید، بی‌آنکه پیروان ادیان از مدعیات خود دست شویند. این روش ادعاهای جزم اندیشانه را کاهش داده و به غلبه کردن بر بنیادگرایی مدد می رساند. فلسفه پلی میان ادیان بنا می‌کند. این مجموعه که با عنوان A Discourse of the World Religions منتشر می شود و کتاب حاضر پنجمین مجلد آن است، در واقع متن مقالات سمینار - EXPO - Discourses of the World Religions است که در سال ۲۰۰۰ در شهر هانور آلمان برگزار شد. در مجموع ۵ سمینار با این عنوان و با هدف برقراری دیالوگ فلسفی - الهیاتی میان ادیان و در زمینه موضوعات محوری هر دین برگزار شد. پیشتر ۴ مجلد منتشر شده بود و این مجلد آخرین آنهاست. این مجموعه به فهم عمیق تری از مشابهتها در میان ادیان هندوئیسم، بودیسم، یهود، مسیحیت و اسلام مدد می رساند.

یکصد سال فلسفه انگلیسی
A Hundred Years of English Philosophy

نوشته نیکلای میلکف (Nikolay Milkov)، دانشگاه بیلفیلد، آلمان

Kluwer Academic Publishers, July 2003, 312 pp. EURO 125.00

تحقیق حاضر بررسی تاریخی فلسفه تحلیلی قرن بیستم در انگلستان است. در هفت فصل کتاب به تحول فکری مشربهای فکری با معرفی و تحلیل آرای برجسته ترین نمایندگان این مشربها، یعنی مور، راسل، ویتگنشتاین، رایل، آستین، استراوسون و دامت پرداخته می شود. نویسنده خلاصه ای از متون فلسفی این هفت فیلسوف را عرضه می کند. هدف آن است که موضوعات اصلی مورد بحث این فلاسفه مد نظر قرار گیرد و مسائل در کنار هم بررسی شود. بدین ترتیب مطالعه ای جامع در تاریخ فلسفه تحلیلی، آنچنان که در انگلستان مطرح است، عرضه می شود. هدف آن است که کتابی مرجع که همه موضوعات محوری این هفت فیلسوف را در بر می گیرد، ارائه شود.

زیبایی شناسی و فلسفه هنر: منتخبی از سنت تحلیلی
Aesthetics and the Philosophy of Art: The Analytic Tradition An Anthology

ویراسته پیتر لامارکه (PETER LAMARQUE)، دانشگاه یورک /

است که دیدگاه نظریه پردازان را درباره یکدیگر آورده و در واقع به متون اصلی رجوع کرده است.

عناوین فصول کتاب به شرح زیر است: پدیده شیء شدن (نوشته لوکاچ در باره مارکس) / بازگشت ابدی همان و اراده معطوف به قدرت (نوشته هیدگر در باره نیچه) / جامعه شناسی و روان شناسی (نوشته تئودور آدورنو در باره فروید) / مارکسیسم غربی؛ ماجراهای دیالکتیک (نوشته مارسیه مرلوپونتی درباره لوکاچ) / اگزیستانسیالیسم سارتر؛ مطالعاتی در فلسفه انتقادی (نوشته هربرت مارکوزه) تاملاتی درباره «تکنیک» پدیدار شناختی؛ کشف وجود با هوسرل (نوشته امانوئل لویناس / فلسفه متأخر هیدگر؛ هرمنوتیک فلسفی (نوشته هانس گئورگ گادامر) / «نقد»، نیچه و فلسفه (نوشته ژیل دلوز درباره کانت و نیچه) / از سرمایه تا فلسفه مارکس (نوشته لوی آلتوسر) / ساختار، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی؛ نوشته و تمایز (نوشته ژاک دریدا درباره لوی اشتراوس) / بدن من، این مقاله، این آتش؛ زیبایی شناسی، روش و معرفت شناسی (نوشته میشل فوکو در باره دریدا) / والتر بنیامین: افزایش آگاهی یا نجات نقد (نوشته یورگن هابرماس) / جنسیت مونث: ژاک لاکان و مکتب فرویدی (نوشته ژاکلین رز) / تحقیق از هویت: فرانتس فانون و امتیاز بعد از استعمار (نوشته هومی بابا) / مشکل جنسیت (نوشته جودیت باتلر درباره کریستوا و فوکو) / جایابی (نوشته اسلاوژ ژیژک درباره آرای خویش).

درو میلنه در دانشگاه کمبریج درام و شعر درس می دهد. وی آثار بسیاری در باره نظریه انتقادی و شاعری، مارکسیسم، کانت، دریدا و مارکوزه به چاپ رسانده و در شرف انتشار اثری درباره هگل و بنیامین و آدورنو است. او سردبیر نشریه **Parataxis** نیز هست. آثار دیگر او عبارت است از ، **Sheet Mettle (1994) Bench Marks (1998) The Damage (2001)، Mars Disarmed (2002) and Go Figure 2003**

مارک تواین: مدخلی کوتاه

Mark Twain: A Short Introduction

از مجموعه مدخلهایی بر ادبیات، انتشارات بلک ول

نوشته استفن رایلتون (Stephen Railton)

Blackwell Publishers, November2003, 144 pp., paperback $19.95

این کتاب علی رغم مختصر بودن، منبع و تحقیقی غنی و خواندنی در باره آثار اصلی مارک تواین است. رایلتون در کتاب خود، زمینه های تاریخی را بررسی کرده و با توجه به شرح احوال تواین چشم اندازی از آرای تواین را به دست می دهد. کتاب از طریق آثاری چون تام سایر، هکلبری فین، یانکی اهل کنتاکی در دربار آرتور شاه و Pudd'nhead Wilson تواین را معرفی می کند. به علاوه، زندگی واقعی ساموئل کلمنس و شخصیت خیالی مارک تواین نیز مورد تحقیق قرار می گیرد. همچنین اهمیت کتابهای تواین برای فرهنگ و هویت امریکایی مورد توجه قرار می گیرد. عناوین فصلهای کتاب به شرح زیر است : عزیمت به شرق: بی گناهان خارج /عزیمت به غرب Roughing It / عزیمت به خانه: تام سایر /فرار: ماجراهای هکلبری فین / گمشده در زمان: یانکی اهل کنتاکی در دربار آرتور شاه / در جست وجوی پناه Pudd'nhead Wilson : و Hadleyburg / ضمیمه: مارک تواین در زمانه خود: آرشیو الکترونیکی.

استفن رایلتون، نویسنده کتاب استاد زبان انگلیسی در دانشگاه ویرجینیاست. کتابهای قبلی وی عبارت است از:

Fenimore Cooper: A Study of his Imagination (1978)

Authorship and Audience: Literary Performance in the American Renaissance (1991)

رایلتون دو وب سایت با عنوانهای "کلبه عمو تام و فرهنگ امریکایی" و "مارک تواین در زمانه خود" ایجاد کرده است.

کتابهای خارجی

مبادی (۱۹۹۵) است و ویراستار کتابهای **اجتماعی کردن معرفت شناسی** (۱۹۹۴) و **اجتماعی کردن متافیزیک** (۲۰۰۳) است.

راهنمای بلک ول بر پروتستانتیسم

The Blackwell Companion to Protestantism

ویراسته آلیستر ای. مک راث (ALISTER E. MCGRATH) و دارن سی. مارکز (DARREN C. MARKS)

Blackwell Publishers, Sep 2003, 528pp., $99.95

این راهنما تحقیقات جدید محققان مختلف را در بررسی گذشته و حال و آینده پروتستانتیسم در یک جا گردآورده است. شکل گیری هویت پروتستان در اروپا و امریکای شمالی و استرالیا و افریقا بررسی شده است و آرای متفکران پروتستان، همچون لوتر، کالون، شلایرماخر و بارت مدنظر قرار گرفته است. همچنین ارتباط پروتستانتیسم با زندگی مدرن، هنر، سیاست، حقوق و علم مطرح شده است. بحثهایی نیز درباره آینده پروتستانتیسم در جوامع غربی و غیر غربی آمده است. دو بخش اصلی کتاب عبارت اند از: به سوی هویت/پروتستانتیسم و هویت کنونی: روابط و تأثیرات. عناوین فصول کتاب نیز به شرح زیر است: شکل گیری هویت پروتستانی: تاریخ و ایدئولوژی/ پروتستانتیسم اروپایی/ پروتستانتیسم امریکای شمالی/آسیا و استرالیا / افریقا / پروتستانتیسم و ارتباط آن با .../ پروتستانتیسم و تاثیرات آن / آینده پروتستانتیسم.

