

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

نقد برتر

(مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب)

تهیه و تنظیم: دبیرخانه جشنواره نقد کتاب



خانه کتاب

آذر ۱۳۹۵

عنوان: نقد بر تر: مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

مؤلف: گروهی از نویسندگان

تهیه و تنظیم: دبیرخانه جشنواره نقد کتاب

ناشر: خانه کتاب

طراح جلد: علی کرمی

صفحه‌آرا: عسگر ابراهیمی

ناظر چاپ: رحمان کیانی

نوبت چاپ: اول، آذر ۱۳۹۵

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بها: ۰۰۰۰۰۰ ریال

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۲۲-۳۶۲-۳

تهران: خیابان انقلاب، بین برادران مظفر (صبا) و فلسطین جنوبی، پلاک ۱۰۸۰،

مؤسسه خانه کتاب، تلفن: ۸۸۳۴۲۹۸۵

فهرست

مقدمه

«پر اما ناپرداخته، نقدی بر کتاب روش تحقیق در علم اطلاعات و دانش» / ابراهیم افشار

«ضرورت تصحیح مجدد مجموعه رسائل عزیزبن محمد نسفی» / احسان رئیسی

«نقد تصحیح التدوین فی اخبار قزوین» / هادی درزی رامندی و محمد منصور طباطبایی

«تألیف فلسفه فقه، ضرورتی که همچنان باقی است» / ناصر قربان نیا

«دعوت دوباره به فضیلت فکری» / امیرحسین خداپرست

«معرفی و نقد یک کتاب و دو ترجمه آن کلیات فلسفه اخلاق جیمز ریلچز» / سید علیرضا صالحی

«واکاوی مسئله گفت و گو: بررسی و نقد کتاب در جهان گفتگو» / فرهنگ ارشاد

«نقد کتاب ارتباط شناسی» / مصطفی همدانی

«علم، دین و خرافه در تمدن اسلامی: نقدی بر کتاب مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی» /
امیرمحمد گمینی

«مذاقهای در مباحث تئوری طراحی گرافیک، نگاهی به کتاب طراحی گرافیک چیست؟» / مهدی
حق شناس

«جامعه شناسی ادبیات و رمان» / مهدی یوسفی

«معرفی و بررسی دو تصحیح تازه شاهنامه» / سجاد آیدنلو

«نقد و تحلیل رمان چراغها را من خاموش میکنم از منظر زبان و جنسیت»/ ملاحـت نجفی عرب

« شعر نو در ترازو: مروری بر کتاب شعر نو در ترازوی تأویل»/ عبدالرسول شاکری

«نقد و بررسی دو داستان خاطرات یک خون آشام عاشق و جودی انجمن مخفی تشکیل می دهد
از منظر برنامه فلسفه برای کودکان»/ مریم عفتی کلاته

مجموعه

مقالات حاضر که فراروی خوانندگان فرهیخته قرار دارد، آینه‌سان جایگاه نقد کتاب را در کشور ما باز می‌تاباند، به گونه‌ای که با مرور آن می‌توان قوت و ضعف فرهنگ نقادی را با دقتی نسبتاً بالا سنجید. دبیرخانه جشنواره نقد کتاب، ۱۰۶۰ مقاله انتقادی را که در سال ۱۳۹۴ در نشریات تخصصی کشور منتشر شده بود، گردآوری و برای ارزیابی نزد داوران گوناگون فرستاد. داوران پس از مرور اولیه و حذف برخی مقالات که برخلاف عنوانشان، نقد نبودند، بلکه کلاً یا عمدتاً معرفی و گزارش کتاب یا تحلیل و نقد مفاهیم اندیشگی بودند، تعدادی مقاله را برای مرحله دوم داوری، شایسته بررسی دانستند. در مرحله نهایی، مقالات حاضر، در گروه‌های مختلف انتخاب شدند که برخی برگزیده هستند و برخی شایسته تقدیر.

برای گردآوری مقالات، دبیرخانه جشنواره نقد کتاب، طی فراخوانی از نویسندگان و ناشران درخواست کرد تا مقالات انتقادی خود را ارسال کنند. با این حال، خود دست به کار شد و تقریباً همه مقالات انتقادی را شناسایی و گردآوری کرد و کاری فراتر از مسئولیت خود بر عهده گرفت، تا آن که کمکی به پیشبرد فضای نقد و تعمیق فرهنگ نقادی کرده باشد.

این مجموعه از جهات گوناگونی قابل بررسی است و می‌توان آن را ابزاری برای سنجش جایگاه نقد در کشور و وضع فعلی آن دانست. برای مثال، به نظر می‌رسد که در برخی حوزه‌ها، مانند ادبیات عرب یا علوم قرآنی و علوم سیاسی، هیچ مقاله انتقادی برگزیده نشده است. این رخداد قابل تأمل است و نباید به سادگی نادیده‌اش گرفت. آیا در سه حوزه هیچ اثر قابل توجهی و بحث‌انگیزی منتشر نشده است یا شده است و کسی ندیده است یا دیده شده اما کسی را حوصله نقد نبوده یا بوده اما جرأت آن یافت و ضرورت آن حس نشده است؟

چه بسا با معیارهای معینی، برخی از مقالات حاضر چندان دقیق و قوی شمرده نشوند. اما باید به این مسئله توجه داشت که معیار داوری و انتخاب مقالات انتقادی، نه وضعیت آرمانی، بلکه وضع موجود و عینی نقد بوده است. قوت یا ضعف برخی از این مقالات، بازگوی قوت و ضعفی است که در فضای نقد ما دیده می‌شود. این مقالات، طبق نظرات داورانی که در حوزه تخصصی خود صاحب نظر هستند، بهترین‌های نقد مکتوب در سال گذشته بوده‌اند. می‌توان بر این مقالات خرده گرفت، اما اشکال واقعی متوجه کسانی است که تصور می‌کنند بهتر می‌توانند نقد کنند و بنویسند، با این همه ترجیح می‌دهند تا منتقد شفاهی ناقدان باشند، نه فعالان عرصه نقد. این نکته را پیشتر در یادداشت «نقدهای نانوشته و حسرت برجا مانده» (فصلنامه نقد کتاب اخلاق، علوم تربیتی و روان‌شناسی، شماره ۲) آورده‌ام و بیش از آن در این جا تفصیل نمی‌دهم. هرچند همه دست اندرکاران برگزاری جشنواره نقد کتاب کوشیده‌اند هر اثر شایسته را در چرخه داوری قرار دهند و فرآیند داوری را منصفانه پیش ببرند، قضاوت نهایی درباره کارنامه جشنواره نقد کتاب و مجموعه حاضر به عهده خوانندگان فرهیخته است.

گر خطا گفتیم، اصلاحش تو کن
مصلحی تو، ای تو سلطان سخن

سید حسن اسلامی اردکانی
دبیر علمی جشنواره نقد کتاب

۱۳۹۵/۹/۱۴

پُر، اما ناپرداخته!*

نقدی بر کتاب روش تحقیق در علم اطلاعات و دانش‌شناسی

■ ابراهیم افشار

دانشیار بازنشسته دانشگاه اصفهان

ebafshar@gmail.com

چکیده

در این مقاله، گزارش فشرده‌ای از پیشینه انتشار کتاب‌های روش تحقیق به زبان‌های فارسی و انگلیسی برای کتابداری و علم اطلاعات ارائه و سپس محتوای کتاب حاضر، به اختصار، معرفی و نقاط قوت آن تشریح شده است. محتوا و زبان کتاب به عنوان یک دستنامه برای آموزش «مناسب» ارزیابی شده است؛ اما از نقش ناشر در ویراستاری و تولید فنی کتاب انتقاد شده است. منتقد ضعف ویراستاری را مربوط به اصلاح‌نشدن ساختار کتاب، کوتاه‌نشدن پاراگراف‌های بسیار بلند، پیراسته‌نشدن جمله‌ها از واژه‌ها و ترکیب‌های نالازم، نداشتن نمایه و نداشتن واژه‌نامه‌ی دوزبانه دانسته است و ضعف تولید را نتیجه مناسب‌نبودن حروف تیترا، صفحه‌آرایی و راسته‌چینی متن. منتقد کارنامه انتشارات سمت را در ویرایش و تولید کتاب‌های درسی دانشگاهی، پایین‌تر از استاندارد ارزیابی کرده است.

کلیدواژه

روش تحقیق، کتابداری، علم اطلاعات، یزدان منصوریان، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)

تا آن‌جا که می‌دانم این کتاب ششمین کتاب در موضوع روش‌های پژوهش در حوزه «کتابداری و اطلاع‌رسانی / علم اطلاعات» است که به فارسی منتشر می‌شود. دو کتاب

*. فصلنامه نقد کتاب اطلاع‌رسانی و ارتباطات، سال دوم، شماره ۶، تابستان ۱۳۹۴

تألیفی، یکی روش‌های تحقیق در کتابداری نوشته محمدحسین دیانی (تهران: ۱۳۶۹) به‌عنوان نخستین اثر، و آمار و روش‌های کمی در کتابداری و اطلاع‌رسانی تألیف علیرضا هویدا (تهران: ۱۳۷۴)، هر دو بر روش‌های کمی تمرکز دارند. سه عنوان دیگر، ترجمه هستند. از این سه، دو عنوان روش‌های پژوهش در کتابداری و اطلاع‌رسانی اثر کریشان کومار (تهران: ۱۳۷۴) و روش‌های اساسی پژوهش برای کتابداران اثر رونالد پاول (۱۳۷۹) نیز تنها به موردپژوهی (Case study) و پژوهش تاریخی پرداخته‌اند، نه به روش‌های کیفی. تنها کتاب سوم، روش‌های پژوهش در علم اطلاع‌رسانی (شیراز: ۱۳۹۲) است که به‌صورت متوازن به روش‌شناسی کمی و کیفی پرداخته است.

سابقه انتشار کتاب‌های روش تحقیق در کتابداری به زبان انگلیسی نیز از دهه ۱۹۶۰ عقب‌تر نمی‌رود. ظاهراً نخستین آن‌ها تک‌جلدی است، شامل مقالات نویسندگان مختلف از درون و برون حرفه^۱. دست بر قضا، مقاله کلیدی آن - که یک بحث فلسفی درباره فلسفه شناخت (Epistemology) است - به قلم رودلف کارنپ، پوزیتیویست منطقی مشهور و از چهره‌های سرشناس حلقه وین، نوشته شده است.

اما نخستین تک‌نگاشت، «درآمدی بر روش تحقیق علمی در کتابداری» است که ابتدا در سال ۱۹۶۹ و سپس در سال ۱۹۷۲ منتشر شد و نویسنده آن هربرت گلدهر (۱۹۱۷-۲۰۱۱) است^۲. او نیز تمام و کمال به نحله علم اثباتی در رشته کتابداری تعلق دارد و اعلام می‌دارد که تحقیق در کتابداری در پی کشف «مناسبات عام و تغییرناپذیر میان عوامل مختلف در شرایط معین» است (ص ۳۰).

سومین اثر نوشته‌شده برای کتابداران، نوشته جرج بوشا و استفن هارتر^۳ (ص ۳۰) است. این اثر بسیار گسترده‌تر و پرورده‌تر از اثر گلدهر است؛ اما باز در آن گرایش آشکار به روش‌های کمی، و از آن فراتر، فلسفه یا جهان‌بینی اثبات‌گرا / پوزیتیویستی مشهود است. پس از این دو، با سه اثر ترجمه‌شده‌ای آشنا هستیم که در بالا به آن‌ها اشاره شد^۴. نخستین تک‌نگاشت تألیف‌شده به فارسی درباره روش تحقیق (دیانی، ۱۳۶۹) نیز همین رویه را دنبال کرده است و در آن نشانی از روش‌های غیرکمی، جز تحقیق تاریخی، به چشم نمی‌خورد.

رواج علم‌گرایی، یا به تعبیر منتقدان آن، «علم‌دگی» (Scientism) در کتابداری و اطلاع‌رسانی بی‌واکنش باقی نماند. از دهه ۱۹۷۰ پژوهشگران تربیت‌شده در مکاتب جامعه‌شناختی بیرون از نفوذ روش‌های علوم طبیعی، به تکاپو برای تغییر پرداختند. یک مثال شاخص آن، مروری است بر پژوهش‌های کتابداری و اطلاع‌رسانی به دست دروین و نیلن^۵. دروین، استاد ارتباطات دانشگاه دولتی اوهایو، و همکار او تحقیقات بعد از سال ۱۹۷۸ را از نظر روش‌شناسی بررسی کردند و، کم‌وبیش، آن‌ها را حاصل نگاه پوزیتیویستی دانستند.

صدای اعتراض صریح‌تر را مایکل هریس، تاریخ‌نویس منتقد و متخصص کتابخانه‌های

عمومی در ایالات متحد آمریکا بلند کرد. وی در مقاله‌ای ریشه‌های تاریخی دلبستگی تام‌و‌تام پژوهشگران رشته کتابداری را به روش‌شناسی و روش‌های علوم طبیعی باز می‌کند.^۶ می‌توان تصور کرد که در واکنش به این انتقادات یا به سبب رواج رویکردهای کیفی در پژوهش‌های شناختی بود که نخستین کتاب روش تحقیق در سال ۱۹۹۰ برای پژوهش‌های کتابداری تهیه شد.^۷ نویسنده با این استدلال که معنای پژوهش، مدفون شدن زیر آوار آمار نیست، خواننده را به بهره‌گیری از روش‌های پژوهش در انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی در کتابداری و اطلاع‌رسانی دعوت می‌کند.

کتاب دوم، مجموعه‌مقالاتی به قلم نویسندگان مختلف با ویرایش جک گلیزر و رونالد پاول است.^۸ در همین مجموعه است که دروین در مقاله‌ای روش‌شناسی خود به نام «معنابخشی» را برای کتابداران و متخصصان علم اطلاعات تشریح کرده است.^۹ گلیزر چند سال بعد، ضمیمه‌ای بر کتاب پاول، روش‌های اساسی پژوهش برای کتابداران، با عنوان «انگاره‌های فلسفی پژوهش» نوشت که در ترجمه فارسی کتاب (صص ۳۳۹-۳۵۸) نیز گنجانده شده است. با دیدن درسنامه‌هایی مانند پژوهش کیفی برای متخصصان اطلاعات: دستنامه عملی^{۱۰}، روش‌های پژوهش در علم اطلاع‌رسانی^{۱۱} و کتاب حاضر می‌توان خوشنود بود که چشم‌انداز بازتری برای پیشبرد پژوهش‌های خلاقانه و ثمربخش فراهم آمده است.

معرفی نویسنده

یزدان منصوریان (۱۳۵۱)، دانشیار دانشگاه خوارزمی، دانش‌آموخته دکتری از دانشگاه شفیلد (<http://cvs.khu.ac.ir/yazdan.htm>) و از نویسندگان پرکار رشته‌ای است که اینک رسماً «علم اطلاعات و دانش‌شناسی» نامیده می‌شود و پیش از این «کتابداری و اطلاع‌رسانی» نام داشت. از او به نسبت دیگر همدوره‌هایش آثار بیشتری در دست است و بیست‌وهشت مدخل ذکر شده در کتاب‌شناسی همین کتاب، شاهی بر این ادعا است. اما منصوریان بیشتر به اعتبار معرفی رویکرد پژوهش کیفی موسوم به «زمینه‌ای» (که خودش ترجیح می‌داد آن را با نام انگلیسی‌اش «گراندد تئوری» (Grounded Theory) بنامد)، در جامعه حرفه کتابداری و اطلاع‌رسانی شناخته شده است. او این رویکرد را در پایان‌نامه دکتری‌اش در دانشگاه شفیلد به کار گرفت و پس از بازگشت درباره آن بسیار گفت و نوشت و فواید آن را برای پژوهش‌های اجتماعی و انسانی بشارت داد. از این رو برای ما در رشته‌ای که کتاب‌های روش تحقیق آن لبریز است از رویکرد کمی، و تقریباً همه پایان‌نامه‌های آن با همین رویکرد نوشته شده‌اند، خواندن کتاب او در حوزه روش تحقیق، غنیمت است. اینک ما برای آموختن راه و رسم پژوهش در رشته خود، متنی در اختیار داریم که انتظار داریم به صورت متوازن به هر دو رویکرد پرداخته باشد؛ چشم

ناآشنای ما را با رویکرد کیفی آشنا کند و پنجره‌ای تازه را مقابل چشم دانشجوی این رشته و محققانش بگشاید.

معرفی کتاب

کتاب حاضر درسنامه‌ای تألیف‌شده به سفارش ناشر است. ناشر، نهادی دولتی است که وظیفه خود را انتشار درسنامه برای رشته‌های علوم انسانی اعلام کرده است. طبعاً مخاطب هدف کتاب دانشجویان کارشناسی‌ارشدند که برای پایان‌نامه تحصیلی خود، نیازمند شناختن روش‌های تحقیق و به‌کارگیری آن‌ها هستند.

کتاب درسنامه‌ای است در ده فصل. فصل نخست (صص. ۵-۵۶) مبانی، فصل دوم (صص ۵۷-۱۱۱) ترتیب / مراحل (Procedure) پژوهش، فصل سوم (صص ۱۱۲-۱۳۵) سه رویکرد / روش‌شناسی پژوهش یعنی کمی و کیفی و آمیخته / ترکیبی، فصل چهارم (صص ۱۳۶-۱۶۵) روش‌های متداول در روش‌شناسی کمی و فصل پنجم (صص ۱۶۶-۲۱۸) روش‌های متداول در روش‌شناسی کیفی را معرفی می‌کند. فصل ششم (صص ۲۱۹-۲۳۲) دانشجو را به شکل مختصر با ملاحظه‌های اخلاقی در پژوهش آشنا می‌کند. فصل هفتم (صص ۲۳۳-۳۴۳) به محدودیت‌های می‌پردازد که شخص ناچار است در کار خود در نظر بگیرد. فصل هشتم (صص ۲۴۴-۲۵۷) نیز مروری مختصر بر استدلال‌ها و لغزش‌های پیش روی محقق تازه‌کار است. نویسنده در فصل نهم (صص ۲۵۹-۲۷۵) به «محورهای پژوهشی در علم اطلاعات و دانش‌شناسی» می‌پردازد و چشم دانشجویان را به عرصه‌های پژوهش باز می‌کند. سرانجام فصل دهم (صص ۲۷۶-۲۸۵)، باز به‌اختصار، دربرگیرنده دستورالعمل‌هایی برای تدوین گزارش پژوهش و ارائه شفاهی آن است. کتاب دارای کتابنامه مفصل است (صص ۲۸۷-۳۰۰)؛ اما نمایه ندارد!

امتیازهای کتاب

ویژگی مهم کتاب حاضر تلاش موفق نویسنده آن است در اتخاذ رویکردی متوازن به موضوع روش در پژوهش. او این کار را با اختصاص یک فصل (فصل ۳) به معرفی و مقایسه دو دنیای از بنیان متفاوت پژوهش (یا پارادایم) کمی و کیفی، و رویکرد سومی انجام داده است که ترکیبی از هر دو است. آنچه به‌ویژه در بحث وی در فصل سوم ارزشمند است، آن است که او به زبان نسبتاً قابل فهم برای دانشجویان، تفاوت عمیق و، به اصطلاح فلسفی، هستی‌شناختی پشتیبان دو رویکرد کمی و کیفی را توضیح داده است (صص ۱۱۴-۱۲۴). این کاری است که کتاب‌های روش تحقیق درسی ما به آن توجهی نداشته‌اند و بدتر از آن، یک رویکرد را - که همانا رویکرد کمی مبتنی بر جهان‌بینی اثبات‌گرا /

پوزیتیویستی است - راه کسب شناخت و بلکه تنها راه کسب شناخت معتبر از جهان معرفی می‌کنند. همین است که امروزه، برخلاف تخمین همراه با احتیاطِ نالازمِ نویسنده گرامی ما (ص ۱۴۱)، با قطعیت می‌توان گفت اغلب پژوهش‌های دانشگاهی در رشته ما (عمدتاً پایان‌نامه‌های دانشجویی) از پیمایش‌هایی تشکیل شده است که حاصل‌شان عددهایی است که در بسیاری موارد مستخرج از پرسشنامه‌هایی است که اعتبار آن‌ها معلوم نیست و مشخص نیست از کجا حاصل شده‌اند (آیا صرف ادعای این که فلان تعداد استاد، «روایی پرسشنامه محقق‌ساخته را تأیید کردند» کافی است؟). به علاوه، اختصاص یک فصل مفصل به معرفی روش‌های کیفی پس از فصل مربوط به پژوهش‌های کمی، این توازن را به خوبی نشان می‌دهد.

مزیت دیگر، که اهمیتی کمتر از مزیت نخست ندارد، بیان نویسنده است. بیان نویسنده در سراسر کتاب، با مثال‌های متعدد و ملموس و، در بسیاری موارد، با استفاده از فعل دوم‌شخص جمع، نویسنده را به خواننده نزدیک می‌کند. این تدبیرها از لوازم توفیق متون درسی است و با روان‌شناسی یادگیری همخوان‌تر است تا متونی که نویسنده آن‌ها خود را فقط موظف به بیان مفاهیم انتزاعی، بدون کمترین التفات به یادگیرنده، می‌داند. چنین متونی باید در حد امکان موجز باشند؛ ساختار خیلی روشن داشته باشند و مطالب مهم در آن‌ها برجسته باشند تا از مطالب کم‌اهمیت‌تر مشخص شوند؛ چون تنها در این صورت تعلیم‌گیرنده خواهد دانست بر کجاها باید تمرکز کند. همچنین پیام‌های این متون باید تا حد ممکن به کمک تصویر (و امروزه به کمک رسانه‌های مختلف) با دقت و سهولت دریافت شود. نگاهی گذرا به کتاب‌های درسی انگلیسی دوره‌های کارشناسی به ما می‌گوید که امروزه ناشران دانشگاهی تا چه مایه از امکاناتی که تکنولوژی اطلاعاتی در اختیار می‌گذارد، بهره می‌برند.

نارسایی‌های فنی

اما، فراتر از مساعی نویسنده، کارهای دیگری نیز لازم بود انجام شود تا کتاب هرچه بیشتر به یک متن آموزشی موفق نزدیک شود. مسئول اصلی این کارها در درجه نخست بخش ویراستاری و پس از آن بخش تولید نشر است. در ادامه به برخی ضعف‌های فعلی می‌پردازیم.

۱. «تقسیم‌های فرعی نامتوازن و بیش‌ازحد فصل‌های کتاب»: ساختار روشن و متناسب از نقاط قوت هر کتابی است و این حسن برای متن درسی دوچندان است. دلیل این امر، خواننده است؛ خواننده‌ای که فرض اولیه در متن درسی، آن است که به‌عنوان مبتدی با متن روبه‌رو می‌شود، نه به‌عنوان متخصص. یکی از وظایف ویراستاری فنی این است که ساختار یا ترکیب‌بندی کتاب را تعیین کند. متأسفانه در این کتاب تقسیمات درون

فصل‌ها یک‌دست نیست. مثلاً در فصل اول که دارای ۱۲ تقسیم فرعی است، حجم پنج تقسیم اول بین ۱۴ تا ۲۲ صفحه و حجم هفت تقسیم بعد بین نیم تا ۳ صفحه است. ۹ فصل دیگر نیز ۱۰۶ تقسیم فرعی دارند که از این بین، فقط ۱۲ تقسیم بیش از ۵ صفحه حجم دارند. نزدیک به ۵۰ تقسیم نیز یک یا کمتر از یک صفحه‌اند. بعید است چنین ساختار خطی و ریزشده‌ای به‌عنوان اولین تقسیمات، بتواند ارتباط منطقی بین مباحث مختلف فصل را به نمایش بگذارد و به ذهن آموزش‌گیرنده انسجام بدهد.

۲. «ناروشن بودن نسبت سرفصل‌های فرعی فصل‌ها»: چیزی که این وضع را بدتر می‌کند، بی‌مبالاتی در مرحله صفحه‌آرایی است. حروفی که برای تقسیمات درجه دوم فصل‌ها انتخاب شده‌اند به‌زحمت از حروف تقسیمات فرعی درجه اول قابل تشخیص‌اند. نامحسوس بودن تفاوت اندازه حروف تیتراها خواننده را در تشخیص نسبت بین تقسیم‌های فرعی دچار مشکل می‌کند.

۳. «بندهای طولانی»: بندهایی طولانی دربردارنده چندین مفهوم مستقل در سراسر کتاب زیاد است و کم نیستند بندهایی که همه یا حتی بیش از یک صفحه را پوشانده‌اند (مثل صص ۱۵، ۱۷، ۲-۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۷-۲۸، ۱۷۲). این امر تمرکز را برای خواننده دشوار می‌کند. به‌علاوه، کار پسندیده‌ای است که یک نویسنده هرگاه از انواع چیزی سخن می‌گوید، آن‌ها را با شماره از هم جدا کند. مثلاً به جای آن که انواع نمونه‌گیری هدفمند را در بندهای مجزا در متن بیاورد (صص ۴۷-۴۸)، آن‌ها را شماره‌گذاری کند و در سطرهای کوتاه‌تر ارائه دهد.

۴. «آمیختن نقل‌قول‌های طولانی با متن»: این یک ملاحظه ابتدایی در صفحه‌پردازی است که نقل‌قول‌های طولانی (بیش از یکی دو سطر) از متن جدا شوند و با حروف ریزتر و طول سطرهای کوتاه‌تر مشخص شوند. بدتر آن که گاه آغاز این نقل‌قول‌های مستقیم، معلوم اما پایان‌شان نامعلوم است (مانند صص ۴۶، ۴۸).

۵. «افراط در نقل مطالب دیگر کتاب‌های روش تحقیق»: از همان آغاز کتاب (مثلاً از ص ۸ تا ۱۳) نقل مطالب کتاب‌های مشابه، شروع می‌شود. این گونه نقل مطالب ممکن است در نوشته‌هایی نظیر پایان‌نامه‌های تحصیلی یا مقاله‌های پژوهشی لازم باشد؛ زیرا نویسنده در این مطالب می‌خواهد داوران و هم‌تایان خود را مطمئن کند که ادبیات موضوع را می‌شناسد. اما در درسنامه‌ای که خوانندگان آن باید مبتدی فرض شوند، نقل کردن آرای دیگران به‌صورت مشروح و مواجه کردن آنان در اولین برخورد با این حجم روایت مختلف و، به‌طور نامحسوس، متفاوت، می‌تواند بی‌فایده و گیج‌کننده باشد. اگر هم ضرورتی برای نقل روایت‌های دیگر یک نظریه وجود داشته باشد، می‌توان آن‌ها را جدا از متن با حروف کوچک‌تر و در داخل کادر آورد تا اهمیت همسان با مطالب نویسنده نیابند. این کارها

البته در درجه نخست، مسئولیت ناشر و عوامل او است؛ زیرا آنان مخاطبان و مشتریان خود را بهتر می‌شناسند و اصولاً از اصول و فنون تهیه متن درسی بیشتر آگاه هستند (یا باید باشند). به علاوه، زیاده‌روی در نقل قول، هم از اصالت کار نویسنده می‌کاهد و هم به یکپارچگی نوشته آسیب می‌رساند. باید در این تصور «عوام دانشگاهی» که «نوشته هرچه بیشتر ارجاع داشته باشد، بهتر و معتبرتر است»، تجدید نظر کرد. گفته می‌شود برخی ناشران، کتاب‌های نشر خود را به نویسنده کتاب بعدی می‌دهند و از او می‌خواهند به آن‌ها استناد کند. فارغ از «با» یا «بی» غرض بودن این روند، آن‌ها که این کار را می‌کنند بهتر است اجازه دهند روند ارجاع، سیر طبیعی خود را طی کند. نویسندگان هم بهتر است بیشتر به اخلاق آکادمیک پایبند باشند تا به خوشامد ناشر.

۶. «جدانکردن مثال‌ها از متن»: درحالی که وجود مثال برای متن درسی یک امتیاز است و در چنین کتاب‌هایی بسیار ارزشمند، اما بهتر بود مثال‌ها با فونت متفاوت، داخل کادر و احیاناً در زمینه‌ای با رنگ زمینه متفاوت آورده می‌شدند (مثلاً نگاه کنید به صص ۱۴۲-۱۴۶؛ ۲۰۵-۲۱۱).

۷. «تورفتگی سطرهای شماره‌دار و تیره (-) دار»: این یک ملاحظه پیش‌پاافتاده است که هرگاه در متن، مطلبی با عدد یا تیره آغاز می‌شود، سطر اول آن به نسبت سطرهای بعد تورفتگی داشته باشد تا به آسانی دیده شود، نه بالعکس. این ملاحظه نیز رعایت نشده است (برای مثال نگاه کنید به صص ۱۰۸-۱۱۱؛ ۱۱۳-۱۱۴؛ ۱۲۸-۱۲۹).

۸. «نداشتن نمایه و واژه‌نامه»: دو کمبود شگفت‌آور که انتظار نمی‌رود کتاب منتشرشده از سوی ناشری در موقعیت «سمت» مبتلا به آن‌ها باشد. شاید توضیح اهمیت و ضرورت وجود نمایه برای کتاب‌های غیرداستانی، آن هم برای غیرمتخصصان، هنوز توجیه داشته باشد، اما نه برای کتاب‌های رشته «علم اطلاعات و دانش‌شناسی» که زیر نظر متخصصان تدوین می‌شوند. آیا دانشجویی که از این کتاب به عنوان متن درسی استفاده می‌کند، نباید انتظار داشته باشد که بتواند موضوعی را که قبلاً در آن دیده، به سرعت و سهولت باز یابد؟ تولیدکنندگان این کتاب حتی زحمت تهیه یک واژه‌نامه دو سه صفحه‌ای در پایان کتاب را هم به خود نداده‌اند. چرا کتابی که بسیاری اصطلاحات تخصصی در آن به کار رفته و نویسنده معادل‌های انگلیسی را هم در پای صفحه‌ها آورده است، نباید واژه‌نامه دوزبانه (فارسی - انگلیسی / انگلیسی - فارسی) داشته باشد؟

نارسایی‌های ویرایشی

متن وقتی بر قلم جاری می‌شود، به گفته ناقدان ادبی، تحت تأثیر جریان سیال ذهن است. مفهوم‌ها و واژه‌ها به نحوی که ما چندان نمی‌شناسیم، به خودآگاه فراخوانده می‌شوند و

بر قلم جاری. در این مرحله نویسنده بیشتر با خودش حرف می‌زند؛ خود را، در اصطلاح بازجوها، تخلیه اطلاعاتی می‌کند و، در نتیجه، حواسش چندان به خواننده معطوف نیست. جز در مورد نویسندگان فرضی استثنایی، مرحله دیگری لازم است تا متن برای خواننده آماده شود. این مرحله دوم برای متن درسی، باز، اهمیتی بیشتر دارد تا برای متنی‌هایی که برای متخصصان نوشته می‌شوند؛ زیرا متخصصان برخوردار از دانش پیشینی غنی، خود چه بسا بتوانند خالی‌های نوشته را پر کنند و زیادی‌های آن را نادیده بگیرند؛ اما خواننده نوآموز بی‌اعتماد به نفس چه؟

خالی‌بودن جمله‌ها از کلمه‌های بی‌بهره از بار اطلاعاتی، خالی‌بودن بندها از جمله‌های زائد و خالی‌بودن بخش‌ها از بندهای زائد، برای هر نوشته فضیلت، اما برای متن درسی واجب است؛ زیرا فرض در نسبت آموزش‌دهنده - آموزش‌گیرنده آن است که دومی از نظر دانش و دامنه واژگان و مهارت‌های زبانی، هم‌تراز اولی نیست. به اعتبار موقعیت فروتر، وی همه آنچه را بر قلم و زبان نویسنده می‌رود، مهم و «معنی و منظوردار» می‌انگارد. از این رو لازم است متن درسی بسیار پیراسته و، تا حد ممکن، واحدهای پیام در آن ساده و کوتاه باشند. این یعنی جمله‌ها باید کوتاه و از نظر دستوری ساده باشند؛ واژه‌های بیرون از دایره واژگان آموزنده در آن نباشد و هرگاه هست، برای آن‌ها توضیح وجود داشته باشد. هرچند نویسنده خود نیز می‌تواند به مرحله دوم کمک کند و با بازخوانی آنچه در مرحله نخست نوشته است، در مرحله دوم با تمرکز بر خواننده، اصلاحاتی صورت دهد، اما کار اصلی بر عهده بخش ویراستاری ناشر است. ویراستاری که در استخدام ناشر است، باید به‌عنوان نماینده خواننده و متخصص ویراستاری، متن را بخواند، ابهامات آن را برطرف، زوائد آن را حذف و کاستی‌ها را به نویسنده گوشزد کند.

نمونه ویراستاری‌هایی که لازم بود در کتاب حاضر صورت گیرد، بسیار است. طبعاً نه ممکن و نه مفید است که به تفصیل به آن‌ها پرداخته شود. این‌جا فقط یک نمونه می‌آورم تا منظورم روشن شود.

در یک تقسیم‌بندی کلی نمونه می‌تواند تصادفی یا هدفمند باشد. اما در نوع هدفمند، که خود به زیرمجموعه‌های متعدد تقسیم می‌شود، محقق براساس معیار یا معیارهایی به انتخاب گزیده‌ای از جامعه می‌پردازد ... مثلاً یکی از انواع هدفمند، نمونه در دسترس است (صص ۴۶-۴۷).

پاره بالا می‌توانست این‌گونه ویرایش شود:

نمونه می‌تواند تصادفی یا هدفمند باشد. در نوع هدفمند، محقق براساس معیار یا معیارهایی به انتخاب می‌پردازد ... یک نوع نمونه هدفمند، نمونه در دسترس است. توجه داشته باشید که بعد از این قطعه در مورد «زیرمجموعه‌ها» و قبل از آن در مورد

«برگزیدن از جامعه» صحبت شده است. یک مثال دیگر:

منبع داده‌های مورد نیاز نیز متعدد و متنوع است. معمولاً مصاحبه رایج‌ترین شکل گردآوری داده‌ها است، اما علاوه بر آن، مشاهده، بررسی اسناد و مدارک، و بررسی مصنوعات بشر، از جمله منابع دیگرند. انتخاب منبع مورد نیاز در این زمینه به پرسش پژوهش بستگی دارد (ص ۱۷۶).

پارهٔ بالا نیز می‌توانست این‌گونه ویرایش شود:

منبع داده‌ها متعدد است. حرف‌های آدم‌ها رایج‌ترین منبع است. رفتار انسان‌ها، اسناد و مدارک، و ساخته‌های بشر منابع دیگرند. اما انتخاب منبع داده‌ها به پرسش پژوهش بستگی دارد.

در مثال دوم نیز صحبت از منبع است نه شیوهٔ عمل. مصاحبه و بررسی، شیوهٔ گردآوری هستند، نه منبع.

به گمان من، پاره‌های با خط زیر، ضروری نیستند و با حذف آن‌ها نه تنها پیام اصلی آسیب نمی‌خورد، بلکه صریح‌تر و مستقیم‌تر جذب می‌شود.

ویراستاری ناشر می‌توانست با مرور دقیق، این قبیل زوائد را، که در نوشته‌های همهٔ ما وجود دارد، حذف کند و دست‌نوشته‌ای پیراسته‌تر و کوتاه‌تر را به بخش تولید تحویل دهد. در مواردی نه‌چندان اندک نیز اصطلاحات دشوار معنی نشده‌اند، چند مثال از این مورد: پارادکس (ص ۴۸)، طرح شماتیک (ص ۶۴)، ابزارهای ترسیمی (ص ۱۷۲)، پژوهش استقرایی (ص ۱۶۸).

نکتهٔ پایانی

این نارسایی‌ها به آن معنا نیست که اثری به نسبت پرمایه به ادبیات روش تحقیق کتابداری و اطلاع‌رسانی افزوده نشده است. اما ای کاش به لطف کاردانی دستگاه ناشر، دست‌نوشته‌ای که به او ارائه شده بود به شکلی بسیار منقح‌تر به دست خواننده می‌رسید. امید است در نوبت‌های بعدی، نکاتی که در این بررسی عنوان شد، شایستهٔ اعتنا دانسته شود. متأسفانه این کتاب در اولین ویرایش «عاقبت‌به‌خیر» نشده است و ناشر آن برای انتشارش امتیازی دریافت نمی‌کند.

مسئله آن است که از ناشری که با تغذیه از بودجهٔ عمومی کشور، تدوین و تأمین متون علوم انسانی را تعهد کرده است، بسیار بیش از این انتظار می‌رود. خوب است دست‌اندرکاران سمت به کارنامهٔ سلف خود، «مرکز نشر دانشگاهی»، نظری ببینازند و از آن الگو بگیرند. دو کتاب دیگر این ناشر در رشتهٔ کتابداری (که دست بر قضا موضوع‌شان «نشر کتاب» است!) نیز از نارسایی‌های فنی مشابهی در رنج هستند. متأسفانه به نظر می‌رسد به‌رغم گذشت سال‌های بسیار، انتشارات سمت سطح فرآورده‌های خود را، جز



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۱۷

اما ناشران کتاب



جشنواره نقد کتاب

در حوزه طرح روی جلد، تغییر نداده است!

پی نوشت

۱. متأسفانه مشخصات این کتاب را که سال‌ها پیش آن را دیده‌ام نتوانستم بیابم.
2. Herbert Goldhor. An introduction to scientific research in librarianship. Urbana, Ill. : University of Illinois, Graduate School of Library Science, 1972, p 201 .
3. Charles H. Busha, Stephen P. Harter Research methods in librarianship: techniques and interpretation. Lonon: Academic Press, 1980
4. Krishan Kumar. Research Methods in Library and Information Science. [n. p.], Har-Anand Publications, 1992.
5. Brenda Dervin&Michael Nilan, Information needs and uses, Annual review of information science and technology, 1986, (Retrieval at: <https://comminfo.rutgers.edu/~tefko/Courses/612/Articles/zennezdervinnilan86arist.pdf>)
۶. مایکل هریس، پوزیتیویسم و تحقیق در کتابداری و اطلاع‌رسانی، ترجمه عباس حری. در: مروری بر اطلاعات و اطلاع‌رسانی. تهران: هیئت‌امنی کتابخانه‌های عمومی کشور، دبیرخانه، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹ - ۲۸۹.
7. Naturalistic Inquiry for Library Science: Methods and Applications for Research, Evaluation, and Teaching, by Constance Mellon New York: Greenwood Press, 1990, xvii, p 201.
8. Qualitative research in information management: Glazier, Jack D. & Powell, Ronald R, Eds. Englewood, CO: Libraries Unlimited, 1992. p 238
9. Brenda Dervin. 'From the mind's eye of the user: the sense making qualitative-quantitative methodology'. In Qualitative research in information management. Englewood, Col. Libraries Unlimited, 1992, pp. 62-84.
- ترجمه فارسی این مقاله با این مشخصات موجود است: برندا دروین. از نگاه استفاده‌کننده: معرفی روش‌شناسی کیفی - کمتی معنابخشی. ترجمه ابراهیم افشار. فصلنامه کتابداری و اطلاع‌رسانی. شماره اول، جلد ۷، بهار ۱۳۸۳. صص. ۸۱-۱۰۲. (علاقه‌مندان می‌توانند متن کامل این مقاله را با فرستادن ایمیل به آدرس: ebafshar@gmail.com به دست بیاورند.)
10. Qualitative Research For The Information Professional: A Practical Handbook. By G. E. Gorman and Peter Clayton. London: Facet Publications, 2005.
۱۱. آلیسون جین پیارد. روش‌های پژوهش در علم اطلاع‌رسانی. ترجمه فرشید دانش، مینا افشار. شیراز: تخت جمشید، ۱۳۹۲. ۴۵۴ص. (متأسفانه از این کتاب خوب ترجمه خوبی به دست نیامده است.)



ضرورت تصحیح مجدد مجموعه رسائل عزیز بن محمد نسفی*

■ احسان رئیسی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

Ehsan.reisi@gmail.com

چکیده

«مجموعه رسائل» عزیز نسفی از جمله مهمترین آثار وی محسوب می‌شود که مشتمل بر بیست و دو رساله در موضوعات مختلف عرفانی است. بدان جهت که مجموعه رسائل نسفی در بین آثار وی از حیث سادگی، روانی و توانایی انتقال موضوعات عرفانی جایگاهی ویژه دارد، وجود متنی خالی از اشکال و منقح از این اثر بسیار مهم و ضروری است.

این اثر پیش از این یک بار با عنوان «الانسان الکامل» به چاپ رسیده است اما با توجه بدان که در مراحل دوگانه تصحیح آن یعنی «تحقیق در اثر» و «تصحیح متن» کاستیهایی در روش وجود دارد، نظریات ناصواب، بدخوانیها، گزینشها و گزارشهای نادرست و کاستیهایی در متن ارائه شده راه یافته است. این مقاله در پی آن است که متن موجود از مجموعه رسائل نسفی را بر اساس دو مرحله تصحیح یعنی «تصحیح متن» و «تحقیق در اثر» از جهات گوناگون نقد، و ضرورت ارائه متنی منقح از این اثر را پیشنهاد کند.

کلیدواژه‌ها: عزیز نسفی، مجموعه رسائل، انسان کامل، تصحیح.

مقدمه

برای انجام تصحیح علمی، ضروری است که مصحح علاوه بر استفاده از دانشهای مختلفی که در تصحیح متن بدان نیاز دارد از شیوه‌ای دقیق و علمی برای کاربست مؤثر معلومات خویش در فرآیند تصحیح بهره بگیرد. اگر مصحح از توانایی علمی کافی برخوردار باشد و شیوه‌ای صحیح در تصحیح متن انتخاب کند می‌توان اطمینان داشت که متن مصحح تا حد ممکن به متن مؤلف نزدیک است. منتقد حوزه تصحیح متن نیز ضروری است برای ارائه نقد علمی بدین موضوعات توجه کند.

تصحیح علمی مستلزم آن است که به دو بخش «تصحیح متن» و «تحقیق در اثر» تقسیم شود. منتقد نیز در نقد خود باید بدین دو مرحله توجه داشته باشد. این دو فرآیند بدین شرح‌اند:

۱. تصحیح متن: به فرآیند مقابله و گزینش صورت صحیح متن با توجه به شیوه تصحیح اطلاق می‌گردد و محصول آن به دست دادن متنی از اثر است که تا حد امکان به متن اصلی نزدیک باشد.

۲. تحقیق در اثر: عبارت است از پژوهشی که حول محور متن و با توجه به عناصر درون متنی و فرامتنی صورت می‌گیرد. تحقیق در متن معمولاً به نتایج زیر منجر می‌شود:

نگاشتن مقدمه در شرح حال نویسنده، معرفی و تحلیل آثار وی، تبیین جایگاه اثر در میان سایر آثار نویسنده و در میان دیگر آثاری که در زمینه موضوع آن نگاشته شده‌اند، بررسی و تحلیل اثر از وجوه گوناگون زبانی، بیانی و فکری و ... نوشتن تعلیقات بر متن مصحح و تبیین موضوعات و مباحث اثر با توجه به ماهیت و اقتضای متن و گروه مخاطبان آن، تهیه فهرس مفید برای متن با توجه به ماهیت آن و گروه مخاطبان اثر. تحقیق در اثر معمولاً در دو مرحله انجام می‌گیرد: ۱. پیش از اقدام به تصحیح به صورت مجمل و سطحی؛ ۲. در حین تصحیح به طور مبسوط و عمیق. بنابراین علاوه بر آن که «تحقیق در اثر» به نگاشتن مقدمه، تعلیقات و فهرس می‌انجامد، به عنوان یکی از مهمترین ابزارها در حین انجام مقابله برای گزینش متن صحیح در اختیار مصحح قرار می‌گیرد.

یکی از مهمترین مراحل تصحیح «نسخه‌شناسی و فراهم آوردن نسخ در دسترس از اثر» است. این مرحله با توجه بدان که نوعی تحقیق درباره اثر محسوب می‌شود، در ذیل «تحقیق در اثر» جای می‌گیرد.

ناقد نیز مانند مصحح باید برای عرضه نقدی علمی به نکات بالا توجه کند.

مجموعه رسائل عزیزین محمد نسفی از مهمترین و روان‌ترین آثار عرفانی فارسی است. این اثر حدود پنجاه سال پیش از این توسط ماریژان موله محقق فرانسوی تصحیح



خانه کتاب



جشنواره نقد کتاب

شده است. بر اساس آنچه در پی آمده، انجام تصحیحی مجدد از این اثر ضروری به نظر می‌رسد. بر همین مبنا تصحیح جدید مجموعه رسائل عزیز نسفی با استفاده از نسخ نویافته و اتخاذ شیوه مناسب به دست نگارنده در حال انجام است. این مقاله می‌کوشد که «مجموعه رسائل نسفی» را از جهات گوناگون بررسی کند، و با نقل نمونه‌هایی چند، اشکالات ویرایش موله را باز نماید.

معرفی مجموعه رسائل عزیز نسفی

مجموعه رسائل نسفی در یک مقدمه و بیست رساله نگاشته شده است. نسفی خود در مقدمه مجموعه، این تعداد را بیست تعیین می‌کند (نسفی ۱۳۴۲: ۷۳) اما آن را در بیست و دو رساله نوشته است. این اختلاف بدان دلیل است که موضوع یکی از رساله‌ها (بیان عالم ملک و ملکوت و جبروت) در قالب سه رساله (رساله‌های یازدهم، دوازدهم و سیزدهم) بیان شده است. تقریر یک موضوع در سه رساله به دلیل تنگ‌بودن مجال یک رساله و اهمیت شرح و تفصیل آن است.^۱

مجموعه رسائل نسفی که در پاسخ به پرسشهای سالکان و اهل طریقت تألیف شده بدان جهت که به صورت خطابی، با زبان ساده و روان و با مثالها و تکرارهای متعدد نگاشته شده اقبال زیادی یافته و در گذر زمان نسخه‌های نسبتاً زیادی از آن کتابت شده است.

به سبب آنکه مجموعه رسائل در اواخر عمر نسفی تصنیف شده در بین سایر آثار وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. رساله چهارم در سال ۶۸۰ ق (نک: همان: ۱۳۲) یعنی هم‌زمان با اتمام کتاب دیگرش با عنوان کشف الحقایق (نک: همو ۱۳۹۱، کشف الحقایق، ۴) نوشته شده است. بنابراین وی شانزده رساله دیگر و همچنین مقدمه مجموعه رسائل را بعد از ۶۸۰ ق نگاشته است. بدین جهت می‌توان این اثر را گزیده و چکیده آرا و دیدگاه‌های نسفی دانست.

مباحث مطرح‌شده در مجموعه رسائل را می‌توان در سه دسته تقسیم‌بندی کرد:

(۱) خداشناختی (۲) هستی‌شناختی (۳) انسان‌شناختی

نقد تصحیح پیشین

ماریژان موله برای تصحیح مجموعه رسائل نسفی، نسخه‌های زیادی از این اثر را فراهم آورد. کار او با توجه به شرایط و امکانات موجود در آن زمان، بسیار مهم بوده است، اما به

۱. نسفی در پایان رساله یازدهم و دوازدهم به این نکته اشاره کرده است. نک: نسفی، ۱۳۴۲: ۲۰۱، ۲۱۰.

دلایلی که بیان خواهد شد، تصحیح مجدد این مجموعه با ارزش لازم به نظر می‌رسد.

الف) تحقیق در اثر

۱. مجعول بودن عنوان مجموعه رسائل

ماریژان موله این اثر را با عنوان «مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل» منتشر کرده است و این مجموعه تاکنون به همین عنوان شناخته شده است. چنان که پیش از این گفته شد یکی از تألیفات مستقل نسفی، بیست رساله و مقدمه آنهاست که به خواش مریدان وی نگاشته شده است. نسفی نه در این اثر و نه در سایر آثار خود به نام «الانسان الكامل» اشاره نکرده بنابراین بدیهی است که باید آن را همان مجموعه رسائل نامید. به علاوه شهرت مجموعه رسائل نسفی به «الانسان الكامل» هیچ‌گونه استناد تاریخی یا علمی ندارد چنان که مصحح خود در مقدمه آورده است:

نسخه‌های خطی [دید شده]، به نوبه خود، به سه دسته منقسم می‌شوند، برحسب رساله‌هایی که شامل می‌باشند. ما این مجموعه‌ها را با نام‌های قراردادی کتاب الانسان الكامل، منازل السائرین و مبدأ و معاد نام‌گذاری می‌کنیم. از میان این عنوان‌ها، عنوان اولین و سومین به یقین ساختگی می‌باشند. عنوان اول تنها در نسخه خطی وین (فلوگل ۱۴۵۲) وجود دارد. باری، پایان این نسخه خطی که اکنون موجود نیست، جای خود را به متنی داده است که چندان ربطی با پایان رساله بیست و دوم ندارد و املائی مغلوط آن عدم اصالت آن را برملا می‌کند. این قسمت با عبارت «تَمَّتْ الْكِتَابُ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ فِي مَعْرِفَةِ الْوَافِر» پایان می‌یابد. این در واقع تقلیدی از عنوان اثر معروف عبدالکریم جیلی، انسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل است و به یقین از نسفی نیست (نسفی ۱۳۴۲: ۴۹-۵۰). در سی نسخه خطی که برای تصحیح جدید از این متن تهیه شده نیز هیچ‌جا اشاره‌ای به عنوان الانسان الكامل نشده است.

این تسمیه خلاف واقع و ساختگی موجب شده بعضی از محققان در تحقیقات خود به خطا روند. برای مثال در کتاب «ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی» آمده است: واضع اصطلاح «الانسان الكامل» ابن عربی است و او نخستین کسی است که در عرفان اسلامی این اصطلاح را وضع کرده و در کتب خود، از جمله در اولین فص کتاب نفیسه فصوص الحکم به کار گرفته است. پس از وی، ظاهراً عزیزالدین نسفی، اولین نویسنده‌ای است در جهان اسلام که نام «الانسان الكامل» را بر مجموعه رسالات بیست و دوگانه‌اش که به زبان پارسی در عرفان اسلامی نوشته، نهاده است. بعد از نسفی، عبد الکریم جیلی، عنوان «الانسان الكامل» را برای کتاب ارزنده‌اش که به زبان تازی در عرفان اسلامی نگاشته، برگزیده است (جهانگیری ۱۳۶۱: ۴۴۱). عزیزالدین نسفی (قرن هفتم) که عارفی

وحدت وجودی بوده، از اصطلاحات ابن عربی آگاهی کامل داشته و به احتمال قوی اصطلاح «الانسان الكامل» را از وی آموخته و به کار برده و در مجموعه‌ای از رسالاتش که آنها را الانسان الكامل نامیده به ذکر اوصاف انسان کامل پرداخته است (همان: ۵۹۵). در این کتاب نظر صائب نیکلسون و اقبال لاهوری مبنی بر این که در میان آثار نسفی «الانسان الكامل» جایی ندارد نیز چنین نقد شده است:

رینلد نیکلسن ... خاورشناس معروف انگلیسی که مقالاتی در خصوص انسان کامل از نظر صوفیان نوشته، گویا به علت عدم اطلاع از آثار نسفی، جیلانی را نخستین نویسنده مستقل درباره انسان کامل انگاشته است ... مرحوم علامه محمد اقبال لاهوری نیز ... گویا دچار این اشتباه شده است زیرا با این که از نسفی اسم برده، ولی از الانسان الكامل وی نامی به میان نیاورده است، در صورتی که به کتاب الانسان الكامل فی معرفة الأواخر والأوائل جیلانی اشاره کرده است (همان: ۴۴۲).

موله دلیل انتخاب نام الانسان الكامل برای مجموعه رسائل نسفی را چنین توجیه کرده است: هم در مقدمه مجموعه و هم در بسیاری از رساله‌ها، به راستی سخن از انسان کامل به میان آمده است. لاجرم این عنوان، بی‌ارتباط با مضمون و فحوائ کتاب نیست. چون، از جانب دیگر، نسخه خطی وین نخستین نسخه تصنیف مورد نشر ماست که در فهرست توصیف شده، این عنوان خصلت سنتی یافته است ... ما به همین مناسبت آن را نگاه داشته‌ایم، زیرا این مجموعه مبنا و اصل چاپ ما را تشکیل می‌دهد (نسفی ۱۳۴۲: ۵۰).

آیا می‌توان بدون هیچ قرینه و دلیلی تنها با استناد به نسخه‌ای که بخشی از آن به تصریح موله «به یقین از نسفی نیست» مجموعه رسائل نسفی را «انسان کامل» نامید؟ بی‌شک باید درباره درستی این کار تردید کرد. خصلت سنتی که موله از آن نام می‌برد، بزرگ‌نمایی موضوع انسان کامل در میان سایر موضوعات و مفاهیم رساله‌ها و دیگر آثار نسفی است. در این زمینه چنان که موله خود می‌گوید، تحت تأثیر فریتس مایر چنین جایگاهی را برای انسان کامل در رساله‌های نسفی در نظر می‌گیرد. فریتس مایر بر آن است که:

کانون اصلی تفکر نسفی را همچنان که در نزد ابن عربی مشاهده می‌کنیم، تصور «انسان کامل» تشکیل می‌دهد که بر اساس آن انسان فراخوانده شده است تا از طریق تکامل خود دایره دنیای ظواهر را که از خداوند صادر شده است بار دیگر به خدا برگرداند^۱ (مایر ۱۳۸۸: ۱/۱۸۳).

گرچه موضوع انسان کامل در آثار نسفی مطرح شده و عزیز در این باره دیدگاه‌های

۱. مایر در این مقاله دیدگاه‌های دیگری در باب نسفی بیان می‌کند که با ارکان منظومه فکری نسفی سازگار نیست. در مجال دیگری ضرورت دارد این دیدگاهها نقد و تحلیل شود.

تازه‌ای را به دست داده، ضروری است توجه شود که «انسان کامل» یکی از موضوعات مهمی است که در کنار موضوعات متنوع دیگر مطرح شده است که هریک از آن موضوعات خود در منظومه فکری عزیز اهمیت زیادی دارند و بخش معظمی از آثار نسفی را دربرمی‌گیرند. بررسی عناوین و مباحث رساله‌ها و آثار نسفی بخوبی نشان می‌دهد که میزان توجه نسفی به انسان کامل نسبت به دیگر موضوعات چندان نیست که بتوان جایگاه «انسان کامل» را در آثار وی ویژه و برجسته دانست. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که نسفی برای مجموعه رسائل خود عنوانی برگزیده و هیچ شاهد و قرینه‌ای نیز وجود ندارد که به ما اجازه دهد این مجموعه را «انسان کامل» بنامیم.

۲. دخل و تصرف در مجموعه رسائل و گنجاندن رساله‌های دیگر در این اثر

چنان‌که گفته شد مجموعه رسائل به بیست رساله‌ای اطلاق می‌شود که نسفی آنها را به طور مستقل نگاشته و مقدمه‌ای هم برای آن تألیف کرده است. در تصحیح موله علاوه بر بیست رساله مذکور رسائل دیگری نیز تحت عنوان رسائل اضافی به چاپ رسیده است. معلوم نیست چرا علاوه بر آن بیست رساله، رسائل اضافی دیگری نیز در ذیل یک عنوان فراهم آمده و انتشار یافته است؟

۳. تصحیح بدون تحقیق

در تصحیح موله بخشی با عنوان تعلیقات آمده است. در این بخش گزارش اختلاف نسخی ذکر شده که طولانی بوده‌اند و تفاوت زیادی با متن دارند. درواقع متن مصحح فاقد تعلیقات است. تنها بخشی که در متن چاپی آورده شده و صبغه تحقیق در متن دارد، معرفی نشانی آیات است که در قسمت حواشی و نسخه بدلها آورده شده است. در این بخش نیز خطاهایی به چشم می‌آید، برای مثال به نمونه‌هایی اشاره می‌شود: ۱. آیه شریفه «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» (هود/۸۸) که پنج بار در متن تکرار شده ذیل احادیث آورده شده است (نک: نسفی ۱۳۴۲: ۵۳۸).

۲. حدیث مشهور^۱ رب اشعث اغبر ذی طمرین لا یؤبه به لو أقسم علی الله لأبره که در متون عرفانی مکرر به کار رفته و در مجموعه رسائل نیز دو بار آمده، در متن و فهرس به صورت رب اشعث اغبر ذی طمرین لو أقسم علی الله لأبره ثبت شده است (نک: همان: ۵۴۰).

۱. حدیث نبوی است و به صورتهای دیگر نیز روایت شده است: «رب أشعث أغبر ذی طمرین مدقع بالأبواب لو أقسم علی الله لأبره». نک: صدوق، ۱۳۷۶: ۳۸۶؛ همو، بی‌تا: ۴۰۰؛ طوسی، بی‌تا: ۴۲۹، ۷۸۸، ۸۶۷؛ فتال نیشابوری، بی‌تا: ۹۰/۲؛ طبرسی، بی‌تا: ۸۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۹/۱۲؛ مجلسی، بی‌تا: ۳۶/۶۹ و ۱۴۳/۷۲.

ب) تصحیح متن

۱. شیوه تصحیح

از مهم‌ترین اصول تصحیح، اتخاذ شیوه صحیح و متناسب با نسخه‌های اثر است. در آنچه که موله به عنوان شیوه تصحیح در مقدمه آورده است تناقضهای فراوانی به چشم می‌خورد. برای مثال چند عبارت از مقدمه تصحیح مذکور در این باب نقل می‌شود:

متن چاپ شده همیشه تابع نسخه خطی واحدی نیست و در بسیاری از موارد نوعی سازش بین دو یا سه روایت وجود دارد، و تجدید و تکرار دقیق یکی از آنها در میان نیست (همان: ۴۹)

... نسخه خطی وین نخستین نسخه تصنیف مورد نشر ماست که در فهرست توصیف شده، ... این مجموعه مبنا و اصل چاپ ما را تشکیل می‌دهد (همان: ۵۰).

مع‌الوصف این متن [در رساله‌هایی که چند صورت تحریر دارند] معیار و نمونه اعلائی مشترک بین دو (یا سه) روایت نیست، بلکه بیشتر نتیجه و محصل آنهاست (همان: ۵۴)

هرکجا امکانی بوده است، اجزای حاصله از صورت روایت‌های مختلف را در متن باقی نهاده‌ایم، و آنها را به بخش ملحقات یا صورت‌های دوگانه مسلم محول نکرده‌ایم. اگر هم متنی که بدین ترتیب حاصل می‌شود، نمونه اولیه نگارش‌های مختلف یک رساله را به‌طور دقیق و جزءبه‌جزء به‌وجود نمی‌آورد، ولی به صورت انشائی کتاب را به دست بدهیم که نویسندگان همیشه قسمتی از آن را آورده است (همان، ۵۹).

[در رساله بیستم] متن چاپی با کمال وفاداری متن یک نسخه خطی واحد یعنی نسخه V [نسخه ۱۷۶۷ ولی‌الدین] را تکثیر کرده است، و این که صورت‌های دیگر نسخه‌های خطی تنها در ملحقات ذکر شده، حتی اگر به نظر قابل ترجیح می‌آمده است (همان: ۶۰).

در شیوه‌ای که موله انتخاب کرده آنچه بیشتر نقش دارد و تأثیرگذار است ذوق و انتخاب مصحح است نه اصول و قواعدی که بر اساس آن مصحح نتایج علمی و قابل اعتماد به دست دهد. این تشویش در اتخاذ شیوه تصحیح مسلماً در شیوه انتخاب نسخه‌های اساس، بدل و کمکی نیز وارد شده است چنان که در بسیاری موارد متن نسخه بدلها یا نسخه‌های کمکی (که در تصحیح از آنها استفاده شده) بر متن چاپ شده برتری دارد و مصادیق آن در بخش مشکلات متن ذکر خواهد شد.

۲. شیوه گزارش نسخه بدلها

نسخه بدلها طبق قراردادهایی که مصحح در مقدمه آورده گزارش شده است:

اما در مورد ملحقات و حواشی، از ذکر نسخه‌بدل‌های فرعی و درجه دوم چشم



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۲۵

ضرورت تصحیح مجدد مجموعه رسائل
عزیزین محمد نسفی



جشنواره نقد کتاب

پوشیده‌ایم؛ از قبیل بودن یا نبودن «که» پس از فعلی که به معنی «گفتن» است، یا تناوب «بود» و «باشد» یا «گشتن» و «شدن». همچنین افتادگی‌هایی که زاده غفلت کاتبان است، یا خطاهای مشهود را نیز ذکر نکرده‌ایم. نسخه‌بدل‌هایی از یک نوع ذکر شده است؛ در مقابل، هنگامی که معرّف و خصیصه یکی از سه نوع نگارش باشد، ذکر شده است. در برخی از موارد، آنجا که کاربرد فعل سوم شخص مفرد و سوم شخص جمع به یکسان ممکن باشد و آنجا که نسخه‌های مختلف یکی از این صورت‌ها را داشته باشند، این اختلاف را ذکر نکرده‌ایم. مطابق جمیع احتمالات، این اختلاف را می‌توان به کاتبان نسبت داد. هر کجا نسخه اصلی مثلاً «شود» آورده است، آن را «شود» و بعضی «شوند» خوانده‌اند. تفاوت نمایان دیگری بدین شرح است. نسخه W و I همیشه عبارت «ضعف الضعفاء» و «خادم الفقراء» آورده‌اند، ولی در نسخه‌های دیگر «اضعف الضعفاء» و «خادم فقراء» نوشته‌اند (همانجا).

در باب این شیوه گزارش نسخه بدلها چند نکته قابل تأمل است:

الف) اصول علمی در تصحیح متن ایجاب می‌کند که نسخه‌هایی که به تعبیر موله فرعی و درجه دو هستند در تصحیح به کار گرفته نشود.

ب) مهم‌ترین فایده گزارش نسخه بدلها آن است که صورت نسخه‌های استفاده شده در تصحیح به‌طور کامل و دقیق در اختیار مخاطب متن قرار گیرد؛ یعنی نسخه‌ها به گونه‌ای گزارش شوند که با یک فرآیند معکوس و تلفیق اجزای گزارش بتوان به متن کامل آنها پی برد. علاوه بر آن، گزارش نسخه بدلها فواید مهم دیگری نیز برای مخاطبان متن به همراه دارد که بسیاری از آنها جز با گزارش دقیق نسخه‌ها حاصل نمی‌شود. از جمله این فواید می‌توان بدین موارد اشاره کرد: تبارشناسی نسخ، شناسایی گونه‌های زبان، سبک‌شناسی دوره‌های مختلف کتابت، شناسایی بنیانهای ایدئولوژیک کاتبان، دوره تاریخی و مکان جغرافیایی آنها و ...

نکته دیگر در باب گزارش نسخه بدلها آن است که مصحح محترم در بسیاری از موارد به قراردادهای خود در باب شیوه گزارش نسخه بدلها نیز پایبند نبوده است.

ج) ارزیابی موله از نسخه I (نسخه شماره ۱۳۸۱ کتابخانه علی‌پاشا) دقیق نیست. در نسخه مذکور فقط در مقدمه و رساله‌های اول و دوم عبارت «اضعف الضعفاء و خادم الفقراء» آمده و در سایر رساله‌ها به جای آن «اضعف ضعفا و خادم فقرا» نوشته شده است، اما موله بیان کرده که در تمام رساله‌های این نسخه، عبارت مذکور به صورت «اضعف الضعفاء و خادم الفقراء» آمده است. این بدان معنی است که این نسخه - که در موارد بسیاری مشکلات متن را برطرف می‌سازد و تنها نسخه‌ای است که بیست و دو رساله را به صورت کامل دارد - توسط موله به‌طور کامل و دقیق بررسی یا استفاده نشده است.

۳. مشکلات متن

متن تصحیح شده را از دو دیدگاه می‌توان نقد کرد:
الف) نقد متن بر اساس نسخ نویافته یا نسخه‌هایی که در تصحیح پیشین استفاده نشده‌اند.

ب) نقد متن با توجه نسخی که مصحح در اختیار داشته‌است.
بنابراین مشکلات متن مصحح موله را می‌توان در چهار دسته تقسیم‌بندی کرد:
گروه الف: کاستیها؛

بدخوانی؛	گروه ب
گزینش نادرست؛	
اشتباه در گزارش نسخه بدلها.	

اگرچه بیشتر نسخه‌هایی که در اختیار موله بوده برای تصحیح جدید فراهم آمده است اما با توجه به این که موله در معرفی نسخ و ثبت نسخه بدلها از شیوه مضبوط و دقیقی استفاده نکرده، می‌توان فرض کرد که بخش عمده مشکلات متن مصحح موله به نبودن نسخ معتبر بازمی‌گردد. بنابراین در بررسی کاستیهای متن از نسخ موجود استفاده شده و صورت صحیح متن براساس نسخ مذکور و نه برمبنای حدس و گمان ارائه شده است. صورت صحیح در گروه با علامت «صح» آمده است.
در گروه دوم تنها به ذکر «بدخوانی‌ها، گزینشهای نادرست و اشتباه در گزارش نسخه» مربوط به نسخه ۲۸۰۲ کتابخانه علی‌پاشا اکتفا شده که از نظر موله متن آن بسیار صحیح است (نسفی ۱۳۴۲: ۵۱).

آنچه در پی خواهد آمد تنها بخشی از مهم‌ترین کاستی‌ها، بدخوانی‌ها، گزینشهای ناصواب و گزارشهای اشتباه است؛ بنابراین از خطاهای مطبعی، مشکلات صفحه‌آرایی و ... که نسبتاً زیاد هم هستند، سخنی نرفته است.

کاستی‌ها

این بخش مشتمل است بر گونه‌های مختلف کاستی، ناتمامی و ابهام که در متن مصحح راه یافته است.

— اگرچه تمام رساله‌های این اثر با «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز می‌شود مقدمه



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۷

ضوابط تصحیح مجدد مجموعه رسائل
عزیزین محمد نسفی



جشنواره نقد کتاب

آن در تصحیح موله «بسم الله الرحمن الرحيم» ندارد!

* بدان که مقصد و مقصود سالکان کمال خود است. و بعضی گفته‌اند که خدای است رونده به مقصد، و بعضی گفته‌اند که روح سالک است، و بعضی گفته‌اند که عقل سالک است، و بعضی گفته‌اند که نور الله است. و این ضعیف می‌گوید که رونده باطن سالک است (همان: ۱۴۲).

[صح: بدان که مقصد و مقصود سالکان کمال خود است و بعضی گفته‌اند خدا است. و رونده به مقصد بعضی گفته‌اند که روح سالک است و بعضی گفته‌اند که عقل سالک است و بعضی گفته‌اند که نور الله است. و این ضعیف می‌گوید که رونده باطن سالک است.]
توضیح: در متن مصحح موله خدا رونده به مقصد خوانده شده که اشتباه آشکار است. نسفی می‌گوید که از نظر بعضی کمال سالک و از نظر برخی خدا مقصد و مقصود سالک است.

* این‌ها هریک به مرتبه‌ئی از مراتب انسانی مخصوص‌اند، و سالک چون به آن مرتبه نرسد، امکان ندارد که چیزی که به آن مرتبه مخصوص است خود ظاهر نشود [صح: بشود]، و اگر به آن مرتبه برسد، امکان ندارد که [صح: - امکان ندارد که] اگر خواهد و اگر نخواهد، و اگر کسی گوید و اگر کسی نگوید، چیزی که به آن مرتبه مخصوص است، خود ظاهر شود (همان: ۱۳۸).

توضیح: ترکیب و توالی چند فعل مثبت و منفی موجب شده است که تصحیح منقحی صورت نگیرد و عبارات متن مشوش شود. معنای مستقیم عبارات پایانی بند بدین شرح است: اگر سالک به آن مرتبه نرسد امکان ندارد که چیزی از آن مرتبه در وی ظاهر شود و اگر بدان مرتبه برسد بی اختیار وی آن چیزها ظاهر می‌شود.
* پس خدای تعالی تبدیل حسنه به سیئه و تبدیل سیئه به حسنه می‌کند، و این هر دو از جهت عزت [صح: عزیمت] و نیت رونده می‌کند (همان: ۱۵۲).

* و هر چیز که در عالم جبروت پوشیده و مجمل بودند، جمله در عالم ملک و ملکوت ظاهر شدند، و مفصل گشتند، و از عالم اجمال به عالم تفصیل آمدند، و از مرتبه ذات به مرتبه صفات [صح: مرتبه وجه] رسیدند (همان، ۱۹۶).

توضیح: نسفی معتقد است که هر چیز که در عالم است سه مرتبه دارد: ذات، نفس و وجه. در مرتبه ذات، صفات هر چیز یعنی قابلیت و استعداد آن چیز به صورت بالقوه و مکنون موجود است. این صفات به واسطه افعال آن چیز که مرتبه نفس نامیده می‌شود به صورت اسماء که بالفعل و آشکارند درمی‌آیند. (نک: نسفی، ۱۳۵۲: ۱۷۸؛ همو، ۱۳۴۲:

۲۸۲؛ همو، ۱۳۹۱، کشف الحقایق، ۵۹-۶۰^۱ بر این اساس مرتبه ذات، همان مرتبه صفات است. علاوه بر این استدلال، در عبارات بعد از این بخش آمده است:

هر چیز که در نطفه پوشیده و مجمل بودند، آن جمله در جسم و روح ظاهر شدند و مفصل گشتند و از عالم اجمال به عالم تفصیل آمدند، و از مرتبه ذات به مرتبه وجه رسیدند (نسفی، ۱۳۴۲: ۱۹۶).

• اکنون بدان که اگر نطفه را ذات و [صح: - و] جسم و روح گویی، و جسم و روح را وجه نطفه خوانی، راست بود؛ و اگر نطفه را کتاب مجمل گویی، و جسم و روح را کتاب مفصل خوانی، هم راست بود (همان: ۱۹۷).

• اکنون بدان که جبروت ذات این وجود است، و ملک و ملکوت وجه این وجود، و هردو مرتبه [صح: + نفس] این وجود است (همان: ۱۹۷).

توضیح: نسفی رابطه ذات و وجه و نفس را این گونه بیان می کند:

بدان که تخم گندم چون در زمین انداختند، آن تخم ذات درخت گندم است. و چون درخت گندم از عالم اجمال به عالم تفصیل آید و به نهایت خود رسد، آن نهایت درخت گندم وجه درخت گندم است؛ و مجموع هردو مرتبه نفس درخت گندم است؛ پس درخت گندم را سه مرتبه آمد، مرتبه ذات و مرتبه وجه و مرتبه نفس (همان: ۲۸۹).

• ای درویش، ماهیت گرگ صفاتی [صح: صفاتی] دارد، و ماهیت گوسفند صفاتی [صح: صفاتی] دارد، و صفات و ماهیات [صح: صفات ماهیات] هرگز دیگرگون نشود و مبدل نگردد. ... و این سخن تو را جز به مثالی معلوم نشوند [صح: نشود]. بدان که آزار رسانیدن و درندگی کردن و بی امنی از وی صفات ماهیت گرگ است، و این صفات هرگز دیگرگون نشوند و مبدل نگردند؛ یعنی تا گرگ بود. چنین باشد... و گرگ صفاتی دیگر دارد، و گوسفند هم صفاتی دیگر دارد، و آن صفات دیگرگون می شوند و مبدل می گردند. آن صفات که [صح: نه] صفات ماهیت گرگ و گوسفند است، آن صفات بعضی صفات نفس و بعضی صفات جسم گرگ و گوسفند است (همان: ۲۰۶).

توضیح: نسفی صفات را به سه دسته تقسیم می کند:

۱. صفات ماهیت که غیر قابل تغییر است؛

۲. صفات نفس که قابل تغییر است؛

۳. صفات جسم که قابل تغییر است.

• ای درویش، [صح: + عقل صورتی دارد در عالم غیب، خدای - تعالی - زبان را بر صورت] عقل آفریده است از جهت آن که عقل گویا است، و زبان هم گویا است، عقل معلّم است، و زبان

۱. برای تفصیل در این باب، نک: رئیسی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۰۶-۱۰۹.

هم معلّم است؛ و عقل رسول خدای است، و زبان رسول عقل است... (همان: ۲۴۶)

• جمله؟؟ [صح: در] حرکات اند، و حرکت شوقی دارند، خود را می طلبند (همان: ۲۴۷)

• این نور می خواست که جمال خود را ببیند، و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کند. تجلّی کرد و به صفت فعل ملتبس شد، و از ظاهر به باطن [صح: از باطن به ظاهر]، و از غیب به شهادت، و از وحدت به کثرت آمد، و جمال خود را بدید، و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کرد (همان: ۲۶۸)

• از جهت آن که هر چیز که در بیخ و شاخ [صح: ساق] درخت باشد، البتّه بر شاخ های درخت آن ظاهر شود، و امکان ندارد که چیزی که در بیخ و ساق درخت نباشد، بر شاخ های درخت ظاهر شود (همان: ۲۸۰، ۲۸۱)

• ای درویش، موالید آبا و امّهات اند [صح: موالید تجلیات آبا و امّهاتند]، و تجلیات آبا و امّهات نهایت ندارند و با آن که نهایت ندارند، مکرر نیستند (همان: ۲۸۹)

• تا مادام که به درخت عقل نزدیک نشده بودند، مکلف نبودند، و حلال و حرام بر ایشان پیدا نیامده بودند، و مأمور و منتهی [صح: منهی] نگشته بودند، و باز خواست و درخواست نبود (همان: ۳۰۵)

بدخوانی^۱

در این بخش به موضعی اشاره می شود که نسخه خطی به درستی خوانده نشده است. این گونه خطاها به دو دسته تقسیم می شوند:

۱. خطاهایی که در خواندن یکی از نسخه ها (۲۸۰۲ علی پاشا) اتفاق افتاده است.
۲. خطاهایی که از شکل ظاهری آن می توان به بدخوانی راه یافته در آن پی برد. ولی بدان جهت که موله همه نسخ را گزارش نکرده، صورت اصلی نسخه در دست نیست. بدخوانیهای متن تصحیح شده بدین شرح است:

• ای درویش، دعوت انبیا بیش ازین نیست باقی تربیت اولیاست: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ». دعوت انبیا رحمت عالم [صح: عام] است؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ». و تربیت اولیا خاص است، از بهر آن که انبیا واصفان اند [صح: واضعان اند] و اولیا کاشفان اند (همان: ۷۶).

توضیح: در حاشیه نسخه ۲۸۰۲ واصفان به واضعان تصحیح شده است. در تصحیح موله نه تنها «واضعان» گزینش نشده بلکه وجود کلمه «واضعان» نیز گزارش نشده است.

۱. تصاویر این بخش به تمامی از نسخه ۲۸۰۲ کتابخانه علی پاشا اخذ شده است.

از بزم برائگی انبیا و اضعان اند

تشریح و تبیین «واضع بودن انبیا» و «کاشف بودن اولیا» در دو موضع در بیان التنزیل آمده است:

اکنون بدان که در شریعت، نبی واضع است و ولی، کاشف است. یعنی انبیا به وضع فرائض و عبادات و به وضع سبیل و معاملات و به وضع حدود و واقعات مشغولند و به کشف حقایق نمی‌پردازند. پس اولیا، کاشفان حکمت نبی و مفسران کتاب و کلام نبیند. (نسفی ۱۳۹۱، بیان التنزیل، ۲۰۷) «بدان که عوام اهل وحدت می‌گویند که نبی منذر است و ولی هادی. و بعضی گفته‌اند که نبی واضع است و ولی کاشف. یعنی نبی وضع شریعت که میان حلال و حرام است می‌کند. و ولی کشف حقیقت که بیان توحید است، می‌کند (همان: ۲۱۲).

در «المصباح فی التصوف» نیز چنین آمده است:
انبیا محلّ وحی‌اند و معجزات، اولیا محلّ الهام‌اند و کرامات. انبیا واضعان گنج‌اند در طلسمات، اولیا مستخرجان گنج‌اند از طلسمات. انبیا واضعان‌اند، و اولیا رافعان‌اند. انبیا ساتران‌اند، اولیا کاشفان‌اند (حمویه ۱۳۶۲: ۱۳۷).
• هر که طریق ریاضات و مجاهدات پیش گیرد با مرد دانا [صح: به امر دانا]، و در صحبت دانا، ظاهر و باطن وی راست شود (نسفی ۱۳۴۲: ۱۲۰).

پیش‌گیرد با مرد دانا و در محبت دانا

• و این سخن را کسی فهم‌کند و یا درآرد [صح: و باور دارد] که وقتی ازین معنی بویی به مشام او رسیده باشد (همان: ۱۵۶).

و این سخن کسی فهم‌کند و باور دارد که وقتی

• و معشوق گاهی به لطفش می‌نوازد و آن ساعت عاشق در بسط است، و گاهی به قهرش می‌گذارد [صح: می‌گذارد]، و آن ساعت عاشق در قبض است (همان: ۱۶۲).

بهرش می‌کند از او عاشق در آن حال



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۳۱

ضوابط تصحیح مجدد مجموعه رسائل عزیزین محمد نسفی



جشنواره نقد کتاب

• آن چه زبده و [صح: - و] خلاصه آن جوهر بود، بر سر آمد بر مثال زبده قند، و آن چه در وی [صح: دُرْدی] و کدورت آن جوهر بود، در بن نشست بر مثال در وی [صح: دُرْدی] قند. ... و از آن در وی [صح: دُرْدی] ظلمانی مراتب عالم اجسام پیدا آورد. ای درویش، این زبده نورانی آدم است، و این در وی [صح: دُرْدی] ظلمانی حوّا است (همان: ۱۱۳).

• نطفه دریای کلّ بود، از جهت آن که دریای صافی و ذرو [صح: دُرْد] بود، و شامل محسوس و معقول بود. ... اکنون طبیعت خاصّ شد مر صافی و معقول را، و علقه خاصّ گشت مر ذروی [صح: دُرْدی] و محسوس را (همان: ۲۲۳).

