

نگاهی به «نقد ادبی»*

• دکتر غلامرضا رحمدل

چکیده

مقاله حاضر^۱، حاصل نگاهی است گذرا به کتاب^۲ دکتر سیروس شمیسا؛ با اذعان بر اینکه کتاب مورد بررسی، ظرفیت لازم را برای نقدی جامع‌تر و جدی‌تر نیز دارد. در این مقاله، از سه زاویه به کتاب اشاره شده نگریسته شده است:

۱. نقد تأویل‌های اسطوره‌مدارانه مؤلف از تاریخ و فرهنگ دینی و متون مقدس؛
۲. نقد مباحث مختلف کتاب بر حول محور هنجارهای تربیتی؛
۳. نقد نظریه‌های اجتهادی مؤلف که در فصل‌های مختلف کتاب، تحت عنوان «نظری من» بیان شده است.

کلید واژه‌ها: نقد ادبی، تأویل، اسطوره

نگاه کلی به کتاب

این کتاب از پنج بخش اصلی و یک معلقه تشکیل شده است: بخش اول شامل مقدمات است که به تعریف انواع متعارف نقد اختصاص یافته است. در این بخش، برخی از نظرهای مؤلف، مبتنی بر قضاوت جانبدارانه است. برای مثال، در صفحه ۳۶، در ادامه نقد «محاکاتی» در باب تفاوت بین پهلوانان قرن هفتم و پهلوانان شاهنامه، نوشته شده است: پهلوانان شاهنامه چون فردوسی، تفکر معتزلی دارند. این اظهار نظر مؤلف اقلأ از سه حیث قابل نقض است:

* نامه علوم انسانی، تابستان و پاییز ۱۳۸۵، صص ۸۵-۱۲۲.

۱. مؤلف از پیش تفکر فردوسی را معتزلی فرض کرده که خود نوعی مصادره به مطلوب است؛ زیرا صحت انتساب تفکر فردوسی به مذهب اعتزال، محل بحث اشکال است. معتزلی‌پنداری فردوسی، از اتهاماتی بود که شاعران دیگ لیس دربار غزنوی برای حفظ سفره‌های طلایی و دیگدان‌های نقره‌ای خود بر فردوسی بسته بودند. حکیمی که اوج و حسیض و بست و گشاد سرنوشت بشر را به «رسم سرای درشت» نسبت می‌دهد و برای اختیار بشر در تکوین این اوج و حسیض، سهمی قائل نمی‌شود، چگونه ممکن است معتزلی مذهب باشد؟
 ۲. پهلوانان شاهنامه، ساخته و پرداخته تخیل فردوسی نیستند که مانند او معتزلی مذهب بوده باشند!
 ۳. معتزلی مذهبان، اغلب، علیه حاکمیت‌ها بوده‌اند، در حالی که پهلوانان شاهنامه با همه منزلت و محبوبیتی که دارند، خدمتگزاران تاج و تخت شاهان بودند تا جایی که حتی امر زناشویی آنها نیز باید با استجازه قبلی از شاهان انجام می‌گرفت؛ چنان که وقتی سام در امر ازدواج زال و رودابه به دلیل انتساب شجره نسب رودابه، به ضحاک مار به‌دوش، با مشکل مواجه شد، چاره را جز صدور اجازه ازدواج از جانب منوچهر ندید.
- بخش دوم کتاب دربردارنده سیری اجمالی در تاریخ نقد است که نویسنده، تحت عنوان گزارشی از گذشته، به بحث و بررسی آنها پرداخته است.
- مطالب مندرج در این بخش، نظم منطقی و انسجام قابل ملاحظه‌ای دارد. اما یکی از معایب این بخش، سهل‌انگاری در ارجاع تعاریف یا نقل قول‌ها است؛ برای مثال، در صفحه ۶۰، تعریفی پیچیده و مطلب از تخیل ارائه می‌شود: این تعریف از مفاهیم و اصطلاحاتی ترکیب یافته است که خود به تعریف نیاز دارند، در حالی که تعریف باید جامع و مانع بوده و از عناصر ساده و تعریف شده ترکیب شده باشد. بهتر بود نویسنده برای تعریف مفاهیمی مانند تخیل و مفاهیم تخصصی دیگر، به منابع و مصادر علمی مراجعه می‌کردند و تعریفی علمی و تخصصی از آنها ارائه می‌دادند.
- بخش سوم، تحت عنوان نظریه‌های ادبی به شرح و تحلیل دیدگاه‌های منتقدان و نظریه‌پردازان صاحب‌نام خارجی اختصاص دارد. گرچه مفاد این بخش از کتاب، در بردارنده مطالب و سرفصل‌های تازه و خلاق نیست و متن گسترش یافته اغلب این نظریه‌ها قبلاً در کتب ادبی و فلسفی و جامعه‌شناختی نویسندگان معتبر، خاصه در دوره دو جلدی ساختار و تأویل متن بابک احمدی، بیان شده، امتیاز این بخش از کتاب دکتر شمیسا ساده‌سازی و درسی کردن مطالب است که خود از ویژگی‌های برجسته آثار ایشان است.
- بخش چهارم، تحت عنوان نقد بر مبنای نظام‌های علوم انسانی، به مباحث مدرن نقد محتوایی اختصاص دارد که گرچه مطالب مندرج در آن نیز نو و منحصر به قلم مؤلف نیست، با بیان و پرداختی بدیع و جذاب ارائه شده است.

بخش پنجم، به بیان نظرهای مطرح امروز اختصاص دارد که مؤلف در شرح و تحلیل آنها، با وجود بافت آمیخته فلسفی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی آنها، تأمل و دقت لازم را مبذول نداشته و به ارزیابی شتابزده آنها پرداخته و از عهده توضیح عبارات علمی برنیامده است. برای مثال، در توضیح تفاوت منطق ارسطویی و منطق راسل که مستند به صفحه ۳۷۹ کتاب کلیات فلسفه پاپکین ترجمه دکتر مجتبی است، اگر مؤلف به جای بازنویسی ناقص سند مورد اشاره، متن کامل عبارت مربوط را می‌نوشتند و اگر به جای مثال غیرعلمی و نارسای «اگر هوا گرم شود پنکه روشن می‌کنیم»، به مثال علمی منبع مورد نظر یعنی «اگر باران ببارد، خیابان‌ها تر می‌شوند» اشاره می‌کرد، مطلب، واضح‌تر و ادراک‌پذیرتر می‌شد. نویسنده به جای بیان تفاوت ماهوی منطق ارسطویی و راسل آن چنان که در مأخذ مورد اشاره ایشان درج شده، به ذکر دو مثال بسنده کرده و نوشته است:

در منطق ارسطویی، بیشتر سخن از قضایایی است چون «هر شخص می‌میرد یا بعضی می‌میرند» و در منطق راسل بیشتر سخن از قضایایی است چون «اگر هوا گرم شود، پنک روشن می‌کنیم». بدیهی است که این مثال آقای شمیسا، مثالی علمی نیست؛ زیرا بین گرم شدن هوا و روشن کردن پنکه، استلزامی وجود ندارد، یعنی ممکن است هوا گرم شود اما پنکه هم روشن نکنیم. ولی مثالی که در سند مورد اشاره آقای شمیسا یعنی کلیات فلسفه اشاره شده، مثالی است علمی و سنجیده؛ زیرا بین باریدن باران و تر شدن زمین، استلزام وجود دارد و نمی‌شود که باران ببارد، اما زمین تر نشود. گذشته از همه اینها، در این گونه موارد، مثال قاعدتاً بعد از تبیین ذکر می‌شود و اگر به سند مورد اشاره آقای شمیسا یعنی کلیات فلسفه پاپکین نگاه کنیم، می‌بینیم که نخست به تفاوت ساختاری منطق ارسطویی و منطق راسل اشاره کرده و سپس با ذکر مثال علمی، تعریف را به ذهن تقریب کرده است. در سند مورد اشاره نوشته شده که قضایای ارسطویی دایر بر طبقه‌بندی است در حالی که قضایای راسلی مبتنی بر رابطه‌مندی بین طرفین قضایا است. در سند اشاره شده سپس در قالب مثال، مسئله روش و نوشته می‌شود (در صفحه ۹۷):

«در قضیه «هر انسانی فانی است» بیان می‌شود که نوع انسان مشمول در طبقه موجودات فانی است؛ اما در جملات «باران می‌بارد و خیابان‌ها تر می‌شوند» به دو قضیه اشاره می‌شود که رابطه معینی با همدیگر دارند.»

نگارنده این وجیزه، کتاب نقد ادبی را در سه محور بررسی و ارزیابی کرده است:

۱. تأویل‌های بسته شبه اسطوره‌ای،
 ۲. گریز از هنجارهای تربیتی،
 ۳. نظرسنجی.
- در محور اول، تأویل‌های اسطوره‌ای مؤلف نقد شده است؛ تأویل‌هایی که با معیارهای علمی و روش-شناختی انطباق ندارد و اغلب، ساخته و پرداخته ذهن و سلیقه شخصی مؤلف است.

در محور دوم، برخی از مطالب کتاب از حیث عدم انطباق آن با اهداف رفتاری و تربیتی متون درسی، مورد نقد اخلاقی قرار گرفته و در محور سوم گوشه‌هایی از اجتهادات شخصی مؤلف که آنها را در فصل‌هایی از کتاب تحت عنوان «نظر من» بیان داشته، به نقد کشیده شده است:

بخش اول: تأویل‌های شبه اسطوره‌ای

۱. بازی با تأویل: مؤلف در صفحه ۲۴۹ کتاب، مفاد آیه مبارکه «... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ...» را چنین تأویل کرده‌اند: «هر جا که سوء تفاهمی است، تأویل هم هست» و از قسمت دیگر آیه یعنی «...مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...» این‌گونه استنباط کرده‌اند که «دست یافتن به نیت مؤلف (!) ممکن نیست». چنین تأویلی، نه از مفاد مضمون آیه استنباط می‌شود و نه از عبارت آن. راسخون فی العلم (نه عوام-الناس)، به سرچشمه مفاد قرآن که آقای شمیسا در یک قیاس مع الفارق از آن به «نیت مؤلف» تعبیر می‌کند، وقوف و به تمامیت قرآن به عنوان ساختاری به هم پیوسته، یقین قلبی دارند (... يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا...) و دیگر جایی برای سوء تفاهم باقی نمی‌ماند که این سوء تفاهم مأخذ تأویل آنها شده باشد. منظور قرآن کریم از تأویل که دانش ویژه آن در اختیار خداوند و راسخون فی العلم است. ارجاع متن به سرچشمه اصلی آن است.

برای آگاهی بیشتر در این باره می‌توان به تفاسیر معتبر از جمله تفسیر ابوالفتوح رازی و تفسیر شیخ طبرسی ذیل آیه ۷ از سوره آل عمران مراجعه کرد.

۲. پرده گردون: یکی دیگر از شبه تأویلات اسطوره‌ای مؤلف (البته از نوع محیرالعقولش)، تأویلی است که از داستان اصحاب کهف شده است. مؤلف نوشته‌اند «غار، رحم است و برگشت به آن و دوباره از آن بیرون آمدن، رمز مرگ و تولد دیگر است؛ یا تار عنکبوت، رمز پرده بکارت و نهایتاً رحم است.» (ص ۲۴۸).