آلیستر ای. مک راث استاد الهیات تاریخی در دانشگاه آکسفورد است. او یکی از متألهان برجسته پروتستان است و آثار بسیاری را به رشته تحریر در آورده است که می توان به **الهیات مسیحی** (ویراسته سوم، ۲۰۰۱)، **معنویت مسیحی** (۱۹۹۹)، **اندیشه رفورمیستی** (ویراسته سوم، ۱۹۹۹) **علم و دین** (۱۹۹۸)، **الهیات تاریخی** (۱۹۹۸) و **درآمدی بر مسیحیت** (۱۹۹۷) اشاره کرد.

دارن سی. مارکز در کالج دانشگاهی هورن در دانشگاه اونتاریوی غربی کانادا الهیات سیستماتیک و مطالعات دینی تدریس می کند. او مدارک دانشگاهی خود را در رشته های علمی و الهیات در دانشگاه تورنتو اخذ کرده و دکتری خود را زیر نظر جی. وبستر از دانشگاه آکسفورد گرفته است. او همچنین زیر نظر جی. ساتر در دانشگاه فدریک ویلهم به تحقیق پرداخته است. مارکز صاحب آثار بسیاری در زمینه الهیات سیستماتیک، تاریخ کلیسای کانادا است و ویراستار کتاب **شکل گیری ذهن الهیاتی** (۲۰۰۳). تحقیقات اولیه وی در باره الهیات سیستماتیک معاصر بوده و در رساله دکتری خود الهیات پروتستان آلمانی در قرن نوزدهم و آرای یولیوس مولر و الهیات تأملی وی را بررسی کرده است.

اندیشه مدرن انتقادی، منتخب نوشته های نظریه پردازان در بارهٔ نظریه پردازان

Modern Critical Thought

An Anthology of Theorists Writing on Theorists

Blackwell Publishers, Sep 2003,384pp. $55.00 Paperback $17.99

ویراسته درو میلنه (Drew Milne)

کتاب **اندیشه مدرن انتقادی** مجموعه ای است که در آن آرای متفکران انتقادی از لوکاچ تا ژیژک گرد آمده است. این کتاب مناسب دانشجویانی است که می خواهند با بعضی بحثهای مهم در قرن بیستم و بیست و یکم آشنا شوند. درو میلنه به دقت مواد لازم را برای این امر فراهم ساخته است. اصطلاحات کلیدی در هر بخش تعریف شده و هر جا که ضروری تشخیص داده شده پاورقیهایی از سوی ویراستار افزوده شده است. ارزش کتاب در آن

ملت - دولت / بنیادگرایی دینی و سیاست هویت / زنان و جنسیت / ۱۱سپتامبر و ارزیابی خشونت /...

Nandita Ghosh
nan_dita@excite.com

Christina Sharpe
christina.sharpe@tufts.edu

سمینار انجمن مطالعات فلسفی هنرهای بصری معاصر

انجمن مطالعات فلسفی هنرهای بصری معاصر (SPSCVA)، واشینگتن دی سی، امریکا
۳۰-۲۷ دسامبر ۲۰۰۳ (۹-۶دی ۱۳۸۲)

موضوعات : هر موضوع مرتبط با فلسفه و هنرهای بصری به ویژه در حوزه فلسفهٔ فیلم.

James Harold
jharold@mtholyoke.edu
http://www.lhup.edu/~dshaw

نظریه سیاسی کانت و تخیل ادبی

انجمن زبان جدید MLA، سن دیه گو، امریکا
۲۹-۲۷ دسامبر ۲۰۰۳ (۸-۶دی ۱۳۸۲)

موضوعات : کانت و انقلاب فرانسه / کانت و ابعاد سیاسی ایدئالیسم آلمانی / جایگاه کانت در رشد رومانتیسم / نیچه در برابر کانت / نتایج سیاسی مکتب نئوکانتی / جایگاه اندیشه سیاسی کانت در فلسفه آلمانی / و ...

thelon@uclink.berkeley.edu
cgtorres@ucla.edu

نشست انجمن مطالعاتی زنان فیلسوف

انجمن مطالعاتی زنان فیلسوف، واشینگتن دی سی، امریکا
۳۰-۲۷ دسامبر ۲۰۰۳ (۹-۶دی ۱۳۸۲)

موضوعات : این انجمن دو نشست با عنوانهای «مفاهیم فلسفی در آثار زنان از سنتهای مختلف در اکناف عالم» و « پاسخ زنان فیلسوف به جنگ و خشونت» برگزار می کند. کشف آثار زنان فیلسوف ناشناخته / تعریف فیلسوفان زن از معنای فیلسوف زن / مفاهیم فلسفی در نزد شاعران، رمان نویسان و... زن / تعریف مجدد زنان از ماهیت آثار فلسفی / تاملاتی در باره تجربه آموزش آثار زنان فیلسوف / تاملاتی درباره رابطه میان زندگی خصوصی زنان فیلسوف و دیدگاههای فلسفی ایشان.

Linda H. Damico
ldamico@kennesaw.edu

فلسفه سیاسی و اجتماعی امروز / چشم اندازهای تاریخی و اقلیمی و فمنیستی

انجمن فلسفه اجتماعی و سیاسی (SSPP)، با همکاری انجمن فلسفه امریکا، واشینگتن دی سی، امریکا
۳۰-۲۷ دسامبر ۲۰۰۳ (۹-۶دی ۱۳۸۲)

موضوعات : فلسفه سیاسی و اجتماعی امروز / مسائل اجتماعی و سیاسی امروز / امپراطوری ، امپریالیسم ، و استعمارگری: طرح این مسائل در هزاره جدید و بررسی آنها در روزگار معاصر.

papers@sspp.us
http://www.sspp.us.

خبرها

اخبار سمینارها

نشست انجمن فیلسوفان مسیحی

انجمن فیلسوفان مسیحی، آزبری کالج، کنتاکی، امریکا
۶-۴ دسامبر ۲۰۰۳ (۱۵-۱۳ آذر ۱۳۸۲)

موضوع : سنت توماسی آزاد (Open Theism) و منتقدان آن / آزادی لیبرتارین و معرفت نداشتن خداوند برای پیش بینی آینده
سخنرانان : ویلیام هسکر ؛ (William Hasker) توماس فلینت؛ (Thomas Flint) مایکل سی. ریا (Michael C. Rea)

Ray Van Arragon
raymond.vanarragon@asbury.edu

دکارت و هیوم : سمپوزیومی در باره ماهیت معرفت

انستیتوی سلطنتی فلسفه، دانشگاه منچستر، انگلستان
۱۳ دسامبر ۲۰۰۳ (۲۲ آذر ۱۳۸۲)

موضوع: ماهیت عقل / جایگاه تجربه در خلق معرفت / شیوه های مختلف کنترل اعتقادات و ویژگی روش فلسفی آنها.
سخنرانان : ژانت بروتون (Janet Broughton)؛ مایک مارتین (Mike Martin)؛ پیتر میلیکن (Peter Millican)؛ دیوید اونز (David Owens).

Dr Anthony Hatizmoysis
Anthony.Hatzimoysis@man.ac.uk

سیاست هگلی جنسیت : روح، طبیعت، قانون

گروه مطالعات زنان، دانشگاه یواسکیلیا (Jyväskylä)، فنلاند
۱۳-۱۲ دسامبر ۲۰۰۳ (۲۲-۲۱ آذر ۱۳۸۲)

موضوع : هگل فیلسوف محبوبی برای فیلسوفان فمنیستی همچون سیمون دوبوار و ایری گارای و جودیت باتلر بوده است. نوشته های وی درباره آنتیگونه منشأ بحثهایی در باره جنسیت در حوزه حقوق و دولت و خویشاوندی بوده است. هر چند دیالکتیک ارباب و بنده هگل اشاره مستقیمی به بحث جنسیت ندارد، اما روابط جنسی را به عنوان روابط قدرت تبیین کرده است. تاثیر اندیشه هگل بر فلسفه فمنیستی چگونه است؟ در طول تاریخ و در سلسله مراتب بحث جنسیت این اندیشه هگل چه تاثیری داشته است؟ علی رغم دیدگاه هگل در باره زنان، اندیشه هگلی چه کمکی به حل مسائل و بحثهای فمنیستی داشته است؟
سخنرانان: کوات نوسیانن (Kevät Nousiainen)؛ تویجا پولکینن (Tuija Pulkkinen)؛ سوزانا لیندبرگ (Susanna Lindberg).