موله در تمام مواضعی که در نسخ «دُرْدی» آمده کلمه دیگری نهاده است و در متن مصحّح موله حتی یک بار کلمه «دُرْد» یا «دُرْدی» ثبت نشده است.



و این سخن بغایت ظاهر است، و دوری حقایق [صح: در وی خفای] نیست. اما چنین می دانم که تمام فهم نکردی، روشن تر ازین بگویم (همان: ۳۴۰).

توضیح: در رساله دوم همین جملات آمده است:

و این سخنی بغایت روشن و ظاهر است و در وی خفائی نیست، و دیگر بدان که هیچ شک نیست که ما وجود می یابیم (همان: ۱۰۱).

گزینش نادرست

بخشی از کاستیهای تصحیح موله به سبب انتخابهای نادرست وی است. براساس آنچه پیش از این گفته شد، بیشتر گزینشهای نادرست که در این بخش ذکر می شود براساس متن نسخه ۲۸۰۲ علی پاشا است.

• در خانقاه نه به روز و نه شب سخن بلند نکنند، و چیزی به آواز بلند نخوانند، و چون راه روند، سخت نروند، و کفش کوب نروند تا عزیزانی که در فکر و ذکر باشند، مشوش نشوند (همان: ۱۶۹).

[صح: در خانقاه نه به روز و نه شب سخن بلند نگویند و چیزی به آواز بلند نخوانند و آمد و شد آهسته کنند و کفش با کوب ندارند تا عزیزانی که در فکر و ذکر باشند مشوش نشوند.]

توضیح: ترکیب «کفش کوب» در متن دیگری دیده نشد. یکی از معانی کوب «میخ کفش» یا «گل کفش» است (نک: دهخدا، ذیل کوب) چنان که عطار گفته است:

چون کنم قصد این سلوک شگرف

کوکب کفش از ستاره کنم

(عطار ۱۳۸۴: ۴۷۲)

احتمالاً ندانستن این معنی «کوکب» مصحح را به انتخابی دیگر واداشته است. ضمناً «کفش با کوکب» در نسخه‌های کتابخانه علی پاشا ش ۱۳۸۱، کتابخانه ملک ش ۴۰۴۵، کتابخانه مجلس ش ۹۹۴/۱۳ - ط، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی ش ۸۰۱۳/۱۳ و کتابخانه مجلس ش ۴۹۴۹ آمده است.

• و اگر یکی را دستار از سر برود، جمله دستارها از سر بردارند به طریق موافقت. و موافقت شیخ لازم است، و موافقت اصحاب کرم و مروّت است. و اگر یکی را زحمتی باشد، و دستار از سر بر ندارد، و موافقت نکند، از وی بازخواست کنند (نسفی ۱۳۴۲: ۱۷۲). [صح: و اگر یکی را دستار از سر برود جمله موافقت کنند و اگر یکی را زحمتی باشد و دستار از سر بر ندارد یا زحمتی نباشد و موافقت نکند از وی بازخواست نکنند که موافقت شیخ لازم است اما موافقت اصحاب لازم نیست، از مروت است.] توضیح:

۱. انسجام منطقی مطالب بدین صورت حاصل می‌شود؛ یعنی عبارات «موافقت شیخ لازم است اما موافقت اصحاب لازم نیست، از مروت است» باید بعد از «صدور حکم درباره کسی که موافقت نمی‌کند» بیاید. ۲. «از وی بازخواست کنند» غلط آشکار است، این موضوع به ترتیب قرار گرفتن جملات هم مربوط نیست.

متن از نسخه ۲۸۰۲ است که در اختیار موله بوده است. • و سالک چون به مرتبه عشق رسد، و به آتش عشق سوخته شود، و پاک و صافی و ساده و بی‌عشق [صح: بی‌نقش] گردد (همان: ۲۰۸). متن نسخه ۲۸۰۲ انتخاب و گزارش نشده است.

سالک چون بمرتبه عشق رسد و آتش عشق سوخته شود پاک و صافی و ساده و بی‌نقش گردد و بی‌عشق می‌گردد

گزارش نسخه بدلها

موله در مقدمه خود قراردادهایی برای شیوه گزارش نسخه بدلها وضع و معرفی کرده است (همان: ۶۰) که در بسیاری از موارد آنها را رعایت نکرده است. در این بخش فقط معدودی از اشتباهات فراوان موله در گزارش نسخه بدلها بیان می‌شود:

• و بر هر کاری که عادت کنی، آن کار بت تو شود، و در میان اصحاب بت‌پرست



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۳۳

ضوابط تصحیح مجدد مجموعه رسائل عزیزین محمد نسفی



جشنواره نقد کتاب



باشی (همان: ۷۹).

متن ۲۸۰۲ (پرهیزکاری و کان) گزارش نشده است:

نکته: بی‌مروءه باشی و پرهیزکاری که عادت کنی آن کان بت
تو شود و در میان اصحاب بت پرست باشی ای درویش

و دست در گردن یکدیگر آورند، و دست یکدیگر بوسه کنند، و هریک به سر سجاده خود روند و بنشینند، و هر چیز که از ایشان پرسند، جواب مختصر با فایده بگویند؛ و چیزی که نپرسند، نگویند... (همان: ۱۶۹).
متن نسخه ۲۸۰۲ گزارش نشده است:

بگویند و دست در گردن یکدیگر آورند و دست بوس یکدیگر بکنند

نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این مقاله نشان داده شد، توجه به چند نکته ضروری است:

۱. بازنگری جدی در کارهایی که توسط غیر فارسی‌زبانان در حوزه زبان و ادبیات فارسی انجام شده است بسیار ضروری می‌نماید. این‌گونه آثار با توجه به این‌که مصححان آنها بر ظرائف زبانی و ویژگیهای فکری مؤلفان اشراف کافی نداشته‌اند، معمولاً خالی از ایرادات مهم نیستند.

۲. تصحیح روشمند مهم‌ترین عامل در ارائه متون به صورت منقح و خالی از اشکال است. اجزای مختلف تصحیح باید بر اساس زمان متن، زبان متن، موضوع اثر، نسخه‌های اثر، مؤلف اثر و گروه مخاطبان آن با روشی علمی و دقیق فراهم آید.

۳. تصحیح مجدد مجموعه رسائل عزیز نسفی برای ارائه متنی که تا حد امکان به تألیف عزیز نسفی نزدیک باشد، بر اساس روشی که در مقدمه گفته شد، بایسته است. بر این اساس تصحیح مجدد مجموعه رسائل عزیز نسفی با توجه به نسخ معتبر آن و شیوه متناسب با اقتضای نسخ از سالها پیش آغاز شده و توسط نگارنده در حال انجام است.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية فی قم المقدسة، بی تا.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، آمالی، با مقدمه و ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.
- جهانگیر، محسن، ۱۳۶۱، محی‌الدین ابن عربی چهره بر جسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
- حمویه، سعدالدین، المصباح فی التصوف، مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۲.
- رئیسی، احسان؛ میرباقری فرد، سیدعلی اصغر؛ محمدی فشارکی، محسن؛ آقاحسینی، حسین، ۱۳۹۲، «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی»، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال پنجم، شماره هشتم، ۹۳-۱۲۰.
- طبرسی، فضل بن حسن، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، مقدمه صالح جعفری، نجف اشرف، المكتبة الحیدریة، بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، قم: دارالثقافه، قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثة، بی تا.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، دیوان، تصحیح تقی تفضلی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین، محقق: غلامحسین مجیدی، مجتبی فرجی، قم، دلیل ما، بی تا.
- مایر، فریتس، ۱۳۸۸، سنگ بناهای معارف اسلامی (منتخبی از مقالات علوم اسلامی)، جلد اول (تصوف)، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مجلسی، شیخ محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفا، بی تا.
- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، ۱۳۸۹، «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)»، پژوهشهای ادب عرفانی (گوهر گویا)، صص ۸۸-۶۵.
- نسفی، عزیز بن محمد، بیان التنزیل، تصحیح و تعلیق سیدعلی اصغر میرباقری فرد، تهران، سخن، ۱۳۹۱.
- نسفی، عزیز بن محمد، زیدة الحقائق (به انضمام اشعة اللمعات جامی، سوانح غزالی و چند کتاب عرفانی دیگر)، تصحیح و مقابله حامد ربانی، تهران، گنجینه، ۱۳۵۲.



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۳۵

ضرورت تصحیح مجدد مجموعه رسائل عزیز بن محمد نسفی



جشنواره نقد کتاب



- نسفی، عزیزبن محمد، مجموعه رسائل مشهور به الانسان الكامل، تصحیح ماریژان موله، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، تهران، طهوری، ۱۳۴۲/۱۹۶۳.
- نسفی، عزیزبن محمد، کشف الحقایق، شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق سیدعلی اصغر میرباقری فرد، تهران، سخن، ۱۳۹۱.
- نسخه شماره ۲۸۰۲ کتابخانه علی پاشا، کتابت: ۹۵۱ ق.
- نسخه شماره ۱۳۸۱ کتابخانه علی پاشا، کتابت: ۱۰۱۵ ق.
- نسخه شماره ۸۰۱۳ کتابخانه آیت الله مرعشی، کتابت: ۱۲۸۵ ق.
- نسخه شماره ۹۹۴ ط کتابخانه مجلس، کتابت: نیمه دوم سده سیزدهم.
- نسخه شماره ۴۰۴۵ کتابخانه ملک، کتابت: ۱۲۷۵ ق.
- نسخه شماره ۴۹۴۹ کتابخانه مجلس، کتابت: ۱۳۱۴ ق.

نقد تصحیح التدوین فی اخبار قزوین *

■ سید محمد منصور طباطبایی
دانشیار دانشگاه تهران
d.sm.mansoor@gmail.com

■ هادی درزی رامندی
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران - نویسنده مسئول
ramandihadi@yahoo.com

چکیده:

«التدوین فی ذکر اهل العلم بقزوین» تالیف ارزشمند و نفیس امام‌الدین عبدالکریم بن محمد بن عبدالکریم الرافعی القزوینی است. متأسفانه این کتاب چنان که باید و شاید مورد توجه محققان و پژوهشگران قرار نگرفته است. تنها نسخه مصحح و چاپی این اثر به اهتمام شیخ بزرگوار جناب عزیزالله عطاردی به زیور طبع آراسته شده و در بازار موجود است. نخستین بار مرحوم عطاردی این اثر را در حیدرآباد هندوستان در سال ۱۳۶۲ تصحیح کرده و منتشر ساخت. جدیدترین چاپ آن نیز در سال ۱۳۹۱ توسط انتشارات عطارد روانه بازار شده است. علیرغم تیراژهای متوالی، متأسفانه اغلاط گسترده‌ای از قبیل بدخوانی، اسقاط کلمه یا بخش‌های از جمله، اغلاط نگارشی، سهو مطبعه و... در این کتاب راه یافته است. از سوی دیگر چاپ جدید این اثر در بسیاری موارد نه تنها از مشکلات چاپ‌های گذشته نکاسته بلکه نسبت به چاپ‌های نخستین این اثر به مراتب بی‌اعتبارتر و مغلوطن‌تر است. این مقاله در پی آن است که با استمداد از نسخ خطی اصیل و موجود این اثر، پاره‌ای از مشکلات و ابهامات این متن را که تنها به مدد نسخ خطی آن قابل توضیح هستند به مخاطب بنمایاند.

واژگان کلیدی:

سهو، بدخوانی، اسقاط، نسخ، تصحیح، نقد



بخش الف:

مقدمه:

الف-۱) مولف:

«عبدالکریم بن ابی سعید محمد بن عبدالکریم بن فضل بن حسن فقیه شافعی قزوینی ملقب به امام الدین و مکتبی به ابوالقاسم، از اکابر علمای شافعیّه، در علوم دینی و دیگر علوم متداوله بی‌عدیل و از تلامذه شیخ منتخب‌الدین قمی (متوفی به سال ۵۸۵ هـ.ق) بود». (مدرس، ۱۳۲۶: ۲/۲۹۵). «وی عالمی فاضل متقی در نقلیات از قبیل تفسیر و حدیث و فقه و ادب مهارت کامل داشته آثار بسیاری در کمال خوبی از او باقی هستند». (خوانساری اصفهانی، ۱۳۹۸: ۷۱۹).

الف-۲) تالیفات:

کتاب‌های بسیاری را از تالیفات او شمرده‌اند اما دقیق‌ترین این کتب که در انتساب آنها بدو شکی نیست عبارتند از: «۱- الامالی الشارحة علی مفردات الفاتحة ۲- الایجاز فی اخطار المجاز ۳- التدوین فی اخبار قزوین أو فی علماء قزوین ۴ و ۵- شرح صغیر و شرح کبیر بر وجیز امام غزالی که نام این شرح کبیر «فتح العزیز علی کتاب الوجیز» بوده ۶- شرح مسند شافعی ۷- المحرر یا محرر التدوین». (مدرس، ۱۳۲۶: ۲/۲۹۵). از جمله آثاری که بدو نسبت داده شده‌اند عبارتند از: «سواد العینین فی مناقب الغوث ابی العلمین» و «بیان المفتی و المستفتی». (به نقل از لغتنامه، ذیل رافعی).

الف-۳) اعتبار و صحت کلام و کتاب او:

صرف نظر از جایگاه او در فقه و حدیث، صحت کلام او به میزانی بوده که حتی حکایتی نامعقول نیز از او پذیرفتنی بوده است. از حکایت زیر که در تاریخ گزیده آمده اعتبار کلام او مشخص می‌گردد: «امام سعید امام‌الدین رافعی رفع الله درجته در کتاب تدوین در ذکر هبة الله عمر الزادانی آورده است که او منکر نوحه‌گران بودی و وصیت کرده بود که در وقت وفاتش نوحه‌گران را در پیش او راه ندهند. اخلاف او فراموش کردند. چون نوحه‌گر درآمد و آغاز نوحه کرد او از حالت خفتگی با نشتگی آمد. حاضران بترسیدند و نوحه‌گران را بیرون کردند. هرچند صورت این معنی معقول نیست، اما بنا بر آنکه عقل در راه خدائی زیادت مدخلی ندارد و قول امام سعید را اعتباری عظیم است از وی اعتقاد قبول باید کرد». (مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۰۶). این درجه اعتقاد به امام رافعی در قرن‌های بعد موجب نقل کرامت‌های عجیبی از او شده است. برای نمونه: «از جمله کرامات او این است که از غایت فقری که داشته روغن چراغ نداشته و عزیز

محرر که از جمله تصانیف اوست شبها به روشنی انگشتان خود نوشته چه نور اصابع او از نور چراغ بیشتر بوده». (علیشیر نوائی، ۱۳۶۳: ۳۲۱). اما اهمیت کتاب التدوین وی بدان مرتبه است که در زمینه علم رجال و تاریخ و جغرافیای قزوین و نواحی آن و دیگر موضوعات جزو کتب مرجع و دست اول بوده و بسیاری از نویسندگان در قرون بعد مطالب آن را - جزا یا کلا - ذکر کرده‌اند. به عنوان مثال حمدالله مستوفی «کتاب مهم و پرارزش التدوین فی تاریخ قزوین را تلخیص کرده و با اضافاتی پر اهمیت به صورت باب ششم کتاب خود قرار داده است». (مستوفی، ۱۳۸۷: ۵).^۱ و از متاخرین امیرحامد حسین هندی مؤلف کتاب عبقات الانوار که در چندین مورد به نقل مطالبی از کتاب التدوین پرداخته است و «عالم جلیل آقا رضی قزوینی این کتاب را در دسترس خود داشته و غالب مطالب کتاب معروف خود ضیافة الاخوان را از این کتاب اخذ کرده و نقل نموده است، همچنین مرحوم اعتماد السلطنه نیز در کتاب مرآت البلدان مطالبی از آن نقل کرده است». (الحسینی الارموی، ۱۳۳۳: ۲).

الف-۴) قریحه شاعری:

اشعاری به زبان فارسی و عربی از او نقل شده که در بسیاری از کتب نقل شده اند. از جمله: «در جامه صوف بسته ز نار چه سود در صومعه رفته دل به بازار چه سود ز آزار کسان راحت خود می طلبی یک راحت و صدهزار آزار چه سود» (خوانساری اصفهانی، ۱۳۹۸: ۷۲۰)

رخت دلم هر چه بود عشق به یغما ببرد صبر نه راهیست خوار، عشق نه کاری است خرد هر که به میدان عشق گام نهد کام یافت هر که در ایوان صبر پای نهد دست برد بار جفاهای یار کوه نداند کشد حلقه زلفین یار باد نیارد شمرد وصل شد و هجر ماند آه که در باغ عشق خار به پیری رسید گل به جوانی بمرد (علیشیر نوائی، ۱۳۲۳: ۳۲۱)

و از اشعار عربی او:

«ایما علی باب الرحیم اقیما و لاتنیا فی ذکره فتهیما
هو الرب من یقرع علی الصدق بابہ یجده رئوفا بالعباد رحیما»^۲
(خوانساری اصفهانی، ۱۳۹۸: ۷۲۰)

۱- برای آشنایی بیشتر با این کتاب مراجعه کنید به مقاله سیری در التدوین فی اخبار قزوین، مرتضی ذکاوی ساوی، آینه پژوهش، مهر و آبان ۱۳۷۴، شماره ۳۴
۲- بایستید بر درگاه خداوند رحیم بایستید؛ و در یادش سستی مکنید تا سرگردان نشوید. او پروردگاری است که هر کس درگاه او را با صدق بگوید او را مهربان و بخشنده به بندگان می‌یابد.

الف-۵) تاریخ وفات:

در کتاب ریحانة الادب درباب تاریخ وفات او چنین آمده است: «رافعی به سال ۶۲۳ یا ۶۳۳ قمری در قزوین درگذشت». (مدرس، ۱۳۲۶: ۲/۲۹۵). ولی بنابر تصریح اکثر منابع، تاریخ وفات او سال ۶۲۳ است. مستوفی در این باره نوشته است: «وفات او در ذی القعدة سنه ثلاث و عشرين و ستمایه در اول مقبره کهنبر مدفون است.

حجة الاسلام امام رافعی آنکه بود او شارح هر مشکلات
ششصد و بیست و سه از هجرت شمرد ماه ذی قعدة ششم بودش وفات». (مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۰۳-۸۰۴)

ب) پیشینه پژوهش:

با آنکه این کتاب دریایی از علم و فرهنگ اسلامی و ایرانی را در خود جای داده است اما متأسفانه توجه چندانی بدان نشده است جز معدود نوشته‌هایی که کم و بیش چند سطر از این کتاب را برداشته و دستمایه‌ای برای نقل قول دیگران ساخته اند. البته برخی از محققان نیز مانند دکتر شفیعی کدکنی در برخی از مقالات و پژوهش‌های خود به برخی از مشکلات چاپ موجود اشاره کرده و با بررسی آنها، صورت صحیح را به مخاطب نموده‌اند از جمله مراجعه کنید به مقاله «نکته‌های تازه‌یافته درباره خاقانی»^۱ که در آن دکتر شفیعی کدکنی ضمن شرح احوال خاقانی بر پایه کتاب التدوین فی اخبار قزوین به صورت ضمنی به نقد متن چاپی حاضر می‌پردازد. باری ممکن است به صورت جسته و گریخته مقالاتی در نقد کتاب حاضر موجود باشند اما نویسندگان، مقاله‌ای به شکل فعلی و با ساختار این مقاله مشاهده نکرده‌اند.

ج-۱) نسخ موجود:

در تصحیح این کتاب ارزشمند شیخ عزیزالله عطاردی از سه نسخه بهره برده است: ۱) نسخه عتیقه با تاریخ تحریر ۶۷۵ - یعنی ۵۲ سال بعد از وفات مولف - موجود در کتابخانه طوقیپوسرای اسلامبول. مصحح در باب آن می‌افزاید: «صور علیها المحقق الحجة زمیلنا المغفور له خادم العلم و العلماء السيد عبدالعزيز الطباطبائی رضوان الله علیه و استفدنا من المصورة فی مکتبته بقم». (التدوین فی اخبار قزوین، ۱۳۹۱: ۵/۱). این نسخه تقریباً نسخه کامل و صحیح از کتاب التدوین است. کاستی‌ها و افتادگی‌های آن بسیار اندک بوده و اگر احیاناً کلمه‌ای از قلم رونویسگر ساقط شده آن را با ترسیم یک فلش کوچک در حاشیه همان سطر مرقوم ساخته است. ما این نسخه را به شماره ۲۴۵۸ در کتابخانه دانشگاه تهران به دست آورده و آن را با کد «ط» رمزگذاری کرده‌ایم. این نسخه

با آنکه وقف مردم قزوین بوده و آغاز، میان و پایان نسخه با عبارت «وقف للمسلمین بقزوین» مزین شده اما باز سر از ترکیه و استامبول درآورده است.

(۲) نسخه کتابخانه سلیمانیه اسلامبول:

مصحح در باب این نسخه افزوده‌اند: «و هی فی ۳۷۷ ورقة و فی کل صفحه ۲۷ سطرا بخط جلی کتبها محمد بن احمد المحلی الانصاری فی شهر رجب سنة ۸۹۰». (التدوین فی اخبار قزوین، ۱۳۹۱: ۵/۱). این نسخه نیز هرچند با خطی روشن و واضح نگاشته شده اما از ریزش و سقطات خالی نبوده و گاهی چندین سطر و صفحه از آن ساقط شده است. در این نسخه نیز کاتب احيانا سقطات سطور را در حاشیه همان سطر مرقوم نموده است. این نسخه در مجموعه نسخ خطی‌ای که مجتبی مینوی در بهمن سال ۱۳۳۴ از کتابخانه لاله لی ترکیه عکسبرداری کرده‌اند در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۲۰۳ موجود است. ما از این نسخه با رمز «ل» در تصحیح یاد کرده‌ایم. ناگفته نماند تعداد اوراق نسخه لاله لی موجود در دست ما ۲۹۸ برگ است.

(۳) نسخه کتابخانه ناصریه شهر لکهنو هند:

مصحح در باب آن افزوده است: «وقفها العالم الجلیل فخر المحققین میرحامد حسین الموسوی مؤلف عبات الانوار رضوان الله علیه». (التدوین فی اخبار قزوین، ۱۳۹۱: ۵/۱). فیلمی از این نسخه در دانشگاه تهران موجود است که متأسفانه به علت تیرگی بسیار شدید غیرقابل کپی بوده و بر روی جعبه این میکروفیلم عبارت «غیرقابل استفاده» درج شده است. فیلمی دیگر از آن در کتابخانه مرکز فرهنگی هنری خراسان موجود است. اما از بخت بد، بخش اعظم این نسخه از آغاز تا اواسط جلد دوم ساقط شده است. اما چند نسخه دیگر که مرحوم عطاردی از آنها در تصحیح خود یاد نکرده و اکنون در دسترس هستند:

(۱) نسخه شماره ۱۰۵۸ کتابخانه بغدادلی وهبی «vehbi»:

مرحوم مجتبی مینوی در بهمن سال ۱۳۳۴ از آن عکس تهیه کرده و این نسخه با شماره ۱۸۴ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است. متأسفانه بخش عمده‌ای از این نسخه یعنی از آغاز تا احمد بن الحسن بن محمد البزاز ابوحاتم المعروف بابن خاموش الرازی (از صفحه ۹ جلد ۱ تا صفحه ۷۰ جلد ۲ متن چاپی) ساقط شده است. (۲) نسخه ۱۹۱۴ - ف تا ۱۹۱۷ - ف:

این نسخه در فهرست فیلم نسخه‌های خطی دانشگاه تهران آمده و تاریخ تحریر آن ۶۶۶ هـ ذکر شده است. (محمدتقی دانش‌پژوه، ۱۳۷۰: ۲۹۸). در فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا) آن را احتمالاً متعلق به قرن ۷ دانسته‌اند و افزوده‌اند: «این نسخه، عکس نسخه موجود در کتابخانه بلدیه اسکندریه است که علامه قزوینی برای خود تحصیل نموده است، لکن وی با دقت خاص خود دریافته



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۴۱

نقد تصحیح التدوین فی اخبار قزوین



جشنواره نقد کتاب



که چند برگ اول آن مربوط به کتاب التدوین نیست لذا از یکی^۱ از دوستانش در لندن خواسته که ناقصی اول کتاب را از روی نسخه موزه بریتانیا برای وی استنساخ نماید، سپس علامه قزوینی مقدار استنساخ شده را به اول نسخه اسکندریه الحاق نموده است». (مصطفی درایتی، ۱۳۹۱: ۷۷۳). در باب قدمت این نسخه که منبع سابق الذکر، تاریخ تحریر آن را ده سال پیش از تاریخ تحریر نسخه «ط» ذکر کرده است باید خاطر نشان کرد که سقطات و عثرات موجود در این نسخه به هیچ وجه تاریخ فوق را تایید نمی کند. سهوهای موجود در این نسخه گاهی آنقدر مصرّح است که تاریخ تحریر آن را به قرن های متاخر نزدیک می سازد. حتی در بسیاری از موارد اشتراکات تام و تمام میان این نسخه و نسخه «ل» به صراحت مبین این نکته است که این دو نسخه از روی هم یا از روی یک نسخه صحیح تر مانند نسخه «ط» نگارش شده اند. پس آنچنانکه تاریخ تحریر نسخه «ل» رجب ۸۹۰ ه ذکر شده احتمالاً تاریخ تحریر این نسخه نیز در همین حدود است. ما از این نسخه چون دارای مقدمه و حواشی علامه قزوینی است با رمز «ق» یاد کرده ایم.

۳- نسخه شماره ۲۴۴۷۲ کتابخانه رضوی مشهد:

تاریخ تحریر این نسخه ذیقعه ۱۱۵۷ ق ذکر شده است. (مصطفی درایتی، ۱۳۹۱: ۷۷۳).

ج-۲) شیوه تصحیح:

متأسفانه مصحح بزرگوار درباره شیوه تصحیح این کتاب ارزشمند هیچ توضیحی نداده و در تصحیح این اثر نسخه بدلها نیز ذکر نشده اند. البته بعضاً در حواشی صفحات از یک نسخه بدل یاد شده و آن نیز به شکل کلی و فاقد متد علمی است. به عنوان مثال در جمله «و کان دخوله من مملکة آل حسان». (التدوین فی اخبار قزوین، ۱۳۹۱: ۴۳/۱) در حاشیه همان صفحه ذیل آل حسان افزوده اند: «أو جسان أو حسنان». متأسفانه در این تصحیح متد علمی و روشمند به کار گرفته نشده است. اما آنچنانکه از متن بر می آید ظاهراً طبق شیوه اصالت اقدام یعنی نسخه «ط» به تصحیح این اثر دست یازیده اند. مع الوصف باز در سرتاسر متن این قاعده رعایت نشده و چه بسیار که خود متن «ط» نیز نادیده انگاشته شده است. به عنوان مثال در ذیل واژه «سجائن» در جمله «و کذلک سهرورد و سجائن...» افزوده اند: «کذا فی الاصل و فی الناصریة: سحاص». (التدوین فی اخبار قزوین، ۱۳۹۱: ۴۸/۱). در حالی که در اصل یعنی در نسخه

۱- علامه قزوینی در توضیحاتی بر این نسخه مرقوم کرده اند: «از طرف اول قریب ۲۰ صفحه ناقص است که چنانکه ملاحظه می شود آقای تقی زاده بخواهش راقم این سطور محمد بن عبدالوهاب بن عبدالعلی قزوینی گلیزوری از روی نسخه بریتیش میوزیوم استنساخ کرده اند و من اینجا الحاق کرده ام. (نسخه عکسی ۲ دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)

۲- عزم این بنده چنان است که تا آخر عمر دارم از بهر شرف خط شریف تو نگاه (انوری، مدرس رضوی، ۷۱۲)

«ط» این واژه به شکل صحیح «سجاس» آمده که نام شهری در کنار شهر سهرورد از توابع استان زنجان است نه «سجائن» که واژه‌ای مهمل است.

ج-۳ چاپ جدید:

این کتاب مجدداً به همت شیخ عزیزالله عطاردی به وسیله انتشارات عطارد در سال ۱۳۹۱ در ۲۰۰۰ نسخه بازنشر شده است اما متأسفانه نه تنها اغلاط موجود در چاپ‌های گذشته مرتفع نشده بلکه بسیاری از ضبط‌ها و کلمات و عبارات صحیح که در تمامی نسخ خطی به همان شکل آمده‌اند در چاپ جدید به ضبط دیگر تغییر یافته‌اند.

د) نقد و بررسی چاپ موجود:

برای رفع ابهامات و مشکلات متن چاپی فوق به نسخ خطی سابق الذکر مراجعه شد و با دقت در نسخ و مقابله آنها موارد ذیل مکشوف شد:

د-۱) سقطات:

در این چاپ، خواننده در بسیاری از صفحات کتاب با پدیده سقطات مواجه است. منظور از سقطات، ریزش و اسقاط سهوی یا عمدی بخشی از جمله است که در نسخ خطی آمده ولی در نسخه چاپی حذف شده و جمله بدون آن ناقص یا دارای ابهام شده است. ما این سقطات را در سه بخش حروف، کلمات و جملات تقسیم‌بندی کرده‌ایم.

د-۱-۱) اسقاط حروف جر و عطف و...:

در جملات زیر حروف جر و عطفی که پررنگ شده و داخل نقاب قرار گرفته؛ در تمامی نسخ خطی آمده اما از نسخه چاپی ساقط شده است. لازم به ذکر است که از این قبیل سقطات در این چاپ علی‌الخصوص اسقاط حرف عطف «و» به وفور یافت می‌شود.

حرف جر:

– «رأیت أفي» فهرست کتبه التی وقفها». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۱/۱)

– «فلما فرغ [منهم] خرج نحو الديلم». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۴۲/۱)

– «و روی الحدیث [عن] سلیمان بن یزید». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۵/۱)

حرف عطف:

– «[و] فی الجرح و التعديل لابن أبي حاتم». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۴/۱)

– «[و] رأیت بخط موسى بن محمد بن یونس الفقيه». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۶/۱)

– «[و] رواه الحافظ أبوبکر الجعابی». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۶/۱)

– «[و] المقصورة العتيقة و أمر بابتیاع حوانیت و مستغلات». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۴۳/۱)

– «أن البقعة الملاصقة للمقبرة المعروفة بکُهْنَبَر و تُدعى القرية [و] بالفارسية دَهک



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب



بقزوین». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۳/۱). در جمله فوق حرف عطف «واو» در نسخه چاپی و نسخه «ل» افتاده است. اما چون در دو نسخه «ط» و «ق» آمده و ظاهراً اساس کار مصحح نسخه «ط» بوده پس می‌بایست حرف عطف ذکر می‌شد.

حرف تسویف:

- «قال رسول الله (ص): يفتح عليكم الآفاق و يفتح عليكم مدينة يقال لها قزوین». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۳/۱).

در جمیع نسخ «ط - ل - ق»، «سیفتح» آمده است. مضمون همین حدیث در کتاب البلدان ابن فقیه - که از منابع اصلی رافعی بوده - بدین صورت آمده است: «و ما قزوین هذه؟ قال: هی مدینة من أرض الدیلم و ستفتح علیکم و یكون بها رباط». (ابن الفقیه، ۱۴۱۶: ۵۶۰)

اسم موصول:

- «فبلغه فی الطریق خبر قتله فعدل إلی [من] بالدیلم من أصحاب بهرام». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۳۴/۱)

د-۱-۲) کلمات:

در برخی از جملات و سطور متن چاپی، خواننده با اسقاط یک واژه مواجه است. کشف و استنباط واژگان اسقاط شده - جز در موارد معدود - تنها به مدد نسخ خطی این کتاب ممکن است. در ادامه مثال‌های از این نوع اسقاط ذکر می‌گردد. لازم به ذکر است که در مثال‌های فوق واژه برجسته شده داخل قلاب در تمامی نسخ خطی آمده اما در نسخ چاپی ساقط شده است.

- «و إلی خاصة إِمّا بإقْلیم [و ناحیة] کتاریخ الشام و امّا ببلدة کتواریخ بغداد». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۰/۱).

- «یحَبِّهَمُ الله و یَحَبُّونَه [یُفْتَح] لَهُم ثمانية أبواب الجنة». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۷/۱).

- «عن أميركا بن زیتارة [ثنا الزبیر] ثنا سلیمان بن یزید». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۴/۱)

- «روى ابن ثابت فيه عن أحمد بن [محمد بن] داؤد الواعظ». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۹/۱).

- «قال قدامة الكاتب و تفسیره: [فی الحدّ] المَرْمُوقُ أى الطرف الذى لا ینبغى أن یُهمل و یُغفل عنه». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۳۸). در چاپ عطاردی «فی الحدّ» ساقط شده است. چون بحث مولف در باب وجه تسمیه قزوین است و از سوی دیگر با توجه به توضیح خود مولف بعد از واژه تفسیری «أى» و با توجه به قرینه نسخ که واژه مذکور در آنها آمده است و با توجه شواهد تاریخی زیر:

- «كان حصن قزوین یسمى بالفارسیة کشوین و معناه الحدّ المحفوظ». (ابن فقیه، ۱۴۱۶: ۵۵۶)



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۴۵

نقد تصحیح التدوین فی اخبار قزوین



جشنواره نقد کتاب

- «كان حصن قزوین یسمی بالفارسیة كشوین و تفسیره الحد المرموق» (ابن خرداذبه، ۲۶۱) «فی الحد المرموق» صحیح است.

- «حدث القاضي المحسن بن علی [ابن محمد] التنوخی» (الرافعی، ۱۳۹۱: ۳۹/۱).
در کتاب موسوعة طبقات الفقهاء نسب او چنین آمده است: «المحسن بن علی بن محمد بن أبی الفهم داود، القاضي أبو علی التنوخی البصری» (۳۲۷-۳۸۴هـ) (ثم البغدادی ...). (السبحانی، ۱۴۱۸: ۳۳۳/۴).

این شرح نسب، نشان دهنده آن است که ضبط نسخ خطی کاملاً صحیح بوده و نسخه چاپی دچار کاستی است.

- «ألا ترى إلی ما قدّما عن رواية عمر بن عبدالعزیز رضی الله عنه، [عن ابیه] عن جده عن النبی صلی الله علیه و سلم» (الرافعی، ۱۳۹۱: ۴۱/۱).

- «باب الواو، فيه خمسة أسماء، [الاول] ...» (الرافعی، ۱۳۹۱: ۵۳۳/۳).
- «من خصائصها... كونها علی الأرض مستویة [لیس] بالقرب منها جبل يمنع من وصول الرّیاح الطّیبة إلیها».

(الرافعی، ۱۳۹۱: ۳۷/۱). جمله فوق بدون فعل ناقص «لیس» معنای کاملی نخواهد داشت.

- «لا یدری أقصد الجوارب الصوفیة و أو جوارب [الصوفیة] من الجلود؟» (الرافعی، ۱۳۹۱: ۳۸/۱).

د- ۳-۱) جملات:

در برخی از جملات متن چاپی، بدون آنکه مخاطب متوجه باشد چندین سلسله روایان یا به عبارت دیگر بخش‌هایی از جمله یا حتی چندین جمله متوالی ساقط شده است. در ادامه به چند نمونه از این دست اشاره می‌گردد. لازم به ذکر است که عبارت داخل قلاب در تمامی نسخ خطی ذکر شده اما در متن چاپی خبری از آن نیست.

- «ثنا محمد بن مسعود، و محمد بن یونس بن هارون، [قالا نبا اسماعیل بن توبة ثنا عبدالله بن اسوار عن ابی سنان] قال دخل سعید بن جبیر قزوین» (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۸/۱).

- «و حدّث ابن ثابت عن أبی عبد الله [محمد بن ابی عبدالله]» (الرافعی، ۱۳۹۱: ۳۰/۱).

- «أن قزوین كانت ثغراً و رباطاً للجنـد المرتبطین هناك، ثم ضمّ إلیها رستاق من همدان کبیر القدر کثیر المال یقال له دشتبی همدان] ثم ضمّ إلیها رستاق من رساتیق الری یقال له دشتبی الری» (الرافعی، ۱۳۹۱: ۴۶/۱).

- «أحدها وادی دزج یسقی منها کروم دروب الجوسق و دزج و ارداق و بعض الكروم بطریق ابهر و اکثر بساتین البلد و یمزّ الی طریق ارداق] فی داخل البلد» (الرافعی، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۹/۱).



- «فوجد تحت المحراب المنسوب فی الجدار لوح منقور عليه: [بسم الله الرحمن الرحيم] الحمد لله رب العالمين». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۹).

- «سمعتُ أستاذی حسان بن حمزة [البناء یحکی عن ابيه حمزة] بن أبی یعلی البناء». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۲۷).

د-۲) اضافات مصحح:

گاه مصحح، حرف یا کلمه یا جمله‌ای را که در هیچ نسخه خطی‌ای نیامده و هیچ ضرورتی به وجود آن مشاهده نمی‌شود به متن اضافه ساخته است. ما این نوع دخل و تصرف‌ها در متن مولف را با نام اضافات مصحح، به سه دسته تقسیم کرده و در جملات زیر داخل قلاب قرار داده‌ایم:

د-۲-۱) اضافت حرف جر و عطف:

- «ذكر الحديث [و] كتب إلینا الحسن بن أحمد الحافظ». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۶).

- «ذكر الله تعالى تنجیکم من عذاب أليم [و] قرأوا القرآن و شهرؤا السیوف». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۷).

- «رواه یحیی بن عبد الوهاب ... عن الواقد بن الخلیل عن أبيه [و] ثنا محمد بن سلیمان». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۷).

- «يأتی علی أحدکم الشهرُ [و] لا یأتیها». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۳۲).

- «سببه علی ما [فيه] حکى أبو حنیفة أحمد بن داود الدینوری فی تاریخه المعروف بالأخبار الطوال». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۳۴).

- «أشرف موسى ... فاستحسن مبادرتهم و أعجبه جدّهم فأمر ببناء [و] حصن بقزوين». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۴۳).

- «أنه لما ظهر العدل بقزوين من جهة طاهر بن الحسين صاحب المأمون و الجور بهمدان من جهة عمالها [و] تظلم رجل». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۷).

د-۲-۲) اضافت کلمه:

- «عن أبي بن كعب رضى الله [تعالى] عنه». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۳).

واژه‌ای «تعالى» در هیچیک از نسخ خطی نیامده است. بسیاری از موارد کاربرد این کلمه در جملات مشابه در این چاپ ازین دست است. همچنین در تمام موارد بعد از «صلعم» بعد از نام حضرت محمد مصطفی (ص)، «و آله» نیز افزوده شده است. این امر هرچند مقبول است اما چون دخل و تصرف در متن مولف پسندیده نیست در اینجا ذکر شد. یک نمونه دیگر:

- «عن أنس رضى الله [تعالى] عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه [و آله] و سلم».

(الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۱۳).

- «ثنا أحمد بن محمد [بن] الشَّحَام ثنا حجاج بن حمزة». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۲۹).

د-۳) اضافت جمله:

در جملات زیر نیز عبارت داخل قلاب در نسخ خطی نیامده است:

- «عن أبي وائل قال قرأ ابن عباس [رضي الله عنه] سورة النور». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۳۴).

- «أنها كانت [تسمى] بالفارسية كشوين فعربت اللفظة و قيل قزوين». (الرافعی،

۱۳۹۱: ۱/۳۸).

د-۳) تصحیف یا خوانش نادرست:

در برخی جملات، مصحح برخی الفاظ را به درستی قرائت نکرده و با جابه جا کردن نقطه ها و برخی حرف مشابه، واژه‌ای دیگر ارائه داده است. به چند نمونه از این قبیل تصحیفات اشاره می‌گردد:

د-۳-۱) سهوهای مغلق:

- «و الله أكبر من أن يقاوم أن بدا منه اقتهار أو أن ينحل بملكه إمهال و اقصار».

(الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۹).

در تمامی نسخ «یخل» آمده و «ینحل» خوانش نادرست این واژه است.

- «قال أنا أحمد بن محمد بن داود الواعظ». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۱۲).

در تمامی نسخ «أنا» آمده است. برای یک نمونه دیگر بنگرید به: (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۱۳).

- «رواه أبو الحسن الصَّقْلِي عن علي بن إسحاق بن خشنام بن رنجلة الرّازي».

(الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۲۶).

در تمامی نسخ «الصَّقْلِي» آمده است. پسوند «الصَّقْلِي» بارها در این کتاب چه چاپ سابق و چه چاپ جدید به کار رفته است. اما در برخی از سطور نیز برخلاف تمامی نسخ به شکل «الصَّقْلِي» آمده است از جمله: (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۲۹). به هر روی منظور، علی بن الحسن بن محمد بن عبدالله الصَّقْلِي ابوالحسن القزوينی الواعظ است که گزارش حیات و ممات او در جلد سوم کتاب التدوین درج شده است. (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۹۸/۳). اما در باب واژه دوم: در نسخه «ل»: «زنجلة» و در نسخ «ل» و «ط» و نسخه چایی

«زنجلة» آمده است. اما کدام یک ازین دو صحیح است؟ «زنجلة» پسوند مشهوری بوده و تهجی آن در کتاب خلاصه تذهیب تهذیب الکمال در ذیل «ابوعمر سهل بن زَنْجَلَة الرّازي» بدین شکل آمده است: «سهل بن زَنْجَلَة بَفَتْح الزّاي وَ الْجِيم بَيْنَهُمَا نون ساكنة الصغدي بِمُعْجَمَة بعد الْمُهْمَلَة أَبُو عَمْرٍو الرّازي الْخياط الأمير الْخَافِظ عَنْ ابْنِ عُيَيْنَة وَ أَبِي بكر بن عِيَّاش وَ يحيى القطان وَ عَنْهُ قَالَ أَبُو حَاتِمٍ صَدُوق مَاتَ فِي حُدُود الْأَرْبَعِينَ وَ مائَتَيْنِ». (صفی‌الدین الخزرجی، ۱۳۹۱: ۱/۱۵۷). پس با این توضیح ضبط نسخه «ل»



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۴۷

نقد تصحیح التدوین فی اخبار قزوين



جشنواره نقد کتاب

یعنی «زنجلة» صحیح است.

- «فی کتاب الأمصار، ثنا محمد بن جعفر نبا الجراح نبا مخلص بن محمد بن بکیر نبا عبد الله بن هيثم الزهری عن جدّه أبی عقیل»، (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۶/۱).

در تمامی نسخ عبارت پررنگ فوق به شکل «الجراح بن مخلص ثنا محمد بن بکیر ثنا» آمده است. همچنین واژه «هیشم» به شکل «هشیم» آمده است. نسب «الجراح» بدین شکل ذکر شده است: «الجراح بن مخلص العجلی البصری القزاز روی عن ابن عیینة و روح بن عبادة و أبی داود الطیالسی و معاذ بن هشام و سلیمان بن حرب و أبی عاصم النبیل و محمد بن عمر و الرومی و خلق و عنه أبو داود فی کتاب القدر و الترمذی و ابن أبی عاصم و أبو عروبة و عبدان و أبو بکر بن أبی داود و ابن صاعد و جماعة ذکره ابن حبان فی الثقات. مات قریبا من سنة ۲۵». (ابن حجر العسقلانی، ۱۳۲۵: ۶۶/۲)

اما در باب محمد بن بکیر و هشیم باید افزود: «محمد بن بکیر الحضرمی الأصبهانی و هو ابن بکیر بن واصل روی عن شریک و خالد الواسطی و هشیم و أبی معشر و عبد الله بن وهب». (ابن عساکر، ۱۴۱۹: ۱۶۲/۵۲). با توجه به این توضیحات مشخص می شود که «مخلص بن محمد بن بکیر» در متن چاپی نادرست بوده و «جراح بن مخلص ثنا محمد بن بکیر» صحیح است. و همچنین «هشیم» صحیح است نه «هیشم» چون با توجه به جمله فوق «محمد بن بکیر» از «هشیم» روایت می کرده نه از «هیشم». از سوی دیگر در همین کتاب چنین آمده است: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْجَرَّاحِ ثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ كَوْثَرِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ...». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۰۶/۱).

- «سمعتُ أستاذی حسان بن حمزة البنا». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۷).

این واژه در نسخ به شکل های زیر آمده است: «ل: حسیان أو حسان»، «ط: حستان»، «ق: حستان» و نسخه چاپی «حسان». در متن چاپی در چند سطر بعد باز مصحح همین شخص را به شکل «حسان بن حمزة» آورده در حالی که در تمامی نسخ فقط «حمزة» آمده است. یعنی قول پدر را به پسر نسبت داده است. احتمالا این واژه «جستان» بوده آنچنان که حکومت «جستانیان» و «جستان بن وهسودان» در کتب تاریخی و لغت نامه ذکر شده است: «جستان ابن وهسودان: یکی از سلاطین سلسله جستانیان گیلان بوده و در سال ۲۸۹ق به همدستی حسن بن علی معروف به داعی و ملقب به ناصر کبیر سپاهی آراست و به خونخواهی محمد بن زید به طبرستان تاخت. وی ظاهرا از سال ۲۵۰ق در سلطنت گیلان و دیلم بوده است». (لغت نامه، ذیل جستان)

- «... لقی الله بمثل تراب الأرض خطیئة غفر الله له و لایالی». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۸/۱). در نسخ خطی «قراپ» آمده است. شاید تغییر «قراپ» به «تراب» از روی عدم کشف معنا بوده است. منظور این است که اگر بنده در گناه و روسیاهی مثل کلاغ زمین به

دیدار خداوند برود خداوند او را خواهد بخشید. با این توضیح مشخص می‌شود که «تراب» هیچ وجهی در اینجا نخواهد داشت.

- «ابن المجالد الصنعانی»، (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۳۰).

در تمامی نسخ «ابی المجالد» آمده است. در کتاب البلدان حدیثی از این شخص روایت شده که بر ضبط نسخ خطی صحّه می‌گذارد: «قال أبو مجالد الصنعانی: قزوين و عسقلان العروسان شهداؤهما تزف إلى الله يوم القيامة». (ابن الفقيه، ۱۴۱۶: ۵۶۰)

- «أورده الشيخ الحافظ في ثواب الأعمال»، (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۳۰).

در نسخه «ق»، «ابوالشیخ»، در نسخه «ط» و نسخه چاپی «الشیخ» آمده است. در نسخه «ل» نیز این بخش ساقط شده است. کدام یک از این دو صحیح است: «الشیخ» یا «ابوالشیخ»؟ ابتدا ببینیم مولف کتاب «ثواب الاعمال» کیست؟ «او أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس از کبار ائمه است که کتاب‌های بسیاری از جمله کتاب الجرح و التعديل و ثواب الأعمال و غیره از تالیفات اوست و در قرن چهارم در ری وفات یافته است». (سمعانی، ۱۳۸۲ ق: ۴/ ۲۸۶). او با کنیه ابو الشیخ معروف بوده و در آثار مختلف از جمله الأنساب (سمعانی، ۱۳۸۲ ق: ۴۱/۱۲-۴۲) با این کنیه ذکر شده است. جالب است که در همین کتاب ما نحن فیه دو بار دیگر از او یاد شده و در هر دو جا کنیه او ابوالشیخ آمده است. (رک الرافعی، ۱۳۹۱: ۹۲/۱ و ۲۳۱/۲).

- «کنا بقزوين في مسجد التوت و معنا الدشتکی و حمدوية العطار»، (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۳۰).

در تمامی نسخ «حمکویه» آمده است. در جلد دوم همین چاپ، از وی به صورت «أحمد بن حمکویه العطار» یاد شده است: «روی الحديث عن محمد بن حمید و موسی بن نصر و ذکر الخلیل الحافظ ان جده احمد یروی عنه...». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۸۴/۲).

- «يقال رجل قاس أى صلب أى من أفسان العود إذا اشتدّ و قسا»، (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۰).

در تمامی نسخ «عسا» آمده است. «اشتدّ و عسا» عبارتی معروف در معاجم عربی است: «أفسان العود، کاطمأن، قسأینة، کطمأینة، یبس و اشتدّ و عسا». (زبیدی، ۱۲۰۵: ۱۸/ ۴۵۶) - «ذكر الحافظ أبو إسحاق الحمري المغربي المعروف بابن قرقول». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۱).

در نسخه «ط» که ظاهراً اساس کار مصحح بوده «الحمزى» آمده است. پس چرا مصحح به ضبط نسخه اساس خود هم دقت نکرده است؟ منظور از «ابن قرقول» أبو إسحق إبراهيم بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الله بن باديس بن القائد الحمزي است که در المریة الأندلس در سال ۵۰۵ زاده شد و در سال ۵۶۹ درگذشت. مولف تاج العروس تلفظ آن را بر وزن عُضْفُور ضبط کرده و افزوده است: «مَصْنَفُ مَطَالعِ الْأَنْوَارِ، تَلْمِیْذُ الْقَاضِي عِيَّاض». (زبیدی، ۱۲۰۵: ۱۵/ ۶۱۵)

- «وادی ارنوگ یسقی منه کروم...». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۴۸/۱).



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۴۹

نقد تصحیح التدوین فی اخبار قزوين



جشنواره نقد کتاب



در تمامی نسخ «ارنَزک» آمده است. در کتاب سیمای تاریخ و فرهنگ قزوین درباره این رودخانه چنین آمده است: «رودخانه ارنَزک (اَرَنَزَج): سرچشمه رودخانه در حدود بیست کیلومتری شمال شهر و در حوالی قریه «میزوج» قرار دارد. عمده آب آن بهاره است و در تابستان آب کمی از آن می‌گذرد». (ورجاوند، ۱۳۷۷: ۱۶/۱)

سهوهای مبرز:

- «ستفتح علی امتی مدینتان، أحدهما من أرض الدّیلم». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۶/۱).
در تمامی نسخ خطی در این جمله و جمله بعدی «أحدیهما» آمده است که کاملاً با متن تناسب دارد و به «مدینتان» باز می‌گردد. پس ضبط نسخه چاپی خوانشی نادرست از این صورت است. البته در چند سطر بعد در همان صفحه همین واژه به شکل «أحدیهما» آمده است.

- «أنَّ أحوال الدیلم لم تزل مُدْبَذِبَةً لم تکن لهم شریعة محصلة و لا طاعة مستقرة». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۳۴/۱).

در نسخه «ل» و در نسخه چاپی «مذبذبة» در نسخه «ق» «مدبذبة» و در نسخه «ط»، «مذبذبة» آمده است. در کتاب المسالك و الممالك این جمله چنین آمده است: «واحوال الدیلم لم تزل مذبذبة لانه لا شریعة لهم محصلة و لا طاعة فیهم مستقرة». (ابن خردادبه، ۱/ ۲۶۱). ناگفته نماند «رجل مُدْبَذِبٌ و مُتْدَبِذِبٌ أی متردد بین آمرین و بین رَجَلین لایثبت علی صحابته لأحد». (کتاب العین، ۸/ ۱۷۸)

- «رأیت یخط الفقیه الحجازی بن شعبویه». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۶/۱).
در تمامی نسخ «یخط» آمده است.
- «لو کان عندنا مثل هذه الأرض لحصل من الجریب الواحد کذا و کذا لغزارة میاهها». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۳۷/۱).

در تمامی نسخ «الأراضی» و «میاهنا» آمده است.
- «و للطناب فی مثل هذا مجال لمن یعنیه». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۳۷/۱).
در تمامی نسخ «یبغیه» آمده است.

- «رأیت لأبى العُمیس محمد بن إسماعیل المکی فضلاً یصف فیهِ الری و قزوین مدحاً و ذمّاً». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۳۷/۱). در تمامی نسخ «فصلاً» آمده است.
- «والله لو ملکوا قزوین ساعة لبغوا علی من تحت سریری هذا». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۴۰/۱).
در تمامی نسخ «لنبعوا» آمده است. فعل «بغوا» با عبارت «تحت سریری» چه تناسبی دارد؟ این در حالی است که «فعل «لنبعوا» در کاربرد «نَبَعَ الماء من الأرض» به معنی «بیرون آمد آب از زمین» (زمخشری، ۱۳۸۶: ۹۶) مشهور بوده و با کنایه‌ای زیبا به کار رفته است.

- «نظير القائد إلى ذلك المكان فرأى فيه خللاً، فقال لرجل من أصحابه «أين كش وين». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۰).

در تمامی نسخ «این» آمده است. با توجه به قرینه درون جمله «ذلك المكان فرأى فيه خللاً» و با توجه به شواهد موجود در منابع مولف، حرف استفهام «أين» عربی در اینجا مدخلی ندارد و صحیح صفت اشاره فارسی است. در کتاب البلدان جمله‌ای آمده که در آن اسامی برخی قراء از ترکیب صفت اشاره فارسی ساخته شده و موید نظر ماست: «يقال: إنهم نزلوا قرية يقال لها سسين، فقالوا: جش این. ثم دخلوا قرية يقال لها فاسقين، فقالوا: بس این. ثم دخلوا قرية سروين، فأندر صاحب الجيش قال: سروين». (ابن الفقيه، ۱۴۱۶: ۵۵۶).

- «فسموا موضع نزولهم «اسمرد». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۲).

در تمامی نسخ «اسمرد» آمده است. با توجه به این توضیح مولف «و نفقت هناك دوابهم من شدة البرد». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۲) اسمرد صحیح است. خود مصحح نیز در تعلیقات نوشته‌اند: «و أسمرد الآن اسم قرية في منطقة رودبار و يتلفظها الناس اسمبمرد. و هي نفس كلمة «أسب مرد» التي جاءت في التدوين باسم أسمرد». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۳/ ۶۱۷). این در حالی است که در التدوین نیز اسمبمرد آمده است نه اسمرد.

- «نه مسلمان بییم و نه کریث دهیم». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۵).

در نسخ «ط و ق» «کزیث» و در نسخه «ل» «کریث» آمده است. مصحح ضبط اساس را فرو گذاشته و ضبط نسخه فرع را برگزیده است. در لغت‌نامه ذیل «گزیت» آمده است: «مغرب آن جزیه است از لغت‌های آرامی است که دیرگاهی است در زبان فارسی درآمده». - «يُنْفذ خليفة له مقيم في قرية اسفقنان». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۶).

در تمامی نسخ «فیقیم» آمده است.

- «قد لاتجد الماء سنتين إلى خمس و تشتهر كرومها». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۸).

در تمامی نسخ «ثمر» آمده که با متن تناسب تمام دارد.

- «أعلمها أن ذمتها مرتين به و أرسم لهما أن لا يدخل البلد أحد مستأنفاً و لا يخرج إلا بجواز». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱/ ۳۹). در تمامی نسخ «أعلمها» و «دمها» آمده است. با توجه به قرینه سایر ضمایر «عليهما، تهددهما، طالبهما و لهما» و با توجه به جمله پیشین «اكتب الساعة إلى صاحبی» پس ضبط نسخ صحیح است.

- «فلأنهم في الأصل بعيدا من التمتع و الترفه». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۱).

در تمامی نسخ «بعدا عن» آمده که با متن تناسب تام دارد. چون سخن مولف در باب قوم ترک و دیلم است.

- «أكسية فارس، و خلل أصبهان، و سقلاطون بغداد، و سمور بلغار». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱/ ۳۸).

«خلل» در جمله فوق با توجه به واژگان «اکسیه»، «سقلاطون» و «سمور» که انواع قماش هستند بی‌ارتباط و بی‌معنی است. در تمامی نسخ «خلل» آمده است. «حُلَّة» یعنی ازار و رداء، حُلِّل جمع. (مقدمة الأدب، ۶۳). در کتاب نهاية الارب فی فنون الادب در ذکر خصائص البلاد چنین آمده است: «و من خصائصها فی الملابس، یقال: برود الیمن و وشى صنعاء و ریط الشام و قصب مصر و دبیاج الروم و قز السوس و حریر الصین و اُکسیة فارس و حلل اُصبهان و سقلاطون بغداد و عمائم الأبلّة و منیر الریّ و ملحّم مرو و تکک اُرمینیة و منادیل الدّامغان و جوارب قزوین. و من خصائصها فی الأوبار، یقال: سنجاب خرخیز و سَمّور بلغار و ثعالب الخزر و فنک کاشغر و حواصل هراة و قاقم تغرغر». (النویری، ۱۴۲۳: ۱/۳۶۹)

د-۴) اعلام:

د-۴-۱) اعلام انسانی:

- «تاریخ ... واسط لأسلم ابن سهل و اصبهان لأبی بکر ابن مردویه و ابن مندة». (رافعی، ۱۳۹۱: ۱/۱۰).

در تمامی نسخ به دنبال نام «اسلم ابن سهل» صفت «بَحْشَل» نیز یاد شده - هرچند بدون نقطه و ناخوانا - در حالی که در چاپ عطاردی این واژه نیامده است. «ابوالحسن أسلم بن سهّل بَحْشَل واسطی رَزّاز، مؤلف تاریخ واسط (در لغت به معنای مردی بسیار سیاه رنگ) از زندگی او جز نام برخی از روایانی که او از ایشان به نقل حدیث پرداخته، از جمله وَهَب بن بَقِیّه (۱۵۵-۲۳۹) اطلاع دیگری در دست نیست. این اثر اگر جزو نخستین آثار از این نوع نباشد از کهن ترین جلوه‌های ساده و ابتدایی حرکتی است که اندک زمانی بعد به برجسته‌ترین نوع آثار در تاریخ و تراجم تبدیل شد». (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۷۵: ۱/۵۹۵).

- «و [تاریخ] هراة لأبی إسحاق بن معین». (رافعی، ۱۳۹۱: ۱/۱۴).

در تمامی نسخ «یاسین» آمده و همین ضبط صحیح است. کتاب لسان المیزان در باب مولف تاریخ هرات و اعتبار او چنین آورده است: «احمد بن محمد بن یاسین أبو إسحاق الهروی الحداد صاحب تاریخ هراة سمع عثمان الدارمی و معاذ بن المثنی و عنه أبو علی المنصور الخالدی و خلق مات سنة أربع و ثلاثین و مائتین قال السلمی سألت الدارقطنی عن أبی إسحاق بن یاسین الهروی فقال شر من أبی بشر المروزی و کذبهما و قال الإدریسی کان یحفظ سمعت أهل بلده یطعنون فیه و لا یرضونه انتهی و قال الخلیلی لیس بالقوی روی نسخا لا یتابع علیها». (العسقلانی، ۱۳۹۰: ۱/۲۹۱)

- «ثنا أبونعیم ثنا بشر بن سلیمان». (رافعی، ۱۳۹۱: ۱/۱۲).

در تمامی نسخ «بشیر بن سلمان» آمده است. در کتاب الجرح و التعديل که مولف التدوین در مقدمه خود از آن نام برده و یقیناً جزء منابع او بوده است درباره «بشیر بن سلمان» چنین آمده است: «بشیر بن سلمان أبو إسماعیل النهدی والد الحکم بن بشیر روی عن مجاهد و عکرمة و أبی حازم روی عنه ابن عیینة و وکیع و أبو نعیم». (ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م: ۳۷۴/۲) و این درست برابر با همان چیزی است که رافعی خود ذکر کرده است: «هُوَ أَبُو إِسْمَاعِيلَ النَّهْدِيُّ الْكُوفِيُّ رَوَى عَنْ مُجَاهِدٍ وَعُكْرَمَةَ وَأَبِي حَازِمٍ وَالْقَاسِمِ بْنِ صَفْوَانَ رَوَى عَنْهُ الثَّوْرِيُّ وَوَكَيْعٌ وَابْنُ عُيَيْنَةَ وَأَبُو نَعِيمٍ الْفَضْلُ بْنُ ذَكْوَانَ وَ قَدْ أَخْرَجَ عَنْهُ مُسْلِمٌ». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۲/۱). تنها با این تفاوت که مصحح او را به شکل ناصحیح «بِشْرُ بْنُ سَلْمَانَ» آورده است.

- «عَنْبَسَةَ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۶/۱). در نسخه «ل» ظاهراً «عسبت» و در نسخ «ط» و «ق» «عَنْبَسَةَ» و در نسخه چاپی «عَنْبَثَةَ» آمده است. ضبط نسخ «ط» و «ق» صحیح است. در کتاب تهذیب التهذیب در باب او چنین آمده است: «عَنْبَسَةَ بْنِ سَعِيدِ الْقَطَانَ الْوَاسِطِيِّ وَ يُقَالُ النَّضْرِيُّ رَوَى عَنْ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ وَ شَهْرَ بْنِ حَوْشَبٍ وَ أَشْعَثُ بْنُ جَابِرٍ وَ هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ وَ غَيْرُهُمْ وَ عَنْهُ بْنُ أَخِيهِ سَعِيدُ بْنُ أَبِي الرَّبِيعِ السَّمَانِ وَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ صَبِيحِ الْبَكْرِيِّ وَ عَبْدِ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ وَ آخَرُونَ». (العسقلانی، ۱۳۲۵: ۱۵۷/۸)

- «رواه علی بن شعبة العسکری». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۴/۱).

در تمامی نسخ «سعيد» آمده اما مصحح «شعبة» ضبط کرده است. جالب است که در جلد سوم همین کتاب شرح حال و ورود او به قزوین ذکر شده و از او به صورت «علی بن سعيد العسکری» یاد شده است: «علی بن سعيد بن عبد الله العسکری أبو الحسن نزیل قزوین قال الخلیل بن عبد الله الحافظ و كان ذا فهم و علم بهذا الشأن و له معجم الصحابة متداول بين العلماء ...». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۰۹/۳).

- «رواه عن داود جماعة، منهم الحارث بن أبي أمامة». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۴/۱).

در تمامی نسخ «أسامة» آمده است. منظور از «داود» «داؤد بن المحبر بن قحذم» مولف کتاب «العقل» است که در کتاب التدوین بارها از او یاد شده است. یکی از روایان احادیث منقول از «داود»، «حارث بن ابی اسامة» بوده که باز بارها در کتاب التدوین از او یاد شده اما مصحح اسم او را برخلاف تمام نسخ خطی به شکل «ابی امامة» آورده است. در ادامه چند مثال از ابی اسامة و داود بن محبر در کنار هم آورده می شوند؛ مشاهده این موارد نشان عدم یکدستی متن مصحح است:

«عن أبي مُحَمَّدٍ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ نَصِيرِ الْخَلْدِيِّ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَارِثِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي أَسَامَةَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْمَحْبَرِ وَ رَوَى دَعَاءُ الْإِسْتِفْتَاكِ وَ صَلَاةً». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۵۲۵/۱).

«وَسَمِعَ أَبَا الْحَسَنِ الْقَطَّانَ فِي إِثْلَائِهِ أَنْبَأَ الْحَارِثُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي أَسَامَةَ ثَنَا دَاوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱۷۸/۲).

برای مطالعه شرح احوال شخص مذکور به کتاب تاریخ بغداد (الخطیب البغدادی، ۱۴۱۷: ۸/ ۲۱۴) مراجعه شود.

- «عن القاسم بن الحكم الغزي». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۵).

در نسخ «ط» و «ال» «الْعُرْنِيَّ» و در نسخه «ق» «الْعُرْنِيَّ» و در نسخه چاپی «الغزي» آمده است. توضیحات سمعانی ذیل واژه «العرنی» پرده از چهره این ابهام کنار می‌زند:

«بضم العين المهملة و فتح الراء و فی آخرها التnoon، هذه النسبة إلى بطن عرنة، و النسبة إليها «عرنی» و «عرینی»، و هی واد بین عرفات و منی، ... و المنتسب إليها الحسن العرنی، ... أبو أحمد القاسم بن الحكم بن كثير العرنی، قاضي همدان، يروى عن مسعر بن کدام و زكريا بن أبي زائدة و سلمة ابن نبيط و سعيد بن عبيد و عبيد الله بن الوليد الوصافي، روى عنه محمد ابن سلام و أبو حجر عمر بن رافع و غيرهما...». (السمعاني، ۱۳۸۲ق: ۹/ ۲۸۱). در کتاب الجرح و التعديل نیز که یکی از منابع رافعی بوده «القاسم بن الحكم العرنی» ضبط شده است. (ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲م: ۷/ ۱۰۹)

- «ثم مصر سعيد بن العاص قزوین، و كان قد ولّاه عليها الوليد بن عتبة بن أبي معيط حين كان والياً على الكوفة من قبل أمير المؤمنين عثمان». (الرافعي، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۳).

در نسخ «ق» و «ال» «عقبة» و در نسخه «ط» ظاهراً «عتبة» آمده است. اما کدامیک ازین دو صحیح است؟ مصحح «ولید بن عقبه بن ابی معیط» را با «ولید بن عتبة بن ربيعة» اشتباه کرده و به جای هم به کار برده است: «ولید بن عقبه بن ابی معیط، برادر رضاعی عثمان بن عفان بود که در دوران خلافت او به حکومت کوفه گمارده شد. وی در حال مستی به نماز صبح ایستاد و به جای دو رکعت، چهار رکعت خواند، او در محراب مسجد به هنگام نماز قی کرد که برخی از بزرگان مدینه از این امر نزد عثمان شکایت کرده و خواستار تعزیر او شدند اما خلیفه راضی نشد و علی(ع) شخصاً حدّ الهی را در مورد او اجرا کرد». (زبیر بن بکار، ۱۳۸۶: ۵۳۳). در کتاب البلدان که یکی از مصادر رافعی بوده بدین شکل به این فرد اشاره شده است: «و ولی الولید بن عقبه بن ابی معیط بن ابی عمرو بن أمية الكوفة لعثمان بن عفان، فغزا الديلم مما يلي قزوین، و غزا أذربيجان و جيلان و موقان و البر و طيلسان ثم انصرف». (ابن الفقيه، ۱۴۱۶: ۵۵۸).

و ولید بن عتبة بن ربيعة همان کسی است که أمير المؤمنين علی علیه السلام در جنگ بدر او را کشت. پدر او «عتبة بن ربيعة بن عبدشمس مکنی به ابوالولید از بزرگان قریش در عصر جاهلی بود. اسلام را دریافت و در جنگ بدر با مشرکان بود و چون سری بزرگ داشت خودی که برای او مناسب باشد یافت نشد و پارچه‌ای بر سر خود بست.

وی در این جنگ به سال ۲ ق به قتل رسید». (لغت‌نامه، ذیل عتبة بن ربیعة). پس با توجه به این توضیحات و ضبط نسخ، مصحح در این مورد دچار سهو شده و ولید بن عقبه بن ابی معیط را با ولید بن عتبة بن ربیعة یکی پنداشته است.

اعلام جغرافیایی:

- «أن البراء غزا بعد فتح قزوين و ابهر و الطیلسان و زنجان». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۴). در نسخ «ل»، «ق» و «ط» «البَّبر و الطیلسان» و در نسخه چاپی «و ابهر و الطیلسان» آمده است. در کتاب البلدان «غزا الجیل و الببر و الطیلسان و فتح زنجان عنوة» (ابن الفقیه، ۱۴۱۶: ۵۵۸) آمده است. شیخ عطاردی واژه «الببر» را به شکل «ابهر» خوانده است در حالی که این دو واژه «الببر و الطیلسان» آنچنان که از منابع فهمیده می‌شود به دو قوم و امت اشاره دارد. در کتاب بیان و التبیین آمده است: «و لست أعنی من الأمم مثل الببر و الطیلسان و مثل موقان و جیلان و مثل الزنج و أشباه الزنج». (جاحظ، ۲۰۰۲م: ۱/ ۱۳۰). در کتاب البلدان که یکی از مصادر رافعی بوده به این دو اشاره شده است: «الببر و الطیلسان و الطالقان و خراسان - إلا أهل خوارزم - من ولد اشتق بن إبراهيم علیه السلام». (ابن الفقیه، ۱۴۱۶: ۵۵۸).

- «أجول فلا أدري لعلّ منّیتی بذکان أو ذاکان أو بالجبرندق». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۶). تمامی نسخ «بذکان أو راکان أو بالجبرندق» آورده‌اند. این روستاها هنوز هم به همین نام در منطقه قاقازان قزوین وجود دارند.

- «هذه القرى من الناحية المعروفة بأهرود». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۶).

در نسخه «ط» «أبهرود» و در نسخ «ل و ق» «أبهرود» و در نسخه چاپی «أهرود» آمده است. «أهرود» تصحیفی از «أبهرود» است. این رود به دلیل جاری شدن از ابهر به این نام خوانده شده و هنوز هم در این منطقه مشهور است. برای نمونه‌ای دیگر از کاربرد این واژه به همین صورت مصحف بنگرید به (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۸). در کتاب مینودر یا باب الجنه قزوین در باب این رود چنین آمده است: «أبهرود: نام یکی از بخش‌های پنجگانه شهرستان زنجان است و نیز نام رودخانه‌ای است که در این بخش جاری است و قسمت عمده آبادی‌های آنرا مشروب می‌نماید». (مینودر یا باب الجنه، ۱۳۶۶: ۱۰۳۸)

- «و کذلک سهرورد و سجائن و قد ینسب إلی قزوين فی الوثائق الیوم ایضاً».

(الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۸).

در همه نسخ «سجاس» و در نسخه چاپی «سجائن» آمده است. سجاس نام شهری در نزدیکی شهر سهرورد از توابع زنجان است که اکنون نیز به این نام شناخته می‌شود.

- «عدّ فی البنیان من قرئ قزوين جیکان و باجرون و زنجان». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۸).



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۵۵

نقد تصحیح التدوین فی اخبار قزوین



جشنواره نقد کتاب

ضبط این دو واژه در نسخ متفاوت است. در نسخه «ط» «جیکان و باجرود» در نسخ «ل و ق» «جیلان و باجرود» و در نسخه چاپی «جیکان و باجرود» آمده است. چنانکه مشاهده می‌شود مصحح به نسخه اساس هم اعتنایی نکرده است.

د-۶) تحریف:

۱- استاد دکتر شفیعی کدکنی در باب نام این کتاب می‌گوید: «مصحح با اینکه مولف، صراحتاً نام کتاب خود را در آغاز کتاب و در پایان کتاب به شکل «التدوین فی ذکر اهل العلم بقزوین» ذکر کرده^۱ به «التدوین فی اخبار قزوین» تبدیل کرده و با این نام منتشر ساخته است^۲. البته این نکته را باید خاطر نشان ساخت که نام این کتاب در منابع مختلف برخلاف تصریح خود مولف، به اشکال مختلف روایت شده است علی‌الخصوص در تالیفات معاصران. به عنوان مثال در مقدمه کتاب «فهرست اسماء الرجال المذكورة احوالهم فی کتاب التدوین» نام این کتاب به شکل «التدوین فی ذکر اخبار قزوین» آمده است. (الحسینی الارموی، ۱۳۳۳: ۲) در همان کتاب در نامه علامه قزوینی از این کتاب به صورت «التدوین فی تاریخ قزوین» یاد شده است. (الحسینی الارموی، ۱۳۳۳: ۴) و در مقدمه کتاب تاریخ گزیده از این کتاب به شکل «التدوین فی تاریخ قزوین» نام برده شده است. (مستوفی، ۱۳۸۷: ۵). البته کسانی نیز در قرن‌های اخیر بوده‌اند که نام کتاب را به شکل صحیح آن ذکر کرده‌اند. از جمله امیر حامد حسین هندی مولف کتاب عبقات الانوار می‌نویسد: «و ابوالفضل عبدالکریم بن محمد بن عبدالکریم بن الفضل بن الحسن بن الحسین بن رافع الرافعی القزوینی در کتاب التدوین فی ذکر اهل العلم بقزوین که به الطاف نامتناهی الهیه در این اوان بشارت نشان به دست این کثیر العصیان آمده گفته...». (الحسینی الارموی، ۱۳۳۳: ۱۲).

۲- در آغاز تراجم اشخاص «از محمدون حرف الاف فی آبائهم» عدد قرار داده به گونه‌ای که در مجلد سوم این عدد به ۳۳۹۸ می‌رسد. مخاطبی که به نسخ خطی این اثر دسترسی ندارد می‌پندارد که این شماره‌گذاری از آن مولف کتاب است. اگرچه این شماره‌گذاری ممکن است موجب سهولت دستیابی به افراد در این کتاب شود اما این گونه دخل و تصرف در متن کتاب بدون حداقل اشاره‌ای شایسته نیست. ناگفته نماند که این شماره‌گذاری، در چاپ در چاپ جدید اعمال شده‌اند.

۳- مصحح سطور متوالی را از هم جدا ساخته به گونه‌ای که مخاطب دچار گسست

۱- «سمیته کتاب التدوین فی ذکر اهل العلم بقزوین...». (التدوین فی اخبار قزوین، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۱) و در پایان نسخه «ط» که نسخه اساس مصحح بوده باز کاتب به همین نام از این کتاب یاد می‌کند.

۲- نگارنده شخصا این مطلب را در کلاس درس دانشگاه تهران از ایشان شنیده است.

معنایی می‌گردد. مصحح بعد از اینکه در آغاز تراجم یک شماره قرار داده برای آرایش متن، توالی پاراگراف را که در تمامی نسخ به یک شکل آمده به هم زده و ادامه جمله را به سطر بعد منتقل ساخته است. برای نمونه بنگرید به (التدوین فی اخبار قزوین، ۱۳۹۱: ۵۳۳/۳) و (التدوین فی اخبار قزوین، ۱۳۹۱: ۹۸/۱). در این نمونه اخیر سطور آغازین ذیل «شهر بن حوشب» متعلق به شخص قبلی یعنی «شمر بن عطیة» بوده ولی مصحح آن را سهوا جابه جا نموده است.

به چند نمونه از تحریفات یا دیگر گزینی‌های مصحح اشاره می‌گردد:

- «الفصل الثانی». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۳۳).

تمام نسخ «القسم» آورده‌اند.

- «خیر خراسان نیشابور و هرات». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۳۳).

در تمامی نسخ «نیسابور و هریو» آمده است.

- «هما ابنا ملوح لبطن من بنی یافت». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۳۸).

در نسخه «ل» «ملوح بن یقطن (بدون اعجام) من بنی یافت» در نسخه «ق» «فلّوح بن یقطن (بدون اعجام) من بنی یافت» در نسخه «ط» «فلّوح بن یقطن من بنی ثاقب» و در نسخ چاپی «ملوح لبطن من بنی یافت» آمده است. در کتاب معجم البلدان بنای کرمان به کرمان بن فلّوح بن لنتی نسبت داده شده است: «سمیت کرمان بکرمان بن فلّوح بن لنتی بن یافت بن نوح علیه السلام». (حموی، ۱۹۵۵: ۴/۴۵۴). در تاریخ طبری نیز از «بنی یقطن» نام برده شده است. (ابن جریر طبری، ۱۸۷۹: ۱/۱۴۴) پس با این توضیح عبارت فوق به شکل «فلّوح بن یقطن من بنی یافت» صحیح است.

- «یذکر أن کثیر بن شهاب الحارثی أنبا عبد الرحمن هو الذی فتح قزوین المرة الثانية». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۴۵).

در نسخ خطی «أبا عبدالرحمن» و در نسخه چاپی «أنا عبدالرحمن» آمده است. در کتاب الإصابة نسب «أبا عبد الرحمن کثیر بن شهاب الحارثی» بدین شکل ذکر شده است: «کثیر بن شهاب بن الحصین بن یزید بن قنان بن سلمة بن وهب بن عبدالله بن ربیعة بن الحارث بن کعب، ابوعبدالرحمن الحارثی». (العسقلانی، ۱۴۲۹: ۹/۲۴۲). پس کنیه او «أبو عبدالرحمن» است و «أنا» صحیح نیست.

- «و علی ماذا جرت و أن القهر و الاستیلاء فی المرة الثانية الی ما أفضی؟». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۴۵). در نسخ «ط» و «ل» «الی م» در نسخه «ق» «الأم» و در نسخه چاپی «الی ما» آمده است. ناگفته نماند که «الأم» به معنی «تا کی»، و مترادف (الی متی) است. (بستانی، ۱۳۷۵: ۱۲۰)

- «السّد المعروف بدهل بند». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/۴۹).

در نسخ خطی «السكر» و در نسخ چاپی «السد» آمده است. «السكر» دقیقاً به معنای سد و بند است ولی مشخص نیست چرا مصحح آن را به «سد» تغییر داده است. یک نمونه دیگر از تحریف همین واژه به شکل بالا را در صفحه (الرافعی، ۱۳۹۱: ۴۹/۱) ببینید. - «ذكر ما راه و أباحه من ماء و ادبني دزج و ابرك». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۴۹/۱).

در تمامی نسخ «وادی» و در نسخه چاپی «و ادبني» آمده است. یقیناً هیچ ارتباطی میان «و ادبني» و جمله فوق وجود ندارد. در نسخ «ط» و «ل» «ارنzk» و در نسخه «ق» همان واژه بدون اعجام و در نسخه چاپی «ارنوڪ» آمده است که تصحیفی از «ارنzk» است. «وادی» اشاره دارد به دو رودخانه مشهور «دزج و ارنوك». در کتاب سیمای تاریخ و فرهنگ قزوین درباره این رودخانه چنین آمده است: «چنانکه از نوشته البلدان برمی آید در قرن سوم دو رودخانه شهر را مشروب می کرده است که جز «ارنzk» و «دیزج» رودخانه‌های دیگری نمی تواند باشد». (ورجواند، ۱۳۷۷: ۵)

- «و منها القنأة الخمار تاشية استنبطها الأمير الزاهد خمار تاش ابن عبد الله في أيامه». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۵۰/۱). در تمامی نسخ «انبطها» آمده است. - «ذكروا أنه أصاب طبقات الصحن الكبير خلل فأصلحها و أعادها أبو أحمد الكسائي». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۵۱/۱).