البته ناگفته نباید گذاشت که در این تأویل، پرده بکارت «تار عنکبوت» از پرده پندار دکتر شمیسا روئیده و جزو الحاقات بدیع ایشان بر داستان اصحاب کهف است! مانند همان پرده‌ای که از موی ابروی یکی از اصحاب استهلال روئیده بود، پرده‌ای که به قول مولانا کج تابه گمان و حجاب بین انسان و آسمان بود. همه می‌دانند که در داستان اصحاب کهف، هیچ ذکری از پرده عنکبوت یا به تأویل دکتر شمیسا، پرده بکارت به میان نیامده و نقشی برای آن قائل نشده است.

مؤلف برای پاسخ به پرسش‌های مفروض از این‌گونه تأویلات خودساخته، در همین صفحه از کتاب نوشته‌اند: «انتقاد دیگر این است که این‌گونه توضیح و تفسیر تا چه حد با حقیقت منطبقند؟... همین قدر اشاره می‌کنم که نباید این همه در این امر وسواس داشت.»

۳. پاسخ بی پرسش: مؤلف در صفحه ۲۲۲ کتاب، در قالب پرسشی نه چندان شبیه پرسش، تأویل دیگری کرده‌اند که به پاسخ بی پرسش بیشتر شبیه است تا پرسش بی پاسخ. ایشان در مورد منشأی تقابل بین پدر و پسر آن‌گونه که در اساطیر ملی در قالب کشتن پسر به دست پدر نمود یافته است و

داستان رستم و سهراب و کیکاووس و سیاوش، نمونه‌هایی از این تقابل هستند، اظهار می‌دارد که «ظاهراً منشأی این تقابل مربوط به دورانی است که رئیس قبیله، پسران خود را از قبیله بیرون می‌کرد و یا اخته می‌کرد - آیا ختنه نشانه‌ای از آن است؟ - و یا می‌کُشت تا به زنان او دست نیابند». در حالی که بین اخته کردن و ختنه کردن، هیچ وجه تداوی و مشابهتی نیست که بتوان دستمایه تأویل قرار داد.

۴. تأویل نیمرخ: همان‌گونه که اهل تحقیق می‌دانند، تأویل اجزا، عناصر و اشخاص داستان باید به مقتضای نقشی که هر یک از آنها در کل ساختار داستان ایفا می‌کنند، صورت گیرد، نه گسسته و منتزعه. به عبارت دیگر، عناصر و اشخاص محوری و نقش‌آفرینان داستان، به منزله واژگانی هستند که در زنجیره ترکیبی و منظومه تصریفی ساختار کلی داستان معنی می‌دهند نه لغاتی مجرد و گسیخته از زنجیره متن. در داستان حضرت یوسف (ع) نیز که در زمره احسن القصص قرآنی است، شخصیت‌هایی مانند یوسف (ع)، یعقوب (ع)، برادران یوسف (ع)، زن عزیز مصر، شخص عزیز مصر و... فقط در زنجیره روابط متقابل و تعامل معنی‌داری که بر روی هم ساختار کلی این داستان را شکل می‌دهند، معنی و مفهوم پیدا می‌کنند و خط و سطح و حجم داستان بر مرکز یک ساختار ارتباط نظام‌دار دارند. بنابراین، تأویل شخصیت زن عزیز مصر و یوسف (ع) و... بدون در نظر گرفتن نوع نقشی که آنان در ساختار کلی داستان ایفا می‌کنند، تأویلی سلیقه‌ای و فاقد حداقل وجهت علمی است. آقای شمیسا در صفحات ۲۳۸-۲۳۷ کتاب، تأویلی نیمرخ از یوسف (ع) و زلیخا ارائه داده‌اند، تأویلی که به خطوط درهم نقاشی کودکان بیشتر شبیه است تا به تأویل علمی و مبتنی بر اصول نقد ادبی: ایشان نوشته‌اند:

«به نظر می‌رسد که در داستان یوسف کنعانی و زلیخای مصری، با طرح کهن اساطیری مواجه باشیم. ممکن است یوسف - به معنی «خواهد افزود» - یک خدای باروری بوده باشد که می‌تواند خشکسالی و قحطی را از میان بردارد. زلیخا که گویا اسم کهن آن راثیل - ایل = خدا - است، شاید تجلی‌یی از یک خدای نور و روشنایی باشد...»

این تأویل از چند جهت مخدوش و تشکیک‌پذیر است:

الف. ایشان یوسف را به معنی «خواهد افزود» گرفته‌اند؛ اما مأخذ عربی و یا عبری این معنا را مشخص نکرده‌اند. در قرآن کریم، اسمی از زن عزیز مصر برده نشده است، که مؤلف محترم اظهار بدارند: «گویا اسم کهن زلیخا، راثیل بوده است».

ب. پسوند عبری «ثیل» به معنی «خدا»، مستمسکی برای تأویل راثیل به خدا نمی‌تواند باشد، همچنانکه واژه «الله» در اسم‌هایی مانند عبدالله، نصرالله، فتح الله و ... بر هویت خدایگانی این اسم‌ها دلالت ندارد و اصولاً اکثر اسم‌های مضبوط عبری قدیم اعم از اسم‌های مذکر و مؤنث پسوند ثیل یعنی خدا دارند، مانند: اسرئیل (حضرت یعقوب)، اسماعیل، اسرافیل، عزرائیل، مکائیل، بابل.

ج. در قرآن کریم، تمایلات شهوانی و رفتارهای شیطانی زن عزیز مصر از مصادیق کید عظیم شمرده شده است:

إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ (یوسف / ۲۸).

این زن، کسی بود که حتی پس از آشکار شدن دروغزنی‌هایش در جریان پاره کردن پیراهن یوسف (ع)، باز هم از تمایلات بیمارگونه به آن حضرت دست بر نمی‌داشت و آن چنان به ورطه جنون جنسی افتاده بود که می‌گفت: اگر این بار، یوسف به خواسته‌هایش تن در ندهد، او را به زندان خواهد افکند و خوار و ذلیلش خواهد کرد:

... لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمْرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَ لَيَكُونَأَنَّ مِنَ الْإَصَاغِرِينَ. (یوسف / ۳۲)

آیا با وجود آن همه پشتوانه اعتقادی مقدسی که در همه ادیان الهی از جمله دین مقدس اسلام برای مفهوم «نور و روشنایی» وجود دارد و یکی از اسمای خداوند هم نور است (الله نور السموات و الارض) باز هم می‌توان زن عزیز مصر را با آن همه عملکرد ظلمت‌آمیز و نفسانی، خدای روشنایی نامید؟ در عرصه نقد علمی، یا باید نظر قطعی و شفاف داد و یا ناگزیر از صدور نظر اجتهادی که ترجمان شخصیت علمی و منش فرهنگی نظردهنده است، اجتناب کرد. بنابراین، به کار بردن «محتاطانه‌هایی» مانند «ممکن است» و «به نظر می‌رسد» نمی‌تواند توجیه کننده ضعف اجتهادی نظر دهنده باشد.

مؤلف می‌داند که «شکستن متن» به معنی «تحلیل متن» است نه «تخریب متن» (احمدی، ۱۳۸۱: ج ۲) و تحلیل متون مقدس، خاصه قرآن کریم، اهلیت ویژه خود را می‌طلبد. حداقل این اهلیت، ادراک مسلط تحلیلگر بر زبان و معنا (صورت و محتوا)ی قرآن است. وقتی ایشان صورت آیه قرآن را به دلیل اعتمادش به لغزش‌های حافظه و عدم مراجعه به متن، غلط می‌نویسند و کلمات را جابه‌جا می‌کنند، چگونه می‌توانند ادعا کنند که «تأویل من از قرآن این است». ایشان در صفحه ۳۱۴ کتاب، آیه ۳۱ سوره بقره را چنین نوشته‌اند: «عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ آدَمَ كُلَّهَا.»

در حالی که صورت صحیح آیه چنین است: «... عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ...»

اهل ذوق و ادب می‌دانند که کلمات قرآن به منزله آهوان زیبایی هستند که چشم سیاه، و طبیعت رمنده آنها فقط در دشت آیات مربوط مجال جلوه‌گری می‌یابند و جابه‌جایی کلمات وجه جامع عناصر به هم بافته و نسج موسیقایی کلام را از هم می‌گسلد.

ایشان، درباره آیه مبارکه اشاره شده، نوشته‌اند: «تأویل من این است که خداوند شناخت را در اختیار آدمی قرار داده‌اند.»

در متن کتاب، برخی از آیات قرآن به درستی ضبط نشده است. ایشان در صفحه ۵۷ کتاب، آیه ۱۱۳ سوره نحل را بدون ارجاع نشانی آیه، به صورت مغلوظ زیر ثبت کرده‌اند: «... فَاذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ ...»؛ در حالی که صورت صحیح آیه چنین است: «... فَاذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ ...».

شایان ذکر است که استعاره‌ها و حس آمیزی بدیع این آیه را نخستین بار، دکتر شفیعی کدکنی و پیش از او سید قطب در کتاب *ارزشمند تصویر فی القرآن* بیان کرده است. آقای دکتر شمیسا می‌توانستند به این مورد اشاره کنند تا تصور نشود که این تحلیل هنری از شخص ایشان است.

۵. فتوای ذهنی: مؤلف محترم در صفحه ۳۳۰ به فتوا یا تأویل جدیدی مبادرت ورزیده و مدعی شده‌اند که «اساساً نوع نگاه در باورها و اعتقادات و روایات، مردمحورانه است؛ حتی این بحث به آغاز آفرینش می‌رسد که حوا باعث هبوط آدم می‌شود». در حالی که با در نظر گرفتن دو نکته زیر، این گونه نظرها اصلاح می‌شود:

الف. مراجعه به آیاتی نظیر:

- ... إنا خلقناكم من ذكرٍ و أنثى و جعلناكم شعوباً و قبائل لیتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقیکم ...

(حجرات / ۱۳)

- ... هُنَّ لِيَاسُ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِيَاسُ لَهُنَّ ... (بقره / ۱۸۷)

- ... لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَاَلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا ... (نساء / ۳۲)

ب. در مورد حادثه هبوط آدم (ع) نیز، می‌توان به متون معتبر تفسیری مراجعه کرد.

۶. قیاس نفس: یکی دیگر از تأویل‌های ذهنی مؤلف کتاب، تأویل ایشان از «نفس» است. ایشان در صفحه ۲۲۰ کتاب بیان داشته‌اند: «با توجه به سه نوع نفس که در فرهنگ اسلامی مطرح شده است، نهاد، نفس اماره و فرامن، نفس لوامه است». همچنین، در همین صفحه ابراز داشته‌اند که «فرامن» با تربیت به وجود می‌آید.

اولاً نهاد نمی‌تواند معادل نفس اماره باشد. نام کامل نفس اماره، در قرآن، اماره بالسوء است (نفس امر کننده به بدی‌ها) که به تخفیف نفس اماره نامیده می‌شود. مگر نهاد انسان فقط به بدی امر می‌کند؟ مگر تمایلات نهاد، عمدتاً و عموماً، تبهکارانه و شرارت‌جویانه است که مؤلف آن را معادل نفس اماره بالسوء فرض کرده‌اند؟ شاید مؤلف تحت تأثیر فلسفه سیاسی توماس هابز قرار گرفته‌اند که انسان را طبیعتاً طغیانگر می‌داند و بر اساس همین نظریه، استبداد سیاسی را توجیه علمی می‌کند.