Laura Werner
laura.werner@helsinki.fi

جهانی شدن، قومیت و خشونت

چهارمین نشست سالانه انجمن آسیای جنوبی آزادی (SALA)
سن دیه گو، امریکا
۲۷-۲۶ دسامبر ۲۰۰۳ (۶-۵ دی ۱۳۸۲)

موضوعات : هویتهای دو نژادی و امریکاییهای اهل آسیای جنوبی /حقوق انسانی میان جوامع /امنیت انسانی /فرهنگ جوانان و هویتهای در حال تغییر / امپریالیسم جدید و ضدیت با امپریالیسم / نظریه پردازی درباره عصر مابعد استعمار در بستری جهانی / مطالعه در باره ژانر از طریق ادبیات و هنرهای بصری و رسانه های جدید / نظریه پردازی در باره جنوب : جایگاه دوباره آسیاییها / نقش

ربط گرایی، مطلق گرایی و تساهل، نوشته های کیونگ کیم (Hye-Kyung Kim) و مایکل ورین (Michael Wreen)/بخت و شانس ساختاری، نوشته آندرو لاتوس (Andrew Latus) / آیا عدالت مفهومی ثنوی است؟: توصیفی بر اساس اراده آزاد، نوشته سئول سیمیلانسکی (Saul Smilansky) / ابهام، نوشته یان زیویسکی (Jan Zwicky) / هنگامی که سوبژکتیویسم موضوع قرار می گیرد، نوشته ریچارد دابل (Richard Double)/آیا «اندیشه امریکای لاتین» فلسفه است؟، نوشته سوزانا نوکتلی (Susana Nuccetelli) . در قسمت آخر نیز کتابهای رسیده معرفی شده است.

نشریه تحقیقات فلسفی (Philosophical Investigations)

جلد ۲۶، شماره ۴، انتشارات بلک ول

در این شماره از نشریه **تحقیقات فلسفی** به این مقالات بر می‌خوریم: پارادوکس پیروی از قاعده ویتگنشتاین و عینیت معنا، نوشته کلودین ورهگن (Claudine Verheggen)/عقل عملی و گناه، نوشته جیمز هارولد (James Harold) / تراکتاتوس ویتگنشتاین: اندیشه های درست و گزاره های بی معنا، نوشته آندرو لوگ (A.Lugg)/ذهنی، بین الاذهانی و عینی، نوشته هانس یوهان گلاک (Hans-Johann Glock) / مرجعیت و بیگانگی: مقاله ای در باره خود آگاهی، نوشته ریچارد الدریج (Richard Eldridge) .در بخش دیگری نیز معرفی کتاب و کتابهای رسیده آمده و در خاتمه نیز فهرست مطالب نشریه در سال ۲۰۰۳ درج شده است.

فصلنامه فلسفی (Philosophical Quarterly)

جلد ۵۳، شماره ۲۱۳، انتشارات بلک ول

در این شماره از نشریه **فصلنامه فلسفی** این مطالب به چاپ رسیده است: مسائل بسیار بسیار زیاد بررسی مسئله بسیار زیاد (The Problem of the Many)، نوشته برایان ودرسون (Brian Weatherson)/ درون گرایی و درد، نوشته دیوید بین (David Bain)/ پایداری، ماندگاری و نسبیت خاص، نوشته استفن د. هالز (Steven D. Hales) و تیموتی ا. جانسون (Timothy A. Johnson) / افراد خلق الساعه بررسی حالتهای ذهن نوشته تیموتی اکونر (Timothy O'Connor) و جاناتان د. جاکوبز (Jonathan D. Jacobs) / علیت همچون اصلی همزمان و پیوسته، نوشته مایکل هیومر (Michael Huemer) و بن کویتز (Ben Kovitz) /دیدگاه برندوم درباره عقل عملی، نوشته هیت وایت (Heath White) /عقول درونی: پاسخ به برادلی، ون روگن و گرت، اثر رابرت ن. جانسون (Robert N. Johnson) /یادداشتهایی درباره هندسه امور قابل مشاهده، نوشته گوردن بلوت (Gordon Belot) / مکتب کانت، ارزش اخلاقی و رفاه بشری، نوشته آلن و. وود (Allen W. Wood) / باز اندیشی آرای پیتر سینگر، نوشته کریستوفر م. کوپ (Christopher M. Coope). در خاتمه نیز علاوه بر معرفی کتابهای رسیده فهرست مطالب نشریه در جلد ۵۳ آمده است.

خبرها

معرفی نشریات

نشریه پارالکس (Parallax)

جلد ۹، شماره ۴، اکتبر و دسامبر ۲۰۰۳، انتشارات تیلور و فرانسیس

در این شماره از نشریه **پارالکس** این مقالات و مطالب به چاپ رسیده است: علنی ساختن هلنیسم: تاملات نابهنگام، نوشته کارن باسی (KarenBassi) و پیتر اوبرن (PeterEuben)/ سیر فرهنگ در آتن قرن پنجم، نوشته کارول دورتی (Carol Dougherty) / سیاست تطبیقی سفر، نوشته رکسانا ل. اوبن (Roxanne L. Euben) / ارسطو در آتن: تاریخ شعر، نوشته جیل فرانک (Jill Frank) و سارا مونوسون (S. Sara Monoson) / صورت اسطوره ای و تاملات سیاسی در تراژدی آتنی، نوشته مایکل جن اور (Michael Janover) / دموکراسی نژاد پرستانه: سیاست توالد در آتن قدیم، نوشته سوزان لیپ (Susan Lape) / مادیت مطالعات کلاسیک، نوشته جیمز ای. پورتر / (James I. Porter) تفاوت با یک تفاوت: انسانهای وحشی، خدایان و دیگر مدافعان، نوشته وانیتاست (Vanita Seth)/ هلنیسم و امپراطور: قرائت ادوارد سعید، نوشته فیروزه وسونیا (Phiroze Vasunia) / زمان در بوته آزمایش، نوشته ویکتوریا ول (Victoria Wohl).

نشریه کتابهای فلسفی (Philosophical Books)

جلد ۴۴، شماره ۴، انتشارات بلک ول

در این شماره از نشریه **کتابهای فلسفی** به این مطالب بر می‌خوریم: اثری جدید در باره سیر زمان، آلسایدر ریچموند (AlasdairRichmond) / فرای تصلب، نوشته ا. سولیوان (A.Sullivan) / سیبلی و میراثش، نوشته ر. ا. شارپ (R.A Sharpe). در بخشهای بعدی نیز آثار فلسفی در حوزه های مختلف بررسی شده است که عبارت است از: تاریخ فلسفه / فلسفه کلی، نوشته ویلیام جی. تالبوت (William J. Talbott) / متافیزیک، نوشته کریس دالی (Chris Daly) / معرفت شناسی، نوشته ریچارد ف. کیچلر (RichardF.Kitchener)/فلسفه ذهن، جی. ر. کامرون (J.R.Cameron)/ اخلاق آ. د. م. واکر (A.D.M. Walker) / عقل عملی، پاتریک شاو (Patrick Shaw) زیبایی‌شناسی، سو اشفورد (Sue Ashford) / فلسفه دین، دیوید افرید (David Efird)/ فلسفه علم، آلیس دروری (Alice Drewery).

نشریه متا فیلاسوفی (Metaphilosophy)

جلد ۳۴، شماره ۴، انتشارات بلک ول

در این شماره از نشریه **متافیلاسوفی** این مقالات به چاپ رسیده است: سهم ادراک کننده: رئالیسم، شکاکیت و وابستگی پاسخ، نوشته کریستوفر نوریس (Christopher Norris)/ ریکور در برابر تیلور در مسئله زبان و روایت، نوشته میلی استیل (Meili Steele) /

آگاهی، نوشته روکو جی. جنارو (Rocco J. Gennaro). یک یادداشت انتقادی نیز در باره کتاب دیوید پاپینو با عنوان **اندیشیدن در باره آگاهی** آمده است. در آخر نیز چند کتاب معرفی شده است. فهرست مقالات جلد ۸۱ نیز در بخش انتهایی نشریه آمده است.