در نسخ «ط» و «ل» «طيقان» و در نسخه «ق» و در نسخ چاپی «طبقات» آمده است. درستی ضبط نسخ «ط» و «ل» مشخص است. «طيقان» و «طاقات» جمع واژه «طاق» است. (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۷۵) یک نمونه دیگر از کاربرد همین واژه به شکل بالا را در (الرافعی، ۱۳۹۱: ۵۱/۱) ببینید.

- «إذا مدح الرجل بغير صناعته فقد قنص أي كسر و دق». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱۴/۱). در تمامی نسخ «وهص» آمده است. این در حالی است که «وهص» دقیقاً به معنای مورد نظر مولف به کار رفته است «وَهَصَ الشيء: آن چیز نرم را شکست و کوبید». (بستانی، ۱۳۷۵: ۹۹۸) اما «قنص» به معنی «شکار کرد» است.

- «قد يشير به إلى النظم إلى الله تعالى كما فسر به قوله تعالى: «لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةً». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۲). در تمامی نسخ «النظر» آمده است. این جمله توضیحی است در باب حدیثی که مولف از حضرت محمد(ص) در مناقب قزوین نقل کرده است و در توضیح آخرین جمله آن «فطوبى للشهيد فيها مع ماله عند الله من الميزيد». (الرافعی، ۱۳۹۱: ۲۱/۱) به آیه قرآن اشاره کرده است. پس با این توضیح

«النظر» صحيح است نه «النظم».

- «ثم ضم اليها رستاق من رساتيق الرى يقال له دستبى الرى». (الرافعى، ١٣٩١: ١/ ٤٦) و «قال وددت أن منزلى بدستبى». (الرافعى، ١٣٩١: ١/ ٣٢).

در تمامی نسخ «دشتبى» آمده است. شيخ عطاردى در حاشيه همان صفحه افزوده اند: «دستبى ناحية كبيرة فى اطراف ساوة بينها وبين قزوين و همدان». دشتبى مخفف واژه دشتآبى و نام منطقه‌اى باستانی در اطراف قزوين بوده است. اين منطقه امروزه نيز به همین نام در استان قزوین مشهور است. هرچند قرائت دشتبى به شکل دستبى در بسيارى از کتب تاريخى به کار رفته از جمله: «او لم تزل دستبى على قسميها: بعضها إلى الرى و بعضها إلى همدان». (ابن الفقيه، ١٤١٦: ٥٦٠). وليکن می‌توان اذعان کرد که در بسيارى از کتب تاريخى ديگر همین شکل دشتبى به کار رفته است به عنوان مثال: «او کانت دشتبى مقسومة بين الرى و همدان فقسم منها يدعى الرازى و قسم يدعى الهمذاني و کانت مغازى المسلمين فى اول الاسلام دشتبى و ابهر». (ابن خردادبه، ٢٦١). پس با اين دليل نمی‌توان ضبط مصرح نسخ خطى را فروهشت و به ضبط مشهور دست يازيد.

- «أهلها أسرع إلى الدعاء و أثبت عند اللقاء و أعلم بالحروب و أسرع فى الخطوب». (الرافعى، ١٣٩١: ١/ ٣٧).

در نسخ «ط» و «ق»، «خطوب» و در نسخ «ل» و نسخ چاپى «الخطور» آمده است. پرواضح است که با توجه به سجع جمله حروب صحيح است نه خطور. «خُطوب» جمع «خُطْب» به معنى کار بزرگ است. (بستانی، ١٣٧٥: ٣٦٧)

- «انبا إبراهيم بن محمد بن الحسن، ثنا إسحاق بن زريق برأس العين، انبا عثمان بن عبد الرحمن الحرّانى». (الرافعى، ١٣٩١: ١/ ١٧).

در هر دو مورد فوق به جای واژه «انبا»، در تمامی نسخ «ثنا» آمده است.

- «يكون أن يكتنى بالمرتتين عن النوعين». (الرافعى، ١٣٩١: ١/ ١٨).

در تمامی نسخ «يمكن» آمده است.

د- ٤) اغلاط مطبعی:

اين نوع اغلاط که دریافت و کشف آنها بسيار آسان است در اين کتاب و به ويژه در اين چاپ اخير به وفور يافت می‌شود. چون اين نوع اغلاط هنوز هم دامن گیر بسيارى از آثار چاپى هستند فقط به چند مورد بسنده می‌گردد.

- «فيه خطوط جماعة من الأئمة المعروفين من البلديين». (الرافعى، ١٣٩١: ١/ ٤٩). = البلدين

- «ينفذ خليفة له مقيم فى قرية اسفقتان». (الرافعى، ١٣٩١: ١/ ٤٦). = قرية

- «سائر الحال بناه موسى بن بغا». (الرافعى، ١٣٩١: ١/ ٤٣). = المحال



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۵۹

نقد تصحيح التدوين فى اخبار قزوين



جشنواره نقد کتاب

- «منها فتاة استنبطها»، (الرافعی، ۱۳۹۱: ۱/ ۵۱). = قناة

نتیجه گیری:

با توجه به مطالب و نکات مطرح شده در این مقاله می توان خطاهای موجود در این کتاب را به چند دسته تقسیم و تفکیک کرد:

۱- اسقاط و زیادت (فراتر از نسخ خطی)

۲- فتور در خوانش واژگان

۳- فتور در اعلام انسانی و جغرافیایی

نکته مهم دیگر که علی رغم زحمات شبانه روزی استاد عزیزالله عطاردی نمی توان آن را نادیده گرفت این است که تصحیح ایشان از نبود یک متد علمی و دقیق رنج می برد. به گونه ای که خواننده در این کتاب اصلا با نسخه بدلهای رو به رو نمی شود و نمی داند یک واژه دارای چند ضبط بوده و احيانا کدام ضبط متعلق به کدام نسخه است؛ به عبارت دیگر خواننده در بررسی اصالت و صحت یک نسخه در این تصحیح هیچ جایی ندارد و باید گفته های مصحح را از بن جان بپذیرد حال آنکه ممکن است در آن خبط و خطایی روی داده باشد.

نکته دیگر عدم یکدستی و توافق متن است. به عنوان مثال یک اسم در آغاز کتاب به یک شکل آمده و در جلد های دیگر به شکل دیگر ثبت شده است. این گونه عدم بررسی و دقت در چاپ های متوالی این اثر خواننده را در بهت و سرگردانی فرو می برد.

نکته دیگر اینکه تا حدودی منابع کار رافعی در مسایل جغرافیایی و رجالی مشخص بوده و خود بارها به آنها در مقدمه و متن کتاب اشاره کرده است. به عنوان مثال بارها به کتاب البلدان اشاره کرده و این نشان دهنده اهمیت این کتاب برای مولف بوده است اما مصحح اصلا نه به این کتاب و نه به سایر کتب مانند مسالک و ممالک خرداذبه نپرداخته است چون اگر بدانها توجه می کرد بسیاری از مشکلات چاپ موجود در آنها مرتفع شده بود.

نکته دیگر در نسخ استفاده شده برای تصحیح است. مصحح در کار خود از سه نسخه کتابخانه های طوپقپوسرای و لاله لی استامبول و ناصریه هند استفاده کرده در حالی که از نخستین نسخه این کتاب که در اوان سال ۱۳۲۰ ش از کتابخانه بلدیه اسکندریه وارد ایران شده یادی نکرده است. مزیت این نسخه آنچنانکه در متن مقاله اشاره شد مرصع بودن به حواشی و توضیحات علامه قزوینی است. این نسخه می توانست در بسیاری از موارد در حل مشکلات این کتاب به مصحح یاری رساند اما چرا مصحح آن را در اختیار نداشته است؟ آیا وجود سه نسخه سابق الذکر را برای تصحیح مکفی می دیده است؟ ناگفته نماند که از این سه نسخه نیز بخش اعظم نسخه ناصریه از آغاز تا مجلد دوم ساقط شده است و عملا مصحح تا مجلد دوم به دو نسخه بیشتر دسترسی نداشته است.

کتابنامه:

- ابن ابی حاتم الرازی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۹۵۲ م). الجرح و التعديل، حیدرآباد: دایرة المعارف العثمانية
- ابن الفقیة، ابی عبداللہ احمد بن محمد بن اسحاق الهمذانی. (۱۴۱۶ ق). البلدان، محقق: یوسف الہادی، بیروت: عالم الکتب
- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۲۵ ق). تہذیب التہذیب، بیروت: دار صادر
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۹۰ ق). لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية، ۷ مجلد
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۲۹ ق). الاصابة فی تميز الصحابة، الدكتور عبداللہ التركي، القاهرة: مرکز ہجر للبحوث
- ابن خرداذہ، ابی القاسم عیباللہ بن عبداللہ. (بی تا). المسالك و الممالك، بیروت: دار صادر
- ابن عساکر، الحافظ أبی القاسم. (۱۴۱۹ ق). تاریخ مدينة دمشق، بیروت: دار الفكر البستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (۲۰۰۲ م). البیان و التبیین، بیروت
- الحسینی الارموی، میر جلال الدین. (۱۳۳۳). فهرست اسماء الرجال المذكورة احوالهم فی کتاب التدوین، چاپ رنگین
- حموی، یاقوت بن عبداللہ. (۱۹۵۵). معجم البلدان، بیروت: دار صادر
- الخزرجی، صفی الدین احمد بن عبداللہ. (۱۳۹۱ ق). خلاصه تذهیب تہذیب الکمال، تحقیق محمود عبدالوہاب فاید، القاهرة: مكتبة القاهرة
- الخطیب البغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ ق). تاریخ بغداد أو مدينة السلام، تحقیق: عطا مصطفى عبدالقادر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۴ جلد
- خوانساری اصفهانی، محمد باقر بن زین العابدین. (۱۳۹۸). روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، قم: اسماعیلیان
- دانش یژوه، محمد تقی. (۱۳۴۸). فهرست میکروفیلم های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- دانشنامه جهان اسلام. (۱۳۸۶). بنیاد دایرة المعارف اسلامی
- درایتی، مصطفی. (۱۳۹۰). فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنخا)، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۴). لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ذکاوای ساوی، مرتضی. (۱۳۷۴). «سیری در التدوین فی اخبار قزوین» آینه پژوهش، شماره ۳۴، صفحات ۵۲-۴۶
- الرافعی القزوینی، عبدالکریم بن محمد. (۱۳۹۱). التدوین فی اخبار قزوین، تحقیق: الشیخ



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۶۱

نقد تصحیح التدوین فی اخبار قزوین



جشنواره نقد کتاب

عزیزالله عطاردی، تهران: انتشارات عطارد

زبیدی، مرتضی. (۱۲۰۵ق). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: علی شیر، بیروت: دار الفکر

زبیر بن بکار. (۱۳۸۶). الأخبار الموقفات، مترجم اصغر قائدان، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶). مقدمة الأدب، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران

السبحانی الشیخ جعفر. (۱۴۱۸ق). موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام

السمعانی، أبو سعد عبد الکریم بن محمد بن منصور التمیمی. (۱۳۸۲ق). الأنساب، مصحح: عبد الرحمن معلمی، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۱). «نکته‌های تازه‌یافته درباره خاقانی» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۵، ش ۱۸۵

الطبری، أبی جعفر محمد بن جریر. (۱۸۷۹). تاریخ الامم و الملوک، نخبة من العلماء الاجلاء، مدينة لیدن: مطبعة بریل

فراهیدی، خلیل بن احمد. [بی تا]. کتاب العین، قم: نشر هجرت

گلریز، محمدعلی. (۱۳۶۸). مینودر یا باب الجنة قزوین، قزوین: نشر طه

مدرس تبریزی، محمد علی. (۱۳۶۹). ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنية أو اللقب، تهران: کتابفروشی خیام

مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). تاریخ گزیده، دکتر عبدالحسین نوائی، تهران: امیرکبیر

موسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی. (۱۳۸۰). دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران

نسخه خطی با تاریخ تحریر ۶۷۵، به شماره ۲۴۵۸ محفوظ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، نسخه اصل: متعلق به کتابخانه طوقیوسرای

نسخه خطی به شماره ۱۹۱۴- ف تا ۱۹۱۷- ف محفوظ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، نسخه اصل: نسخه علامه قزوینی (نسخه بلدیه اسکندریه)

نسخه خطی به شماره ۵۱۴۷- ف محفوظ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، نسخه اصل: کتابخانه ناصریه شهر لکهنو هند

نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه اسلامبول، به شماره ۴۹ و شماره فیلم ۲۰۳ محفوظ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، اصل: متعلق به کتابخانه لاله لی به شماره ۲۰۱۰

نسخه شماره ۱۸۴ محفوظ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، اصل متعلق به کتابخانه بغدادلی وهبی «vehbi» به شماره ۱۰۵۸

نوائی، امیرعلیشیر. (۱۳۶۳). مجالس النفايس، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: کتابخانه منوچهری

التویری، شهاب‌الدین أحمد بن عبد الوهاب. (۱۴۲۳ق). نهاية الأرب فی فنون الأدب، قاهره

ورجاوند، پرویز. (۱۳۷۷). سیمای تاریخ و فرهنگ قزوین، نشر نی

تألیف فلسفه فقه*

ضرورتی که همچنان باقی است

■ ناصر قربان‌نیا

دانشیار حقوق بین‌الملل و رئیس دانشکده حقوق دانشگاه مفید قم

Ghorbannia4@gmail.com

چکیده

فلسفه‌های مضاف که معرفت‌های درجه‌دو نیز خوانده می‌شوند پیشینه‌ای درخور اعتنا دارند. در حوزه فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست، فلسفه علوم اجتماعی و برخی دیگر از فلسفه‌های مضاف شاهد ادبیاتی نسبتاً غنی، حتی به زبان فارسی، هستیم؛ اما «فلسفه فقه» را هنوز نمی‌توانیم دانشی حتی نوظهور تلقی کنیم. بحث از فلسفه فقه، به‌عنوان دانشی در آستانه تأسیس، قدمتی حدود دو دهه دارد. در این دوره نه‌چندان طولانی، ادبیاتی در این باره خلق شده است، برخی سودمند و برخی بی‌حاصل. در نوشته‌ها هم تکرار مکررات آزاردهنده است و هم تشتت فوق‌العاده که گویی بر سر موضوع واحدی بحث نمی‌شود. البته این هر دو آسیب تا حدی فهمیدنی است؛ چه آنکه دانش هنوز شکل نگرفته است؛ از این رو بر سر تعریف، هدف، ماهیت، متد، مسائل و نسبت آن با دیگر علوم، خاصه دانش‌های مرتبط همچون اصول فقه، علم کلام، علوم قرآنی، علم حقوق و علم اخلاق، اتفاق نظر نیست. در این فضا، مشاهده تألیف **فلسفه علم فقه**، به‌حق، خواننده علاقه‌مند و متأمل را به‌وجود می‌آورد. در این نوشته کوتاه می‌کوشم ضمن توصیف و معرفی این اثر سودمند پاره‌ای از کاستی‌های آن را یادآور شوم. کتاب **فلسفه علم فقه** با همه امتیازاتی که دارد از آسیب‌های جدی روشی رنج می‌برد؛ چنان‌که برخی از ضعف‌ها در تحلیل و گاه بی‌توجهی به ماهیت فلسفه فقه را نمی‌توان نادیده انگاشت. امیدوارم این مختصر برای مؤلف محترم و خوانندگان محترم سودمند افتد.

کلیدواژه: فقه، فلسفه، فلسفه فقه، اصول فقه، اخلاق، حقوق.

مقدمه

فقه اسلامی دانشی کهن است و عمری به قدمت هزار سال دارد؛ میراث ارزشمند تمدن اسلامی که همه امور یک مسلمان در رابطه‌اش با خدا، با خود، با جامعه و دولت، با طبیعت و با هم‌نوعانش را سامان می‌دهد. موضوع علم فقه افعال مکلفان است؛ بنابراین عهده‌دار بیان حکم آن چیزی است که از مکلف صادر می‌شود. فقه دانش کشف و تبیین شریعت است؛ به بیان دیگر، فقه آینه‌ای است که شریعت در آن منعکس است. اما گفت‌وگو از فلسفه فقه سابقه‌ای دیرینه ندارد. کمتر از دو دهه است که بحث از ضرورت و اهمیت تأسیس دانشی به نام «فلسفه فقه» در میان پاره‌ای از اندیشوران فلسفه، فقه و حقوق در گرفته است. از آن‌رو که سخن از علمی مدون و تأسیس شده نیست، درباره تعریف، ماهیت، اهمیت و فایده، روش، مسائل و قلمرو آن اختلاف نظر جدی وجود دارد. در این مدت کمتر از ۲۰ سال البته ادبیات کم‌وبیش مفیدی در این حوزه تولید شده است^۱، اما هنوز نه تنها شاهد شکل‌گیری دانش مدونی به این نام نیستیم، بلکه وجود درسی رسمی با سرفصل‌های معین در حوزه‌های علمیه و دانشکده‌های فقه و حقوق را مشاهده نمی‌کنیم. صاحب این قلم که از سر علاقه به این حوزه می‌پردازد در مقطع دکترای فقه و مبانی حقوق، در درس اصول فقه، به تناسب مباحث، آن را به گفت‌وگو می‌گذارد و اتفاقاً مورد استقبال قرار می‌گیرد.

اما در ماه‌های اخیر کتابی به زیور طبع آراسته شد که موجبات سرور و خرسندی را فراهم آورد. سعید ضیایی فر که در سال‌های گذشته مقالاتی مرتبط با حوزه فلسفه فقه را منتشر کرده است حاصل تلاش گسترده خویش را در قالب کتابی ارزشمند با عنوان **فلسفه علم فقه** به بازار کتاب روانه و علاقه‌مندان به تولید علم را مسرور کرد. این کتاب که در پنج فصل سامان یافته است حجمی قریب به ۵۰۰ صفحه دارد و در زمستان ۹۲ به همت مشترک پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، «سمت»، منتشر شده است.

در این مقاله کوتاه، این اثر ارزشمند را مطالعه و بررسی می‌کنم؛ اما قبل از ورود به بحث دو نکته را یادآور می‌شوم.

توفیق داشته‌ام کتاب **فلسفه علم فقه** را مکرر و عمیق مطالعه کنم. این مقاله را به قصد بیان ایراد نمی‌نگارم؛ نقد یک اثر متوقف بر باور به ارزش آن اثر است. نقد یعنی تشخیص و تفکیک سره از ناسره. نقد اگر منصفانه و علمی باشد، همواره سازنده است. به هر روی، نکاتی را که به ذهن می‌رسد و توجه به آن‌ها را در بهبود کار مؤثر می‌دانم به قصد خدمت اولاً به مؤلف محترم و ثانیاً به دانش یادآور می‌شوم و امید می‌برم مؤثر افتد.

نکته دوم اینکه از ذکر ملاحظات مربوط به شکل و ساختار اثر صرف نظر می‌کنم، اگرچه به نظر می‌رسد رعایت مسائل صوری، سازماندهی درست، توجه به نظم منطقی، رعایت توازن میان فصول، پایان بردن فصل‌ها با نتیجه یا دست کم جمع‌بندی مختصر، پرهیز از به کارگیری عناوین نارسا، معلق و سرگردان و نیز نگارش نتیجه پایانی گویاتر، جامع‌تر و با ادبیاتی مطلوب‌تر بی‌گمان بر ارزش کتاب می‌افزاید.

نقصان در مباحث مقدماتی

مؤلف محترم فصل اول کتاب را به «مباحث مقدماتی» اختصاص داده است. این فصل را که حاوی گفتارهای هشت‌گانه است و دربردارنده نکات مهم، باید «درآمدی بر فلسفه فقه» یا «فلسفه فقه» دانست؛ زیرا در تمامی این گفتارها درباره «فلسفه فقه» سخن به میان آمده است، نه از مسائلی که ماهیتاً در شمار مسائل فلسفه فقه قرار دارند؛ چون ادبیاتی غنی در این باره وجود ندارد، اختصاص فصلی به مباحث مقدماتی نه تنها ایراد محسوب نمی‌شود، ضروری است. اشکال در جهات دیگر است؛ اولاً برخی از مباحث مقدماتی مغفول مانده و ثانیاً مباحث مطرح‌شده با دقت و جامعیت بررسی نشده است.

غفلت از «فلسفه فقه»

نویسنده محترم عنوان اثر را **فلسفه علم فقه** قرار داده‌اند؛ امری که در فلسفه‌های مضاف چندان مرسوم نیست. تعابیر رایج فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق و حتی فلسفه فیزیک، فلسفه ریاضی و مانند آن است. او البته در همین فصل توضیح داده است که از فلسفه علم فقه بحث می‌کند. سخن این است که اولاً با این توضیحی که ارائه کرده‌اند می‌توانستند عنوان کتاب را **فلسفه فقه** قرار دهند؛ ثانیاً در گفتار دوم از «تفاوت فلسفه علم فقه و فلسفه احکام» سخن گفته‌اند، درحالی که این مسئله روشن است. اگرچه یادآوری آن خوب است، مهم‌تر بیان تفاوت «فلسفه علم فقه» و فلسفه فقه است؛ فقه در همان معنای رایج و نه چندان دقیق، یعنی مجموعه احکام و اراده مکشوف شارع که از طریق علم فقه کشف شده است. علل الشرایع مقوله‌ای است و فلسفه شریعت مقوله دیگر. ممکن است مؤلف محترم از فلسفه فقه تنها فلسفه علم فقه را اراده کند که کرده است، ولی باید مخاطب را اقناع کند غیر از فلسفه علم فقه و فلسفه تک‌نگاره‌های فقهی، چیز دیگری با عنوان فلسفه فقه نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر چنین است در کجا از «ماهیت حکم» بحث می‌شود؟ یکی از مباحث مهم فلسفه فقه مسئله اعتباری یا واقعی بودن احکام شرعی است. محتمل است نویسنده محترم متأثر از نویسندگانی



خانه کتاب



که مصرّانه فلسفه فقه را «فلسفه علم فقه» تلقی می‌کنند که پیش‌فرض‌های علم فقه را مورد بررسی نقادانه قرار می‌دهد، فلسفه فقه را مغفول نهاده است. مسلماً فلسفه علم فقه به‌عنوان معرفتی درجه‌دو که موضوع آن علم فقه است می‌تواند تأسیس شود؛ سخن این است که چرا فلسفه فقه به‌عنوان مجموعه شریعت را وانهمیم؟ نویسنده مسئله را مسلم تلقی کرده و از آن سخنی به میان نیاورده است.

و ثالثاً، هیچ جایی مشخص نمی‌کنند فلسفه پاره‌ای از نهادهای شناخته‌شده فقهی در کجا بحث می‌شود و چرا این‌ها را جزء فلسفه فقه تلقی نمی‌کنند؛ فلسفه تکلیف، فلسفه حق، فلسفه ضمان، فلسفه مجازات و مانند آن‌ها. به گمان ما، این بحث‌ها متفاوت از فلسفه یکایک احکام است و در فلسفه علم فقه نیز جای می‌گیرند، اما در مباحث مقدماتی این اثر مورد بی‌توجهی قرار گرفته‌اند. رابعاً، به این عبارت مؤلف گرامی توجه کنید:

آری گاه فلسفه فقه به کار می‌رود و مراد از آن اصول و مبانی احکام فقهی یا احکام شریعت (به‌معنای خاص) است، ولی این معنا غیر از معنای فلسفه علم فقه است و برای اینکه چنین اشتباهی پیش نیاید لازم است کلمه علم را اضافه کنیم و میان فلسفه فقه و فلسفه علم فقه فرق بگذاریم، همان‌گونه که میان فلسفه تاریخ و فلسفه علم تاریخ فرق وجود دارد. (ص ۱۹)

این عبارت بیشترین حرفی است که در این باره زده‌اند. فارغ از اینکه چگونه مراد از فلسفه فقه، اصول و مبانی احکام فقهی است، آیا افزودن «علم» به فلسفه فقه اشتباه را کاملاً زایل می‌کند؟ هر کس که در این باره تأمل می‌کند، از فلسفه فقه دو معنا دریافت می‌کند. باری، از فلسفه علم فقه تنها معرفت درجه‌دوم را درمی‌یابد، ولی آیا نباید در کتابی با حجمی مطول تفاوت این دو بررسی شود؟ اگر این عبارت کوتاه وجود نمی‌داشت ممکن بود توهم شود محقق محترم به این دوگانگی تفتن ندارد، ولی وجود آن گویای آن است که به‌سادگی از کنار آن گذاشته‌اند. و خامساً، در تفکیک فلسفه علم فقه و فلسفه احکام چنین گفته‌اند:

ولی مراد از احکام در فلسفه احکام، احکام شرعی است که شارع مقدس جعل کرده است؛ گرچه نسبت میان شریعت و فقه تغایر نیست، ولی نسبت میان آن دو تساوی هم نیست، بلکه نسبت میان آن‌ها عموم و خصوص من‌وجه است. شریعت واقع و نفس‌الامر احکام مجعول از جانب شارع مقدس است، ولی فقه آن احکامی است که فقیه به روش‌های معتبر و ضابطه‌مند آن‌ها را کشف می‌کند؛ بنابراین رابطه میان فقه و شریعت رابطه کاشف و مکشوف است. (ص ۱۹)

گذشته از اینکه «گرچه نسبت میان شریعت و فقه تغایر نیست...» نسبتی با بحث ندارد، معلوم نیست چگونه میان شریعت و فقه نسبت منطقی عام و خاص منوجه وجود دارد! طبعاً لازم بود دو وجه افتراق و وجه اشتراک بین آن دو ترسیم شود؛ افزون بر آن، وقتی شریعت را احکام مجعول در واقع و نفس الامر می‌دانند و فقه را احکامی که فقیه آن‌ها را کشف می‌کند، چگونه رابطه میان فقه و شریعت رابطه کاشف و مکشوف است؟ شریعت مراد خداوند است و علم فقه، علم کشف و استنباط اراده خداوند؛ بنابراین نسبت شریعت و علم فقه رابطه کاشف و مکشوف است، نه آن چنان که نویسنده محترم نگاشته‌اند. چنین خطاهایی از نویسنده این کتاب دور از انتظار است.

مراد از واژه «فلسفه» در فلسفه علم فقه

در مباحث مقدماتی کتاب لازم است برای تبیین دقیق فلسفه علم فقه، واژه فلسفه را به درستی بشکافند.

یکی از مسائل مورد بحث درباره فلسفه فقه که بر امور دیگر مؤثر است مراد دقیق از واژه فلسفه است. آیا «فلسفه» در فلسفه‌های مضاف به‌طور عام و فلسفه فقه به‌طور خاص به‌همان معنای فلسفه در فلسفه اولی یا فلسفه مطلق است، یا فلسفه لفظ مشترکی است که در فلسفه مطلق و مضاف دو معنای متفاوت دارد.

در فلسفه مطلق سه ویژگی پراهمیت است. هستی‌شناسی، آزاداندیشی و نبود هرگونه موضوع و تقید در بحث.

برخی از کسانی که به فلسفه فقه توجه کرده‌اند بر این باورند:

«مسئله‌ای فلسفی است که بخواهد به سؤال «چیست» پاسخ گوید؛ حال اگر از فلسفه فقه گفت‌وگو می‌کنیم، باید گفت که فلسفه فقه می‌خواهد به این سؤال پاسخ دهد که «علم فقه چیست»^۲.

برخی دیگر با تأکید بر ویژگی آزاداندیشی فلسفه تصریح کرده‌اند فلسفه فقه خصلت آزاداندیشی فلسفه را با خود دارد. همان گونه که فلسفه باورهای مسلم دیگر علوم را به بحث و نقد می‌کشد، فلسفه فقه نیز پیش‌فرض‌های فقه و حتی اصول و رجال را به نقادی می‌نشیند^۳.

روشن کردن معنای «فلسفه» هم بر روش علم مؤثر است، هم بر ماهیت آن و هم بر امکان یا عدم امکان تقید به اصول حاکم بر موضوع، یعنی مضاف‌الیه فلسفه‌های مضاعف. در نقطه مقابل، نویسندگانی واژه فلسفه را مشترک لفظی دانسته و مفهوم آن در وقت اضافه را غیر از کاربرد آن در وضعیت اطلاق دانسته‌اند؛ در نتیجه، در فلسفه فقه تنها از حقیقت و چیستی فقه بحث نمی‌شود و نیز در فلسفه فقه و دیگر فلسفه‌های مضاف،

تقید به اصول حاکم بر موضوع ضروری است در حالی که در فلسفه مطلق چنین تقیدی وجود ندارد.

از نوع موضع‌گیری‌های مؤلف محترم **فلسفه علم فقه** می‌توان دریافت که او چنین رویکردی دارد، ولی این بحث فوق‌العاده در کتابی که حجمی زیاد و نیز برخی مباحث غیرضرور دارد، مغفول مانده است.

روش‌شناسی فلسفه علم فقه

یکی از مسائل ضرور که در کتاب مورد بی‌توجهی واقع شده است بحث از روش‌شناسی فلسفه علم فقه است. در این اثر ارجمند از روش دستیابی به معرفت در دانشی که قرار است تأسیس شود سخنی به میان نیامده است. شناخت ابزار، فنون و روش‌های تحصیل معرفت در یک حوزه از دانش بسیار پراهمیت است. فارغ از بی‌توجهی به مباحث فنی مربوط به روش‌شناسی، نویسنده گرامی حتی بیان نکرده‌اند فیلسوف علم فقه از چه روشی در بحث و تحقیق و در نهایت توصیف، توصیه، یا هر دو بهره می‌برد! این مقوله با روشن‌شدن معنای واژه «فلسفه» پیوند ناگسستنی دارد. آیا در فلسفه علم فقه تنها به روش آزاد عقلی بحث می‌شود یا در کنار روش عقلی روش‌های دیگر علمی نیز مورد استفاده است؛ جایگاه روش نقلی و تاریخی و اجتماعی در این دانش نوظهور چیست؟ آیا اساساً عقل در تحلیل‌های فرانکر فلسفه فقه چه جایگاهی دارد؟ به‌هر روی، لازم است در کتابی درباره فلسفه علم فقه که فصلی از آن به مباحث مقدماتی و معرفی فلسفه فقه اختصاص یافته است روشن شود که آیا در فلسفه علم فقه همچون دیگر فلسفه‌های مضاف تلاش برای ارائه استدلال‌های عقلی است و با روش آزاد عقلی پیش‌فرض‌های مسلم تلقی شده در علم فقه به نقد کشیده می‌شود یا نه.

علوم چون فلسفه سیاسی، فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه ریاضی و مانند آن‌ها دانش‌های عقلی‌اند. نویسنده کتاب ارزشمند **فلسفه علم فقه** باید روشن می‌کردند که آیا این دانش را به‌عنوان دانش عقلی معرفی می‌کنند، یا نه. نکته توجه‌برانگیز این است که کسانی حتی در تعریف فلسفه‌های مضاف، اعم از معرفت‌های درجه‌اول یا دوم، بر این روش عقلی تأکید کرده‌اند که از اهمیت آن حکایت دارد.

فلسفه دین را عهده‌دار مطالعه فرانکر و عقلانی امهات مسائل دین دانسته‌اند. فلسفه فقه را تأملات نظری و عقلانی درباره مسائل کلی فقه خوانده‌اند؛ چنان که فلسفه ریاضی را مجموعه تأملات نظری و تحلیلی در مورد ریاضیات دانسته‌اند. سخن از جامعیت و دقیق‌بودن این تعاریف نیست؛ ولی روش عقلانی و تحلیل نظری چندان مهم است که گاه در تعاریف مندرج شده است.

ماهیت فلسفه علم فقه

مؤلف محترم گفتار چهارم از مباحث مقدماتی را ذیل عنوان «روش فلسفه علم فقه» سامان داده و از احتمالات سه گانه «توصیفی بودن روش فلسفه علم»، «توصیه ای بودن کار فلسفه علم» و «توصیفی و توصیه ای بودن فلسفه علم» سخن گفته اند.

مسئله بسیار مهمی که درباره فلسفه علم وجود دارد این است که آیا کار فیلسوفان علوم، از جمله فیلسوف فقه، تنها گزارش است یا توصیه و دستوری هم صادر می کنند؛ به تعبیری آیا فلسفه فقه ماهیتاً دانشی توصیفگر، ناظر، گزارشگر و حکایت کننده است یا دانشی نورمایتو، تجویزی و دستوری؟

فلسفه بی گمان دانش توصیفی است. بر همین پایه، پاره ای از متفکران فلسفه مضاف را نیز علمی توصیفگر می دانند. برخی دیگر بین فلسفه علوم طبیعی و ریاضی از یک سو و فلسفه حقوق و فقه از سوی دیگر، این تفاوت را قائل اند که اولی توصیفی و دومی تجویزی است.^۵

روشن است که در فلسفه نمی تواند دستوری وجود داشته باشد. فلسفه مطلق از وجود بحث می کند و دانش هستی شناسی است. فیلسوف تنها قدرت تبیین و شناخت هستی را دارد، نه توان تغییر آن را؛ اما فلسفه علوم اعتباری چنین نیست. قصد ورود در بحث و اظهار نظر ندارم؛ سخن در کاستی های کتابی است که مؤلف آن با تلاش وافر قصد معرفی فلسفه علم فقه را داشته است. او در سه صفحه ای که به این مقوله هم پرداخته است مرتکب چند خطای جدی شده است:

اولاً، عنوان گفتار ناصواب است. این بحث مربوط است به «ماهیت فلسفه علم فقه» نه «روش علم فقه». ماهیت یک دانش معمولاً از طریق فهم موضوع، مسائل، یا غرض تأسیس آن علم درک می شود. باری، ماهیت یک علم با روش تحقیق در آن علم پیوند محکم دارد، اما ماهیت علم امری است و روش آن علم امر دیگر. پرسش از اینکه آیا فلسفه علم فقه دانش توصیفی است یا توصیه ای به ماهیت علم بازمی گردد، نه روش علم. به این عبارت نویسنده محترم توجه کنید که آن را در طلایع گفتار آورده اند:

یکی از پرسش های مقدماتی این است که روش تحقیق در فلسفه علم فقه به چه شیوه ای است؟ آیا روش تحقیق در فلسفه علم فقه صرفاً گزارشی و توصیفی است یا روش تحقیق در فلسفه علم فقه صرفاً انتقادی و توصیه ای است یا در فلسفه علم فقه از دو روش می توان استفاده کرد.

ثانیاً، ذیل گفتاری با عنوان «روش فلسفه علم» نمی توان حتی به روش تحقیق در فلسفه علم فقه اشاره ای نکرد. آیا فیلسوف علم فقه با روش عقلی به تحلیل، تبیین،



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۳۳

تألیف فلسفه فقه



جشنواره نقد کتاب

گزارش و تجویز می‌پردازد یا روش نقلی یا روش دیگر؟

ثالثاً، نویسنده محترم در چند سطر مراد از توصیف و توصیه را روشن کرده‌اند. تعریف وی از این دو مفهوم را با مسامحه می‌توان پذیرفت؛ اما مثالی که از توصیه ذکر می‌کند توجه‌برانگیز است:

... گرچه برخی فقیهان هدف علم فقه را اخروی دانسته‌اند، ولی این نظر صحیح نیست، بلکه نظر صحیح این است که هدف علم فقه هم جنبه دنیوی دارد و هم جنبه اخروی و بر نفی دیدگاه اول و اثبات دیدگاه دوم استدلال می‌کنند.

به نظر می‌رسد قدری تأمل در این مثال نشان می‌دهد که با توصیفی بودن علم فقه سازگارتر است. در استدلال بر اینکه علم فقه علمی دنیوی و اخروی است، چه توصیه‌ای وجود دارد؟ یعنی فیلسوف فقه به فقیه دستور می‌دهد تو باید فقه را دنیوی و اخروی بدانی و بر همان اساس، به استنباط احکام مبادرت کنی؟ استنتاج و اخذ لوازم گزارش و توصیف را نباید امری دستوری و هنجاری دانست.

رابعاً، سه احتمال را درباره گزارشی یا توصیه‌ای بودن فلسفه علم فقه ذکر کرده‌اند ولی با سه عنوان مختلف! «توصیه‌ای بودن روش فلسفه علم فقه»، «توصیه‌ای بودن کار فلسفه علم» و «توصیفی و توصیه‌ای بودن فلسفه علم». تنوع در عناوین نه تنها منفی نیست، مطلوب و پسنديده است، اما روشن است که «روش فلسفه علم فقه» با «کار فلسفه علم فقه» متفاوت است. عنوان سوم نیز مطلق است. این تفاوت‌ها نشان می‌دهد نویسنده محترم به ماهیت بحث توجه کامل نداشته‌اند.

خامساً، نویسنده دو احتمال نخست را به‌طور عام درباره فلسفه علم طرح کرده است، ولی احتمال سوم را درباره فلسفه علم فقه. به نظر می‌رسد الزامی وجود ندارد همه فلسفه‌های مضاف ماهیت واحد داشته باشند. استدلال بر این باره فرصتی فراخ می‌طلبد. می‌توان بین فلسفه‌های مضافی که مضاف‌الیه آن علوم هنجاری و اعتباری است با دیگر فلسفه‌های مضاف تفکیک کرد. نویسنده بی‌آنکه دو احتمال، بلکه دیدگاه اول و دوم را عمیقاً و با مراجعه به منابع و نوشته‌های موجود نقد و بررسی کنند، با برخوردی بسیار سطحی با مسئله‌ای دارای اهمیت فوق‌العاده، تنها با نقل قولی از یکی از صاحب‌نظران، توصیفی و توصیه‌ای بودن فلسفه علم فقه را ترجیح داده‌اند:

فلسفه فقه، هم جنبه توصیفی دارد هم جنبه توصیه‌ای. البته ناگفته پیداست که توصیه‌های فلسفه فقه توصیه‌های ارزشی نیست، بلکه توصیه‌های روشی است؛ یعنی فی‌المثل، مانند توصیه‌های اخلاق نیست، بلکه نظیر توصیه‌های منطق است... فلسفه فقه نیز گه‌گاه توصیه می‌کند، اما فقط در جهت اینکه استدلال فقهی‌ای درست باشد.^۲ توجه به این نکته لازم است که توصیه‌های روشی، از جمله ترغیب روش خاص

استدلال، فلسفه علم را در شمار علوم تجویزی و دستوری قرار نمی‌دهد؛ چنان‌که بسیار بعید به نظر می‌رسد این صاحب‌نظر از بیان سخن پیش‌گفته چنین قصدی داشته باشد. ذکر یک نکته دیگر را مناسب می‌دانم. اتخاذ موضع بینابین در مواردی مطلوب است، اما گاه به آسانی با تلفیق دو نظر، نظر سوم می‌سازیم، بی‌آنکه معقول بودن آن را عمیقاً توجه کنیم؛ البته نویسنده محترم با ذکر دوسه نکته در توجیه آن کوشیده است، اما نه تنها توصیه‌ای بودن فلسفه علم فقه توجیه نشده است، حتی به این مقوله اشاره‌ای ندارند که اساساً جمع بین دو ماهیت و کارکرد متفاوت چگونه امکان‌پذیر است؛ افزون بر این، مهم اثبات توصیه‌ای و دستوری بودن فلسفه علم فقه است. شاید نتوان علمی توصیه‌ای یافت که از توصیف و تبیین خالی باشد؛ اما علمی که ماهیتاً تجویزی است را نمی‌توان به اقتضای مقدمات، یا حاشیه‌های توصیفی، «توصیفی، توصیه‌ای» دانست؛ چنان‌که علمی را که ماهیتاً گزارشی و توصیفی است به اعتبار برخی لوازم و نتایج نباید تجویزی و دستوری دانست؛ همچنین توصیه‌های غیرارزشی در یک علم موجب اتصاف آن علم به علم هنجاری و دستوری نمی‌شود.

اهمیت و فایده فلسفه علم فقه

فلسفه علم فقه دانشی است که سخن بر سر تأسیس و تدوین آن است. بحث از اهمیت و فایده هر دانشی مهم است و شاید تبیین اهمیت فایده و ضرورت تأسیس یک علم، مهم‌تر. نویسنده محترم گفتار سوم از فصل مقدماتی را به همین مقوله اختصاص داده و بعد از چند نقل قول چنین اظهار نظر کرده‌اند:

... بنابراین می‌توان اهداف فلسفه یک علم، نظیر علم فقه، را در سه محور کلی ذیل دسته‌بندی کرد: ۱. شناخت دقیق و عمیق یک رشته علمی از جنبه‌های مختلف نظیر مبانی، اهداف، روش‌ها، ساختار، منابع، مکاتب و غیره؛ ۲. ارزیابی و بررسی نقادانه یک رشته علمی از جنبه‌های یادشده؛ ۳. ارائه پیشنهاد درباره ابعاد یک رشته علمی.

البته این اهداف مبتنی بر آن هستند که فلسفه علم فقه را توصیفی و توصیه‌ای بدانیم، ولی اگر هدف آن را صرفاً توصیف بدانیم، تنها هدف اول و اگر هدف آن را صرفاً توصیه‌ای بدانیم، فقط هدف دوم و سوم برای فلسفه فقه متصور خواهد بود (ص ۲۲).

در این باره نکاتی را شایان ذکر می‌دانم:

- آنچه مؤلف محترم نگاشته‌اند نسبت به اقوالی که از برخی صاحب‌نظران نقل کرده‌اند، حاوی آورده جدیدی نیست:

کمترین چیزی که ما از تأثیر فلسفه فقه بر فقه انتظار داریم این است که با روشن شدن مبادی تصویری و تصدیقی و روش‌شناسی و شناخت‌شناسی در شفاف‌شدن مبانی فقه کمک کند...^۷

غایت فلسفه فقه دو چیز است: ایضاح مبادی تصویری علم فقه و اثبات مبادی تصدیقی آن. شاید یکی از مهم‌ترین آثار و فواید مترتب بر فلسفه فقه این باشد که به پیش‌فرض‌های علم فقه که چه‌بسا مضمرباشند و حتی ناآگاهانه اتخاذ شده باشند تصریح می‌کند. آگاهی از این پیش‌فرض‌ها هم در جهت اصلاح و تهذیب علم فقه سودمند است و هم برای نشان‌دادن نقاط قوت و ضعف فقه اسلامی...^۸

در یک کتاب پژوهشی انتظار می‌رود، محقق نسبت به مطالب مکتوب موجود سخن جدیدی هم ارائه کند.

- ارزیابی و بررسی نقادانه یک رشته علمی، از جنبه‌های مختلف نظیر مبانی، اهداف، روش‌ها و... را یکی از اهداف فلسفه علم فقه دانسته‌اند. تأکید بر «بررسی نقادانه»، بنفسه، نقطه مهمی است که لازم بود نویسنده محترم در تعریف، ماهیت و روش فلسفه علم فقه بر آن تأکید کنند که مورد غفلت قرار گرفته است؛ اما در بیان اهداف آن جایگاهی ندارد. بررسی نقادانه یک رشته علمی ماهیت کار، روش کار، یا نفس کار است، نه هدف و غایت آن. اگر کسی نقادی را هدف علم دانست، به‌مجرد نقد و بررسی هدف تحقق می‌یابد.

- تصریح کرده‌اند: «اگر هدف علم را صرفاً توصیه‌ای بدانیم فقط هدف دوم و سوم برای فلسفه فقه متصور خواهد بود.» باید از مؤلف محترم پرسید چگونه امکان دارد فیلسوف علم فقه بدون شناخت دقیق و عمیق یک رشته علمی به نقد و ارزیابی و ارائه پیشنهاد بپردازد؟ اگر شناخت دقیق و عمیق ابعاد یک رشته علمی جزء اهداف فلسفه علم فقه است، حتی اگر ماهیت آن را صرفاً توصیه بدانیم، قطعاً جزء اهداف باقی خواهد ماند، اگرچه به‌عنوان هدفی مقدماتی؛ زیرا بدون شناخت، نه ارزیابی میسر است و نه ارائه پیشنهاد.

- نکته مهم‌تر این است که نویسنده محترم به‌خوبی ترسیم نفرموده‌اند که حتی در فرض توصیه‌ای‌بودن فلسفه علم فقه، ارائه پیشنهاد چه تأثیری بر علم فقه می‌گذارد؟ اینکه فلسفه فقه می‌تواند نگاه عالمان فقه را به فقه دگرگون کند، مسلم است؛ اما این تغییر نگاه متوقف بر آن است که عالمان فقه که متصدی استنباط احکام شرعی‌اند خود فیلسوف فقه هم باشند، یا در نتیجه توصیه‌های فیلسوفان فقه متأثر شوند و نگاه

آنان به مبانی، منابع، اهداف و روش‌ها دگرگون شود؛ بنابراین صرف ارائه پیشنهاد را نمی‌توان هدف فلسفه علم فقه دانست؛ آنچه هدف فلسفه فقه است ایجاد تحول در دانش فقه است. شناخت دقیق و عمیق، نقد و بررسی پیش‌فرض‌ها و ارائه پیشنهاد با هدف تحول در فقه انجام می‌شود. بحث از این مقوله مهم است که فلسفه علم فقه چگونه می‌تواند گزاره‌هایی در درون فقه را متحول کند؛ مثلاً فقه را عقلانی‌تر کند، آن را با عدالت زمانه نزدیک‌تر کند، آن را با اقتضائات زمان و مکان منطبق کند و پیوند آن را با اخلاق مستحکم‌تر کند.

نسبت فلسفه علم فقه با دیگر علوم مرتبط

هنگام تدوین و تأسیس یک علم بیشتر ضروری است که نسبت آن دانش نوظهور با علوم موجود مرتبط با آن سنجیده شود. با تبیین این نسبت‌ها، خواننده هم‌کاستی‌های علوم موجود را درمی‌یابد و هم‌اهمیت و ضرورت تأسیس دانش نوین را. نویسنده ارجمند گفتار پنجم از فصل مقدماتی را به تفاوت فلسفه علم فقه و اصول فقه اختصاص داده است؛ بحثی که در اغلب مقاله‌هایی که در حوزه فلسفه فقه نگاشته شده است، یافت می‌شود. نمی‌توانم درک کنم چگونه مؤلف فاضل کتاب تصور کرده‌اند فلسفه علم فقه تنها با اصول فقه مرتبط است و مسائل مشترکی با آن دارد و بنابراین تنها باید به ذکر تفاوت‌های آن دو پردازد. اغلب مسائل سازنده فلسفه علم فقه در دانش‌های موجود دینی وجود دارد، تنها برخی از مسائل و مباحث که البته مهم‌اند جدید محسوب می‌شوند. افزون بر ضرورت تجمیع مباحث و اهتمام به مسائل مغفول مانده، آنچه فلسفه علم فقه را از مجموع علوم دیگر متمایز می‌کند روش و غرض این علم است. برخی از مسائل فلسفه علم فقه در اصول فقه، پاره‌ای در علم کلام و بعضی در علوم قرآن وجود دارد؛ بنابراین افزون بر ترسیم نسبت فلسفه علم فقه و اصول فقه که پراهمیت است، ضروری است از نسبت میان فلسفه علم فقه و علم کلام و نیز علوم قرآن سخن به‌میان آید.

گذشته از آن نمی‌توان لزوم بررسی تفاوت میان فلسفه علم فقه و برخی دیگر از دانش‌های هم‌عرض و هم‌ارز را نادیده گرفت. یکی از فلسفه‌های مضاف پراهمیت «فلسفه دین» است. سخن گفتن از فلسفه دین اسلام هم رواست. فارغ از آن در ادیان شریعتمدار، بخشی از فلسفه دین مباحث مربوط به فلسفه شریعت است.

شعائر و آداب و مناسک دینی؛ عبادات، زیارات، ادعیه و مراسم مذهبی و نیز ابعاد و قلمرو دین؛ گوهر و صدف دین، کمال و جامعیت دین، حداقلی یا حداکثری بودن آن، کارکرد دین، دین و اخلاق جزء مباحث فلسفه دین است که ربطی وثیق با فلسفه فقه دارد؛ بنابراین یکی از علومی که لازم بود نسبت آن با فلسفه علم فقه بررسی

شود فلسفه دین است. جامعه‌شناسی فقه نیز حوزه مهجور در میان علوم اسلامی است. جامعه‌شناسی فقه را اگر به‌عنوان علمی مستقل تعریف نکنیم، دست کم می‌توان آن را جزیی از جامعه‌شناسی دین محسوب کرد. یکی از مشکلاتی که امروز در مقام عمل شاهد آنیم، کم‌توجهی به آثار اجتماعی پاره‌ای از احکام، فتاوا و قواعد فقهی است. بیان نسبت میان فلسفه علم فقه و جامعه‌شناسی فقه ضرورتی است که مورد غفلت قرار گرفته است. خوب است به این نکته هم توجه کنیم که آیا می‌توان در فقدان دانشی به‌نام جامعه‌شناسی فقه، با مسامحه، مباحث و مسائل آن را در دانش فلسفه علم فقه جای داد یا نه!

مسائل فلسفه علم فقه

شناخت مسائل یک علم پراهمیت است و حتی یکی از معیارهای تفکیک علوم محسوب می‌شود. در علمی که بنای تأسیس آن وجود دارد، ترسیم دقیق مسائلی که به هم پیوسته‌اند و یک نظام را می‌سازند ضروری‌تر است. مؤلف محترم گفتار ششم را به «ساختار فلسفه علم فقه» اختصاص داده است. فارغ از اینکه آیا آنچه فرموده‌اند ساختار است یا مسائل، بر این گفتار که نسبت به گفتارهای دیگر حجمی افزون‌تر دارد، ایرادهایی وارد است که به‌اختصار یادآور می‌شوم.

۱. نویسنده با تلاشی که مبذول داشته‌اند، ۱۳ ساختار را شناسایی و معرفی کرده‌اند. ساختارهایی که مسائل مشترک و متفاوت دارند. سخن در این است که بر چه پایه‌ای این موارد ساختار پیشنهادی تلقی شده‌اند. بدون دقت روشن است که چند ساختار توسط یک صاحب‌نظر ارائه و برخی از پیشنهادها در مصاحبه بیان شده است. آیا برای تأسیس یک علم می‌توان چند ساختار تقریباً متفاوت ارائه کرد؟ تقریر بسیاری از اندیشمندان تا حدی از تحریر آنان متفاوت است. گذشته از این، برخی از ساختارها در سال‌های اولیه طرح مسئله فلسفه فقه عنوان شده است؛ حتی به‌نظر می‌رسد اگر از همان بزرگان در قید حیات دوباره مسائل فلسفه فقه پرسش شود، قویاً محتمل است محققانه‌تر و با مبانی دقیق‌تر پاسخ جامع‌تری ارائه کنند.

۲. گذشته از اینکه آیا بیان این به اصطلاح ساختارها که حجمی معتدبه از کتاب را به خود اختصاص داده ضروری است یا نه، کار شایسته‌ای که انجام شده است پیشنهاد ساختار مطلوب است. ساختار پیشنهادی مؤلف محترم دو بخش دارد: بخش اول حاوی مباحث مقدماتی و بخش دوم دربردارنده مسائل فلسفه فقه؛ اما آنچه ذیل بخش اول آورده‌اند در واقع جزء مسائل فلسفه فقه است، نه فلسفه فقه. باری سخن گفتن از فلسفه علمی که هنوز رسماً ظهور نکرده قدری نامأنوس است؛ اما به‌هر روی، تعریف فلسفه

فقه، تفاوت فلسفه علم فقه یا فلسفه احکام، موضوع فلسفه علم فقه و مانند آن جزء مسائل فلسفه فقه نیست؛ از همین روی، خود نویسندگان این مباحث را مقدماتی دانسته و در بخش دوم مسائل فلسفه فقه را ذکر کرده‌اند.

۳. انتظار می‌رود ساختار پیشنهادی که بعد از ذکر ۱۳ ساختار ارائه می‌شود جامع‌تر و گویاتر باشد؛ درحالی‌که به‌هیچ روی چنین نیست. فهم توضیحاتی که در اغلب حوزه‌ها، همچون مبانی، منابع و روش‌ها، ارائه کرده‌اند به دقت زائدالوصف نیاز دارد؛ البته اگر تماماً قابلیت فهمیده‌شدن را داشته باشند. برای پرهیز از اطاله، خواننده ارجمند را به متن کتاب ارجاع می‌دهم (نک: ص ۵۶).

۴. یکی از مسائل بسیار مهمی که توجه به آن ضرورت ایجاد فلسفه فقه را توجیه می‌کند ارتباط علم فقه با دیگر علوم است؛ مقوله‌ای که وجهی برای بحث از آن در اصول فقه، علم کلام و علوم قرآن و علومی مانند آن نیست. حال معلوم نیست از چه روی مؤلف محترم این مقوله را جزء مسائل فلسفه علم فقه ندانسته است! در میان علوم و قواعدی که نسبت آن با علم فقه و قواعد و احکام آن بسیار ضروری است، علم اخلاق و قواعد آن است. در فلسفه فقه، باید بر نقش اخلاق در فقه و استنباط احکام فقهی نیز به‌غایت اهتمام کرد.

افزون بر این، آیا مؤلف محترم مسائل ذیل را در شمار مسائل فلسفه فقه نمی‌داند یا از سر غفلت از آن‌ها یاد نکرده‌اند. آیا مسائلی چون گستره شریعت و انتظار از آن، ماهیت حکم، شئون پیامبر و امامان معصوم، ضوابط کشف و استنباط، جایگاه مقاصد کلان شریعت در استنباط احکام شرعی، قاعده ملازمه، نقش عقل در جایگاه منبع مستقل، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری، امکان فهم مصالح و مفاسد توسط عقل، مذاق شریعت، تأثیر زمان و مکان در استنباط احکام شرعی را می‌توان از قلمرو فلسفه فقه خارج دانست؟!

تعریف فقه و مقایسه آن با اخلاق و حقوق

بررسی مباحث پراهمیت فصل مقدماتی قدری به درازا کشید. حجم محدود مقاله اقتضا ندارد حتی نیم‌نگاهی به تمام مباحث کتاب بیفکنیم؛ از این‌رو، به توجه به چند حوزه مهم بسنده می‌کنیم:

نویسنده محترم در فصل دوم کتاب به «تعریف فقه و مقایسه آن با اخلاق و حقوق» پرداخته است.

توجه به نسبت میان فقه و اخلاق، نیز فقه و حقوق جزء مباحث اساسی فلسفه فقه است؛ ولی انتخاب این عنوان، بنفسه، نشان می‌دهد نویسنده به ماهیت فلسفه فقهی

بحث توجه ندارند؛ زیرا بحث مهم و پایه‌ای در فلسفه فقه مقایسه علم فقه با دیگر علوم از جمله علم اخلاق نیست. مقایسه اگر در مسئله اصلی به کار نیاید، ارزش چندانی ندارد. اینکه فقه و اخلاق را از حیث مبانی، منابع، قلمرو و ضمانت اجرا مقایسه کنیم، ولی به مسئله اصلی توجه نکنیم، در چارچوب فلسفه فقه بحث نکرده‌ایم. بحث اساسی در این باره که باید به آن پرداخت این است که آیا اخلاق باید در استنباط احکام فقهی مؤثر باشد یا نه! آیا با آن دسته از احکام فقهی که با اخلاق زمانه سر ناسازگاری دارند چه باید کرد؟ یکی از چالش‌های بسیار مهمی که امروزه فقه اسلامی با آن مواجه است، شبهه مغایرت پاره‌ای از احکام با ارزش‌های اخلاقی است. در بحث از فلسفه فقه باید به چنین چالشی توجه کرد. مؤلف محترم که قائل است فیلسوف فقه افزون بر توصیف به توصیه هم می‌پردازد باید با بررسی عمیق این مسئله نسخه خود را برای فقیهان جوان بیچد.

مسئله دیگری که در این حوزه فوق‌العاده مهم است، ولی مؤلف به آن تفتن نداشته است، امکان داشتن یا امکان نداشتن وارد کردن اخلاقیات به حوزه فقه است. آیا قاعده فقهی «فی کل معصیه تعزیر» شامل معاصی اخلاقی هم می‌شود یا نه؟ در فلسفه حقوق کیفری یکی از مسائل جدی همین مسئله است؛ از یک‌سو نظریه تفکیک و تجزیه حقوق از اخلاق که کلسن اتریشی بر آن پا می‌فشارد طرفداران پرقدرتی دارد و از سوی دیگر طرفداران حقوق طبیعی اعتبار حقوق را به رعایت‌شدن ارزش‌های اخلاقی در وضع آن متوقف می‌کنند. در اینکه آیا حقوق و دولت باید چه میزان در امور اخلاقی که به‌قصد و نیت آزاد وابسته است دخالت کند نیز دو مکتب بی‌طرفی اخلاقی و کمال‌گرایی اخلاقی در دو طیف مقابل هم به نزاع علمی اشتغال داشته‌اند و دارند. در مسئله نسبت میان فقه و اخلاق اگر به بحث‌های دیگر توجه شود از حیث آموزشی و ترویجی ناپسند نیست، اما ماهیت فلسفه فقهی ندارد. در فلسفه فقه در باب ربط فقه و اخلاق لاجرم باید به این دو بحث پرداخت.

به‌نظر می‌رسد این نکته بسیار واضح است که در بیان نسبت میان فقه و اخلاق باید روشن کنیم از کدام اخلاق سخن می‌گوییم. کدام مبنا را در اخلاق مدنظر داریم؟ آیا اخلاق دینی مراد ماست یا اخلاق سکولار و غیردینی.

اگر محقق ارجمند به این مسئله توجه می‌کردند با این قاطعیت نمی‌نوشتند «در آموزه‌های اخلاقی جنبه اخروی غلبه دارد.» (ص ۱۱۰)

در کتابی که ماهیت فلسفی دارد به‌هیچ روی نمی‌توان اخلاق غیردینی را نادیده انگاشت و اخلاق را در اخلاق مذهبی منحصر دانست. این ایراد، به‌گونه‌ای دیگر، در مقایسه علم فقه و علم حقوق وجود دارد. در گفتار هشتم این فصل تصریح کرده‌اند که

علم فقه را با حقوق عرفی مقایسه می‌کنند، فارغ از اینکه حقوق عرفی معنای خاصی دارد که آن را اراده نکرده‌اند. جای این پرسش باقی است که چرا فقه اسلامی را با حقوق ایران مقایسه نکرده‌اند. این احتمال وجود دارد که حقوق ایران را عیناً منطبق با فقه اسلامی دانسته‌اند که ناصواب است و الا بی‌گمان تبیین نسبت میان فقه اسلامی و حقوق ایران پراهمیت‌تر از ترسیم نسبت آن با حقوق مدرن است؛ البته اگر اساساً برای این قیاس وجهی قائل باشیم.

در این مباحث فنی و تخصصی گاه تعبیری به کار رفته یا ادعاهایی شده است که دون شأن این تحقیق علمی و صاحب با فضل آن است؛ به‌عنوان نمونه، به این عبارت بنگرید:

در احکامی که شکل حقوقی دارد جنبه ظاهری مورد نظر است و در احکام غیرحقوقی فقه که به رابطه انسان با خدا یا طبیعت می‌پردازد جنبه ظاهری برجسته نیست. (ص ۱۱۱)

گذشته از اینکه تعبیر «جنبه ظاهری» عاری از دقت علمی است، روشن نیست چگونه تصور شده رابطه انسان با طبیعت جزء احکام غیرحقوقی فقه است و به‌اصطلاح او، جنبه باطنی دارد. افزون بر این حتی رابطه انسان با خدا هم در فقه اسلامی همواره غیرحقوقی محسوب نمی‌شود و همیشه بی‌بهره از جنبه ظاهری یا اجتماعی نیست. در مواردی رابطه انسان با خدا مشمول احکام حقوقی فقه است؛ چنان‌که آن بخش از فقه که رابطه انسان با طبیعت را تنظیم می‌کند ابعاد حقوقی دارد.

در مقام مقایسه علم فقه و اخلاق از منظر ضمانت اجرا گفته‌اند:

نظارت در اخلاق نظارت درونی است... هیچ‌گاه ضمانت اجرای حقوقی و قانونی ندارد، ولی احکام الزامی فقه... بنا بر نظر بسیاری از فقیهان ضمانت اجرایی دارد و می‌توان برای مخالفت با آن‌ها فرد را تحت پیگرد قانونی قرار داد و مجازات کرد. یکی از فقیهان معاصر در این‌باره می‌آورد: «هر کس فعل حرامی مرتکب شود یا واجبی الهی را با عمد و آگاهی ترک کند، حاکم به هر گونه‌ای که مصلحت بداند وی را مجازات می‌کند. (ص ۱۱۲)

نسبت به این عبارت چند نکته تأمل‌برانگیز وجود دارد: اولاً اینکه اخلاق هیچ‌گاه ضمانت اجرای حقوقی ندارد در یک معنا درست است، ولی در معنای دیگر نه؛ گاه قواعد اخلاقی وارد نظام حقوقی می‌شوند و از ضمانت اجرا برخوردار می‌شوند. باری، در این صورت قاعده حقوقی است، ولی منشأ اخلاقی دارد و طبعاً اخلاقی بودن آن از بین نرفته است؛ ثانیاً معلوم نیست چرا مؤلف محترم تصور کرده‌اند ضمانت اجرا تنها کیفر است! احکام الزامی فقه ضمانت اجراهای متعددی دارد. تنها احکام کیفری فقه ضمانت

اجرای کیفری دارند؛ و ثالثاً، آنچه از یکی از فقیهان نقل کرده‌اند، نه تنها به ادعای ربی ندارد، برخلاف ادعای اول است. مراد از عبارت منقول آن دسته از افعال حرام است که نه حدود دارند و نه تعزیر منصوص؛ در واقع، سخن از قاعده فقهی «فی کل معصیه تعزیر» است. نویسنده محترم به خوبی مستحضرنند که پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان بر این باورند که این قاعده حتی پاره‌ای از معاصی اخلاقی را نیز شامل است. با این فرض، ضمانت اجرا نقطه افتراق احکام فقهی و دستورات اخلاقی نیست؛ خاصه اینکه، مؤلف گرامی به مقایسه فقه و اخلاق اسلامی پرداخته‌اند.

این جمله نیز تأمل برانگیز است:

اما از نظر مبانی تفاوت چندانی میان علم فقه و علم اخلاق در اسلام وجود ندارد که برخی از مهم‌ترین آن‌ها بدین قرارند: توحید ربوبی و نقش آن در هدایت انسان در عرصه نظری و عملی، نقش نبوت و امامت در مذهب شیعه در هدایت انسان، خاتمیت اسلام و جامعیت، جاودانگی و جهان‌شمول بودن تعالیم آن. (ص ۱۱۳)

دست‌کم لازم بود مؤلف محترم مراد خود از مبانی را روشن کند تا مخاطب دریابد چگونه این امور جزء توحید علی السویه مبانی علم فقه و علم اخلاق محسوب می‌شوند. در کتابی که واژه «فلسفه» جزئی از عنوان آن است، مبنا باید در معنای دقیق آن به کار رود. ژورنالیستی سخن گفتن بی‌توجهی به مرتبه علمی تألیف است.

محور بحث در گفتار هشتم از فصل دوم «مقایسه علم فقه و علم حقوق» است. ذیل عنوان «مقایسه از نظر موضوع و قلمرو» نکاتی به نحو بسیار مختصر طرح شده است که در عین اختصار معیوب و پر ایراد است.

در ابتدا آورده‌اند: «در نگاهی می‌توان روابط انسان را به چهار دسته تقسیم کرد: «رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با خود، رابطه انسان با طبیعت و رابطه انسان با دیگر انسان‌ها» (ص ۱۱۴). این عبارت در جای‌جای کتاب به چشم می‌خورد و از نظر نویسنده محترم به قدری دقیق و مهم است که در نتیجه نهایی، آن را به عنوان نظر شخصی خویش تکرار کرده‌اند (ص ۴۵۲)؛ حال اینکه اولاً، باید از مؤلف محترم پرسید مراد او از «در نگاهی» چیست! آیا در نگاه دیگر روابط دیگری وجود دارد؟! ثانیاً، چگونه آنچه در نوشته‌های متعددی وجود دارد نظر نگارنده خوانده می‌شود؟ و ثالثاً که مهم‌تر از دو ملاحظه پیشین است اینکه اگر به نوشته‌های موجود مراجعه می‌کردند، روابط انسان را پنج‌گانه می‌یافتند، نه چهارگانه! بی‌گمان انسان هم با خداوند رابطه دارد که زیباترین رابطه است. با نفس خود مرتبط است، با همنوع و طبیعت نیز ارتباط دارد؛ اما از چه روی رابطه انسان با جامعه و نماینده او، یعنی دولت که یکی از مهم‌ترین رابطه‌هاست، نادیده گرفته شده است؟ حتی اگر کسی برای جامعه شخصیتی مستقل از اعضا انسانی

آن قائل نباشد، شخصیت حقوقی دولت را نمی‌تواند انکار کند. در عالم حقوق این رابطه ارزشی فوق‌العاده دارد که حقوق و تکالیفی را برای دوطرف به‌دنبال دارد. در فقه اسلامی «فقه الدولة»، «فقه الحکومة» یا «فقه سیاسی» سامان‌دهنده همین رابطه مغفول‌مانده است.^۹

به جمله پایانی این بحث کوتاه نیز توجه کنید:

علم حقوق غالباً به رابطه انسان به [با] دیگر انسان‌ها می‌پردازد و گاه نیز از رابطه انسان با طبیعت بحث می‌کند و اساساً موضوع علم حقوق روابط اجتماعی انسان است و روابط فردی انسان از قلمرو علوم حقوق خارج است.

با تأکید بر اینکه حقوق، همچون فقه، علم است و برای مقایسه بین دو علم باید ابعاد و زوایای هر دو را نیک شناخت، ایرادهای این جمله کوتاه را یادآور می‌شوم؛ اولاً، این سخن که «علم حقوق گاه نیز از رابطه انسان با طبیعت بحث می‌کند» از دقت لازم برخوردار نیست. «گاه» یعنی چه؟ یعنی گاه هم به این رابطه بی‌توجه است؟! امروزه که محیط‌زیست بیش‌ازپیش اهمیت یافته است، این رابطه همواره مشمول قواعد حقوقی است و حقوق این رابطه را تنظیم می‌کند؛ البته این امر به آن معنا نیست که اخلاق و فقه در سامان‌دادن این رابطه سهم ندارد.

ثانیاً، مراد از روابط فردی چیست؟ ممکن است گاه این ترکیب به کار رود، اما آیا در اینجا درست است؟ کدام رابطه را رابطه فردی می‌گویند؟ رابطه دست‌کم دو طرف دارد. طبعاً مراد رابطه انسان با خود و با خداست. این را باید با دقت به کار برد. آنچه گاه استعمال می‌شود و هم لفظاً و هم معنأً درست، این است که ما بیش از فقه فردی به فقه اجتماعی نیازمندیم.

از مؤلف محترم می‌پرسیم آیا رابطه زن و شوهر و نیز والدین و فرزندان رابطه‌ای فردی است یا اجتماعی؟

باری، حقوق روابط فردی افراد را در جامعه تنظیم می‌کند و اساساً حقوق با وجود جامعه معنا و موضوعیت پیدا می‌کند. حقوق وارد حریم خصوصی افراد نمی‌شود و حق خلوت را به رسمیت می‌شناسد و اصولاً به رابطه انسان با خدا و خود نمی‌پردازد؛ ولی این را نباید روابط فردی نامید.

ثالثاً، اگر سخن از حقوق ایران یا دیگر سیستم‌های حقوقی دینی خاصه اسلامی بود، این ادعا که روابط فردی انسان (با همان معنایی که اراده کرده‌اند) از قلمرو علم حقوق خارج است، کاملاً نادرست بود. این بیان به اطلاقش حتی درباره حقوق مدرن هم صواب نیست؛ چه آنکه در مواردی که رابطه انسان با خود آثار اجتماعی دارد و نظم



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۴۳

تألیف فلسفه فقه



جشنواره نقد کتاب

عمومی را بر هم می‌زند، مشمول قواعد حقوقی است. حقوق مدرن هم در مواردی به تنظیم رابطه انسان با نفس خود اهتمام دارد؛ و اطلاق سلطنت انسان بر خود را محدود می‌کند. سلطه انسان بر نفس خود مسئله‌ای است که نه تنها در فقه، بلکه در اخلاق و نیز حقوق مدرن اهمیت بسیار دارد.

نویسنده محترم در قیاس فقه و حقوق از نظر ویژگی‌های مسائل چنین اظهار کرده‌اند: مسائل علم فقه دو ویژگی جاودانگی و جهان‌شمولی دارند، چراکه شریعت اسلامی این دو ویژگی را دارد و فقه و اجتهاد که کاشف از احکام شریعت‌اند این دو ویژگی را دارند.

امام خمینی در این باره می‌آورد: «روشن است که مسائل فقهی به منطقه‌ای مخصوص و به زمانی خاصی اختصاص ندارند.» ولی مسائل حقوقی چنین نیستند، بلکه بسیاری از آن‌ها به زمان، منطقه و نظام حکومتی خاصی اختصاص دارند.

اولاً، معنای این عبارت که «فقه و اجتهاد که کاشف از احکام شریعت‌اند جهان‌شمول‌اند» چیست؟ واقعاً از نظر نویسنده محترم علم فقه و اجتهاد جهان‌شمول است؟

ثانیاً، به نظر نمی‌رسد آنچه در دوطرف قیاس فرموده‌اند با این اطلاق درست باشد. باری، این سخن در یک معنا درست است که «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة»، اما این امر را نمی‌توان پذیرفت که تمام مسائل و احکام فقهی جاودانه‌اند و واقعیت خارجی هم آن را نفی می‌کند. به بیان درست مرحوم علامه طباطبایی و شاگرد توانای او مرحوم مطهری، احکام اسلامی به اعتبار ثبات و تغیر بر دو نوع‌اند؛ قسمتی از آن جزء ثابت‌ات‌اند و برخی دیگر جزء احکام متغیرند. آنچه ثابت است اصول اساسی حاکم بر فقه اسلامی است. فقیه نامداری که جمله دال بر جهان‌شمولی و جاودانگی مسائل فقهی را از او نقل کرده‌اند، خود، صاحب نظریه بسیار ارزشمندی است که بر نقش تأثیرگذار «زمان» و مکان بر استنباط احکام شرعی تأکید دارد.

اما درباره طرف دیگر قیاس، یعنی علم حقوق، هم اگر ادعا این باشد که تمام مسائل حقوقی به زمان، منطقه و نظام حکومتی خاصی اختصاص دارند، بی‌گمان نادرست است؛ ولی خود نویسنده به نقل از یکی از حقوقدانان تصریح کرده است: «بسیاری از مسائل حقوقی به زمان، منطقه و نظام حکومتی خاصی اختصاص دارند.»

حال پرسش این است که از این منظر بین فقه و حقوق چه تفاوتی است؟ مگر نه این است که هر دو احکامی ثابت و متغیر دارند؟

آخرین نکته در مقایسه فقه و حقوق، قیاس آن دو از نظر مبانی است. فارغ از اینکه معلوم نیست از چه رو، مؤلف محقق و فاضل این مکتوب، در جای جای کتاب از جمله این گفتار، بحث پراهمیت‌تر مبانی را مؤخر از دیگر مباحث طرح می‌کند، عبارتی ذکر نکرده‌اند که جای تأمل دارد:

علم فقه و علم حقوق از نظر مبانی و زیرساخت‌های فکری تفاوت‌های فراوانی دارند. علم فقه بر پایه خدامحوری و نقش آن در هدایت انسان به واسطه تعلیم پیامبران، توحید ربوبی، تشریع انحصاری خداوند و نفی هرگونه حقی برای انسان در برابر خداوند و... استوار است ولی علم حقوق عرفی بر پایه انسان‌محوری و نقش اساسی آگاهی‌ها و تمایلات انسان در قانون‌گذاری استوار است. (ص ۱۱۷)

اولاً، آیا سخن بر سر مبانی علم است یا مبنا و منشأ شریعت در فقه اسلامی و قواعد حقوقی در علم حقوق؟! ثانیاً، خدامحوری را با مسامحه به‌عنوان مبنای فقه می‌پذیریم. مبنا عبارت است از اراده عادلانه و حکیمانه خداوند؛ اما آیا برخی موارد دیگر از جمله نفی هرگونه حقی برای انسان در برابر خداوند مبنای فقه است؟ لازم بود محقق محترم دست کم برای ایضاح بیشتر تعریف خود را از مبنا ارائه کنند.

افزون بر این، واقعاً انسان هیچ حقی در برابر خداوند ندارد؟ روشن است که عباد الله در برابر معبود تنها مکلف‌اند و تابع، ولی خداوند از سر لطف برای خود در حق بندگان خود تکلیف در نظر گرفته است؛ «کتب علی نفسه الرحمة» و «كان حقاً علينا نصر المؤمنين». به‌نظر می‌رسد مراد از این تعبیر در اینجا آن است که قانون‌گذاری حق انحصاری خداوند است و انسان‌ها در تشریع حقی ندارند. این بیان مناسب بحث است که در کلام برخی از مفسران و متألهان مکرر تکرار می‌شود.

و ثالثاً، آنچه درباره مبنای حقوق فرموده‌اند، ولو بنفسه با ویرایشی علمی درست است، ولی نسبتی با مبانی حقوق ندارد. مبانی حقوق یکی از بحث‌های اساسی در فلسفه حقوق است که به تفصیل از آن گفت‌وگو شده است^۱.

نتیجه

با بررسی تنها دو فصل یک کتاب ارزشمند نمی‌توان درباره آن قضاوت منصفانه کرد؛ اما اولاً توفیق داشته‌ام تمام کتاب را از سر شوق عمیقاً بخوانم و بنابراین نسبت به تمام آن آگاهی دارم؛ ولی اظهارنظر جامع با حجم مقاله که مأمور به رعایت آنم سازگار نیست و ثانیاً، هدف این نوشته دو امر است که گویا با همین مقدار جسارت علمی تحقق می‌یابد: نخست معرفی و برجسته‌سازی اثر؛ چه آنکه نوشته‌ای نقد می‌شود



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۴۵

تألیف فلسفه فقه



جشنواره نقد کتاب

که برجستگی‌هایی دارد و دیگر، جلب توجه مؤلف محترم به برخی کم‌توجهی‌ها و بی‌دقتی‌ها. به نظر می‌رسد این نمونه‌ها اگر حاصل فهم درست صاحب این قلم باشد و توجه محقق محترم به آن معطوف شود، مایه خرسندی خواهد بود. با این همه، خالی از لطف می‌دانم اگر نگاهی کلی به مجموعه کتاب نیندازم. به این منظور توجه خوانندگان محترم را به نتیجه پایانی که آورده نهایی نویسنده محترم است نیز جلب می‌کنم و با ذکر نکاتی در آن باره گفتارم را به پایان می‌برم.

محتوای کتاب نشان نمی‌دهد نویسنده محترم در قامت یک فیلسوف فقه به بحث پرداخته باشد. روش به کاررفته در کتاب نیز روشی نیست که باید در فلسفه فقه به کار رود؛ به تعبیری مباحث طرح‌شده در کتاب اغلب ماهیت فلسفه فقهی ندارد. اگر خواننده در فهم خود تردید کند، نتیجه‌ای که در پایان کتاب آمده است، فهم و دریافت او را تأیید و مستحکم می‌کند. محتوای کتاب هرچند خوب است و در مواردی بسیار محققانه و عالمانه نگاشته شده است با قدری مسامحه، می‌توان آن را دفاع کلامی از فقه دانست. نفس این اقدام را تخطئه نمی‌توان کرد، اما نام آن را فلسفه علم فقه نباید نهاد. فلسفه علم فقه روشی دارد و هدفی. نه روش مستفاد در این کتاب تماماً عقلانی است و نه هدف نقادی و نمایان کردن کاستی‌های علم فقه در آن دنبال شده است. در بند ۵ نتیجه، مهم‌ترین اهداف تحقیق [کتاب] سه مورد ذکر شده است:

الف. بررسی محورهای مهم فلسفه علم فقه، نظیر تعریف، موضوع، قلمرو، اهداف و مبانی علم فقه که این محورها بررسی گردید» (ص ۴۵۲)

اولاً، بررسی این محورها را که نمی‌توان هدف نامید. هدف تحقیق در واقع غایتی است که محقق محترم نیل به آن را در سر می‌پروراند. بررسی تعریف، موضوع، قلمرو و مانند آن نفس تحقیق است، نه هدف آن.

ثانیاً، اگر کسی بتواند با تسامح، صرف بررسی را هدف تحقیق بنامد، دست کم باید اذعان کند هدف و غایت تحقیق، ماهیت فلسفه فقه نیست.

ب. نشان دادن ریشه‌های مباحث فلسفه فقهی در آثار دانشوران، به‌ویژه دانشوران فقه و اصول، و بهره‌گیری آنان از مباحث فلسفه فقهی در فقه و اجتهاد موجود که این مهم به‌خوبی انجام شد.

اولاً، مشک آن است که خود ببوید نه آنکه عطار بگوید. این مهم را که آیا این مهم به‌خوبی انجام شده است یا نه باید مخاطب حس کند. این نکته را از آن رو یادآور شدم که از مقدمه تا نتیجه بی‌اندازه تکرار شده است.

ثانیاً، مگر غیر از دانشوران فقه هم از اهل فقه و اجتهادند که از مباحث فلسفه

فقهی در فقه و اجتهاد بهره‌مند شده باشند؟ حتی اصولیون هم با حیثیت اصولی خود اهل استنباط و اجتهاد نیستند.