ثانیاً مبحث نفس از مباحث فلسفی و وجودشناختی است نه بحث فرهنگی.

ثالثاً در قرآن کریم، از سه نوع نفس سخن به میان نیامده، بلکه اصولاً نفس واحد است، اما اطوار مختلف دارد (تطور نفس، متمایز از تنوع نفس است). اماره بالسوء و لوامه و مطمئنه فقط سه «صفت» از یک اسم‌اند و آن اسم همان «نفس» است.

رابعاً نفس لوامه که مؤلف از آن به «فرامن» تأویل می‌کنند، از نظر وجودشناختی در زمره مقولات ذاتی قرار می‌گیرد نه عرضی، و بر اثر تربیت «به وجود نمی‌آید» پرورده و بالنده می‌شود. لوامه همان وجدان قلبی است که کانت خدانشناسی تأثیرگذار و نافذ را مبتنی بر آن می‌داند نه مبتنی بر روابط علت و معلولی. نفس لوامه (نفس ملامتگر و معترض) از چنان قداست ذاتی و فطری و جلیلی برخوردار است که

با وجود آنکه نفس برزخی و متوسط است (حالتی بین اماره و مطمئنه)، خداوند به آن سوگند یاد کرده است: *أقسم بالنفس اللوامة*.

۷. جابه‌جایی شعر و شاعر: یکی دیگر از تأویل‌های مؤلف این است که گفته است: «در قرآن

از شعر مذمت شده است» و برای اثبات مدعای خود، این آیه مبارکه را ذکر کرده است: *وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ*.

اولاً نشانی ارائه داده ایشان از آیه مورد نظر غلط است؛ زیرا سوره شعراء جمعا ۲۲۷ آیه بیشتر ندارد. ثانیاً خواننده با تأمل در آیات ۲۲۳-۲۲۷ سوره شعراء، متوجه می‌شود که آنچه در قرآن مذمت شده، شاعر است نه شعر؛ آن هم نه همه شاعران، بلکه شاعران بی‌درد و سرگردان که بت‌دلربای کج‌راهگان و کج‌اندیشان می‌شوند؛ شاعرانی که از هر وادی سخن می‌رانند و در هر بیابان سر می‌گردانند اما جز حرف‌های ریشه در باد، هیچ هنری ندارند گویی که فقط برای حرف‌زدن آفریده شده‌اند و قریحه مقدس آفرینش هنری آنها فقط برای اغوا و انحراف بازی‌خوردگان صورتگری شده است: *«الْمَ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وادٍ يَهيمُونَ؛ وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ»* (شعراء / ۲۲۶-۲۲۵). شاعرانی که به صفات ایمان و عمل صالح متصف‌اند، نه تنها در قرآن مذمت نشده‌اند بلکه خداوند حامی آنان است. این شاعران در مقابل تبلیغات پرحجم و فریبنده جریان تاریخی و زنجیره‌ای شاعران بی‌درد و شعرپرست، مورد ستم واقع می‌شوند و خداوند در دفاع از حقانیت آنان، ستمگران را به کیفر و انتقامی سخت و درهم کوبنده بشارت می‌دهد: *«وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ»* (شعراء / ۲۲۷).

در ضمن، نظر مؤلف را به احادیث زیر که در تمجید و اعتلای شعر، شأن ایراد یافته است، جلب می‌کنیم:

- *انَّ من الشعراء لحكماء*.

- *الشعراء امراء الكلام*:

پیش و پسی بست صف اولیا پس شعرا آمد و پیش انبیا

(مخزن الاسرار نظامی)

- *ان لله كنوزاً تحت العرش فمفاتيحها السنة الشعراء*:

هم امارت هم زبان دارم کلید گنج عرش

وین دو دعوی را دلیل است از حدیث مصطفی

(خاقانی)

در سیره پیامبر (ص) و ائمه هم که ترجمان قرآن‌اند، هیچ‌گونه قرینه‌ای که بر مذمت شعر و شاعری از سوی آن بزرگواران دلالت شده باشد، وجود ندارد؛ بلکه برعکس، مصاحبت برخی از شاعران بلندآوازه عرب با پیامبر (ص) و ائمه معصومین و اشعاری که در نعت و منقبت آن بزرگان از این شاعران باقی مانده است، بر عنایت ویژه پیامبر و ائمه به شعر و پاسداشت آنها از حرمت شعر و شاعر دلالت دارد؛ حسان بن ثابت انصاری، صحابی رسول خدا (ص) و مداح و منقبت‌سرای آن حضرت بود. اهل ادب می‌دانند که اگر

نام فرزندق - شاعر عاشقانه سرا و بی درد عرب - در ادب متعهد شیعه می درخشد، به خاطر قصیدهٔ میمیهٔ بلیغ و شجاعانه‌ای است که در عصر خفقان بنی مروان در منقبت و عظمت امام سجاده (ع) سروده و خرسندی خاطر آن امام را فراهم ساخته و امام او را به زینت صلت و خلعت خود مزین ساخته بود.

مصاحبت دعبل - شاعر دار بر دوش عرب - با امام رضا (ع) و مصاحبت سید حمیری با امام جعفر صادق (ص) و مصاحبت امام علی (ع) با شاعران بزرگی مانند نصر، نعمان و نعیم - پسران عجلان انصاری - و تعامل تاریخ‌ساز و شکوهمندی که بر اساس ارادت شاعر و عنایت ائمه برقرار بود، همه بر عنایت پیامبر (ص) و ائمه - که قرآن‌های ناطق‌اند - به شعر و شاعری دلالت دارد.

تمثّل امام حسین (ع) به شعر در جریان حرکت تاریخ‌ساز عاشورا، از جمله شعر انقلابی «سأمضی و ما بالموت عارٌ علی الفتا...» در مواجهه با حرین یزید ریاحی و یا تمثّل آن حضرت به شعر در ترسیم ناپایداری دنیا، در شب عاشورا، با مطلع:

یا دهر اف لک من خلیل کم لک بالاشراق والاصیل

و اشعار دیگر، نمونه‌های دیگری هستند از توجه معصومین (ع) به شعر. شعر در نگاه امام علی (ع) - که خود قرآن ناطق است - چنان پایگاه و جایگاهی دارد که امام (ع) آن را حتی صرفاً به لحاظ شعر بودنش بدون در نظر داشتن نیت و شریعت شاعر، مشمول ارزیابی عادلانهٔ خود قرار می‌دهد و در این راستا، با شکستن هنجارهای متعارف نقد و ارزیابی ادبی، نقد شعر را از نقد شاعر متمایز می‌شمارد آن چنان که وقتی از آن حضرت (ع) پرسیده می‌شود ورزیده‌ترین شاعر کیست، امام (ع) پس از توضیح اساسی در باب ظرافت و اهمیت نقد شعر، امرء القیس را که از شعرای هجویه سرا و معلقه‌سرای عرب بود و شعرش از نظر نقد اخلاقی هیچ‌گونه وزن و وقاری نداشته است، از همهٔ شاعران برجسته‌تر ارزیابی می‌کند (نهج البلاغه، حکمت ۴۵۵)، با اینکه شعری مثل حسان بن ثابت، نعمان بن عجلان، نعیم بن عجلان و نعم بن عجلان انصاری و زحرین قیس جعفی، در زمرهٔ اصحاب و ندیمان امام علی (ع) بوده‌اند و شعر خود را وقف معالم دینی و اخلاقی کرده بودند.

۸- پیامبر مردم یا پیامبر اعراب: مؤلف در صفحهٔ ۲۹۰ کتاب، نظر قابل تأملی ارائه داده‌اند:

یک طرف، در دو مورد، مخاطب پیامبر (ص) و خدا را اعراب جاهلی قلمداد کرده‌اند؛ در حالی که پیامبر (ص)، رسول «ناس» در هر عصری و برای هر نسلی است و قرآن کریم نیز فرو فرستنده‌اش (نه به تعبیر آقای شمیسا، مؤلفش) خدا است و آن را برای هدایت مردم فرستاده نه صرفاً برای هدایت اعراب، و به همین جهت آن را «هدی للناس» نامیده است نه «هدی للاعراب».

از طرف دیگر، شخص مولانا را نیز دستخوش تفسیر به رأی قرار داده و گفته است که او به نیت گوینده (خدا، پیامبر) پایبند نبوده و حدیث و قرآن را آن چنان که خودش می‌خواسته، تأویل می‌کرده است. ایشان در تبیین اظهارات تأویل‌نمای خود، با ذکر پاره‌هایی از تفسیر عارفانهٔ «اغتتموا بردالربیع» از دفتر اول مثنوی، گفته است: مولانا این گفتهٔ پیغمبر را که «باد خنک بهاری را مغتمم بشمارید»، چنین تأویل کرده است که مرشد و شیخی بیاید.

و در ادامه این اظهارات می‌نویسد: به احتمال زیاد، مراد پیامبر از این سخن، خطاب به اعراب، به معنای ظاهری و لفظی بوده است، اما مولانا نیت گوینده را لحاظ نمی‌کند.

بدیهی است که خاستگاه تفاسیر مولانا از احادیث نبوی و آیات مبارک قرآن، دستگاه نظامدار و به هم پیوسته قرآن است که در آن، مفاهیم و معانی و تعبیر، هر یک به مثابه خط و خال و چشم و ابرو، حلقه‌های به هم پیوسته یک ساختارند. اگر مولانا در تفسیر «اغتنموا بردالربیع»، از ربیع (بهار) به انفاس پاک و از آثار بردالربیع به گفته‌های نرم و درشت اولیا تعبیر می‌کند، چنین تأویل بلندپایه‌ای از بهار، ریشه در نگاه قرآنی مولانا به بهار دارد. در قرآن کریم، به بهار به عنوان مصداق روشنی از رستاخیز نگریده می‌شود نه به عنوان یکی از پاره‌های گسسته از چهار فصل؛ رستاخیزی که باران حیاتبخش آن مانند صور اسرافیل موجب می‌شود که «هزاران مرده برروید ز خاک» رستاخیزی که باران سبزینه‌پوش آن، زمین مرده را به اهتزاز در می‌آورد و زمین یائسه را سرشار از گل مریم و خاک را طربناک می‌کند تا «گل بروید رنگ رنگ»:

تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ نَهِيحٍ.

زمین را بنگری که خشک و بی‌گیاه است؛ پس آنگاه که آب بهاران بر آن فرو بیاریم، به جنبش در می‌آید و سبز و خرم می‌شود و انواع گیاهان زیبا برویاند. (حج / ۵)

و همین معنا در آیه ۳۹ سوره فصلت، با قراردادن واژه کلیدی «خاشعه» به جای «هامده» چنین پرورده می‌شود:

تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ ...

بنابراین تفسیر مولانا از «اغتنموا بردالربیع» از درون زنجیره به هم پیوسته قرآن نشأت گرفته نه از حواشی ذهن مولانا و به عبارت دیگر تفسیر مولانا، تفسیر به «وحی» است نه تفسیر به «رأی». نسبت باد بهاری به نفوس زکيه - همان‌گونه که خود مولانا در ابیات مورد استناد آقای شمیسما گفته‌اند - مانند نسبت کوه به کان است. کان در درون کوه جای دارد نه در خارج از کوه.