***

تناقضات گرامشی

به زودی کتابی از پری اندرسون با ترجمهٔ دکتر شاپور اعتماد با عنوان **تناقضات و معادلات آنتونیو گرامشی** از سوی انتشارات طرح نو راهی بازار نشر خواهد شد. این اثر پنج فصل دارد و محور آن مقاله‌ای تحلیلی در باب آراء و نظریات گرامشی و دیگران است. اساس این کتاب بر تئوریزه کردن مسئلهٔ قدرت سیاسی در چارچوب نظامهای لیبرال دموکراسی استوار است و حسن آن دیدمدون تطبیقی است به کلیهٔ نظریاتی که در آنها نقش دولت در جامعه امروزی مطرح است.

مردی که می خواست سلطان باشد

کتاب **مردی که می خواست سلطان باشد** داستانی از کیپلینگ است که ترجمهٔ آن توسط محمد نجفی صورت گرفته و نشر نیلا آن را منتشر خواهد کرد.

این اثر داستان دو هندی است که تصمیم می گیرند به ناحیهٔ کافرستان بروند و پادشاه بشوند. آنها برای گرفتن اطلاعات از این ناحیه به نزد یک روزنامه نگاری می روند و این داستان از زبان آن روزنامه نگار نقل می گردد.

غزل سعدی

سعدی در غزل عنوان کتابی از دکتر سعید حمیدیان است که نشر قطره انتشار آن را بر عهده گرفته است. این اثر به چگونگی غزلیات سعدی اختصاص دارد و در آن غزلیات سعدی از حیث محتوایی و شکل، مورد ارزیابی قرار می گیرند. یکی از مباحث اصلی این اثر بحث دربارهٔ عرفان در غزل سعدی است.

همایون‌نامه

تذکره منظوم حکیم زجاجی با عنوان **همایون‌نامه** و با تصحیح علی پیرنیا به زودی از سوی فرهنگستان زبان و ادب فارسی منتشر خواهد شد. لازم به ذکر است نشر فرهنگستان زبان و ادب کتاب اعداد و حروف و مضمون آفرینی آنها در ادب فارسی را نیز در دست چاپ دارد.

ترانه کبوتران

برگزیده‌ای از اشعار شاعران معاصر ایران و جهان با عنوان **ترانهٔ کبوتران تاریک** که نام یکی از اشعار لورکاست، توسط حمیدرضا خزاعی گردآوری شده است. این اثر در مشهد و توسط انتشارات ماه جهان در اختیار علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت.

خبرها

نشریه نوس (Noûs)

جلد ۳۷، شماره ۴، انتشارات بلک ول

در آخرین شماره از نشریه **نوس** این مقالات به چاپ رسیده است: استدلال درباره تعارضات اخلاقی، نوشته جان ف. هورتلی (John F. Horty) / پیکان زمان خلاف واقع دیوید لویس، نوشته آلکساندر ر. پروس (Alexander R. Pruss) / آن بعد بود، این اکنون است: تاریخ شخصی در برابر ساختار روان شناختی در نظریه‌های سازگارانه گرایانه فاعل خود مختار (Compatibilist Theories of Autonomous Agency)، نوشته دیوید زیمرمان (David Zimmerman)/ تقدیرگرایی، ناسازگارگرایی (Incompatibilism) و قدرت انجام دادن به گونه‌ای دیگر، نوشته پنه‌لوپه مکی (Penelope Mackie) / یادداشتی درباره خلافها و تابع خلافها ، نوشته ل. هامبرستون (Lloyd Humberstone)/ بیان حداقلی غیر تحول گرایانه در معرفت شناسی تصدیق، جنیفر لاکی (Jennifer Lackey).

نشریه اروپایی فلسفه (European Journal of Philosophy)

جلد ۱۱، شماره ۳، انتشارات بلک ول

در این شماره از نشریه **اروپایی فلسفه** به این مقالات و مطالب برمی‌خوریم: نیچه، ارزیابی مجدد و توجه به تبارشناسی، نوشته دیوید اون (David Owen) / نظر مک دوال درباره برون گرایی و شکاکیت، نوشته دانکن پریچارد (Duncan Pritchard)/ هگل و قیاس از نوع پیرسی، نوشته پل ردینگ (Paul Redding) / فلسفه کلاسیک آلمان و نقد کوهن بر راولز، نوشته خولیو سن سات (Julius Sensat)/ شبیه سازی، شناخت همزمان و نسبت دادن حالتهای احساسی، نوشته بیل رینگ (Bill Wringe) /نظر موران در باره فاعلیت و خود آگاهی، نوشته لوسی ابراین (Lucy O'Brien) / نظر موران در باره خودآگاهی، نوشته سیدنی شومکر (Sydney Shoemaker)/ پاسخ به ابراین و شومکر، نوشته ریچارد موران (Richard Moran). در خاتمه نیز چند کتاب معرفی شده و فهرست مندرجات جلد ۱۱ نشریه آمده است.

نشریه استرالیایی فلسفه (Australasian Journal of Philosophy)

جلد ۸۱، شماره ۴، دسامبر ۲۰۰۳، انتشارات آکسفورد

در آخرین شماره نشریه استرالیایی فلسفه در سال میلادی جاری این مقالات و مطالب به چاپ رسیده است: عدم حقیقت موضوع، هارتری فیلد (Hartry Field)/ تمثیلات دانستن، دیوید دویدی (David Devidi) و تیم کنیون (Tim Kenyon) / خداشناسی شکاکانه و براهین شاهد درباره شر، مایکل جی. آلمیدا (Michael J. Almeida) و گراهام اپی (Graham Oppy)/آیا همه قوانین ممکن واقعی هستند؟، سیمون بوستوک (Simon Bostock)/ در باره برهان راسل علیه نومینالیسم همشکل (Resemblance Nominalism) ، نوشته جیمز کارگیل (James Cargile). پس از مقالات در بخش بحثها این عناوین آمده است: اهمیت وجود فعلی: استدلالهایی علیه زایش، نوشته پل سلادز (Paul Sludds)/دیدگاه هودسن درباره حفره‌ها، نوشته تیموتی بیز (Timothy Bays)/ اثبات Bird's Antidotes، نوشته سانگو چوا (Sungho Choi) / دیدگاه پاپینو در باره نظریه

دویست سال بعد: بازگشتها و تفسیرهای دوباره از کانت

گروه فلسفه دانشگاه ناوارا، اسپانیا
۱۰-۸مارس ۲۰۰۴ (۲۰-۱۸اسفند ۱۳۸۲)
مهلت ارسال مقاله ۱۰ژانویه ۲۰۰۴ (۱۳دی ۱۳۸۲)

موضوع: سال ۲۰۰۴ مصادف است با دویستمین سالمرگ امانوئل کانت. در این کنفرانس تاثیرات فلسفه کانت در دو قرن گذشته بررسی می شود. همچنین تمامی جنبه های فلسفه کانت بررسی خواهد شد. اما در عین حال بر تاثیر فلسفه عملی کانت تاکید بیشتری خواهد شد.

سخنرانان: رابرت پی پین (Robert Pippin) / گرولد پراوس (Gerold Prauss) / آلساندور للانو (Alejandro Llano) / اوتفرید هوفه (Otfried Hffe) / کریستین کورسگارد (Christine Korsgaard) / خوان آرانا (Juan Arana) / ا. ویگو (A. Vigo) / آرتورو لیته.. (Arturo Leyte)./.

kantiana@unav.es

گروه اجرایی

Prof. Dr. Lourdes Flamarique
lflamarique@unav.es
Prof. Dr. Ana Marta Gonzalez
agonzalez@unav.es

فلسفه در برابر امپراطوری

انجمن فلسفه رادیکال، دانشگاه هووارد، واشینگتن دی سی، امریکا
۷-۴نوامبر ۲۰۰۴ (۱۶-۱۳آبان ۱۳۸۳)
مهلت ارسال مقاله ۳۱ژانویه ۲۰۰۴ (۱۱بهمن ۱۳۸۲)

فلسفه رادیکال چیست؟ "ارزیابی نقادانه هر آنچه وجود دارد." کارل مارکس

موضوع: در روزگار ما ایالات متحده به امپراطوریی بدل شده است که تا پیش از این نظیر آن سابقه نداشته است. امریکا اکنون از جهت اقتصادی، نظامی، سیاسی قدرتمندترین کشور جهان است؛ و همه اینها در حالی است که به لحاظ فرهنگی نیز این کشور تاثیرات خود را برجای می گذارد که سینما و مک دونالد و... نمونه های آن است. فیلسوفان رادیکال بر آنند که این وضعیت را به نقد بکشند و به همچون مسائلی بپردازند: نقد واقعیت امپراطوری / نژادپرستی / مرد سالاری / صور مختلف حاکمیت / آثار محیط زیستی نظم جهانی کنونی / و...