ثالثاً، آیا هدف مباحث فلسفه فقه این است که نشان دهد دانشوران فقه از مباحث فلسفه فقه بهره برده‌اند؟! اینکه می‌گوییم این کار ارجمند را باید دفاع از فقه‌نمید با همین جمله تأیید می‌شود. ذکر نمونه‌هایی که نشان دهد مثلاً فقهی با تکیه بر اهداف یا مبانی فقه فتوا داده خوب است، ولی هدف تحقیق نیست. اگر آن را هدف تحقیق بدانیم بی‌آنکه به هدف اصیل مباحث فلسفه فقه توجه کنیم، این نتیجه را می‌دهد که فقه ما عاری از کاستی است و ما اساساً به علمی به نام فلسفه فقه نیازی نداریم؛ زیرا تمام مباحث و مسائلی که باید در فلسفه فقه مطرح شود حتی مورد توجه قدمای از فقها عظام نیز بوده است. بی‌گمان مؤلف محترم که تحقیق گسترده در این حوزه داشته است به این نتیجه قناعت نمی‌کند.

ج. ارائه راه‌حل و شیوه‌های جدید برای استفاده از مباحث فلسفه فقهی در اجتهاد و فقاقت که این مهم به لطف الهی، هم به‌صورت استفاده‌های کلان و با تأثیرات گسترده و هم به‌صورت خرد و موردی بیان شد.

فارغ از اینکه عبارات به‌کاررفته در نتیجه باید ادبی‌تر و شفاف‌تر و گویاتر باشد، نکته مهمی که درباره این هدف، که واقعاً هدف است، نباید ناگفته گذاشت این است که بدون نقد و تبیین نواقص و نقائص علم فقه چگونه می‌توان شیوه‌های جدید برای استفاده از فلسفه فقه پیشنهاد داد. افزون بر آن، در نتیجه که جای بیان پیام و آورده نهایی تحقیق است، چه راه‌حلی ارائه شده است؟! این راه‌حل حاصل درک کدام کاستی در فقه است؟!

توقع از چنین کتابی آن است که مثلاً وقتی از هدف فقه بحث می‌شود، از کم‌توجهی فقیهان به آن در مقام استنباط انتقاد کند. آن‌گاه که از مبانی فقه می‌گوید، از توجه اندک فقیهان به آن در مقام اجتهاد بنالد و در جایی که از ربط فقه و اخلاق حرف می‌زند، محققانه از لزوم توجه فقیهان در مقام استنباط احکام فقهی سخن بگوید و از بی‌مهری بخش‌هایی از فقه به اخلاق گلایه کند و از این نقد و ناله و گلایه توصیه و دستور برمی‌خیزد، اگرچه ممکن است محقق در فلسفه فقه به‌صراحت به فقیهان معظم دستور ندهد؛ اما چنین مسائلی نه در متن به‌خوبی مشاهده می‌شود، نه در نتیجه!

از بیان نکات گفتنی دیگر درباره نتیجه خودداری می‌کنم و تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که نتیجه نگاشته‌شده فرآورده این تحقیق نیست. نتیجه حاوی مطالبی است که به‌کرات گفته و نوشته شده است. کاش نتیجه تحقیق مخاطب را اقناع می‌کرد



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۴۷

تألیف فلسفه فقه



جشنواره نقد کتاب

که جای فلسفه علم فقه در میان فلسفه‌های مضاف و دانش‌های مرتبط با فقه خالی است و تأسیس آن به کار فقیهان و مفتیان می‌آید و آنان را در دست‌یافتن به احکام خداوند یاری می‌دهد و فقدان آن و بی‌مهری به مسائل آن ممکن است صائب‌بودن آنان در استنباط را با تردید مواجه کند. اگر محقق محترم به چنین نتیجه‌ای نرسیده است دست‌کم به صراحت میزان اهمیت و کارکرد آن را بیان کند.

در پایان، بر این نکته تأکید می‌ورزم که ذکر این نکات اگر درست باشد و این ایرادها اگر وارد باشد به هیچ روی، از ارزش کار علمی مؤلف محترم نمی‌کاهد. برای او و همه اصحاب قلم در تولید و توسعه دانش از خداوند بزرگ توفیق فزاینده مسئلت دارم.

پی‌نوشت

۱. برای نمونه ر.ک گفت‌وگوهای فلسفه فقه، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، شماره ۱۲؛ فصلنامه قهسات، فلسفه‌های مضاف (به کوشش عبدالحسین خسروپناه)، ج ۲.
۲. محمد مجتهد شبستری، گفت‌وگوهای فلسفه فقه، ص ۵۶.
۳. مهدی مهریزی، فقه پژوهشی، دفتر دوم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۱۶.
۴. ناصر کاتوزیان، گامی به سوی عدالت، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۷۹، ج ۲، ص ۲۰۲؛ عبدالحسین خسروپناه، پیشین، ص ۲۲.
۵. ر.ک: ناصر کاتوزیان، گامی به سوی عدالت، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۷۹، ج ۲، ص ۲۰۵.
۶. مصطفی ملکیان، فلسفه فقه در نظر خواهی از دانشوران، نقل در ص ۲۵ کتاب.
۷. لاریجانی، گفت‌وگوهای فلسفه فقه، ص ۲۰۶.
۸. مصطفی ملکیان، پیشین، ص ۴۰.
۹. ناصر قربان‌نیا، تأمل در فقه؛ تحول در حقوق، نشر میزان، ۱۳۹۲، مقدمه و فصل چهارم.
۱۰. برای نمونه نگاه کنید به: ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۱؛ ناصر قربان‌نیا، عدالت حقوقی

دعوت دوباره به فضیلت فکری*

■ امیر حسین خداپرست

استادیار گروه فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

khodaparast.amir@gmail.com

چکیده

کتاب معرفت‌شناسی فضیلت، نوشته دکتر زهرا خزاعی، عضو هیئت علمی گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم، در تابستان امسال از سوی انتشارات سمت منتشر شده است. در این نوشته می‌کوشم نخست گزارشی از کتاب به دست دهم و سپس به نقد و ارزیابی آن بپردازم. این نقد دو قسمت اساسی دارد: نخست به محتوای کتاب نظر می‌کنم و سپس برخی ترجمه‌های دکتر خزاعی را از مفاهیم مهم مذکور در کتاب برخواهم رسید و به پاره‌ای نکات ویرایشی و صوری کتاب اشاره خواهم کرد. در پایان، نتیجه می‌گیرم که کتاب، به‌رغم برخی مزایا، آشفته‌تر و ناقص‌تر از آن است که بتواند منبع درس «معرفت‌شناسی» در دوره‌های تحصیلات تکمیلی قرار گیرد.

کلیدواژه

معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی فضیلت، فضیلت فکری، اخلاق فضیلت، زگربسکی

معرفت‌شناسی فضیلت^۱ گرایشی جدید در معرفت‌شناسی است که در دهه ۱۹۹۰ شکل گرفت و امروزه از رویکردهای مهم در معرفت‌شناسی شمرده می‌شود. اندیشه اصلی در معرفت‌شناسی فضیلت تغییر کانون ارزیابی معرفتی از باورها به باورنده‌ها و

*. فصلنامه نقد کتاب اخلاق، علوم تربیتی و روانشناسی، سال اول، شماره ۴۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.

فعلن معرفت اسآ. برآی معرفآشناسان فضیلت دیدگاهی بسیار مشابه با روایآهای مختلف از اعآمدادگرایی^۲ دارند، به گونه‌ای که گاه اعآمدادگرایی را طلیعة معرفآشناسی فضیلت و گاه معرفآشناسی فضیلت را آقریری خاص از اعآمدادگرایی شمرده‌اند. اما به‌رغم این شباهآها، آنچه معرفآشناسی فضیلت را به دیدگاهی متمایز بدل می‌کند، تأکید آن بر ویژگی‌های باورنده، به جای ویژگی‌های باور، اسآ. تصور بر این اسآ که معرفآشناسی‌های باوربنیاد در آوضیح مفاهیم اصلی معرفآشناسی مانند «موجه»، «ناموجه»، «کارکرد درست قوای معرفآی»، «وظیفة معرفآی» و از همه مهم‌آر «آوجیه» و «معرفآ» ناآوان و سرآرگم‌اند اما معرفآشناسی فضیلت اولاً، آوضیح بهآری از این مفاهیم ارائه می‌کند؛ ثانیاً، در حل مسائل همآون شکاکیت، معماهای گآیه و مناقشة درونگرایی- برونگرایی و مبنادرایی- انسآام‌گرایی، کارآمدآر اسآ و ثالثاً، با نظر به کل حیات شناختی باورنده و جای دادن آن در متن اجآماع معرفآی، افق نوینی پیش روی معرفآشناسی می‌گشاید. این‌ها مزایایی اسآ که لیندا زگربسکی، از مهم‌آرین معرفآشناسان فضیلت‌گرا، در مدآل «معرفآشناسی فضیلت» در دانشنامة فلسفی رآآلآج برای معرفآشناسی فضیلت برشمرده اسآ (Zagzebski، ۱۹۹۸).

گزارش مختصری از کتاب

هدف کتاب معرفآشناسی فضیلت آوضیح این دیدگاه معرفآشناختی و اندیشه‌ها و مفاهیم اصلی آن، بیان روایآهای متفاوت از آن و نیز نقد آن اسآ. بر اساس این هدف، کتاب در آهار فصل تنظیم شده‌اسآ؛ در فصل نخست، یعنی «معرفآشناسی فضیلت؛ ماهیت، خاستگاه و رویکردها»، نویسنده «معرفآشناسی فضیلت» را از «معرفآشناسی آحلیلی» آمیز می‌دهد: «معرفآشناسان آحلیلی همانند سنآی‌ها شناخت را به باور صادق موجه آعریف می‌کنند و وظیفة خود را آحلیل عناصر سه‌گانه آن می‌دانند... در این نوع معرفآشناسی، باورها هدف اولیه آریابیی معرفآی‌اند و شناخت و آوجیه که ارزش‌های مربوط به باورنده، از مفاهیم اساسی معرفآشناسی محسوب می‌شوند» (آزاعی، ۱۳۹۴: ۸-۹) در حالی که «معرفآشناسی فضیلت به مجموعه‌ای از رویکردهای آخیر به معرفآشناسی گفته می‌شود که به‌جای آریابی باور بر آریابی معرفآی فاعل آمرکز دارد (همان: ۷). در این معرفآشناسی، برای آوضیح مفهوم معرفآ از زبان فضیلت و ردیلت اسآفاده می‌شود و وظیفة اصلی «به‌گفته فیروذر، اولاً آعین شرایطی اسآ که در آن، فرد فضیلت عقلانی دارد و ثانیاً، آعین این‌که آه زمانی فعالیت‌های مرتبط با باور با این حالت ارتباط شایسته برآرار می‌کند» (همان: ۱۵).

معرفآشناسی فضیلت، به‌رغم طرح آن در دهه‌های آخیر، خاستگاهی تاریخی دارد و

می‌توان زمینه طرح آن را نزد افلاطون، ارسطو و آکویناس پی گرفت. چنان‌که در طول دوران مدرن تا نیمه قرن بیستم به اخلاق فضیلت توجهی نمی‌شد، ارزش معرفتی فضیلت‌ها و ردیلت‌های فکری نیز چندان مورد عنایت فیلسوفان نبود تا این‌که در دهه ۱۹۸۰، ارنست سوسا مفهوم فضیلت فکری را در مقاله کلاسیک «کَلک و هرم» (Sosa, ۱۹۸۰) آورد و موجی از توجه به فضیلت‌های فکری را از پی اعتمادگرایی به وجود آورد. در دهه ۱۹۹۰، معرفت‌شناسی فضیلت در دو روایت عمده عرضه شد: روایت نخست، اعتمادباورانه و بیانگر دیدگاه‌های سوسا، گرکو و گلدمن است اما روایت دوم مسئولیت‌باورانه و بیانگر دیدگاه‌های زگربسکی، ونویگ، مونت‌مارکت و کد. فارغ از این توضیح تاریخی (به بیان خزاعی، «خاستگاه تاریخی»)، معرفت‌شناسی فضیلت از منظر خاستگاه معرفتی آن نیز قابل بررسی است. از این منظر، معرفت‌شناسی فضیلت، به گفته خزاعی، از نزاع «درونگرایی و برونگرایی»، «نادیده گرفتن فهم و حکمت» و «مشکل تسلسل ادله و شکاکیت» برآمده است.

در انتهای فصل نخست، نویسنده رویکردهای موجود در معرفت‌شناسی فضیلت را به چند طریق تفکیک می‌کند: نخست، همان تفکیک رویکردها بر مبنای اعتمادگرایی و مسئولیت‌گرایی است. تفکیک دوم «بر پایه رابطه فضیلت معرفتی و شناخت» است؛ بدین معنا که تمرکز بر فضیلت فکری و تأثیر آن بر اکتساب معرفت می‌تواند به چهار طریق متمایز باشد که بر اساس آن‌ها، معرفت‌شناسان فضیلت از یکدیگر جدا می‌شوند: ۱. تمرکز معناشناختی (تعریف معرفت بر اساس فضیلت) ۲. تمرکز وجودشناختی (وابستگی وجودی معرفت و باور موجه به فضیلت) ۳. تمرکز بر فضایل به عنوان تنها نشانه حالات ارزشی باورها («فضایل صرفاً علایم و نشانه‌های باور موجه و فضیلت‌مندانه‌اند» (همان: ۳۸)) و ۴. تمرکز بر فضایل صرفاً از آن نظر که محور بحث آثار فلسفی است («تمرکز چهارم بدین معناست که فیلسوفان در آثار خود درباره فضایل معرفتی به بحث می‌پردازند اما علاقه‌ای به ساختن نظریه معرفت‌شناسی بر پایه فضیلت ندارند» (همان:)) [شاید نامگذاری دو قسم تمرکز و به بیان بهتر، تأکید اخیر به «نشانه‌شناختی» و «عام» بهتر باشد]. تفکیک سوم «بر پایه تقدم فضیلت یا صدق»، تفکیک چهارم «بر پایه فضیلت» (یعنی نوع تلقی از فضیلت) و تفکیک آخر بر مبنای «رویکردهای محافظه‌کارانه و خودمختارانه» است. منشأ تفکیک اخیر تقسیم‌بندی جیسون بئر در کتاب ذهن جست‌وجوگر است که معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه محافظه‌کار^۲ را روایتی از این معرفت‌شناسی می‌داند که دغدغه بررسی و حل مسائل سنتی معرفت‌شناسی دارد در حالی که روایت خودآیین^۴ یا به تعبیر خزاعی «مستقل»، می‌کوشد رویکرد و مسائل جدیدی را جایگزین رویکرد و مسائل سنتی در معرفت‌شناسی کند. هر یک از این

دو روایت از معرفت‌شناسی فضیلت نسخه‌های حداکثری و حداقلی، یا به تعبیر خزاعی «قوی» و «ضعیف» دارد (۱۲-۹، ۲۰۱۱، Baehr).

فصل دوم، با عنوان «تبیین عناصر معرفت‌شناسی فضیلت»، به ماهیت فضیلت‌های فکری و ارزش معرفت می‌پردازد. در اینجا ست که نویسنده می‌کوشد دیدگاه‌های معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا را دربارهٔ طبیعی/اکتسابی بودن فضیلت‌های فکری، نسبت آن‌ها با انگیزه فکری فضیلت‌مندانه و عادات و مهارت‌ها بررسی کند. همچنین، این پرسش‌ها را طرح می‌کند که آیا فضیلت فکری اعتمادپذیر است؟ «چه چیزی باعث ارزشمندی فضایل می‌شود؟» و «ارزشمندی آن‌ها به لحاظ ابزاری است یا ساختاری و ذاتی؟». خزاعی با الگو گرفتن نوشته‌هایی از هتر باتلی،^۵ این پرسش‌های اصلی را مبنا می‌گیرد و پاسخ‌های معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا به آن‌ها را طرح می‌کند. برای نمونه، سوسا می‌گوید فضیلت فکری قوه‌ای اعتمادپذیر است؛ برخی از فضیلت‌های فکری ذاتی‌اند و برخی اکتسابی؛ فضیلت فکری مستلزم انگیزش عقلانی اکتسابی نیست؛ همچون مهارت است و ارزش ابزاری دارد. اما مونت‌مارکت که به روایت مسئولیت‌گرایانه تعلق خاطر دارد، فضیلت فکری را یک ویژگی منشی اکتسابی و مستلزم انگیزش فکری اکتسابی می‌داند؛ آن را عادت می‌شمرد نه مهارت؛ آن را اعتمادپذیر نمی‌داند و بنابراین، ارزش فضیلت فکری را نه در اعتمادپذیری بلکه در مطلوبیت ذاتی آن برای جست‌وجوی صدق می‌شناسد. پس از این نکات، نویسنده به طور مستقل به تعریف معرفت و ارزش آن می‌پردازد و دیدگاه‌های معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا را در این زمینه مقابل هم می‌نهد. همچنین، اشاره می‌کند که در بین معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا، زگربسکی بیش از دیگران به ارزش معرفتی «فهم» توجه کرده و آن را از ارزش معرفتی «معرفت» متمایز کرده است. در نیمه دوم فصل دوم، خزاعی به مسئله رابطه فضیلت‌های فکری و معرفت بازمی‌گردد و آراء اعتماد‌گرایانی چون سوسا و گرکو و مسئولیت‌گرایانی چون کد، مونت‌مارکت و زگربسکی را با تفصیل بیشتری طرح می‌کند. در پایان فصل اشاره می‌شود که «کتاب فضایل ذهن زگربسکی یکی از نظام‌مندترین کتب در زمینه معرفت‌شناسی فضیلت است» و «با توجه به اهمیت دیدگاه زگربسکی»، فصل سوم کتاب را به طور خاص به دیدگاه او اختصاص می‌دهد.

ساختار فصل سوم که طولانی‌ترین فصل کتاب است، مشابه ساختار کتاب فضایل ذهن^۶ زگربسکی است. در این فصل، می‌آموزیم که زگربسکی در پی آن است که اخلاق فضیلت را الگویی برای شکل دادن به یک نظریه معرفت‌شناختی بگیرد و این کاری است که دیگر معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا، تا زمان انتشار فضایل ذهن، به سوی آن نرفته‌اند. زگربسکی دیدگاه‌های سوسا، گرکو، ونویگ، کد و مونت‌مارکت را نقد می‌کند و بر آن

است که هیچ‌یک از آن‌ها برای طرح معرفت‌شناسی فضیلت به میزان کافی به اخلاق فضیلت نظر نکرده‌اند. اخلاق فضیلت خود نظریه‌ای است که مزایایی بر دیگر نظریه‌های اخلاقی دارد. اخلاق فضیلت، برخلاف وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی، بر منش فاعل و نیز عواطف و انگیزه‌های او تمرکز دارد و گرفتار مشکلات آن‌ها نیست. معرفت‌شناسی فضیلت نیز، به همین قیاس، به منش فاعل معرفت و فضیلت‌های فکری او توجه دارد که عنصر انگیزشی لازم را برای معرفت فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، زگربسکی پیامدگرایی اخلاقی را با اعتمادگرایی (در اصل، با برونگرایی) معرفتی و وظیفه‌گرایی اخلاقی را با درونگرایی معرفتی همسان می‌گیرد (در کتاب به نکته‌ی اخیر به‌رغم اهمیت آن اشاره نشده است) و در نهایت بر آن است تا نظریه‌ای حاوی عناصر درونگرایانه و برونگرایانه به دست دهد که فضیلت فکری محور آن است و دستیابی به مرتبه‌ای فکری را در نظر دارد که به لحاظ معرفتی شایسته‌ی تحسین است.

زگربسکی بر آن است که تقریرهای فاعل‌بنیاد و سعادت‌بنیاد از اخلاق فضیلت می‌توانند مبنای شکل دادن به نظریه‌ی معرفتی فضیلت باشند اما در مجموع، صورتی از نظریه‌ی فاعل‌بنیاد را ترجیح می‌دهد که آن را انگیزش‌محور می‌نامد. او سپس به تعریف فضیلت می‌پردازد که «در واقع نوعی برتری و حالت راسخ نفسانی است که از طریق تمرین و ممارست حاصل می‌شود و نتیجه‌ی عادت است» (خزاعی، ۱۳۹۴: ۱۰۱). در ادامه، ضمن بیان نسبت تصور زگربسکی از فضیلت با تصور ارسطو از آن، درمی‌یابیم که «فضیلت نوعی ملکه‌ی نفسانی است که نه از نوع احساسات و عواطف است نه از نوع قوا و استعداد؛ نه نوعی مهارت است و نه ویژگی ذاتی؛ نه خود عادت است نه عمل گرچه همه‌ی این عناصر یا در تحقق فضیلت نقش دارد یا فرد در مقام عمل به آن‌ها نیاز دارد» (همان: ۱۰۳).

برخلاف ارسطو که فضیلت‌های فکری و اخلاقی را از یکدیگر جدا می‌کند، به نظر زگربسکی، تفاوت این فضیلت‌ها «بیش از تفاوت میان دو فضیلت اخلاقی نیست» و او «به دلیل شباهت یا حتی وحدتی که میان فضایل اخلاقی و معرفتی می‌بیند، می‌کوشد تا فضیلت معرفتی را بر اساس تعریف فضیلت اخلاقی تبیین کند» (همان: ۱۱۵). فضیلت‌های فکری هم، مانند فضیلت‌های اخلاقی، واجد دو مؤلفه‌ی انگیزش و موفقیت در رسیدن به غایات انگیزش‌اند. تفاوت در آن است که معرفت انگیزه‌ی مشترک در همه‌ی فضیلت‌های فکری است. در نتیجه، کسی که می‌خواهد به صدق دست یابد، باید دارای فضیلت‌های فکری باشد و در رسیدن به غایت این فضیلت‌ها، چه غایت واحد معرفت و چه غایات خاص هر فضیلت، توفیق یابد.

در ادامه، نویسنده از زبان زگربسکی ارزش فضیلت‌های فکری بر طبق هر دو رویکرد

سعادت‌بنیاد و انگیزش‌بنیاد را توضیح می‌دهد و به طور خاص، به نقش فرونسیس و نحوه عملکرد آن اشاره می‌کند. این اشاره نقش خود را در تعریف مفاهیم معرفتی آشکار می‌کند، یعنی در آنجا که زگزبسی می‌کوشد مفاهیم اصلی فلسفه اخلاق («عمل درست»، «عمل نادرست»، «وظیفه اخلاقی») و به طور خاص معرفت‌شناسی («باور موجه»، «باور ناموجه»، «وظیفه معرفتی» و «معرفت») را بر اساس مفهوم فضیلت اخلاقی/ فکری و فاعلِ واجد این فضیلت (یا شخصِ واجد فرونسیس) بازتعریف کند. از پس تعریف مفاهیم معرفتی بر اساس فضیلت فکری، زگزبسی اشکال‌های ناظر به تعاریف اعتمادگرایانه از معرفت و تبیین ارزش آن را بیان می‌کند و دست آخر، همچون هر نظریه معرفت‌شناختی سنتی، به اشکال‌های گتیه پاسخ می‌دهد.

فصل چهارم کتاب بیانگر نقدهای وارد شده به معرفت‌شناسی فضیلت و ارزیابی آن‌هاست. نقد نخست این است که معرفت‌شناسی فضیلت رقیب دیگر نظریه‌های معرفتی نیست، همان‌طور که اخلاق فضیلت هم اساساً نظریه‌ای در تقابل با دیگر نظریه‌های اخلاقی نیست. مطابق نقد دوم، دوگانگی روایت‌های اعتمادباورانه و مسئولیت‌باورانه از معرفت‌شناسی فضیلت در ارزیابی فضیلت فکری نامعقول است. سومین نقد بیانگر آن است که معرفت‌شناسی فضیلت در دستیابی به اهداف خود ناموفق است؛ یعنی هم روایت اعتمادباور از آن و هم روایت مسئولیت‌باور از آن در برون‌رفت از مشکلات ناموفق‌اند. نقد چهارم این است که شروط مذکور برای شناخت در معرفت‌شناسی فضیلت نه لازم‌اند (مثلاً در معرفت ادراکی) و نه کافی (مثلاً در گریز از نقیضه‌های گتیه) و نه روشن (مثلاً مشخص نیست «برآمده از» یا «به سبب» در تعریف معرفت به «باور صادق برآمده از» به سبب فضیلت فکری» به چه معناست). نقد پنجم این است که زگزبسی نمی‌تواند ماهیت توجیه و معرفت را تبیین کند. نقدهای ششم و هفتم توضیح فضیلت‌گرایان اعتمادباور از مسئله ارزش و اعتمادپذیری قوای معرفتی را ناقص می‌شمارند و نقدهای هشتم و نهم به دشواری‌های مربوط به انگیزش معرفتی و دلیل لزوم آن در کسب معرفت مربوط‌اند. مطابق نقد دهم، برخی به همسانی فضیلت‌های اخلاقی و فکری در نظریه زگزبسی و اندیشه ابتدای معرفت‌شناسی بر اخلاق فضیلت اشکال می‌کنند و برخلاف زگزبسی این دو گونه فضیلت را همچون ارسطو متفاوت با هم می‌بینند. نقد پایانی نیز بدین نکته اشاره دارد که معرفت‌شناسان فضیلت از فضیلت‌های اجتماعی غافل مانده‌اند و فاعل معرفت را در بطن اجتماع معرفتی نمی‌نگرند.

نقد مختصری بر کتاب

کتاب معرفت‌شناسی فضیلت واجد مزایایی است. مهم‌ترین این مزایا بدیع بودن موضوع

کتاب است. گرچه خواننده فارسی‌زبان پیش‌تر فصولی از برخی آثار ترجمه‌شده در معرفت‌شناسی را دیده بود که به معرفت‌شناسی فضیلت پرداخته‌اند (برای نمونه، در پویمن: ۱۳۸۷)؛ اولاً، هیچ‌یک از آن‌ها تفصیل این نخستین کتاب را نداشتند و ثانیاً، همگی ترجمه بودند. معرفت‌شناسی فضیلت نخستین اثر مستقل تألیفی به فارسی در این موضوع است. همچنین با توجه به کتاب دیگری که خزاعی در اخلاق فضیلت منتشر کرده است (خزاعی: ۱۳۸۹)، این کتاب می‌تواند مکملی برای آن باشد به گونه‌ای که هر دو در مجموع، خواننده را با مفاهیم اصلی نظریه فضیلت و نحوه شکل‌گیری و تحول آن آشنا کند. با این حال به نظر من، معرفت‌شناسی فضیلت که ظاهراً در مقام کتابی درسی در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری نگاشته شده است، می‌توانست بسیار بهتر از این باشد. نقدهایی که در پی می‌آید، ضمن ارج نهادن به سعی مؤلف، واجد پیشنهادهایی برای بازنگری احتمالی کتاب در ویراست‌های بعدی است.

۱. نقدهای ساختاری - محتوایی

۱. یک پازل درهم: اگر قسمت‌های مختلف یک کتاب، اعم از فصول اصلی و قسمت‌های فرعی را قطعات پازلی بدانیم که در نهایت تصویری از اندیشه مؤلف و پاسخ او به پرسش‌های اصلی و فرعی‌اش به دست می‌دهد، به نظر می‌رسد این قطعات در مورد معرفت‌شناسی فضیلت چنان مغشوش و آشفته‌اند که در نهایت، تصویر روشن و دقیقی از معرفت‌شناسی فضیلت به دست نمی‌دهند. قطعات پازل این کتاب در جاهای بسیاری همپوشان و در برخی مواضع، مفقودند و این وضعیت، که شاید ناشی از کنار هم گذاشتن شتابزده یادداشت‌های تحقیقی نویسنده باشد، ساختار کتاب و در نهایت، تصویر برآمده از آن را مغشوش کرده است. در اینجا برای نمونه به چند نکته اشاره می‌کنم و توجه می‌دهم که برخی از نقدهای بعدی را نیز می‌توان ذیل این نکته بهتر دریافت. نمونه نخست، تفکیکی است که بین دو روایت اعتمادباورانه و مسئولیت‌باورانه از معرفت‌شناسی فضیلت وجود دارد. این تفکیک اساسی، مطابق فهرست کتاب، قرار است در ابتدای قسمت چهارم از فصل اول معرفی شود ولی چون اساسی‌تر از دیگر تفکیک‌های معرفی‌شده در این قسمت و حتی مبنایی برای فهم بهتر آن‌هاست، اولاً، به نظر می‌رسد تقسیم تفکیک‌های طرح‌شده در این قسمت نیست و ثانیاً، نویسنده ناگزیر شده است پیش از طرح آن، در طرح خاستگاه تاریخی و معرفتی معرفت‌شناسی فضیلت نیز آن را به کار برد (مثلاً، ص ۲۰) و این امر نظم طرح مطالب را به هم می‌زند.

علاوه بر این، از آنجا که اصولاً با نظریه‌ای معرفت‌شناختی سر و کار داریم که فارغ از ریشه‌های آن در فلسفه باستان و قرون وسطی نظریه‌ای متأخر است و شکل‌گیری

آن در بین نظریه‌های معرفت‌دیگر و در تعامل با آن‌ها بوده، طرح جداگانه «ماهیت معرفت‌شناسی فضیلت»، «خاستگاه تاریخی» و «خاستگاه معرفتی» آن به تکرار مکرر مطالب منجر شده است. نمونه ساده و کوچکی از این تکرار آن است که در ۳۰ صفحه نخست کتاب دست‌کم شش بار به این نکته اشاره شده است که «بحث از فضیلت‌های فکری با مقالة «کَلک و هرم» ارنست سوسا آغاز شد» بی‌آن‌که خواننده دریابد که سوسا در آن مقاله دقیقاً چه نکته‌ای گفته بود که پدید آمدن معرفت‌شناسی فضیلت را موجب شد (این نکته بیش از ۱۰ بار در کتاب تکرار شده است و بدان معناست که اگر فصول سوم و چهارم را که فقط به نظریه زگربسکی و نقدها اختصاص دارند کنار بگذاریم، در ۸۰ صفحه نخست کتاب، مؤلف به طور متوسط در هر هشت صفحه یک بار این مطلب را به همین شکل گفته است).

همچنین در فصل دوم کتاب که سخن از «تبیین عناصر معرفت‌شناسی فضیلت» است، نویسنده پس از طرح تفصیلی تعریف شناخت و ارزش آن از دیدگاه فضیلت‌گرایان، یک قسمت جداگانه به «تفاوت فهم و شناخت» اختصاص می‌دهد که فقط نیم‌صفحه است و گذشته از آن‌که از حیث حجم تناسبی با مباحث پیش و پس از خود ندارد و قابل ادغام در آن‌هاست، در آن فقط به نظر زگربسکی اشاره شده است، یعنی فیلسوفی که کل فصل سوم به گزارش آراء او اختصاص یافته و قاعدتاً این نکته می‌توانست در آنجا بیان شود. باری، از نمونه‌های آشفتگی در کتاب بیش از این می‌توان آورد و سه نمونه بالا صرفاً در مقام شاهد آورده شدند. به نمونه‌هایی از قطعات مفقود در پازل کتاب در ادامه اشاره خواهم کرد اما گفتن این نکته بی‌مناسبت نیست که فصول سوم و چهارم کتاب از حیث ساختار وضعیت بهتری نسبت به فصول اول و دوم آن دارند. به نظر من علت آن است که فصل چهارم صرفاً به نقد معرفت‌شناسی فضیلت اختصاص یافته و تعهد دیگری ندارد و ساختار فصل سوم کمابیش همان ساختار کتاب فضایل ذهن زگربسکی است، گرچه به نظر من، خود فضایل ذهن طرحی منظم‌تر و منسجم‌تر از گزارش خزاعی از آن دارد. ۲. تطویل و اطناب: نتیجه آشفتگی ساختاری کتاب، تطویل و اطناب آن است، به گونه‌ای که احتمالاً می‌توان حجم کتاب را تا دو سوم یا نصف کاهش داد. پیش‌تر به اشتراک مضمون قسمت‌های «ماهیت معرفت‌شناسی فضیلت» و «خاستگاه معرفت‌شناسی فضیلت» در فصل نخست اشاره کردم. همچنین گفتم که قسمت چهارم از فصل نخست که به تفاوت «رویکردهای معرفت‌شناسی فضیلت» اختصاص یافته است، می‌توانست با تفاوت‌گذاری بین تفاوت‌های اهم و مهم بین رویکردها منسجم‌تر و خلاصه‌تر شود. نظیر همین نکته را می‌توان در مورد فصل دوم آورد. مهم‌ترین بحث این فصل چیهستی فضیلت فکری و نسبت آن با شناخت از منظر معرفت‌شناسان فضیلت‌گراست و نویسنده

هفت صفحه نخست را، به تفکیک هر معرفت‌شناس، به این بحث اختصاص داده است اما پس از طرح چند عنوان دیگر، دوباره از ص ۶۸ به همان بحث بازمی‌گردد و با زبان دیگری همان مطالب را در ۱۷ صفحه تکرار می‌کند.

۳. نام‌ها به جای استدلال‌ها: در سراسر کتاب به نظر می‌رسد نام فیلسوفان و رویکردها و مکاتب فلسفی و نیز طرح مدعی آن‌ها بر طرح استدلال‌های آنان اولویت یافته است. در مواضع بسیاری، آراء اعتمادباوران و مسئولیت‌باوران، معرفت‌شناسی تحلیلی و معرفت‌شناسی فضیلت، گرکو و زگزبسیکی، بئر و زگزبسیکی و مانند آن‌ها مقابل هم نهاده می‌شود یا آراء آن‌ها به تنهایی بیان می‌شود اما خواننده در نمی‌یابد که اولاً، استدلال‌های طرفین چیست و ثانیاً، کدام استدلال بهتر است و نویسنده در نهایت با آن همدلی دارد. تقریباً هر صفحه کتاب انبوهی از نام‌ها را در خود گنجانده است که نظراتشان یکی پس از دیگری نقل می‌شود. این کار از حیث عرضه داده‌ها بد نیست (می‌گویم بد نیست چون حجم زیاد داده‌ها و پریشانی آن‌ها خود مخل یادسپاری آن‌هاست) ولی به وضوح تحلیل‌ها و استدلال‌ها کمکی نمی‌کند و مانع آن است. برای نمونه، در ص ۳۸ آمده‌است که «گرکو و پلانتینگا تضمین را باوری می‌دانند که از طریق عملکرد شایسته قوای شناختی به دست آمده باشد» در حالی که قطعاً معنای «تضمین را باوری می‌دانند که از طریق عملکرد شایسته قوای شناختی به دست آمده باشد» برای گرکو و پلانتینگا متفاوت است. پیش از این جمله، در همین بند شش‌سطری، نظر سوسا و زگزبسیکی هم در حد یکی-دو جمله آمده است. ردیف کردن نام‌ها و مکتب‌ها پشت سر یکدیگر به این بی‌دقتی‌ها می‌انجامد.

۴. گزارش نادرست، نادقیق، ناکافی: در موضعی گزارش نویسنده از آراء معرفت‌شناسان یا تحلیل ارائه‌شده از آراء نادرست به نظر می‌رسد. برای نمونه به این جمله توجه کنید: «توجه به فضایل عقلانی کاهش یافت و در نیمه دوم قرن بیستم، بحث فضایل عقلانی از مباحث فلسفی شناختی حذف شد» (خزاعی، ۱۳۹۴: ۱۸). نویسنده در واقع می‌خواهد بگوید در دوران مدرن برخلاف فلسفه باستان یا قرون وسطی، توجه فیلسوفان و معرفت‌شناسان به فضیلت‌های فکری کم و به تدریج محو شد (و این به‌طور خاص نظری است که زگزبسیکی دارد) ولی می‌گوید «در نیمه دوم قرن بیستم، بحث فضایل عقلانی از مباحث فلسفی شناختی حذف شد». خواننده از خود می‌پرسد در نیمه دوم قرن بیستم چه اتفاقی افتاد که نویسنده می‌گوید بحث از این فضیلت‌ها حذف شد در حالی که درست در میانه نیمه دوم قرن بیستم بود که سوسا مقالة «کَلک و هرم» را نوشت و بحث از فضیلت‌های فکری رونق یافت و این نکته‌ای است که بارها در کتاب به آن اشاره شده‌است. علاوه بر این، روایت زگزبسیکی از نوشته‌های جان دیویی نشان



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۵۷

دعوت دوباره به فضیلت فکری



جشنواره نقد کتاب

می‌دهد که به‌رغم بی‌توجهی به فضیلت‌های فکری در فلسفه مدرن و معاصر، برخی فیلسوفان با بیان‌های دیگری به این فضیلت‌ها پرداخته‌بودند (Zagzebski, ۱۹۹۶: ۱۷۶-۱۶۹).

همچنین در صفحه ۲۶ می‌خوانیم: «برخی معتقدند کم‌توجهی معرفت‌شناسی معاصر به جنبه‌های اجتماعی فعالیت شناختی، آینده روشنی برای معرفت‌شناسی فضیلت نوید می‌دهد. سوسا و گلدمن هم چنین نظری دارند، ولی زاگزبسکی آن را رد می‌کند به این دلیل که مؤلفه اجتماعی فعالیت شناختی از طریق مفهوم فضیلت راحت‌تر از روش مکانیسم باورساز موثق (گلدمن) یا قوه قابل اعتماد باورساز (سوسا) به دست می‌آید. وی به نظریه ارسطو و مک‌این‌تایر که بر جنبه‌های اجتماعی فضیلت تأکید می‌کنند اشاره می‌کند و معتقد است بهتر است با تبیین یک نظریه معرفت‌شناسی بر پایه فضیلت به این مشکلات خاتمه دهیم». در این سطور مشکلاتی وجود دارد. اولاً، دقیقاً گفته نشده‌است که آینده روشن معرفت‌شناسی فضیلت به این دلیل است که این رویکرد از مشکلات ناشی از نادیده گرفتن مؤلف اجتماعی فعالیت شناختی در معرفت‌شناسی معاصر فارغ است. ثانیاً، مشخص نیست که مخالفت زاگزبسکی با چیست. رفع مشکلات مربوط به اجتماع‌مند بودن معرفت در معرفت‌شناسی فضیلت، که به گفته مؤلف موضع سوسا و گلدمن است، محل مخالفت زاگزبسکی نیست. اتفاقاً زاگزبسکی یکی از شایستگی‌های نظریه فضیلت را وجه اجتماعی قوی مفهوم فضیلت می‌داند. به عبارت دیگر، مخالفت زاگزبسکی نه با گلدمن و سوسا و نه با مک‌این‌تایر بلکه با معرفت‌شناسی معاصر است و کلام مک‌این‌تایر در این مورد را با تأیید و همدلی نقل می‌کند.

در موضعی، به نظر می‌رسد نویسنده در بیان مقاصد خود دقت کافی ندارد. از جمله برای مثال، در صفحه پنج می‌گوید: «معرفت‌شناسی فضیلت به عنوان یک حوزه جذاب پژوهشی بیش از پیش مورد توجه فیلسوفان و پژوهشگران قرار گرفته است و با آن که برخلاف اخلاق فضیلت تاریخ چندان پر فراز و نشیبی را پشت سر نگذاشته است...» ولی در صفحه ۲۱ می‌گوید: «... باعث شد تا معرفت‌شناسی فضیلت به اندازه اخلاق فضیلت پیچیده و متنوع و سرگذشت آن پر از حوادث معرفتی گوناگون باشد» (تأکیدها از من است). همچنین در ص ۵۴ در بیان نظریه مونت‌مارکت آمده است: «وی فضایل را از نوع عادت می‌داند نه از نوع مهارت، به دلیل این که فضایل تنظیمی مهارت نیست، پس او می‌تواند ادعا کند که فضایل مهارت نیست و عادت است». طبیعی است که پس از «به دلیل این که» منتظر بیان دلیل مونت‌مارکت بر مدعا باشیم ولی به جای بیان دلیل، با تکرار مدعا و نوعی همان‌گویی مواجه می‌شویم. ممکن است این مسامحه‌ها در یک متن عادی چندان مهم نباشد ولی در نظر داشته باشیم که معرفت‌شناسی فضیلت قرار

است کتاب درسی مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری باشد.

و اما به نظر می‌رسد بیان نویسنده در موضوعی، ناکافی و ناقص است و آنچه نیازمند توضیحی درخور است، مورد توجه قرار نگرفته؛ برای نمونه، در فصل سوم، طبیعی است که خواننده پس از ملاحظه کلیات دیدگاه زگربسکی، به این اشکال مهم بیندیشد که آیا باور امری ارادی است که بتوان با مصطلحات اخلاقی از جمله فضیلت‌مندانه-ردیلت‌مندانه، درباره آن سخن گفت. این اشکال در بسیاری از نقدهای طرح‌شده علیه فضیلت‌گرایی دیده می‌شود. زگربسکی نیز خود این اشکال را به تفصیل پیش نگریسته و پاسخ‌هایی جزئی به آن داده است (۶۹-۵۸، *Ibid*) ولی خزاعی صرفاً نیمی از صفحه ۹۵ و بخشی از صفحات ۱۰۴ و ۱۰۵ را به آن (در واقع، صرفاً به پاسخ زگربسکی) اختصاص داده و در نقدهای پایانی هم از آن چیزی نگفته است. به همین شکل، زگربسکی چهار نقد اساسی به فلسفه‌های اخلاق جدید و متناظر با آن‌ها به نظریه‌های معرفت جدید دارد و نظریه فضیلت را با نظر به این نقدها، بر آن نظریه‌های اخلاقی- معرفت‌شناختی برتر می‌شمارد. همچنین او پیش از بیان الگو گرفتن اخلاق فضیلت برای معرفت‌شناسی، و البته تا حدی در بخش سوم فضایل ذهن، تناظر مهمی بین وظیفه‌گرایی اخلاقی با درونگرایی معرفت‌شناختی و پیامدگرایی اخلاقی با برونگرایی معرفت‌شناختی برقرار می‌بیند که خزاعی شتابزده از آن‌ها می‌گذرد. خزاعی همچنین به تمایز بین انگیزه و انگیزش اشاره نمی‌کند و این دو را به کلی به یک معنا به کار می‌برد در حالی که زگربسکی تفاوت ظریفی بین آن‌ها گذاشته است (۱۳۳-۱۳۰، *Ibid*).

۵. ناکامی در نقد و نتیجه‌گیری: فصل آخر کتاب به ما می‌گوید که مقصود از این فصل معرفی نقدها علیه معرفت‌شناسی فضیلت است و قاعدتاً انتظار داریم که داوری نویسنده را نیز درباره این نقدها بخوانیم. با این حال، اولاً، نقدها به صورتی منظم و دسته‌بندی‌شده عرضه نشده‌اند؛ برخی از آن‌ها صرفاً روایت اعتمادباور را هدف گرفته‌اند، برخی دیگر به مسئولیت‌باوری نظر دارند، برخی هر دو را زیر سؤال می‌برند و برخی صرفاً بر روایت زگربسکی وارد شده‌اند. نویسنده می‌توانست نقدها را به همین ترتیب تنظیم کند ولی در نوشته او این انتقادات در قالب ۱۱ فقره نقد در هم ریخته‌اند. ثانیاً، نویسنده می‌توانست انتقادهای معرفت‌شناسان فضیلت از یکدیگر را از انتقادهای بیرونی، یعنی انتقادهای معرفت‌شناسانی که اصولاً معرفت‌شناسی فضیلت را در هیچ‌یک از اشکال آن نمی‌پذیرند، جدا کند. در نوشته او تمایز قاطعی بین این دو گونه انتقاد وجود ندارد. ثالثاً، در انتهای طرح برخی انتقادات، خزاعی به اجمال، انتقاد را رد می‌کند ولی در انتهای طرح برخی دیگر از انتقادات، یا سکوت می‌کند یا به بیانی از یکی از معرفت‌شناسان فضیلت، به طور عمده زگربسکی، اکتفا می‌کند بی آن که داوری نهایی خود را درباره



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۱۵۹

دعوت دوباره به فضیلت فکری



جشنواره نقد کتاب

انتقاد طرح شده عرضه کند. در این موارد، خواننده در نمی یابد که این سکوت را باید به معنای موافقت او با آن انتقاد گرفت یا مخالفت او با آن. از همه مهم تر، کتاب فاقد نتیجه گیری است و این انتظار نیز برآورده نمی شود که تکلیف نقدهای مسکوت مانده دست کم در آنجا روشن شود یا بتوان در آنجا ارزیابی کلی نویسنده را از صحت دعاوی معرفت شناسی فضیلت، روایت های مختلف آن و احیاناً چگونگی تحولات آتی آن دریافت. ۶. مفقودها، مغفول ها: فارغ از نکات بالا، نویسنده به دو بحث مهم اشاره نکرده است که به نظر من طرح آن ها می توانست بر ارزش کتاب و عمق آن بیفزاید. نکته اول و البته کم اهمیت تر، الگوگرایانه بودن نظریه فضیلت زگزیسکی است. با این که حجم وسیعی از کتاب به نظریه زگزیسکی اختصاص یافته، تقریباً در هیچ جا به دیدگاه الگوگرایانه او که هم در اخلاق و هم در معرفت شناسی از مؤلفه های مهم نظریه فضیلت اوست اشاره ای نشده است (برای ملاحظه دیدگاه زگزیسکی در این زمینه، نک: (Zagzebski, ۲۰۰۴، ۵۰-۴۰). بحث دوم و مهم تر، فضیلت ها و ردیلت های فکری است. برخی معرفت شناسان فضیلت گرا به ما گفته اند که اگر معرفت شناسی فضیلت در اوان شکل گیری آن، صورت عام طرح یک نظریه معرفت را داشت، در سال های اخیر صورتی خاص تر نیز یافته است که مطابق آن، معرفت شناسان به کاوش در فضیلت ها و ردیلت های فکری می پردازند (Riggs, ۲۰۱۰، ۱۷۴). در بسیاری از کتاب های منتشر شده در سال های اخیر در معرفت شناسی فضیلت، فصل ها یا مقالاتی به طرح و بررسی تفصیلی برخی فضیلت ها و ردیلت های فکری اختصاص یافته است. با این حال، در معرفت شناسی فضیلت هیچ گونه بحث اختصاصی در باب فضیلت ها و ردیلت های فکری حتی از باب معرفی مختصر، وجود ندارد. اهمیت این نکته از جمله در این است که معرفت شناسی فضیلت وجه تعلیمی قوی و مهمی دارد که با ایضاح فضیلت ها و ردیلت های فکری و مهارت های هم بسته با آن ها آشکار می شود. نویسنده ما این وجه تعلیمی را در خور توجه نیافته است.

۲. نقدهای ترجمه ای - ویرایشی

در اینجا به اختصار به چند نکته مهم درباره ترجمه پاره ای اسامی و مفاهیم کلیدی کتاب و ویرایش آن اشاره می کنم.

۱. ضبط اسامی خاص: به نظر می رسد سلیقه نویسنده در ضبط برخی اسامی خاص با نحوه تلفظ دقیق آن ها متفاوت است. مهم ترین اسم خاص «زگزیسکی» است که نویسنده همچون برخی مؤلفان و مترجمان دیگر، آن را «زاگزیسکی» نوشته است. با این حال مطابق استعمال من از خود زگزیسکی، تلفظ درست نام او به فتح «ز» است و بنابراین، و «الف» زائد است. به همین ترتیب، ظاهراً «بئر» درست است نه «بائر»، «باتلی»

نه «باتالی» و «پلنتینگا» نه «پلانتینگا». علاوه بر این‌ها نویسنده نام «جیمز مونت‌مارکت» را «جیمز مون‌مارک» خوانده و نوشته است. این تلفظ درست است اگر مونت‌مارکت فرانسوی باشد ولی من در اینترنت هیچ قرینه‌ای بر فرانسوی بودن این استاد دانشگاه ایالتی تنسی در امریکا نیافتم. در صورتی که او فرانسوی‌زبان نباشد، قاعدتاً باید نامش را «مونت‌مارکت» نوشت نه «مون‌مارک».

۲. ترجمه مفاهیم: مهم‌ترین مسئله در ترجمه مفاهیم اصلی کتاب ترجمه اصطلاح «intellectual virtue» است. خزاعی این اصطلاح را به «فضیلت عقلانی» برگردانده است. من نیز پیش‌تر در برخی نوشته‌ها از همین ترجمه استفاده کرده‌ام اما اکنون همچون مترجم کتاب معرفت‌شناسی زگزیسکی (زاکزیسکی، ۱۳۹۲)، فکر می‌کنم «فضیلت فکری» ترجمه مناسب‌تری است. برخی مترجمان از جمله داریوش آشوری در فرهنگ علوم انسانی از اصطلاح «فضیلت عقلانی» استفاده کرده‌اند (آشوری، ۱۳۸۹) اما «عقلانی» وصفی است که ترجمه «rational» را به ذهن می‌آورد و در زبان فارسی، فراوان به عنوان معادل آن استفاده شده است در حالی که منظور معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا از «intellectual» قطعاً «عقلانی» بدان معنا نیست. مشکل آنگاه جدی‌تر می‌شود که «intellectual vice» را به «رذیلت عقلانی» برگردانیم. در اینجا تداعی پیش‌گفته در مورد کلمه «عقلانی» گویی بیانگر آن است که رذیلتی می‌تواند عقلانی باشد. با در نظر داشتن این مشکلات، ممکن است تصور شود که «فضیلت عقلی» معادل مناسب‌تری است. به نظر من این معادل از «فضیلت عقلانی» بهتر است و برخی مترجمان از جمله دکتر محمدحسن لطفی در ترجمه اخلاق نیکوماخوس، «فضیلت عقلی» را به کار برده‌اند (ارسطو، ۱۳۷۸) ولی «فضیلت عقلی» و به طریق اولی «فضیلت عقلانی» بار معنایی غلیظی دارد که ظاهراً «intellectual virtue» فاقد آن است، به گونه‌ای که امروزه از آموزش «intellectual virtue» در مدارس و آشنایی کودکان با آن سخن می‌گویند. از این رو گزینه مناسب برای ترجمه این اصطلاح همان «فضیلت فکری» است که نه دلالت نادرست دارد و نه بار معنایی بیش از حد فلسفی. به علاوه، آن قدر عام هست که شامل همه انحاء فکر، یعنی اندیشه عقلی، ادراک، خیال، احساس و مانند آن‌ها شود.^۷ علاوه بر نکته بالا، نویسنده ظاهراً نتوانسته است بین برخی معادل‌های پیش‌نهادده ترجیح بدهد و از معادل‌های متنوعی برای ترجمه یک اصطلاح کلیدی واحد بهره جسته است. برای نمونه، «reliabilists» را، هم به «اعتمادگرایان» و هم به «وثوق‌گرایان» (حتی در یک بند، مثلاً در ص ۱۳) و «coherentists» را نیز، هم به «انسجام‌گرایان» و هم به «سازگارگرایان» ترجمه کرده است (حتی در یک بند، مثلاً در ص ۶۹). همچنین برخی معادل‌ها اساساً اشتباه‌اند. برای نمونه، مؤلف در صفحات ۱۹ و ۳۴، «insight» را به



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۱۶۱

دعوت دوباره به فضیلت فکری



جشنواره نقد کتاب

«بصیرت» ترجمه کرده است در حالی که از سیاق بحث، یعنی از قرار گرفتن این واژه در کنار «حافظه»، «شنیدن»، «استدلال» و «شهود» پیداست که منظور از «insight» در اینجا «دیدن/ بینایی» در مقام یکی از قوای ادراکی است. از قضا خود مؤلف در پاورقی شماره ۵ ص ۱۹ و نیز در صفحه ۵۱ در سیاقی مشابه، این واژه را به «بینایی» برگردانده است. علاوه بر این، اصطلاح «truth-conducive» در مواضع متعددی (ابتدا در ص ۷۱) به «باورساز» ترجمه شده که به کلی نادرست است. «باورساز» معادل «belief-forming» است و «truth-conducive» باید به «صدق‌رسان» یا چیزی شبیه آن ترجمه شود. افزون بر این‌ها، ترجمه «practice» به «عمل»، وقتی منظور از «practice» «قواعد، شیوه‌ها، سیاست‌ها یا فضیلتی» است که «می‌تواند به یک باور منتهی شود» (خزاعی، ۱۳۹۴: ۷۴)، معلوم است که ترجمه آن به «عمل» نامأنوس و به بیان بهتر «نادقیق» است و شاید «روال» ترجمه بهتری باشد.^۸

در مواردی نیز به نظر می‌رسد که خزاعی می‌توانسته است از معادل‌های بهتری استفاده کند. مثلاً ترجمه «open-mindedness» به «روشنفکری» که در فرهنگ ما دلالت‌هایی خاص دارد، در مقابل ترجمه آن به «گشودگی ذهنی» یا «آزاداندیشی» مرجوح است. یا ترجمه «prudence» در بیان آکویناس به «مصلحت‌اندیشی»، در حالی که منظور از آن چیزی شبیه «practical wisdom» و «phronesis» ارسطویی است، مناسب نیست و معادل «حزم» با توجه به سابقه آن در فارسی و عربی، بهتر به نظر می‌رسد. پاره‌ای تعابیر همچون «اخلاق فضیلتی‌ها» (ص ۱۳۱)، «اعتمادگرایان فضیلت»، «مسئولیت‌گرایان فضیلت» (ص ۱۶۶)، «عمل فضیلتی عقلانی» (ص ۱۸۴ و بسیاری جاهای دیگر) و «منصف عقلانی» (ص ۱۸۷ و برخی جاهای دیگر) نیز چندان خوشخوان نیستند و به جای آن‌ها می‌توان به ترتیب مثلاً از تعابیر «مدافعان اخلاق فضیلت/ فیلسوفان اخلاق فضیلت‌گرا»، «فضیلت‌گرایان اعتمادباور»، «فضیلت‌گرایان مسئولیت‌باور»، «عمل فکری فضیلت‌مندانه» و «به لحاظ فکری منصف» استفاده کرد.

۳. برخی مشکلات ویرایشی: مشکلات ویرایشی متن نه صرفاً به نویسندگان بلکه بیشتر به انتشارات سمت بازمی‌گردد که ناشر کتب درسی علوم انسانی شناخته می‌شود. وقتی قرار است متنی در مقام کتاب درسی مورد استفاده قرار گیرد، قاعدتاً باید به لحاظ ویرایش صوری و ادبی مهذب‌تر از کتابی باشد که اینک می‌بینیم. در اینجا مجالی برای آوردن نمونه‌هایی از مشکلات ویرایشی متن نیست و صرفاً به پنج نمونه اشاره می‌کنم:

۱. ص ۲۰: «یک باور موجه باوری است که فردی با انگیزه فضیلت عقلانی برانگیخته می‌شود و موقعیت شناختی یک فرد فضیلت‌مند را درک می‌کند، در شرایط مشابه ممکن است آن را داشته باشد». این جمله بیانگر یک تعریف مهم است ولی افتادن «که» پس

از «فردی» آن را دچار مشکل کرده است.

۲. ص ۲۵: «او مفهوم مسئولیت در ساحت باور را بر اساس مفهوم مسئولیت اخلاقی الگوسازی می‌کند، در حالی که نخستین را نوع خاصی از دومی می‌داند». در این مورد که چندین بار در کتاب به کار رفته است، نحوه کاربرد «نخستین» گریه‌برداری از زبان انگلیسی و در فارسی غریب است. این قاعدتاً از مواردی است که اصلاح آن بر ویراستار متن واجب است.

۳. ص ۲۸: «معتقد است که تضمین باور صادق را به شناخت تبدیل می‌کند و باید به طریق درونگرایی تحلیل شود». صورت درست جمله این است که «... باید درونگرایانه تحلیل شود».

۴. ص ۵۳: «از نظر سوسا، فضایل ارزشمند ابزاری است چون آن‌ها ابزار قابل اعتمادی برای رسیدن به حقیقت است و حقیقت ارزشمند ذاتی است». می‌توان این جمله را این‌گونه بازنوشت: «از نظر سوسا، فضیلت ارزش ابزاری دارد چون ابزاری قابل اعتماد [البته «اعتمادپذیر» معادل بهتری است] برای دست یافتن به صدق است و صدق ارزش ذاتی دارد». ۵. عنوان فصل سوم: «معرفت‌شناسی فضیلت؛ نظریه‌ای معرفت‌شناسانه». شاید ویراستار به‌تنهایی دریابد که دو جزء به‌کاررفته در این عنوان، در واقع دو تعبیر از یک معنا هستند و این بر عهده خود نویسنده بود که عنوانی معنادارتر و غنی‌تر برای این فصل برگزیند.

نتیجه

آنچه به عنوان نقد آوردم بدان معنا نیست که معرفت‌شناسی فضیلت اثری غیرقابل استفاده است. این کتاب می‌تواند راهنمایی مقدماتی برای آشنایی با معرفت‌شناسی فضیلت باشد. با این حال، نقدهای طرح‌شده نشان می‌دهند که کتاب، در ویراست‌های بعدی خود نیازمند اصلاحاتی قابل توجه است. از دلایلی که انتظار ما را از این کتاب بالاتر می‌برد یکی هم این است که به گفته ناشر، «کتاب حاضر برای دانشجویان رشته‌های فلسفه تطبیقی و فلسفه اخلاق در مقطع دکتری و کارشناسی ارشد به عنوان منبع درسی واحد «معرفت‌شناسی» قابل استفاده است». قابل استفاده بودن کتاب در این سطح وابسته به اصلاحات گسترده بعدی است. متن فعلی به نظر من آشفته‌تر و ناقص‌تر از آن است که بتواند این انتظار را برآورد.



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۶۳

دعوت دوباره به فضیلت فکری



جشنواره نقد کتاب

منابع

ارسطو (۱۳۸۷)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
 آشوری، داریوش (۱۳۸۹)، فرهنگ علوم انسانی، تهران: مرکز، چاپ دوم ویراست دوم.
 پویمن، لوییس (۱۳۸۷)، معرفت‌شناسی، ترجمه رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
 خزاعی، زهرا (۱۳۹۴)، معرفت‌شناسی فضیلت، تهران: سمت، چاپ اول.
 خزاعی، زهرا (۱۳۸۹)، اخلاق فضیلت، تهران: حکمت، چاپ اول.
 زاگزیسکی، لیندا (۱۳۹۲)، معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نی، چاپ اول.
 عباسی، بابک (۱۳۹۱)، تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی: بررسی و نقد آرای ویلیام آلستون، تهران: هرمس، چاپ اول.

Baehr, Jason (2011), *The Inquiring Mind*, Oxford: Oxford University Press
 Riggs, Wayne (2010), "Open-mindedness", Battaly, Heather (ed.), *Virtue and Vice, Moral and Epistemic*, Oxford: Wiley- Blackwell
 Sosa, Ernest (1980), "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Studies in Epistemology: Midwest Studies in Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, Vol. 5
 Zagzebski, Linda (1996), *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press
 Zagzebski, Linda (1998), "Virtue Epistemology" in Craig, Edward (ed.), *Routledge encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge
 Zagzebski, Linda (2004), *Divine Motivation Theory*, Cambridge: Cambridge University Press

پی‌نوشت‌ها

1. virtue epistemology
2. reliabilism
3. conservative
4. autonomous
5. Heather Battaly
6. Zagzebski, Linda, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996
 ترجمه من از این کتاب به‌زودی منتشر خواهد شد.
۷. تفتن به این نکات را مرهون گفت‌وگو با دوستانم دکتر بابک عباسی، دکتر مالک حسینی و دکتر حسین شیخ‌رضایی هستیم. از آنان سپاسگزارم.
۸. این معادلی است که بابک عباسی آن را در تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی (۱۳۹۱) به کار برده است.

معرفی و نقد یک کتاب و دو ترجمه آن*

کلیات فلسفه اخلاق نوشته جیمز ریچلز

■ سید علیرضا صالحی

دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم
salehiali20@gmail.com

چکیده

بخش نخست این نوشتار به معرفی جیمز ریچلز فقید و کتاب او با نام کلیات فلسفه اخلاق می‌پردازد. این اثر در بین متون آموزشی فلسفه اخلاق در دنیای انگلیسی‌زبان جایگاه ممتازی دارد و مدت‌ها پرفروش‌ترین کتاب حوزه اخلاق و فلسفه بوده است. کتاب ریچلز در مقایسه با دیگر کتاب‌های درسی رایج در ایران می‌تواند یکی از بهترین گزینه‌ها برای واحدهای درسی اخلاق و فلسفه اخلاق باشد. نظم منطقی مباحث، استفاده از مثال‌ها و بحث‌های عینی، پرهیز از انتزاعیات تا حد ممکن، و رویکرد عقلی، بخشی از مزیت‌های این کتاب است. این بخش با مروری بر فصول کتاب و مباحث مطرح در آن به پایان می‌رسد. در بخش دوم، نگاهی نقادانه خواهیم داشت به ترجمه‌های فارسی این اثر. دو ترجمه موجود، یکی براساس ویراست دوم و دیگری براساس ویراست چهارم متن اصلی، توانسته‌اند نسبتاً متنی درست و خوشخوان ارائه کنند؛ با این حال، کاستی‌هایی نیز در آن‌ها به چشم می‌خورد. در هر دو ترجمه بخش‌هایی از کتاب حذف شده‌اند: «یادداشت نویسنده درباره ویراست دوم» و بخش «منابع و ارجاعات» در ترجمه اول، و «مقدمه» نویسنده و بخش «منابع پیشنهادی برای مطالعه بیشتر» در ترجمه دوم. برگردان اشتباه، معادل‌های نارسا یا نادرست، و یکدست نبودن معادل‌ها به‌ندرت در هر دو ترجمه دیده می‌شود؛ در مجموع، ترجمه اول از ترجمه دوم دقیق‌تر و زیباتر است، اما ترجمه دوم به‌روزتر.

واژگان کلیدی: جیمز ریچلز، کلیات فلسفه اخلاق، نقد ترجمه، درسنامه‌های فلسفه اخلاق

*. فصلنامه نقد کتاب اخلاق، علوم تربیتی و روانشناسی، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴

سخن آغازین^۱

کتاب کلیات فلسفه اخلاق نوشته جیمز ریچلز^۲ (۲۰۰۳-۱۹۴۱)، فیلسوف اخلاق آمریکایی، از کتاب‌های مطرح در آموزش فلسفه اخلاق است. این کتاب در سایت آمازون کتاب درسی استاندارد دوره‌های کارشناسی معرفی شده است؛ افزون بر این، فروش نیم‌میلیون نسخه طی ۲۰ سال (چاپ نخست در ۱۹۸۶) این اثر را دست‌کم در دوره‌ای به پرفروش‌ترین کتاب درسی فلسفه نیز تبدیل کرد. مؤلف چند بار این کتاب را بازنگری کرد و ویراست چهارم در سال درگذشت او (۲۰۰۳) منتشر شد؛ پس از آن فرزند او، استوارت ریچلز،^۳ ارائه ویراست‌های جدید را ادامه داد و ویراست‌های پنجم (۲۰۰۷)، ششم (۲۰۰۹) و هفتم (۲۰۱۲) با نام مشترک ریچلز پدر و پسر منتشر شده‌اند. ویراست هشتم نیز تا پایان امسال (۲۰۱۴) منتشر خواهد شد.

درباره نویسنده

جیمز ریچلز استاد فلسفه دانشگاه آلاباما واقع در شهر برمینگهم^۴ ایالت آلاباما بود. کتاب‌های دیگر او در حوزه اخلاق عبارت‌اند از: مسائل اخلاقی (۱۹۷۱)؛^۵ پایان زندگی: آسان‌مرگی و اخلاق (۱۹۸۶)؛^۶ آفریده از حیوان: لوازم اخلاقی داروینسم (۱۹۹۰)؛^۷ آیا اخلاق می‌تواند به پرسش‌های ما پاسخ دهد؟ (۱۹۹۷)؛^۸ میراث سقراط (۲۰۰۷)؛^۹ دو اثر اخیر مجموعه مقالات نویسنده‌اند.

یکی از دلایل شهرت ریچلز تحولی است که در آموزش مباحث اخلاقی ایجاد کرد. او با انتشار کتاب مسائل اخلاقی (۱۹۷۱) نشان داد که می‌توان فلسفه اخلاق را با محوریت مسائل واقعی مورد نیاز جامعه، و نه با تکیه بر مباحث انتزاعی فرااخلاق، آموزش داد. رونق مباحث اخلاق کاربردی در دهه‌های اخیر تا حدی مدیون همین اثر ریچلز است. سه ویرایش نخست کتاب مسائل اخلاقی صد هزار نسخه فروش داشت و باعث شد بسیاری از دانشگاه‌های آمریکا از آموزش فرااخلاق به آموزش مسائل عملی اخلاق روی بیاورند.^{۱۰}

ساختار و روش

ریچلز در کتاب حاضر نیز همان شیوه جذاب اثر قبلی‌اش را در پیش می‌گیرد. فصول کتاب عمدتاً براساس نظریه‌های اخلاقی رایج در اخلاق هنجاری سامان یافته‌اند، اما به‌مناسبت، مسائل عینی برگرفته از زندگی واقعی در ذیل نظریه‌ها مطرح شده است و خواننده کاربرد نظریه‌های اخلاقی را در عرصه عمل درک می‌کند. خواننده علاقه‌مند

به اخلاق کاربردی می‌تواند این مسائل عینی را در فصول مختلف کتاب ببیند:

۱. تصمیم‌گیری درباره مرگ و زندگی معلولان حادّ در فصل اول؛ ۲. ختنه دختران در فصل دوم؛ ۳. همجنس‌خواهی در فصل سوم؛ ۴. سقط‌جنین در فصل چهارم؛ ۵. نوع‌دوستی^{۱۱} و فقر و ثروت در فصل پنجم؛ ۶. آسان‌مرگی^{۱۲} و ۷. شأن اخلاقی حیوانات در فصل هفتم؛ ۸. نظریه مجازات در فصل دهم؛ و ۹. نافرمانی مدنی در فصل یازدهم.

کتاب در ویراست اول (۱۹۸۶) ۱۲ فصل و در ویراست چهارم (۲۰۰۳) ۱۴ فصل دارد. به‌دلیل تحولات سریع حوزه فلسفه اخلاق در دهه‌های اخیر، مؤلف در ویراست دوم (۱۹۹۳) فصل «اخلاق فضیلت»، و در ویراست سوم (۱۹۹۹) فصل «مینیسم و اخلاق مراقبت» را به کتاب افزوده است. ویراست‌های چهارم تا هفتم را فرزند مؤلف بازننگری و ارائه کرد؛ اما او در این ویراست‌ها هیچ فصل جدیدی به کتاب نیفزوده، و فصل خودگرایی روان‌شناختی را هم از ویراست پنجم به‌بعد حذف کرده است. عبارات و مثال‌ها نیز در ویراست‌های جدید تغییرات و اصلاحات فراوانی به خود دیده است که می‌توان فهرست آن‌ها را در سایت مؤلف یا در مقدمه هر ویراست مشاهده کرد. در ترتیب فصل‌ها هم نظامی منطقی دیده می‌شود. در یک نگاه کلی استراتژی نویسنده در طرح مباحث این است: در فصل یک چستی اخلاق مطرح می‌شود و ذهن خواننده با بررسی چند مثال واقعی برای درگیر شدن با انواع نظریه‌های اخلاقی آماده می‌شود. در فصل دوم تا ششم نظریه‌هایی مطرح می‌شوند که بیشتر باید آن‌ها را رد کرد و به‌نوعی با مفهوم حداقلی اخلاق (اهمیت‌دادن به دلیل و عقل، و رعایت بی‌طرفانه منافع همگان) منافات دارند؛ بر این اساس، نسبی‌گرایی، ذهنی‌گرایی، خودگرایی، نظریه امرالاهی (یا حُسن و قُبْح شرعی) و نظریه قانون طبیعی به‌دلیل داشتن اشکالات جدی کنار گذاشته می‌شوند. بیشتر مباحث این چهار فصل سلبی‌اند نه ایجابی؛ اما فصل‌های هفتم تا سیزدهم به نظریه‌های مهم‌تر حوزه اخلاق هنجاری (فایده‌گرایی،^{۱۳} اخلاق کانتی، قرارداد اجتماعی، اخلاق مراقبت، و اخلاق فضیلت) می‌پردازند که نویسنده در معرفی و بررسی انتقادی آن‌ها از هر یک چیزی را می‌آموزد و برمی‌گیرد. در نهایت، هم نظریه مورد دفاع خود مؤلف که نوعی فایده‌گرایی ترکیب‌شده با نقاط قوت نظریه‌های دیگر است در فصل چهاردهم ارائه می‌شود.

مزایای کتاب و مقایسه آن با دیگر کتب درسی فلسفه اخلاق

از مزایای این کتاب می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. ارائه صورت‌بندی استدلال‌ها؛ ۲. ارائه نسبتاً منصفانه نظریه‌ها و توجه به نقاط قوت و ضعف همه

آن‌ها؛ ۳. داوری درباره تمام نظریه‌ها و عرضه دیدگاه خود نویسنده؛ ۴. استفاده از مثال‌های برگرفته از دنیای واقعی برای توضیح نظریه‌های اخلاقی و طرح به‌هنگام اخلاق کاربردی در ذیل نظریه‌ها؛ ۶. پرداختن حداقلی به مباحث فرااخلاق و پرهیز از مباحث انتزاعی آن؛ ۷. به‌روزرنگه‌داشتن مباحث و مثال‌های کتاب در ویراست‌های جدید آن؛ ۸. رویکرد عقلی—استدلالی به اخلاق.

با توجه به نکات یادشده، به‌نظر نگارنده از بین کتاب‌های فلسفه اخلاق ترجمه‌شده به فارسی، کتاب ریچلز یکی از گزینه‌های بسیار مناسب برای تدریس در دوره‌های اخلاق و فلسفه اخلاق است. امروزه در ایران معمولاً کتاب‌های فرانکنا، پالمِر، گنسلِر، مک‌ناوتن، هولمز یا زاگال-گالیندو به‌عنوان کتاب درسی در مراکز آموزش عالی استفاده می‌شوند؛^{۱۴} اما گذشته از اعتبار نویسنده و مقبولیت گسترده اصل انگلیسی کتاب به‌عنوان کتاب درسی، هیچ‌یک از دیگر کتاب‌های ترجمه‌شده به فارسی همه این مزایا را یک‌جا در خود ندارند.

کتاب فرانکنا با وجود اعتبار نویسنده سه عیب عمده دارد: ۱. آخرین ویراست کتاب در سال ۱۹۷۳ منتشر شده و ترجمه فارسی مبتنی بر همین ویراست است؛ بنابراین، بسیاری از مباحث جدید را در بر ندارد؛ ۲. صدق این سخن که کتاب فرانکنا «بختیارترین و پرآوازه‌ترین کتابی است که در زمینه فلسفه اخلاق منتشر شده است» (نک: مقدمه مصطفی ملکیان بر فرانکنا، ۱۳۷۶: ۹) اکنون سال‌هاست که با انتشار کارهای جدیدتر و پرفروش‌تر سرآمده است؛ ۳. از اخلاق کاربردی و مثال‌های عینی کمتر اثری در آن هست. این کتاب هنوز هم معتبر و مورد مراجعه است، اما برای تدریس مناسب نیست.

از کتاب‌های یادشده تنها مسائل اخلاقی پالمِر و داوری اخلاقی زاگال—گالیندو بخش‌هایی را به مسائل کاربردی اختصاص داده‌اند. ترجمه کتاب پالمِر از روی ویراست نخست این کتاب (۱۹۹۵) انجام شده است و مزایای ویراست جدیدتر آن (۲۰۰۵) را ندارد. اصل کتاب هم کتاب درسی دبیرستان و کالج‌های پیش از دانشگاه بوده است و برای تدریس دانشگاهی چندان مناسب نیست، مگر برای رشته‌هایی غیر از فلسفه. داوری اخلاقی (با نام اصلی اخلاق برای جوانان) از جهت طرح مفاهیم اخلاقی، ارائه آموزه‌های اخلاقی با محوریت فیلسوفان صاحب‌نام، و نیز پرداختن به مسائل اخلاقی کاربردی در بین کتاب‌های فارسی مثال‌زدنی است، اما آوازه و اعتبار کتاب و مؤلفانش به پای کتاب ریچلز نمی‌رسد. رویکرد ارسطویی نویسنده در مواجهه با مسائل هم شاید خواننده را چندان راضی نکند؛ ولی به‌هرحال این کتاب برای شروع مطالعه در حوزه اخلاق کتاب بسیار مناسبی است و پیشنهاد می‌شود قبل از کتاب

ریچلز خوانده شود.

کتاب **مبنای فلسفه اخلاق** هولمز همه نظریه‌های اخلاقی را پوشش می‌دهد و تا کنون چهار ویراست از آن منتشر شده است (ترجمه موجود فارسی بر مبنای ویراست سوم است)، اما اولاً مباحث اخلاق کاربردی را ندارد و ثانیاً حجم و سبک مطالب آن به گونه‌ای است که فهم مطالب را برای دانشجویان سنگین کرده است. هر دو ترجمه فارسی کتاب گنسلر مبتنی بر ویراست اول کتاب‌اند (۱۹۹۸) و دو فصل اخلاق فضیلت و قانون طبیعی افزوده شده در ویراست دوم (۲۰۱۱) را در بر ندارند. اصل کتاب طی ۱۲ سال تنها یک بار ویرایش جدید شده است. از نظر محتوا هم شاید خواننده نتواند با رویکرد بیش از حد قاعده‌محور و صوری مؤلف به اخلاق، و تأکید بسیار نویسنده بر قاعده‌زیرین همراهی کند. در مجموع، به نظر می‌رسد کتاب ریچلز از جنبه استدلالی-عقلی و از حیث ساختار علمی قوی‌تر است و از نظر طرح مباحث اخلاق کاربردی هم بر کتاب گنسلر برتری دارد؛ هرچند کتاب گنسلر ساده‌تر و آموزشی‌تر است و برای دانشجویان آسان‌تر.

کتاب مکنون‌تن با دو ترجمه فارسی (یکی به نام **دیدگاه اخلاقی** و دیگری **بصیرت اخلاقی**) گرچه کتابی مقدماتی، درسی و معتبر است، به دلیل تمرکز بر فرااخلاق و انتزاعی بودن مباحث آن برای تدریس در سطوح مقدماتی و واحدهای فلسفه اخلاق در ایران مناسب نیست و تنها به کار تدریس در واحدهای فرااخلاق می‌آید.

جان کلام آنکه برای انتخاب کتاب درسی فلسفه اخلاق خطاست که حکم کلی صادر کنیم و یک کتاب را به طور مطلق بر کتاب‌های دیگر ترجیح دهیم؛ زیرا باید رشته و سطح تحصیلی، زمینه فکری و فرهنگی دانشجویان، و اطلاعات پیشین آن‌ها را در نظر گرفت و آن‌گاه از بین کتاب‌های موجود دست به انتخاب زد؛ اما به گمان نگارنده، کتاب ریچلز دست‌کم برای دانشجویان گرایش‌های مختلف فلسفه و علاقه‌مندان جدی مباحث اخلاقی احتمالاً بهترین گزینه است.

مروری بر ویراست چهارم^{۱۵}

نویسنده پس از مقدمه، در یادداشتی بر ویراست چهارم تفاوت‌های این ویراست را با ویراست قبلی برمی‌شمارد. سپس در فصل اول (چیستی اخلاق) با بررسی چند نمونه از مسائل واقعی و جنجال‌برانگیز اخلاقی، خواننده را با برخی شیوه‌های رایج تفکر و داوری اخلاقی آشنا می‌کند و آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که در صدور احکام اخلاقی دست‌کم دو چیز لازم است: ۱. آوردن دلیل برای موضع‌گیری‌های اخلاقی؛ ۲. رعایت بی‌طرفانه منافع همه افراد. مفهوم حداقلی مورد نظر نویسنده از اخلاق



همین جا روشن می‌شود: تلاش برای قراردادن رفتار انسان تحت هدایت دلیل و انجام کاری که بهترین دلایل به نفع آن وجود دارد، با ملاحظه بی‌طرفانه همه افرادی که رفتار ما بر آن‌ها اثر می‌گذارد (J. Rachels ۲۰۰۳: ۱۴).

فصل دوم (چالش نسبی‌گرایی فرهنگی) طرح و نقد ادعاها و ادله نسبی‌گرایان اخلاقی را به عهده دارد. مؤلف ابتدا استدلال برگرفته از تفاوت‌های فرهنگی را تحلیل و نقد می‌کند؛ سپس با برشمردن پیامدهای نامعقولی که نسبی‌گرایی فرهنگی در بر دارد، نسبی‌گرایان را در تنگنا قرار می‌دهد. او آن‌گاه با بحث از ارزش‌های مشترک میان فرهنگ‌ها استدلال می‌کند که اختلاف‌نظرهای ارزشی بسیار کمتر از آن چیزی هستند که در آغاز به نظر می‌رسند؛ البته همه این نقدها مانع از پذیرفتن برخی نکات درس‌آموز نسبی‌گرایی فرهنگی نمی‌شود.

فصل سوم (ذهنی‌گرایی در اخلاق) با بررسی صورت‌های ساده ذهنی‌گرایی آغاز می‌شود و با پیگیری تحولات این نظریه به عاطفه‌گرایی می‌رسد. با رد دلایل ذهنی‌گرایی و صورت پیشرفته آن، یعنی عاطفه‌گرایی، نویسنده بحث از وجود واقعیات اخلاقی و نقش دلیل و عقل در اخلاق را پیش می‌کشد. در پایان فصل ریچلز با بررسی ادله موافقان و مخالفان اخلاقی‌بودن همجنس‌خواهی نشان می‌دهد که برخلاف ادعای ذهنی‌گرایان و عاطفه‌گرایان می‌توان با اقامه و بررسی دلایل در اخلاق به نتایجی نسبتاً عینی (در اینجا غیر اخلاقی‌نبودن همجنس‌خواهی) رسید. کتاب ریچلز در محیط دینی امریکا انتشار یافته و مخاطبان دیندار مسیحی مورد توجه خاص نویسنده بوده‌اند. فصل چهارم (آیا اخلاق به دین وابسته است؟) ابتدا این تصور رایج امریکایی را به نقد می‌کشد که فقط کشیشان و اصحاب کلیسا می‌توانند درباره مسائل اخلاقی نظر بدهند؛ سپس دو نظریه معروف دینی، یعنی نظریه امر الهی و نظریه قانون طبیعی، به بحث گذاشته می‌شوند. پایان فصل به بررسی مخالفت‌های دینی مسیحیان امریکا با سقط‌جنین اختصاص دارد. از نظر نویسنده، استناد به کتاب مقدس و سنت کلیسا نمی‌تواند به‌نحوی موجه و منطقی منع سقط‌جنین را نتیجه دهد و مسیحیان معاصر حتی دلیل درون‌دینی درستی به‌سود موضع خودشان ندارند.