مؤلف کتاب، در صفحه ۲۹۱، باز هم شخص مولانا را، این بار آیه ۳۰ از سوره مبارکه ملک را - ضمن آنکه زحمت ارجاع سند آیه را نیز به خود نداده‌اند - تفسیر به رأی کرده و گفته‌اند:

در قرآن مجید می‌فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاءُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (یعنی بگو ای پیامبر! اگر آب برگردد و به زمین فرو رود، کیست که برای شما آب گوارا بیاورد؟)

و در ادامه این آیه نوشته‌اند:

این آیه مسلماً مثالی محسوس و ساده برای اعراب جاهلی (!) از قدرت خداوند است؛ اما مولانا... به قول هرموتیک‌ها از متن به مقتضای دوره خو برداشت کرده است.

مؤلف کمی عقب‌تر، در صفحه ۲۹۰، در بیان تأویل مولانا از قرآن و حدیث گفته بود که «او به نیت مؤلف توجهی ندارد (!) و خود از متن هر چه بخواهد، استنباط می‌کند».

نقد:

الف. همان‌گونه که قبلاً عنوان شد، مخاطبِ قرآن، اعراب جاهلی نیستند بلکه همهٔ مردم هستند؛ زیرا پیام قرآن فراتر از تاریخ بوده و مَهرِ خاتمیت به نام پیامبر (ص) نقش بسته است.

ب. برداشت به مقتضای دوره (زمان)، برخلاف ادعای مؤلف، بر قول هرمنوتیک‌ها مبتنی نیست؛ زیرا اصولاً هرمنوتیک برای عاملیت متغیرهای خارج از حوزهٔ متن، جایگاهی قائل نیست.

مؤلف کتاب در صفحهٔ ۲۹۲، در اظهار نظری کلی و غیر مستند، اظهار داشته‌اند که: به نظر من، تأویلات اسماعیلیه همان روش مانویان در پیش از اسلام است. اولاً ساختار بیان این عبارت مؤلف، مشوش و مخدوش است؛ زیرا تأویل در زمرهٔ مباحث معرفت‌شناختی است نه روش‌شناختی. چگونه ممکن است بین تأویل یا شناخت یک مکتب با روش مکتب دیگر، رابطهٔ این‌همانی برقرار باشد. ثانیاً صدور حکم این‌همانی برای دو نوع تفکر (هر چند شبیه هم)، مستلزم اقامهٔ قرائن و براهین کافی و اقناع‌کننده است که مع‌الاسف اثری از این‌گونه قرینه و برهان در این ادعای ایشان نیست.

۹. منازعهٔ ساختگی: مؤلف در صفحهٔ ۱۹۰ کتاب، منازعه‌ای ساختگی بین آدم و فرشته راه انداخته و به عبارت دیگر، آدم و فرشته را در زاویهٔ دید خود به جان هم انداخته و گفته است که «منازعهٔ آدم و فرشته در روز ازل، منجر (!) به منازعهٔ حافظ با زاهد و صوفی شده است.»

عجبا! بر چنین تأویلی این‌گونه باید گریست یا خندید؟ وقتی معنی «منجر» را در ذهن ترسیم می‌کنیم و سیمای نقش آفرینانی را که در دو سویهٔ متقابل روابط علت و معلولی این تأویل قرار گرفته‌اند با واقعیت امر مقایسه می‌کنیم، مراتب خیالبافی تأویل‌کننده برای ما بیشتر آشکار می‌شود. آیا با برقراری وجه اشتراک کم‌فروغ و خیال‌بافته‌ای بین فرشته از یک سو و زاهد و صوفی از سوی دیگر بر حول نفهمیدن عشق می‌توان وجوه افتراق برجسته‌تر و مسلم‌تر آنها را نایده گرفت و به قیاسی مع‌الفارق تشبث جست و صوفی و زاهد را تأویل به فرشته کرد؟

در زبان، «منازعه- مصدر باب «مفاعله» - به معنای «نزاع دو طرفه» است. در قرآن کریم و سایر متون مقدس، قرینه‌ای که بر نزاع آدم با فرشته دلالت داشته باشد، وجود ندارد. همچنین، در هیچ یک از آیات قرآن، تلویحاً یا تصریحاً اشاره‌ای به اینکه آدم با تشکیک در شخصیت فرشته یا به طریق دیگر با او به نزاع برخاسته باشد، وجود ندارد. اگر آقای شمیسا در این زمینه قرینه و شاهدهی یافتند، ما را هم خبر کنند. از آن گذشته، آنچه در آیهٔ ۳۰ از سورهٔ بقره در مورد اعتراض فرشتگان بر خلافت آدم (ع) آمده، تشکیک از نوع سوء تفاهم است نه نزاع که خاستگاه روان‌شناختی آن، کینه و ستیزه‌رویی است و آدم (ع) نیز به جای اتخاذ برخورد عکس‌العملی در برابر فرشتگان، به امر خداوند به روشنگری و تنویر افکار فرشتگان پرداخته و سوء تفاهم آنها را رفع کرده و باعث شده است که فرشتگان امر خدا را اطاعت و آدم (ع) را سجده کنند و بدین ترتیب، پروندهٔ منازعه (!) برخلاف تصور مؤلف، مختومه اعلام شد:

... فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ...

... وقتی که آدم فرشتگان را از حقایق اسما آگاه ساخت، خداوند فرمود: به شما نگفتم که من بر غیب آسمان و زمین دانانترم؟...

نکته دیگر آنکه، برخلاف تصور آقای شمیسا، مناظره خدا و فرشتگان (نه منازعه آدم و فرشتگان) بر سر خلافت آدم (ع)، مسبوق به روز ازل نیست؛ زیرا لفظ «اذ» در «اذ قال» که در مطلع آیه ۱۳۱ از سوره بقره آمده، «اذ زمانیه» بوده و بر وقوع و تحقق این مناظره در برهه زمانی خاص یا به عبارت دیگر، مقطعی از مقاطع تاریخ آفرینش دلالت دارد.

۱۰. مؤلف در تداوم «بازی با تأویل»، در صفحه ۲۴۶، دامنه تأویل اساطیری را تا کربلا و حماسه عاشورا گسترش داده و با تعبیری نه چندان متمایز از تعبیر دیگر، برای حماسه عاشورا نیز ما به ازای اساطیری کشف کرده و گفته‌اند:

بعید نیست که سیاوش یک خدای کشاورزی بوده باشد که در خشکسالی آتش به سلامت عبور می‌کند ... یوسف هم می‌تواند یک خدای بارآوری بوده باشد. در شاهنامه پروتو تایپ، افراسیاب یک خدای خشکسالی است و رستم رودزاد که رمز خدای باروری است، با او می‌آویزد. حادثه کربلا و بستن آب بر آن مردان پاک، یادآور مراسم کهنی است که در بین‌النهرین هر ساله در مورد یک خدای کشاورزی معمول بوده است.

۱۱. قداست شهاب‌سنگ: یکی از تحلیل‌های مطرح مستشرقین در مورد خاستگاه تاریخی حجرالاسود که در احادیث از آن به «دست خدا» تعبیر می‌شود، این است که می‌گویند حجرالاسود در زمره یکی از سنگ‌ها و شهاب‌سنگ‌های بی‌شمار آسمانی است که در فضا سرگردان‌اند و وقتی که به حوزه جاذبه زمین می‌رسند، به سطح زمین فرو می‌افتند.

مرحوم دکتر اسماعیل زریاب خویی در صفحه ۳۲ کتاب ارزشمند سیره رسول الله (ص)، با تحلیلی عالمانه و نقادانه، به این فرضیه پاسخ روشن‌گرانه داده‌اند.

آقای دکتر شمیسا در صفحه ۲۴۵ کتاب، تحت تأثیر مستقیم و غیرمستقیم همین فرضیه در بحث آنیمیسیم نوشته‌اند: «در نزد اقوام کهن، همه چیز جاندار بود و جمادات روح پنهان داشتند، لذا برخی از اشیاء چون سنگ‌های مرموز، مثلاً شهاب‌سنگ‌ها قداست و احترامی داشتند»؛ و برای تحکیم این نظر، قرینه‌ای بیان کرده‌اند: «از دوران کودکی خود در یکی از روستاهای شمال به یاد دارم که اتاقکی ساخته بودند و در آن، سنگ سیاهی روی طاقچه بود که مورد احترام و تقدس بود».

ما که خود شمالی هستیم و مولد و مأوای ما شمال است، در حوزه باورداشت‌های فرهنگی و خرده‌فرهنگی قوم گیل و دیلم قرینه‌ای که بیانگر قداست اساطیری سنگ‌های سیاه باشد، نیافته‌ایم.

نکته دیگر اینکه اگر چه هرگونه نگاه اساطیری به طبیعت، مبتنی بر جاندارپنداری است، لزوماً عکس قضیه صادق نیست؛ یعنی آنکه معتقد باشیم: هرگونه جاندار پنداری مبتنی بر نگاه اساطیری است. در قرآن کریم، کل نظام آفرینش به صورت سیستم و سازمان نظام‌دار و ارگانیک مبتنی بر روابط دقیق علت و معلولی نگریسته می‌شود. لذا چون کل سیستم آفرینش، زنده، متحرک و پویا است، اجزای تشکیل-

دهنده آن نیز اعم از جماد و نبات و انسان، علی‌رغم تنوع و تکثر و تفاوت و فراز و فرود مراتب خلقت، زنده و جاندار تلقی می‌شوند. در این نگاه زنده و روح‌بخش، صبح نفس می‌کشد (و الصبح اذا تنفس)، کوه طور با وجود آنکه به قول سعدی «اقل الجبال الارض» است و نیز زیتون و انجیر و جلوه‌های مختلف زمان مانند ظهر، عصر، روز، شب، ... و حتی جرقه‌ای که از اصطکاک نعل اسب مجاهدان با سنگ ایجاد می‌شود، جاندار و مقدس ارزیابی می‌شوند. گیاه (نجم) و درخت (شجر) همانند زندگان و سرآمد زندگان یعنی انسان، خدای را عبادت می‌کنند (والنجم و الشجر یسجدان) و به طور کلی تمامی اجزای هستی از ذره تا کهکشان، زنده، فعال و پویا به شمار آمده‌اند و همگی در یک ساختار به هم پیوسته و به قول حافظ دایره‌وار حول مدار کمال مطلق در حرکت‌اند.

البته تأویل‌های اساطیری مؤلف از متون و مباحث دینی و متون مقدس، به کتاب نقد/ ادبی منحصر نیست. ایشان در کتاب *انواع/ ادبی* نیز که جزء کتاب‌های درسی دانشگاه پیام نور شده است، به چند فقره تأویل غیر علمی از این دست، مبادرت ورزیده‌اند. از جمله در مورد اسم اعظم که به تعبیر مولانا، دانستن و طبعاً تأویل کردن آن، نفسی زلال‌تر از باران و سلوکی دراک‌تر از فرشتگان را می‌طلبد، گفته است: ... دیگر از اعتقادات جادویی اقوام کهن، این بود که اسم، معرف کامل مسمی است و اگر کسی آن را بداند، به معنی این است که او را به درستی می‌شناسد که بر او تسلط دارد. از اینجاست که به زبان رمز گفته شده است که خداوند هزار و یک اسم دارد و یکی از آنها اسم اعظم است.