Tony Smith,
tonys@iastate.edu

چهارمین نشست سالانه حلقه فوکو

کالج واباش، کروفوردزویل، ایندینا، امریکا
۷-۵مارس ۲۰۰۴ (۱۶-۱۵اسفند ۱۳۸۲)
مهلت ارسال مقاله ۲۳ژانویه ۲۰۰۴ (۳بهمن ۱۳۸۲)

موضوع: مباحث مربوط به آثار فوکو

Richard Lynch
lynchr@wabash.edu
Todd May
mayt@clemson.edu
http://www.siu.edu/~foucault

باب دیلان و فلسفه

انتشارات اپن کورت، امریکا
مهلت ارسال مقاله ۱۵ژانویه ۲۰۰۴ (۲۵دی ۱۳۸۲)

موضوع: آثار و حیات باب دیلان / اشعار وی / تاریخ فلسفه / اخلاق / فلسفه سیاسی / فیلم و شعر / فلسفه دین / زیبایی شناسی / فلسفه زبان / و...

مقالات در مجموعه "فرهنگ عامه و فلسفه" و از سوی انتشارات اپن کورت منتشر خواهد شد.

ویراستاران: پیتر ورنز (Peter Vernezze) و کارل پورتر (Carl Porter)

Peter Vernezez
pvernezze@weber.edu
Department of Political Science and Philosophy
Weber State University
1203 University Circle
Ogden, UT 84408-1203

خبرها

دعوت برای ارسال مقاله

فلسفه دیویدسن و فلسفه چینی، به یاد دیویدسن

اولین کنفرانس بین المللی انجمن بین المللی برای مطالعات تطبیقی فلسفه چینی و غربی(ISCWP)، با همکاری انستیتو فلسفه خارجی دانشگاه پکن چین، پکن، چین

زمان برگزاری: تابستان ۲۰۰۴
مهلت ارسال مقاله اول فوریه ۲۰۰۴(۱۲ بهمن ۱۳۸۲)

(این سمینار قرار بود در ژولای ۲۰۰۳ برگزار شود، اما به علت بیماری سارس به عقب افتاد. در آن هنگام دیویدسن در قید حیات بود، اما دیویدسن در شهریور امسال درگذشت و نتوانست کنفرانس را همراهی کند و لذا تاریخ برگزاری کنفرانس به تعویق افتاد.)

موضوعات:

الف: تعهد و نقش ساختاری: فلسفه دیویدسن و فلسفه کلاسیک چینی. چگونه فلسفه دیویدسن و برخی اندیشه ها در فلسفه چینی می توانند در کنار هم در تلاش مشترک فلسفی سهیم شوند؟ چگونه بعضی مفاهیم فرافلسفی در فلسفه دیویدسن و یا فلسفه چینی می توانند در میان شیوه های مختلف اندیشه و رهیافتهای روش شناختی گوناگون به کار آیند؟

ب: فلاسفه چینی و فلسفه دیویدسن (تحقیقات فلاسفه معاصر چینی درباره فلسفه دیویدسن). موضوعاتی که مورد علاقه فلاسفه چینی است و در فلسفه دیویدسن مطرح است، از جمله: رابطه میان زبان و اندیشه و واقعیت/ مسائل فلسفی حقیقت / معنا و مصداق/ فهم و تفسیر/ معرفت و شکاکیت و عینیت / اعمال و رویدادها / فلسفه ذهن/ مسئله عقلانیت انسانی/ناعقلانیت و استدلال عملی/ استعارات.

bmou@email.sjsu.edu

اخلاق و معرفت شناسی

سومین کنفرانس دانشجویی دانشگاه نیواسکول، نیویورک، امریکا
۱۶-۱۵ آوریل ۲۰۰۴ (۲۷-۲۶ فروردین ۱۳۸۳)
مهلت ارسال مقاله اول ژانویه ۲۰۰۴ (۱۱ دی ۱۳۸۲)
موضوع: حقیقتها و ارزشها/اخلاق و معرفت و عینیت/جایگاه حکم، احساس و مراقبه در اخلاق/میراثهای پوزیتیویسم منطقی در فلسفه اخلاق/وظیفه اخلاقی، فضیلت،امر درست و خیر/ التزام، قول، دین.

سخنران اصلی: ژان لوک ماریون(Jean-Luc Marion)

grazb006@newschool.edu

ارزشها، انتخاب عقلانی و اختیار

دانشگاه ویسکانسین، امریکا
۳-۱ آوریل ۲۰۰۴ (۱۴-۱۲ فروردین ۱۳۸۳)
مهلت ارسال مقاله ۹ ژانویه ۲۰۰۴ (۱۹ دی ۱۳۸۲)

سخنرانان اصلی: جی. دیوید ولمان/ جوزف بویل/ مایکل استاکر

موضوعات: رابطه میان ارزشها و معرفت و عمل/جایگاه عقل و اراده/ معرفت اخلاقی/ رئالیسم اخلاقی/ قابلیت اندازه گیری ارزشها / عقل عملی و اخلاقی/ فضیلت و شخصیت/ مسئولیت اخلاقی/آزادی و ضعف ارادی/...

Professor David K. Chan
dchan@uwsp.edu

هشتمین کنفرانس سالانه دانشجویی فلسفه شمال شرق فلوریدا

دانشگاه فلوریدای شمالی جکسون ویل، فلوریدا، امریکا
۶-۵ مارس ۲۰۰۴ (۱۶-۱۵ اسفند ۱۳۸۲)
مهلت ارسال مقاله ۲۰ ژانویه ۲۰۰۴ (۲۰ دی ۱۳۸۲)

موضوعات: مسئله تکامل و خلقت گرایی / فلسفه علم
سخنرانان: مایکل روس (Michael Ruse)، تکامل گرایی و اعتقاد به خلقت: راه حلهای متفاوت به مسئله ای واحد؟ / مرسیا اتون (Marcia Eaton) خیال پردازیهای خوب، داستانهای خوب.

Ja Ellen Wagner
ewagner@unf.edu

در مقام جوهری واحد، مرکب از ذهن و بدن و نتایج فلسفی آن به ویژه در زمینه ثنویت و اخلاق وی.

Professor Enrique Chavez-Arvizo
EChavez Arvizo@JJay.CUNY.edu

یازدهمین نشست انجمن فلسفه در جهان معاصر (SPCW)

انجمن فلسفه در جهان معاصر، دانشگاه کارولینای غربی، کارولینای شمالی، امریکا
۲۱-۱۷ ژولای ۲۰۰۴ (۳۰-۲۶ تیر ۱۳۸۳)
مهلت ارسال مقاله اول فوریه ۲۰۰۴ (۱۲ بهمن ۱۳۸۲)

موضوع: رهیافتهای مختلف فلسفی و روش شناختی/مسائل محیط زیستی/ مسائل اجتماعی/ اخلاق/ سیاست/ فمنیسم/ تکنولوژی/ چند فرهنگی بودن/ نظریه و عمل فلسفی.

Siegfried Van Duffel
siegfried.vanduffel@pandora.be.
Andrew Fiala
fiala@uwgb.edu
http://www.phil.stmarytx.edu/SPCWhmindex.htm

درون گرایی در انگلستان مدرن اولیه ۱۷۰۰-۱۵۰۰

دانشگاه سنت ماری، هالیفکس، کانادا
۱۶-۱۵ اکتبر ۲۰۰۴ (۲۴-۲۳ مهر ۱۳۸۳)
مهلت ارسال مقاله ۱۵ فوریه ۲۰۰۴ (۲۶ بهمن ۱۳۸۲)

موضوع: موضوع این کنفرانس میان رشته ای روشهایی است که زنان و مردان انگلیسی در دوران اولیه مدرنیته در پاسخ به تغییرات سیاسی، دینی، اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی و با توسل به درون گرایی اتخاذ کردند. در دورانی که اصلاحات دینی، جنگهای داخلی، تجربه جمهوری، اعدام یک پادشاه، و فشار برای برکناری پادشاهی دیگر، رونق تجاری و گسترش امپراطوری و... سبب گردید که مردمان برای حفظ روحیه و ثبات متوجه درون خود شوند. این تلاشها برای شناخت خویش تا چه اندازه مثمر ثمر بود؟ در سالهای اخیر محققان در جریانهای پیچیده سیاسی و ایدئولوژیکی و... همچون اومانیسم و پروتستانتیسم موشکافی کرده‌اند که به شناخت چگونگی شکل گیری هویت و سوبژه انگلیسی کمک کرده است. اما برای مثال در مطالعات ادبی ماتریالیستهای فرهنگ‌گرا و مورخان جدید درباره «خود اجتماعی» مسائل جدیدی را روشن ساخته اند. این کنفرانس امیدوار است که ابعاد دیگری از این دست را روشن سازد. مسائلی چون روابط نامشروع جنسی، احساسات، درون گرایی، آگاهی، فردگرایی، قابله‌گی، جادوگری، معماری و اعمال عبادی و فداکارانه در آن دوره می تواند در این کنفرانس مدنظر قرار گیرد.
سخنرانان: جاناتان سادی (Jonathan Sawday)/الیزابت هانسون (Elizabeth Hanson).