فصل پنجم (خودگرایی روان‌شناختی) دلایل و مدعیات کسانی را بررسی می‌کند که می‌گویند نوع‌دوستی، به عنوان یکی از لوازم اخلاقی‌زیستن، از اساس ممکن نیست و انسان در تحلیل نهایی به دنبال منافع خود است؛ سپس در فصل ششم نوبت به بررسی خودگرایی اخلاقی می‌رسد که می‌گوید نوع‌دوستی اگر هم ممکن باشد، مطلوب نیست و اخلاقاً هر کس باید به دنبال منافع خود باشد. نویسنده

هیچ‌یک از دو نظریه را موفق نمی‌داند.

در فصل‌های هفتم و هشتم سخن از فایده‌گرایی است. با اینکه خود نویسنده آشکارا به این نظریه تمایل دارد و برخی از ارکان آن را می‌پذیرد، اما از حق فروگذار نمی‌کند و نقدهای جدی مطرح‌شده بر نظریه‌های فایده‌گرا را با دقت طرح می‌کند و گاه می‌پذیرد.

کاستی‌های فایده‌گرایی، مؤلف را به اخلاق کانتی می‌کشاند تا در فصل‌های نهم و دهم شاهد بحث از قواعد مطلق اخلاقی و نیز کرامت انسان باشیم. نویسنده مطلق‌گرایی کانتی را رد می‌کند، اما نظریه «عادل و مسئول دانستن آدمی» و «مجازات متناسب با استحقاق افراد» را در خور تحسین می‌یابد و دیدگاه فایده‌گرایانه خودش را با آن تکمیل می‌کند؛ به‌همین منوال، قرارداد اجتماعی، موضوع فصل یازدهم، اگرچه از دید مؤلف مزایایی دارد، اما کاستی‌های مهم آن باعث می‌شود مؤلف سرانجام به نادرستی این نظریه حکم کند.

دو فصل بعد به جدیدترین نظریه‌های اخلاقی، یعنی اخلاق فمینیستی، اخلاق مراقبت و اخلاق فضیلت می‌پردازد. نویسنده در فصل دوازدهم از طرح دغدغه‌ها و نکته‌سنجی‌های زنانه‌نگر در حوزه اخلاق استقبال می‌کند؛ با این حال، اخلاق فمینیستی و اخلاق مراقبت را به اخلاق فضیلت ملحق می‌داند و داوری درباره آن را به فصل بعد وامی‌گذارد. او در فصل سیزدهم می‌گوید اخلاق فضیلت به‌دلیل مزایایی که دارد می‌تواند بخشی از یک نظریه اخلاقی کلی‌تر باشد، اما چون جامعیت ندارد به‌خودی خود نظریه اخلاقی کاملی نیست.

به‌نظر مؤلف، ادغام محاسن دیگر نظریه‌های اخلاقی در یک چارچوب کلی فایده‌گرایانه به صواب نزدیک‌تر است؛ بنابراین در فصل پایانی، معیارهای یک نظریه اخلاقی رضایت‌بخش را این‌گونه ارائه می‌کند:

۱. انطباق با واقعیت‌های علمی و پرهیز از غرور بیجا درباره سرشت و جایگاه انسان؛

۲. اهمیت‌دادن به عقل انسان و قدرت استدلال‌ورزی در موقعیت‌های اخلاقی؛

۳. پرهیز از تناقض با رعایت بی‌طرفانه منافع همگان؛

۴. برخورد با دیگران متناسب با استحقاق آن‌ها (کیفرگرایی کانتی)؛

۵. جابازکردن برای انگیزه‌ها، فضایل و رذایل، و منش (اخلاق فضیلت و مراقبت).

در نظریه مورد قبول ریچلز که خود آن را «فایده‌گرایی چندراهبردی»^{۱۶} می‌نامد، همه این اجزا حضور دارند، اما بر معیاری فایده‌گرایانه مبتنی‌اند. معیار اصلی از



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۷۱

معرفی و نقد یک کتاب و دو ترجمه آن



جشنواره نقد کتاب



نظر او رفاه و خوشی هرچه بیشتر آدمیان (و حتی کل موجودات دارای حس و شعور از جمله حیوانات) است. هر نظریه اخلاقی دیگری که بتواند در این رفاه و خوشی تأثیری داشته باشد می‌تواند به‌عنوان یک راهبرد در نظریه ریچلز جذب شود و آن را غنا ببخشد. هدف نهایی بیشتر کردن خوشی و رفاه همگان است، هرچند راه‌های رسیدن به آن می‌تواند گوناگون باشد.

از سوی دیگر هر نظریه‌ای که رعایت بی‌طرفانه منافع همگان را نقض کند از اعتبار ساقط است. نظریه‌ای که دایره شمول اخلاق را محدود به خود فرد، نژاد ویژه، جنس مذکر یا مؤنث، ملتی ویژه، نسلی خاص، و یا حتی منحصر به نوع زیستی خاصی کند بی‌طرفی اخلاقی را نقض کرده است؛ بنابراین، خودگرایی،^{۱۷} نژادپرستی،^{۱۸} تبعیض جنسیتی،^{۱۹} تبعیض‌های ناروا براساس معلولیت، گونه‌هایی از ملی‌گرایی،^{۲۰} تبعیض نسلی،^{۲۱} و نوع‌پرستی^{۲۲} در نظریه اخلاقی مختار مؤلف جایی ندارند.

دو بخش مهم و مفید هم در پایان کتاب وجود دارد، به‌ویژه برای کسانی که بخواهند مطالعات بیشتری درباره مباحث کتاب داشته باشند:

۱. «منابعی برای مطالعه بیشتر»: نویسنده در اینجا برای تک‌تک فصول کتاب منابع مطالعاتی بیشتری را همراه با توضیحات و راهنمایی‌های مفیدی معرفی کرده است.
۲. «یادداشت‌هایی درباره منابع»: بخش ارجاعات کتاب است و منابع نقل‌قول‌ها و مطالب مورد استفاده نویسنده را می‌توان در این بخش یافت.

دو ترجمه فارسی کتاب

خوانندگان فارسی‌زبان هم‌اکنون دو ترجمه جداگانه از دو ویراست مختلف این اثر را در اختیار دارند: ترجمه اول (آرش اخگری، تهران، انتشارات حکمت) از روی ویراست دوم انگلیسی (۱۹۹۳)، و ترجمه دوم (محمود فتحعلی و علیرضا آل‌بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) براساس ویراست چهارم انگلیسی (۲۰۰۳). در نوشته حاضر، همه‌جا مراد از «ترجمه اول» و «ترجمه دوم» همین دو ترجمه است. در بررسی و نقد دو ترجمه موجود توجه به این نکته لازم است که برخی از اشکالات ممکن است ناشی از فرایند انتشار کتاب (حروف‌چینی، ویراستاری، تصمیمات ناشر و غیره) باشند، نه لزوماً اشتباه مترجم. با توجه به این نکته بررسی این دو ترجمه را آغاز می‌کنیم.

ترجمه عنوان کتاب

در این نوشتار عنوان کتاب (The Elements of Moral Philosophy) را به کلیات فلسفه اخلاق برگردانده‌ام. elements در حالت جمع و در این سیاق معنای

خاصی دارد و the elements of something یعنی کلیات یک موضوع یا علم.^{۲۳} این عنوان سطح کتاب و مخاطبان آن را روشن می‌کند: ما با کتابی مقدماتی مواجه‌ایم. اما چرا باید مقدماتی بودن کتاب به خوانندگان منتقل شود؟ برای اینکه هم از کتاب انتظار معقول داشته باشند و هم دانشجویان سطوح بالاتر به این توهم دچار نشوند که با منبعی اساسی سروکار دارند.

اما هر دو ترجمه مقدماتی بودن را به‌نوعی از عنوان این کتاب حذف کرده‌اند. ترجمه اول صرفاً به‌عنوان کلی «فلسفه اخلاق» اکتفا کرده است. ترجمه دوم عنوان «عناصر فلسفه اخلاق» را برگزیده است، ولی ترجمه elements به «عناصر» در اینجا چندان مناسب نمی‌نماید. نویسنده در هیچ جای کتاب از هیچ «عنصر»ی در فلسفه اخلاق سخن نگفته است. تعبیر «عناصر» باعث شده است عنوان کتاب قدری سنگین شود که با مقدماتی بودن کتاب نمی‌سازد.

حذف‌های ساختاری در هر دو ترجمه

در یک نگاه کلی می‌بینیم که بخشی از ساختار کتاب در ترجمه‌ها حذف شده یا از قلم افتاده است:

۱. در ترجمه دوم مقدمه^{۲۴} دو صفحه‌ای نویسنده وجود ندارد و خوانندگان ناگزیرند این مقدمه را در ترجمه اول بخوانند.

۲. یادداشت نویسنده درباره ویراست دوم کتاب^{۲۵} در ترجمه اول نیامده است. کمترین فایده آوردن این یادداشت این بود که دریابیم در فاصله انتشار دو ویراست کتاب تحولات مهمی در مباحث اخلاقی رخ داده و ویراست جدید حاوی فصل تازه اخلاق فضیلت است. ترجمه دوم این عیب را ندارد و یادداشت نویسنده درباره ویراست چهارم را آورده است.

۳. بخش «ارجاعات و منابع»^{۲۶} در ترجمه اول حذف شده یا از قلم افتاده است. نویسنده همه ارجاعات و منابع خود را یک‌جا در این بخش آورده بود. حذف این بخش نه تنها خواننده را از آشنایی با منابع مورد استفاده نویسنده و پیگیری سرچشمه‌های فکری او محروم می‌کند، بلکه علاوه‌براین، می‌تواند باعث این بدگمانی شود که چرا یک مؤلف دانشگاهی با وجود نقل‌قول‌های متعدد از فیلسوفان و آثار مختلف، حتی یک ارجاع به هیچ منبعی نداده است. نتیجه آنکه خواننده ترجمه اول نویسنده کتابی «اخلاقی» را متهم به عدم رعایت اولیات «اخلاق پژوهش» می‌کند. ترجمه دوم از این نظر درست عمل کرده و این بخش را تمام و کمال آورده است.

۴. بخش «پیشنهادهایی برای مطالعه بیشتر»^{۲۷} در ترجمه دوم بی‌هیچ توضیحی

حذف شده است. خوانندگان فارسی می‌توانند این بخش را در ترجمه اول ببینند در مجموع، این دو ترجمه در از قلم‌انداختن بخش‌هایی از کتاب درست عکس یکدیگر عمل کرده‌اند و خواننده ناگزیر است با دردست‌داشتن هر دو ترجمه از ساختار کامل کتاب بهره ببرد.

تغییر و حذف برخی مثال‌ها

مترجمان و/یا ناشران این دو ترجمه تغییراتی در فصل سوم کتاب داده و عباراتی را حذف کرده‌اند. در متن انگلیسی، نویسنده با نقل سخنان کشیشی آمریکایی به نام جری فالول^{۲۸} مبنی بر اخلاقی نبودن همجنس‌خواهی،^{۲۹} مباحث فصل سوم را آغاز می‌کند. پس از اشاره‌هایی کوتاه به دیدگاه‌های رایج درباره همجنس‌خواهی در برخی کشورها، عمده مباحث دیگر این فصل متمرکز بر طرح و نقد نظریه‌های ذهنی‌گرایانه است؛ اما همچنان گاه در لابه‌لای مباحث اشاره‌هایی به سخنان و دیدگاه فالول دیده می‌شود. سرانجام، این فصل با بخش مستقلی (بخش ۶ از فصل ۳) با عنوان «مثال همجنس‌خواهی» و با بررسی استدلال‌های موافقان و مخالفان اخلاقی بودن آن پایان می‌یابد. این فصل و این مثال، در دو ترجمه موجود سرانجام‌های متفاوتی یافته است. نخست ترجمه اول را بررسی می‌کنیم.

این ترجمه مثال آغازین را تغییر نداده و فصل با سخنان فالول درباره اخلاقی نبودن همجنس‌خواهی آغاز می‌شود. در طول فصل هم وقتی دوباره به سخنان فالول اشاره می‌شود، در ترجمه منتقل شده است. خواننده دقیقاً با بحث نویسنده و مثال او پیش می‌رود تا می‌رسد به پایان فصل، یعنی بخش ۳-۶ که به‌طور خاص همجنس‌خواهی را بررسی می‌کند. در اینجا ناشر عنوان بخش ۳-۶ (مثال همجنس‌خواهی) و نیز بند اول آن را آورده است، اما در پانویس، خواننده را مطلع می‌کند که «در ادامه این مطلب نویسنده به دلایل مطرح‌شده به‌سود یا زیان همجنس‌خواهی پرداخته است که بنا بر برخی ملاحظات حذف شد» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۶۹، پانویس). مجموعاً خواننده در مطالعه این فصل با حذفی که انسجام فصل را از بین ببرد مواجه نمی‌شود و آنجا هم که حذفی انجام شده، صراحتاً و با ذکر مفاد حذف‌شده به اطلاع خواننده رسیده است.

اما حسن ترجمه اول تنها در رعایت انسجام درونی این فصل از کتاب نیست؛ وقتی نویسنده در فصل بعدی به مطالب بخش ۳-۶ مجدداً ارجاع می‌دهد (ریچلز، ۱۳۸۹: ۸۲)، مترجم با دقتی ستودنی مطالب مورد نیاز از بخش حذف‌شده را در پانویس می‌آورد تا پیگیری و فهم استدلال‌های نویسنده با توجه به حذف بخش ۳-۶ دچار مشکل نشود (ریچلز، ۱۳۸۹: ۸۲-۸۳).

با این همه، در ترجمه اول تغییری در متن داده شده است که خواننده فارسی از آن بی‌خبر می‌ماند. در ویراست دوم نسخه انگلیسی پس از ذکر دیدگاه فالول، به‌عنوان نماینده «عده کثیری از مردم آمریکا» که همجنس‌خواهی را غیراخلاقی می‌دانند، نویسنده سخنی هم از ایران به میان می‌آورد که مترجم آن را حذف کرده است. متن انگلیسی و ترجمه فارسی آن چنین است:

In other societies, of course, people have other views. The rulers of present-day Iran agree with Falwell and take his view to an extreme: there, homosexuals may be castrated or killed or both.

البته در جوامع دیگر مردم دیدگاه‌های دیگری دارند. حاکمان امروز ایران با فالول هم‌نظرند و دیدگاه او را تا حد نهایی‌اش پیش می‌برند: در ایران، افراد همجنس‌خواه ممکن است عقیم یا کشته یا هم عقیم و هم کشته شوند (Rachels, ۱۹۹۳: ۳۰).

این جمله در ترجمه اول به‌این صورت درآمده است: «البته در سایر جوامع مردم دیدگاه‌های دیگری دارند و در برخی از این جوامع این دیدگاه فالول به انتها درجه خود می‌رسد: همجنس‌خواهان در آنجا ممکن است اخته یا اعدام شوند.» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۵۴) به‌نظر نگارنده، حذف نام ایران^{۳۰} توجیهی ندارد. نویسنده در اینجا سه ادعا را درباره ایران پیش کشیده است:

۱. حاکمان ایران با فالول در اخلاقی‌نبودن همجنس‌خواهی هم‌نظرند؛

۲. در ایران ممکن است همجنس‌خواهی به مجازات‌های سنگینی بینجامد؛^{۳۱}

۳. این مجازات‌ها عبارت‌اند از کشتن، عقیم‌کردن، یا هر دو.

از این سه ادعا بخشی از سومی نادرست است. در فقه اسلامی و حقوق ایران مجازات عقیم‌کردن نداریم و اطلاعات نویسنده ناقص بوده است؛^{۳۲} اما حتی این اشتباه نویسنده نمی‌تواند دلیلی برای حذف نام ایران باشد. امانت در ترجمه می‌طلبید عبارت نویسنده بدون دخل و تصرف به فارسی منتقل شود و اشتباه او نیز در پانویشت بیان شود.^{۳۳} این همه اتفاقی است که در ترجمه اول رخ داده است؛ اما ترجمه دوم، رویکرد ترجمه دوم در این مورد متفاوت است: در این ترجمه، فصل ۳ با مثال همجنس‌خواهی و سخنان فالول بر ضد همجنس‌خواهان آغاز نمی‌شود؛ زیرا بدون اطلاع خواننده چند بند ابتدایی فصل حذف شده‌اند. چند جمله بعدی هم که دوباره سخن از اختلاف‌نظر مردم بر سر homosexuality و heterosexuality بوده در متن فارسی به اختلاف درباره «صلح‌طلبی» و «جنگ‌طلبی» تبدیل شده است

(ریچلز، ۱۳۹۲: ۶۶-۶۵).

حذف مثال همجنس‌خواهی اگر در همه جای این ترجمه یکسان اعمال می‌شد خواننده فارسی به تغییرات راه‌یافته در ترجمه پی نمی‌برد، اما چند صفحه بعد می‌رسیم به جملاتی از این دست: «بار دیگر فالول را که می‌گفت همجنس‌بازی غیراخلاقی است، در نظر بگیرید.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۶۹-۶۸ و ۷۳) خواننده شگفت‌زده با خود می‌گوید فالول کیست و کجا گفت که «همجنس‌بازی» غیراخلاقی است؟ در انتهای فصل ۳ هم کلاً بخش مربوط به بررسی همجنس‌خواهی (بخش ۷.۳)، بدون هیچ توضیحی به خواننده، حذف شده است؛ اما درست در فصل بعد (رابطه دین و اخلاق) به این ارجاع برمی‌خوریم: «برای بحثی نقادانه درباره این استدلال درباره مسائل جنسی به بخش ۷.۳ همین کتاب بنگرید.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۹۸) و خواننده بی‌خبر هرچه بگردد بخش ۷.۳ را در کتاب نمی‌یابد! روی هم‌رفته، ترجمه دوم در حذف و تغییر بحث همجنس‌خواهی درست عمل نکرده است. هم حذف‌ها و تغییرات انجام‌شده یک‌دست اعمال نشده‌اند و هم خواننده از این تغییرات بی‌خبر مانده است.

در باب ملاحظات آنکه باعث حذف این بخش شده‌اند هیچ‌یک از دو ترجمه چیزی نگفته‌اند، بنابراین داوری دقیق درباره آن ممکن نیست، اما یادآوری این نکات مفید است:

۱. هر دو ترجمه در جای دیگری از کتاب دفاع نسبی‌گرایانه از مجازبودن همجنس‌خواهی بر مبنای شرطی‌شدگی فرهنگی را آورده‌اند؛ مثال از ترجمه دوم: «هیچ چیز بدی در همجنس‌بازی وجود ندارد و همجنس‌بازان مانند دیگر مردمان که اتفاقاً، بدون اختیار مجذوب جنس موافق شده‌اند.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۶۳-۶۴؛ نیز نک: ریچلز، فلسفه اخلاق ۱۳۸۹: ۵۱-۵۲).

۲. نویسنده رویکرد عقلی-استدلالی در اخلاق دارد. اندکی بیندیشیم که حذف استدلال‌های او چه معنایی دارد؟ یک استدلال‌های او درست، و پاسخ به آن‌ها ناممکن بوده است؛ در این صورت مشکل از استدلال‌های نویسنده نیست؛ دو استدلال‌های نویسنده ضعیف و مخدوش بوده است. در این صورت، بهتر نبود استدلال‌ها آورده و پاسخ مناسب نیز از جانب مترجمان ارائه می‌شد؟

۳. در ترجمه دوم می‌خوانیم که «پژوهش اخلاقی، از لحاظ دینی (بی‌طرف) است. به‌این شیوه، متدینان و غیرمتدینان، گرچه در باب خود دین اختلاف‌نظر دارند، هر دو در یک جهان اخلاقی به سر می‌برند.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۰۰) حیطه استدلال‌های عقلی برای متدین و غیرمتدین مشترک است و در آنجا می‌توانند با یکدیگر بحث و

گفت‌وگو داشته باشند. سنت کلامی و فلسفی ما هم بر این نکته تأکید دارد.
۴. اگر گفته شود «این مسئله، مسئله ما نیست» می‌توان گفت: پس چرا در فقه فتوایی و فقه استدلالی ما بحث‌هایی در این باره وجود دارد؟ چرا در حقوق امروز ایران قوانینی در این باب هست؟ چرا در سنت ادبی^{۳۴} و حتی فلسفی ما به بخشی از این مسائل پرداخته‌اند؟ (ابن‌سینا ۱۴۰۰: ۳۸۳-۳۸۹؛ شیرازی ۱۹۸۱: ۱۷۱/۷-۱۷۹) ^{۳۵}

بررسی ترجمه اول

در یک نگاه کلی، و با وجود برخی اشکالات، مترجم توانسته است ضمن رعایت دقت، متنی خواندنی و روان در اختیار خوانندگان بگذارد. نگارش فارسی کتاب شسته‌ورفته و هموار است. تنها مورد مهم چند جایی است که باید فعل «می‌کند» و «می‌کرد» را «می‌نماید» و «می‌نمود» بخوانیم تا جمله معنادار شود؛ مثال‌ها را بنگرید: «هنگامی که تبعات احتمالی آن اصل روشن می‌شود غیر قابل قبول می‌کند.» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۳)؛ «این نظریه در نگاه نخست کاملاً موجه می‌کند.» (همان، ۳۸)؛ «تکلیف عبارت است از ... انطباق رفتار خود با طرحی که از همه عقلانی‌تر می‌کند.» (همان، ۸۶)؛ «... خودگرایی روانشناختی ... آشکارا غیر قابل قبول می‌کند.» (همان، ۱۱۱)؛ «چون برایشان ابطال‌ناپذیر می‌کرد» (همان، ۱۱۲)؛ «این برهان در نگاه نخست متقاعدکننده می‌کند.» (۱۳۳)؛ «نظریه‌ای که در ابتدا آن قدر مرقی و مطابق با عقل سلیم می‌کرد ...» (۱۶۸).

متن از نظر اشتباهات چاپی مانند بسیاری از آثار منتشرشده در ایران دقت خواننده را می‌طلبد؛ نمونه‌ها: الگوهای فرهنگی/الگوهای فرهنگ (۳۳)؛ کالدقی‌ها/کالاتی‌ها (۴۱)؛ آپاراتاید/پاراتاید (۴۲)؛ تلفی/تلقی (۴۹)؛ اخلاقی(۱)/اخلاقی (۵۲)؛ رذیلت/ذیلت (۱) (۵۲)؛ فرانسیس/فرانسیس (۷۲)؛ شمس/شمسی (۷۳)؛ قائل بر/قائل به (۸۵)؛ قلمدد/قلمداد (۸۷)؛ بسیار/و بسیار (۸۷)؛ بهترین/بهتری (۱۲۲)؛ تلاشی/تلاش (۱۳۵)؛ در پیام/در پی (۱۴۰)؛ به قاتل می‌رساند/به قتل می‌رساند (۱۸۷)؛ تعقل/متعقل (۱۹۱)؛ مادی/عادی (۲۴۳)؛ دور کنیم/دوری کنیم (۲۴۴)؛ ابزار/ابراز (۲۴۶) ^{۳۶}
در مواقع لازم معادل‌های انگلیسی در پانوشته آمده است، اما بهتر بود معادل انگلیسی برخی کلمات ناآشنا یا ابداعی مترجم نیز داده می‌شد تا فهم متن دشوار نباشد؛ مثلاً «پیش‌آگهی» در برابر prognosis^{۳۷} (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۸) اصطلاح رایجی نیست و به توضیح یا ذکر معادل نیاز دارد؛ از همین قبیل است «واپس‌نگری» در برابر hindsight، «خودپیرو» در برابر autonomous، «غیرخوددارانه» در برابر undisciplined، «کم‌بها ساز» در برابر deflationary (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۳ و ۸۶ و ۸۷ و ۱۱۰ و ۱۱۲).

صحت و دقت متن ترجمه تحسین شدنی است؛ با این حال، به هنگام خواندن متن فارسی با ابهاماتی روبه‌رو می‌شویم که نیاز به مراجعه به متن اصلی دارد. ملاحظات آنکه در ادامه می‌آید حاصل مقایسه موردی متن فارسی با متن انگلیسی است. برخی از این ملاحظات به اصل مطلب ضرری نمی‌زنند، اما به هر حال انتظار خوانندگان این است که متن دقیق باشد.

۱. «حتی دکتر کوپ نیز اعتقاد خواهد داشت که چنین نوزادی را باید زنده نگاه داشت.» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۰)

(Not even Dr. Koop believes that such a baby should be kept alive. p.6)

«حتی دکتر کوپ نیز اعتقاد نداشت که چنین نوزادی را باید زنده نگاه داشت.»

با خواندن متن فارسی هم می‌توان فهمید که ایرادی در ترجمه وجود دارد؛ زیرا این جمله با مطالب قبل و بعدش نمی‌خواند. وانگهی دکتر کوپ (وزیر بهداشت محافظه کار ریگان) طرفدار حق حیات بوده است و اعتقاد او به زنده‌نگاه‌داشتن نوزاد مذکور نباید تعجب‌برانگیز باشد که با «حتی» آورده شود.

۲. «رئیس‌جمهور آفریقای جنوبی» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۴۲) در متن اصلی بوده a resident of South Africa که resident اشتباهاً president خوانده شده است. باید ترجمه می‌شد «یک فرد مقیم آفریقای جنوبی». باز از همین سنخ اشتباه: «بیوشیمیایی». (ریچلز، ۱۳۸۹: ۷۲) در متن اصلی: biomedical که می‌شود زیست‌پزشکی؛ biomedical با biochemical اشتباه شده است.

۳. «قانون اساسی انگلستان» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۹۴)؛ در متن اصلی: the English common law که باید ترجمه شود «کامن لا» یا «حقوق عرفی». «کامن لا» نظام رایج حقوقی در انگلستان است مبتنی بر رویه‌ها و آرای محاکم حقوقی، و در مقابل نظام‌های حقوقی رومی-ژرمن قرار می‌گیرد که قوانین مدوّن دارند. به دلیل وجود همین نظام حقوقی، انگلستان اساساً قانون اساسی مدوّن هم ندارد.

۴. «این نظریه جالبی است» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۲۰) در ترجمه It is a challenging theory که باید می‌شد: «این نظریه چالش‌برانگیزی است.»

۵. «متأسفانه این برهان، آن قدر که اظهار شده است، مورد استدلال واقع نشده است.» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۲۱) ابهامی در این جمله هست. در متن انگلیسی سخن از نظریه است، نه برهان:

Unfortunately, the theory is asserted more often than it is argued for

۶. «توضیح قبول اصل کلی «فایده‌مندی» به عنوان یک معیار نهایی دشوار است.»

(ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۸۳) در متن اصلی می‌خوانیم:

... taking the Principle of Utility as our ultimate standard, it is hard to explain why this is so. (Rachels 1993: 188)

why this is so اشاره به مثال مطرح‌شده در جمله قبلی مؤلف دارد: چرا پاپوش درست کردن برای فردی بی‌گناه، در عین اینکه باعث ارتقای رفاه اکثریت می‌شود، ظالمانه است؟ بنابراین، ترجمه این‌گونه سامان می‌یابد: «با قبول اصل فایده‌مندی» به‌عنوان معیار نهایی ما، توضیح اینکه چرا این کار ظالمانه است دشوار خواهد بود.

۷. ترجمه self-regard به «حرمت نفس» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۱۵-۱۰۹) خالی از اشکال نیست. «حرمت نفس» در فارسی دو معنا را به ذهن متبادر می‌کند: ۱. حرمت و ارزش جان انسان؛ ۲. حرمت و احترامی که انسان برای شخصیت خود قائل است. از قضا «حرمت نفس» به‌همین معنای دوم در برابر self-respect در همین ترجمه به کار رفته است (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۲۲)؛ اما هیچ‌یک از دو معنای فارسی «حرمت نفس» منظور نویسنده از self-regard در این فصل نیست. self-regard یعنی: consideration for oneself or one's own interests^{۳۸}؛ مراد نویسنده توجه به خود و در نظر گرفتن منافع شخصی (منفعت‌طلبی) است؛ چیزی نزدیک به مفهوم «حب ذات» در سنت کلامی و فلسفی اسلامی^{۳۹}؛ بنابراین، اگر «حرمت نفس» به «حب ذات» یا «خودنگری» تغییر کند، متن مفهوم‌تر خواهد شد؛ برای مثال:

گاهی ما قادریم هنگامی که پای منافع ما ابداً در کار نیست به تحقق بهروزی دیگران بپردازیم. در این موارد، حتی قوی‌ترین حرمت نفس نیز مانع ما از مراعات حال دیگران نمی‌شود. ... بسیاری از رفتارها برانگیخته از حرمت نفس هستند. ... (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۱۱)

۸. درست آن بود که anti-Semitism به «یهودستیزی» ترجمه می‌شد نه «مسلک ضدسامی» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۴۱، ۴۳، ۱۳۵). در زبان انگلیسی این واژه برخلاف ظاهرش صرفاً معنای تنفر از یهودیان را دارد، نه ضدیت با همه اقوام سامی.

۹. «سوره بیستم کتاب سفر لایوان» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۵۴) هم حشو دارد؛ زیرا «کتاب» و «سفر» یک معنا دارند؛ و هم تعبیر «سوره» برای اجزای کتاب‌های مقدس یهودی-مسیحی رایج نیست و «باب» گفته می‌شود (نک به تکرار همین تعبیر در ص ۷۶ و ۹۲) در ص ۹۱ هم «سوره نخست یرمیا» آمده که «باب نخست ارمیا» صحیح است. ۱۰. نویسنده در متن انگلیسی با استفاده از حروف ایتالیک بسیاری از کلمات و عبارات را مورد تأکید قرار داده است، اما بسیاری از این تأکیدها در ترجمه منتقل



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۷۹

معرفی و نقد یک کتاب و دو ترجمه آن



جشنواره نقد کتاب

نشده‌اند (۲۰۰۳: ۱۱، ۳۴، ۳۸، ۴۱، ۷۷). See for example J. Rachels (...).

۱۱. یکدستی در به‌کاربردن معادل‌ها تا حد زیادی رعایت شده است، اما نمونه‌های اندکی از دوگانگی نیز گاه دیده می‌شود؛ مثلاً theological گاه «کلامی» و گاه «الهیاتی» ترجمه شده است و theologian گاه «الاهیدان» و گاه «متکلم» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۷۹-۷۸ و ۱۴۵ و ۱۴۹). happiness، اصطلاح کلیدی فایده‌گرایان، در جاهای مختلف به «خوشبختی و خوشحالی»، «خوشبختی»، «خشنودی و خوشبختی»، «خشنودی» و حتی «سعادت» ترجمه شده است (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۴۱ و ۱۴۵ و ۱۴۷ و ۱۵۹ و ۱۷۵)؛ حتی اگر مترجم لازم می‌بیند که یکدستی را رعایت نکند باید خواننده را به این نکته توجه دهد. common sense یک بار «عقل سلیم» آمده است و بار دیگر در همان صفحه «حس مشترک» (۱۷۳) در اینجا معادل دومی درست هم نیست. در معادل‌گذاری deserve و desert شاهد «استحقاق و سزاواری» و «شایستگی و شایسته‌بودن» هستیم (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۷۸-۱۷۶ و ۲۷۶-۲۷۸). کتاب کانت *Grounwork of Metaphysics of Morals* هم به «زمینه مابعدالطبیعی اخلاقیات» ترجمه شده است و هم به «بنیاد مابعدالطبیعی اخلاق» (۱۷۹ و ۱۸۲ و ۱۹۴). punishment هم «جزا» ترجمه شده است و هم «مجازات» (۱۹۸ و ۲۰۱). معادل voice of duty هم «صدای تکلیف» آمده است و هم «صدای وظیفه» (۲۱۴-۲۱۵). extravagant و extravagance، به‌عنوان یک رذیلت، ابتدا «ولخرجی» سپس «مصرفانه» و سرانجام «ولخرجانه و مصرفانه» ترجمه شده است (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۴۷-۲۴۸). arbitrary یک‌جا به «خودسرانه» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۶) ترجمه شده است که بهتر بود از همان معادل زیبا و دقیق «گزافی» استفاده می‌شد که مترجم همه‌جای کتاب آورده است (ریچلز، ۱۳۸۹: ۷۶ به بعد).

۱۲. عنوان کتاب *The Morality of Self-Interest* ترجمه شده است «اخلاق منافع شخصی» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۲۳)؛ تعبیر morality of something بار ارزشی دارد و حاوی قضاوت مثبت اخلاقی است^{۴۰} و اخلاقی‌بودن چیزی را نشان می‌دهد؛ پس این عنوان می‌شود «اخلاقی‌بودن منفعت‌طلبی شخصی» یا «اخلاقی‌بودن پی‌جویی نفع شخصی».

۱۳. «آزاداندیشان» در ترجمه liberals و بدون دادن معادل به کار رفته است (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۲۹)، اما آزاداندیشان ما را به یاد freethinkers می‌اندازد، نه لیبرال‌ها. ما در گروه‌بندی‌های سیاسی امریکا از لیبرال‌ها یا سیاست‌های لیبرال سخن می‌گوییم.

۱۴. «فضایل را باید مواد موضوع بحث اخلاق تلقی کرد» (ریچلز، فلسفه اخلاق

۱۳۸۹: ۲۴۰) «موادِ موضوع» معادل subject-matter آمده و فهم جمله را دشوار کرده است؛ subject-matter همان معنای subject را دارد، یعنی موضوع.

۱۵. «اخلاق بدون سَبک‌سری» در ترجمه Morality without Hubris آمده است. این تعبیر عنوان بخش اول فصل آخر، و نیز نامی است که نویسنده در ویراست دوم به نظریه مورد پذیرش خود داده است.^{۴۱} خواننده پس از خواندن این فصل و با توجه به معنای سَبک‌سری در زبان فارسی^{۴۲} تناسبی بین این واژه و نظریه نویسنده نمی‌بیند. نظریه مختار نویسنده ادعاهای بزرگ ندارد، به ضعف‌های آدمی واقف است، در مورد توانایی‌های انسانی مبالغه نمی‌کند، و با هرگونه تفکری که تمایزهای غرورآمیز و خودبرتربینانه را در اخلاق داخل کند میانه‌ای ندارد؛ براین اساس، شاید بهتر بود چنان‌که فرهنگ‌های زبان انگلیسی در معنای hubris آورده‌اند، واژه‌ای از جنس غرور، عُجب، تکبر و مانند آن به کار می‌رفت؛ مثلاً چنان‌که در ترجمه دوم آمده است «اخلاق بدون غرور بیجا».

بررسی ترجمه دوم

این ترجمه نیز از حیث انتقال مطالب نسبتاً دقیق است و متن فارسی قابل قبولی هم دارد، با این حال، در مرور این ترجمه به موارد بیشتری برمی‌خوریم که نیاز به اصلاح دارند. برخی از این موارد خدشه‌ای به اصل مطلب وارد نمی‌کنند، اما چه بهتر این ترجمه از چنین اشکالاتی بری باشد:

۱. تیتیر ۱-۳ هم در فهرست مطالب و هم در خود فصل ۳ اشتباه است و «نسبیت‌گرایی» باید به «ذهنیت‌گرایی» اصلاح شود (ریچلز، ۱۳۹۲: ۶ و ۶۵). سخن از subjectivism است، نه relativism.

۲. «رهبران کاتولیک رم» در ترجمه Roman Catholic leaders درست نیست (ریچلز، ۱۳۹۲: ۸۶). Roman Catholic به همه کاتولیک‌ها اطلاق می‌شود؛ پس می‌شود: رهبرانی از آیین کاتولیک یا آیین کاتولیک رومی. توجه داشته باشیم که فرماندار ایالت نیویورک رهبران کاتولیک ایالت خودش را دعوت کرده است نه رهبران کاتولیک رم ایتالیا را!

۳. در چند جا minister به راهب ترجمه شده است (ریچلز، ۱۳۹۲: ۸۶، ۱۰۵)، اما می‌دانیم که monk می‌شود راهب. minister نوع دیگری از کشیش است در برخی از کلیساها. شاید تشابه بین monastery (صومعه، دیر: محل اقامت راهبان) و minister موجب این اشتباه شده باشد. می‌توان priests and ministers را یک‌جا ترجمه کرد به «کشیشان» چنان‌که ترجمه اول این کار را کرده است.



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۸۱

معرفی و نقد یک کتاب و دو ترجمه آن



جشنواره نقد کتاب

۴. neither better nor worse در ترجمه آمده است «نه برتر و نه بهتر» که درست آن می‌شود نه بهتر و نه بدتر» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۸۷)؛ البته ظاهراً در اینجا اشکال تایپی است.

۵. عنوان کتاب The Morality of Self-Interest این‌گونه آمده است: «اخلاق مبتنی بر نفع شخصی»؛ بهتر بود ترجمه می‌شد: «اخلاقی‌بودن منفعت‌طلبی شخصی». توضیح آن در بررسی ترجمه اول گذشت.

۶. در این ترجمه homosexuality همه‌جا به «همجنس‌بازی» ترجمه شده است، اما یک جا gay sex را هم به «همجنس‌بازی» ترجمه کرده‌اند (ریچلز، ۱۳۹۲: ۹۸) که باید این دومی به «رابطه جنسی بین دو همجنس‌باز» ترجمه می‌شد؛ زیرا همجنس‌خواهی لزوماً همراه با رابطه جنسی نیست.

۷. «اگر باران برای گیاهان مفید است، تنها به این دلیل است که قوانین انتخاب طبیعی [حیات] در هوای بارانی بر آن‌ها حاکم است.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۹۹).

If the rain benefits the plants, it is only because the plants have evolved by the laws of natural selection in a rainy climate. (J. Rachels 2003: 56)

ترجمه پیشنهادی نگارنده این است: «اگر باران برای گیاهان مفید است، تنها به این دلیل است که گیاهان در محیطی بارانی بر اثر قوانین انتخاب طبیعی تطور و تکامل یافته‌اند».

۸. نویسنده در بحث رابطه دین و اخلاق برای بیان اهمیت این پرسش مشهور سقراط که «آیا رفتار، درست است چون خدایان به آن امر کرده‌اند یا چون درست است خدایان به آن امر کرده‌اند؟» به سخنی از آنتونی فلو استناد می‌کند که می‌گوید: «یک آزمون خوب برای سنجش استعداد فلسفی انسان این است که کشف کنیم آیا شخصی می‌تواند توانایی و ارزش فلسفه را درک کند.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۹۰-۸۹)؛ اما جمله آنتونی فلو اشتباه ترجمه شده است. «درک توانایی و ارزش فلسفه» چه ربطی به گفته سقراط و رابطه اخلاق و دین دارد؟! اصل جمله فلو این است:

"one good test of a person's aptitude for philosophy is to discover whether he can grasp its force and point." (J. Rachels 2003: 51)

صفت ملکی its به جای اینکه به پرسش سقراطی برگردانده شود به فلسفه ارجاع داده شده است. فلو از اهمیت پرسش سقراطی سخن می‌گوید. به نظر او اگر کسی بتواند اهمیت و نکته این پرسش را دریابد، استعداد فلسفی خوبی دارد.

۹. «ما توجه به این مطلب شایسته است که کلیسا چنین موضعی [ممنوعیت

سقط جنین]^{۴۳} را هیچ وقت اتخاذ نکرده است.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۰۵). این مطلب با چند سطر قبل نمی خواند که می گوید: «موضع کلیسای معاصر به شدت بر ضد سقط جنین است». متن اصلی این گونه است:

But it is worth noting that the church has not always taken this view.

ترجمه درست این است: «اما شایان ذکر است که کلیسا همیشه این موضع را نداشته است.» یعنی همیشه این موضع سفت و سخت کنونی را نداشته و قبلاً متفاوت می اندیشیده است.

۱۰. مؤلف در بحث از اینکه آیا جنین روح دارد یا نه یک بار از اصطلاح ارسطویی substantial form استفاده می کند که می شود «صورت جوهری»؛ اما در ترجمه می خوانیم: «آکویینی این نظر ارسطو را پذیرفته بود که روح «شکل اصلی» انسان است. لزومی ندارد ما به این مفهوم نسبتاً فنی بپردازیم، فقط یکی از نتایج این نظر این است که مادام که موجودی دارای شکل مشخص انسان نباشد نمی تواند دارای روح انسانی باشد.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۰۵).

Aquinas accepted Aristotle's view that the soul is the "substantial form" of man. We need not go into this somewhat technical notion except to note that one implication is that one cannot have a human soul until one's body has a recognizably human shape.

می دانیم که طبق اصطلاحات ارسطو که در سنت فلسفی ما هم متداول است روح جوهر (substance) است نه عَرَض و از بین جواهر هم صورت (form) است برای بدن که ماده است. با اینکه خود نویسنده اشاره کرده است که مفهومی فنی (technical) را به کار می برد، در ترجمه خبری از این مفهوم فنی نیست و تعبیر غیرفنی و نادرست «شکل اصلی» به کار رفته است؛ البته خود نویسنده برای درگیر نکردن خواننده با آن واژه فنی، در ادامه متن از واژه غیرفنی تر shape (شکل) استفاده می کند، اما این دلیل نمی شود که آن واژه فنی در جای خود به درستی ذکر نشود؛ به همین سان، «human form» نیز بهتر بود ترجمه شود «صورت انسان»، نه «شکل انسان» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۰۷).

۱۱. common law به «حقوق عمومی» ترجمه شده که اشتباه است. حقوق عمومی به عنوان شاخه ای از علم حقوق معادل public law است. توضیحات بیشتر درباره کامن لا در نقد ترجمه اول آمد.

۱۲. «حب ذات» یک جا معادل self-regard قرار گرفته (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۲۲)، اما در صفحات بعد «خودنگری» جایگزین «حب ذات» شده است (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۲۲).



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۸۳

معرفی و نقد یک کتاب و دو ترجمه آن



جشنواره نقد کتاب

۱۲۴-۱۲۵ و ۱۲۸). این دوگانگی در کاربرد یک اصطلاح کلیدی خواننده را سردرگم می‌کند.

۱۳. affluent countries (کشورهای ثروتمند) را در ترجمه می‌خوانیم «کشورهای غربی» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۳۱)؛ البته بسیاری از کشورهای غربی ثروتمندند، اما چرا باید تعبیر نویسنده را تغییر داد؟

۱۴. جمله «دیوان عالی ایالات متحده ... ممنوعیت مطلق سقط‌جنین را مغایر قانون اساسی ندانست...» بر عکس ترجمه شده است و «ندانست» باید به «دانست» تبدیل شود (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۰۷)؛ متن اصلی را ببینید:

the U.S. Supreme Court declared the absolute prohibition of abortion to be unconstitutional ...

۱۵. در دو جای ترجمه، اعداد و ارقام کشتارهای نازیان یا نجات جان یهودیان در جنگ جهانی دوم کمتر از متن اصلی است؛ «برای مثال این یک واقعیت است که نازی‌ها انسان‌های بی‌گناهی را نابود کرده‌اند...» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۶۶). در متن اصلی سخن از میلیون‌ها انسان بی‌گناه^{۴۴} است. «گفته شده که او ۱۲ هزار نفر [یهودی] را نجات داد» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۱۰). در متن اصلی ۱۲۰ هزار نفر است.

۱۶. در مثال رقابت دو نامزد ریاست‌جمهوری نویسنده از فعل liquidate استفاده کرده و مترجمان آن را «حذف کردن» ترجمه کرده‌اند (ریچلز، عناصر فلسفه اخلاق ۱۳۹۲: ۱۴۹-۱۴۶). خواننده در خواندن متن فارسی خیال می‌کند سخن از حذف رقیب در انتخابات است؛ حال آنکه قرائن نشان می‌دهد دو رقیب در صدد «کشتن» یکدیگرند و اصلاً مثال در صورتی معنا پیدا می‌کند که وضعیت حادی مانند قتل در میان باشد، نه صرفاً حذف در انتخابات. مؤلف یک بار هم صریحاً به کشتن اشاره می‌کند (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۴۸). در ترجمه اول معادل «سربه‌نیست کردن» به کار رفته که به‌خوبی وافی به مقصود است.

۱۷. در ترجمه این جمله خطایی هست:

"If the end does not justify the means, what does?" The answer is, obviously, "Nothing!"

ابتدا برگردان درست را در ترجمه اول ببینید: «اگر هدف وسیله را توجیه نمی‌کند، پس چه چیز آن را توجیه می‌کند؟ پاسخ البته آن است که «هیچ چیز!»» (ریچلز، فلسفه اخلاق: ۱۳۸۹: ۱۳۹). حالا ترجمه دوم را بخوانید: «اگر هدف وسیله را توجیه نمی‌کند، پس چه کاری می‌کند؟ پاسخ روشن است، هیچ کار!». (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۵۵) what does? یعنی what justifies the means? و بنابراین ترجمه اول صحیح است.

۱۸. happiness، واژه کلیدی فایده‌گرایان در فصل هفتم و هشتم، اغلب به «سعادت» ترجمه شده است و مترجمان در توضیح گفته‌اند: «Happiness را در اینجا سعادت ترجمه کرده‌ایم، ولی با توجه به مباحث سودگرایانه میل و بنتام در جاهای متفاوت می‌توان این واژه را به خوشی، لذت و شادکامی ترجمه کرد؛ چنان‌که در برخی موارد این کار را کرده‌ایم.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۷۳/پانویس)؛^{۴۵} اما براساس همین توضیح آیا بهتر نبود از واژگان دیگر استفاده کنند، نه از سعادت؟ مثلاً این جمله نیچه در نقد فایده‌گرایان را در این ترجمه ببینید: «همه انسان‌ها در پی سعادت نیستند، تنها انگلیسی‌ها چنین‌اند.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۷۳)؛ خواننده متن فارسی با خود می‌گوید: دست‌کم ارسطوئیان و بسیاری از حکما و اخلاقیون مسلمان هم دنبال «سعادت» بوده‌اند، پس سخن نیچه غلط است؛ درحالی‌که سخن نیچه درباره happiness صادق است، آن‌هم با مدلولی که نزد فایده‌گرایان دارد. آن مدلول از جنس «خوشی و لذت و شادکامی» است؛ بنابراین، «سعادت» با بار معنایی‌ای که در سنت اخلاقی—فلسفی زبان فارسی دارد معادل خوبی برای happiness در مفهوم فایده‌گرایانه آن نیست. در ترجمه اول، این نکته رعایت شده و happiness در بیشتر موارد به «خوشبختی و خوشحالی»، «خوشبختی»، «خشنودی و خوشبختی»، و «خشنودی» ترجمه شده است (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۴۱ و ۱۴۵ و ۱۴۷ و ۱۵۹ و ۱۷۵) که گرچه یکدست نیست، بهتر از سعادت است.

۱۹. «پس استدلال از طریق نادرست‌بودن قتل مطرح است.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۲۲) اصل جمله این است:

The Argument from the Wrongness of Killing would then be moot
(J. Rachels ۲۰۰۳، ۵)

که باید ترجمه شود: «پس استدلال از طریق نادرست‌بودن قتل قابل تردید خواهد بود.»

۲۰. هم sophisticated به «عاقلاًنه» ترجمه شده است (ریچلز، ۱۳۹۲: ۲۶) و هم wise (همان، ۲۴). درست آن بود که اولی به سفسطه‌آمیز یا مغلطه‌آمیز ترجمه می‌شد که با ماجرای آمده در متن کتاب نیز همخوانی بیشتری دارد.

۲۱. cultural conditioning اصطلاحی در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است که به «شرایط فرهنگی» ترجمه شده است (ریچلز، ۱۳۹۲: ۳۳) و باید «شرطی‌شدگی فرهنگی» می‌آمد.

۲۲. «اخلاق پیش از هر چیز، موضوع دلیل توصیه‌گر است.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۳۳):
Morality is, first and foremost, a matter of consulting reason

consulting صفت reason گرفته شده، اما ظاهراً reason مفعول آن است و باید ترجمه می‌شد: «موضوع اخلاق، بیش و پیش از هر چیز، راهنمایی گرفتن از عقل/دلیل عقلی است».

۲۳. تیر ۵ — ۱ (reason and impartiality) به «عقل و انصاف» ترجمه شده (ریچلز، ۱۳۹۲: ۳۲)، اما reason در ادامه متن به «استدلال» یا «دلیل» و impartiality به «بی‌طرفی» هم ترجمه شده است. می‌دانیم که انسجام ترجمه با تغییر تعبیر کلیدی از دست می‌رود. اگر رعایت یکدستی معادل‌گذاری در همه‌جای متن ممکن نباشد، دست‌کم باید خواننده را متوجه این امر کرد. این نبود یکدستی نمونه‌های دیگری هم دارد؛ مثلاً ترجمه taking slaves به «اسیرگرفتن» و در همان صفحه به «برده‌داری» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۴۸) که تعبیر نخست باید به «برده گرفتن» اصلاح شود. particular moral issue «موضوعات اخلاقی خاص» آمده است و در ادامه «مقولات اخلاقی خاص» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

۲۴. بی‌توجهی به معنای اصطلاحی واژه murder (قتل عمد) باعث شده است ترجمه در جاهایی دچار مشکل شود؛ مثلاً «محافظه‌کاران متدین معتقدند که جنین از همان لحظه باروری انسان است، به‌همین دلیل می‌گویند که کشتن آن واقعاً نوعی آدم‌کشی است.» (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۰۲):

Religious conservatives hold that the fetus is a human being from the moment of conception, and so they say killing it is really a form of murder. (J. Rachels 2003: 59)

در جمله آخر باید گفت: «...کشتن آن واقعاً نوعی از قتل عمد است». آن‌ها سعی دارند ثابت کنند هر نوع سقط‌جنینی قتل عمد است تا بتوانند از جهت حقوقی جلوی آن را بگیرند. باز می‌خوانیم: «در این بخش [از کتاب مقدس] گفته شده، مجازات آدم‌کشی مرگ است. ... آدم‌کشی مقوله‌ای نیست که شامل جنین شود.» در اینجا نیز دقت مطلب در این است که murder قتل عمد ترجمه شود، نه آدم‌کشی. ۲۵. دو جا «سفر پیدایش» معادل Exodus آمده که درست آن سفر خروج است (ریچلز، ۱۳۹۲: ۹۰ و ۱۰۵).

سخن پایانی

علاقه‌مندان مباحث فکری اکنون دو ترجمه نسبتاً دقیق و خوشخوان از کتابی معتبر و پرفروش در زمینه فلسفه اخلاق در اختیار دارند. این کتاب، چنان‌که گفته شد، یکی از گزینه‌های بسیار خوب برای کتاب درسی واحدهای فلسفه اخلاق و

اخلاق در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه است و شایسته است مورد توجه استادان و دانشجویان قرار گیرد.

از بین دو ترجمه موجود، ترجمه دوم این حُسن ذاتی را دارد که از روی ویراست چهارم انجام گرفته و به‌روزتر است، اما نگارنده با مطالعه کامل ترجمه اول و مطالعه نیمه نخست ترجمه دوم و نیز از طریق مقایسه موردی با متن انگلیسی، در مجموع، ترجمه اول را بهتر یافت؛ با این حال، هر دو ترجمه در انتقال مطالب نسبتاً خوب عمل کرده‌اند و قابل استفاده‌اند. در بیان اشکالات نیز غرض آن بود خوانندگان بتوانند با در نظر داشتن این نکات از هر دو ترجمه استفاده بیشتری ببرند.

در پایان پیشنهاد می‌شود هر دو ترجمه در چاپ‌های بعدی براساس آخرین ویراست کتاب، ویراست هفتم (۱۳۹۰)، مورد تجدید نظر قرار گیرند تا خوانندگان فارسی‌زبان از مزایای جدیدترین ویراست کتاب بی‌بهره نمانند.

پی‌نوشت

۱. قدردان همه کسانی هستم که نسخه اولیه این مقاله را خواندند و پیشنهادهایی برای بهتر شدن مقاله ارائه کردند، به‌ویژه ابوالقاسم فنایی، سید حسن اسلامی، سید محمدحسین صالحی، فاطمه توفیقی، سید محسن اسلامی، و کاوه بهبهانی.

2. The Elements of Moral Philosophy by James Rachels

۳. Stuart Rachels استاد فلسفه دانشگاه آلاباما. او عهده‌دار ارائه ویرایش‌های جدید آثار پدر است.

4. University of Alabama at Birmingham

5. Moral Problems

6. The End of Life: Euthanasia and Morality

7. Created from Animals: Moral Implications of Darwinism

8. Can Ethics provide Answers?

9. The Legacy of Socrates

۱۰. اطلاعات مربوط به نویسندگان و آثار او برگرفته است از پایگاه اینترنتی رسمی او به آدرس www.jamesrachels.org.

11. altruism

12. euthanasia

۱۳. در این نوشتار، هم‌نظر با ترجمه اول، معادل فایده‌گرایی را برای utilitarianism به کار می‌بریم که دقیق‌تر است؛ مگر در نقل‌قول مستقیم از ترجمه دوم که معادل «سودگرایی»



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۸۷

معرفی و نقد یک کتاب و دو ترجمه آن



جشنواره نقد کتاب

را به کار برده است.

۱۴. مشخصات کتاب‌شناختی همه این آثار در کتابنامه آمده است.

۱۵. گزارش محتوای کتاب براساس ویراست چهارم خواهد بود که اثر خود جیمز ریچلز است و ترجمه دوم از روی آن انجام شده است.

16. multiple-strategies utilitarianism

17. egoism

18. racism

19. sexism

20. nationalism

21. generationalism

22. speciesism

23. elements [plural]: the simplest principles of a subject of study. (Merriam-Webster's Collegiate Dictionary) elements [pl]: the basic principles of a subject being studied; the parts that must be learnt first. (Oxford Advanced Learner's Dictionary 1998) the elements of something: the most simple things that you have to learn first about a subject. (Longman Dictionary of Contemporary English 1995)

24. Preface

25. About the Second Edition

26. Notes on Sources

27. Suggestions for Further Reading

28. Jerry Falwell

۲۹. در این نوشتار، هم‌نظر با ترجمه اول، معادل «همجنس‌خواهی» را برای homosexuality به کار می‌بریم؛ مگر در نقل‌قول مستقیم از ترجمه دوم که معادل «همجنس‌بازی» را به کار برده است.

۳۰. اشاره به کشورها و فرهنگ‌های دیگر در کتب فلسفه اخلاق کار رایجی است و در این میان گاه مثال‌هایی از ایران دیده می‌شود. در یکی دیگر از کتاب‌های فلسفه اخلاق ترجمه شده به فارسی، نکاتی درباره ایران هست. نک: (هولمز ۱۳۹۱، ۱۴۴ و ۱۹۴)

۳۱. طبق گفته‌های نویسنده، در امریکا هم اعدام همجنس‌خواهان طرفدارانی داشته است. (ریچلز، ۱۳۸۹: ۵۴)

۳۲. مؤلف در ویراست چهارم، جمله مربوط به ایران را حذف کرده است و در ترجمه دوم فارسی که بر مبنای ویراست چهارم است اثری از آن نیست.

۳۳. چنان‌که در جای دیگری از کتاب، دیدگاه نویسنده درباره نبود طرحی الهی در روند



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۸۹

معرفی و نقد یک کتاب و دو ترجمه آن



جشنواره نقد کتاب

تکامل حیات زیستی آورده شده، اما ناشر نادرست بودن آن را از منظر دینی در پانوشست تذکر داده است. (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۷۲)

۳۴. کتاب **شاهدبازی در ادبیات فارسی**، نوشته سیروس شمیسا، به تفصیل این موضوع را در سنت ادبی ما بررسی کرده است.

۳۵. ملاهادی سبزواری در حواشی خود بر همین بخش **اسفار** حتی درباره تعارض این امور با نواهی شرع تأملاتی دارد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/۱۷۳).

۳۶. یک جا (ص ۱۰۰، بند ۴) متن اشتباه چپ چین شده و جزو نقل قول نیست.

۳۷. پیش‌بینی‌های پزشکی از روند تحولات آینده‌ی بیماری یک فرد.

۳۸. البته self-regard معنای دومی هم دارد مترادف همان self-respect (نک: Random House Webster's Unabridged Dictionary).

۳۹. البته معادل دقیق حب ذات self-love است.

۴۰. به‌همان‌سان که تعبیر immorality of something بار ارزشی منفی دارد و به‌معنای غیراخلاقی‌بودن چیزی است.

۴۱. در ویراست چهارم به‌بعد، نویسنده نظریه خود را «فایده‌گرایی چندراهبردی» Multiple-Strategies Utilitarianism می‌نامد.

۴۲. سبک‌سر و سبک‌سری سه معنا دارد (انوری ۱۳۸۱: ۵/۴۰۲۰): ۱. سهل‌انگاری و بی‌مسئولیتی؛ ۲. کم‌خردی و ابله‌ی؛ ۳. بی‌اعتنایی به آداب‌ورسوم و ارتکاب حرکات و گفتار

زننده و نامناسب؛ اما هیچ‌یک چندان مناسب منظور مؤلف از واژه hubris نیستند.

۴۳. افزوده داخل قلاب از نگارنده است.

44. millions of innocent people

۴۵. پانویس مترجمان اگر به ص ۱۵۶ انتقال یابد بهتر است، زیرا در آنجا برای نخستین بار «سعادت» آمده است.

منابع

Rachels, James. (1993) The Elements of Moral Philosophy. 2nd edition. New York: McGraw-Hill, Inc.

Rachels, James. (2003) The Elements of Moral Philosophy. 4th edition. New York: McGraw-Hill, Inc.

ابن‌سینا (۱۴۰۰). **رسائل**. تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.

انوری، حسن (۱۳۸۱). **فرهنگ بزرگ سخن**. تهران: انتشارات سخن.

پالمر، مایکل (۱۳۸۹). **مسائل اخلاقی**. دوم. ترجمه علی‌رضا آل‌بویه. قم: پژوهشگاه

علوم و فرهنگ اسلامی — سمت.



- ریچلز، جیمز (۱۳۹۲). **عناصر فلسفه اخلاق**. ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۸۹). **فلسفه اخلاق**. دوم. ترجمه آرش اخگری. تهران: انتشارات حکمت.
- شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**. بیروت: دار احیاء التراث.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶). **فلسفه اخلاق**. اول. ترجمه هادی صادقی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- گالیندو، خوزه و زاگال، هکتور (۱۳۸۶). **داوری اخلاقی**. اول. ترجمه احمدعلی حیدری. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- گنسلر، هری جی (۱۳۸۵). **درآمدی جدید به فلسفه اخلاق**. اول. ترجمه حمیده بحرینی. تهران: نشر آسمان خیال.
- مکناتن، دیوید (۱۳۸۳). **نگاه اخلاقی (درآمدی به فلسفه اخلاق)**. اول. ترجمه حسن میاننداری. تهران: انتشارات سمت.
- مکناتن، دیوید (۱۳۸۶). **بصیرت اخلاقی**. دوم. ترجمه محمود فتحعلی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هولمز، رابرت آل (۱۳۹۱). **مبانی فلسفه اخلاق**. سوم. ترجمه مسعود علیا. ققنوس.

واکاوی مسئله گفت‌وگو

بررسی و نقد کتاب در جهان گفت‌وگو اثر دکتر هادی خانیکی

■ دکتر فرهنگ ارشاد

استاد جامعه‌شناسی دانشگاه شهید چمران
ershad_f@hotmail.com

مقدمه: انگیزه و هدف نویسنده از تدوین این اثر

نویسنده انگیزه خود در پرداختن به این موضوع را در پیش‌گفتار کتاب ذکر کرده و می‌نویسد انتخاب این موضوع در جهت پاسخ گفتن به دغدغه‌های خود بوده که برحسب «علائق و تجارب شخصی» با آن روبه‌رو بوده و خواسته‌وناخواسته در طول دوران تحقیق با این موضوع زیسته است. خانیکی، این بیت پر معنا و ژرف جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) را در پیشانی پیشگفتار کتاب آورده که:

آدمی فربه شود از راه گوش جانور فربه شود از خلق و نوش

سپس در نخستین بند یا پاراگراف پیش‌گفتار کتاب می‌خوانیم:

«گفت‌وگو» نیاز دیرین انسانی است که در طول تاریخ [با خود] اندیشیده و «گفت‌وگوی تمدن‌ها» ضرورت نوین جهانی است که در عمیق‌ترین لایه‌های خویش به‌خردورزی رو آورده است. پس این موضوع چنان ظرفیتی دارد که مبنای نظریه‌پردازی‌ها و تجربه‌اندوزی‌های گوناگون باشد. هرکس گام در راه «گفت‌وگو» می‌گذارد، نقطه عزیمت خویش را «ندانستن» قرار می‌دهد و چون می‌داند که گفت‌وگو از «شنیدن» آغاز می‌شود، جسارت ورود به عرصه‌های ناشناخته را دارد (ص ۱).

نویسنده، خود در همان پیش‌گفتار اشاره می‌کند که این اثر در اصل پایان‌نامه دکتری ایشان بوده و «اکنون پس از چند سال، مجال آن به‌دست آمده که با تغییراتی متناسب در فصل‌بندی‌ها و افزودن‌ها و کاستن‌هایی لازم، این پژوهش [به‌صورت کتاب

حاضر] آماده نشر شود» (ص ۲)¹.

موضوع، یا در واقع قلمرو مفهومی این اثر، کوشش در یافتن رهیافت‌های علمی در باب نسبت میان گفت‌وگوی تمدن‌ها و تحولات جهانی معرفی شده و قلمرو زمانی این کنکاش پژوهشی، سه دهه پایانی سده بیستم است.

مروری بر اثر مورد بررسی

این کتاب شامل یک پیش‌گفتار و شش فصل است. هر فصل با تکمله‌ای به‌عنوان یادداشت‌ها [و منابع] پایان می‌یابد و در انتهای کتاب، کل منابع مورد استفاده به تفکیک منابع فارسی/انگلیسی و هر دسته به تفکیک کتاب‌ها و مقالات و سپس منابع اینترنتی با نظم الفبایی فهرست شده است.

در فصل نخست کتاب که عنوان آن «واکاوی مسئله گفت‌وگو» است، خانیکی می‌کوشد تا چارچوب مفهومی موضوع بحث خود را روشن نماید. از این‌رو این فصل را با ذکر محور اصلی موضوع کتاب - مطالعه نسبت میان گفت‌وگوی تمدن‌ها و تحولات ارتباطات بین‌المللی - آغاز می‌کند. او پس از یادآوری روایت‌های گوناگون جهانی‌سازی و جهانی‌شدن، سرانجام اشاره می‌کند که روایت نوین جهانی‌شدن چشم‌انداز تازه‌ای را ترسیم می‌کند و گسترش ارتباطات مجازی و جامعه شبکه‌ای، گسترش گفت‌وگوهای بین‌المللی را نوید می‌دهد. به‌نظر نویسنده، این روایت اعمال مدیریت تنوع‌های فرهنگی را فراهم می‌نماید. او باور دارد که روایت نوین جهانی‌شدن، الزاماً با اضمحلال هویت‌های فرهنگی همراه نیست (ص ۳-۴).

خانیکی که تحصیلات دانشگاهی و علاقه پژوهشی خود را در حوزه ارتباطات اجتماعی پرورش داده، به کتاب عصر اطلاعات ... اثر مانوئل کاستلز مراجعه کرده و می‌نویسد:

«عرصه ارتباطات با ورود به عصر اطلاعات، حوزه دیگری است که به‌مثابه متن جدیدی به ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها معنا داده است. عصر ما، عصر پیدایش جامعه شبکه‌ای است که سرمایه‌داری را متکی به دانش و اطلاعات ساخته و آن را جهانی کرده است» (ص ۹).

سپس کوشش می‌شود برای برانگیزاندن کنج‌کاو و شک‌خواننده و حتی خود نویسنده، پرسشی مطرح شود به این صورت که: «با گفت‌وگو، زبان مشترک، فکر مشترک و رویکرد مشترک در قبال جهان و رویدادهای جهان به‌وجود می‌آید و در نهایت همدلی و هم‌زبانی حاصل می‌شود. حال، پرسش اصلی این است که آیا در قالب نظام‌ها و شبکه‌های ارتباطی و اطلاع‌رسانی کنونی، امکان گفت‌وگو وجود دارد و آیا در «جامعه اطلاعاتی» می‌توان از امکان گفت‌وگو و هم‌سازی میان فرهنگ‌ها سخن گفت؟» (ص ۹).

نویسنده استدلال می‌کند که برای پاسخ گفتن به این پرسش باید به تبیین مفهوم گفت‌وگوی تمدن‌ها پرداخت تا بتوان به‌سوی راهبردی عملی حرکت کرد. به‌همین خاطر وی برای بازکردن موضوع تحقیق، آن را به دو جنبه تقسیم کرده و می‌نویسد: موضوع نخست این تحقیق تلاش برای یافتن رهیافت‌های علمی در باب نسبت میان گفت‌وگوی تمدن‌ها و تحولات جهان کنونی است. موضوع دوم، نشان‌دادن تحول گفتمان‌های بین‌المللی در سه دهه پایانی قرن بیستم است (ص ۱۲). به‌دنبال همین اندیشه‌ورزی است که کوشش‌شده ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها را در حد یک «پارادایم» یا سرمشق نظریه‌پردازی بازنشاسایی کند. خانیکی خاطر نشان می‌کند که این اثر با تلاش در جهت قوام‌بخشیدن به وجه نظری ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها، می‌کوشد در چشم‌اندازهای کنونی ارتباطی، «فرصت‌های» گفت‌وگو و ایفای نقش مؤثرتر را حتی‌الامکان بیابد، نه این‌که تنها در سطح «تهدیدهای» ملی و بین‌المللی متوقف بماند (صص ۱۴-۱۸).

سرانجام برای بیان اهمیت و لزوم اجرای این پژوهش استدلال می‌کند که به‌ویژه با توجه به‌ظهور وضعیت‌های بحرانی در جهان امروز، ضرورت تبیین نظری گفت‌وگوی تمدن‌ها و یافتن راهبردهای عملی در این‌باره، بیشتر از گذشته شده است. در این موقعیت، بازنگری الگوهای عینی و ذهنی در عرصه ارتباطات و مناسبات بین‌المللی به‌ویژه پس از واقعه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ در آمریکا، تا حد زیادی گریزناپذیر شده است. بقیه فصل که به‌لحاظ حجم نزدیک به دوسوم آن است، به تشریح و توضیح پژوهش درباره گفت‌وگو، پیشینه موضوع و جایگاه آن در مکاتب فلسفی و علمی و تلقی‌های جدید درباره آن پرداخته می‌شود.

در فصل دوم با عنوان «رویکردها و مبانی جدید گفت‌وگو»، کوشش‌شده که به این ایده در سطحی فراتر از یک روش ارتباطی و سیاست اجرایی نگاه شود و از همین‌رو نویسنده می‌کوشد جایگاه آن را در مبانی نظری جامعه‌شناختی موجود جست‌وجو کند. به این منظور و برای فراهم‌نمودن بستر بحث، رویکردهای مرتبط با موضوع «گفت‌وگو» را در چهار دسته تفکیک نموده تا جایگاه موضوع موردنظر خود را از زاویه این رویکردهای متمایز دریابد:

رویکرد لیبرال متکی بر فرد مستقل (واحد‌های ملی) و «خود» خواه؛

رویکرد لیبرال متکی بر فرد مستقل (واحد‌های ملی)، اما «دگر» خواه و اخلاقی؛

رویکرد غیرلیبرال متکی بر افق‌های همبسته و ایده اجتماع‌گرا؛

رویکرد غیرلیبرال متکی بر جامعه شبکه‌ای (ص ۷۲).

چنان‌که خواهیم دید، خانیکی ردپای «پارادایم» گفت‌وگو را در رویکرد دسته دوم و

بیش از آن در دسته سوم جست‌وجو می‌کند؛ هرچند به دلیل رشته تخصصی و علاقه علمی خود، رویکرد دسته چهارم را هم کم‌اهمیت نمی‌داند.

بنا بر تحلیل نویسنده، مبانی فلسفی رویکرد نخست بر میل و خواست فرد مستقلی استوار است که بر جهان‌بینی جبرگرایانه تامس هابز متکی است. این رویکرد تسلیم‌گرایانه، هرچند از روی عقلانیت و انتخاب و رضایت اعمال می‌شود ولی به هیچ وجه «حاصل گفت‌وگو و اجماع حاصل از گفت‌وگو نیست» و از همین رو الگوی هابزی، قدرت و توانایی جذب مفهوم گفت‌وگو را ندارد (ص ۷۲).

بنیاد رویکرد دسته دوم را باید در جهان‌بینی مونتسکیو، روسو و مهم‌تر از آن‌ها در اندیشه کانت جست‌وجو کرد. خانیکی پس از مقدمه‌ای کوتاه درباره این رویکرد، به تشریح دیدگاه هابرماس به عنوان فیلسوف نوکانتی برجسته لیبرال که از متفکران نامی حوزه گفت‌وگوست می‌پردازد. در این قسمت نویسنده منازلی پنج‌گانه را در رویکرد هابرماس تشخیص داده و می‌کوشد تا دیدگاه این متفکر مکتب فرانکفورت را در این منازل پیگیری نماید (صص ۷۴-۹۱). منازل پنج‌گانه مزبور را می‌توان به‌طور خلاصه به این ترتیب معرفی نمود:

یکم: معرفت‌شناسی و مفهوم حقیقت به عنوان ایده محوری گفت‌وگو.
دوم: کنش تفاهمی که هسته مرکزی آن بحث درباره نظریه معروف کنش ارتباطی هابرماس است.

سوم: زیست‌جهان که به گفته هابرماس بستر واقعیت یافتن کنش ارتباطی و به نظر خانیکی جایگاه اصلی تحقق یافتن گفت‌وگوست.

چهارم: حوزه عمومی، عرصه‌ای که در آن افراد به‌منظور مشارکت در مباحث باز و علنی گرد هم می‌آیند. به عقیده هابرماس، حوزه عمومی تضعیف شده ولی وی روزنه امیدی را در تحقق نظریه کنش ارتباطی برای احیای حوزه عمومی یافته است (ص ۸۲).

پنجم: گفت‌وگو و نظریه‌های سیاسی. به نظر خانیکی، هابرماس با به کار بردن اصطلاح «منطق دیالوگ»، تصویر جدیدی از گفت‌وگو را در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی ارائه می‌دهد. نویسنده نتیجه‌گیری می‌کند که منطق گفت‌وگویی هابرماس دربردارنده عناصر مهمی در این باب است. از این رو به نظر خانیکی، با استخراج برخی از این شاخص‌ها و اهتمام‌ورزیدن خاص به بعضی نظریه‌های مشهور هابرماس، می‌توان همبستگی و پیوندهای گزینشی میان این نظریه‌ها و عناصر تفاهمی و ارتباطی با ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها را دریافت (ص ۸۷).

سپس نویسنده به تشریح رویکرد سوم پرداخته تا جایگاه اصلی نظریه پردازانه گفت‌وگو را در این رویکرد جست‌وجو کند. در این قسمت بررسی دیدگاه هانس گئورگ گادامر و

میخائیل باختین با اهمیت بیشتری بررسی شده است. خانیکی گزیده‌های قابل توجهی از دیدگاه گادامر را ملاک قرار داده که هم از نکات برجسته اندیشه این فیلسوف تأویل‌گراست و هم این‌که با موضوع بحث کتاب پیوند دارند. در واقع بدون این‌که نویسنده کتاب در جهان گفت‌وگو، اشاره‌ای به بحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پارادایمی مقوله گفت‌وگو داشته باشد، ولی شاید چگونگی تشریح فشرده نگاه گادامر به زبان، تحلیلی راهگشا در این باره باشد. به عقیده گادامر، زبان خانه هستی ماست و ما در زبان و با زبان زندگی می‌کنیم و آگاهی و فهم ما به زبان وابسته است (صص ۱۰۲-۱۰۴). گادامر در آثار خود و به‌ویژه در کتاب حقیقت و روش (۱۹۷۵) و همچنین در مقاله «زبان به‌مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی» (ترجمه فارسی ۱۳۷۷) به بررسی نگرش نظری گادامر درباره گفت‌وگو می‌پردازد. البته نویسنده پیش از این‌که مرور بر گفتار گادامر را آغاز کند یادآوری می‌نماید که هرچند گادامر فیلسوفی اجتماع‌گرا به‌شمار نمی‌آید ولی با تأکیدی که بر مفاهیم سنت و افق دارد راه خود را از رویکرد عقلانیت متکی بر فرد لیبرال جدا کرده و ایده گفت‌وگویی او به رویکرد اجتماع‌گرایان نزدیکی بیشتری پیدا می‌کند (ص ۹۱). بازشناسی خانیکی از باختین نیز بر همین روال است و شاید باختین را بیش از گادامر، به جرگه اجتماع‌گرایان نزدیک می‌بیند. به نظر باختین تولد و ادامه زندگی یک اندیشه، به‌طور فردی صورت نمی‌بندد بلکه حالت بینافردی و بینادهنی دارد و درواقع و به‌طور عملی در «جمع» ممکن می‌شود. به‌نظر نویسنده، در جهان تک‌منطقی نمی‌توان اندیشه‌ای را رد یا اثبات کرد. خانیکی اشاره می‌کند که نگرش باختین به فرهنگ و تمدن نیز بر همین پایه است؛ یعنی در نظر او هر فرهنگی تنها در برابر و هنگام مواجهه و ارتباط با فرهنگی دیگر هویت راستین خود را می‌یابد و آن را تعریف می‌کند (ص ۱۲۲). میزانی که باختین برای اصیل‌بودن گفت‌وگو وضع می‌کند، آزادی طرفین گفت‌وگو در پرسش از دیگری است (ص ۱۲۶). منطق او منطقی سقراطی است و باور دارد که زندگی پرسیدن است، گوش‌کردن، پاسخ‌گفتن و توافق‌یافتن است (ص ۱۳۵). در پایان این قسمت، خانیکی به رویکرد اجتماع‌گرایی و صاحب‌نظرانی که به‌ویژه به این رویکرد تعلق دارند -مانند ریچارد تیلور، السدیر مک‌این‌تایر و جان راولز- می‌پردازد.

در تشریح رویکرد چهارم، به بحث نظری رابطه گفت‌وگو و جامعه شبکه‌ای پرداخته شده است. در این گفتار در حالی که نویسنده به نگرانی‌های انسان در توسعه این نوآوری شگرف فناوری اشاره دارد، عمدتاً با آن نگاه خوشبینانه برخورد می‌کند (و شاید حق با وی باشد). او می‌نویسد، نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که در قلب انقلاب فناوری اطلاعات [IT] چیزی نهفته است که در اساس به‌نفع بشریت است: انتشار جهانی دانش اطلاعات که روزی در دسترس عده محدودی بوده، [امروز] به‌طور

ارزان در دسترس بسیاری از مردم قرار خواهد گرفت (ص ۱۵۰). وی در همین راستا [و شاید با خوشبینی] تأکید دارد که با اتکا بر همین نوآوری فناوری، جهانی شدن به نیرویی مثبت برای مردم جهان تبدیل می شود (ص ۱۵۱). این قسمت و همچنین کل فصل دوم کتاب با این بند پایان می یابد:

با نگاه به فرآیند تحولاتی که در حوزه فناوری های اطلاعاتی و ارتباطی رخ داده است باید چالش های نظری مترتب بر آن را که در قالب نظریه های پیرامون «جامعه اطلاعاتی و ارتباطی»، «جامعه شبکه ای»، «دموکراسی دیجیتال» و نظایر آن ها ارائه شده است بسیار مهم قلمداد کرد. در واقع پیدایش فرصت های گفت وگویی دو یا چندسویه و متعامل و کاهش محدودیت های متعارف ارتباطی، از جمله زمینه ها و عرصه های جدیدی است که ایده گفت وگویی تمدن ها را در منظر نوینی بررسی می کند (ص ۱۶۱).