ملاحظه می‌فرمایید که ایشان اعتقاد به اسم اعظم را در زمره جادو و جنبل و باورداشتهای خرافی اقوام کهن به شمار می‌آورند یعنی از همان نوع اعتقاداتی که ایشان در همین مبحث از کتاب، تحت عنوان «نام پوشی» ذکر کرده‌اند.

ایشان همچنین در همان کتاب *انواع/ ادبی*؛ به تأویل شگفت‌آورتری دست زده‌اند؛ تأویلی که توانست تاریخ را به جای اسطوره بنشانند و از هند جگرخوار- همسر ابوسفیان- که تحت تأثیر کینه‌توزی‌های بیمارگونه، جگر حمزه سیدالشهدا را وحشیانه شکافته و به دندان گرفته بود، قهرمان بسازد و از حمزه - عموی پیامبر(ص) - ضد قهرمان. او در این اسلوب معادله(!)، هند جگرخوار را هم‌تراز رستم دانسته و حمزه را به سهراب تأویل کرده و نوشته است: «... پس از مغلوب کردن دشمن سینه او را می‌شکافتند و جگر را می‌جویدند زیرا جگر را منع خون می‌دانستند. چنان که وحشی به دستور هند جگرخوار پهلوی عم پیغمبر اسلام را شکافت.»

در داستان رستم و سهراب هم، رستم با خنجر جگرگاه سهراب را می‌شکافت.

متأسفانه شیوع این‌گونه تأویل‌های بی‌در و پیکر موجب می‌شود که زبان طاعنان در حق ادبیات باز شود و آنان ادبیات را در زمره بافته‌های خیال به شمار آورند و از حوزه علم و تحقیق خارج بدانند؛ اگر چه بافته‌های اساطیری آقای دکتر شمیسا تافته‌ای جدابافته است و خیال بخت‌برگشته نیز از آنچه که ایشان می‌بافند، انگشت حیرت به دندان می‌گیرد.

بخش دوم: گریز از هنجارهای تربیتی

بدیهی است که وقتی مخاطبان نویسنده، عام باشند و نویسنده آن را اختصاصاً برای قشر متعلم و متربی نوشته باشد، کتاب نویسنده، در زمره متون آزاد به شمار می‌آید و حساسیت و انتظارات تربیتی جامعه به سوی آن برانگیخته نمی‌شود؛ اما وقتی کتابی برای قشر متعلمان، طراحی می‌شود، از نویسنده خاصه وقتی که خود، معلم هم باشد، انتظار می‌رود که در نوشته‌هایش به هنجارهای پذیرفته شده تربیتی پایبند باشد؛ زیرا در فرآیند آموزش‌های علوم انسانی، اهداف آموزشی و تربیتی، آمیخته به هم‌اند و یکی از اهداف آموزشی، تحول رفتار متعلم در حوزه تربیت و هنجارهای تربیتی است.

مؤلف، این کتاب را جزو کتب درسی نقد ادبی دانشگاه معرفی و آن را در کلاس درس تدریس می‌کنند. با وجود این، به نظر می‌رسد بخش‌هایی از این کتاب، فاقد بار تربیتی است. ما در این بخش از نگاه، فقط به ذکر چند نمونه از این‌گونه موارد که به منزله مشت‌ی از خروار است، بسنده می‌کنیم. این موارد، بیشتر در مبحث «نقد فمینیستی» درج شده است؛ در حالی که نقد فمینیستی، جایگاه استلزام‌آوری در مباحث نقد ادبی ندارد:

۱. مؤلف در صفحه ۳۲۴، در بحث پسامدرنیسم، می‌نویسد: مثلاً نویسنده‌ای بین موشک و آلت رجولیت رابطه تشبیهی برقرار کرده (کدام نویسنده؟! و در کل رمان در باب وجوه شبه، به اطناب قلم-فرسایی کرده است.

و در صفحه ۲۲۳، بدون آنکه برای شواهد امثال، مأخذی ذکر کند و یا امکانات گسترده زبان و بیان فارسی را به کار گیرد و مطالب شرم‌آور و در عین حال غیر ضروری را پوشیده بیان کند، نوشته است: ... مثلاً غار، دریا (!؟)، بشقاب و هر چیز گود و تو رفته، نماد مادینگی و کوه و شمشیر و هر چیز برآمده، نماد نرینگی است.

معلوم نیست که مأخذ این‌گونه اظهارات مؤلف کجا است؟ ایشان همچنین در صفحه ۲۲۳ در قالب بیانی سطحی و مغشوش می‌نویسد: ... در آن رساله‌ای که در باب لئونارد داوینچی نوشته است، او را همجنس‌باز می‌خواند که جوانان زیبا را دور خود جمع کرده بود و سپس مسائل جنسی او را ناشی از «قضیه مادرش؟!» می‌داند.

آیا در این‌گونه مباحث، شواهد مثال دیگری با زبانی پوشیده‌تر و کلی‌تر و در عین حال گویاتر در دسترس نبود؟

۲. در صفحه ۳۲۹ می‌نویسد: سیکسو وایری گوی، زنان را تشویق کرده‌اند که درباره بدن خود بنویسند و در بیان امیال و آرزوهای سرکوفته و ناخودآگاه خود بی‌پروا باشند.

دانشجوی جوان دختر یا پسر را مجسم کنید که همین متن را به عنوان جزئی از کتاب درسی اجباراً باید بخواند. آیا زبان تأثیر ضد تربیتی این متن از فایده بیان عریانش بیشتر نیست؟

۳. در صفحه ۳۳۴، ضمن تمجید از بیان آزادانه فروغ از معشوق مرد و پیوند دادن این‌گونه بیان‌ها با «تاریخ اجتماعی عصر فروغ» (!؟)، می‌نویسد: «فروغ نسبت به برخی از سنن معترض است»:

سخن از پیوند سست دو نام
و هماغوشی در اوراق یک دفتر نیست.
معلوم است که آقای شمیسا با زبان «با» زبانی می‌خواهد بگوید که فروغ با عقد و ازدواج دینی و عرفی که تضمین‌کننده هسته مقدس خانواده است و آحاد مردم بدان پای‌بندند، مخالف است. ایشان، بلافاصله پس از شعر اشاره شده، زبان و این قسم از افکار فروغ، لابد «از جمله اعتراض او به سنت ازدواج» را تقدیس می‌کند و می‌نویسد: «زبان و افکار او کاملاً زنانه و لطیف و پاک و بی‌آلایش است».

پرسش این است که چرا مؤلف به جلوه‌های عاطفی و انسانی اشعار فروغ، خاصه در «تولد دیگر» و «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد» توجهی ندارد؛ اشعاری که در آنها؛ کرامت و منزلت انسان، تحسین و روزمرگی و زمین‌اندیشی انسان، با لحنی حماسی تقبیح می‌شود:

هیچ صیادی در جوی حقیری که به گودالی می‌ریزد
مروارید صید نخواهد کرد.

و یا:

صدا، صدا، صدا

تنها صداست که می‌ماند

آه ای صدای زندانی

ای آخرین صدای صداها

و یا:

پرواز را به خاطر بسپار

پرنده مردنی است.

اشعاری که در آنها، جذاب‌ترین و رؤیایی‌ترین لحظات انتظار که از ژرفای ضمیر عدالت‌خواه و تعالی جوی انسان سرچشمه می‌گیرد، با بهره‌گیری از احساسات (واقعاً) پاک و بی‌آلایش زنانه بیان می‌شود:

کسی می‌آید

کسی می‌آید

دیوار، یا سیم خاردار نمی‌شناسد

... سفره را می‌اندازد

و نان را قسمت می‌کند

و شربت سیاه‌سرفه را قسمت می‌کند

... کسی که آمدنش را نمی‌توان گرفت

دستبند زد و به زندان انداخت

و اشعاری که با بیان عاطفی و تصویری جذاب و سرزنده و باکمال صداقت و صمیمیت، اوضاع اجتماعی جامعه خود را به تصویر می‌کشد:

سلام ای شب معصوم، ای شبی که چشم‌های گرگ‌های بیابان را به حفره‌های استخوانی ایمان و اعتماد بدل می‌کنی

... این جهان به لانه ماران مانده است

... این جهان پر از صدای حرکت پاهای مردمی است

که همچنان که ترا می‌بوسند

در ذهن خود

طناب دار ترا می‌بافند

۴. در صفحه ۳۳۱، به بهانه بیان تفاوت بین نوشتار زن و مرد، رباعیاتی مستهجن و مبتذل ذکر شده که از نمونه‌های بارز آثار ضد تربیتی است و این در حالی است که ضرورتی برای درج این‌گونه رباعیات احساس نمی‌شود و مؤلف می‌توانست با توری آثار شاعره‌ها، نمونه‌های وزین و برجسته‌ای از اشعار را که متضمن زبان و بیان زنانه نیز بوده باشند، به دست آورد؛ برای مثال مؤلف به جای تئیدن بر حدیث نفس منسوب به مهستی گنجوی، فرزند زمان خود می‌شدند و آثار شاعره‌های مسلمان انقلاب، خاصه زنده‌یاد سپیده کاشانی را مطالعه می‌کردند، آنگاه متوجه می‌شدند که چگونه مفاهیم و آرمان‌های بلند انسانی، دینی و ملی، با زبان و بیانی لطیف و پراحساس از قلم انسان‌اندیش این شاعره‌ها به تصویر کشیده شده‌اند. برای مزید اطلاع مؤلف محترم، ابتدا یکی از نمونه‌هایی را که ایشان در صفحه ۳۳۱ به عنوان شاهد مثال شعر فمینیستی ذکر کرده‌اند و سپس نمونه‌ای از شعر زنده‌یاد سپیده کاشانی را ذکر می‌کنیم و قضاوت را به وجدان‌های آگاه خوانندگان وا می‌گذاریم.

الف. نمونه‌ای که آقای شمیسا ذکر کرده‌اند (از زبان زن شوهردار)

ما را به دم پیر نگه نتوان داشت در حجره دلگیر نگه نتوان داشت

آن را که سر زلف چو زنجیر بود در خانه به زنجیر نگه نتوان داشت

ب. دو بیت از یک غزل زنده یاد سپیده کاشانی

بلنداخرتم رهبرم از ره آمد بهار است و هنگام گل چیدن من

من ایرانیم آرمانم شهادت گل عشق می‌پرورد دامن من

دکتر شمیسا در لابه‌لای بیان‌های فمینیستی گاهی نیز احساسات ناسیونالیستی ابراز می‌کنند.

البته به نظر می‌رسد که ناسیونالیسم اجتماعی ایشان بیشتر به اشراف، ثروت‌اندوزان و در یک کلمه به همان کسانی متمایل باشد که خون مردم را در شیشه می‌کنند و می‌خورند و تاریخ جز عربده‌کشی‌های مستانه چیزی از آنها به یادگار ندارد؛ همان‌هایی که به قول شاملو «دستی به جام باده و دستی به زلف یار / مستانه در زمین خدا نعره می‌زدند»؛ نه گرسنگان و بردگانی که سرنوشت مشترک تاریخی آنان در چرم‌های آهنین کاوه تبلور می‌یابد.