Goran V. Stanivukovic
Goran.Stanivukovic@smu.ca

کارگاه عدالت: چشم اندازهای فلسفی و دینی

انستیتو اراسموس، دانشگاه پورتلند، پورتلند، امریکا
۱۹-۵ ژوئن ۲۰۰۴ (۲۹-۱۵ خرداد ۱۳۸۳)
مهلت ارسال مقاله ۱۷ فوریه ۲۰۰۴ (۲۸ بهمن ۱۳۸۲)

موضوع: انستیتو اراسموس هر ساله کارگاههایی درباره سنتهای فکری در حوزه مسیحیت و ادیان ابراهیمی برگزار می کند. این کارگاه با هدایت نیکلاس ولتراشتروف (Nicholas Wolterstorff)، استاد دانشگاه ییل برگزار می شود. ولتر اشتروف صاحب آثاری چون، در باره کلیات: گفتاری در باب وجود شناسی/هنر در عمل: به سوی زیبایی شناسی مسیحی/عقل در قلمرو دین/ کلام الهی: تاملاتی فلسفی در باره این مدعا که خداوند سخن می گوید/جان لاک و اخلاق باور/توماس رید و داستان معرفت شناسی.

erasmus@nd.edu or telephone

خبرها

نشست سالانه انجمن فلسفی اوهایو

انجمن فلسفی اوهایو، دانشگاه دولتی کنت، اوهایو، امریکا
۳آوریل ۲۰۰۴(۱۴فروردین ۱۳۸۳)
مهلت ارسال مقاله ۱۰ژانویه ۲۰۰۴(۲۰دی ۱۳۸۲)

موضوع: مسائل مختلف در حوزه فلسفه
سخنران اصلی: رابرت براندوم (Robert Brandom) از دانشگاه پیتسبورگ: خود آگاهی و خود تقوم نفسی: ساختار میل و شناخت

Prof. Mark LeBar
program@ohiophilosophy.org.
Prof. Michael Byron
secretary@ohiophilosophy.org.
http://philosophy.kent.edu

فلسفه مدرن اولیه

سمینار آتلانتیک کانادا، دانشگاه دالی هاوسی و دانشگاه کینگ کالج هالیفکس، نوا اسکاتیا، کانادا
۱۱-۹ژولای ۲۰۰۴(۲۰-۱۸تیر ۱۳۸۳)
مهلت ارسال مقاله اول فوریه ۲۰۰۴(۱۲بهمن ۱۳۸۲)

موضوع: فلسفه مدرن اولیه، به ویژه از دوره مونتنی تا کانت
گروه آتلانتیک کانادا گروهی غیررسمی است که در جهت تقویت ارتباط میان محققان و پژوهشگران فلسفه قرن هفدهم و هجدهم فعالیت می کند.

Kathryn Morris
kathryn.morris@ukings.ns.ca
Tom Vinci
Professor of Philosophy
vinci@dal.ca
http://www.halifaxinfo.com

گایست (GEIST)، نشریه دانشجویی فلسفه

زمان انتشار پاییز ۲۰۰۴
مهلت ارسال مقاله اول فوریه ۲۰۰۴(۱۲بهمن ۱۳۸۲)
موضوع: همه حوزه های فلسفه
گایست نشریه دانشجویی است که در هر پاییز به وسیله کلوب فلسفه در دانشگاه دولتی سن خوزه به چاپ می رسد.

sjsu_philosophy_club@yahoo.com

هشتمین کنفرانس دانشجویی (مقطع کارشناسی) دانشگاه پسیفیک

گروه فلسفه دانشگاه پسیفیک، فارست گراو، اورگان، امریکا
۳-۲آوریل ۲۰۰۴(۱۴-۱۳فروردین ۱۳۸۳)
مهلت ارسال مقاله اول فوریه ۲۰۰۴(۱۲بهمن ۱۳۸۲)

سخنران اصلی: کیت لهرر (Keith Lehrer)

David Boersema,
Pacific University,Department of Philosophy,
Forest Grove OR 97116
(Phone: 5033522150; fax: 5033522242)

کارگاه مفهوم دکارتی وجود انسانی، ثنویت و اخلاق دکارتی، روایت مدرنیته: هم بودی تفاوتها

دانشگاه ناوارا، پامپلونا(Pamplona)، اسپانیا
۷-۱۲اگوست ۲۰۰۴(۱۶-۱۱مرداد ۱۳۸۳)
مهلت ارسال مقاله ۲فوریه ۲۰۰۴(۱۳بهمن ۱۳۸۲)

موضوع: بررسی تحلیل فراموش شده دکارت از وجود انسانی

این اثر در موضوع مورد بحث خود در زبان عربی، نوین و بدیع است و برای پژوهشگران حوزهٔ ادبی و اطلاع‌رسانی فرهنگی اثری مهم و ارزشمند به شمار می‌آید.

گفتنی است حسام‌الخطیب اهل فلسطین، رئیس «انجمن ادبیات تطبیقی عربی» و استاد دانشگاه قطر و دانشگاههای سوریه است. وی در زمینهٔ ادبیات تطبیقی آثار برجسته‌ای دارد که از آن جمله می‌توان به **ادبیات تطبیقی، نظری و کاربردی** (۲ جلد)، **ادبیات اروپا، پژوهشهای نقدی و تطبیقی، گستره ادبیات تطبیقی عرب و جهان، داستان کوتاه در سوریه** و... اشاره کرد.

***

داستان‌نویسی معاصر عربی

صلاح صالح در اثر خود **سردیات الروایة العربیة المعاصرة** که به تازگی از سوی «المجلس الأعلی للثقافة» در قاهره منتشر شده، روابط حاکم میان داستان‌نویسی معاصر عربی و میراث داستان‌نویسی عربی را ـ که برخی آن را اصول و مبانی رمان معاصر عربی تلقی می‌کنند ـ بررسی می‌کند. وی همچنین تلاش می‌کند تا به غنابخشی مطالعات و پژوهشهای مربوط به هنر رمان‌نویسی و تعمیق آن و نیز پی‌ریزی روشی علمی در این زمینه بپردازد تا تصویری از زیبایی‌شناسی رمان عربی و زیبایی‌شناسی زبان عربی براساس دیدگاه بلاغی ارائه دهد. این اثر از یک مدخل و پنج فصل تشکیل شده است.

گفتنی است پیش از این از صلاح صالح منتقد سوری، آثاری چون **الصحراء فی الروایة العربیة** و **سردالآخر** منتشر شده است.

***

زیبایی‌شناسی و دغدغه‌های رمان‌نویسی

نبیل سلیمان در اثر جدید خود **جمالیات و شواغل روائیة** که ناشر آن انجمن نویسندگان عرب در دمشق است، با گردآوری آثار داستانی دو دههٔ گذشته از نویسندگان جهان عرب، به ارائهٔ داستان‌شناختی و بررسی دغدغه‌ها و رنجهای رمان‌نویسان عرب در نگارش آثارشان می‌پردازد.

وی در آغاز درخصوص رمان و تصوف، رمان و میراث داستان‌نویسی عربی بحث می‌کند. سپس در فصلهای جداگانه دربارهٔ رمان‌نویسی نوین الجزایر، رمان‌نویسی نوین کویت، داستان‌نویسی فلسطین دربارهٔ مقاومت در برابر اشغال، داستان‌نویسی سوریه دربارهٔ مقاومت لبنان و مباحثی مانند آن بحث می‌کند.