فصل سوم، با عنوان «مقوله های اساسی در گفت وگویی تمدن ها»، پس از مقدمه ای کوتاه درباره پنج واژه: ارتباط، صحبت، مذاکره، بحث و گپ زدن و تفاوت آن ها با «گفت وگو» توضیح می دهد و در قسمت بعد (که به اشتباه با شماره ۶، یعنی دنباله سنخ بندی واژه های مذکور مشخص شده)، تعاریف گفت وگویی فرهنگ ها و تمدن ها از دید صاحب نظران گذشته، از ابن خلدون تا دورکیم و پس از او ارائه شده است. همچنین در این قسمت با ارجاع به بارت، فوکو و دریدا ضمن این که هر تمدن و فرهنگ را یک متن می داند، درباره تکرار معنای متن و فرهنگ چندصدایی و توانایی پذیرش یک فرهنگ یا تمدن از سوی فرهنگ و تمدن دیگر مطالبی پیش کشیده می شود (صص ۱۹۰-۱۹۵). در ضمن این تفسیر، نکته قابل توجهی از هوسرل اقتباس شده که گفته است من و زندگی من قطعه ای از جهان نیست، جهان، زندگی مشترک انسان هاست؛ این جهان نه جهان من بلکه جهان ماست (ص ۲۰۰). نویسنده در بقیه فصل (صص ۲۰۳-۲۴۰)، برای تعریف گفت وگویی تمدن ها بر گفته های سید محمد خاتمی تکیه نموده و پیش فرض های بیست و یک گانه این مقوله را -که می توان پیش فرض های هستی شناختی پارادایم گفت وگویی تمدن ها به نظر خانیکی به شمار آورد- استخراج و به اختصار شرح داده است. سرانجام با بیانی روشن تر به معرفی هدف اصلی این پژوهش پرداخته و می نویسد:

این پژوهش در پی آن است که به این مفاهیم در قالب جست و جو برای تبیین پیوندهای میان تحولات عینی ارتباطی و تحولات ذهنی گفت وگویی بپردازد. از این رو بر پایه یک الگوی پارسونزی که بالاترین کنش های عمومی مبتنی بر اطلاعات را در نظام فرهنگی بازتاب می دهد، شاخص تحولات ذهنی و زبانی بین المللی را در عرصه فرهنگ و در قالب [رویکردهای] یونسکو ارزیابی می کند و پیدایش موقعیت ارتباطی و سیاسی را

که حقیقت سازنده متن هستند، معیار شناخت تحولات عینی بین‌المللی قرار می‌دهد (ص ۲۴۱).

سپس نویسنده فرضیه اصلی تحقیق را معرفی کرده که در واقع فرضیه‌ای توصیفی است: همراه با تحول در نظام بین‌المللی ارتباطات و تحولات تکنولوژیک، ساختار گفتار بین‌المللی نیز از صورت تک‌ذهنی، دوکانونی و متصلب (بسته) به‌سوی ساختاری چندذهنی، متکثر و منعطف (باز) تحول یافته است (ص ۲۴۲).

در سطور پایانی این فصل، پرسش‌های اصلی تحقیق در شش مورد فهرست شده است. در فصل چهارم که به «تحلیل گفتمان» اختصاص داده شده، نویسنده نخست می‌کوشد که مفهوم گفتمان را در سطحی کلی و پایه‌ای تعریف کند؛ سپس نگاهی گذرا به تعریف گفتمان از فوکو دارد ولی از آنجا که فوکو روایتی حداکثری برای گفتمان در نظر داشته و چیزی را بیرون از گفتمان نمی‌شناسد، خانیکی شرح نورمن فرکلاف را برای تحلیل موضوع این پژوهش ترجیح می‌دهد. به‌ویژه این که فرکلاف همچنان شالوده‌اندیشه فوکویی را حفظ کرده و مفهوم گفتمان را در تعریفی فراتر از زبان‌شناسان در نظر دارد؛ یعنی به رابطه تنگاتنگ و دوجانبه میان گفتمان به معنای زبان‌شناختی و ساختارهای اجتماعی می‌اندیشد (ص ۲۵۳). او با اتکا به مبانی بحث‌های فوکویی، گفتمان را صرفاً بازتاب‌دهنده قدرت بیرون از آن نمی‌داند و برای گفتمان وجهی تأسیس‌کننده نیز قائل است (صص ۲۵۵-۲۵۶). سپس، نویسنده به تشریح تحلیل گفتمان از دیدگاه فرکلاف، ون دیک، موفه و لاکلاو می‌پردازد و باز هم بر مناسبت الگوی فرکلاف تأکید دارد. چنان‌که در فصل بعد، در تحلیل گفتمان مدیران کل یونسکو که در سه دهه پایانی سده بیستم بر سر کار بوده‌اند، از رهنمودهای فرکلاف استفاده می‌کند.

عنوان فصل پنجم کتاب، «گفت‌وگو و تحولات سه دهه پایانی قرن بیستم» تعیین شده که این فصل چه از نظر کیفیت جایگاه آن در ساختار اثر و چه از جهت بار کمی آن (که اندکی کمتر از یک‌سوم حجم کتاب را گرفته) مرکز ثقل اثر محسوب می‌شود. در این فصل، هدف و منظور نویسنده آن است که جایگاه پارادایم گفت‌وگو را در ظرف زمانی سه دهه پایانی سده بیستم جست‌وجو کند و میدان تحقیق یا به‌اصطلاح جمعیت آماری آن، گفتارهای رسمی بین‌المللی، یعنی سخنرانی‌های چهار مدیر کل یونسکو در این قلمرو زمانی است. خانیکی ۳۰ سال پایانی سده بیستم را به سه دوره تقسیم می‌کند؛ دوره اول، تنش‌زدایی، در دهه ۱۹۷۰ تا سه سال اول دهه ۱۹۸۰؛ دوره دوم، جنگ سرد دوم که باقی هفت‌ساله دهه ۱۹۸۰ را شامل شده و دوره سوم، زوال دوران دوقطبی که دهه ۱۹۹۰ تاکنون را دربرمی‌گیرد.

نویسنده، دوران اول را که دروه تنش‌زدایی دانسته، در دو بخش، یکی از آغاز تا



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۱۹۷

واکاوی مسئله گفت‌وگو



جشنواره نقد کتاب

۱۹۷۴ و بخش دوم از این زمان تا ۱۹۸۲ یا ۱۹۸۳ بیان می‌کند. وی سال‌های ۱۹۴۶ (سال پس از پایان جنگ دوم) تا ۱۹۵۳ را دوران «جنگ سرد اول» نام داده است (ص ۲۷۸). محقق پس از این نکته، در دو یا سه صفحه شرح گذرا و پراکنده‌ای از شکل‌گیری سازمان ملل متحد و یونسکو ارائه داده و برای خواننده روشن نیست که دوره «تنش‌زدایی» از پایان جنگ سرد اول -یعنی پیش از دهه ۱۹۷۰- آغاز شده یا از نظر ایشان دوره تنش‌زدایی محدود به همان دهه ۱۹۷۰ می‌شود. اشاره می‌کنیم که نخستین متن مورد تحلیل گفتمان، سخنرانی رنه مائو در اجلاسیه مجمع عمومی سازمان ملل در ماه مه ۱۹۷۲ است. در ارتباط با نکته قبل، باید بگوییم که رنه مائو -روشنفکر فرانسوی که با کسانی مانند ژان پل سارتر و آندره ژید دوستی داشت- در سال ۱۹۶۱ به‌عنوان مدیرکل یونسکو انتخاب شد و دوره ریاست او تا سال ۱۹۷۴ ادامه یافت. به‌هرحال، خنثیکی ویژگی این دوره تنش‌زدایی (کل دوره اول) را با عبارت «ایجاد فضای همبسته در سطح جهانی به‌بهای فراتر از خودخواهی‌های ملی و تکیه بر الگوهای سامان‌دهی عقلایی در سطح جهان» توصیف می‌کند (ص ۳۴۴). بخش دوم دهه ۱۹۷۰ با مدیر کلی مختار امبو (آفریقایی) منطبق است که دورانی انقلابی (ص ۳۵۶) به‌حساب آمده و بسیاری کشورهای کوچک سوسیالیستی و استعمارزده به عضویت یونسکو درآمدند. امبو در سال ۱۹۷۴ انتخاب شد و مدیریت او بر یونسکو تا سال ۱۹۸۷ به‌طول انجامید. از این‌رو در کتاب حاضر چهار سخنرانی مختار امبو (از متن دوم تا پنجم) مورد تحلیل قرار گرفته است. البته مدیریت او بخشی از دوران اول و بخشی از دوران دوم (دهه ۱۹۸۰) را می‌پوشاند.

دوره دوم (دهه ۱۹۸۰) که با عنوان جنگ سرد دوم نامیده شده، دوران بحرانی در شرق و فشار آمریکا بر اتحاد جماهیر شوروی است (ص ۳۴۶) و در سال ۱۹۸۵ آمریکا و به‌دنبال آن انگلیس و سنگاپور از عضویت یونسکو بیرون آمدند. در سال ۱۹۸۷ پس از ۱۳ سال مدیریت احمد مختار امبو، فدریکو مایور (اصلاح‌طلب اسپانیایی) به مدیریت یونسکو برگزیده شد و نخستین سخنرانی او پس از انتخابش، آخرین متن تحلیل‌گفتمانی خنثیکی در این اثر را تشکیل می‌دهد. برای تلخیص متون دهه ۱۹۸۰ می‌خوانیم:

گفتمان دوره دوم، آشکارا با پرهیز از به‌کارگیری مفاهیم اقتصادی در فهم بازیگران بین‌المللی، از گفتمان دوره نخست متمایز می‌شود. به‌علاوه، این گفتمان نه بر دولت‌ها بلکه بر مردم در عرصه جهانی متکی است. الگوی مذکور بیشتر به مبانی لیبرال ملتزم است. این مبانی مقومات سامان‌دهی به‌روند گفت‌وگو را فراهم ساخته است. این الگوی نظم‌بخش را می‌توان با ترکیبی از مفاهیم هابرماسی درک کرد. در این الگو سخن از ضرورت رویارویی و گفت‌وگو میان «طرف‌های مستقل» به‌میان می‌آید (ص ۳۶۷).

دوره سوم (۱۹۹۰) حاصل تحولات شدید در جهان و همراه با ازهم پاشیده شدن اتحاد جماهیر شوروی و فرو ریختن دیوار برلین است و نویسندگان آن را زوال دوران دوقطبی برگزیده است. برای این دوره، خانیکی سه متن از سخنرانی‌های فدریکو مایور و یک سخنرانی از کوئیشیر ماتسورا که سفیر سابق ژاپن در فرانسه بود و در سال ۱۹۹۹ به عنوان مدیر کل یونسکو انتخاب شد، به عنوان متن دهم و آخرین متن، مورد تحلیل گفتمانی قرار داده است. نویسندگان در تلخیص وضعیت گفتمانی این دوره می نویسد: مسئله اصلی در این دهه، برقراری نسبت میان اخلاق و سیاست به‌روایی متفاوت با ایده مارکسیستی است؛ ... این گفت‌وگو از مبانی لیبرال [نیز] فاصله می گیرد و به مبانی تازه‌ای مسلح می شود که در محافل آکادمیک تحت عنوان اجتماع گرایان شناخته شده‌اند. ایده اجتماع گرایانه، به جای ابتناء به فرد ذره‌وار، از نسبت‌های اجتماعی آغاز می کند. ... مبانی اجتماع گرایانه در سطح یک گفتار بین‌المللی در صدد آغاز کردن از اجتماع جهانی انسان‌ها و جست‌وجوی زبانی است که بر مبنای این ارتباطات جهانی، امکان تأسیس یک نظام اخلاقی در سطح بین‌المللی را فراهم سازد. به این اعتبار دیدگاه متفکرانی نظیر مک‌این‌تایر را باید در زمینه و در کانون توجه قرار داد... (ص ۴۲۷).

فصل ششم و پایانی کتاب که «رهیافت‌ها و راهبردهای گفت‌وگویی» نام دارد، در واقع فصل نتیجه‌گیری این پژوهش است. نویسندگان در نخستین بند این فصل اشاره می کند که: پارادایم گفت‌وگوی تمدن‌ها مبتنی بر نقد اساسی وضع حاکم بر عرصه بین‌المللی است که در وادی نظر تابع ارزش‌های عام دوران مدرن است. معیار این نقد می تواند هم ارزش‌های همین دوران یعنی آزادی، برابری و عقلانیت باشد و هم همان ارزش‌ها را به چالش بکشد (ص ۴۴۵).

سپس خانیکی با اشاره بسیار گذرای بر نتایج چهار فصل نخست کتاب، چکیده و خلاصه فصل پنجم را که مرکز ثقل اثر و یافته‌های این پژوهش است ارائه می نماید. به نظر وی گفتارهای بین‌المللی طی دهه‌های اخیر سه نظم گفتمانی را در این باره پشت سر گذاشته است:

نظم گفتاری نخست مربوط به سال‌های پس از جنگ جهانی دوم تا اواخر دهه ۱۹۷۰ است. در طول این مدت، «توسعه» مضمون اساسی گفتار جاری در سطح بین‌المللی است. این گفتمان از یک الگوی تحول خطی بهره می گیرد که در عین حال، معطوف به درکی عمودی از مناسبات میان بازیگران بین‌المللی است (ص ۴۴۷).

نظم گفتار دوم که از اواسط نیمه اول دهه ۱۹۸۰ آغاز می شود، مفهوم «گفت‌وگو» را جایگزین توسعه می کند. این نظم گفتاری تکثرگرا، کمتر عمودی و بیشتر افقی است و بر مفهوم فرهنگ متکی است و تکثر حوزه فرهنگی را بیش از گفتار نخست برمی تابد

(ص ۴۴۸).

نظم گفتاری سوم که از جهت زمانی به اواخر دهه ۱۹۸۰ تاکنون تعلق دارد همچنان بر محور گفت‌وگو می‌چرخد و بیشتر بر مبانی فلسفی «اجتماع‌گرایی» و جهانی‌شدن^۲ (صص ۴۴۹-۴۵۲) یا «نگاه جهانی‌داشتن»^۴ استوار است (ص ۴۶۵). نویسنده در یک بند، نتیجه‌گیری این اثر را به‌صورت زیر تلخیص می‌کند:

نتایج به‌دست آمده در این پژوهش تا حدودی می‌تواند به تبیین ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها و ارتقای آن از سطح ایده‌ای مطرح‌شده در حوزه سیاست، به سطح یک مفهوم پرورده‌شده نظری و دارای موازین آکادمیک و معرفتی کمک کند. آنچه به‌عنوان آخرین نظم گفتاری سه دهه پایانی قرن بیستم در این پژوهش مورد اشاره قرار گرفت، می‌تواند در راه تبیین رویکردهای نظری گفت‌وگوی تمدن‌ها به کار آید. در بخش‌های پیشین ملاحظه شد که تحول در الگوی معطوف به گفت‌وگو، به‌نحوی ضمنی و حتی شاید بدون توجه پیشینی در نظر، عملاً از بنیادهای فلسفه لیبرال فاصله گرفته و به بنیادهای اجتماع‌گرایی نزدیک شده است. بر این اساس می‌توان از آنچه در عمل واقع شده است، به آنچه باید در تدوین نظری ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها لحاظ شود، راه برد (صص ۴۵۳-۴۵۴).

ارزیابی اثر

در این قسمت کوشش شده است تا با مطالعه و بازمطالعه دقیق‌تر کتاب مورد بررسی و متناسب با توانایی فکری نویسنده این مقاله، به نقاط قوت و احتمالاً ضعف اثر اشاره شود. شاید نیاز به یادآوری این نکته نباشد که در نهاد آموزشی-پژوهشی جامعه کنونی ما، «نقد علمی» نهالی ضعیف و آسیب‌پذیر است و نویسنده مقاله حاضر که هویت خود را در عالم معلمی دریافته و بر ساخته است، تلاش در ترویج نقد علمی را از ضرورت‌های نهاد آموزش و پرورش ما از سطح ابتدایی تا عالی می‌داند. از این‌رو در نقد کتاب حاضر، ملاحظات مربوط به مقوله «گفت‌وگوی تمدن‌ها» به‌عنوان موضوعی که در دو دهه اخیر به‌صورت یک محور سیاست اجرایی از بالا (ولو سیاست فرهنگی و اجتماعی) مطرح بوده و جناح‌های سیاسی روز با نگاه موافق یا مخالف با آن درگیر هستند، به کلی کنار نهاده شده و نویسنده این سطور، صرفاً به‌عنوان کدو کاوی علمی و آکادمیک (مثلاً از سنخ نگاهی که افرادی مانند هابرماس و باختمین دارند و در این اثر آمده است) به این مفهوم و کتاب مورد بحث پرداخته و آن را واریسی کرده است. در تکمیل این نکته مقدماتی، برای استفاده بیشتر دانشجویانی که به نقد آثار علمی علاقه‌مندند اشاره می‌شود که خوب است نقاط قوت و ضعف اثر مورد بررسی، با توجه

به جنبه‌های شکلی، ساختاری، روشی و محتوایی تدوین شود.

نقاط قوت اثر

اثری که مورد بررسی قرار گرفته چاپ دوم کتاب در جهان گفت‌وگو است که در سال ۱۳۹۲ انتشار یافته است. اشاره می‌شود که چاپ نخست این اثر نیز در سال ۱۳۹۲ صورت پذیرفته و انتشار مجدد یک اثر در همان سال، نشانه استقبال جمعیت کتابخوان کشور ما از این کار است.

این اثر به صورت کاری نسبتاً ساختارمند و روشمند تدوین شده است؛ چنان‌که هدف نویسنده از تهیه آن به روشنی برای خواننده کتاب بیان شده (صص ۲۲ و ۲۳) و این روش منطقی در بیشتر فصل‌های آن نیز رعایت شده است. (برای نمونه، فصل دوم، ص ۷۱) اصولاً انسجام ساختاری کتاب قابل توجه است.

در فصل نخست کتاب از صفحه ۴۵ تا پایان فصل، نویسنده تلاش داشته که موضوع گفت‌وگو (بدون مضاف‌الیه «تمدن‌ها») را از حد یک شعار و مشی سیاسی فراتر ببرد و در فصل دوم کوشش نظری و اندیشه‌ورزانه قابل اعتنایی در حوزه رویکردها و مبانی نظری مربوط به «گفت‌وگو» مطرح شده که خواندنی و سودمند است، تا جایی که مطالعه این فصل را برای دانشجویان و حتی مدرسان نظریه‌های اجتماعی توصیه می‌نماید. برای نمونه، نویسنده این سطور به منزله یک خواننده، از مطالعه مطالب مربوط به گادامر و باختین سود و لذت فراوان برده است.

هرچند گزارش اولیه این اثر در سال ۱۳۸۱ به عنوان پایان‌نامه دکتری نویسنده پذیرفته و تصویب شده است، اما همان‌گونه که دکتر خانیکی در این کتاب خاطرنشان کرده، پس از تصویب آن گزارش تا سفارش آن به نشر، بازنگری‌های زیادی در آن صورت گرفته و بی‌تردید تکمله‌ها و تغییرهای جزئی و احتمالاً کلی بر آن وارد شده است. به هر حال اثر مورد بررسی در وضع فعلی حالت رسمی و خشکی و خامی پایان‌نامه دانشجویی را ندارد.

برای تهیه این اثر از منابع زیادی استفاده شده (نزدیک به ۱۶۰ منبع فارسی و ۱۰۰ منبع انگلیسی) و قسمت عمده‌ای از آن‌ها از منابع دست اول و یا مرجع است. البته با این همه، هرچند از تصویب پایان‌نامه تا بازتولید آن به صورت این کتاب نزدیک به ۱۰ سال گذشته، ولی چنین به نظر می‌رسد که با توجه به تاریخ انتشار منابع، اثر جدیدی به فهرست منابع افزوده نشده است.

وسواس نویسنده نسبت به تلفظ درست اسامی و اصطلاحات لاتین و ذکر آن‌ها در پاورقی قابل ستایش است.



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۲۰۱

واکاوی مسئله گفت‌وگو



جشنواره نقد کتاب

کتاب با نتیجه‌گیری سنجیده و روشمندی به پایان می‌رسد. به این معنی که برخلاف برخی آثار، بخش نتیجه‌گیری فقط تلخیص خشک و ایستای فصول گذشته نیست، بلکه نویسنده در نتیجه‌گیری، به اهداف، طرح اولیه و چارچوب نظری پژوهش و دستاوردی که داشته و این کار پژوهشی را سامان داده توجه داشته است. به علاوه، نویسنده در صفحه ۴۳۵، در نتیجه‌گیری فصل پنجم (یافته‌های تحقیق)، پیام اصلی خود در این کوشش علمی را بیان داشته که گویای جدی گرفتن موضوعی بوده که ذهن ایشان را تحت تأثیر قرار داده است.

نقاط ضعف اثر

کتاب هنوز به ویرایش کلامی و ادبی نیاز دارد؛ البته در همین آغاز اشاره می‌شود که لغزش‌های ویرایشی در این اثر، آن چنان نیست که فهم مطالب را مختل کند، ولی آزاردهنده است. کتاب مورد بحث از سوی ناشری معتبر انتشار یافته و در پیغ است که با این لغزش‌ها در اختیار خواننده قرار گیرد. در خوانش این اثر، لغزش تایی مشاهده نشد ولی در شیوه نوشته (رسم الخط) ناهماهنگی وجود دارد. برای نمونه، چرا ترکیب «بوضوح» (ص ۷) و «بخوبی» (ص ۳۷۰) بهم چسبیده نوشته شده و در بقیه موارد معمولاً «به» حرف اضافه جدا نوشته شده است؟ یا این که چرا در کلماتی مانند «می‌شود»، پیشوند دستوری «می» جدا نوشته شده ولی «ها»ی جمع جدا نوشته نشده است؟ برخی بنگاه‌های انتشارتی ما، برای این گونه موارد و از جمله نشانه‌گذاری، دستورالعملی خاص خودشان تهیه کرده‌اند و آن را به کار می‌برند. هرچند این شیوه کاری، نوعی تکروی بوده و گاهی هم بی‌اشکال نیست، ولی خود نوعی معیار است. شاید نشر هرمس به این شیوه کار علاقه‌ای ندارد، ولی نداشتن احتمالی چنین دستورالعملی - مثلاً در نشانه‌گذاری - باعث شده که هر روشی را که نویسنده به سلیقه خود به کار گرفته همان روش عملی شود؛ در حالی که در برخی موارد و در بعضی ترکیب‌ها، کمبود یک «ویرگول» فهم مطلب را مشکل کرده است (هرچند ما در مورد نشانه‌گذاری، به طور کلی کاستی‌های زیاد داریم، چنان که برای بسیاری از این نشانه‌ها مثل همین ویرگول یا کاما - نامی در نظر نگرفته‌ایم؛ یعنی هنوز وجود آن را به رسمیت نمی‌شناسیم!). در اثر مورد بررسی در برخی موارد، لزوم ویرایش ادبی احساس می‌شود. برای نمونه، من نتوانستم عبارت «... قلمروی بیگانه درونی به گونه‌ای عقلایی ...» (ص ۷۶) یا عبارت «... در پرتوی اندیشه‌ها...» را درست بخوانم. نکته دیگر این که ما معمولاً در گفتار عمومی، کلمه خوش‌آهنگ «فراز» را به غلط به معنی «عبارت» به کار می‌بریم، غافل از این که این کلمه در زبان فارسی ناب به معنای بلندی (در برابر «فرو» به معنای پائینی یا پستی،

چنان که می‌گوییم «فراز و فرود این جریان...» و مانند آن) است، ولی ما آن را با کلمه لاتین phrase (به معنی عبارت) اشتباه گرفته‌ایم که در زبان فرانسوی، همان فراز و در انگلیسی فریز (با فتحه خفیف رو حرف «ر») تلفظ می‌شود. نکته مهم دیگر، در بحث باختین و در صفحه ۱۱۶، عبارتی به صورت «... رابطه میان شناسنده و شناسا...» آمده که ظاهراً منظور نویسنده محترم، رابطه سوژه و اُبژه بوده است؛ ولی شناسنده و شناسا هر دو فاعل و به یک معنا هستند (ن. ک. فرهنگ معین، جلد دوم) و هر دو معادل سوژه به‌شمار می‌آیند؛ شاید در این زمینه، کلمه «شناختنی» معادل اُبژه باشد. موارد دیگری هم در ویرایش کتاب وجود دارد که همین اندازه برای نمونه بسنده است.

در برخی موارد، معادل‌سازی برای واژه‌های لاتین قابل تأمل است. برای نمونه، واژه community گاهی جماعت و گاهی اجتماعی (در ترکیب اجتماع‌گرایی) ترجمه شده (صفحات ۷۱، ۱۱۵، ۱۳۶، و ۱۷۵)؛ ولی امروزه بیشتر یا عموم اهل قلم، معادل «اجتماع» را در این باره مناسب می‌دانند، به‌ویژه این که برای واژه‌های جماعت و اجتماع، دو تعریف کمابیش متفاوت ارائه شده است. (برای نمونه در زمینه جامعه‌شناسی آریان‌پور) همچنین، واژه‌های interpretation و explanation (در ص ۷۷)، به ترتیب به صورت تبیین و تفسیر به کار گرفته شده است؛ ولی برخلاف این رویه، چنان که معمول و پذیرفته شده است، اولی را تفسیر و دومی را تبیین ترجمه می‌کنند و اتفاقاً نویسنده همین کار را در صفحه ۲۵۹ کرده است. شاید برای مورد صفحه ۷۷ یک اشتباه ساده و یا حتی لغزش تایپی صورت گرفته که بهتر است در چاپ بعدی اصلاح شود.

نکات کم‌اهمیت‌تری هم وجود دارد؛ مثلاً (در ص ۱۸۴) برانیسلاو مالینوفسکی، به عنوان فرهنگ‌شناس روسی معرفی شده در حالی که این مالینوفسکی، لهستانی است و مالینوفسکی روسی شخص دیگری است. (ن. ک. مصاحب، ۱۳۷۴: ۲۶۱۷) یا این که (در ص ۲۵۴) سال انتشار کتاب سارا میلز، ۱۹۹۹ ذکر شده در صورتی که طبق فهرست منابع همین کتاب، تاریخ نشر کتاب سارا میلز (گفتمان) سال ۱۹۹۷ است و این تاریخ صحیح است.

شیوه مأخذدهی در فهرست پایانی، شیوه متعارف امروز نیست و گاهی در بازیابی منابع (مثلاً در مورد گادامر) کار خواننده را اندکی مشکل می‌کند.

کیفیت کار صحافی که برای کتاب استفاده شده بسیار نامرغوب بوده است؛ به طوری که خواننده برای بازخوانی آن ناگزیر چندین بار صفحات و اوراق جدا شده را دوباره چسبانده و حالا هم که کار تمام شده، کتاب به کلی از هم پاشیده است! از نقطه نظر شکلی، طرح جلد بسیار ساده و سهل‌انگارانه است. برای طراحی روی جلد، عناصر ساده‌ای به کار گرفته شده که یا هیچ ارتباطی با موضوع محوری کتاب

ندارد و یا اشاره‌ای بسیار سطحی و ساده‌اندیشانه به آن می‌کند و برای پشت جلد کتاب هم در واقع از هیچ طرحی استفاده نشده است. شاید گفته شود که این رویه بیشتر برای ارزان‌تر شدن کتاب بوده، در حالی که قیمت کتاب برای دانشجو و سایر کتاب‌خوان‌ها چندان هم ارزان نیست.

به‌عنوان تکمله و چند نکته پایانی

ضمن مطالعه کتاب در جهان گفت‌وگو، دو سه نکته به‌نظر این خواننده رسید که شاید در جهت تکمیل این بحث و همچنین در پیروی از منش «گفت‌وگویی» دکتر خانیکی، ذکر آن در اینجا بی‌فایده نباشد:

۱- یک نکته مهم محتوایی این که خانیکی از صفحات آغازین کتاب، مقوله «گفت‌وگوی تمدن‌ها» را به‌مثابه یک پارادایم مطرح می‌کند (ص ۱۴). صرف‌نظر از بحث‌هایی که درباره ابهام مفهوم پارادایم در علوم اجتماعی شده، در همان حد پذیرش عمومی هم به‌سختی می‌توان پذیرفت که این مقوله به سطح «پارادایمی» رسیده باشد. در دایرةالمعارف جامعه‌شناسی (انگلیسی) در تمایز بین پارادایم و نظریه چنین آمده است که یک پارادایم که خوب پرداخته شده باشد می‌تواند شامل چند نظریه علمی باشد؛ یعنی در واقع پارادایم «فرانزیه‌ای» است. به‌طور خلاصه گفته می‌شود یک نظریه شامل گفتارهایی درباره جهان است ولی پارادایم گفتارهایی درباره ماهیت نظریه قابل قبول، هستی‌های مشخصی که باید تحقیق شود، و رویکردهای درست در تحقیق را شامل می‌شود. کار پارادایم همچون «معیاری هنجاری» است؛ از این جهت است که آن را یک الگوی ویژه می‌دانند. پارادایم، الگو یا مدلی است که اجتماع علمی آن را به‌مثابه یک نمونه بارز می‌پذیرد (برای نمونه ن. ک. برنارد کوهن، ۲۰۰۰: ۲۰۲۴).

همچنین، دریفوس و رابینو وجوه مشترکی بین گفتمان فوکویی و پارادایم تامس کوهن می‌یابند (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۳۳۰). خانیکی در این کتاب درباره تطابق گفتمان و پارادایم صحبتی ندارد ولی بارها از مناسبات بین گفت‌وگو، گفتار و گفتمان بحث می‌کند که البته کلاً تناقضی بین آن‌ها مشاهده نمی‌شود. چنان که در یک‌جا با اقتباس از هابرماس می‌نویسد: «گفتار (گفتمان) عقلانی ... به تفاهم بین اذهانی و وفاق منجر می‌شود» (ص ۸۲). در جایی دیگر در حالی که گفتار را بازتاب‌دهنده گفتمانی خاص تعریف می‌کند (ص ۲۵۸). چند صفحه بعد اشاره می‌کند که «در همه‌جای این پژوهش این دو واژه [گفتمان و گفتار] معادل و مترادف با همدیگر تلقی شده است (ص ۲۷۲). به این ترتیب شاید بتوان از نگاه خانیکی مناسباتی میان گفتمان، پارادایم و گفت‌وگو را استنباط کرد.

برای قبول این که «گفت‌وگوی تمدن‌ها» یک پارادایم باشد، یقین باید این را اثبات کرد که نفس «گفت‌وگو» یک پارادایم اصلی است. یکی از صاحب‌نظرانی که خائیکی با اهمیت به دیدگاه او تکیه دارد، هابرماس است. وی می‌نویسد: «فیلسوف بزرگ معاصر، یورگن هابرماس بی‌تردید از متفکران برجسته حوزه گفت‌وگوست. او در تغییر و تحول پارادایمی و تحول گفتمانی که زمینه‌ساز شرایط نوین شده، نقش به‌سزا داشته است» (ص ۷۳). همچنین با اقتباس خائیکی از هابرماس، گفتمان، استدلالی است که در وضعیت آرمانی گفتار و سخن پیش می‌آید (ص ۸۹). با قبول این که خائیکی گفتمان و گفتار را مترادف یکدیگر برشمرده است و با عنایت به اقتباسی که از هابرماس نموده، می‌توان گفتمان، گفتار و گفت‌وگو (یا به‌گفته هابرماس، سخن در وضعیت آرمانی) را از یک سنج دانسته و چون گفتمان و پارادایم متناظر یکدیگرند، برای گفت‌وگو هم که موضوع محوری کتاب حاضر است، به این اعتبار، هویت پارادایمی قائل شد؛ ولی این دلیل نمی‌شود که اگر به‌فرض، مفهوم مجرد گفت‌وگو به‌سطح پارادایمی رسیده باشد، به‌سختی می‌توان «گفت‌وگوی تمدن‌ها» را که خوانش ویژه‌ای از آن است به سطح پارادایمی ارتقا داد. نویسندگان در فصل نتیجه‌گیری اظهار داشته است که این پژوهش تاحدودی می‌تواند به‌تبیین ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها و ارتقای آن از سطح ایده‌ای مطرح در حوزه سیاست به‌سطح یک مفهوم پرورده‌شده نظری و معرفتی کمک کند (۴۵۳). با این همه خائیکی کمی بعد که درباره الگوهای ارزشی و کنترلی رفتارها و رابطه میان گفت‌وگو و قدرت صحبت کرده، یادآوری می‌کند:

وقوف به این نکته از این حیث حائز اهمیت است که نباید گفت‌وگوی تمدن‌ها به‌مثابه الگوی بیرون از شبکه مناسبات قدرت فهمیده شود. این ایده در منازعات کنونی قدرت، نقش یک پادگفتمان در برابر نظم مستقر را بر عهده دارد، اما در عین حال خود در صدد سامان‌دهی به مناسبات جدید قدرت در سطح جهانی است (ص ۴۵۷).

با این تفصیل روشن است که حتی نویسندگان نیز در اعتبار پارادایمی «گفت‌وگوی تمدن‌ها» تردید دارد. به‌ویژه این که اگر مقوله گفت‌وگوهای تمدن‌ها بخواهد اعتبار پارادایمی داشته باشد باید پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن را که مورد اجماع و وفاق اجتماع علمی است مشخص می‌نموده، که نویسندگان چنین ادعایی را به‌اثبات نرسانده است.

۲- نکته دیگری که بحث درباره آن شاید منحصر به این کار و این اثر نباشد، معادل‌سازی برای ترکیب nation-state است که در این اثر از آغاز (ص ۴) تا پایان کتاب (برای نمونه ص ۴۶۸)، بارها از این ترکیب استفاده به‌عمل آمده و به‌صورت دولت-ملت ترجمه شده است؛ البته این معادل نه‌تنها در این اثر، بلکه تقریباً در بسیاری

آثار دیگر نیز با همین شکل کاربرد عمومی پیدا کرده است. شاید شرایط کاربردی و به‌ویژه در کشورهای به‌اصطلاح در حال توسعه یا جهان سوم، همین معادل واقعیت امر باشد ولی منظور اولیه آن و حداقل در عالم انتزاع، این ملت است که در این مفهوم، مقدم و اصل و مبنا قرار دارد و شاید بر همین اساس بود که «سازمان ملل متحد» از عنوان قبلی، یعنی «دول متحد» به‌صورت کنونی تغییر نام داد. گاهی گفته می‌شود این مفهوم دوچهره و از این‌رو دو معادل دارد؛ یکی معادل اصلی است که شاید بتوان به‌صورت «مردم-حاکمیت» ترجمه کرد و گویای آن است که در واقع یک نظام حکومتی وجود دارد که کارگزار امور مختلف مجموعه مردمی است که در اصطلاح سیاسی به آن «ملت» می‌گوییم؛ و دیگری همان ترکیب عموماً کاربردی (و به‌نظر نویسندۀ این سطور، «غلط مصطلح») است که به‌صورت دولت-ملت ترجمه شده^۵ و در معنای خوشبینانه آن مترادف با کارگزار-کارفرماست که می‌توان آن را همچون یک الگوی نظری-آرمانی (از نوع ویری^۶) تلقی کرد که موجودیتی تجربیدی دارد و منشأ آرمانی قدرت را در کارفرما یا همان مردم می‌داند (حجاریان، ۱۳۹۴). ولی به‌نظر می‌رسد کاربرد امروزی دولت-ملت، حداقل نادانسته، دولت‌ها را مهم‌ترین کارگزار قدرت یا به‌اصطلاح «قدرت فائده» می‌داند و از این‌رو ناخواسته عنصر دولت را غالب می‌داند. بر این پایه، تصور می‌کنم با همه این جدل‌ها هنوز معادل ملت-دولت (هرچند نامأنوس است) نسبت به «دولت-ملت» ترجیح داشته باشد و اگر آن را به‌کار ببریم، مأنوس می‌شود.

۳- نکته پایانی مربوط به قضیه «جهانی‌شدن» یا «جهانی‌سازی» است که گاه‌به‌گاه و در سراسر کتاب، این گفتار مجادله‌آمیز ادامه دارد و در پایان به نتیجه‌گیری می‌رسد. نویسندۀ در آغاز کتاب دو چهره از «گلوبالیزیشن» را ترسیم می‌کند؛ یکی روایت «جهانی‌سازی» است که پایانی جز زوال فرهنگ‌ها و اضمحلال هویت‌های قومی و بومی ندارد و دیگری «جهانی‌شدن» است که این روایت الزاماً به حذف ملت-دولت‌ها و اضمحلال هویت‌ها و فرهنگ‌های ملی و قومی نمی‌انجامد، بلکه به کمک توسعه فناوری اطلاعاتی و ترویج کنش‌های ارتباطی و تفاهمی (حداقل از دید نویسندۀ در جهان گفت‌وگو) و تبدیل گفتار یکسویه و فردگرایانه (مونولوگ) به گفت‌وگو (دیالوگ یا گفت‌وشنود)، روایت کنونی جهانی‌شدن به تقویت فرهنگ‌های محلی و پذیرش تنوع فرهنگی می‌انجامد (صص ۳-۴۹). به‌نظر می‌رسد که هرچند خائیکی آرمان این روایت جهانی‌شدن را داشته و به آن گرایش دارد، ولی احتیاط را از دست نمی‌دهد و در صفحات پایانی کتاب ضمن تأیید این که روایت جهانی‌شدن معاصر همراه با استعمار ملت‌ها به‌دست قدرت‌های غربی و آمیختگی [سناریوی] جهانی‌شدن با توزیع نابرابر قدرت در سطح بین‌المللی بوده، واقع‌بینانه می‌افزاید:

آنچه تاکنون عملاً اتفاق افتاده این است که هر کانون قدرتی تمایل دارد خود را در رأس سلسله‌مراتب قدرت قرار دهد تا دیگران خود را با او شناسایی کنند. بنابراین در هر زمان نیروهای محرک جهانی‌شدن به سمت کانون‌های قدرت - در اشکال مختلف آن - متوجه می‌شوند. به عبارت دیگر جهانی‌شدن عملاً به‌ظهور و غلبه هویت مرکزیت قدرت تبدیل می‌شود (ص ۴۶۵).

اما در این شرایط به‌نظر خائیکی، چاره کار نه تسلیم شدن در برابر جهانی‌شدن و نه مقاومت غیرواقع‌بینانه در برابر آن است. پیشنهاد وی این است که نقطه عزیمت را از «جهانی‌شدن» به‌سوی «نگاه جهانی‌داشتن» تغییر داد (ص ۴۶۵). به باور خائیکی «گفت‌وگوی تمدن‌ها رویکردی مؤثر در برابر پیامدهای منفی جهانی‌شدن و ادغام فرهنگی نیز هست» (ص ۴۶۳).

نویسنده این سطور در عین حالی که به دیدگاه خائیکی درباره «گفت‌وگو» دل بسته است و نظریه کنش ارتباطی هابرماس و «شرایط آرمانی سخن» (یا همان گفت‌وگو) در جهان امروز، بسیاری از دانش‌پژوهان (چنان‌که نویسنده این سطور) را به‌سوی خود می‌کشد ولی به‌گفته خائیکی «آنچه تاکنون اتفاق افتاده...» چیز دیگری است. چیزی که در روایت جهانی‌شدن به‌زوال ملت-دولت‌ها و اضمحلال فرهنگ‌های بومی منجر می‌شود، شیفتگی خداوندان قدرت برای «حفظ وضعیت موجود» خودشان است، ولی «خواست قدرت» آن‌ها به‌شدت بر منافع نابرابر اقتصادی آنان استوار است (برای مطالعه بیشتر درباره چالش جهانی‌شدن به کتاب جهانی‌شدن و دنیای پسانوگرا (۱۹۹۷) تألیف هوگو لیت که مشخصات آن در فهرست منابع آمده مراجعه شود).

زیگمونت باومن در سخنرانی اختتامیه همایش سالانه انجمن جامعه‌شناسی بریتانیا در سال ۱۹۹۷ در مقاله‌ای با عنوان «جهانی‌شدن یا جهان-محلی‌شدن: جهانی‌شدن بعضی و محلی‌شدن دیگران» اظهار می‌دارد، جهان-محلی‌شدن بیش از همه، عبارت است از بازتوزیع امتیازها و محرومیت‌ها، ثروت و فقر، قدرت و ناتوانی، و آزادی و اجبار. شاید بتوان گفت این یک فرآیند لایه‌بندی جدید در سطح جهانی است که طی آن یک سلسله‌مراتب اجتماعی/فرهنگی به‌وجود می‌آید. سپس وی به آخرین گزارش توسعه انسانی از سوی سازمان ملل متحد ارجاع داده که دارایی ۳۵۸ ثروتمند میلیاردی جهان، برابر با جمع دارایی ۲/۳ میلیارد از فقیرترین مردم روی کره زمین است که ۴۵ درصد از جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند. باومن در دنباله این گفتار (و اتفاقاً در ارتباط با موضوع محوری کتاب در جهان گفت‌وگو) می‌نویسد در دوران کهن، ستیز بین دارا و نادار، به وابستگی دوجانبه و مدام آن‌ها گره خورده بود؛ وابستگی به‌معنای نیاز به گفت‌وگو و جست‌وجو برای مصالحه و توافق با یکدیگر بود، ولی امروز چنین



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۲۰۷

واکاوی مسئله گفت‌وگو



جشنواره نقد کتاب

نیست. معلوم نیست ثروتمند «جهانی‌شده» و تنگدست «جهانی‌شده» امروز درباره چه چیز گفت‌وگو کنند؛ چه نیازی به مصالحه دارند و چه روش‌های توافقی می‌تواند وجود داشته باشد که آن‌ها را به گفت‌وگو و جست‌وجو وارد؟ (باومن، ۱۹۹۷)

منابع

- علاوه بر کتاب در جهان گفت‌وگو، از منابع دیگری به شرح زیر نیز کمک گرفته شده است:
- آریان‌پور، ا.ح. (۱۳۵۶) زمینه جامعه‌شناسی (ترجمه و اقتباس). شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ص. ۳۳-۳۶.
- حجاریان، س. (۱۳۹۴) «کشف یا عقد». روزنامه شرق. ش. ۲۳۴۵، ۳۱ تیرماه ۱۳۹۴.
- دریفوس، ه و رابینو، پ. (۱۳۷۶) میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک. ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- مصاحب، غ. ح، ویرایشگر (۱۳۷۴) دایرةالمعارف فارسی. جلد دوم، بخش دوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- معین، م. (۱۳۴۳) فرهنگ فارسی. ج. ۲، تهران انتشارات امیرکبیر.
- Bauman, Z. (1997) "Globalization or Glocalization for some, Localization for Others", Article presented in the Annual Conference of the British sociological Association (BSA), *Power & Resistance*, 7- 10 April, 1997, University of York, UK.
- این مقاله به وسیله نویسنده این نوشتار به فارسی ترجمه شده است:
- Cohen, B. (2000) "Paradigms and Models" in: E. F. Borgatta and R. J. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, Macmillan Reference USA, pp. 2023- 2031.
- Hoogvelt, A. (1997) *Globalisation and the Postcolonial World*, MacMillan Press.

پی‌نوشت

۱. مطالبی که به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم از اثر مورد بررسی استخراج می‌شود، استثنائاً به این صورت مستند شده و نکاتی که از سایر منابع اقتباس می‌شود به صورت معیاری و روشی (متعارف و استاندارد) این مجله مآخذدهی خواهد شد.
۲. در اینجا از واژه جماعت استفاده شده ولی در تشریح موضوع، واژه اجتماع (community) و اجتماع‌گرایی به کار گرفته شده است.

3 . globalization

4 . globality

۵. در برخی نوشته‌ها معادل «دولت ملی» هم به کار برده شده که قطعاً غلط، نااندیشیده و نقض غرض است.

علم، دین و خرافه در تمدن اسلامی*

نقدی بر کتاب مقالاتی «درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی» اثر رسول جعفریان

■ امیر محمد گمینی

استادیار پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران

gamainiamir@gmail.com

چکیده

کتاب مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی درباره رابطه علم با دین و خرافات است و ریشه‌های عقب ماندگی علمی مسلمانان را می‌کاود. با این حال به دلیل عدم مراجعه به متون علمی و اکتفا به متون تاریخی و فلسفی و دینی، مورد انتقاد قرار گرفته است. این کتاب اگرچه ساختار و خط سیر روشنی ندارد، ولی موضوع و داده‌های جالب و مهمی را پیش کشیده است.

کلیدواژگان

علم، احکام نجوم، خرافات، رابطه علم و دین، طبقه‌بندی علوم، طب سنتی

کتاب مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی از معدود آثاری است که در سال‌های اخیر درباره جایگاه اجتماعی علم و حوزه‌های اجتماعی دیگری چون دین و خرافات نوشته شده است. این کتاب شامل ۱۷ مقبale یا فصل است که بدون ترتیب خاصی به جنبه‌های مختلف این موضوع می‌پردازند. در مقاله اول با عنوان «مفهوم دانش در تمدن اسلامی (مورد عجائب‌المخلوقات طوسی)» بعضی از جنبه‌های غیرعلمی

*. فصلنامه نقد کتاب علوم محض و کاربردی، سال دوم، شماره ۵-۶، بهار و تابستان ۱۳۹۴

کتاب مذکور و نقش احتمالی آن‌ها در پس‌رفت علمی بررسی شده‌است. «عمر بن بحر جاحظ و نظام معرفتی علوم در قرن سوم هجری» عنوان مقاله دوم است که بیشتر به مقدمات این کتاب و روش‌های ارجاع به منابع و اخذ داده‌های آن توجه شده‌است تا محتوای علمی آن. فصل سوم که «همة علوم و یک علم (دیدگاه‌های ابن حزم در طبقه‌بندی علوم)» نام دارد، یکی از چند مقاله‌ای است که از بحث طبقه‌بندی علوم برای شناخت دیدگاه نویسنده درباره مفهوم علم استفاده شده‌است. مقاله چهارم با عنوان «مفهوم علم در طب سنتی (نقد رساله دفاع از طب سنتی)» در نقد یکی از آثار دکتر حداد عادل است که پیش از انقلاب در دفاع از دیدگاه‌های سنت‌گرایانه نوشته شده‌است. «ابوالحسن عامری و مراتب علوم» و «نفایس الفنون و مفهوم علم و تقسیمات آن» عنوان مقالات پنجم و ششم است که به بحث طبقه‌بندی علوم باز می‌گردد. در مقاله هفتم با عنوان «تجربه عقل‌گرایی و نقل‌گرایی میان ابوحاتم رازی و زکریای رازی» دفاعیات یک اسماعیلی مذهب را در برابر استدلال‌های ضدینی زکریای رازی می‌بینیم. مقاله هشتم که به «مفهوم خرافه در ادبیات اسلامی قرون میانه» می‌پردازد، معنی ریشه «خرف» را در لغت‌نامه‌های عربی و آثار تاریخی و حدیثی جستجو می‌کند. سه مقاله بعدی با عناوین «سیدمرتضی و نقد احادیث مربوط به حیوانات و پرندگان»، «احکام نجومی و اغتشاش فکری - عقلی در تمدن اسلامی» و «دیدگاه علمای عصر صفوی درباره احکام نجومی» درباره انواع دیدگاه‌های علمای شیعه در برابر احادیثی است که به عقیده نویسنده ریشه در خرافات دارند و تأثیری که بر رشد علم می‌توانند بگذارند. سه مقاله بعدی نیز درباره دیدگاه علمای دینی درباره جایگاه علم در کنار دین است با عناوین «علوم شرعی و غیرشرعی از دیدگاه غزالی»، «رابطه هدف از آموختن دانش با پیشرفت آن» و «علم فریضة عمومی است یا خصوصی!». مقاله پانزدهم باز به بحث طبقه‌بندی علوم این بار از دیدگاه یکی از متفکران غرب جهان اسلام اختصاص دارد: «ابن صاعد اندلسی و مفهوم علم در تمدن اسلامی». مقالات شانزدهم و هفدهم به «اندیشه و تفکر مقدسی درباره علم و نظر» و «ابن حزم اندلسی و نقد تاریخی (روش نقد علمی در تاریخ)» می‌پردازد.

این کتاب چنین به خواننده القا می‌کند که نویسنده درباره غلوها و ادعاهای گزافی که درباره علم تمدن اسلامی می‌شود، موضع مخالف دارد و می‌خواهد نشان دهد نه تنها علم تمدن اسلامی آش‌دهان‌سوزی نبوده، بلکه مملو از خرافات و مباحث شبه علمی بوده‌است و دلیل عدم پیشرفت آن را باید در همین خرافات و دیدگاه‌های دینی ضد علمی جستجو کرد.

بسیاری از پژوهشگران تاریخ علم تمدن اسلامی، قبول دارند که امروزه بعضی

غیرمتخصصان درباره علم تمدن اسلامی بسیار غلو می کنند. این غلوها از سطح سخنرانی ها و وبلاگ ها و برنامه های تلویزیونی فراتر رفته و در کتاب های دانشگاهی وارد شده است و از این جهت تلاش های نویسندگان برای مقابله با این موج بی سواد و اظهار نظرهای بی پایه قابل ستایش است. امروزه تربیون های رسمی گاهی در دست کسانی است که هیچ فهم دقیقی از علم قدیم و جدید ندارند و می خواهند نشان دهند که نیوتن و کپرنیک هر چه گفته اند از دانشمندان تمدن اسلامی گرفته اند و دانشمندان ما همه اعجوبه های علم و دانش بشری بوده اند و مهم ترین نظریه های علمی در طول تاریخ بشریت را ایشان یافته اند و دیگران از آن ها دزدیده اند.

همان طور که نویسندگان در سخنرانی ها و آثار خود بارها متذکر شده است، این طرز تلقی درباره علم دوره اسلامی با واقعیت فاصله بسیار دارد و بیشتر نتیجه جهل و خودبزرگ بینی است تا تحقیق و سواد علمی. اما متأسفانه چنین به نظر می رسد که این کتاب نیز گاهی از طرف دیگر بام افتاده و برای کشف مفهوم علم در تمدن اسلامی حتی به سراغ یک متن نجومی یا ریاضی یا طبی حساسی نرفته است. چطور می توان با مراجعه به چند منبع تاریخی، فلسفی و یا غیرعلمی درباره چنین موضوعی نظر نهایی داد؟ علمی ترین منبعی که در این کتاب بدان پرداخته شده است، کتاب الحیوان جاحظ است (فصل دوم)؛ ولی آیا جانورشناسی، که علم پیشرفته ای در زمان خود نبود، نمونه ای مناسب برای معرفی تلقی دانشمندان اسلامی از علم است؟

مهم ترین سؤالی که ظاهراً نویسنده می خواهد در این کتاب بدان پاسخ گوید این است: ما در تمدن اسلامی چه مفهومی از علم داشتیم که باعث شد در علم درجا بزنیم و پیشرفت نکنیم؟ و ظاهراً پاسخ نویسنده به این سؤال آن است که «ما با نداشتن درک درست از مفهوم علم قادر به شناخت دنیای خود نبوده ایم و همین عدم شناخت سبب شده است که ما نتوانیم بر آن چیره شویم و نظام آن را کشف کنیم».^۱ سؤال این جاست که چطور می توان بدون مراجعه به متون علمی به این سؤال پاسخ داد و تنها بر اساس متون غیردانشمندان نتیجه را به دانشمندان تمدن اسلامی نیز بسط داد؟ مگر کسی جز ریاضی دانان، منجمان و فیزیک دانان به دنبال شناخت عالم با روش علمی بودند؟

رویه این کتاب آن است که نویسنده همه کتاب های علمی تمدن اسلامی چون زیج ها و کتاب های هیئت و آثار طبی تجربی و ریاضی را کنار گذاشته و برای قضاوت درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی به سراغ یک کتاب شبه علمی چون عجایب المخلوقات طوسی رفته است (فصل اول) و آن را یک اثر علمی یا دایرة المعارفی که مثلاً قرار است دیدگاه دانشمندان تمدن اسلامی را درباره علم و روش و جایگاه آن

روشن کند، معرفی می‌کند.^۲ ظاهراً نویسنده در این کتاب نمی‌خواسته‌است مفهوم علم را نزد دانشمندان بررسی کند، بلکه قصدش نوعی تاریخ‌نگاری بیرونی علم است که دیدگاه متفکران غیردانشمند، مانند علمای دینی، فلاسفه و مورخان را دربارهٔ مفهوم علم جویا می‌شود. این هدف به خودی خود بسیار ارزشمند است، ولی باید معلوم شود که این دیدگاه‌ها ممکن است نظر دانشمندان نباشد، و گر نه ممکن است خواننده گمان کند تمام آنچه از مفهوم علم در تمدن اسلامی می‌دانیم همین است و این طرز تلقی را به تمام دانشمندان تمدن اسلامی بسط دهد.

تصور بعضی دانشجویان تاریخ علم از گزارش تاریخی آن است که یکی دو نسخهٔ خطی در زمینهٔ نجوم یا ریاضیات از یکی از دانشمندان قدیم انتخاب می‌شود و مطالب مندرج در آن کتاب تیتروار به طور خلاصه بیان می‌شود که فلانی در این فصل چنین گفته و بعد چنان گفته و همین. و چون به عقیدهٔ آن‌ها چنین کاری ارزش علمی و تاریخی چندانی ندارد، می‌خواهند دست به کارهای به عقیدهٔ آن‌ها بزرگی چون تحلیل و علت‌یابی نظریه‌های علمی یا پاسخ به سؤالات مهمی چون «چرا علم در تمدن اسلامی افول یا صعود کرد؟»، «نقش تعلیمات دینی در پیشرفت یا پسرفت علوم در تمدن اسلامی چه بود؟» و امثال اینها بزنند. اما کار مورخ علم، پیش از هر گونه تحلیل و علت‌یابی برای سؤالات اساسی و کلی، عرضهٔ یک روایت شسته و رفته از بحث‌ها و تبادلهای میان دانشمندان و طبقه‌بندی آرای آن‌ها در یک مقطع تاریخی و یک موضوع خاص است؛ این‌که هر ابراز عقیده‌ای از سوی فلان دانشمند در پاسخ به کدام نظر است و چه تأثیری روی بعدی‌ها می‌گذارد. مورخ علم باید بتواند مثل هر مورخ دیگری قصه بگوید، ولی قصه‌ای مبتنی بر شواهد و مدارک که خط سیری را در نظر بگیرد، روند یک بحث یا نظریه‌پردازی را از یک جایی شروع کند، تأثیرات قبلی و بعدی آن را معرفی کند و به یک نقطه سر خطی برساند و در این میان به کتاب‌ها و منابع مختلف سر بزند و با ارجاع مستمر به آن‌ها و شرح و توضیح محتوای آن‌ها خط سیر روایت و قصهٔ خود را پیش ببرد. متأسفانه ما در این کتاب با هیچ خط سیری از روایت‌پردازی تاریخی مواجه نیستیم، و تنها اشاره‌های معدودی به تبادلهای میان متفکران تمدن اسلامی شده‌است. در واقع این کتاب مجموعه‌ای از گزیده‌ها و گزارش‌های پشت سر هم از یک سری کتاب‌های تاریخی و فلسفی در تمدن اسلامی است که به نظر نویسنده یک ربطی به مفهوم علم یا عقلانیت یا هر چیزی شبیه آن دارند و بنابراین بسیار «جالب» اند و شایستهٔ توجه؛ و تحلیل‌های پراکندهٔ مؤلف در میان آن‌ها آمده‌است، بدون این‌که خط سیری آن‌ها را به هم وصل کند.

با توجه به عنوان کتاب شاید بتوان به انتقاد بالا چنین پاسخ داد که این کتاب

مجموعه مقاله است و قرار نیست مقالات مستقل خط سیر خاصی را در کنار هم دنبال کنند. متأسفانه حتی این پاسخ هم اوضاع را بهتر نمی‌کند، زیرا هر «مقاله» با یک سری سؤالات تکراری که در مقدمه مقالات قبلی هم گفته شده‌اند شروع می‌شود و تأکید می‌کند که در فلان کتاب هم مطالبی وجود دارد که می‌تواند جالب باشد و نکاتی را می‌توان یافت که به مقصود ما مربوط است. ولی این که چطور این گزیده یا خلاصه فلان کتاب می‌تواند در پاسخ به سؤالات مورد نظر نویسنده کمک کند، کدام نظر را تقویت می‌کند، چه ربط مستقیمی به کدام یک از سؤالات دارد و چگونه می‌توان این رویکردهای متفکران اسلامی را طبقه‌بندی کرد، بی پاسخ می‌ماند. در واقع هر «مقاله» با یک مقدمه شروع می‌شود، سپس به گزارشی از محتوای یک منبع تاریخی می‌رسد و تمام. یعنی صدای نویسنده، به جز در بعضی موارد، پس از عرضه گزارشی از محتوای منبع مورد بررسی قطع می‌شود و هیچ معلوم نمی‌شود که بالاخره نتیجه چه شد. گاهی حتی نویسنده می‌خواهد فقط نوعی اغتشاش را نشان دهد (مقاله دهم)، در حالی که وظیفه مورخ کشف نظم‌ها و روندهای فکری در میان اغتشاش منابع است.

من هم با نویسنده موافقم که بسیاری از مطالبی که ایشان از منابع مختلف تمدن اسلامی درباره علم و عقلانیت جمع کرده‌اند جالب‌اند. ولی چه نتیجه جامعی می‌خواهند بگیرند؟ این که یک سری مطلب جالب را که می‌تواند به بعضی نکات مربوط باشند، کنار هم بگذاریم و یک سری نتیجه‌های کلی از هر فراز و منبع بگیریم با تحقیق تاریخی تفاوت دارد. آیا نباید مباحث موجود در این منابع را با یک نظم و نسقی معرفی کنیم و نتایج‌مان را به طور مستقیم و روشن و شسته و رفته به منابع مربوط کنیم؟ بنابراین ارزش این کتاب تنها وقتی معلوم می‌شود که پژوهشگر دیگری پیدا شود و مطالب جالب کتاب مذکور را بخواند و بدان نظم و نسق دهد و برای دفاع از نظریه‌ای خاص درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی به کار گیرد. زیرا مطالعه کتاب حاضر در نهایت هیچ نتیجه شسته و رفته‌ای درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی به مخاطب منتقل نمی‌کند. تازه از این منظر است که اهمیت و جذابیت این کتاب روشن می‌شود. چرا که به علت آشنایی گسترده با متون مختلف تاریخی در تمدن اسلامی، مؤلف آشنایی عمیقی با منابعی دارد که شاید از چشم مورخان علم دور مانده باشد و این گزیده و گزارش مطالب می‌تواند برای ایشان مفید باشد. اما نویسنده در کنار عرضه گزارشی از محتوای منابع مورد نظرش، اظهار نظرهای مختلفی دارد که بدون جمع‌بندی مرتب و دسته‌بندی شواهد در کتاب پراکنده شده‌اند.

اظهار نظرهای کلی در زمینه‌هایی که شاید نویسنده تخصص کافی در آن حوزه‌ها

ندارد، باعث می‌شود معمولاً نتوان آن‌ها را جدی گرفت. مثلاً نویسنده در چند جا ابراز عقیده می‌کند که وجود خرافاتی چون احکام نجوم و معلومات خیالی در طب قدیم باعث انحطاط و درج‌زدن ما در علوم تجربی شده است.^۲ در حالی که باید پرسید مگر بزرگان انقلاب علمی غرب در قرن هفدهم میلادی مانند کپلر و نیوتن همه از خرافات و علاقه به طالع‌بینی و خرافه‌های فیثاغورسی به دور بودند؟ آیا وجود فنون غیرعلمی چون احکام نجوم می‌تواند عامل انحطاط علمی در تمدن اسلامی باشد؟ و آیا اصلاً با تعریف‌های تاریخ علمی چیزی به نام انحطاط یا درج‌زدن در تمدن اسلامی وجود داشته است؟ یا این که علم تمدن اسلامی در یک جریان «علم عادی»^۳ (در اصطلاح‌شناسی توماس کوون) در حال حل مسأله بوده است و چنین علمی را به صرف انقلابی نبودن نمی‌توان علم منحنی دانست، همان‌طور که اکثر دانشمندان امروز در دانشگاه‌های دنیا به جای آن که به دنبال تخطئه علم روز باشند، می‌خواهند پدیده‌ها را به واسطه آن توضیح دهند. آیا ناهنجاری‌های واضحی در علم قدیم وجود داشت و دانشمندان قدیم به واسطه تعصب و پیش‌داوری نمی‌خواستند آن‌ها را ببینند یا خود را به غفلت می‌زدند؟

نویسنده معتقد است راه پیشرفت علمی دانشمندان تمدن اسلامی توسط فیزیک ارسطویی و هیئت بطلمیوسی و طب بقراطی بسته شده بود.^۴ از این سخن می‌توان چنین فهمید که انگار مثلاً هر منجمی که در آن دوران به حرکات سیارات در آسمان نگاه می‌کرد واضح و روشن می‌دید که سیارات در حال گردش به دور خورشیدند ولی چون هیئت بطلمیوسی راهش را بسته بود مجبور بود که گردن کج کند و آن را بپذیرد. نویسنده چشم خود را بر پیچیدگی‌های هندسی و گستره برهان‌های ریاضی نجوم بطلمیوسی که در کتاب مجسطی بر اساس مجموعه‌ای از رصدهای متعدد و اندازه‌گیری‌های دقیق نجومی همانند ساختمانی از منطق و عقلانیت بنا شده است، می‌بندد و آثار متعدد نجومی تمدن اسلامی را که بر اساس این کتاب و دیگر آثار نجومی آن دوران ساخته شده‌اند و به نقد و بررسی و تصحیح پارامترهای نجوم بطلمیوسی و حتی تغییر مدل‌های نجومی آن پرداخته‌اند، نادیده می‌گیرد. نظریه‌های علمی در زمان خود معقول بوده‌اند و تنها زمانی می‌توان دانشمندان قدیم را متهم کرد که نشانه‌ای از تعصب یا پیش‌داوری در کار آنان ببینیم. نه این که بهترین نظریه‌های علمی آن روزگار را عامل افول و عدم جنبش معرفی کنیم.

فکر می‌کنم پیش از هر گونه تحلیل و علت‌یابی و تلاش برای پاسخ به سؤالات بزرگ درباره تاریخ علم تمدن اسلامی لازم است ابتدا داده‌ها و نظریه‌های جریان‌های مختلفی را که در این کتاب به آن‌ها اشاره شده است طبقه‌بندی کنیم. ما فقط بر

اساس داده‌های این کتاب با دو بحث مهم روبه‌رو هستیم: رابطه دین با علم و عقلانیت و رابطه خرافات با علم و عقلانیت و برای هر کدام از این‌ها یک طیفی از افراد داریم.

جایگاه دین و علم نسبت به هم در تمدن اسلامی

اگر بخواهیم افرادی را که درباره جایگاه علم و دین نسبت به هم در تمدن اسلامی نظر داده‌اند طبقه‌بندی کنیم، باید زکریای رازی را به عنوان یک فیلسوف بی‌دین که به عقل مستقل از شریعت باور دارد در یک سر طیف و غزالی را به عنوان یک متکلم و صوفی ضد فلسفه در سر دیگر طیف بدانیم که تنها در صورتی برای علم ارزشی قائل است که مشروعیتش از طریق دین ثابت شود. در فصل هفتم این کتاب که درباره مباحثات ابوحاتم رازی و زکریای رازی است می‌خوانیم که ابوحاتم اسماعیلی مذهب (م ۳۲۲) در کتاب اعلام النبوة به نبرد زکریای رازی (م. ۳۱۳) رفته و با نقل و نقد آرای وی که جانب‌دار عقل خودبنیاد و مستقل و مطلق است، تلاش کرده تا نگرشی را که تلفیق میان دین و عقلانیت باشد، اثبات کند.^۶ ابوحاتم در انتقاد از رازی می‌گوید که اختلاف نظرهای پیاپی میان فلاسفه جز تقویت هلاکت نتیجه‌ای ندارد، زیرا فلاسفه به نتایج مختلف می‌رسند و در طول زمان نظرشان را عوض می‌کنند و این نشان می‌دهد که عقل خودبنیاد دچار اشکال است. زکریای رازی پاسخ می‌دهد: «من این تغییر رأی را باطل و گمراهی نمی‌دانم زیرا کسی که به نظر و اجتهاد می‌پردازد محق است، حتی اگر به نهایت آنچه باید برسد نرسد، چرا که نفس صفای خویش را جز با بحث و نظر به دست نمی‌آورد».^۷ اما ابوحاتم این موضع را نمی‌پذیرد و می‌خواهد به نوعی نقل و عقل را با هم آشتی دهد، بنابراین موضعی در میان رازی و غزالی دارد.

اما غزالی که در مقاله یازدهم به آرای او پرداخته شده است، در طرف مقابل معتقد است دین به علم مشروعیت می‌بخشد نه آن که علم ذاتاً امری مشروع باشد.^۸ ولی چون نظام دین با نظام دنیا قوام می‌یابد، به علوم دنیوی مثل طب و حساب هم نیاز است. ولی غور کردن زیادی در این علوم فضل است و لزومی ندارد. غزالی حتی می‌گوید منطق که علم مهمی است از قرآن گرفته شده است و پیشینیان هم آن را از صف ابراهیم و موسی گرفته‌اند.

در فصول پنجم و ششم نیز با افراد دیگری چون ابوالحسن عامری (۳۰۰ - ۳۸۱) و شمس‌الدین آملی (م. ۷۵۳) آشنا می‌شویم که اولی در الاعلام بمناب الاسلام و دومی در نفایس الفنون علم حقیقی را علم دین می‌دانستند و بقیه علوم را فضیلت‌های غیرمهم تلقی می‌کردند. در فصل سوم این کتاب که یکی از مقالات خوب آن محسوب می‌شود، می‌خوانیم که ابن حزم یکی از متفکران اندلسی قرن پنجم در رساله مراتب



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۶۱

علم، دین و خرافه در تمدن اسلامی



جشنواره نقد کتاب

العلوم علمی را که فایده‌ای برای جامعه نداشته باشد، ارزشمند تلقی نمی‌کند و بنابراین علم شریعت را تنها علم واقعی می‌داند، چون آخرت‌گرایی در سنجش ارزش علوم برای ابن حزم یک اصل است.^۹ مقاله سوم نمونه مقاله‌ای است که صدای نویسنده و نتیجه‌گیری‌ها و تحلیل‌هایش تا انتهای مقاله ادامه پیدا می‌کند و ای کاش این روند به صورتی همه جانبه در تمام کتاب وجود داشت.

نویسنده در مقاله سیزدهم باز به این بحث برمی‌گردد و نتیجه می‌گیرد این طرز تلقی باعث بی‌توجهی به علوم در تمدن اسلامی شده است. زیرا واقعیت این است که منظور از عقل و علم در متون دینی معمولاً علوم طبیعی نیست و در نتیجه این تصور در تمدن اسلامی به وجود آمد که تنها کسب علم دینی برای همه فریضه است و این تصور مانعی قوی در برابر پیشرفت علم بوده است.^{۱۰}

رابطه خرافات و علم در تمدن اسلامی

خرافات‌ی چون تنجیم و طلسمات توجه نویسنده را در سراسر کتاب به خود جلب کرده است، زیرا ظاهراً معتقد است وجود این‌طور خرافات یکی از عوامل افول و در جازدن دانشمندان بوده است. در این جا هم ما با طیفی از طرز فکرها روبه‌رو هستیم، در یک طرف افرادی چون سید مرتضی، متکلم و محدث بزرگ شیعه در قرن پنجم است که تنجیم یا احکام نجوم را کلاً نفی می‌کند و در طرف دیگر منجمانی چون ابومعشر بلخی هستند که قویاً از آن دفاع می‌کنند (البته همان‌طور که در این کتاب به آراء دانشمندان اشاره‌ای نشده، از تنجیمی‌هایی چون ابومعشر هم اسمی برده نشده است). اما در این میان بعضی علمای دینی تنجیم را به صورت مشروط یا تنها اگر مبتنی بر متون دینی باشد، می‌پذیرفتند.

سیدمرتضی در رساله‌ای با نام الرد علی المنجمین استدلال می‌کند که برخلاف نظر منجمان کواکب زنده نیستند و حتی اگر چنین باشد نیاز به نوعی وسیله ارتباطی دارند تا بر سرنوشت بشر تأثیر بگذارند چون میان علت و معلول یا فاعل و مفعول باید رابطه‌ای باشد. وی معتقد است پیش‌گویی‌های منجمان در بیشتر موارد غلط از آب درمی‌آید و تنها در بعضی مواقع درست‌اند. پس چرا موارد درست را از روی اتفاق ندانیم؟ «اگر بگوییم که منجم به خاطر اشتباه در محاسبه درباره سیر کواکب به خطا رفته است پاسخ داده خواهد شد که این توجیه وقتی قابل قبول است که در اصل دلیل قطعی بر درستی احکام نجوم داشته باشیم، آن هم جدای از راهی که منجم به آن می‌رسد».^{۱۱} سیدمرتضی همچنین استدلال می‌کند که اگر قسمت‌های مختلف بروج و افلاک تأثیرات مختلفی دارند بنابراین ماهیت هر کدام از آن قسمت‌ها متفاوت

است و این خلاف اصول طبیعی افلاک است. علاوه بر این می‌توان گفت از کجا معلوم که حادثه‌ای خاص به کدام ستاره در آسمان مربوط است در حالی که هر زمان در آسمان بی‌شمار ستاره وجود دارد.

ابوالبرکات بغدادی و ابوجعفر خازن نیز از جمله کسانی هستند که، مانند سیدمرتضی، بر اساس دلایل عقلی با تنجیم مخالف‌اند. بغدادی در المعبر فی الحکمه می‌گوید برخی از پیش‌بینی‌های منجمان درست از آب در می‌آید و مردم به آن‌ها اعتماد می‌کنند و بقیه دروغ‌های آن‌ها را توجیه می‌کنند و می‌گویند او منجم است پیغمبر که نیست! ابوجعفر خازن نیز در کتاب العالمین معتقد است تنجیم فقط تا این‌جا درست است که خورشید بر وضعیت آب و هوا و آن بر وضعیت مزاجی انسان مؤثر است، اما بقیه‌اش باطل است.

بغدادی، خازن، ابن سینا و فارابی همه بر اساس دلایل عقلی با تنجیم مخالف‌اند، ولی کسانی هم مانند ابن ابی‌الحدید بوده‌اند که بر اساس دلایل نقلی مخالف بودند و در نتیجه از این سر طیف فاصله می‌گرفتند. ابن ابی‌الحدید ضمن نقل حدیثی از حضرت علی (ع) مخالفت خود را با تنجیم اعلام می‌کند. در آن حدیث حضرت علی در جواب منجمی که روز حرکت او را برای جنگ نحس می‌شمارد، می‌گوید: «ای مردم شما را نهی می‌کنم از آموختن نجوم به جز آنچه برای هدایت در خشکی و دریا نیاز است، چرا که نجوم به کفر منجر می‌شود».

در میانه طیف، علمایی هستند چون ابن حزم که تنجیم را به دلایل کلامی نمی‌پذیرفتند. ابن حزم علم نجوم را به واسطه آن که صنع الهی را نشان می‌دهد و امکان پیش‌بینی پدیده‌های نجومی را فراهم می‌آورد ارزشمند می‌داند، ولی احکام نجوم^{۱۲} را نمی‌پذیرفت و دارای ارزش علمی نمی‌دانست.^{۱۳} دلیل مخالفت این علما آن بود که معتقد بودند اگر بپذیریم افلاک و ستارگان بر سرنوشت ما حکومت می‌کنند یعنی اراده الهی را نادیده گرفته‌ایم، زیرا خداوند، و نه ستارگان، بر تمامی جهان حاکم است. اما بعضی از متکلمان و علمای دینی چنین پاسخ می‌دادند که اگر برای ستارگان تأثیر مستقیم قائل نشویم و بگوییم آن‌ها تنها واسطه اعمال اراده الهی یا نشانه آن هستند، اشکالی ندارد. مثلاً ابن صاعد اندلسی (۴۲۰-۴۶۲) در التعریف بطبقات الامم به علوم علاقه‌مند است و آن‌ها را ارزش می‌داند ولی به احکام نجوم و طلسمات هم معتقد است و علت بی‌توجهی و علاقه‌مندی اقوام و ملل به علوم را بر اساس علل جغرافیایی، مشیت الهی و علل تنجیمی توضیح می‌دهد.

بر طرف شدن اشکال کلامی مذکور کمک می‌کرد که بعضی علما حتی تنجیم را دارای ریشه دینی بدانند و آن را به صورت مشروط بپذیرند. فصول دهم و یازدهم درباره



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۶۳

علم، دین و خرافه در تمدن اسلامی



جشنواره نقد کتاب

وضعیت و نظر بعضی از علمای دینی و فلاسفه درباره احکام نجوم در تمدن اسلامی است. محقق کرکی با این که تنجیم را رد می کند اما بعضی احادیث مثل کراحت ازدواج و سفر حج در زمان قمر در عقرب را ثابت می داند. بنابراین در دوران صفوی با کتاب هایی روبرو هستیم که سعد و نحس ایام را نه بر اساس آراء منجمان بلکه بر اساس احادیث تعیین می کردند. کتاب هایی چون تقویم المحسنین فیض کاشانی و اختیارات کبیر و اختیارات صغیر علامه مجلسی. علامه مجلسی روایات احکام نجومی را آورده ولی بعد گفته منبع آن ها کتب منجمان است و اعتمادی به آن ها ندارد.^{۱۴}

علت این برخورد دوگانه احتمالاً ریشه در دیدگاه های یکی از علمای شیعی قرن هفتم به نام سید بن طاووس نویسنده کتاب فرج المهموم فی معرفة نهج الحلال والحرام من النجوم دارد. دیدگاه های سید بن طاووس توسط میر محمد صالح خاتون آبادی (۱۰۵۸-۱۱۲۶) با کتابی به نام الانوار المشرقة احیا شد. خاتون آبادی به پیروی از سید بن طاووس کتابش را به هدف رفع تعارض دو دسته از احادیث شیعی نوشته است که به نحوی تنجیم را تأیید یا رد می کنند. مثلاً احادیثی که علم نجوم را از ادیس نبی می دانند یا حدیثی از امام صادق درباره آمدن مشتری از آسمان به زمین در قالب مردی و آموزش علم نجوم به مردم یا ارتباط نجوم و نبوت و پیش بینی منجمان از تولد موسی و کشتن بچه های تازه متولد شده توسط فرعون یا احادیثی درباره سرد بودن مزاج زحل و گرم بودن مریخ و کراحت سفر در زمان قمر در عقرب. خاتون آبادی سعی کرده از این احادیث دفاع کند، با این وجود برای آن که جانب احادیثی چون حدیث مذکور حضرت علی را بگیرد که تنجیم را رد می کنند، معتقد است منجمان جدید بهره چندان از علم نجوم ندارند و اساس آن در اختیار پیامبران و امامان است. خاتون آبادی احادیث لعن منجمان را تأویل به کسانی می کند که افلاک را قدیم و مؤثر مستقل از اراده الهی می دانستند.^{۱۵} بنابراین چنین نتیجه می گیرد که احکام نجوم قابل اعتماد نیست و رجوع به تقاویم آن ها و مراعات احکام آن ها ضروری نیست. زیرا احکام نجوم علمی بوده در نزد انبیا و امامان ولی معلوم نیست آنچه منجمان می گویند به همان اندازه صحیح باشد بنابراین تنها باید بر اساس احادیثی که در رساله هایی چون اختیارات علامه مجلسی درباره کراحت سفر در قمر در عقرب و امثال آن وجود دارد عمل کرد.

البته در دوران صفوی هم علمایی پیدا می شدند که با سبک سیدمرتضی با تنجیم سخت مخالف بودند. مثلاً ملاخلیل قزوینی که نقل شده به عمد در زمان های نحس سفر می رفت و لباس جدید می پوشید. می گفت ای کاش قمر در برج عقرب و اسد (که هر دو نحس اند) جمع می شد و من هر چه لباس نو که داشتم

در آن ساعت می‌پوشیدم!

می‌بینیم که مشی حدیثی علامه مجلسی و خاتون‌آبادی در تقابل با افرادی چون سیدمرتضی قرار می‌گیرد. گروه اول احادیث تنجیمی را می‌پذیرند، ولی سید مرتضی نه تنها احادیث تنجیمی، بلکه احادیث غیرعقلانی دیگری که بعضی حیوانات را ثناگوی خداوند و بعضی حیوانات را دشمن خدا و ولایت و... می‌شمارد، نقد کرده و غیرقابل اتکا دانسته‌است (فصل ۹). این نشان می‌دهد بسیاری از مصادیق خرافات در تمدن اسلامی حتی اگر در منابع مذهبی وارد می‌شده‌است، توسط بعضی از علما و متفکران کنار گذاشته و توسط بعضی قبول می‌شده‌است.

نویسنده کتاب علاوه بر تنجیم، مصادیق دیگری نیز برای خرافات مد نظر دارد. فصل چهارم کتاب نقدی بر رساله دفاع از طب سنتی دکتر حداد عادل (سال ۱۳۵۶ شمسی) است، که در آن به خوبی در برابر ادعاهای سنت‌گرایان برای معقول جلوه دادن طب سنتی در دنیای امروز ایستاده‌است. اما به نظر می‌رسد که نویسنده زیاده روی کرده و طب سنتی را در تمدن اسلامی نیز خرافات دانسته‌است. اگر نویسنده چنین منظوری ندارد، پس این فصل چه ارتباطی با محتوای کتاب دارد چون موضوع کتاب مفهوم علم در تمدن اسلامی است؟ و اگر دارد، چطور می‌توان طب سنتی را که مبتنی بر استدلال، تجربه و مفاهیم طبیعی در زمان خود بود، خرافه دانست؟ زیرا هر علمی را باید بر اساس بضاعت فکری و فنی زمان خودش سنجید. و اگر طب سنتی را خرافه بخوانیم آنگاه طب مبتنی بر اسطوره و جادو و ورد و حرز را چه بخوانیم؟ اهمیت و ارزش طب سنتی و نظریه اخلاط وقتی روشن می‌شود که بدانیم این نظریه در مقابل خرافات عامیانه و کاهنه‌انه از عقلانیت و مفاهیمی چون «طبیعت» دفاع می‌کرد. اعتقاد به طب سنتی در روزگار مدرن دفاع از خرافات محسوب می‌شود، ولی در هزار سال پیش نه.