آقای دکتر شمیسا اگر به شاهنامه نیز اظهار علاقه‌ای و ابراز احساساتی می‌کنند، به خاطر آن است که به تعبیر خود، در این سند ملی، جهان‌بینی پنهان زمینداران «شریف و با حسب و نسب» را جست و جو می‌کنند، یعنی همان زالوهای باد کرده‌ای که در نظام طبقاتی ساسانی، به همراه مغان و درباریان و نودولتان کیسه‌گشاد دیگر، خون مردم را می‌خوردند و پس از سقوط نظام طبقاتی ساسانی، اموال این اشراف مورد علاقه ایشان را «حکومت عرب و ترک» مصادره کردند.

صفحه ۲۵۶ کتاب نیز مبین چنین تلقی مؤلف از روح پنهان زمینداران در شاهنامه فردوسی است؛ آنجا که می‌نویسد: فردوسی حکومت وقت را ضعیف می‌داند (حکومت کشورگشا و تا دندان مسلح محمود غزنوی را) و قبول ندارد (لابد به همین جهت قبل از تراژدی صله و شاهنامه بها، برای حاکم، مداخله بی‌صله می‌نویسد) و در رؤیای عظمت گذشته است.

مؤلف محترم در ادامه چنین تحلیلی می‌گوید: این جهان‌بینی می‌تواند جهان‌بینی طبقاتی دهاقین یا مالکان زمیندار باشد که ثروت و اموال آنان در معرض مصادره حکومت عرب و ترک بود. حال آنکه آنان را غاصب و بی‌اصل و نسب می‌دانستند.

ملاحظه می‌شود که تصویری که از فردوسی، از پشت عدسی‌های عینک آقای شمیسا منعکس می‌شود، این است که او حکومتی را که مبتنی بر سیادت نژادگان و نژادپرستان و زمینداران بود، مصداق عظمت می‌دانست و با بهره‌گیری از روح پنهان جهان‌بینی اشراف در صدد احیای این عظمت رؤیایی بود. شاید مؤلف محترم فرافکنی می‌فرماید وگرنه اگر فردوسی آن چنان که ایشان تصور می‌کنند شاعری نژادپرست و حامی زمینداران و طبقات مرفه جامعه بود، جز سیاهچال نفرت، جایگاه دیگری در گستره تاریخ نداشت.

حکومت ستم‌شاهی ساسانی، به دلیل رسیدن به نقطه اشباع ظلم، مانند حکومت همه جباران و قارونیان و فراغنه تاریخ، محکوم به شکست و مرگ تاریخی بود، و اگر زهر تلخ این شکست را به قول مؤلف محترم، «عربان» به کام این جباران نمی‌چشانند، دیگران دیر یا زود می‌چشانند.

ثروت‌ها و اموال بادآورده زمینداران «با حسب و نسب» نیز، بر اساس آیه شریفه «... کَى لَایْکُونُ دَوْلَةً بَیْنَ الْأَعْنِیَاءِ...»، اگر فی‌المثل به کابین زناشان هم انتقال می‌یافت، محکوم به مصادره انقلابی بود؛ حال، چه این مصادره به دست «عربان» صورت می‌گرفت یا فاتحان دیگر.

بخش سوم: نظرسنجی

این بخش از نگاه، به بررسی نظرسازی‌های مؤلف محترم اختصاص دارد که ایشان تحت عنوان «نظر من» آنها را بیان کرده‌اند.

در یک گزارش تحقیقی که به نقل از نشریه سایکوسوماتیک مدیسین (پزشکی روان‌تنی) به چاپ رسیده بود، خواندم که شاعرانی که دست به خودکشی می‌زنند، از ضمیرهای اول شخص، مثل «من»، «مرا» و «مال من» بسیار استفاده می‌کنند (روزنامه/انتخاب، شماره ۶۶۵، ۱۶ مرداد ۱۳۸۰، ص ۱۰).

شیوع فراورده‌های اول شخص مفرد، یعنی کلمات و ترکیباتی مانند «من»، «نظر من»، «دیدگاه من»، مع‌الاسف از زیبایی ساختار کلام ایشان می‌کاهد. به هر تقدیر، اظهاراتی که ایشان در فصل‌های مختلف کتاب تحت عنوان «نظر من» ابراز داشته‌اند و می‌توان آنها را جزو اجتهادات ادبی ایشان به شمار آورد، البته خالی از اشکال هم نیست که ذیلاً به نمونه‌هایی از آنها اشارت می‌شود:

۱. دستکاری در متن: گاه می‌شود مؤلف محترم برای اثبات نظر مورد علاقه خود، به دستکاری

متن اقدام می‌کند. نظر خواننده محترم را به دو نمونه زیر جلب می‌کند:

الف. در صفحه ۱۵۷، بیتی از یک غزل حافظ را در یک نقطه آن چنان دستکاری کردند که آثار آن در اندام بیت تسری پیدا کرد. ایشان برای آنکه بین واج‌های «ط»، واج‌آرایی مورد نظر خود را برقرار کرده باشند، «احرام» را به «اطراف» تبدیل کرده و نوشته‌اند:

اشکم اطراف طواف حرمت می‌بندد گر چه از خون دل ریش دمی طاهر نیست

چنین قرائتی از این بیت حافظ، در هیچ یک از نسخه‌های معتبر، ضبط نشده است. راستی که عشق به واج‌آرایی چه کارها که نمی‌کند! متأسفانه این‌گونه سهل‌نگاری‌ها در قرائت و بازخوانی متن که ناشی از اعتماد بیش از حد مؤلف به تصورات ذوقی خویش است، پایه‌های اعتماد خوانندگان را به سایر اجتهادات ادبی ایشان دستخوش تزلزل می‌سازد.

ب. در صفحه ۴۶، مؤلف ضمن تلاش برای ایجاد رابطه معنادار و تاریخ‌مدار بین ممسیس و پانتومیم و میمون (!) و تأویل جزء اول ممسیس و جزء آخر پانتومیم و جزء اول میمون به تقلید، می‌نویسد: ممسیس را گاهی به کپی‌برداری (copy) ترجمه کرده‌اند. (جالب است) که در فارسی کهن، کپی به معنی میمون است.

نقد: اما جالب‌تر آن است که بدانیم آنچه در فارسی کهن ضبط شده، کپی (kappy) است. کپی را آقای شمیس کپی (kopyy) خوانده‌اند.

به نظر می‌رسد آقای دکتر شمیس در این‌گونه اظهار نظرهای خود، چون دوست دارد سخنی ورای سخن دیگران افاضه کند، گاهگاه، تسلیم پیش فرض و تعینات ذهنی خود می‌شود و شکل کلمات را هم دستکاری می‌کند.

* * *

مؤلف در همین صفحه، توضیح مغلوطی از باب مفاعله ارائه داده‌اند و نوشته‌اند:

در واژه‌هایی که مختوم به حروف عله (مصوت‌های بلند) هستند، به جای مصدر مفاعله از مصدر مفاعات استفاده می‌شود.

بدیهی است که آنچه به حرف عله مختوم می‌شود، فعل ناقص نام دارد نه واژه که فعل اعم از واژه است.

مؤلف، در صفحه ۴۷ در شرح بیت زیر از حافظ:

بنفشه طرّه مفتول خود گره می‌زد صبا حکایت زلف تو در میان انداخت
 «حکایت» (مصدر ثلاثی مجرد)، را به معنی «محاکات» (مصدر ثلاثی مزید) گرفته و «محاکات» را
 هم به معنی «یادآوردن» فرض کرده و نوشته است:

باد صبا با پراکندن عطر زلف ترا به یادها آورد و همگان با در نظر گرفتن نمونه اصلی زلف و فرد
 اعلی و اجلی آن که زلف معشوق باشد، دریافتند که زلف بنفشه فقط تقلیدی از آن است.
 این تفسیر دور و دراز نیز از ذهن مؤلف محترم ریشه گرفته نه از واقع امر، زیرا «حکایت به میان
 انداختن» همان «سخن به میان انداختن» و «خبر دادن» است نه «یاد آوردن» و لازم نبود که مؤلف در
 فرآیند تفسیر به رأی دور و دراز حکایت صبا، مضمون لطیف و موجز این بیت حافظ را مانند طرّه مفتولی
 معشوق بیچاند. صبا الهه سفر است و در مسیر سفر از معبر زلف معشوق عبور می‌کند و یکی از
 ره‌آوردهای سفرش، گزارش خبری از زلف معشوق است.

مؤلف در همین صفحه، بیت ملمع دیگری به عبارت زیر از حافظ نقل کرده است:
 یا مبسماً یحاکی دُرْجاً من اللالی یا رب چه در خور آمد گردش خط هلالی
 «یحاکی» را به معنی «یادآوردن» گرفته و نوشته است: ای دهانی که یادآور صندوقچه جواهر
 (دندان‌ها) است.

در این بیت هم برخلاف تصور ایشان، حافظ از فعل «یحاکی»، محاکات ارسطویی را در نظر نداشته
 است. «یحاکی» به معنای «حکایت می‌کند» و «خبر می‌دهد» و «سخن می‌گوید» است نه «به یاد
 می‌آورد». با ارجاع معنی «یحاکی» به جایگاه اصلی خود - یعنی «سخن گفتن» - جمع مکسر لالی نیز
 ایهامی لطیف می‌گیرد (هم استعاره از «دندان» و هم استعاره از «سخن»). تشبیه لفظ به مرابرد و کلام
 به رشته مرابرد یا لالی منشور، در ادبیات کلاسیک، بسامدی گسترده دارد.
 اصولاً حافظ، حکایت و محاکات را در معنای ارسطویی مورد ادعای آقای شمیسا - یعنی «یادآوردن»
 - به کار نمی‌برد، بلکه معنای متعارف آباء و اجدادی آن - یعنی «سخن گفتن» و «گفت‌وگو کردن» - را
 در نظر دارد:

سحر بلبل حکایت با صبا کرد که عشق روی گل با ما چها کرد

و یا:

حافظ تو ختم کن که هنر خود عیان شود با مدعی نزاع و محاکا چه حاجت است

واضح است که «محاکات» در این بیت به معنی «گفت‌وگو کردن» است نه «یادآوری کردن».

۲. تفسیر به رأی مفاهمه فلسفی افلاطون و ارسطو: مؤلف، در صفحه ۴۹، اصرار دارند
 که تقلید مورد نظر افلاطون را به «کپی‌برداری» و تقلید مورد نظر ارسطو را به «همانند سازی»
 تأویل کنند و چنین تحلیل کنند که اختلاف افلاطون و ارسطو بر سر خاستگاه تقلید نبود بلکه این
 اختلاف دیدگاه بر سر مفهوم «تقلید» و «همانندسازی» بود.