***

دیوان شعر معاصر عربی ـ سرزمین شام

محمد عضیمه پس از گردآوری و نشر سه مجموعه از شعر معاصر عرب که مجلد اول به شاعران عراق، مجلد دوم به شاعران شبه جزیرهٔ عرب، و مجلد سوم به شاعران لبنان اختصاص دارد، در مجلد چهارم با عنوان **دیوان الشعر العربی الجدید «بلاد الشام» ـ سوریه** به شاعران سرزمین شام پرداخته است. در این دیوان که دارای یک مقدمه هشتاد صفحه‌ای است نویسنده به بررسی شعر معاصر سرزمین شام پرداخته و درخصوص نحوهٔ گردآوری این اشعار بحث می‌کند.

در این دیوان نمونه‌هایی از تجربه‌های صد و چهل شاعر و سی شاعرهٔ سوری از نسلها و مکاتب مختلف که آثارشان در طی دو دههٔ اخیر در نشریات و مجلات به چاپ رسیده یا آثارشان به صورت مستقل منتشر شده، آمده است. اما به بزرگان شعر نو این سرزمین مانند ادونیس، محمدالماغوط، علی‌الجندی، فایز خضور و نزیه ابوعفش پرداخته نشده است.

این اثر که ۳۹۶ صفحه است به همت مؤسسه نشری از بیروت: «دارالکنوز الادبیة» و مؤسسه نشری از دمشق: «دارالتکوین» منتشر شده است.

خبرها

سمینار تأویل متن ادبی

سمینار سالانهٔ کمیتهٔ نقد ادبی انجمن نویسندگان عرب با عنوان «تأویل متن ادبی» با حضور اعضای این کمیته و دکتر محمد عبدالمطلب، منتقد برجستهٔ مصری در دمشق برگزار شد. دکتر عادل فریجات در مراسم گشایش این سمینار دربارهٔ تأویل ادبی و ضرورت توجه به آن در حوزهٔ ادبیات و نقد ادبی سخنرانی کرد.

اولین مقاله: «مشکلات تأویل متن ادبی ترجمه شده» اثر دکتر عبده عبود از دانشگاه دمشق بود. وی در این مقاله درخصوص مشکلات و مسائل تأویل متن ادبی ترجمه شده و درک، تأویل و تفسیر آن در زبان مبدأ و زبان مقصد بحث کرد. سپس دکتر احمد زیاد محبک استاد ادبیات معاصر از دانشگاه حلب در مقالهٔ خود «تصویر زن در **رسالة‌الغفران**» به بررسی دیدگاه ابوالعلاء معری نسبت به زن در **رسالة‌الغفران** و همچنین اشعار وی پرداخت. سومین مقاله اثر دکتر محمد عبدالمطلب منتقد و نویسندهٔ مصری بود. وی در مقالهٔ خود «متن باز، متن بسته» درخصوص چند معنایی متن و متن باز و متن بسته و شرایط تأویل آن بحث کرد.

در ادامه دکتر عادل فریجات منتقد سوری در مقالهٔ خود به بحث دربارهٔ موضوع «تأویل متن شعر کلاسیک در آثار کهن و معاصر» پرداخته و بیان کرد که تأویل، تلاش زبانی، فکری و فرهنگی است که اندیشمندان و منتقدان آثار ادبی ـ هنری به آن می‌پردازند تا به متونی که پیش رو دارند، معنا و مفهومی ببخشند که آن متون در مرحله اول ارائه نمی‌دهند. تأویل معاصر از فکر معاصر و فهم مغایر با آنچه قدما آورده‌اند سرچشمه می‌گیرد و این فکر و فهم از یک سو به غنی بودن شعر کلاسیک اذعان دارد و از سوی دیگر مشروعیت خود را از ضرورت تعامل با میراث با ایجاد روح جدید برای احیا کردن و نه از بین بردن آن می‌یابد. با این وصف بخش عمدهٔ تاریخ نقد ادبی، همان تاریخ تأویل است.

دکتر محمد عزام دیگر سخنران این سمینار به بحث دربارهٔ موضوع «متن باز ـ تفکیک معنی» پرداخته و اشاره کرد که متن فضایی برای تأویل و امکانی برای چندمعنایی، تفاوت معنایی یا شکستن معناست و اگر روشهای انتقادی امروز برای شناخت و درک مقاصد معرفتی مؤلف یا برگرفتن معنی و یا شرح و تفسیر قول پیش می‌رود، روش تفکیکی هدفش تفکیک معنا و بازآفرینی آن و نیز تلاش برای دگرگون کردن، شکستن یا حتی پنهان کردن آن است.

دکتر غسان السید از دانشگاه دمشق در مقالهٔ خود: «دربارهٔ گفتمان ادبی ـ غادة‌السمان» با کاوش در ادبیات غادة‌السمان ـ ادیب سوری ـ و گفتمان ادبی وی یعنی «آزادی زن» نشان می‌دهد که در ورای این گفتمان، تلاش برای خرق ساختارهای سه گانهٔ سیاسی، دینی و اجتماعی جامعه و خروج علیه نظام کلی رفتار و اندیشه وجود دارد و این خرق در ادبیات وی ابتدا از عنوان آثارش چون **القبیلة تستجوب القتیلة**، سپس با مرور و بررسی متون آثارش و در پایان در رفتار و زندگی شخصی‌اش آشکار می‌گردد.

***

ادبیات و تکنولوژی

حسام‌الخطیب اثر جدید خود را با عنوان **الادب والتکنولوجیا** و **جسر النص المفرغ** که از سلسله آثار وی در عرصهٔ ادبیات تطبیقی است، منتشر کرد. نویسنده در این اثر به بررسی مسئله رابطهٔ میان فرهنگ ادبی و تکنولوژی جدید در دو بعد جهانی و عربی آن پرداخته و افقهای آن را در آینده مورد مداقه قرار می‌دهد و در ادامهٔ بحث خود به چالشهایی که پیشرفتهای علمی و تکنولوژیکی در گونهٔ خیال ادبی ایجاد کرده، با توجه و رویکرد خاص به تجربه‌های عربی در این زمینه می‌پردازد و آن را بررسی می‌کند.

حسام‌الخطیب همچنین به معرفی و بررسی فرامتن (Hypertext) پرداخته و تأثیرات تحول نگارش رایانه‌ای را بر نویسندگی و کتابت متون کنونی، به ویژه بر ادبیات بیان می‌کند. وی در این بخش تلاش می‌کند ریشه‌ها و خاستگاه تجربهٔ «فرامتن» را در هنر شرح‌نویسی و حاشیه‌نویسی عربی بازنمایاند و نمونه‌ها و تجربه‌هایی در این خصوص ارائه دهد. نویسنده همچنین به موضوعاتی چون «شفاهی و کتبی»، «معنا و دلالت» و «بیان و ترجمه» نیز پرداخته و اصطلاحات جدیدی را که در این باره به موضوع مورد بحث اختصاص دارد، ارائه می‌دهد.

العلمی فی الریاضیات والفلک است.

***

دفتر شعر جدید محمود درویش

محمود درویش شاعر بلندآوازهٔ فلسطینی دفتر شعر جدید خود را با عنوان **لا تعتذر عما فعلت** با همکاری مؤسسه نشر «ریاض الریس للکتب» بیروت و در ۱۷۱ صفحه منتشر کرد. این دفتر از شش بخش سامان یافته که بخش نخست آن حاوی ۴۷ شعر است که از کل دفتر ۱۲۵ صفحه به این بخش اختصاص دارد.

محمود درویش در این مجموعه از سبکی اگزیستانسیالیستی با بازگشتی به پرسشهای قدیمی بهره برده است. پرسشهایی که چه بسا هر انسانی در ضمیر خود دربارهٔ مسائل و اشیاء پیرامونش داشته باشد. البته نباید توانایی شاعر را در این مجموعه در پایبندی به ارزشهای انسانی و مسئلهٔ بغرنج فلسطین و ابعاد فجیع آن فراموش کنیم. درویش در بخشهای دیگری از این مجموعه حکایتگر ماهیت انسان در غربت و تبعید و دوری از وطن است و عشق او به وطن و تلاش برای زیستن را ـ همچون دیگران ـ در وطن خود تصویر می‌کند.

***

همایش مدرنیسم و پسامدرنیسم

همایش سالانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تشرین سوریه از ۱۳ تا ۱۵ اکتبر / ۲۱ تا ۲۳ مهرماه با حضور اندیشمندان، استادان و نویسندگانی از اردن، بحرین، تونس، الجزایر، عربستان سعودی، عراق، عمان، کویت، لبنان، مصر، مغرب و سوریه با موضوع «مدرنیسم و پسامدرنیسم» در دمشق برگزار شد.