متأسفانه نویسنده به جنبه‌های علمی و تحقیقی طب سنتی توجه چندانی به خرج نمی‌دهد و آثار غیرعلمی‌ای چون منافع حیوان را به عنوان یک کتاب طبی علمی معرفی می‌کند و یک پهلوان پنبه از طب سنتی می‌سازد تا به آن حمله کند.^{۱۶} در حالی که نمی‌توان این کتاب را نمونه‌ای از آثار طبی علمی تمدن اسلامی دانست. نویسنده همان‌طور که به اشتباه طب قدیم را نوعی خرافات ماوراءطبیعی معرفی می‌کند، طب مدرن را نیز چیزی جز یک سری قوانین تجربی عینی صرف نمی‌داند و نگاهی شبه پوزیتیویستی به علم مدرن دارد. در حالی که مبانی مابعدالطبیعی علم مدرن از جمله مکانیک گرایی و فرض انواع موجودات غیرمشاهدتی و نظریه پردازی‌های فراتجربی را نباید در علم مدرن فراموش کرد. طب مدرن نیز به مانند دیگر علوم مدرن



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۶۵

علم، دین و خرافه در تمدن اسلامی



جشنواره نقد کتاب

یک علم توصیفی صرف نیست. جالب آن که دکتر حدادعادل هم به این نکته اشاره کرده،^{۱۸} ولی دکتر جعفریان از کنار آن گذشته و پاسخ کافی و وافی بدان نداده است. نویسنده در نقد این سخن که طب سنتی مان را نباید در برابر طب غربی کنار بگذاریم، به درستی می نویسد که جدا کردن طب ما و طب غربی چه معنی دارد، «در حالی که اساساً همین پزشکی به اصطلاح سنتی هم جالینوسی و یونانی است»^{۱۹} و در نتیجه غربی است. علاوه بر این نویسنده به خوبی خلط میان مکانیزم و کارکرد را در رساله مذکور تشخیص داده است. زیرا بسیاری از علاقه مندان طب سنتی مثال هایی از کارکردهای مفید آن را به عنوان دلیلی برای صحت نظریه اخلاط و مزاج ها می آوردند. نویسنده از نجوم زمین مرکز قدیم مثال می آورد که می توانست پدیده های نجومی را پیش بینی کند ولی غلط بود. در نتیجه این که طب سنتی گاهی نتیجه مثبت می دهد به معنای آن نیست که مکانیزمی که برای کارکردن خود پیش می کشد نیز درست باشد، زیرا ممکن است طب مدرن مکانیسم صحیح تری برای تأثیر داروها و روش های سنتی سراغ داشته باشد.

بررسی روش شناسانه مفهوم علم در تمدن اسلامی

این که رابطه علم با دین و خرافات چگونه بوده است، به عقیده نویسنده می تواند در کشف عوامل افول علم در تمدن اسلامی مفید باشد. بدون این که این عقیده نویسنده را رد یا تأیید کنیم، لازم است به یکی از تحلیل های حساب شده و نکات به واقع جالب موجود در کتاب توجه کنیم. در فصل سوم، نویسنده به تفاوت روش شناختی فلسفه و علم تجربی اشاره می کند، که به نظر می رسد نسبت به تحلیل های برون علمی قبلی، ربط بیشتری با محتوای درونی علم دارد. روش شناسی فلسفی که با استدلال قیاسی از پیش فرض های عقلی شروع می کند و براساس برهان لمی به نتیجه می رسد در تقابل با روش شناسی تجربی است که با استقرای از مشاهده بر اساس برهان انی نظریه پردازی می کند. نویسنده نشان می دهد که در تمدن اسلامی درباره روش شناسی طب قدیم اختلاف نظر وجود داشت که آیا از روش قیاسی استفاده می کند یا روش استقرایی.^{۱۹} این موضوع به واقع می تواند محتوا و نتیجه علم طب را از جهت ارزش تجربی و علمی معین کند. ولی نویسنده این بحث را زیاد باز نکرده و در دیگر فصول نیز بدان نپرداخته است. آیا فقط طب دچار این دوگانگی روش شناختی بود یا این که علوم دیگر نیز چنین بودند؟ متأسفانه نویسنده به علوم ریاضی چون نجوم و نورشناسی هندسی (اُپتیک) که مبتنی بر رصد و مشاهده بودند اشاره ای نمی کند و بر اساس بحثی که از یک متن تاریخی (مروج الذهب) درباره طب آورده است، درباره روش شناسی تمامی

علوم تمدن اسلامی قضاوت می‌کند. آیا لازم نیست نشان داده شود که چقدر از نجوم و اپتیک قدیم مبتنی بر روش قیاسی و چقدر مبتنی بر روش استقرایی بوده‌است؟ آیا نباید با مراجعه به یک کتاب هیئت یا زیج تحقیق شود که چطور نظریه‌های نجومی بر اساس رصدهای کمی ساخته شده‌اند و آیا خبری از روش قیاسی در آن‌ها هست یا نه؟ مثلاً می‌دانیم علم هیئت قدیم همیشه یک سری مقدمات طبیعی را پیش‌فرض می‌گرفت که از روش قیاسی به دست آمده بودند.

نمی‌خواهیم با انتقادات بالا از ارزش اصلی کتاب، یعنی بررسی دیدگاه‌های غیردانشمندان درباره علم، رابطه علم و دین و خرافه بکاهیم، بلکه هدف آن است که در آینده مورخان عمومی و مورخان علم تفاوت کار و روش و جایگاه خود را بشناسند و روش‌شناسی لازم برای یک کار تاریخ علمی را رعایت کنند. اما بعضی دیگر از اشکالات صوری، مانند اغلاط املائی و تایپی بسیار گسترده و متعدد در تمام کتاب و صفحه‌آرایی نامرتب و عدم وجود هیچ فهرستی از منابع (به‌جز مقاله آخر) تأسف خواننده را برای چندمین بار برمی‌انگیزد.

با وجود این نباید فراموش کنیم که مباحث جذاب و مهمی که این کتاب برای اولین بار در زبان فارسی پیش کشیده‌است، چقدر می‌توانند در آینده پژوهشی رشته تاریخ علم مفید باشند و امید است این راه با صرف دقت و پختگی بیشتر ادامه یابد.



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۶۷

علم، دین و خرافه در تمدن اسلامی



جشنواره نقد کتاب

4. normal science

۱۲. هیچ معلوم نیست چرا در سراسر کتاب به جای اصطلاح «احکام نجوم» از عبارت «احکام نجومی» استفاده شده است. این عبارت دوم چنین به ذهن متبادر می‌کند که گویا این یک ترکیب وصفی است، یعنی احکامی که دارای صفت نجومی بودن هستند. در حالی که اصطلاح «احکام نجوم» یک ترکیب اضافی است که در تمدن اسلامی رایج بوده است.



مداقه‌ای در مباحث تئوری طراحی گرافیک*

نگاهی به کتاب طراحی گرافیک چیست؟

■ مهدی حق‌شناس

طراح، نویسنده و منتقد

mehdihaghshenas@hotmail.com

چکیده

از سال‌های آغازین دهه هشتاد در ایران، می‌توان برخی کتاب‌ها را -هرچند اندک و هرچند دارای نقد- که به مباحث تئوری طراحی گرافیک پرداخته‌اند سراغ گرفت. اما در چند سال اخیر توجه به این موضوع از سوی تعدادی از مترجمان، طراحان، و اساتید دانشگاه شکل جدی‌تری گرفته است. پژوهش حاضر ضمن بررسی و ارائه شرحی مختصر از محتوای کتابی ترجمه در این زمینه، نگاهی از سر نقد به مطالب آن داشته و کوشش می‌کند تا برخی ویژگی‌ها و کاستی‌های آن را از منظر پژوهشی و چالش‌های مباحث تئوری، مورد ارزیابی قرار دهد. نتایج حاصل گویای آن است که موضوعات مورد گزینش، دسته‌بندی مباحث، انتخاب نمونه‌های موفق از تصاویر آثار طراحان و توصیف و تحلیل آنها از ویژگی‌های کتاب در توضیح طراحی گرافیک و تفسیر مسائل تئوری آن است؛ در عین حال، وجود مشکلات پژوهشی و کلی‌گویی در بیان مباحث را می‌توان از مهم‌ترین ضعف‌های کتاب حاضر برشمرد.

کلیدواژه

طراحی گرافیک، تئوری طراحی، چالش‌های هنرپژوهی در ایران، کوئنتین نیوآرک

مقدمه

کتابی که در این مقاله به بررسی آن پرداخته‌ام، از محدود کتاب‌های ترجمه است که در سال‌های اخیر درباره تئوری طراحی گرافیک، در ایران منتشر شده است. گرچه برخی مطالب این کتاب نیازمند نقادی درونی است و یا ضعف‌هایی پژوهشی در آن به چشم می‌خورد اما به همان ترتیب، مجموعه بحث‌های آن در بستری گسترده از نمونه‌های موفق آثار طراحی - مجموعه‌ای قابل توجه که از تمبر گرفته تا تبلیغات چاپی، تیتراژ فیلم و علائم محیطی را شامل می‌شود - نکات آموزنده و بالارزشی را ارائه کرده است؛ و البته به این همه باید ترجمه قابل قبول و علمی مترجم را نیز افزود.

در بررسی اغلب کتاب‌های طراحی گرافیک در ایران، عدم وجود مباحث نظری و تحلیل‌های تئوری پیش‌رفته، نقدهایی را در سال‌های اخیر - با خود به همراه داشته است. این نقدها از سویی با توجه به نبود دانش نظری و به تعبیری عمل بدون پشتوانه علمی، قابل تأمل و به‌جا هستند و از سوی دیگر به دلیل نادیده گرفتن ویژگی گردآوری، ثبت و انتشار آثار طراحی که در جای خود اسنادی ضروری و کارآمد در روند مباحث تئوری است، افراطی و همراه با سوگیری می‌باشند.

اگر دقیق بنگریم میان مباحث عملی و تئوری طراحی گرافیک، خط فاصلی نیست. طراحان، خواه ناخواه با تئوری سروکار دارند زیرا روند طراحی هر اثر بنا به ضرورت با مطالعه و جست‌وجو آمیخته است. «یک تئوری مجموعه‌ای از ایده‌ها است: خوانشی خاص از تاریخ، گمانه‌زنی، قضاوت‌های ارزشی و ایده‌هایی توأمان درباره‌ی آینده. همه ما بر اساس مجموعه‌ای از ایده‌ها عمل می‌کنیم که پی و پشتوانه‌ای است برای آنچه انجام می‌دهیم. معمولاً آن را تئوری نمی‌نامیم» (نیوآرک، ۱۳۹۴، ۸۱) اما در واقع گونه‌ای تئوری است.

در کنار این دیدگاه، از جانب دیگر نیز بایستی به مسأله حاضر نگرست و از اهمیت نقدهای وارد به کتاب‌های منتشرشده در ایران مبنی بر این که صرفاً آلبوم‌هایی تصویری هستند - حتی اگر تئوری را در معنای یادشده در بالا در خود داشته باشند - کم نکرد. فقدان ادبیات نظری و تئوری جدا از درک و دریافت‌های فردی، خلاء اساسی کتاب‌ها و پیش از آن، طراحی گرافیک معاصر ایران است که برای رفع آن پژوهش‌هایی جدی لازم است. پژوهش‌هایی فراتر از کتاب: طراحی گرافیک چیست؟ که امید است دریچه‌ای به این چشم‌انداز باشد.

۱- طراحی گرافیک چیست؟

۱-۱- **موضوع کتاب:** موضوع کتاب به طور صریحی در عنوان آن دیده می‌شود. انتخاب عنوان WHAT IS GRAPHIC DESIGN در کنار مواردی نظیر GRAPHIC DESIGN یا AN INTRODUCTION TO GRAPHIC DESIGN بیان می‌دارد که مؤلف به همان میزان که سعی دارد بگوید طراحی گرافیک چیست، تلاشی برای توضیح و تفسیر این مطلب دارد که چه چیزی طراحی گرافیک نیست و لذا رویکرد چالشی او به موضوع از ابتدا مشخص است.

۱-۲- **هدف کتاب:** هدف کتاب بحث درباره طراحی گرافیک (نک: ص. ۱۲) به مثابه امری مهم در زندگی انسان است. چرا که «طراحی گرافیک، جامع‌ترین هنر در میان هنرهاست. تمام ابعاد زندگی ما را در بر گرفته است...» (ص. ۱۳). از این رهگذر، کتاب سعی دارد به ارایه «نکاتی که اشاراتی به یک تعریف (definition) دارند» (ص. ۱۹) بپردازد. همچنین نویسنده اهداف حرفه‌ای و قابل تأمل دیگری نیز دارد. او می‌نویسد: «... تاریخ و تئوری طراحی به‌واقع تازه آغاز گشته است، آن‌ها کودک هستند و زمانی خواهد رسید که تاریخ و تئوری طراحی بتواند به تحلیل‌های تئوری پیش‌رفته، هم‌تراز حوزه‌هایی همچون هنر و معماری، دست یابد. اما اگر طراحی به میزان سال‌های اخیر به گسترش و توسعه خود ادامه دهد و تلاش ما برای توضیح طراحی تا آن‌جا ادامه پیدا کند که درک ما را از آن به عنوان یک پدیده فرهنگی عمیق سازد، شاید [ارنست] گمبیش بعدی، طراحی گرافیک را مشابه دیگر هنرها محترم بشمارد» (ص. ۵۶). بنابر این، او سعی می‌کند تئوری را محترم بشمارد و در اهمیت آن بحث کند: «ما گرایش داریم که تئوری را پدیده‌ای سراپا متعلق به و شکل گرفته در یک کتاب بدانیم، اما تمام طراحی‌ها پایه‌ای تئوریک دارند، حتا اگر توسط طراحی خلق شده باشد که هرگز کتابی نخوانده است» (ص. ۸۱). در مجموع، پرداختن به مباحث تئوری و ارایه نظریه هدف نهایی کتاب است.

۱-۳- **مطالب کتاب:** بر اساس فهرست کتاب (ص. ۱۰ و ۹)، مطالب آن به دو بخش (part) جامع و مفصل تقسیم شده‌اند. بخش اول (issues) به مباحث تئوری و نظریه در طراحی گرافیک پرداخته است. در سرآغاز این بخش، جمله‌ای از اُسکار وایلد Dscar Wilde آمده که می‌گوید «حرف‌زدن درباره چیزی بسیار دشوارتر از انجام‌دادن آن است» (ص. ۱۲) و پس از آن، مطالب این بخش شروع می‌شود. بخش



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۷۱

مداخله‌ای در مباحث تئوری طراحی گرافیک



جشنواره نقد کتاب

دوم (Anatomy) به توضیح و تشریح مفاهیم رایج در طراحی گرافیک اختصاص یافته است.

۴-۱- بحث‌ها و جدلهای کتاب: همان‌طور که گفته شد، بخش اول کتاب به طرح مباحث نظری اختصاص یافته است. یک نگاه کلی به مطالب این فصل مشخص می‌سازد که مباحث آن -اغلب- مرتبط با یکدیگر طرح شده‌اند و نویسنده کوشش کرده تا به زعم خویش مهم‌ترین چالش‌های نظری برای تحقیق‌یافتن هدف کتاب را مورد بررسی قرار دهد. در ادامه، نگاهی از سر نقد به مطالب این فصل داشته، ویژگی‌ها و کاستی‌های آن‌ها را مورد غور قرار می‌دهیم.

۴-۱-۱- کونتین نیوآرک بحث خود را در ذیل عنوان «طراحی گرافیک چیست؟» (ص. ۱۵-۱۳) با این جمله آغاز می‌کند که «طراحی گرافیک، جامع‌ترین هنر در میان هنرهاست» (ص. ۱۳). او شواهدش را برای اثبات اعتبار این تز، بلافاصله می‌آورد و می‌نویسد «تمام ابعاد زندگی ما را در بر گرفته است، توضیح می‌دهد، تزیین می‌کند، هویت می‌بخشد...». نیوآرک، ادامه مطلب را با این موضوع بحث‌برانگیز پی می‌گیرد که: «طراحی گرافیک فقط یک پدیده مدرن یا وابسته به سرمایه‌داری نیست» (ص. ۱۳). البته در این عبارت، بایستی به کاربرد واژه «فقط» توجه داشت، زیرا نویسنده بر آن است که مدرنیته، تنها موجب گسترش طراحی شده است و اصل این پدیده، مربوط به پیش از مدرنیته و نظام سرمایه‌داری است. خود او توضیح می‌دهد: «خیابان‌های پُر از تابلوها، علامت‌ها، برچسب‌های قیمت، اعلان‌های حراج، اعلامیه‌ها و اخبار رسمی، برای مصری‌های باستان، ایتالیایی‌های سده‌های میانه یا مردم اتحاد جماهیر شوروی هم به همان اندازه آشنا بوده است». از آنجا که این موضوع بحثی است که در دوران اخیر به چالش بسیاری کشیده شده، لذا نیازمند منبع و ارجاع به بررسی‌های تاریخ‌پژوهی است و نمی‌توان به استنباط شخصی نویسنده اکتفا نمود. بنابراین به نظر می‌رسد، لازم است کاربرد این اصطلاح (طراحی گرافیک) در مورد آثاری متعلق به دوران پیشامدرن را از اطلاق خاص آن به پدیده‌ای در دوران مدرن متمایز کنیم. قابل ذکر است که تاریخ‌نگارانی همچون جیمز کرایک و بروس برتون (Craig and Barton, 1987)، ریچارد هولیس (هولیس، ۱۳۸۱) و برخی دیگر، سیر این روند را با واژه‌هایی همچون هنرهای گرافیک (Graphic Arts) و طراحی گرافیک تفکیک کرده و مورد بحث قرار داده‌اند.

در ادامه، نویسنده به درستی بر اهمیت طراحی گرافیک تأکید می‌ورزد و می‌نویسد: «تصور کنید اگر طراحی گرافیک یک‌شبه ممنوع یا ناپدید شده بود، دیگر هیچ کلام مکتوب، روزنامه، مجله، اینترنت و علمی وجود نداشت...» (ص. ۱۴). او دفاع نهایی خود را از این بحث به این صورت پایان می‌برد: «طراحی گرافیک نه تنها امر بیهوده‌ای نیست، بلکه کاربردها و اهدافی دارد که برای جهان مدرن ما - تمدن - بسیار سازنده هستند تا آن‌جا که مارشال مک‌لوهان از ما به عنوان انسان تایپوگرافیک یاد می‌کند» (همان).

۲-۴-۱- در پیوند با مطالب پیشین، بحث دیگری با عنوان «کارکرد در برابر زیبایی‌شناختی» (ص. ۱۸-۱۶) مطرح می‌شود. نیوآرک می‌نویسد: در این دو واژه «با بنیادی‌ترین تنش موجود در طراحی روبه‌رویم. یک موضع می‌گوید طراحی در اصل یک فعالیت کاربردی است که در درجه نخست به سفارش‌دهنده نیاز دارد. دیدگاه مقابل، طراحی را بسیار بااهمیت‌تر از آن می‌داند که با چنین عبارتی بیان شود و عنوان می‌کند که باید به شیوه‌هایی مورد استفاده قرار گیرد که بر توان بیان‌گرش تأکید ورزد و آن را جست‌وجو کند: کارکرد در مقابل امکان زیبایی‌شناسانه. این دو طرز فکر، هم در عرصه طراحی گرافیک و هم در عرصه هر فرد طراح گرافیک، همواره با یک‌دیگر در اصطکاک هستند. طراحان گرافیک پیوسته با این دو الگو در کشاکش هستند: الگوی طراح هنرمند و الگوی طراح صنعت‌گر (ص. ۱۷)... این دو الگو نمایان‌گر دو قطب‌اند که طراح گرافیک باید جایگاه خود را میان آن دو انتخاب کند» (ص. ۱۸). نگاه غیر جزمی نویسنده قابل تأمل است. او به نفع یک الگو، دیگری را نفی نمی‌کند بلکه بر اهمیت مؤثر هر دو تأکید می‌ورزد. این موضع احتمالاً به منزله واکنشی علیه رویکرد اثبات‌گرا (positivism) مبتنی بر این فرض است که واقعیت اجتماعی به وسیله افراد مختلفی ساخته می‌شود که در آن مشارکت دارند.

۳-۴-۱- موضوع قابل توجه دیگری که نویسنده در ذیل عنوان «تعاریف» (ص. ۲۲-۱۹) به آن می‌پردازد طرح این بحث است که «بخش زیادی از وقت یک طراح صرف آماده‌سازی مواد برای تولید می‌شود و در این‌جا یک تمایز بسیار مهم نهفته است. آیا طراحی گرافیک محصول نهایی است یا فرایندی است که به تولید می‌انجامد؟ یکی تمام‌شده است و ایستا و دیگری سرشار از شک، امید، انتخاب، امکان و عمل است» (ص. ۲۰). در برابر این پرسش، خود نویسنده ابتدا موضع‌های متفاوتی دارد، در جایی می‌نویسد: «یکی از شیوه‌های نگرستن به طراحی، دیدن آن نه به عنوان

یک محصول نهایی، که به عنوان یک فرایند است» (ص. ۲۳) و در جای دیگری می‌آورد: «طراحی، ساختاربخشی ماده‌ای است که خریداری، لمس و طلبیده می‌شود. طراحی، محصول است» (ص. ۳۸). با این همه، به نظر می‌رسد ناگزیر است که یکی از این ابعاد را بپذیرد و دیگری را وا نهد؛ چرا که این موضوع بنیان بسیاری از استدلال‌های او را در سرتاسر کتاب تشکیل می‌دهد. لذا می‌نویسد: «طراحی فرایند خلق کردن است» (ص. ۸۴)؛ یا «طراحی فرایندی از ساختن است» (ص. ۱۳۲). حتی هنگامی که توضیح می‌دهد: «طراحی در اساس یک فعالیت عملی است، ساختن محصول» (ص. ۸۰) بر بُعد «ساختن» یا به عبارتی بر یک روند تأکید می‌ورزد که پویا و زنده است و در مقابل تقلیل طراحی به مثابه یک کالا قرار دارد.

۴-۴-۱- نویسنده در ذیل عنوان «طراح گرافیک چیست؟»^۱ (ص. ۲۷-۲۳)، با الهام از ارنست گمبریث، اصالت را به طراحان گرافیک می‌دهد و نه به طراحی گرافیک. او می‌پرسد: «چه چیزی یک طراح گرافیک را تعریف می‌کند؟... چه تصمیم‌هایی روش‌های کاری طراحی را تعیین می‌کنند؟ گمان من بر این است که دو فعالیت بنیادین در شیوه کاری تمام طراحان گرافیک می‌توان یافت. اولی را «قابل فهم بودن» می‌نامم. هیچ طراحی، هر قدر هم مخالف، هرگز نگفته است، «می‌خواهم این را بیش از آن چه لازم است پیچیده سازم» یا «می‌خواهم هیچ کس از این سر در نیلورد» (ص. ۲۳) و مورد دوم را «ایجاد تفاوت» می‌نامم. هر محصول، شرکت یا رویدادی می‌خواهد میان هزاران هم‌نوع، یگانه، قابل تشخیص و برجسته باشد... بنابراین طراح گرافیک کسی است که همواره به ماده خود معنا می‌بخشد و آن را از طریق فرم‌ها و رمزگان‌های زبان دیداری، هم‌نشین اندیشه می‌سازد» (ص. ۲۴). به بحث اندیشمندانه و ظریف نویسنده می‌توان افزود که بنیاد دو فعالیت نامبرده را گرایشی تشکیل می‌دهد که عبارت است از: «میل به بیان کردن و ایجاد تعامل» در طراحی گرافیک، که شاید لازم بود تا پیش از این دو، مورد بحث قرار گیرد، زیرا نمی‌توان قبل از پرداختن به ریشه، از ساقه سخن گفت.

۵-۴-۱- نویسنده در بحثی با عنوان «معضل سبک» (ص. ۳۰-۲۸) و «سبک، به مثابه سیاست» (ص. ۳۳-۳۱) با آنکه به موارد قابل توجهی می‌پردازد در پایان همین قسمت صحبت خواهد شد- اما در برخی موارد دچار اشتباهاتی نیز شده است. نخست در تعریف سبک (style) می‌نویسد: «سبک در طراحی گرافیک همان اجرای کلی (overall effect) است، ترکیب تمامی گزینه‌ها برای انتخاب تایپ‌فیس، به کارگیری فضا، رنگ و غیره. بهترین اصطلاح "mise-en-page" است^۲ که به «جاگذاری چیزها روی صفحه» ترجمه

می‌شود» (ص. ۲۸). در این تعریف، او به جای پرداختن به خصوصیت‌های متمایزکننده دیداری و ویژگی‌های قابل تأمل در فرم آثار (Heller and Chwast, ۲۰۰۱)، «سیاق اجرای اثر» و «نحوه سازمان‌بندی آن» را مورد تأکید قرار می‌دهد که موجب شده تعریف او از سبک با تکنیک (technique) اشتباه شود (پاکباز، ۱۳۸۵، ۲۹۸). به عبارت دیگر، تعریف او متوجه مناسبت میان عوامل است^۳ و نه خود عوامل و عناصر تشکیل‌دهنده آن. البته این مطلب که سعی می‌کند سبک را در طراحی گرافیک تعریف کند قابل توجه است^۴ اما محتملاً به این جهت از عوامل اصلی بحث دور شده که بیش از اندازه به تفاوت‌های میان طراحی گرافیک و هنرهای دیگر توجه داشته است.^۵

نکته چالش‌برانگیز دیگر در گفتار نیوآرک شامل مورد ذیل است: «از آن‌جا که سبک‌های مختلف را می‌توان برای یک محتوای یک‌سان به کار گرفت، بنابراین سبک می‌تواند از محتوا متمایز باشد» (ص. ۳۰). آیا واقعاً می‌توان سبک آرنوو (Art Nouveau) را برای محتوای سرخوردگی‌های ناشی از جنگ جهانی اول به کار برد؟^۶ یا در یک مقایسه دیگر، آیا عناصر بی‌معنی و اتفاقی آثار گرافیک دادا (Dada) (مگز، ۱۳۸۴، ۲۸۷) با منطق‌گریزی و قاعده‌گریزی‌اش، قابل مقایسه با سنت‌های سبک گوتیک (Gothic)، با «به‌کارگیری یک تایپ‌فیس متحدالشکل معقول که بر روی گرید قرار گرفته... از رسم زمانه پیروی می‌کند و به هیچ‌وجه حس زیبایی‌شناسی خاصی از خود نشان نمی‌دهد» (نیوآرک، ۱۳۹۴، ۲۶) هستند؟

نویسنده ادامه می‌دهد: «جست‌وجو برای سبک است که به نظر می‌رسد معنایی دارد و به نظر می‌رسد بر ارزشی واقعی دلالت می‌کند» (ص. ۳۰). چه‌طور می‌توان هدفی را بی‌معنا و یک معضل معرفی کرد، اما جست‌وجوی رسیدن به آن هدف را دارای معنا و ارزش واقعی دانست؟

بحث نیوآرک درباره سبک، مشکلات دیگری نیز دارد. به عنوان مثال، در بحث او هیچ نشانی از فرهنگ و جامعه نیست؛ یا اشاره‌ای -و ایجاد تمایزی- به سبک‌های تثبیت‌شده که طراحان از آن پیروی می‌کنند و سبک شخصی که خاص یک طراح است نمی‌شود؛ همچنین با اینکه او به این نکته توجه داشته است که در طول تاریخ طراحی گرافیک، طراحان به شیوه‌های متفاوت به مقوله سبک نگریسته‌اند (نک: ص. ۳۰ و ۳۱) اما باز دچار سوگیری شده، ماهیت و ویژگی‌های این تفاوت را نادیده می‌گیرد به‌طوری که از آن به عنوان «بیهودگی تلاش برای مقید کردن تاریخ و محدود کردن بیان انسانی به یک فرم خاص» (ص. ۳۰) یاد می‌کند و از سوی دیگر خود بر آن است تا «بنانهادن یک استاندارد جهانی همگانی و پایه‌ای» (ص. ۳۲) را محتملاً تحت تأثیر نظریه جهانی‌سازی حمایت نماید.

علی‌رغم این موارد، بحث نیوآرک از ویژگی‌های قابل توجهی نیز برخوردار است. گرچه او در کل بحث خود سبک را نفی کرده است اما به درستی از زوال همواره سرزندگی و اعتبار تعریف‌ها و تلاش‌هایی یاد می‌کند (ص. ۳۱) که به جای پرداختن به امور اساسی‌تر و ضروری‌تر، خود را در چارچوب‌های تنگ حبس کرده‌اند (ص. ۳۲). او دو نقل قول انتقادی و قابل تأمل از رودی وِندرلنس Rudy Vanderlans و همچنین مایکل بیروت را در لابه‌لای نوشته‌هایش می‌آورد که بر اهمیت مسئولیت اجتماعی طراحان تأکید کرده‌اند. «مشکل پیش روی طراحی این است که کم‌وبیش جرأت می‌کند تا از آن‌چه واقعاً در حال رخ‌دادن است چشم‌پوشی کند، چشم‌پستن بر مشارک‌اش در جرم، بر شکست آشکارش در رویارو شدن با مسئولیت‌هایش و این استدلال که طراحی ممکن است چیزی بیش از خدمت‌گذاری برای مصالح تجاری باشد» (وِندرلنس) (ص. ۳۲). مجموع بحث نویسنده می‌افزاید: گرچه طراحی خدمتگزاری برای محتواست، اما آنچه که با آن روبه‌روست متأسفانه محتوایی اندک شامل شرکت‌های غیر اخلاقی (ص. ۱۳)، مصالح تجاری (ص. ۳۲)، سیاست (همان) و غیره است.

۶-۴-۱- «آیا طراحی گرافیک همان تبلیغات (Advertising) است؟» (ص. ۴۲-۳۴). نویسنده با بررسی آرای برخی نویسندگان و منتقدان نظیر دیوید استوارت David Stewart، استیون هلر Steven Heller، و ریک پوینر Rick Poyner که وجه تمایزی میان این دو نمی‌بینند یا بر آنند که این دو به طور تنگاتنگی در هم تنیده‌اند، می‌نویسد: «تمایزهایی وجود دارد که دو رشته را از یک‌دیگر مجزا می‌کنند، در غیر این صورت ما دو اصطلاح نداشتیم که فرهنگ‌های لغات و کاربران و اداره مالیات آن‌ها را به رسمیت بشناسند» (ص. ۳۶). او به ارایه یک جور فرمول برای تمایز میان طراحی گرافیک و تبلیغات پرداخته و آن را در چهار مورد «فرم» (Form)، «ماده» (Material)، «زمان» (Time)، و «پیام» (Message) (ص. ۳۸) دسته‌بندی کرده است. اما در این قسمت متوجه یک برخورد غیر کارشناسانه پژوهشی در نحوه استفاده از داده‌های تحقیق می‌شویم و آن اینکه نیوآرک مصاحبه‌اش با پل بلفورد Poul Belford (ص. ۴۲-۳۹) پیرامون موضوع تبلیغات را به صورت مستقیم آورده است. در فضای تحقیق کیفی بایستی داده‌های به‌دست آمده از مصاحبه با افراد صاحب‌نظر، تجزیه و تحلیل شده و در پژوهش مطرح شوند نه اینکه متن اصلی یا اصطلاحاً خام مصاحبه عیناً نقل شود. کتاب حاضر یک کتاب گفت‌وگو با کارشناس یا کارشناسان یک رشته و یا یک نشریه نیست که بتوان متن یک مصاحبه را عیناً برای خوانندگان مطرح کرد.



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۷۷

مداخله‌ای در مباحث تئوری طراحی گرافیک



جشنواره نقد کتاب

۷-۴-۱- «آیا طراحی همان هنر است؟» (ص. ۴۷-۴۳)؛ نویسنده در اینجا نیز می‌گوید: «برای ادغام هنر و طراحی، نخست باید دو موجود مجزا وجود داشته باشد» (ص. ۴۳). لذا این دو در ابتدا مجزا هستند. اما «هم منتقدان و هم طراحان، آگاهانه و بسیار، مرز میان دسته‌بندی‌ها را مخدوش کرده‌اند، به این منظور که طراحان نیز به همان درجه از آزادی خودبیان‌گری و شاید مرتبه‌ای ملازم آن دست یابند که هنرمندان از آن لذت می‌برند» (ص. ۴۳). او طراحی را با عواملی هم چون «مقصود و منظور» مرتبط می‌داند که در فرستادن پیام واضح کارآمد است اما هنر، دلالت‌کننده، شراکت‌پذیر و درگیرکننده است و از ابهام لذت می‌برد (ص. ۴۴). با این حال در برابر این پرسش که «آیا طراحی، مانند بهترین اثر هنری، می‌تواند قدرت‌مند، پیچیده، برانگیزنده و بادوام باشد؟» می‌نویسد: «پاسخ به این پرسش یک بله خالی از ابهام و خدشه‌ناپذیر است» (همان). در واقع نویسنده معتقد است که طراحی می‌تواند همان کارمایه و کارکرد هنر را داشته باشد؛ نه اینکه طراحی، هنر باشد.

۸-۴-۱- نویسنده در بحث «طراحی چگونه متحول می‌شود؟» (ص. ۵۶-۴۸) می‌پرسد: «اما چه چیز تحول را به پیش می‌راند؟» او سه گزاره را برای پاسخ به این پرسش مطرح می‌کند: «نیروهای فیزیکی و مکانیکی و تکنولوژی» (ص. ۴۸)، «تجارت» (ص. ۵۴) و «استانداردسازی» (همان). «گرچه این نیروها، ماده مورد استفاده طراحی را تغییر و تحول دادند، اما در سطحی دیگر -تلفیق بهینه کیفیت‌های زیبایی‌شناسانه و کاربردپذیری- مشکلات همانی هستند که همیشه بوده‌اند» (ص. ۵۶). در واقع، مشکلاتی که طراحی با آن روبه‌روست همانند هنر، هر زمان و هر کجا یکسان است.

۹-۴-۱- در ذیل عنوان «تغییر جهان» (ص. ۶۳-۵۷)، نویسنده موضوعی را به بحث می‌گذارد که پیش‌تر با مخاطب کتاب مطرح کرده بود (نک: ص. ۳۲). سابقه این بحث که در غرب به دهه ۱۹۵۰ میلادی می‌رسد و چون چشمه‌ای کوچک گاه و بی‌گاه از دل خاک سر برمی‌آورد، تأکید بر مسئولیت اجتماعی طراحان گرافیک در برابر جامعه‌ای مصرفی و انباشته از کالاهای بی‌فایده و مبتذل است که نظام سرمایه‌داری با به خدمت گرفتن طراحی رقم زده است.^۷ نیوآرک اما علی‌رغم موافقت ضمنی، نگاهی از سر نقد دارد و گاه آنها را افراطی و حتی حقه‌بازانه می‌داند، او معتقد است «طراحی گرافیک می‌تواند با امکانات نسبتاً اندک فیزیکی و مالی انجام شود، اما رساندنش به دست مردم نیازمند سرمایه‌ای قابل توجه است» (ص. ۵۹). بر همین اساس استدلال می‌کند

«این وضعیتی غیر عادی است، چرا که روی این مجلات^۱ قیمت درج شده است و برای جلب پشتیبانی تجاری ما با یکدیگر رقابت می‌کنند» (ص. ۶۲). پیشنهاد نیوآرک این است که «گرچه طراح نمی‌تواند صاف و ساده اختیار را در دست بگیرد^۲ و بنا به میل خودش ماده را تغییر دهد، اما می‌تواند این پیام‌های تجاری یا سازمانی را با ملاحظات سیاسی و پیچیده‌گی اجتماعی مهم‌تری درآمیزد و این به طور حتم همان جایی است که آینده [ی طراحی گرافیک] قرار می‌گیرد (ص. ۵۹). به تعبیری او وجهی دموکراسی رادیکال را راه‌حل مسأله فوق می‌داند.

۱۰-۴-۱- بالاخره از ورای بحث‌ها و جدل‌های کتاب درباره تئوری طراحی گرافیک، نویسنده به قدر اشاره‌ای به آبشخور اصلی این مباحث می‌پردازد. او در ذیل عنوان «زبان دیداری» (ص. ۷۵-۶۴)، به پساساختارگرایی اشاره می‌کند و اذعان می‌دارد که طراحی در دهه گذشته^۱ با آن دست‌وپنجه نرم کرده است (ص. ۶۴). نیوآرک معتقد است در حوزه طراحی گرافیک، ایده‌های نخستین پساساختارگرایی^۲ - به عنوان واکنشی در برابر ساختارگرایی - هنوز آن‌طور که باید درک نشده‌اند و اطلاق آن به گروهی از آثار علی‌رغم وجود ارتباطی واقعی، یا یورش به استفاده افراطی از تئوری ادبی، پی‌آمدهای قابل توجهی را در بر نداشته است. بحث نیوآرک بیشتر ناظر بر پرسش‌هایی قابل تأمل است، گرچه این پرسش‌ها در تاریخ غرب از سابقه‌ای برخوردارند و در هر دوره به نحوی آن را تبیین کرده‌اند. او در مواجهه با آرای ژاک دریدا Jacques Derrida، از نقش نوآوری (originality) در طراحی می‌پرسد و از این رهگذر نظریات میشل فوکو در مقاله «مؤلف چیست؟» و تئوری هنرمند-قهرمان در جنبش رمانتیسم را مورد بازنگری قرار می‌دهد (ص. ۶۵). زمینه‌ای که طراحی در آن ساخته می‌شود، چه‌گونگی آفریدن معنا، چه‌گونگی رابطه طراحی با طراحی‌های پیشین، با سنت، و نقش واقعی طراحان (ص. ۶۶) پرسش‌هایی هستند که نیوآرک مخاطبان کتاب را به بازاندیشی درباره آنها فرا می‌خواند.

۱۱-۴-۱- در پیوند با بخش قبلی و در بخشی با عنوان «قانون» (ص. ۷۸-۷۶)، بحثی پیش کشیده می‌شود که نویسنده می‌کوشد پیرامون برخی پرسش‌های مطرح‌شده در بخش قبلی، تأملات خویش را مطرح نماید. نخست از هنرمند و رابطه‌اش با هنرمندان و آثار پیشین می‌گوید و سپس به بحث از هنرمند-قهرمان بازمی‌گردد. او که پیشتر به کارگیری مفاهیمی چون نبوغ و خلاقیت را چه از سوی نویسندگان هنری و چه از سوی خود طراحان، به طور ضمنی رد کرده بود^۳ (نک: ص. ۶۸)، در اینجا به نقل از

مارتا اسکات‌فورد می‌نویسد: «یک قانون، قهرمان‌ها را می‌آفریند... هنگام انتخاب یک طراح یا اثر ممکن است چشم خود را بر گستره‌ای از ارتباط، بیان، مفاهیم، تکنیک‌ها و قالب‌هایی ببندیم که گنجینه تاریخ طراحی را می‌سازند... این غیرمنصفانه، مضر و کوتاه‌بینانه است» (ص. ۷۶ و ۷۸).

پیکان نقد نیوآرک به سوی طراحان است، او به قوانینی -اغلب نانوشته- که طراحان وضع می‌کنند اشاره دارد که طی آن به دنبال اثر قوی هستند و به این طریق، چشم‌اندازهای دیدن تلاش همگی طراحان گرافیک و مشارکت‌کنندگان این حوزه را مختل می‌سازند.

۱۲-۴-۱- فصل اول کتاب، با «سخن آخر» (ص. ۸۲-۷۹) پایان می‌یابد. نیوآرک ابتدا از اهمیت تجربه اصل طراحی^{۱۳} صحبت می‌کند^{۱۴} و می‌پرسد: وقتی به کتاب یا مجله‌ای درباره طراحی نگاه می‌کنیم، در واقع به چه چیز نگاه می‌کنیم؟ اثری که از یک سو از چارچوب خود جدا شده، تغییر اندازه پیدا کرده، کیفیات فیزیکی خود را از دست داده؛ و از سوی دیگر ما هیچ نمی‌دانیم این اثر چگونه دریافت شده، شرایط انجام آن و وضعیت پذیرش آن چه بوده و این که عملکرد خوبی داشته یا خیر (ص. ۷۹). باید دقت داشت که نویسنده با ارایه مجدد (بازانتشار) و تجربه آثار طراحی در نمونه‌های غیر اصلی آن از طریق رسانه‌ها دچار چالش نیست^{۱۵} بلکه بحث اصلی او نبود استانداردها برای ارایه تصویری کامل از آنهاست (ص. ۸۰). نیوآرک در اهمیت تماس با اصل طراحی، از شبیه‌سازی یا بازنمایی^{۱۶} استاندارد اثر بحث می‌کند و عواملی نظیر: الف) استفاده از عکس اثر و نه نسخه الکترونیک آن، ب) داشتن اطلاعاتی دقیق و جامع را برای درک واقعی از یک اثر طراحی مؤثر می‌داند. اما بحث نیوآرک علی‌رغم ویژگی‌های قابل تأمل آن، با نارسایی‌هایی نیز همراه است:

۱-۱۲-۴-۱- او به شکل تماس با نسخه اصلی طراحی توجهی ندارد. توضیح این مطلب نیازمند توجه به دو عامل است: الف) یکی از تفاوت‌های بارز آثار گرافیک در مقایسه با دیگر هنرهای دیداری به طور مثال یک اثر نقاشی بر دیوار یک موزه یا هر مکان دیگر- در این است که وقتی از اصل اثر صحبت می‌شود، با یک نسخه روبه‌رو نیستیم تا با ارایه یک فایل فشرده (zip) از اندازه واقعی آن یا ارایه عکسی از نحوه نمایش آن بر روی دیوار، بتوان مشکل بازانتشار آن را در یک وبسایت یا مجله برطرف ساخت. اصل طراحی، شامل همه نمونه‌هایی است که تکثیر و منتشر شده‌اند. بنابراین، تجربه اصل طراحی، در واقع تجربه شکل تماس با این نمونه‌ها خواهد بود و از آنجا که «تفاوت در شکل تماس، دلالت‌های پیام را دگرگون می‌کند» (احمدی، ۱۳۸۵،



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۷۹

مداخله‌ای در مباحث تئوری طراحی گرافیک



جشنواره نقد کتاب

۴۵۲)، ارایه یک عکس از اثر به همراه اطلاعاتی دقیق و جامع، باز هم قادر به نمایش درک و دریافت‌های واقعی آن نخواهد بود. به عبارت دیگر، گرچه نیوآرک سعی کرده است از «تصویری بسیار کوچک با عنوانی در زیر آن» (ص. ۷۹) فراتر رود اما راه‌حل او نیز با درجه معینی از انتزاع همراه است. ب) مکان‌مندی آثار گرافیک یکی دیگر از ویژگی‌های آنهاست که طراحی «= یک شیء فیزیکی واقعی» (ص. ۷۹) را معنا می‌بخشد. به‌طور مثال وقتی نیوآرک به یک پوستر اشاره می‌کند درباره نادرستی بازانتشار آن می‌نویسد: «نه در اندازه‌های نزدیک به ابعاد واقعی‌اش و نه هرگز بر روی دیوار» (ص. ۸۰). در مقابل باید پرسیده شود: کدام دیوار؟ در کدام نقطه شهر؟ در چه زمانی از شبانه‌روز و غیره. بدیهی است که مکان‌مندی طراحی موجب می‌شود که «بافت، تاروپود و تمامی رنگ‌وبوی» (ص. ۷۹) اثر در کنار عواملی نظیر نوروسایه و تأثیرات دیگر محیط، نمایش واقعی خود را پیدا کنند.

۲-۱۲-۴-۱- به نظر می‌رسد نویسنده در بحث خود، از دریافت مخاطبان از طراحی در نتیجه شکل ارایه اثر غفلت ورزیده است. آن‌چه که بر این مطلب صحه می‌گذارد این است که بحث او از اهمیت تجربه «اصل طراحی» (ص. ۷۹)، در نهایت به فراهم‌آوردن اطلاعاتی استاندارد برای «تاریخ و نقد طراحی گرافیک» (ص. ۸۰) فرو کاسته می‌شود؛ یعنی دریافت طراحان و منتقدان از طراحی و نه دریافت مخاطبان واقعی آن اثر. بحث دیگری که نیوآرک در «سخن آخر» دنبال می‌کند، مربوط به اهمیت تئوری است که در مقدمه مقاله حاضر و در بیان هدف کتاب به آن اشاره کردیم. توجه به نکات تأمل‌برانگیز و حتی پرسش‌های نیوآرک، برای جامعه طراحان به خصوص در کشور ما- ضروری است. او بحث خود را از پرسش‌های دیرینه و جدال‌برانگیزی که تئوری را بی‌اهمیت می‌خوانند آغاز کرده (ص. ۸۰) و در نهایت با پرسشی درباره خود طراحان به پایان می‌برد (ص. ۸۲) و به درستی بر ماهیت غیر قابل تفکیک دو مقوله نظری و عملی طراحی گرافیک تأکید می‌ورزد.

۵-۱- تعریف مفاهیم در کتاب: مطالب بخش دوم کتاب شامل موارد ذیل است: آناتومی (ص. ۸۵ و ۸۴)، الفبا (ص. ۸۷ و ۸۶)، مُدول‌ها (ص. ۸۹ و ۸۸)، تایپ‌فیس‌ها (ص. ۹۲-۹۰)، حروف دیجیتال (ص. ۹۵-۹۳)، نشانه‌های نوشتاری کامل (ص. ۹۷ و ۹۶)، زبان‌ها (ص. ۹۹ و ۹۸)، تایپوگرافی (ص. ۱۰۱ و ۱۰۰)، گرید (ص. ۱۰۳ و ۱۰۲)، سلسله‌مراتب (ص. ۱۰۵ و ۱۰۴)، قوانین و دیگر تمهیدها (ص. ۱۰۷ و ۱۰۶)، تصویرها (ص. ۱۰۹ و ۱۰۸)، تصویرگری (ص. ۱۱۳-۱۱۰)، عکاسی (ص. ۱۱۵ و ۱۱۴)، کاربرد عکاسی (ص. ۱۲۲-۱۱۶)،

کلمه و تصویر (ص. ۱۳۱-۱۲۳). ابزار (ص. ۱۳۳ و ۱۳۲)، مداد (ص. ۱۳۵ و ۱۳۴)، مواد و مصالح (ص. ۱۳۷ و ۱۳۶)، کاغذ (ص. ۱۳۹ و ۱۳۸)، رایانه (ص. ۱۴۱ و ۱۴۰). قواعد (ص. ۱۴۳ و ۱۴۲)، نشانه‌ها (ص. ۱۴۷-۱۴۴)، هویت (ص. ۱۴۹ و ۱۴۸)، تبلیغات چاپی (ص. ۱۵۱ و ۱۵۰)، اطلاعات چاپی (ص. ۱۵۳ و ۱۵۲)، بسته‌بندی (ص. ۱۵۵ و ۱۵۴)، کتاب‌ها (ص. ۱۵۷ و ۱۵۶)، مجلات (ص. ۱۶۳-۱۵۸)، غرفه‌های نمایش گاهی (ص. ۱۶۵ و ۱۶۴)، تابلوها (ص. ۱۶۷ و ۱۶۶)، وب و فیلم (ص. ۱۷۱-۱۶۸).

نویسنده در این بخش، به تشریح برخی مفاهیم، اصول، و شاخه‌های فعالیت طراحی گرافیک می‌پردازد. دسته‌بندی برخی مباحث (نک: صص. ۱۰۷-۸۶)، مطرح کردن یک پرسش انتقادی (نک: ص. ۹۸)، یک دیدگاه استنتاجی (نک: پایان ص. ۱۰۰)، ادعایی قابل توجه (نک: ص. ۱۲۴)، دیدگاه تجدیدنظر طلب (نک: ص. ۱۴۲)، استنباط در دسته‌بندی روش‌های موجود (نک: ص. ۱۵۲) و مواردی مشابه آن، به همراه تصاویر متنوع و موفق از آثار گرافیک همراه با توصیف و تحلیل‌های جالب توجه از نکات قوت این بخش است؛ اما متأسفانه این موارد، کوتاه، پراکنده، غیر قابل تکیه و ناکافی هستند. به طوری که پس از مطالعه، چند چالش مهم در این بخش و در ارتباط با کل کتاب دیده می‌شود:

نخست باید پرسیده شود چرا توضیح مفاهیم، پس از یک بحث و جدل طولانی درباره مسائل تئوری موضوع، ارائه شده است؟ بهتر نبود نویسنده ابتدا راجع به مثلاً «تایپ‌فیس» به یک آرای مشترک با خواننده می‌رسید و سپس درباره آن در جای جای کتاب بحث می‌کرد (نک: صص. ۲۹، ۳۲، ۵۴، ۸۵ و غیره). دوم این که مطالب این بخش، بیشتر جنبهٔ مروری و گزارش دارد که به صورت کلی‌گویی ارائه شده‌اند. گاه مشخص نیست که هدف از این گریزهای کوتاه، مرور تاریخی (نک: ص. ۸۶)، تکرار بعضی مسائل بدیهی، توصیف ستایش‌گرانه (نک: ص. ۱۳۲)، نقد بی‌مناسبت - اگر چنانچه هدف، توصیف و تحلیل یک آناتومی است - (نک: ص. ۱۵۸)، و دسته‌بندی بی‌اساس و بی‌مرجع (نک: ص. ۱۶۶) چیست؟ بازخوانی دوبارهٔ آرای صاحب‌نظران که گاه بدون دنبال کردن هدفی مشخص (نک: ص. ۱۲۴)، در کنار هم کلاژ شده‌اند (نک: ص. ۱۵۶) نیز بحث دیگری است. در مرتبه سوم این پرسش مطرح است که معیار انتخاب مطالب بخش دوم چه بوده است؟ زیرا جای خالی مطالب بسیاری تفکیک ریزتری مورد اشاره قرار گرفته‌اند؛ نظیر: «سلسله‌مراتب» در کنار «قوانین و دیگر تمهیدها»؛ «عکاسی» به همراه «کاربرد عکاسی»؛ «ابزارها» در کنار «مداد»، «مواد و مصالح»، «کاغذ» و «رایانه» که می‌توانستند در یکدیگر ادغام شوند و تحت یک عنوان درآیند.



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۸۱

مذاق‌ای در مباحث تئوری طراحی گرافیک



جشنواره نقد کتاب

۲- نکاتی درباره ترجمه کتاب:

برگردانِ مرجان زاهدی از کتاب طراحی گرافیک چیست؟ در نهایت وضوح و روانی صورت گرفته و ایشان تلاش کرده‌اند تا ترجمه متن اصلی به زبان مقصد، کاملاً علمی و دقیق صورت گیرد. اما در روند مطالعه کتاب به مواردی برمی‌خوریم که گویا از قلم افتاده یا مورد اغماض قرار گرفته‌اند و شایسته است تا در چاپ‌های بعدی، بازبینی و اصلاح شوند. بدیهی است که اشاره به این موارد به هیچ روی از ارزش‌های ترجمه ایشان نمی‌کاهد.

۲-۱- در ترجمه عبارت «حتا واژه تایپ‌فیس (typeface)، در فرهنگ واژگان تایپ، بر چهره‌ای اشاره دارد که ارائه می‌شود تا با مرکب چاپ شود» (ص. ۸۸)؛ به نظر می‌رسد تأثیر بحث مؤلف در جملات پیش از این و تأکید بر ماهیت فیزیکی تایپ، موجب اشتباه مترجم شده است. زیرا عبارت حاضر در جمله آخر به تعریف فونت (font) و شکل فیزیکی آن نزدیک شده (Ambrose and Harris، ۲۰۰۹، ۳۵)؛ برای توضیح تایپ‌فیس، ترجمه صحیح بایستی به این صورت می‌آمد: «حتا واژه تایپ‌فیس، در فرهنگ واژگان تایپ، بر چهره‌ای اشاره دارد که با مرکب چاپ ارائه می‌شود».

۲-۲- دقت در عبارت «حالت مدولی بخشی از یک فرایند است که از زمان‌های دور، حتا زمانی که حروف هنوز دست‌نویس بودند، بخشی از ساخت‌بندیِ موزونِ حروف چاپی بوده است» (ص. ۸۸)، بدون رجوع به متن اصلی نیز ایجاد چالش می‌کند. ترجمه اشتباه یک یا دو واژه موجب نادیده گرفتن سیر تاریخی بحث و ایجاد خدشه در کل عبارت شده است. در این جمله، به جای ترکیب «دست‌نویس بودند»، «با دست رسامی می‌شده‌اند» و به جای «حروف چاپی» بایستی از «فرم حروف» استفاده می‌شد.

۲-۳- در عبارت: «جوامع منزوی بسیاری در جهان هستند که به مهارت طراحان تایپ نیاز دارند و توان پیوستن به دنیای مدرن را ندارند مگر زمانی که حروف الفبا، و طبعاً زبان‌شان، [دیگر نه به صورت متصل، بلکه] جداجدا و رقمی نوشته شود» (ص. ۹۸)، مقصود مؤلف فرایند تبدیل اطلاعات به قالب دیجیتال (digital format) بوده است. اما برداشت مترجم و افزودن توضیح تکمیلی ایشان، موجب شده که خواننده کتاب تصور نماید دیدگاه مؤلف متضمن وجهی تبعیض و پیش‌داوری نسبت به فرهنگ‌های غیر

غربی - چیزی که ژاک دریدا از آن با نام قوم‌مداری (ethnocentrism) اروپایی یاد نموده و نقد کرده - است. به هر صورت، قسمت پایانی این عبارت، کافی بود تا «به صورت رقمی (digitized) درآید» ترجمه می‌شد.

۴-۲- استفاده از یایِ نکره (یک) در ترجمه «پرتره یک نویسنده» (ص. ۱۱۰) که اشاره به نویسنده‌ای نوعی دارد، احتمالاً به دلیل بی‌اطلاعی از اختصاص داشتن تصویر مورد بحث به کوئنتین نیوآرک بوده است. ترجمه صحیح «پرتره نویسنده کتاب» موجب آشناسدن خوانندگان با نویسنده کتاب می‌شود.

۵-۲- ترجمه کلمه Signs به «تابلوها» (ص. ۱۶۶)، تمامی ابعاد آن را در بر نمی‌گیرد. استفاده از «علامت‌ها» یا «علائم» صحیح‌تر و مصطلح‌تر است. باید توجه داشت که خود تابلو یک گونه از خانواده بزرگ علائم است.

۶-۲- مواردی نیز وجود دارند که به اشتباهات رخ داده در ارجاعات درون‌متنی، توضیحات پانویس‌ها و نظایر آن مربوط هستند و در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱-۶-۲- در ارجاع کتاب «شمایل‌های طراحی گرافیک» آمده است که به صفحه ۵۴ نگاه کنید (ص. ۶۹)، در حالی که صفحه صحیح، ۷۳ است. یا در ارجاع «سازماندهی محتوا» به صفحات ۱۰۰ و ۱۲۸ اشاره شده است (ص. ۱۶۴) در صورتی که صفحات ۱۲۳ و ۱۵۲ صحیح هستند.

۲-۶-۲- اسامی کارتین مک‌کوی و مدرسه کرنبروک در صفحه ۱۰۰ کتاب آمده و پانویس (ص. ۱۰۱) شده‌اند در حالی که هر دو پیش‌تر در صفحات ۵۹ و ۶۶ پانویس شده بودند. اصولاً نیز معیار آوردن پانویس، بر اولین باری است که یک کلمه در متن می‌آید و بعد از آن نیازی به تکرار نیست زیرا موجب اطناب ملال‌آور در روند مطالعه می‌شود. به همین ترتیب، تکرار در شرح اصطلاح «متن بسته و متن گشوده» در صفحات ۶۷ و سپس ۱۰۱ بی‌مورد است. مگر آنکه مترجم تشخیص دهد با توجه به متن مورد ترجمه، باید از منابع دیگری با دیدگاه‌هایی متفاوت به توضیح دوباره موضوع پرداخت؛ حال آنکه در اینجا هر دو توضیح یکی بوده و از یک منبع نیز هستند. حتی چنانچه لزومی بر مرور دوباره این توضیح حس شود - مثلاً برای خواننده‌ای که خواندن را از میانه کتاب آغاز کرده است - می‌توان به نمونه قبلی ارجاع داد نه اینکه یک پاراگراف نسبتاً طولانی را دوباره عیناً تکرار کرد.



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۲۸۳

مداقه‌ای در مباحث تئوری طراحی گرافیک



جشنواره نقد کتاب



۳-۶-۲- نحوه آوردن پانویس‌های متن، شرح تصاویر و یادداشت‌های مترجم، به دلیل استفاده نکردن از علامت‌های متمایز (مثلاً عددی و حروفی)، ایجاد سردرگمی می‌کند. برای نمونه چنانچه به بخش «طراحی چگونه متحول می‌شود؟» (صص. ۵۶-۴۸) نگاه کنیم این موضوع را درمی‌یابیم.

۴-۶-۲- گاه یک نام با دو املائی متفاوت آمده است نظیر: «مایکل بیروت» (ص. ۳۲) و «میشل بیرات» (ص. ۷۸) که هر دو ترجمه‌ای از Michael Bierut هستند.

۵-۶-۲- متأسفانه مترجم در شرح توضیحات پانویس‌ها، منابعی که از آنها بهره برده را قید نکرده‌اند. به جز دو مورد (صص. ۶۷ و ۱۰۱)، بقیه توضیحات که متنوع و تخصصی نیز هستند، بدون منبع آمده‌اند (صص. ۱۸، ۳۲، ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۵۹، ۶۶، ۶۷، ۸۶، ۹۰، ۹۱، ۹۵، ۱۱۱، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۶۷).

۷-۶-۲- در ترجمه کتاب حاضر، دو بخش و به عبارتی نیمی از کتاب حذف شده است. به طور دقیق بخش‌های اصلی کتاب عبارت بوده‌اند از: (Issues، ۶-۶۱)، (Anatomy، ۶۲-۱۴۷)، (Portfolios، ۱۴۸-۲۴۹) و (Etcetera، ۲۵۰-۲۵۶). گرچه بخش‌های هر کتابی از برنامه و هدفی برخوردارند؛ یا در بعضی موارد، این حذف ایجاد خلل کرده است (نظیر هنگامی که نویسنده با تأکید می‌گوید: «و در این کتاب کوچکی ساتو» (ص. ۱۱۰) اما هیچ نشانی نمی‌توان در متن ترجمه یافت زیرا در بخش سوم متن اصلی، از این طراح و آثارش صحبت شده؛ اما باز هم نظر مترجم که گاه با مشورت ناشر صورت می‌گیرد در این باره قابل احترام و توجه است. احتمالاً برای این کار دلیلی وجود داشته است اما بی‌مناسبت نبود تا در یادداشتی با عنوان مقدمه مترجم یا سخن ناشر این موضوع را با خوانندگان نیز مطرح می‌کردند.

۸-۶-۲- موجب تعجب است که چند تصویر و شرح آنها به کتاب اضافه شده است! تصویری از یک سکه دوره هخامنشی (ص. ۴۸) و تایپ‌فیس میترا (ص. ۹۵). آیا نویسنده در روند نگارش کتاب، این موارد را انتخاب کرده است؟ خیر. بنابراین چنین برخوردی موجب تحریف محتوای کتاب می‌شود و گونه‌ای منفی از انتقال فرهنگی (cultural transmission) محسوب می‌گردد. اگر ما برآنیم که مطلبی را با خواننده مطرح سازیم^{۱۷} جای آن در متن اصلی کتاب نیست بلکه می‌توان در پانویس یا در بخشی با عنوان ضمیمه در پایان کتاب به این موضوع اشاره کرد. در ادامه همین بحث، البته ذکر این مطلب لازم است که این موضوع را نباید با توجه مترجم در مواردی نظیر: افزودن دو

ردیف ترجمه به یک جدول (ص. ۸۷) یا آوردن دو نمونه قلم متفاوت در موقعیتی مشابه متن اصلی کتاب (ص. ۹۲) اشتباه گرفت. در این موارد، برخورد مترجم صحیح و بیانگر دقت و کوشش او در ترجمه کتاب برای فرهنگی دیگر است.

نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهاد

مقاله حاضر به بررسی و نقد کتاب طراحی گرافیک چیست؟ نوشته کونتین نیوارک پرداخته است. جزئیات مباحث کتاب، در مقاله مورد واکاوی قرار گرفته، از ویژگی‌ها و کاستی‌های آنها بحث شده است و کلیات آن در این شرح مختصر بیان می‌شود که: الف) طراحی گرافیک چیست؟ کتابی قابل توجه در حوزه تئوری طراحی گرافیک و شناساندن برخی ابعاد نظری آن است و باید اذعان داشت که نویسنده تا حدود زیادی به هدف کتاب دست یافته است. یکی از نکات مثبت کتاب حاضر در این است که طراحی گرافیک را فراتر از طراحی آثار چاپی مورد بررسی قرار داده و از ابعاد دیگر آن -گرچه اندک و گذرا- یعنی طراحی آثار متحرک (سکانسی) و طراحی آثار محیطی نیز یاد کرده است. مجموعه آثاری که به انتخاب نویسنده فراهم آمده، نمونه‌های موفق و متنوعی از طراحی را شامل می‌شود و تجزیه و تحلیل آنها همگام با مباحث کتاب، به عمق بحث‌ها افزوده است. ب) در بیان نکات ضعف کتاب نیز اشاره به این مورد لازم است که نویسنده، در بحث‌ها گاه دچار سوگیری شده است در حالی که علمی‌تر بود تا به دور از هرگونه قطعیت‌نگری، ابعاد موضوع را بررسی و تحلیل می‌کرد. به هر ترتیب، با آنکه رهیافت پژوهشی نویسنده در کتاب حاضر با مشکلاتی روبه‌رو است و روش او علمی نیست، اما چشم‌انداز قابل تأملی از مسائل را ارائه می‌دهد که گامی است در روند رشد «نهال» تئوری طراحی.

در چکیده و مقدمه مقاله حاضر به برخی مسائل نظری طراحی گرافیک در ایران اشاره شد؛ نویسنده این سطور قبلاً نیز در همین فصلنامه و در مقاله «آموزه‌های هنرپژوهی» به بیان برخی چالش‌های هنرپژوهی و راه کارهای حل آن پرداخته است. طریق صحیح آن است که هدف از نقد و بررسی کتاب‌ها ایجاد پلی میان کتاب و مخاطبان و در پی آن، ارتقای سطح کیفی جامعه در موضوع مورد بحث باشد. لذا در اینجا به منظور مرتفع‌ساختن برخی مشکلات فعلی پژوهش و مباحث نظری طراحی گرافیک در جامعه ما پیشنهاد می‌شود:

۱. به ترجمه و تألیف کتاب‌هایی که به مبانی پارادایمی روش و رویکردهای تحقیق می‌پردازند و به‌طور خاص به طراحی گرافیک اختصاص دارند، توجه بیشتری شود. این کتاب‌ها یکی از نیازهای اساسی دانشجویان و فعالان رشته گرافیک است تا بتوانند با



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۸۵

مداقه‌ای در مباحث تئوری طراحی گرافیک



جشنواره نقد کتاب

ابعاد روش‌شناسانه تحقیق و چگونگی راهبرد مباحث نظری آشنا شوند. تاکنون کتاب‌های مفیدی نظیر: «روش‌شناسی هنر» نوشته لوری آدامز و «راهنمای تحقیق و نگارش در هنر» نوشته سیلوان بارت در ایران ترجمه و منتشر شده است اما این موارد اصلاً کافی نیست و نیاز به کتاب‌های دیگر و به عبارتی تخصصی‌تر دیده می‌شود؛ کتاب‌هایی نظیر:

Visual Research; An Introduction to Research Methodologies in” Graphic Design” by: Ian Noble and Russell Bestley. “Introduction to Graphic Design Methodologies and Processes: Understanding Theory and Application”. by: John Bowers. “Design Research; Investigation for successful creative solutions” by: Neil Leonard and Gavin Ambrose

۲. به مباحث و رویکردهای میان‌رشته‌ای در پژوهش‌های علمی اهمیت بیشتری داده شود. مطالعات میان‌رشته‌ای یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین راه‌های توسعه اندیشه‌های نظری در معنای گسترده آن- در رشته‌های مختلف است. آنچه که طراحی گرافیک را به فراسوی مرزهای پیشین خود در سال‌های اخیر برده است، نه نوجویی صرف گروهی از طراحان، بلکه اندیشه و کار میان‌رشته‌ای آنها بوده است که کرانه‌های آن از علوم تا هنرها و دیگر زمینه‌های انسانی و اجتماعی گسترده شده است؛ و این همان جایی است که آینده تئوری طراحی گرافیک قرار می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. یادآور مقاله مشهوری از میشل فوکو با عنوان «مؤلف چیست؟».
۲. این اصطلاح فرانسوی، تا حدود زیادی معادل واژه انگلیسی layout در طراحی گرافیک می‌باشد که در ایران «صفحه‌آرایی» ترجمه شده است.
۳. کارکرد سبک (ص. ۲۸) را با هدف گرید (ص. ۱۰۲) از منظر نویسنده مقایسه کنید!
۴. پیش از این، استیون هلر و سیمور چوآست در کتاب‌های ذیل به بحث از سبک در طراحی گرافیک پرداخته‌اند:

(Graphic Style From Victorian to Post-Modern, 1994)؛ (Graphic Style From Victorian to Digital, 2001)؛ (Graphic Style From Victorian to New Century, 2011)؛ (Graphic Style Lab: Develop Your Own Style with 50 Hands-On Exercises, 2015).

۵. این تفاوت‌ها در بحث از سبک- به طور خلاصه شامل انتخاب موضوع، آفریدن محتوا، و به‌کارگیری مواد و ابزار می‌شود که دو مورد اول، عمدتاً در اختیار طراح گرافیک نیست و عامل سوم به دلیل استفاده از روند تولید و تکثیر با کمک تکنولوژی، به ندرت جنبه شخصی پیدا

می‌کند. بنابراین طراحان اغلب به خصوصیت‌های متمایزکننده دیداری و ویژگی‌های قابل تأمل در فرم آثارشان تأکید می‌ورزند.

۶. سبکی که به قول فیلیپ بی. مگز: «در خاکستر جنگ جهانی اول از بین رفت» (۱۳۸۴، ۲۵۰).

۷. در بخشی از بیانیه «نخستین چیزها، نخست» نوشته کن گارلند که نیوآرک از آن به عنوان پاسخی معتدل و ملایم یاد می‌کند (ص. ۵۹) آمده است: «ما از لغو تبلیغات پرفشار برای جلب‌نظر مصرف‌کننده حمایت نمی‌کنیم؛ این امکان‌پذیر نیست. ما خواهان حذف هیچ‌یک از چیزهای خوش‌آیند زندگی هم نیستیم. ما واژگون‌سازی اولویت‌ها را پیشنهاد می‌کنیم» (ص. ۶۰).

۸. مقصود او مجلاتی است که با فرهنگ تجاری هم‌چون پدیده‌ای از لحاظ فکری مخرب برخورد می‌کنند (ص. ۶۲).

۹. به دلیل وابستگی طراحی به سرمایه.

۱۰. چاپ نخست کتاب نیوآرک مربوط به سال ۲۰۰۲ میلادی است.

۱۱. گرچه نویسنده از ژاک دریدا فیلسوف الجزایری-فرانسوی یاد کرده است و تنها در دو کلمه «همتایان نظریه‌پردازش» (ص. ۶۴) به دیگر اندیشمندان این حوزه اشاره دارد اما قابل ذکر است که پس‌اساختارگرایی نه‌تنها ساخت‌گشایی دریدا، بلکه نظریه گفت‌مان میشل فوکو، پست‌مدرنیسم فرانسوا لیوتار، واقعیت مجازی ژان بودریار و اندیشه‌های فمینیست ژولیا کریستوا را هم دربر می‌گیرد (ضمیران، ۱۳۹۳).

۱۲. سابقه این نقد به نظریات والتر بنیامین برمی‌گردد، نک: (ضمیران، ۱۳۹۳: ۲۹۰).

۱۳. با Artwork اشتباه نشود.

۱۴. اهمیت تماس با اثر هنری، ریشه‌های بحثی را تشکیل می‌دهد که اندیشمندان مختلفی آن را ژرف‌ساختِ آموزه‌های خود قرار داده‌اند. نظریه گوتولد لسنینگ Gotthold Lessing درباره اینکه هر هنری می‌باید به رسانه خاص خود مجهز باشد، نظریه والتر بنیامین در «اثر هنری در دوران تکثیر مکانیکی» و بالاخره ارجاع به شکل تماس با آثار در آرای مارشال مک‌لوهان مواردی از این بحث‌اند (احمدی، ۱۳۸۵).

۱۵. خود او پیش‌تر، بهترین امید به منظور رسیدن به شناختی گسترده از طراحان گرافیک را در «انتشار، معرفی و نمایش پهناترین گستره ممکن از آثار گذشته بر روی وب»، عنوان کرده است (ص. ۷۸).

۱۶. سابقه این بحث به واژه یونانی می‌مسیس (mimesis) بازمی‌گردد که از آموزه‌های مسلط در گستره هنر بوده است. از نگاه تاریخ، این واژه فراز و نشیب‌های گوناگونی را طی نموده و در هر دوره و عهده از ادوار تاریخ غرب، بار معنانشناختی خاصی را به دوش کشیده است (ضمیران، ۱۳۹۳، ۱۰۱).



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۸۷

مداخله‌ای در مباحث تئوری طراحی گرافیک



جشنواره نقد کتاب

۱۷. محتملاً این نکته: سکه دست‌ساز یونانی که نویسنده به عنوان نخستین طراحی گرافیک از آن یاد می‌کند مربوط به ۴۵۰ سال پیش از میلاد مسیح است و حال آنکه سکه دوره هخامنشی مربوط به ۴۸۵ تا ۴۶۵ پیش از میلاد است.

منابع و مأخذ

احمدی، بابک. حقیقت و زیبایی. چاپ دوازدهم. تهران: مرکز، ۱۳۸۵.
پاکباز، رویین. دایره‌المعارف هنر. چاپ پنجم. تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۵.
ضیمران، محمد. مبانی فلسفی نقد و نظر در هنر. تهران: نقش جهان، ۱۳۹۳.
مگز، فیلیپ بی. تاریخ طراحی گرافیک. ترجمه ناهید اعظم فراست و غلامحسین فتح‌اله نوری. تهران: سمت، ۱۳۸۴.
نیوآرک، کوئنتین. طراحی گرافیک چیست؟ برگردان مرجان زاهدی. تهران: مشکی، ۱۳۹۴.
هولیس، ریچارد. تاریخچه‌ای از طراحی گرافیک. ترجمه سیما مشتاقی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱.

Ambrose, Gavin and Harris, Paul. *The Fundamentals of Graphic Design*. United Kingdom: AVA Publishing, 2009.

Craig, James and Barton, Bruce. *Thirty Centuries of Graphic Design*. New York: Watson-Guptill, 1987.

Heller, Steven and Chwast, Seymour. *Graphic Style: From Victorian to Digital*. New York: Harry N. Abrams, 2001.

Newark, Quentin. *What is graphic design?*. United Kingdom: RotoVision, 2002.

جامعه‌شناسی ادبیات و رمان یا شوخی کردن با امتناع*

■ مهدی یوسفی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران
s.m.yousefi@gmail.com

چکیده

ادبیات با دیگر دانش‌های بشری چه ارتباطی دارد؟ آیا در ایران می‌توان از ارتباط جامعه‌شناسی و ادبیات سخن گفت؟ متأسفانه در ایران به روابط میان رشته‌ای علوم انسانی اعتنا نمی‌شود. این نوشته تلاش می‌کند نشان دهد چگونه مفاهیم و مکانیسم‌های معینی در ادبیات و نقد ادبی عمل می‌کنند و به کار گرفته می‌شوند تا تلاش‌های چشمگیر و نوآورانه به راه‌های فرو بسته بینجامد. نویسنده در این مقاله می‌کوشد سرچشمه‌ای را نشان دهد که این ضعف از آن آب می‌خورد و نقص‌های موجود در جامعه‌شناسی رمان فارسی نیز ناشی از آن است.

کلیدواژه

جامعه‌شناسی، ادبیات، روابط میان رشته‌ای، جامعه‌شناسی رمان فارسی

واژه امتناع یکی از مفاهیم بسیار مسئله‌برانگیز در ادبیات علوم انسانی و اجتماعی امروز ایران است. آرامش دوستدار (۱۳۷۰)، سید جواد طباطبایی (۱۳۷۴) و ابراهیم توفیق (۱۳۹۰)، هر یک، به‌نوعی کوشیده‌اند مبانی نظری پرداختن به بحران «امتناع فکر» یا «شرایط امتناع» در علوم انسانی و اجتماعی را قوام ببخشند. دوستدار از ممتنع بودن اندیشه در شرایط فکری ایران سخن می‌گوید، طباطبایی از شرایطی حرف می‌زند که

*. فصلنامه نقد کتاب ادبیات، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴

به جای ممکن کردن تفکر، آن را ممتنع می‌کند و توفیق می‌کوشد نشان دهد که مکانیسم‌های تداوم امتناع فکر چگونه به یکی از ویژگی‌های آکادمی و دانش ایرانی بدل شده است.

با آن که این بحث در بسیاری از علوم انسانی، از جمله جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و تاریخ، ریشه دوانده و بازتاب یافته است، به نظر می‌رسد که هنوز در بعضی از شاخه‌های علم انسانی نظیر ادبیات این مسئله به درستی طرح نشده، یا به عبارت بهتر، جدی گرفته نشده است. دلیل این «جدی نگرفتن» این نیست که موضوع اشاره دوسلدار، طباطبایی و توفیق با آکادمی و دانش ادبی ایران ارتباطی ندارد؛ نکته در این جاست که گفت‌وگوی میان «ادبیات» و دیگر شاخه‌های دانش انسانی در ایران، به قول فرنان برودل، گفت‌وگوی کرولال‌هاست. ادبیات و نقد ادبی مدت‌هاست گوش خود را بر گفته‌های شاخه‌های دیگر دانش بسته است؛ و اصلاً کدام شاخه از دانش انسانی در ایران از این عیب مبرا است؟! گفت‌وگونکردن با علوم همجوار، یا به بیان بهتر ناتوانی در گفت‌وگو، در تمامی شاخه‌های علوم انسانی در ایران کم‌وبیش پدیدار است و این خود یکی از مصادیق بارز امتناع فکر در علوم انسانی ماست: امتناع گفت‌وگو.

در این نوشته تلاش می‌کنم نشان دهم چگونه مفاهیم و مکانیسم‌های معینی در ادبیات و نقد ادبی عمل می‌کنند و به کار گرفته می‌شوند تا تلاش‌های چشمگیر و نوآورانه به راه‌های فرو بسته بینجامند. کتاب جامعه‌شناسی رمان فارسی، نوشته عسگر عسگری حسنکلو (۱۳۹۴)، موضوع نقد این نوشته است؛ کتابی که پیداست برای تدوین و نگارش آن زحمت فراوانی کشیده شده است. این کتاب تلاشی است برای گشودن راهی تازه در نقد ادبیات و به ویژه رمان فارسی؛ تلاشی که می‌کوشم نافرجامی‌اش را نمایان کنم. نویسنده خود را در آستانه راهی نو یافته است. او در اشاره آغازین کتاب می‌نویسد:

رمان فارسی... تاکنون از نظرگاه‌های گوناگون بررسی شده است؛ اما رویکرد نقد جامعه‌شناختی چندان مورد توجه محققان نبوده است... ادبیات فارسی چه ادبیات کلاسیک و چه ادبیات معاصر—چندان مورد بررسی جامعه‌شناختی قرار نگرفته است و از این حیث، منابع فارسی چندان در مطالعه جامعه‌شناختی ادبیات فارسی نداریم (همانجا، ۹-۱۱).

گرچه نویسنده کاوشی گسترده در منابع موجود داشته است تا این راه را بگشاید، به نظر می‌رسد فتح این باب بدون توجه به بحران «امتناع» و با «جدی نگرفتن» این بحران به یک «شوخی» بدل شده است.

برای پرداختن به این بحث ابتدا باید پرسید که این راه نو دقیقاً چه مختصاتی دارد. آن‌چه عسگری آن را «رویکرد نقد جامعه‌شناختی» می‌خواند، در دل خود تناقض‌های تاریخی بنیادینی دارد که بدون طرح آن‌ها بحث پا نمی‌گیرد، اما پیش از آن باید تصویری کلی از کتاب و فصول آن به دست داد. این کتاب در شش فصل تدوین شده است. فصل اول با عنوان «تأملی در ادبیات داستانی ایران» تاریخچه‌ای مقدماتی است از پیدایش رمان فارسی و انواع آن. فصل دوم «جامعه‌شناسی ادبیات» نام دارد و در آن به رویکردها و نظریات جامعه‌شناسی ادبیات پرداخته شده است. فصل سوم، «جامعه‌شناسی رمان»، نظریات خاص جامعه‌شناسی ادبیات درباره رمان را بررسی می‌کند. فصول دوم و سوم، به‌نوعی، مباحث نظری کتاب را دربرمی‌گیرند. فصل چهارم که به بررسی ادبیات موجود و پیشینه تحقیق می‌پردازد با عنوان «جامعه‌شناسی ادبیات در ایران» تلاش‌هایی را که تاکنون برای توضیح اجتماعی ادبیات انجام شده است معرفی می‌کند. فصل پنجم با نام «نقد رمان‌های برگزیده» تحقیق اصلی مؤلف است و در آن ۱۰ رمان فارسی تحلیل و نقد شده‌اند. آخرین فصل به نتیجه‌گیری اختصاص یافته است. این مقاله نیز تقریباً با همین نظم کلی به بررسی محتوای کتاب خواهد پرداخت.