مؤلف محترم غافل از آن است که ناهمسویی این دو فیلسوف بر سر مفهوم تقلید، بحثی فلسفی است نه ادبی. این ناهمسویی، از مبانی هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی این دو فیلسوف نشأت می‌گیرد نه از نگاه مفهوم شناختی آنها از موضوع تقلید. بر خلاف تصور مؤلف، افلاطون و ارسطو از مفهوم تقلید، تلقی واحد دارند و فقط خاستگاه هستی‌شناختی تقلید در فلسفه شناخت این دو فیلسوف است که دیدگاه‌های آنان را در این زمینه به بار تقابل می‌نشانند:

افلاطون فیلسوفی ایده‌آلیست یعنی پیرو اصالت ذهن بود. او طبیعت را سایه و تقلیدی از جهان مثل می‌دانست و این معنی را در تمثیل معروف غار به روشنی بیان کرده است. افلاطون برای هنر و ادبیات بدان جهت ارزش و اعتبار قائل نبود که می‌گفت هنر تقلید از طبیعت است، طبیعت هم به نوبه خود نه یک واقعیت مستقل بلکه تقلیدی از عالم مثل است، پس از آنجا که هنر، تقلیدی دست دوم یا تقلیدی از تقلید است، از اعتبار ساقط است. اما ارسطو، فیلسوفی رئالیست - یعنی پیرو مذهب اصالت عین - است و می‌گوید که جهان پدیده‌ها، وجودی مستقل از ذهن انسان دارند. ارسطو، طبیعت را حقیقت می‌داند و آن را مانند افلاطون، سایه یا تقلید از عالم مثل نمی‌پندارد؛ پس بر اساس هستی‌شناسی واقع‌گرایانه ارسطو، هنر و ادبیات تقلید از حقیقت است نه تقلید از تقلید.

ارسطو با این تبیین، هنر و ادبیات را ارزشمند دانسته و برای آن در مدینه فاضله، جایگاهی والا قائل است.

بنابراین، اگر افلاطون با هنر و ادبیات مخالف است، بدان جهت است که آن را «تقلید از تقلید» می‌داند و اگر ارسطو مدافع هنر و ادبیات است بدان سبب است که آن را «تقلید از حقیقت» می‌داند. یعنی تقابل دیدگاه دو فیلسوف، برخلاف تصور آقای شمیسا، تقابلی مفهوم‌شناختی نیست و از «مفهوم تقلید» نشأت نمی‌گیرد بلکه تقابلی معرفت‌شناختی است و از مبانی شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی فلسفی آن دو فیلسوف متفرع می‌شود.

به عبارت دیگر، افلاطون و ارسطو، هر دو، هنر و ادبیات را تقلید می‌دانند و از این حیث دیدگاه مشترک دارند و خاستگاه تقابل دیدگاه‌های آنها فقط در سویه التفاتی تقلید است نه در تقلید و همانندسازی.

۳. تحمیل دم غنیمت‌شمری به یک بیت حافظ: مؤلف در صفحه ۳۰۱، یک بیت شعر حافظ را تأویل و موضوع دم غنیمت‌شمری را به مضمون اصلی بیت تحمیل کرده است؛ در حالی که دم غنیمت‌شمری، مضمون غالب این بیت نیست.

بیت تأویل شده چنین است:

بر برگ گل ز خون شقایق نوشته‌اند
ایشان در برشی از تأویل بیت نوشته‌اند:

موضوع کلی، مسئله مرگ و فنا است و اینکه هر که این را دریافت، پخته‌ای است که می‌داند همه چیز باد هواست و باید دم را غنیمت شمرد.

اولاً دم غنیمت شمری حافظ از نوع دم غنیمت شمری منسوب به خیام نیست. دم غنیمت شمری خیام، واکنشی عقده‌گشایانه است که از بن‌بست مرگ برمی‌خیزد:

چون عاقبت کار جهان نیستی است انگار که نیستی چو هستی خوش باش اما دم غنیمت شمری حافظ، کنشی است مترقی و پویا که از متن جهان‌بینی حافظ و نوع نگاه او به هستی برمی‌خیزد: بیا که وضع جهان را چنان که من دیدم گر امتحان بکنی می‌خوری و غم نخوری و یا:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست
دم‌غنیمت شمری حافظ بر خلاف تصور مؤلف، از «باد هوا» برنخاسته بلکه از هندسه قسمت و نظام دایره‌وار روزی مقسوم ریشه گرفته و هم‌رنگ آیات نشاط آفرین قرآن، از جمله آیه زیر است:
وَ لَا تَهِنُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. (آل عمران / ۱۳۹)
و یا:

إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَأَخَوْفُ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ. (یونس / ۶۲)
در نگرش قرآنی، چرخه زندگی بر مدار خوش باشی و نشاط عالمانه می‌چرخد و به این دلیل است که خداوند خطاب به آسایش‌طلبان و خطرگریزان و تخریب‌گران فرهنگ جهاد و شهادت، آنان را به زندگی مبتنی بر حزن و اندوه بشارت می‌دهد:

فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَ لْيَبْكُوا كَثِيراً جِزَاءَ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. (توبه / ۸۲)
دم غنیمت شمری حافظ، ثمره فرآیند شناخت حافظ از دستگاه آفرینش است؛ دستگاهی که مانند دایره‌ای نظامدار و مرکزیت‌مدار، در مقابل چشمان حیرت‌دمیده حافظ گشوده شده است:

خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت
دم غنیمت شمری خیام از لادری‌گری نشأت می‌گیرد و دم غنیمت شمری حافظ از مقام رفیع حیرت، حیرت، بلندترین نقطه قلّه دانایی و درخشان‌ترین معبر از فرآیند شناخت و وادی ششم از هفت وادی سلوک است که در یک قدمی فنای فی‌الله قرار دارد.

از همه اینها گذشته، اصلاً حافظ در این بیت مروج دم غنیمت شمری نیست بلکه مضمون معروف پخته شدن و سوختن را به رشته سخن کشیده است. مضمونی که در عبارات و تعبیرات متنوع در برخی از ابیات دیگر خواجه نیز به تصویر کشیده شده است:

جای آن است که خون موج زند در دل لعل زین تعابین که خزف می‌شکند بازارش
و یا:

فلک به مردم نادان دهد زمام مراد تو اهل فضلی و دانش همین گناهت بس
با اندکی تأمل در بیت مورد تأویل دکتر شمیسا، متوجه می‌شویم که برخلاف استنباط ایشان، کلیدواژه بیت، «خون» است نه «شراب»؛ و واژگان گل، شقایق و ارغوان، سه جلوه نمادین از «خون»

هستند که در شبکه به هم پیوسته‌ای از تداعی مشابهت، تحت مرکزیت خون، با هم پیوند خورده‌اند. بنابراین «می چون ارغوان گرفتن» تداعی کننده «خون دل خوردن است» نه «دم غنیمت شمردن».

۴. پراگماتیسم معکوس: در صفحه ۲۶۶، تعریفی از پراگماتیسم ویلیام جیمس ارائه شده که درست عکس تعریف واقعی پراگماتیسم است. تعریف آقای دکتر شمیسا از نظر ویلیام جیمس چنین است: ویلیام جیمس می‌گفت هر چیزی که برای اخلاق و معنویات سودمند باشد، خوب و زیباست.

تعریف ایشان از پراگماتیسم، نه مستند به سندی است نه مبتنی بر تعریف متعارفی از این مکتب. نظر ویلیام جیمس و پیروان اصالت نفع، شکل وارونه شده تعریفی است که آقای شمیسا ارائه داده‌اند؛ زیرا پیروان مذهب اصالت نفع (پراگماتیسم) می‌گویند: هر چیزی که سودمند باشد، اخلاق و معنویت و خوبی و زیبایی است (اگرچه از حوزه اخلاق و معنویت و خوبی و زیبایی متعارف هم، فاصله داشته باشد).

۵. باز هم تأویلی غلط از هرمنوتیک: هرمنوتیک در رویکردهای مختلف خود (مؤلف‌محوری، خواننده‌محوری، متن‌محوری)، کوششی است شناخت‌شناسانه، با هدف اصلاح ساختار شناخت انسان و کشف زوایای ناشناخته شناخت، و جستاری است برای اصلاح فهم. اما قرائت آقای شمیسا از هرمنوتیک، به گونه‌ای است که بیشتر در حوزه آسیب‌شناسی شناخت جای می‌گیرد تا در حوزه هرمنوتیک. ایشان گمان برده‌اند که هرمنوتیک مبتنی بر فهم خواننده، همان تأویل بر اساس ظن یعنی تأویل بر اساس پیش‌داوری و پیش‌فرض است و از این‌رو می‌گوید: هرمنوتیک جدید، تأویلی بر اساس ظن خواننده است.

نقد: هرمنوتیک جدید در تأویل متن، اصالت را به ساختار فهم خواننده می‌دهد نه آن چنان که مؤلف تصور کرده‌اند، به ظن خواننده. هرمنوتیک‌هایی مانند هوسرل هم - که به قول بابک احمدی به راز متن می‌اندیشند و دستیابی به سرچشمه شناخت را وجهه شیوه پدیدارشناسانه خود قرار داده‌اند - معتقدند که قبل از ورود به ادراک پدیده‌ها باید ذهن را از هرگونه پیش‌فرض و پیش‌داوری که ظن و گمان نیز یکی از مصادیق آن است، کاملاً پاکسازی کرد.

۶. هنر و جامعه: مؤلف در صفحه ۲۰۵، ذیل عنوان «هنر و جامعه» می‌فرماید: نویسندگان مردم-پسند برای کسانی می‌نویسند که نه سواد دارند نه قدرت ارزیابی.

نقد: چنین قضاوتی از مردم، آنهم در عصر «مردم‌سالاری» (!)، خود، طرفه حدیثی است. جناب دکتر! اگر قرار باشد که نویسنده برای پسند مردم بنویسد، برای پسند چه کسی باید بنویسد؟ آیا نویسنده باید به گونه‌ای بنویسد که فقط خودش بفهمد؟

۷. ادامه نقد روان‌شناسانه: مؤلف در صفحه ۲۲۵، تأویل و تفسیرهایی می‌کند که دست «توهم» را هم از پشت می‌بندد. ایشان طرفداری زن از حقوق زنان، رفتار تحقیرآمیز خانم معلم‌ها با جنس مذکر (شاگردان پسر)، سرهنویسی نویسندگانی که قبلاً تحصیلات حوزوی داشته‌اند و سخن گفتن واعظان و ارباب منابر از دانشمندان فیزیک و شیمی، همه را یکجا ناشی از عقده حقارت و خودکمتربینی آنان می‌شمارد و می‌گوید:

زنی که نسبت به شوهر یا پدر و یا برادر خود، احساس حقارت داشته باشد، ممکن است از طرفداران حقوق زن شود، یا در زمان قدرت (مثلاً معلمی)، با جنس مذکر رفتار تحقیرآمیزی کند. در ایران دیده شده است که برخی از افرادی که سابقه تحصیلات حوزوی داشته‌اند، به سره‌نویسی پرداخته‌اند، واعظانی هستند که بر منابر، «مدام» از دانشمندان فیزیک و شیمی سخن می‌گویند(!)