در این همایش ۴۰ مقاله از سوی کمیتهٔ علمی این همایش تصویب و ارائه شد و محورها و مباحث آن عبارت بودند از: «مدرنیسم و میراث»، «از مدرنیسم تا پست مدرنیسم»، «پست مدرنیسم و ادبیات: نظریات ادبی و مطالعات تطبیقی»، «پست مدرنیسم و علوم اجتماعی»، «جهانی شدن و امپریالیسم» و «پیامدها و رخدادهای بعد از پست مدرنیسم».

***

برندهٔ جایزهٔ نادی حائل الادبی

عبدالباقی یوسف داستان‌نویس سوری و عضو انجمن نویسندگان عرب، برندهٔ جایزهٔ سالانهٔ داستان کوتاه «نادی حائل الادبی» عربستان سعودی شد. عبدالباقی یوسف پیش از این نیز برندهٔ جایزهٔ رمان «المبدعون» دبی در سال ۲۰۰۲ م. به دلیل نگارش رمان **خلف الجدار** و جایزهٔ سالانهٔ داستان کوتاه «نادی الطائف الادبی» عربستان سعودی در سال ۲۰۰۳ م. به دلیل نگارش **خورشیدة** شده بود.

***

درگذشت شاعرهٔ مصری

عفیفة‌الحصنی شاعرهٔ مصری روز جمعه ۱۲ سپتامبر / ۲۱ مهرماه در ۷۵ سالگی درگذشت. از این شاعرهٔ مصری شش مجموعه شعر و سه اثر پژوهشی: **المرأة فی شعر ابی العلاء المعری، مرایا و نساء** و **رسالة‌المرأة** و سه اثر آموزشی: **القراءة الموحدة‌للمدارس الثانویه، مشروع النشاط المدرسی لمادة‌اللغة العربیة** و **الاطلاع الخارجی لمادة‌اللغة‌العربیة** منتشر شده است.

وی در آثارش ـ به غیر از آثار آموزشی‌اش ـ به موضوعات زن، دفاع از حقوق زن، مادر، وطن و وحدت اعراب توجه ویژه‌ای داشت. عفیفة‌الحصنی در سمینارهای ادبی و فرهنگی و جشنواره‌های مختلف شعری در کشورهای مختلف چون لبنان، مصر، عراق، لیبی و... حضور فعالی داشت و مقالات ارزشمندی نیز از خود به یادگار گذاشته است. وی عضو انجمن نویسندگان عرب و عضو سمینار فرهنگی زنان بود.

خبرها

مضامین صوفیانه در شعر معاصر عربی

العبارة الصوفیة فی الشعر العربی الحدیث اثر خانم دکتر سهیر حسانین، پژوهش دربارهٔ تصوف و مضامین آن در شعر معاصر عربی است. این اثر که از یک مقدمه و چهار فصل سامان یافته، در اصل پایان‌نامهٔ دکتری نویسنده است که با تکیه بر آثار صوفیانهٔ عارف بزرگ محیی‌الدین عربی به کاوش دربارهٔ گسترهٔ تأثیر و حضور تصوف در شعر معاصر عربی پرداخته و تلاش می‌کند شاعرانی را که در اشعارشان توجه خاصی به مضامین صوفیانه داشته‌اند، بررسی کند.

خانم سهیر حسانین در بخشی از این اثر بیان می‌کند: «تصوف در شعر معاصر عربی، جنبش شعری کاملی ایجاد نکرد و دوره‌ای خاص را به خود اختصاص نداد، اما حضور آن در همهٔ مراحل و دوره‌ها پررنگ بود و این حضور در شعر عربی و به ویژه مصر در دههٔ هفتاد قرن گذشته پررنگ‌تر بود.» این اثر ۳۹۲ صفحه و ناشر آن «شرقیات» قاهره است.

***

صورتهای ادبی در تمدن اسلامی

از سلسله آثاری که رایزنی فرهنگی ایران در دمشق در زمینهٔ فرهنگ اسلامی منتشر می‌کند به تازگی اثری با عنوان **صور ادبیه فی الحضارة الاسلامیة ـ دراسات فی صورة الاخر و فی قصص بنت الهدی** تألیف دکتر ماجده حمود استاد نقد ادبی دانشگاه دمشق منتشر شده است. این اثر که از مقدمه و چهار فصل سامان یافته به بررسی و تحلیل «دیگران» در اندیشهٔ امام علی بن ابی طالب (ع) و نیز ابوحیان توحیدی می‌پردازد. نویسنده در فصل دیگری به بررسی تصویر زن در داستانهای بنت الهدی و زیبایی شناسی آن پرداخته است. فصل پایانی این اثر نیز به بررسی تصویر ایرانیان در **بخلاء** جاحظ اختصاص دارد. این اثر ۲۰۸ صفحه است.

عصر داستان کوتاه

زمن القصة القصیرة اثر پژوهشگر و ادیب مصری محمد محمود عبدالرزاق، اثری پژوهشی و انتقادی دربارهٔ داستان کوتاه است. وی در مقدمهٔ این اثر تاکید می‌کند که داستان کوتاه در عصر حاضر پرمخاطب‌ترین نوع ادبی در جهان است و به بیان دیگر «شعر جهان معاصر» است. عبدالرازق اعتقاد دارد که داستان کوتاه با توجه به تحولات جهان معاصر، بهترین ادبیات برای انسان امروزی است. نویسنده در این اثر که از ۲۹ بخش تشکیل شده، به بررسی و نقد جدی نمونه‌های متعددی از داستان کوتاه عربی می‌پردازد. این اثر که ازجمله آثار معتبر و غنی برای پژوهشگران حوزهٔ داستان کوتاه جهان عرب به شمار می‌رود، ۴۱۲ صفحه و ناشر آن «الهیئة المصریة العامة للکتاب» است.

***

مقام عقل نزد عرب

قدری حافظ طوقان به تازگی با همکاری وزارت فرهنگ سوریه اثری با عنوان **مقام العقل عند العرب** منتشر کرده است. این اثر از پنج باب تشکیل شده است. نویسنده در بابهای اول و دوم دربارهٔ «عقل در اسلام» و «اجتهاد در اسلام» بحث می‌کند و در باب سوم جایگاه عقل را نزد معتزله بررسی می‌کند و در باب چهارم دیدگاه فلاسفه و علمای برجستهٔ اسلامی همچون فارابی، ابن‌سینا، ابوالعلاء معری، ابن‌حزم، کندی، غزالی، ابن‌طفیل، ابن‌رشد و ابن‌خلدون را دربارهٔ عقل بیان کرده و به بحث درخصوص آن می‌پردازد. باب پنجم نیز به بحث و بررسی گرایشهای علمی در میراث مکتوب عربی اختصاص دارد.

گفتنی است قدری حافظ طوقان متولد ۱۹۷۱ در سوریه و دارای آثاری مانند **بین البقاء والفناء**، **وعی المستقبل** و **تراث العرب**

کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۵۰
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۵۱
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۵۲
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۵۳
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۵۴
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۵۵
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۵۶
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۵۷
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۵۸
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۵۹
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۶۰
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۶۱
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۶۲
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۶۳
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۶۴
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۶۵
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۶۶
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۶۷
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۶۸
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۶۹
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۷۰
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۷۱
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۷۲
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۷۳
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۷۴
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۷۵
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۷۶
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۷۷
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۷۸
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۷۹
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۸۰
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۸۱
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۸۲
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۸۳
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۸۴
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۸۵
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۸۶
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۸۷
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۸۸
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۸۹
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۹۰
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۹۱
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۹۲
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۹۳
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۹۴
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۹۵
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۹۶
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۹۷
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۹۸
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۱۹۹
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۰۰
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۰۱
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۰۲
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۰۳
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۰۴
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۰۵
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۰۶
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۰۷
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۰۸
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۰۹
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۱۰
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۱۱
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۱۲
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۱۳
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۱۴
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۱۵
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۱۶
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۱۷
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۱۸
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۱۹
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۲۰
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۲۱
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۲۲
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۲۳
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۲۴
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۲۵
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۲۶
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۲۷
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۲۸
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۲۹
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۳۰
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۳۱
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۳۲
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۳۳
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۳۴
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۳۵
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۳۶
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۳۷
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۳۸
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۳۹
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۴۰
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۴۱
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۴۲
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۴۳
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۴۴
کتاب ماه ادبیات و فلسفه / آذر ۱۳۸۲ ۲۴۵