آیا چنین نگاهی به کنش‌ها و رفتارهای اجتماعی، داوری مؤلف محترم را در حوزه آسیب‌شناسی شناخت قرار نمی‌دهد؟

۸. نظر مصادره‌ای: مؤلف در صفحه ۱۹۲ کتاب *نقد ادبی*، در بحث از ساختگرایی، ضمن تمثل به

حکایتی از *بوستان سعدی* با مطلع

یکی روبه‌ی دید بی‌دست و پای فروماند در لطف و صنع خدای

نوشته‌اند:

به نظر من، می‌توان در معنی ساختارشکنی، توسعه‌ی قائل شد... در این صورت، نکته جالب این است که به ساختار داستان لطمه‌ای وارد نشده است اما این ساختار از آنجا که به ما اجازه اخذ نتیجه دیگری را هم داده است، یک ساختار سیال و متزلزل و جابه‌جا شونده است. مثلاً از داستان معروف درویش و روباه، که سعدی آن را درباب احسان آورده است، می‌توان به نتیجه دیگری جز آنچه او گفته است، رسید. ایشان آنگاه ساختار فرعی مورد تفسیر خود از این حکایت را مسئله ترجیح توکل بر جهد یا برعکس - که از مباحث معروف کلامی است - عنوان کرده و آن را با مفاد این بیت منطبق دانسته است:

به جد و جهد چو کاری نمی‌رود از پیش به کردگار رها کرده به مصالح خویش

نقد:

۸-۱. نظریه توسعه در ساختار متن، قسمتی از نظریات لویی استراوس - مردم‌شناس ساختگرایی معاصر فرانسه - است نه نظر آقای دکتر شمیسا. لویی استراوس می‌گوید:

هر ساختی می‌تواند به صورت نمونه‌های فراوان دیگری از نوع خود درآید.

(آزاد ارمکی، ۱۳۸۱: ۱۷۲)

۸-۲. از مفاد ساختار این حکایت *بوستان سعدی*، جهد و توکل مورد ادعای مؤلف محترم استنتاج نمی‌شود و ساخت و بافت حکایت پیش از آنکه روی به احتجاجات کلامی در ترجیح جهد بر توکل یا برعکس داشته باشد، به آموزه‌های اخلاقی متمایل است.

در این حکایت، در کنار ساختار اصلی - یعنی «احسان» - دونکته دقیق بیان شده است:

الف. آسیب‌شناسی قرائت برخی از تیپ‌های اجتماعی از توکل: فرد سالم و با دست و پای که قادر به تلاش برای تأمین و تدارک معاش بود، از روباه بی‌دست و پای که فضله‌خواری‌اش از روی اضطرار بود، پیروی کرده بود و برای خود و روباه در برخورداری از مواهب روزی‌رسان، حکم واحدی صادر کرده و با این قیاس مع‌الفارق به این نتیجه رسیده بود که:

کز این پس به کنجی نشینم چو مور که روزی نخوردند پیلان به زور

سعدی با دستمایه قرار دادن بیتی دیگر در قالب خطاب عام، جامعه خارج از حوزه این حکایت را مخاطب قرار می‌دهد و نسخه لازم را برای اصلاح زاویه دید او صادر می‌کند و می‌گوید: چشم داشت به ریزه‌های دست و دهان صاحبان مناصب و دل سپردن به توکل جبرمآبانه را باید به کسانی وا گذاشت که دست و پای تلاشگر ندارند زیرا تاسی به زندگی روبه‌پان و اتخاذ رویه انگلی در عین داشتن توان و نیروی کار، نشانه ذلت و سگ‌صفتی است:

چو شیر آن که را گردنی فربه است گر افتد چو روبه سگ از وی به است

ب. در حکایت شیر و نخجیران مثنوی مولوی، برخلاف تصور آقای شمیسا - آن چنان که در صفحه ۴۱۳ بیان داشته‌اند - شخصیت خرگوش براساس شخصیت کلامی پیروان جهد و اختیار طراحی نشده، بلکه خرگوش و بقیه وحوش (طایفه نخجیر) که در وادی خوش می‌زیستند، نماینده جبر و شیر نماینده ارباب جهد و اختیار بوده است. شیر تا زمانی که به جهد و اختیار التزام داشت، به اعماق جنگل دل می‌زد و با نیروی کار و تلاش، روزی مقسوم خود را فراهم می‌ساخت. تیره روزی شیر از زمانی شروع شد که به حجت‌های نخجیران جبراندیش دل سپرد. در حقیقت، گودال مرگی که خرگوش برای شیر تدارک دیده بود، چاهی بود که شیر با دست خودش برای خود کنده بود.

۹. کج‌تاب‌تر از گردن شتر: مؤلف محترم در صفحه ۷۷ تحت عنوان «نظر من»، برداشت شخصی خود از شعر «کثیر» را بیان کرده و نوشته است:

ابن قتیبه دینوری، ابن طباطبا، قدامه بن جعفر، جرجانی و... تصویر زیبای آن را نتوانسته‌اند مجسم کنند.

نقد: اکثر شارحان مورد نظر مؤلف، که ایشان مدعی هستند آنها رمز زیبایی شعر کثیر را در نیافته‌اند، صرف نظر از اختلاف آرای جزئی، شعر زیر:

و لما قضینا من منی کل حاجه و مسح بالارکان من هو مسح
و شدت علی حدب المهاری رحالنا و لاینظر الغادی الذی هو رائح
اخذنا باطراف لاحادیث بیننا و سالت باعناق المطیء الاباطح

را چنین معنی کرده‌اند:

۱. چون در مناهمه حاجات خویش برآوردیم و هر که را که آهنگ مسح ارکان کعبه بود، آن را مسح کرد،

۲. و چون بارها را بر پشت شتران کوهان‌دار استوار کردند و چنان شد که روندگان را به آیندگان نظری نبود،

۳. ما در میان خویش، رشته سخن گرفتیم و آنگاه اُشتران در درازنای دره‌ها گردنکشان به راه افتادند.

جرجانی - آن چنان که در صفحه ۷۵ کتاب نقد ادبی دکتر شمیسا بیان شده است

- در *دلایل الاعجاز* می نویسد:

اشتران همچون سیلاب‌هایی بودند که در سرازیری دره‌ها حرکت می‌نمودند. گویی از شدت سرعت، بستر دره را هم با خود حرکت می‌دادند.

گزارش: شارحان مورد نظر در تفسیر این شعر، بر محور دو نکته اتفاق نظر دارند:

الف. فاعل «سالت باعناق المطیء الاباطح» شتران هستند.

ب. «وجه شبه» حرکت شتران به سیل، سرعت حرکت است؛ اما مؤلف، مصراع آخر را این‌گونه معنی

کرده‌اند: «گویی سیل بر گردن شتران جاری شده بود» و مدعی شده‌اند که:

الف. فاعل مصراع مورد نظر، «اباطح» است.

ب. منظور شاعر، حرکت سریع نیست، بلکه حرکت آرام آنها است.

همچنین، مؤلف برای خارج ساختن مفاد مصراع از معنی مأنوس و یکدست و سوق دادن آن به سمت

برداشت ذهنی و شخصی خود، واژه کلیدی «ابطح» را چنین معنی کرده‌اند:

اباطح جمع ابطح، روخانه محل سیل است و در اینجا به علاقه ظرف و مظروف خود سیل است (!)

این تأویل آقای شمیسا، به منزله خارج ساختن کلمه از معنای اصلی خود است و با واقعیت مندرج در

معنی این کلمه انطباق ندارد؛ زیرا:

الف. اباطح، جمع ابطح (مذکر) و بطحاء (مؤنث) به معنی دره‌ها و سیلاب‌ها و رودخانه‌هایی است که

مظروف آنها «شن و ماسه» است نه «آب». حرم بیت‌الله الحرام را نیز چون دره یا به تعبیر قرآن کریم

در «واد غیر ذی زرع» بنا نهاده شده است، «بطحاء» می‌نامند؛ فرزدق - شاعر نامدار شیعی - در مطلع

قصیده میمیه معروف خود که در منقبت امام سجاد(ع) سروده، به این معنا اشاره کرده است:

هذا الذی تعرف البطحاء وطأته
والبیت يعرفه والحل والحرام

بنابراین، «ابطح» به معنای رودخانه‌ای که مظروف آن آب باشد، نیست و کثیر - شاعر این شعر -

نیز به چنان رودخانه‌ای نظر نداشته؛ زیرا چنان رودخانه‌ای در محیط اجتماعی و فضای شعر کثیر وجود

نداشته است.

ب. جریان سیل - که در حجاز از بالای کوه‌ها به سوی دره سرازیر می‌شده - طبیعتاً تداعی‌کننده

سرعت است نه آرامش و ملایمت؛ بنابراین، نظر مؤلف مبنی بر اینکه «جاری شدن سیل بر گردن شتران،

استعاره مرکب است از حرکت گردن شتران که پایین و بالا می‌رود و ربطی به سرعت ندارد»، تأویلی

نامتناسب و ناهماهنگ با طبیعت حرکت سیل بوده و فرود آوردن سیل برگردن شتران - و به عبارت

دیگر، تشبیه حرکت گردن شتران به سیل - آن چنان نامربوط و نامأنوس است که «حتی یلج الجمل فی

سم الخیاط».

ج. شاعر، مبدأ حرکت حجاج (بازگشت حجاج) را «منا» ذکر کرده است. می‌دانیم که روز دوازدهم

ذی‌الحجه، حجاج، پس از به جا آوردن مناسک قربانی، حلق، تقصیر، رمی جمرات اولی و وسطی و عقبی

و انجام موفقیت‌آمیز دوران وقوف و بیتوته، و «در فواصل این مناسک»، انجام طواف حج و سعی بین

صفا و مروه، سبکبار و به سوی دیار خود رهسپار می‌شدند. منا - که از آن به کوه منا هم تعبیر می‌شود - بر بلندی واقع شده و حرکت کاروان‌های سواره حجاج از منا به سوی شهر مکه - که در دره قرار گرفته است - به حرکت سیل به سوی دره شبیه بود و کثیر عزه نیز چنین چشم‌اندازی را به تصویر کشیده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در تدوین این مقاله سعی شده است برای هریک از بندهای نقد و نگاه، شماره ردیف و کد مشخصی منظور شود، تا اولاً مقاله از حالت انشایی و کلی‌پراکنی خارج شود، ثانیاً در صورتی که مؤلف کتاب و یا صاحب‌نظران دیگر به پاسخگویی تمایل داشته باشند، در پاسخ‌های اصلاحی و لغزش‌زدایانه خود، به شماره ردیف‌های مربوط به این مقاله اشاره کنند تا پاسخ‌های آنان هم از آسیب کل‌گویی و انشاگرایی مصون باشد.
۲. سیروس شمیسا، *نقد ادبی*، تهران، نشر میترا، ۱۳۸۵.

منابع

قرآن مجید

- ساختار و تأویل، بابک احمدی، متن، ج ۲، چ ۶ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- نظریه‌های جامعه‌شناسی، تقی آزاد ارمکی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۱.
- تقریرات مکتوب دکتر شفیعی کدکنی در باب سبک‌شناسی.
- انواع ادبی، سیروس شمیسا، چ دوم، تهران: فردوس، ۱۳۷۳.
- نظریه‌های مدرن در جامعه‌شناسی، یان کرایب، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران: انتشارات سروش.
- لوی استروس، ادموند رونالد لیچ، ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی، ۱۳۵۰.
- مثنوی معنوی.
- نهج البلاغه، نامه ۵۳، عهدنامه مالک اشتر.
- شیوه‌های نقد ادبی، دیوید ویچز، ترجمه غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۶.
- ایده‌پردازی‌شناسی، ادموند هوسرل، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چ ۲، ۱۳۷۴.