این کتاب، درواقع، چاپ جدید کتاب پیشین مؤلف، نقد اجتماعی رمان فارسی، است. تفاوتی که کتاب حاضر با چاپ پیشین دارد، حذف فصل مقدماتی اول است که به‌رسم پایان‌نامه‌های دانشجویی در آن از سؤالات تحقیق و هدف تحقیق و غیره سخن رفته است. این که در متن کتاب به این مسئله اشاره‌ای نشده، به‌رغم آن که در شناسنامه آمده، ممکن است از نظر بسیاری محل اشکال باشد، اما اشکال مهم‌تر این است که نقد اجتماعی رمان و جامعه‌شناسی رمان دو موضوع متفاوت هستند و اطلاق هر دو بر یک تحقیق منطقی نیست.

رویکرد نقد جامعه‌شناختی

واژه «نقد» در گفتمان ادبی فارسی معادل واژه کریتیک^۱ در زبان‌های اروپایی است. اولین بار فتحعلی آخوندزاده این مفهوم را به ایرانیان معرفی کرد. او در رسائل مختلف این مفهوم را پرداخت و واژه «ایراد» را برابر کریتیک یا قرتیقا (قرتیکا/کرتیکا) گذاشت (نک: پارسی‌نژاد، ۱۳۷۴). در اندیشه آخوندزاده کریتیکا به‌معنای «استهزا» و «ایرادگیری» دانسته شده است؛ اما او این دو واژه را به‌معنای معینی به کار می‌برد. آخوندزاده به‌دنبال راهی برای شلاق‌زدن به سنت پوسیده‌ای بود که از نظر او ادبیات را از واقعیت دور کرده، از ترقی بازمی‌داشت؛ به‌همین دلیل، او کریتیک را استهزا می‌خواند. هدف او نشان‌دادن ایرادات ادبیات زمانه و دوری آن از وظیفه اجتماعی بود؛ وظیفه‌ای که بنا به فرض

ناگفته‌آخوندزاده، ادبیات باید بر عهده می‌گرفت. از تأثیر منتقدان روس و به‌خصوص چرنیشفسکی، آنارشیزست واقع‌گرای اواخر قرن نوزدهم، بر آثار آخوندزاده بسیار گفته‌اند. بی‌راه هم نیست. او مانند آنارشیزست‌های روس به‌دنبال تخطئه سنت براساس معیارهای «معقول و متمدنانه» بود که در باور ایدئولوژیک او غایت تاریخ بودند و ادبیات با دور ماندن از آن‌ها از واقعیت فاصله می‌گرفت.

نگاه آخوندزاده خاص او نیست. بسیاری از اندیشمندان هم‌عصر او، چون ملکم و میرزا آقاخان کرمانی، نیز چنین نوشته‌ها یا اشاراتی دارند. این سنت تا سال‌ها بعد ادامه یافت و کسروی در نقد فرهنگ ادبی فارسی از آن بهره بسیار برد که موضوع بحث ما نیست؛ موضوع بحث، ورود این واژه از زبان منتقدان اجتماعی به محافل ادبی است. در تحقیقات ادبی، کریتیک ذره‌ذره در لباس واژه «نقد» و «انتقاد» خلید. مجله‌های دانشکده، بهار، ارمغان، وحید و دیگر مجلات ادبی بعد از مشروطه، به‌مرور، ترجمه‌هایی از آثار ادبی قرن نوزدهم و نقدهای فرانسوی و انگلیسی منتشر کردند؛ اما این عبدالحسین زرین‌کوب بود که نیم‌قرن پس از مشروطه در کتاب معروف خود، نقد ادبی (۱۳۳۸)، به پیشینه نقد در اروپا و مشرق پرداخت و در مقدمه کتاب مفصل خود جمله‌ای تعیین‌کننده در تعریف نقد آورد: «کلمه نقد خود در لغت به معنی «بهین چیزی برگزیدن» و نظر کردن است در دراهم تا در آن به‌قول اهل لغت سره را از ناسره بازشناسند».

زرین‌کوب و آخوندزاده، و به‌عبارت درست‌تر واژه‌های نقد و قریقا، یک اشتراک مهم و دو تفاوت تعیین‌کننده با هم دارند. اشتراک این دو در تأکید بر بی‌غرضی و بی‌شائبگی کریتیک است. مراد روشنفکران مشروطه‌خواه گفتمان ترقی از بی‌غرض بودن «قرتیقا» روشن است. آن‌ها چنان بر ترقی گریزناپذیر تاریخ و عقل باور داشتند که بی‌غرضی را چیزی جز تن‌دادن به مقتضیات پروقره (پیشرفت) و تمدن نمی‌دانستند؛ اما کسانی که واژه «نقد» را به کار می‌بردند، به‌خصوص در سال‌های میانی حکومت پهلوی که قطعیت روند حرکت تاریخ و تمدن دیگر چندان قابل‌اعتنا نبود، چنین غایت تاریخی مسلمی را مفروض نمی‌گرفتند؛ در نتیجه، به‌جای اشاره کلی به بی‌غرضی، عنصر دیگری را وارد تعریف خود کردند: عیار نقد یا اصول انتقاد. از نگاه کسانی چون زرین‌کوب نقد ادبی هنگامی بی‌غرض است که بر مبنای اصول روشن و صحیح استوار شده باشد. دومین تفاوت از دل همین فرق بیرون می‌آید: «قرتیقا» می‌توانست مجموعه‌ای از متون، یا حتی تمامی سنت ادبی را به چالش بکشد، اما «نقد» از اصول برای ارزیابی یک اثر استفاده می‌کند.

این معنای نقد دقیقاً با واژه نقد و، چنان‌که زرین‌کوب هم می‌گوید، تعاریف اهل لغت سازگار بود. نقد در کتب لغت قدیم به‌معنای محک‌زدن یک محصول با



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۲۹۳

جامعه‌شناسی ادبیات و زبان
نسخه‌گردن با امتناع



جشنواره نقد کتاب

عیار معین و جداکردن سره از ناسره آمده بود، اما از آن به بعد «مغلطه ترجمه» نقد ادبی ایرانی را به ورطه‌ای هول‌انگیز انداخت. با گذشت روزگار این مغلطه که کریتیک به معنای جداکردن سره از ناسره است در سراسر گفتمان ادبی ایران رواج یافت. این حقیقت آشکار که کریتیک ضرورتاً به معنای ارزیابی و سنجش خوب و بد بر مبنای معیارها و اصول پیشینی نیست، حتی امروز هم، برای بسیاری تعجب‌آور است. «مغلطه ترجمه» چنان در جان نقد ادبی ایران ریشه دوانده است که کمتر کسی توجه می‌کند که این معنا، صرفاً، پیگیری ریشه معادل یک کلمه برای فهم معنای آن است. گفتن این که نقد ادبی یا کریتیک به معنای جداکردن سره از ناسره است همان قدر بی‌وجه است که بگوییم پارلمان یا مجلس جایی است که در آن می‌نشینند و جلوس می‌کنند. چه بختی که پدران مشروطه خواه ما مطالبه قوه مقننه را با احداث استراحتگاه عمومی خلط نکردند!

زرین کوب، اقبال یا بهار می‌توانستند به درستی این ریشه‌شناسی را برای افاده مقصود خود به کار ببرند. آن‌ها در آغاز کار نقد ادبی از این واژه معنایی عمومی در سر داشتند. امروز هم معنای عمومی کریتیک در واژه‌نامه‌های غیر تخصصی لاتین همین ارزیابی و آسیب‌شناسی است. زرین کوب که تاریخ نقد ادبی غرب را از ارسطو آغاز می‌کرد و به بوالو می‌رساند با همان معنای عمومی و کهن نقد به مقصودش می‌رسید. ورطه هول «مغلطه ترجمه» هنگامی دهن باز کرد و نقد ادبی ایران را به کام امتناع فرستاد که ایرانیان با نقد مدرن آشنا شدند.

به خاطر دارم که در میانه دهه هفتاد، با ترجمه اولین درآمدهای عمومی به نقد ادبی مدرن و انتشار تألیفات اولیه در این زمینه، من و هم‌نسلانم که هنوز فهم درستی از تحولات نقد ادبی جدید نداشتیم، سردرگم بودیم که شیوه به کار گرفتن این رویکردهای نو چیست. با اسامی پرطمطراقی روبه‌رو بودیم: فرمالیسم روس، ساختارگرایی، پس‌اساخت‌گرایی، شالوده‌شکنی، نقد پس‌استعماری و الخ. مانده بودیم که این بحث‌های نظری و کلی چطور می‌تواند به نقد اثری بینجامد. نکته جالب اینجا بود که در همین کتاب‌ها اغلب از معنای واژه کریتیک هم بحث می‌شد. در همین کتاب‌ها آمده بود که کریتیک در زبان‌های مختلف لاتینی معانی و کاربردهای متفاوتی دارد و با سیطره فکر کانتی بیشتر به معنای شناخت حدود به کار می‌رود؛ اما ما گر بودیم. تصور می‌کردیم نقد به معنای ارزیابی یک اثر بر اساس معیارهاست. درک این نکته برای ما ممکن نبود که نقد فعالیت است که هر منتقدی، بسته به روش، نظریه و هدف متفاوت خود، به آن معنایی خاص می‌تواند بخشید. امکان فهم رویکردهای نو وجود نداشت؛ فهم این متون به خاطر ساختارهای زبانی و مفهومی گفتمان نقد ادبی در ایران «ممتنع» بود.

این که معنای نقد ادبی چه چیزی است، یا چه چیزهایی می‌تواند باشد از حوصله بحث ما خارج است. این جا می‌خواهم درباره تناقض‌های نهفته در عبارت «رویکرد نقد جامعه‌شناختی» حرف بزنم و برای این کار تأملی گذرا درباره معانی مختلف «جامعه‌شناسی» ضروری است. جامعه‌شناسی دانشی است گسترده که مرزها و مبانی معینی ندارد. این دانش در آغاز قرن نوزدهم گرایشی حاشیه‌ای در فلسفه اثباتی بود و در پایان این قرن آهسته‌آهسته به جایگاه یکی از شاخه‌های مهجور علوم انسانی و فرهنگی رسید. از میان چهار چهره برجسته‌ای که پدران جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم نامیده می‌شوند (کنت، مارکس، دورکیم و وبر)، دو نفر (مارکس و وبر) نه تنها خود را جامعه‌شناس نمی‌دانستند که حتی خود را مخالف این دانش می‌شمردند. در نیمه اول قرن بیستم این دانش توانست جایگاه خود را در نظام آکادمی کشورهای مختلف تثبیت کند و از دهه ۱۹۴۰ میلادی به یکی از شاخه‌های اصلی علوم انسانی بدل شد (cf. Wallerstein, 1999).

از همین سال‌ها تلاش‌های متفاوتی در کشورهای مختلف جهان برای تعریف جامعه‌شناسی و تعیین حدود آن آغاز شد که هنوز هم ادامه دارد. این تلاش‌ها مرزها، ریشه‌ها و رویکردهای مختلفی را در جامعه‌شناسی بنیادی می‌دانند که اگرچه هم‌پوشانی‌های بسیاری دارند، تفاوت‌های چشمگیر آن‌ها باعث شده است این واژه در زمینه‌های مختلف معانی متفاوتی بدهد. در درون جامعه‌شناسی نیز رویکردهای مختلفی فعال هستند که نمی‌توان آن‌ها را ذیل یک رویکرد کلی در نظر آورد. تفاوت به حدی است که این رویکردها گاه رویکردهای دیگر را خارج از قلمرو دانش، نامربوط و یا این‌همان‌گو می‌خوانند و گاهی دو جامعه‌شناس چنان در ابزارها، اهداف و بنیادهای نظری و روش‌شناختی با هم متفاوت‌اند که گفتن این که هر دو در یک حوزه دانش کار می‌کنند دشوار می‌شود؛ برای مثال، یک جامعه‌شناس رفتارگرای امریکایی و یک جامعه‌شناس تاریخی فرانسوی در دو سطح تحلیل متمایز از ابزارهای کاملاً متفاوتی استفاده می‌کنند تا به یافته‌هایی برسند که احتمالاً برای جامعه‌شناس دیگر بی‌معنا هستند.

در نتیجه، به کار بردن عبارتی چون «رویکرد جامعه‌شناختی» چندان ساده و روشن نیست؛ به همین ترتیب، جامعه‌شناسی ادبیات هم معانی و حوزه‌های مختلفی دارد. عسگری در یکی از فصول خود به بعضی از مهم‌ترین رویکردهای این رشته پرداخته و تفاوت میان آن‌ها را به خوبی نشان داده است (عسگری، همان، ۹۹-۷۳)؛ اما در نهایت به نظر می‌رسد که او به دنبال یک جامعه‌شناسی ادبیات «راستین» است. او رویکردهای متفاوت را ذکر می‌کند تا نشان دهد که هر یک از آن‌ها چرا جامعه‌شناسی ادبی درست

نیستند. هنگامی که او عباراتی می نویسد مانند «هرچند این تحقیقات ارزشمند است ولی با جامعه‌شناسی ادبی فاصله بسیاری دارد» (همان جا، ۹۴) به روشنی از این توهم خود پرده برمی دارد که گویی می توان از یک رویکرد جامعه‌شناسی واقعی ادبیات در برابر رویکردهای جامعه‌شناختی دروغین یا خالی سخن گفت. درواقع، عسگری تصور می کند که تفاوت میان رویکردهای جامعه‌شناختی تفاوتی کیفی است و ظاهراً در پی آن است که رویکردی را بیابد که به بهترین وجه از پس وظیفه «جامعه‌شناسی ادبی» برآید؛ یا به عبارت دقیق تر، چنان که در ادامه مقاله نشان خواهیم داد، معیارهای راستین جامعه‌شناسی ادبیات را در اختیار بگذارد.

طبیعی است که هر عالمی، از جمله عالمان علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، می خواهند بهترین توضیح را از واقعیت پیرامونی خود ارائه بدهند، اما این که این مسئله بدیهی به این بینجامد که بخواهیم رویکردهای مختلف جامعه‌شناسی را که بر مبانی متفاوت و مهم تر از آن اهداف و سطوح تحلیل مختلف استوار هستند با یک ترازو (که چیزی جز عقل خام یا واقعیت خام نیست) بسنجیم خطایی فاحش است؛ برای مثال، کسی چون /سکارپیت تلاش می کند بفهمد چگونه آثار ادبی در جامعه‌ای تولید، منتشر و خوانده می شوند؛ گلدمن می خواهد دریابد که صورت‌های ادبی چه نسبتی با ساختارهای کلان اجتماعی دارند؛ بوردیو به دنبال فهم این نکته است که چگونه ذائقه‌های متفاوت ادبی و جبهه‌های مختلف هنری در جامعه شکل می گیرند؛ و مورتی به دنبال فهم چگونگی اثرگذاری قطب‌های مختلف نظام جهانی بر گفتمان‌های ادبی ملی است. این که هر چهار نفر جامعه‌شناس ادبیات دانسته می شوند به این معنا نیست که این چهار پروژه هدف یکسانی دارند و طبیعتاً نمی توان گفت یکی از این چهار نفر موفق تر از دیگران است.

اکنون می توان به مسئله‌ای بنیادی در پژوهش عسگری اشاره کرد؛ مسئله‌ای که هم دریافت او از واژه نقد را خدشه دار می کند و هم امکان فهم معنای سطح تحلیل و هدف یا ارزش غایی در علوم اجتماعی و انسانی را از او می گیرد: رئالیسم خام. طباطبایی در فصلی از کتاب /بن‌خلدون و علوم اجتماعی به ریشه‌های این مشکل پرداخته و آن را با اصطلاح «منطق واقع‌گرایی قدیم» یا «واقع‌گرایی ارسطویی-ابن‌سینایی» به مفهوم کشیده است (طباطبایی، همان، ۲۴۳-۲۱۰). از نظر طباطبایی این شیوه واقع‌گرایی خام یکی از بنیادهای اصلی شرایط امتناع است؛ شیوه‌ای از واقع‌گرایی که واقعیت را جز نموده‌های آشکار واقعی نمی داند و بر خرد، زیبایی‌شناسی و اخلاقی لاهوتی استوار است. او از علوم چون فلسفه و جامعه‌شناسی حرف می زند و بحث او پیچیدگی‌های بیشتری دارد که هنگام بحث از ادبیات خود را از آن‌ها معاف می بینیم؛ زیرا این واقعیت



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۹۵

جامعه‌شناسی ادبیات و زمان
نسخه کردن با امتناع



جشنواره نقد کتاب

چشم‌نپوشیدنی در برابر ماست که رشته ادبیات فارسی، با وجود نقاط قوت بسیاری که نسبت به دیگر حوزه‌های دانش انسانی ایران دارد، در مباحث روش‌شناختی و نظری بسیار عقب‌مانده‌تر از شاخه‌هایی است که طباطبایی از آن‌ها حرف می‌زند.

هنگامی که مونتنی^۲ در نیمه دوم قرن شانزدهم مقالات خود را نوشت، معنایی جدید برای خرد عرضه کرد که بلافاصله در آثار دکارت مبنای تأسیس فلسفه مدرن شد. در این معنا خرد ناب و جهانشمول جای خود را به خرد ناسوتی انسان داد. این خرد ناسوتی می‌بایست به‌مدد روش و تشکیک مداوم در مبانی خود راهش را در برهوت نادانسته‌ها باز کند. از این زمان بود که در اندیشه اروپایی دیگر ملاک‌های عام و حقیقی برای خرد و زیبایی‌شناسی مفروض گرفته نمی‌شدند. از آغاز قرن نوزدهم وجه تاریخی و زمانمند خرد ناسوتی به موضوع تأمل بدل شد. این درست زمانی است که تحولات عمده‌ای در دانش انسانی رخ دادند که از آن میان سه تحول بیشتر به موضوع بحث ما نزدیک هستند: تغییر معنای نقد، پیدایش جامعه‌شناسی و پیدایش نقد اجتماعی هنر و ادبیات. تا هنگامی که این تحول عمیق به‌درستی فهمیده نشده باشد، نقد جامعه‌شناختی ادبیات ناممکن خواهد بود. رئالیسم خام هرگز نمی‌تواند راهی به نقد جامعه‌شناختی ادبیات باز کند، و این لبّ مطلبی است که می‌توان درباره کتاب جامعه‌شناسی رمان فارسی به زبان آورد؛ اما بگذارید نگاهی گذرا به این سه تحول عمده بیندازیم تا منظور روشن‌تر شود.

کانت در آغاز قرن نوزدهم معنایی متفاوت به واژه نقد (به‌معنای عام آن، نه نقد ادبی) بخشید. در این معنا نقد دیگر به‌معنای ارزیابی امور منفرد براساس معیارهای عام نبود. نقد جست‌وجوی روشمند حدود، شرایط و نتایج امور انسانی بود. نقد ادبی به‌این معنا با نقدی که از ارسطو تا بوالو از آن سخن می‌گفتند فاصله گرفت. این نقد دیگر نه به‌دنبال معیارهای معقول و متناسب با ماده، صورت، نیت و کارکرد بود، نه می‌کوشید مبانی ذوق سلیم را برای ارزیابی آثار به کار ببرد. منتقدان برجسته این عصر، مثلاً سنت بوو، دیگر تنها نمی‌خواستند نشان دهند که کدام اثر توانسته به معیارهای متعالی زیبایی‌شناسی نزدیک شود. آن‌ها نشان می‌دادند که گفتمان‌ها و آثار ادبی برجسته در چه شرایطی به وجود آمده‌اند و زیبایی‌شناسی خاص یک دوره تاریخی که قابل مقایسه با زیبایی‌شناسی‌های دیگر نیست از دل چه منطقی و تحت تأثیر چه محافلی رشد کرده و اصول خود را عرضه می‌دارد؛ زیرا پس از کانت و هگل سخن گفتن از یک زیبایی متعالی که تمامی آثار هنری را قیاس‌پذیر کند، مخاطره‌انگیز بود.

جامعه‌شناسی نیز از اساس بر این فرض استوار است که جوامع مختلف معانی متفاوتی از امور استعلایی برای خود می‌سازند. در طول قرن نوزدهم و به‌خصوص با

تدقیقات روش‌شناختی ماکس وبر، جامعه‌شناسی به دانشی بدل شد که سطوح تحلیل متفاوتی را در اختیار دارد و هر مؤلفی با انگیزه‌ها و ارزش‌های خاص خود می‌کوشد در یکی از سطوح تحلیل، به بررسی یکی از هزاران نمود اجتماعی بپردازد. امروزه در جامعه‌شناسی مسئله «ربط ارزشی» مسئله‌ای بدیهی است. هر جامعه‌شناسی چه بخواهد و چه نخواهد در دایره‌ای از ارزش‌ها به تعریف پژوهش خود می‌پردازد و بدون درس داشتن ارزش‌ها و مبانی خاص هیچ گفتاری در جامعه‌شناسی ممکن نمی‌شود.

به این معنا بود که جامعه‌شناسی ادبیات، یا به عبارت بهتر تحلیل اجتماعی متون ادبی، در اواخر قرن نوزدهم متولد شد؛ البته پیشینه‌های این دانش را می‌توان تا اوایل این قرن و آثار کسانی چون مادام دو استال عقب برد. مادام دو استال از اعضای برجسته محافلی بود که تحت تأثیر ایدئالیسم آلمانی در فرانسه شکل گرفته بودند تا با واقع‌گرایی علوم فرهنگی مخالفت کنند. او به همین دلیل بیش از هر چیز بر «روح قومی» و «روح زمانه» تأکید می‌کرد. عناصری که باعث تفاوت زیبایی‌شناسی در اعصار و جوامع مختلف می‌شوند و آثار هنری را قیاس‌ناپذیر می‌کنند. این سنگ‌بنای جامعه‌شناسی هنر و ادبیات است. گرچه عسگری خود نقل‌قول‌هایی از منابع دست‌دوم می‌آورد و توضیحاتی درباره کار مادام دو استال می‌دهد (عسگری، همان، ۷۷)، از آن‌جا که از رئالیسم خام حرکت می‌کند و شناخت و درگیری مستقیمی با آثار بنیانگذاران جامعه‌شناسی ادبیات ندارد، دریافت و قضاوتی غلط از آثار آن‌ها دارد؛ درواقع، همین که او می‌تواند بگوید که به دنبال «رویکرد نقد جامعه‌شناختی» است، روی دیگر این سکه است که فهم سراسر مغلوطی از آثار جامعه‌شناسان داشته باشد. تناقضات نهفته در عبارت «رویکرد نقد جامعه‌شناختی» باعث می‌شود او به دام امتناع بیفتد. در بخش بعد مقاله فهم عسگری از جامعه‌شناسی ادبیات را بازگو خواهیم کرد تا این امتناع را بهتر نشان بدهم.

نظریات جامعه‌شناسی ادبیات

عسگری به نقل از رنه وِلک می‌نویسد: «ایپولیت تِن را بنیانگذار علم جامعه‌شناسی ادبیات می‌دانند» (همان‌جا، ۷۸). او از منابع دیگری نقل‌هایی کمابیش درست درباره آرای تِن می‌آورد، اما برای هر کس که اندک آشنایی با تِن داشته باشد، داوری‌های عسگری درباره این مورخ انقلابی فرانسوی شوکه‌کننده خواهد بود. پیشاپیش باید گفت که تفاسیر و داوری‌های عسگری درباره جامعه‌شناسان و فلاسفه دیگر نیز نشانه سراسری از ایزوله‌شدن رشته ادبیات فارسی در ایران است. اگر شرایط امتناع گفت‌وگو تا این حد در ایران مهیا نبود، تصور می‌کنم چنین ارزیابی‌هایی اجازه نشر نمی‌یافتند. هیپولیت تِن یکی از کسانی بود که با تفاسیر و نوشته‌های تاریخی خود، فضای

دانش تاریخی را در فرانسه متحول کرد. او متفکری هگلی بود که علیه تفاسیر هگلی رایج در فرانسه شورید، از محافل دانشگاهی کنار گذاشته شد، و به حلقه‌ای از متفکران پیوست که با نام محفل یا میز مانی^۳ شناخته می‌شوند. هگل در قرن نوزدهم متفکری دانسته می‌شد که می‌خواهد تاریخ را به علمی اثباتی بدل کند، اما محافل فرانسوی تاریخ‌نگاری هگلی تحت تأثیر خوانش الهیاتی ویکتور کوزن، تفسیری از آرای او ارائه می‌کردند که از نظر تین بیش از حد محافظه‌کار، علم‌گریز و ایدئالیستی بودند. او در سال‌های میانی قرن نوزدهم تلاش خود را برای بنیانگذاری دانش عینی تاریخ آغاز کرد و تحت تأثیر آرمان‌های هگلی تاریخ‌نگاری آلمانی کوشید تاریخ را از دانشی بلاغی شبیه به خطابه (آن‌طور که حتی مورخان پیشرو فرانسه، چون میشله، هنوز درگیر آن بودند) به دانشی علمی و اثباتی تبدیل کند و به عبارت دیگر، آن را به جای شاخه‌ای از ادبیات بلاغی در زمره علوم دقیقه به شمار آورد.

به نظر می‌رسد او در ابتدا تلاش می‌کرد برای این کار واقعیت یا فاکت تاریخی را همپایه واقعیت تجربی که موضوع علوم دقیقه است بداند، اما با گذر زمان تأکید او بر این که واقعیت تاریخی واقعیت علمی است رنگ باخت و با آن که او هرگز این رشته را مانند پیشینیان خود بلاغی و خطابی ندانست و کوشید از راه‌های دیگری اثبات کند که تاریخ علمی تجربی است، اما ذره‌ذره به نقش خلاقیت و تخیل بشری در نگارش تاریخ و ضرورت خلاقه‌دانستن کار مورخان باور پیدا کرد (Lombardo, 1990). او در سال‌های پایانی قرن نوزدهم هوش بشری را چنان تفسیر کرد که بتواند ریشه‌های اجتماعی کنش‌های انسانی و در رأس آن‌ها خلاقیت انسان را تحلیل کند و به این معنا، خلاقیت و علم را به یکدیگر پیوند بزند. تین در مقدمه یکی از مهم‌ترین آثار خود ادعا می‌کند که هدف او تبدیل کردن روانشناسی به دانشی است که مانند علوم طبیعی علمی باشد؛ و سپس می‌نویسد: «میان این معنا از روانشناسی، و تاریخ، آن گونه که نوشته شده، رابطه تنگاتنگی وجود دارد؛ زیرا تاریخ روانشناسی کاربردی است، روانشناسی‌ای که در موضوعات پیچیده به کار گرفته شده است. دگرگونی‌های بزرگ که یک مولکول خاص انسانی، یا گروهی از مولکول‌های انسانی آن را پدید آورده‌اند توجه و تأمل مورخ را برمی‌انگیزند؛ و او برای تبیین این دگرگونی‌ها به روانشناسی یک مولکول یا گروهی از آن‌ها می‌پردازد» (Taine, 1872: IX).

به این ترتیب، آن‌چه برای هیپولیت تین اهمیت پیدا کرد این بود که تاریخ و آثار به‌جامانده را مانند سیر هوش یا فکر انسانی بررسی کند و با تأمل درباره قواعد علی و معلولی ذهن بشر، علمی تاریخی بسازد که در عین حال معنای علمی بودن آن این نیست که با واقعیت تجربی سروکار دارد؛ بلکه اتفاقاً با خلاقیت بشری درباره پدیدارهای

تاریخی سروکار دارد و می‌کوشد قواعد ذهن بشر را از طریق بررسی تحولات تاریخی استنتاج کند (Müller, 2010: 88-91). او توانست برای اولین بار ریشه‌های خلاقیت ادبی را در اجتماع جست‌وجو کند و به‌همین دلیل، او را از بنیانگذاران جامعه‌شناسی ادبیات دانسته‌اند که پس از او نقش و اهمیت عوامل اجتماعی در خلق ادبی انکارناپذیر شده است.

او برای این کار از سه عنصر نژاد، محیط و زمان نام می‌برد که بر کار هر هنرمندی اثرگذار هستند. این طرح سه‌گانه، درواقع، راهی است برای تشخیص ساختار روانی خاصی که در دوره‌ای مشخص از تاریخ در مکانی معین شکل می‌گیرد و حتی بر خلاقانه‌ترین وجوه هوش بشری اثر می‌گذارد (Müller, Ibid: 85-6). چنین کاری، درواقع، از جنبه دیگر کم‌اهمیت کردن نقش نخبگان و رئوس زندگی اجتماعی به‌نفع تحلیل اجتماعی هوش و خلاقیت بود. خلاقیت هنری هم از نظر او امری اجتماعی بود. این بدیهی است که در قرن دهم هجری امکان خلق بوف کور وجود نداشت. تن تلاش می‌کند همین مسئله بدیهی را جدی بگیرد و خلاقیت را مانند بسیاری امری لاهوتی و فرازمانی و فرامکانی نپندارد. تری ایگلتون، در اثنای بحثی، به‌عنوان موضوعی که به توضیح نیاز ندارد و بدیهی است می‌نویسد: «بسیار بعید است که کسی بتواند این مسئله را نفی کند که ادبیات محصولی اجتماعی است» (Eagleton, 469)، اما گمانم اگر او از وضعیت نظری ایران بی‌خبر نبود چنین حکم قاطعی نمی‌داد.

گفتن این که «تن... به ارتباط بلافصل ادبیات با جامعه معتقد بود و در این مورد جزمیت بسیاری نیز از خود نشان می‌داد» (عسگری، همان، ۷۸) چندان گویای موضع تن درباره ادبیات نیست؛ البته که امروزه نکات بسیاری در نظریه تن بسیار خام‌دستانه به نظر می‌رسند، اما او هرگز از «ارتباط بلافصل» سخن نگفته است. فرق بسیاری است میان کسی که می‌کوشد حوزه عوامل اصلی اثرگذار بر پیدایش یک پدیده فرهنگی را تعیین کند و کسی که از ارتباط بلافصل سخن می‌گوید. تن می‌خواهد مخاطب خود را متوجه کند که این سه عنصر و تفاوت آن‌ها تفاوت‌های مهمی در آفرینش ادبی به وجود می‌آورند، نه این که بگوید جامعه بدون هیچ واسطه‌ای بر خلق ادبیات اثر می‌گذارد. در ضمن این جزمیت تن نیست، این مفروض^۴ تن است و مانند هر مفروض دیگری، عدول از آن در تحقیق ممکن نیست؛ اما هنگامی که رئالیسم خام مبنای نگاه به دستگاه‌های نظری باشد، تمایز میان مفروض و جزم ممکن نیست.

بدخوانی نظریه تن در توضیح مسئله نژاد به اوج می‌رسد. نویسنده ابتدا می‌گوید «این مفهوم ارتباطی با نژادپرستی ندارد» (همان‌جا، ۷۸)، و دو صفحه بعد با این جمله روبه‌رو می‌شویم که «مفهوم نژاد در نظر تن هر چند راهی به نژادپرستی و ترجیح نژادی



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۲۹۹

جامعه‌شناسی ادبیات و زمان
نسخه کردن با امتناع



جشنواره نقد کتاب

بر نژاد دیگر نمی‌برد، در زمان هیتلر دستاویز عمده نازیسم واقع شد» (همان جا، ۸۰). این اتهام سنگین به تن نیازمند سند یا توضیحی روشن است که نویسنده آن را در اختیار مخاطبان‌ش نمی‌گذارد، اما به‌گمانم توضیح خود این متهم‌سازی چندان دشوار نیست. در متن کتاب هر جا نظری از یک نظریه‌پرداز توضیح داده شده، مؤلف به‌این سبب که خود را در مقام داور نظریات دیده، تلاش کرده است به‌هر شکل نظریه را رد کند؛ و از آن جا که درک درستی از مفهوم نژاد در این کتاب دیده نمی‌شود، دو جمله متضاد به‌فاصله کمتر از دو صفحه در متن وارد شده‌اند.

منظور تن از نژاد، به‌هیچ عنوان، مفهوم امروزی نژاد نیست. او کلمه race را به معنایی به کار می‌برد که بعدها کلمه nation برای آن کاربرد یافت. زمانی که تن کتاب خود را می‌نوشت، یکی دیگر از اعضای محفل مانی، یعنی ارنست رنن، مورخ و مستشرق فرانسوی که دوستی و رابطه فکری نزدیکی با تن داشت، روی همین مفهوم کار می‌کرد. این هر دو، تحت تأثیر ایده‌های تکامل‌گرایانه انگلیسی، به‌دنبال مفهومی برای کلیت‌های فرهنگی تمایز یافته بودند. رنن بعدها این کلمه را nation خواند، که ما آن را به ملت برگردانده‌ایم. نگاهی سطحی به آثار تن نشان می‌دهد که او کلمه نژاد را دقیقاً به معنایی استفاده می‌کند که ما امروزه واژه ملت را به کار می‌بریم، اما ناآشنایی با بستر طرح بحث تن باعث شده است که در کتاب حاضر با چنین اظهارنظرهای عجیبی مواجه شویم.

باقی نظریات جامعه‌شناسی ادبیات نیز در این کتاب به‌همین اندازه شتاب‌زده و بدون رجوع دقیق به متون اصلی معرفی شده‌اند. در این نوشته فرصت نخواهیم داشت که تمام این نظریات را به‌این تفصیل بازشکافیم، اما جملاتی چون «از نظر مارکس اشکال گوناگون جامعه انسانی در نهایت، مبتنی بر ابزار تولید [۴] جامعه می‌باشد» (همان جا، ۸۱)، «کتاب‌های نظریه رمان و جان و صورت پیش از پیوستن لوکاچ به حزب کمونیست نوشته شده‌اند و هر دو نشان‌دهنده گرایش نئوکانتی [۴] او هستند» (همان جا، ۱۱۳-۱۱۲) یا «گلدمن چنین نتیجه می‌گیرد که کشف ساختار و ایدئولوژی اجتماعی اثر، مقدم [۴] بر جنبه تخیلی و زیبایی‌شناختی آن است» (همان جا، ۱۲۲) جمله‌هایی هستند که به‌خوبی نشان می‌دهند نویسنده در بررسی مبانی و زمینه‌های طرح نظریات جامعه‌شناسی ادبیات موفق نبوده است.

ریشه این توفیق‌نداشتن همان بدفهمی بنیادی رئالیسم خام از مفهوم نقد است. در این کتاب نقد معنایی جز ارزیابی یک اثر براساس معیارهای عام زیبایی‌شناسی مفهومی ندارد و همان‌طور که گفتیم معنایی پیشاکانتی را مفروض گرفته که از بنیاد با جامعه‌شناسی ادبیات، یا هر شیوه نقد مدرن ادبی ناهمخوان است. این مسئله را

می‌توان در خوانش دیگر نظریات و مفاهیم نقد ادبی نیز مشاهده کرد؛ برای مثال، به این بند توجه کنید:

هرچند مفهوم «افق انتظارات» عمدتاً ادبی است [۹]، اما در جامعه‌شناسی ادبیات کارکرد این مفهوم برای بررسی علل موفقیت یک اثر ادبی بسیار است ولی افراط در اهمیت دادن به آن باعث نادیده گرفتن ارزش‌های زیبایی‌شناختی اثر می‌شود... به عنوان مثال مطالعات فمینیستی که در دهه‌های اخیر گسترش یافته‌اند با افراط در مفهوم «افق انتظارات» قصد تحمیل معیارهای زیبایی‌شناختی و فرهنگی مورد قبول خود بر متن ادبی را دارند (همان‌جا، ۹۱).

مفهوم افق انتظار، از مفاهیم بنیادی نقد هرمنوتیکی و نظریه دریافت است. گذشته از کاربرد این مفهوم در تاریخ‌نگاری و فلسفه، یاوس^۵ این مفهوم را وارد مطالعات ادبی کرد تا به بررسی نظام فهم و دریافت اثر ادبی در زمان‌های مختلف بپردازد. یاوس نمی‌خواهد با طرح این مفهوم «علل موفقیت یک اثر ادبی» را بررسی کند؛ او اساساً خود را در مقام ارزیاب آثار هنری نمی‌بیند. کار او نقدی تاریخی و متأثر از هرمنوتیک گادامر است، که نشان می‌دهد آثار ادبی در زمینه‌ای خلق و خوانده می‌شوند که به نشانه‌ها و توافقات ادبی یک اثر وابسته است. او تلاش می‌کند نشان بدهد مثلاً اثری از حافظ در افق انتظار عصر قاجار به گونه‌ای کاملاً متفاوت از خوانش امروزش تأویل می‌شده است. رئالیسم خام کتاب جامعه‌شناسی رمان فارسی باعث شده است افق انتظار ملاکی برای ارزیابی آثار فهمیده شود؛ و به عبارت دیگر، به این گفته غیرانتقادی بدل شود که اثر ادبی باید انتظار مخاطب را برآورده کند؛ به همین دلیل است که نویسنده بلافاصله نوشته است که افراط در این مسئله «باعث نادیده گرفتن ارزش‌های زیبایی‌شناختی اثر می‌شود».

در ادامه هم پیوند دو سنت نامربوط نقد ادبی یعنی فمینیسم و هرمنوتیک به واسطه همین اشتباه ممکن شده است. درعین حال فهم کاری که منتقدان فمینیست انجام می‌دهند هم براساس همان رئالیسم خام است؛ البته باید توجه داشت که رئالیسم خام ویژگی خاص این کتاب نبوده است و مراد من از این بحث نشان دادن ضعف یک اثر نیست. گفتمان نقد ادبی ایران سال‌هاست که دچار این تعارض بنیادین است و من تلاش می‌کنم امتناعی را که پیامد این تعارض است، با خوانش یک کتاب خاص صورت‌بندی کنم. بسیاری از منتقدان ما تصور می‌کنند که نقد فمینیستی می‌خواهد، یا می‌باید با ارزیابی آثار براساس معیارهای فمینیستی آن‌ها را ارزش‌گذاری کند؛ درحالی که مسئله نقد فمینیستی اصلاً ارزیابی اثر هنری نیست، بلکه غالباً نشان دادن شیوه‌های رخنه فکر مردسالار در صورت‌ها و محتواهای ادبی است. نقد فمینیستی یا هرمنوتیکی به‌دشواری



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۳۰۱

جامعه‌شناسی ادبیات و رمان
نسخه کردن با امتناع



جشنواره نقد کتاب



می‌تواند دربارهٔ یک اثر سخن بگوید (منظور مطالعهٔ موردی نیست، منظور تحلیل منفرد یک اثر است). این نقدها مانند نقد جامعه‌شناختی به حدود فهم ادبیات در یک عصر و شرایط امکان تاریخی صورت‌ها و محتواهای ادبی می‌پردازند، نه به ارزیابی نقاط قوت و ضعف یک اثر. کاری که تقی رفعت، آخوندزاده و کرمانی می‌توانستند فهمی از آن داشته باشند، اما اکثر منتقدان هم‌عصر ما از درک آن عاجز هستند.

رنالیسم خام مکانیسمی برای تداوم شرایط امتناع است که در بسیاری موارد با یک مکانیسم دیگر تکمیل می‌شود: «نازمانندی». به‌طور خلاصه نازمانندی، انگاره‌ای است که در آن پدیده‌های انسانی در خلأ شکل می‌گیرند، همواره ثابت هستند و در خلأ فراخوانده می‌شوند. برای این که بتوان تین را با گلدمن یا اسکارپیست مقایسه کرد (به‌معنای خاصی که مبتنی بر نوعی آسیب‌شناسی است و تلاش می‌کند نقاط ضعف و قوت را در نظر بگیرد و امتیازات حاصل از آن را مقایسه کند)، به‌ناچار باید انگارهٔ نازمانندی را به کار گرفت. در چنین نگاهی طبیعی است که مفاهیم و نظریات بدون بستر زمانی طرح آن‌ها فهمیده می‌شوند. نازمانندی می‌تواند تا جایی پیش برود که با جملاتی روبه‌رو شویم نظیر:

«معارف بهاء‌ولد، پدر مولوی، حتی شباهت‌هایی به داستان جریان سیال ذهن دارد» (همان‌جا، ۲۰)؛ یا

«[دهخدا] شاید اگر می‌خواست به رمان‌نویسی روی آورد ایران سال‌ها پیش از نوشته‌شدن بوف کور هدایت رمان‌های معروف دیگری نیز می‌داشت» (همان‌جا، ۴۴).

گزارهٔ مضمّر در این گفته‌ها این است که رمان، یا حتی شیوهٔ خاصی چون روایت جریان سیال ذهن می‌توانسته‌اند هر زمانی وجود داشته باشند؛ جالب اینجاست که نویسندۀ کتاب بیش از هر متفکر دیگری بر آرای لوکاچ، گلدمن و باختین تأکید می‌کند و به‌نوعی خود را وامدار این افراد می‌داند؛ حال آن که دقیقاً این سه نفر تمام تلاششان در این جهت بوده است که بگویند پیدایش رمان تا پیش از مدرنیسم ناممکن بوده است. بهاء‌ولد یا دهخدا نه‌تنها اگر می‌خواستند که حتی اگر مجبور هم می‌شدند، نمی‌توانستند رمان بنویسند؛ این حرفی است که می‌توان در ادامهٔ حرف باختین و لوکاچ به زبان آورد. تفاوت اینجاست که اگر ذهن دقیق و روشمند این سه متفکر تا حد ممکن زمانمند به پدیده‌ها نگاه می‌کند، پیرو ایرانی آن‌ها در نازمانندی محض به پدیده‌های انسانی می‌نگرد.

رنالیسم خام و نازمانندی به‌این ترتیب امکان فهم و تحلیل دقیق نظریات جامعه‌شناسی ادبیات را از بین می‌برند. این ایده که ادبیات و صورت‌های ادبی



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۳۰۳

جامعه‌شناسی ادبیات و زمان
شوخ کردن با امتناع



جشنواره نقد کتاب

پدیده‌هایی زمانمند هستند و در جوامع مختلف و شرایط اجتماعی متفاوت ویژگی‌های معینی در ادبیات بروز پیدا می‌کنند که ویژه‌بودن^۷ یا خاص‌بودن^۸ آن‌ها می‌تواند در تحلیل ریشه‌های اجتماعی ادبیات به کار بیاید، یکی از ایده‌های بنیادین جامعه‌شناسی ادبیات است؛ اما این ایده با یکی از راهبردهای اصلی گفتمان ادبی در ایران تعارض دارد: جوشش ادبی، یا ادبیت ناب لحظه خلق. این ایده که خلق ادبی لحظه‌ای از الهام فرامادی است که مؤلف را بیرون زمان و مکان قرار می‌دهد و او را قادر می‌کند چیزی نوآورانه خلق کند، در ادبیات ایران سابقه‌ای طولانی دارد. تمایز ادبیات کوششی و ادبیات جوششی یکی از گزاره‌های بنیادین این راهبرد گفتمانی بوده است. در این شیوه بحث، از طرفی هر چیز که محدودکننده لحظه ناب خلق ادبی باشد مضر است؛ هم برای مؤلف و هم برای منتقد. نازمانمندی و رئالیسم خام مبناهایی نظری و فلسفی برای این شیوه فراهم می‌کنند؛ و از طرف دیگر، هنگامی که مؤلفی چون عسگری از مبانی فلسفی رئالیسم خام و نازمانمندی می‌آغازد، همین لحظه ناب برای او به یکی از معیارهای اصلی نقد جامعه‌شناسی ادبی بدل می‌شود و ناسازه‌های درونی کار او را به سطوح جدیدی وارد می‌کند.

او بر مبنای چنین انگاره‌ای به آرای گلدمن می‌پردازد و مکرراً کار او را بر همین مبنا نقد می‌کند:

لوکاج هیچ‌گاه نبوغ و خلاقیت فردی نویسنده و هنرمند را آن‌گونه که گلدمن آن را نفی می‌کند نفی نکرده بود (همان‌جا، ۱۱۹)؛

[از نظر گلدمن] نویسنده در آفرینش فرهنگی تابع نیت همین طبقات اجتماعی است. او واقعیتی انتزاعی را که ریشه در جهان خارج ندارد خلق نمی‌کند، بلکه واقعیتی تخیلی می‌آفریند که نسبتی مستقیم با واقعیت اجتماعی دارد؛ این واقعیت اجتماعی عرصه‌ای است که نویسنده در پیرامون آن زندگی می‌کند و تنها فرم هنری رمان است که این واقعیت صریح اجتماعی را به امری زیبایی‌شناختی تبدیل می‌کند. این‌گونه اهمیت‌دادن به نقش طبقات اجتماعی و تأثیر آن بر نویسنده تا حدی افراطی به نظر می‌رسد (همان‌جا، ۱۲۰)؛

کشف جهان‌بینی گروه اجتماعی خاص در درون اثر ادبی، تقلیل آن به متنی تک‌معنایی و تک‌بعدی است که غنای زیبایی‌شناختی اثر را نادیده می‌گیرد (همان‌جا، ۱۲۱)؛

این روش و فرضیه بیش‌ازحد مکانیکی و غیرقابل‌انعطاف به نظر می‌رسد (همان‌جا، ۱۲۳).

درواقع، این تنها به «یک‌خم»ی می‌ماند که نویسنده می‌کوشد از گلدمن بگیرد،

اما گذشته از این که معلوم نیست چرا باید «یک‌خم» گلدمن را گرفت، باید گفت چنین حرفی دربارهٔ گلدمن بی‌وجه است. گلدمن نمی‌خواهد اثبات کند جامعه تأثیری مکانیکی بر اثر هنری می‌گذارد و نتیجه بگیرد که نبوغ و خلاقیت «فردی» نویسنده اهمیتی ندارند. او از نمود واقعیات اجتماعی در اثر هنری حرف می‌زند. این ذهن عسگری است که اثرگذاری اجتماعی را به معنای نفی خلاقیت هنری می‌فهمد، زیرا به لحظه ناب خلق اثر معتقد است که جایی در جامعه‌شناسی ادبیات ندارد. واضح است که برای مثال، ادیسون تنها در شرایط اجتماعی و زمانی خاص در اواخر قرن نوزدهم می‌توانست لامپ برقی را اختراع کند، اما چرا باید این حرف نافی نبوغ فردی او باشد؟

البته در کار گلدمن، ربط دادن این واقعیات و صورت‌های برشده^۹ در ادبیات، به طبقات اجتماعی (به معنای دقیق مارکسی آن) ارتباطی است که می‌تواند نیازمند توضیح، یا محل ایراد دانسته شود. منتقدان بسیاری به این مسئله اشاره کرده‌اند که نظرات بعضی از آن‌ها در کتاب درآمده بر جامعه‌شناسی ادبیات (پوینده، ۱۳۷۷) به فارسی برگردانده شده است، اما عسگری در نقل این انتقادات هم به درستی متوجه هدف نقد نشده و گفته‌های منتقدان را مؤید نظر خود دانسته است. این هستهٔ منطقی بدخوانی، در شناسایی و معرفی آثار ایرانی پیرامون جامعه‌شناسی ادبیات نیز ادامه می‌یابد.

جامعه‌شناسی ادبیات فارسی

عسگری دو رویکرد را از یکدیگر متمایز می‌کند؛ یکی را جامعه‌شناسی ادبیات می‌خواند و دیگری را جامعه‌شناسی ادبی یا جامعه‌شناسی در ادبیات (همان‌جا، ۸۲-۹۹). چنان‌که اشاره شد، حوزهٔ تحلیل اجتماعی ادبیات حوزه‌ای متنوع است و تاکنون از جنبه‌های مختلف دسته‌بندی‌های متفاوتی برای رویکردهای آن ارائه شده است. هر مؤلفی مختار است که بنا به اقتضای کار خود پیشینهٔ نظری کارش را روایت و بازخوانی کند، اما با همهٔ این احوال، دسته‌بندی و مفهوم‌سازی عسگری گنگ و پر از اشکال است.

مهم‌ترین مسئله این است که او خود جز در بخشی از کتاب که به این تقسیم‌بندی پرداخته، به نامگذاری خودش پایبند نیست. در این بخش او کار کسانی چون روبرت اسکارپیت را جامعه‌شناسی ادبیات خوانده و آرای لوکاچ و گلدمن را جامعه‌شناسی ادبی یا جامعه‌شناسی در ادبیات نامیده است. پیداست که او کار خود را در دستهٔ دوم می‌داند، اما در سراسر کتاب، برای ارجاع به آثار گلدمن و اشاره به پروژهٔ تحقیقاتی خود از عبارت «جامعه‌شناسی ادبیات» استفاده کرده است. این اغتشاش مفهومی برای خوانندهٔ نکته‌سنج گیج‌کننده است.

از نظر محتوایی نیز این تقسیم‌بندی پذیرفتنی یا حتی فهم‌پذیر نیست. او جامعه‌شناسی ادبیات را رویکردی می‌داند که به تحلیل شبکه‌ی اجتماعی تبادل کتاب می‌پردازد. نوشتن و چاپ کتاب، انتشار و توزیع آن و خرید و خواندن آن سه حوزه‌ی اصلی جامعه‌شناسی ادبیات هستند. جامعه‌شناسی ادبی حوزه‌ای است که در آن «توجه عمده به بررسی محتوای اثر ادبی و رابطه‌ی آن با جامعه‌ای است که اثر ادبی در آن خلق شده است» (همان‌جا، ۸۳)؛ به این ترتیب، او آثار کسانی چون رابرت اسکارپیت را در دسته‌ی اول جا می‌دهد و آرای لوکاچ و گلدمن را در دسته‌ی دوم. همان‌طور که خود عسگری هم مکرراً در کتاب نوشته، جامعه‌شناسی ادبیات به عنوان یک رشته‌ی دانشگاهی منتسب به گلدمن است. گلدمن خود آثارش را جامعه‌شناسی ادبیات می‌خواند. این که چرا ناگهان در این بخش از عبارت متفاوتی برای کارهای او استفاده شده است، روشن نیست.

به علاوه می‌توان گفت چیزی که منطقاً از این اسامی برداشت می‌شود با آن چه عسگری نوشته است تفاوت دارد. جامعه‌شناسی ادبیات قاعداً به قیاس حوزه‌های دیگر جامعه‌شناسی باید تحلیل چگونگی اثرگذاری جامعه بر ادبیات باشد. درواقع، موضوع چنین علمی بنا به اصطلاح باید توضیح اجتماعی پیدایش مفاهیم، آثار و صورت‌های ادبیات باشد. «جامعه‌شناسی ادبی» بیشتر برای دانشی به کار می‌رود که تلاش می‌کند جامعه‌ی ادبی را بشناسد. قواعد و دسته‌بندی‌های درونی آن را توضیح داده، نشان دهد که چگونه نظم این اجتماع ادبی بر فرایند خلق ادبیات اثر می‌گذارد. «جامعه‌شناسی در ادبیات» یا «اجتماعیات در ادبیات» هم به حوزه‌ای اطلاق شدنی است که در آن از ادبیات برای شناخت جامعه استفاده می‌شود و ادبیات به سندی برای تحلیل اوضاع اجتماعی زمانه‌ی مؤلف بدل می‌شود.

به همین دلیل است که آثار کسانی چون گلدمن و لوکاچ را تقریباً تمامی مورخان و نظریه‌پردازان، از جمله خود گلدمن، در حوزه‌ی جامعه‌شناسی ادبیات دانسته‌اند. این که عسگری کارهای این نظریه‌پردازان را در دسته‌ی دوم جا می‌دهد نه ضرورتی تحلیلی داشته، نه به خاطر خوانش خاص او است، و نه توضیحی رایج یا منطقی از آرای این متفکران. اولین دلیل این امر این است که عسگری منظور گلدمن را نفهمیده است. او تصور می‌کند گلدمن و لوکاچ به محتوای آثار ادبی می‌پردازند؛ زیرا از ماهیت ماتریالیستی آرای گلدمن و لوکاچ برداشت نادرستی دارد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت آن‌چه لوکاچ و گلدمن را به هم پیوند می‌زند این است که آن‌ها صورت‌های ادبی را مشابه نهادها و ساختارهای اجتماعی می‌دانند. همان‌طور که ساختارها و نهادهای اجتماعی نظیر فئودالیسم یا خانواده‌ی هسته‌ای توان بازتولید خود در مدتی معین را دارند، ژانرها، گونه‌های شخصیت‌پردازی، و به‌طور کلی صورت‌های ادبی نیز در دوره‌ای معین

امکان تداوم و بازتولید می‌یابند. این تشابه لوکاج و گلدمن را واداشت تا از بازتولید اجتماعی صورت‌های ادبی سخن بگویند؛ در نتیجه هنگامی که آن‌ها مثلاً از «شخصیت مسئله‌دار» حرف می‌زنند به هیچ وجه به محتوای آثار ادبی نپرداخته‌اند. تلاش آن‌ها این است که نشان دهند مدرنیته، یا جامعه مدرن به دلایل اجتماعی معین صورت ادبی تکرارپذیری می‌سازد که در ساخت رمان (در مقام یک ساختار مدرن) نقشی کلیدی دارد. اما دلیل دوم این تقسیم‌بندی دلیلی است که شایستگی تأمل بیشتری دارد. به نظر می‌رسد عسگری می‌خواهد با این کار میان دو شیوه پژوهش تمایز بگذارد. پژوهش جامعه‌شناختی و پژوهش ادبی؛ یا به عبارت بهتر، پژوهش‌های حوزه علوم اجتماعی و پژوهش‌های ادبیاتی. زمانی که او در معرفی رویکرد اول می‌نویسد: «روبر اسکارپیت، محقق فرانسوی نمونه برجسته محققانی با چنین رویکردی به ادبیات است که نظریاتش بیشتر در بین جامعه‌شناسان مورد پذیرش واقع شده است تا در نزد محققان ادبی» (همان‌جا، ۸۳)، به این تمایل درونی خود زبان سخن می‌دهد. میلی گفتمانی که در سراسر اثر او بازتاب یافته است؛ میل به ایجاد تمایزی قاطع میان رشته‌های دانش انسانی. بار دیگر باید تأکید کنم که هدف من بیش از آن که ایرادگیری بر کار عسگری باشد نشان دادن شرایط معینی است که بر آثار ادبی بسیاری اثر می‌گذارد و تلاش کرده‌ام شیوه بروز این شرایط در کتاب عسگری را پیگیری کنم. این عوامل که به‌طور کلی ذیل واژه امتناع صورت‌بندی شده‌اند باید به‌طور جزئی در حوزه‌های مختلف برجسته شوند تا بتوانیم امتناع حاضر را به‌طور عینی هجی کنیم.

برای مثال، همین تقسیم‌بندی را می‌توان در مقاله مبانی نقد اجتماعی ادبیات نیز یافت که ظاهراً مقاله‌ای مستخرج از پایان‌نامه در رشته زبان و ادبیات عرب است (روشنفکر و نعمتی قزوینی، ۱۳۸۹). آن‌ها هم به همین ترتیب، شیوه‌های نقد اجتماعی ادبیات را به دو گروه «روش جامعه‌شناسی ظواهر ادبی» و «روش جامعه‌شناسی ابداع هنری» تقسیم می‌کنند و اسکارپیت را در دسته اول می‌گنجانند و می‌نویسند: «بر همین اساس، نتایج چنین مطالعاتی نیز بیشتر راهگشای پژوهشگران جامعه‌شناس خواهد بود تا محققان و ناقدان ادبی» (همان‌جا، ۱۵۸). در هر دو متن هم کار اسکارپیت کاری اقتصادی خوانده شده است؛ برای مثال: «رویکرد اول «جامعه‌شناسی ادبیات» است که به مقوله ادبیات به‌عنوان فرآیندی عمدتاً اقتصادی می‌نگرد و روابط حاکم بر دنیای اقتصاد را بر عالم ادبیات تطبیق می‌دهد» (عسگری، همان، ۸۲).

این‌که اسکارپیت صرفاً به این سبب که سطح تحلیل خود را سطح کلان چرخه تولید کتاب قرار داده متفکری اقتصادی است، یا می‌خواهد روابط اقتصاد را بر ادبیات حاکم کند احتمالاً برای کسانی که اقتصاد یا جامعه‌شناسی می‌دانند ادعایی «اگزوتیک»

است، اما در این متون کاملاً بدیهی و روشن فرض شده است. این حرف کاملاً پذیرفتنی است که اسکارپیت به فهم محتوای متون علاقه‌ای ندارد؛ یا به عبارت دیگر و در یک تقسیم‌بندی پذیرفتنی کار او را می‌توان در برابر کار کسانی چون گلدمن جامعه‌شناسی کتاب نامید (نک: دوران، ۱۳۸۳)؛ اما آن‌چه در این‌جا به مسئله افزوده شده، تمایز قطعی حوزه ادبیات و حوزه مطالعات اجتماعی است^{۱۰}. چنین کاری درواقع بازتاب گفتمانی «امتناع گفت‌وگو» است. گویی جامعه‌شناسی و ادبیات دو سیاره جدا از هم هستند که اگر بذری در یکی از آن‌ها عمل بیاید در دیگری قطعاً نابارور است.

چنین تصویری در دنیای امروز مطالعات اجتماعی ادبیات بیش از هر زمان دیگر عجیب است. با گسسته‌شدن مرزهای قطعی دانش‌های انسانی این درون‌گرایی افراطی که احتمالاً ناشی از هراس رویارویی با جهان خارج است راه به جایی نخواهد برد. مجموعه عظیمی از آن‌چه مطالعات ادبی خوانده می‌شود، در سراسر جهان روبه‌گسترش است و ادبیات تطبیقی، مطالعات پسااستعماری، انواع مطالعات فرودستان، تاریخی‌گرایی نو و مطالعات فرهنگی تمایز میان ادبیات و جامعه‌شناسی را که تنها در دهه‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰ میلادی تمایزی نسبتاً قاطع بود خدشه‌دار کرده‌اند. در سال ۲۰۱۰، جیمز انگلیش در سرمقاله شماره ویژه مطالعات اجتماعی مجله تاریخ ادبی نو نوشت:

نمی‌توان کسی را یافت که حسرت از میان‌رفتن جامعه‌شناسی ادبیات «قدیم» را داشته باشد، و این روزها کسانی که از آن یاد می‌کنند (البته اگر کسی هنوز هم از آن یاد کند)، آن را چیزی کهنه و ازمدافتاده، مانند نظریه واکنش‌خواننده^{۱۱} یا نقد مبتنی بر کهن‌الگوها^{۱۲}، می‌دانند. رویکردی که در بهترین حالت تنها ارزش آن را دارد که در آخرین تاریخچه نظریه ادبی فصلی هم به آن اختصاص داده شود. (English, 2010, v)

منظور او از جامعه‌شناسی ادبیات قدیم آرای کسانی چون لوکاج و گلدمن است، که واقعاً هم امروزه به‌دشواری می‌توان گرایش مهمی را در مطالعات ادبی یافت که هنوز از آن‌ها یاد کند. جالب است که او برای تقریب به ذهن دو گرایش دیگر را نام می‌برد که برحسب اتفاق آن‌ها هم در ایران به‌عنوان آخرین دستاوردهای علمی به خورد مخاطبان نقد ادبی داده می‌شوند. او در این مقاله تلاش می‌کند نشان بدهد که باین حال، جامعه‌شناسی ادبیات در مطالعات بینارشته‌ای زنده است و به‌سوی مرزهای نوینی گام برمی‌دارد که دیگر بر تمایز جامعه و ادبیات و نشان‌دادن تأثیر و تأثر آن‌ها استوار نیست. تصور می‌کنم برای او هم، به‌اندازه تری ایگلتون، شناخت فضای فکری ایران جالب باشد.

به هر حال، با همین تصورات است که کتاب به بحثی درباره نقد اجتماعی ادبیات در ایران می‌پردازد. او به متونی اشاره می‌کند که بعضی از آن‌ها را شاید خود نویسندگانشان هم در این حوزه جای ندهند، اما به هر حال در نگاه عسگری به این دایره تعلق دارند. در این جا هم او با نادیده گرفتن تاریخ این دانش در ایران از مقصود خود بازمی‌ماند و تنها می‌تواند در نهایت، به ارزیابی تک‌تک این کتاب‌ها بپردازد، و نه به بررسی واقعی پیشینه پژوهش که باید بتواند مسیر تاریخی پژوهش را تا لحظه حال روشن کند. من تلاش می‌کنم نگاهی بسیار ابتدایی و گذرا به این تاریخ داشته باشم، زیرا در ادامه بحث بعضی ملاحظات تاریخی را لازم دارم.

اولین بار در دهه ۱۳۲۰ بود که جامعه‌شناسی یا علم‌الاجتماع به واژگان علمی زبان فارسی افزوده شد؛ به این معنا می‌توان گفت ایران یکی از کشورهای پیشتاز در این رشته بوده است. کسانی که از واژه جامعه‌شناسی استفاده می‌کردند روشنفکران و غالباً توده‌ای‌هایی بودند که می‌خواستند قواعد تکامل اجتماعی و یا قواعد سیر دیالکتیکی تاریخ را بفهمند. در مقابل کسانی که از علم‌الاجتماع استفاده می‌کردند، غالباً کسانی بودند که از حوزه‌های تاریخ، علوم تربیتی و ادبیات می‌آمدند. آن‌ها با زبان عربی آشنایی داشتند و این کلمه را از مجلات عربی آموخته بودند و بر وجوب این رشته به عنوان دانشی برای تربیت فکر (در تمدن بیمار ایرانی) تأکید داشتند. با پایان یافتن جنگ جهانی دوم، پروژه جهانی یونسکو برای توسعه ملل عقب‌مانده آغاز شد. در این برنامه جامعه‌شناسی، به عنوان دانشی که می‌توانست جوامع جنگجو را سر عقل بیاورد، یکی از دانش‌های مهمی بود که ترویج آن در کشورهای پیرامونی در دستور کار قرار گرفت. غلامحسین صدیقی که در فرانسه با این رشته آشنا شده بود و در این سال‌ها در لندن با یونسکو همکاری داشت، در دهه ۱۳۳۰ مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی را بنیان گذاشت و تدریس دروس جامعه‌شناسی را در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران آغاز کرد. صدیقی از یاران مصدق و از وطن‌پرستان پرشور ایرانی بود که کار خود را در رشته تاریخ و ادبیات فارسی آغاز کرده بود. او به مطالعه اجتماعی ادبیات و تاریخ ایران علاقه‌مند بود، اما می‌دید که منابع و اسناد تاریخ اجتماعی در ایران چندان در دسترس نیستند؛ همچنین، در همین سال‌ها استادانی چون غلامحسین یوسفی در گفتمان ادبیات فارسی تلاش می‌کردند راهی نو بگشایند. آن‌ها با تأثیرپذیری از اندیشه رمانتیک، به مفهوم روح قومی پرداختند. روح قومی یا ملی در این سال‌ها مسیری بود که مدرنیته اجتناب‌ناپذیر عصر را با سنت‌گرایی ادبی پیوند می‌داد. درواقع، آن‌ها خواهان نوشتن ادبیات فارسی بودند، اما سنت را برآیند روح ملی ایرانی و برخاسته از فضای خاص فرهنگی و ادبی ایران و زبان فارسی می‌دانستند و تلاش می‌کردند از این



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۳۰۹

جامعه‌شناسی ادبیات و زمان
نوآوری کردن با امتناع



جشنواره نقد کتاب

راه نشان بدهند که در جدال کهنه و نو افراطیون دوطرف به بیراهه می‌روند. در این شرایط بود که صدیقی ذره‌ذره ایده «اجتماعیات در ادبیات» را پروراند. این ایده پلی میان ملی‌گرایی، جامعه‌شناسی، ادبیات و تاریخ ایران و اندیشه رمانتیک زمانه بود. او تلاش می‌کرد تا به دانشجویان خود بیاموزد از درون متون ادبی واقعیات اجتماعی را بیرون بکشند، تلاشی که از سویی دیگر با دغدغه فراگیر تاریخ‌نگاری مبتنی بر اسناد و ایجاد آرشیوهای اسنادی در دهه ۱۳۴۰ گره خورد. هنوز هم ایده «جامعه‌شناسی در ادبیات» در ایران ایده‌ای نیرومند است. طبیعی است که در آن دسته از کشورهای غربی که در قیاس با ایران اسناد تاریخ اجتماعیشان به نسبت متون ادبی بیشتر در دسترس هستند، این ایده تا این حد جذابیت نداشته، گرچه هنوز هم بسیاری از فارسی‌زبانان، از جمله عسگری، تصور می‌کنند «جامعه‌شناسی در ادبیات» یکی از مهم‌ترین رویکردهای اجتماعی به ادبیات در سراسر جهان است. این ایده تا سال‌های آغازین دهه ۱۳۵۰ که جامعه‌شناسی به یک رشته مستقل دانشگاهی بدل شد، به دانشجویان بسیاری انتقال داده شد و آن‌ها تحقیقاتی در این زمینه انجام دادند.

جامعه‌شناسی در دهه ۱۳۴۰ تنها در مقطع کارشناسی‌ارشد وجود داشت و افرادی که بعدها به چهره‌های شاخص اجتماعیات در ادبیات بدل شدند، نظیر محمود روح‌الامینی، دانشجویان کارشناسی ادبیات فارسی بودند که در مقطع کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی را به‌عنوان یکی از گرایش‌های ممکن تحصیلی انتخاب می‌کردند. همزمان در همین دوران امیرحسین آریان‌پور نیز به جامعه‌شناسی هنر و ادبیات پرداخت. او برخلاف صدیقی که شاگرد طرفداران علم‌الاجتماع بود از سنت روشنفکری و از گرایش مارکسی به این حوزه وارد شده بود. او تلاش می‌کرد قواعد و ساختارهای ادبی را با توجه به مراحل تکامل فکر بشر و نقش طبقات اجتماعی توضیح دهد؛ اما هر دوی این تلاش‌ها پیش از آغاز تحقیقات اجتماعی دهه ۱۳۵۰ شکل گرفته بودند و امروزه نمی‌توان از یافته‌های آن‌ها چندان دفاع کرد.

در آغاز دهه ۱۳۵۰، با تحول رشته تاریخ و گزاره‌های پذیرفته‌شده و یافته‌های جامعه‌شناسی تاریخی، پروژه آریان‌پور و صدیقی دیگر چندان اتکالپذیر نبود؛ درواقع، از سال‌های پایانی دهه ۱۳۴۰ تحقیقات تاریخی پیشرو کسانی چون احمد اشرف، جواد صفی‌نژاد و محمدعلی همایون کاتوزیان زمین بازی جامعه‌شناسی ادبیات را هم به‌طور غیرمستقیم تحت تأثیر قرار داد. این گروه از محققان از یک سو، مفروضات تکامل‌گرایی خطی و تفسیر سنتی از تحول فرم‌اسیون‌های اجتماعی را زیر سؤال بردند و از سوی دیگر، به‌خوبی توانستند اسناد اجتماعی‌گویایی را بازبایی کنند که بسیار اتکال‌پذیرتر از متون ادبی بودند و دقت بیشتری در بیان مطالب داشتند؛ به‌این ترتیب، تلاش‌های

آغازین آریان‌پور و صدیقی به سطح نظری پیچیده‌تر و دقت تجربی بالاتری رسید که البته وامدار و دنباله‌رو این پدران اصلی جامعه‌شناسی ادبیات و هنر در ایران بود. در این سال‌ها جمشید مصباحی‌پور ایرانیان کتاب مهم خود را با نام *واقعیت/اجتماعی و جهان/داستان* (۱۳۵۸) تألیف کرد. این کتاب همان‌طور که عسگری می‌گوید: «اولین و تنها کتابی [است] که عنوان نقد جامعه‌شناختی رمان به‌معنای دقیق و علمی آن بر آن قابل‌اطلاق است» (عسگری، همان، ۱۴۶). درعین حال این کتاب با کتاب عسگری شباهت بسیاری دارد. در این کتاب هم نویسنده ابتدا دربارهٔ پیدایش رمان فارسی حرف می‌زند، سپس نظریات جامعه‌شناسی ادبیات و جامعه‌شناسی رمان و به‌طور خاص آرای لوکاج و گلدمن را تشریح می‌کند و سپس به بررسی چند رمان برگزیده می‌پردازد؛ اما تفاوت میان این کتاب و کتاب عسگری از زمین تا آسمان است. گزارشی کوتاه از این کتاب برای بخش پایانی این مقاله سودمند خواهد بود. پیش از هر چیز باید گفت از آن‌جا که عسگری این کتاب را هم در دایرهٔ مفروضات خود می‌بیند، و وجه تاریخی آن را در نظر ندارد، به عمق گفته‌های مصباحی‌پور راه نمی‌برد؛ درواقع، تفاوت اصلی این دو کتاب آن است که یکی در قعر امتناع زمانهٔ ما نوشته شده است و دیگری در اوج سنت جامعه‌شناسی ادبیات تاریخی دههٔ ۱۳۵۰^{۱۳}.

دغدغهٔ اصلی مصباحی‌پور رابطهٔ خاص/عام^{۱۴} است. این دغدغه به‌صورت‌های مختلف در کتاب او بازتاب یافته است. اولاً این که صورت‌های ادبی جهانی در چه نسبتی از صورت‌های ادبی ملی پدید می‌آیند؟ به‌عبارت دیگر، چگونه می‌توان مثلاً رمان فارسی را نمونه‌ای از رمان، به‌معنای عام آن، دانست؛ به‌نحوی که درعین حال ویژه‌بودن رمان فارسی در دل کلیت جهانی رمان نادیده گرفته نشود. دوم این که چگونه می‌توان تک‌تک رمان‌های فارسی را به‌طور عینی بررسی کرد و خاص‌بودن هر یک از آن‌ها را مبنای تحلیل قرار داد، اما در نهایت به تحلیلی کلی از «رمان فارسی» رسید. سوم این که چگونه رویدادهای تاریخی ایران را می‌توان به‌طور منفرد بررسی کرد و از تحمیل کلیت‌هایی چون فرم‌اسیون‌های عام جهانی، برای مثال فئودالیسم یا عصر مدرن، بر آن‌ها خودداری کرد، اما تحلیلی یکپارچه از آن‌ها ارائه داد که بتواند مبنایی برای تحلیل اجتماعی ادبیات باشد. چهارم این که چگونه می‌توان طبقات و گروه‌های مختلف اجتماعی را که در شکل‌گیری آثار متفاوت ادبی دخیل بوده‌اند به رسمیت شناخت، اما از بینش خاص یک عصر و نقش آن در تحول ادبی سخن گفت؛ و پنجم این که چگونه می‌توان از لحظه‌های خاص یا ویژه‌بودن لحظات تحول تاریخی به سیر عام تاریخ رسید. با همین دغدغه و پرسش است که او رویکرد نظری گلدمن را که از اساس بر تحلیل خاص/عام استوار است، برای آغاز کار خود برمی‌گزیند (مصباحی‌پور، همان، ۳۴-۳۳).

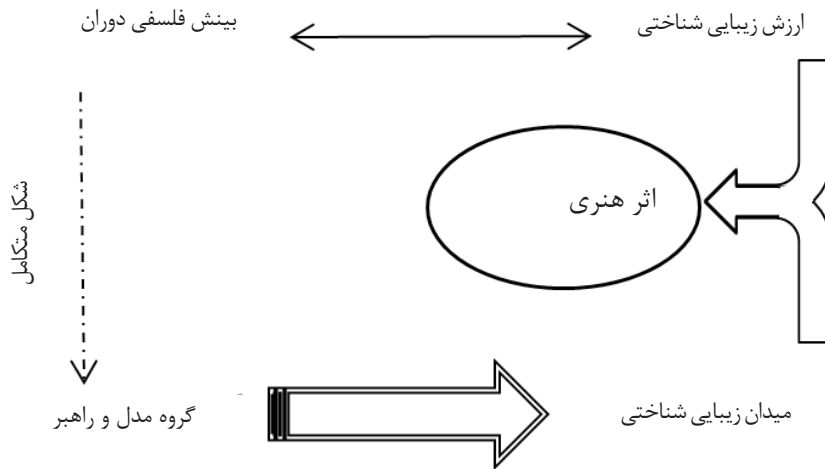
او در توضیح چپستی کار خود می‌گوید: «پرسش اساسی این است که بدانیم ارزش‌های زیبایی‌شناختی چگونه و در درون چه ساخت‌هایی از جامعه پدید می‌آیند و عنصرهای تعیین‌کننده‌گونه ادبی رمان چه‌ها هستند» (همان‌جا، ۴۲). نیازی به تذکر نیست که منظور او از ارزش‌های زیبایی‌شناختی، معیارهای ارزیابی نیست، و مانند گلدمن این واژه را در معنایی کانتی به کار می‌برد. کتاب به دنبال یافتن ارزش‌هایی است که برآیند ساخت اجتماعی هستند و «صورت‌های ادبی» نوینی را پدید می‌آورند. این ارزش‌ها درواقع مبانی «زیبایی‌شناسی اجتماعی» (همان‌جا، ۲۳۹) عصر هستند. او تحلیل خود را در دو سطح سازمان می‌دهد: «خرده‌تحلیل از اثرها و زمینه نگارش آن‌ها» و «بزرگ‌تحلیل ساختی برای چهربندی عنصرهای تعیین‌کننده‌گونه ادبی» (همان‌جا، ۴۳).

برای این کار او تحلیلی از ساختار اجتماعی-اقتصادی ایران پیش از مشروطه ارائه می‌دهد که حتی در مقایسه با آثار احمد اشرف، تحلیلی درخشان است. تلاش او این است که بگوید صورت‌بندی اجتماعی فنودالیسم برای توضیح تاریخ ایران تا چه حد نابسند است. او سپس با تحلیل گروه‌های اجتماعی پس از مشروطه سه دوره عمده را در حیات اجتماعی روشنفکران، یا به قول او هوشمندان، از هم متمایز می‌کند: دوره افراد هوشمندان (۱۳۲۰-۱۳۰۰)؛ عصر سرمایه‌داری جهانی؛ و دوران طبقه‌گریزی شتاب‌آلود هوشمندان کارکردگرا. برای تحلیل این سه دوره او به ترتیب این رمان‌ها را بررسی می‌کند: ۱. زیبا و بوف کور؛ (۲) حاجی آقا؛ و (۳) مدیر مدرسه و نفرین زمین.

گلدمن در تحلیل رمان عصر مدرنیته اروپایی صورتی چون «شخصیت مسئله‌دار» را برجسته می‌کند. مصباحی‌پور با روشی مشابه به مسئله‌ای متفاوت در رمان فارسی می‌رسد: «رمان اول شخص». از نظر او این که رمان‌های فارسی عموماً با راوی اول شخص روایت شده‌اند یک صورت تکرارپذیر ادبی است که شرایط بازتولید اجتماعی خاص خود را دارد. «من آمپریک» که زاده مدرنیزاسیون عصر پهلوی است با نقش هنرمند به عنوان شاعر/خردمند در سنت ادبیات فارسی که به نوعی نقش پدری دارد، فاصله‌ای عمیق پیدا می‌کند. رمان فارسی حاصل این شرایط اجتماعی در ادبیات است؛ در نتیجه، «همه رمان‌های بزرگ فارسی تاکنون زیر تأثیر عرفان و باقیمانده‌های فرهنگ پدرسالاری، در اول شخص مفرد نوشته شده، و من بر ساخت بیرونی‌شان فرمانرواست» (همان‌جا، ۲۳۷).

تحلیل مصباحی‌پور از فضای روشنفکری و هنر در ایران، بر تفاوت جایگاه‌ها و در نتیجه تفاوت رویکردها و وجوه خطابی اثر هنری استوار است؛ برای مثال، او زیبا و بوف کور را که در یک دوره نوشته شده‌اند به خوبی در برابر هم قرار می‌دهد تا دو استراتژی اصلی روشنفکران عصر افراد را تحلیل کند. او در تحلیل تاریخی خود حرکت از هوشمندان بنیادگرا (به معنای کسانی که به بنیادهای تمدن فارسی نظیر عصر باستان

رجوع می‌کنند) به‌سوی هوشمندان کارکردگرا (به‌معنای فن‌سالاران پراگماتیست دهه ۱۳۴۰) را بر حرکت رمان از پندارگرایی ملودراماتیک به‌سوی حقیقت‌گرایی (رنالیسم) جامعه‌شناسانه در رمان منطبق می‌کند (همان‌جا، ۲۴۰). و در نهایت، مدل نظری خود را می‌سازد که در شکل زیر آن را نشان داده‌ایم:



مصباحی‌پور این مدل را به این شکل ترسیم نمی‌کند، اما در صفحات پایانی کتابش توضیح می‌دهد که بینش فلسفی هر عصر در نسبتی درونی با ارزش‌زیبایی‌شناختی شکل می‌گیرد. این بینش در متکامل‌ترین شکل نزد هوشمندان موجود است که گروه راهبر جامعه ایرانی هستند و به سلیقه‌ها در میدان زیبایی‌شناختی جهت و نیرو می‌دهند. در درون این میدان زیبایی‌شناختی و بر مبنای ارزش‌های زیبایی‌شناختی هنرمند می‌تواند اثر هنری نوین خود را خلق کند (همان‌جا، ۲۴۴). فارغ از این که این مدل نهایی تا چه حد مدل موفقیتی باشد، کتاب مصباحی‌پور، درست در نقطه مقابل کتاب عسگری، یکی از پیچیده‌ترین و ظریف‌ترین آثاری است که تا امروز در علوم انسانی ایران نوشته شده است.

مصباحی‌پور، درواقع، تلاش‌های نظری جامعه‌شناسان و محققان ادبی پیش از خود را به‌خوبی می‌شناسد و با درک نظام‌مند تاریخ و جامعه ایرانی می‌کوشد پیدایش رمان فارسی و تحول آن را توضیح دهد. او دغدغه خاص و عام را در سطوح مختلف وارد کار خود می‌کند تا در نهایت، بتواند تحلیلی یکپارچه از صورت‌های معمول رمان فارسی و سیر تاریخی آن‌ها ارائه کند. حدس بنزید قضاوت نهایی عسگری درباره کار مصباحی‌پور چیست: «این کتاب بستر مناسبی را برای مطالعات جامعه‌شناختی ادبیات بیشتر در جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و نه ادبیات فارسی-ایجاد کرد» (عسگری، همان، ۱۴۸).

پایان سخن: علم در زمانه علمی پژوهشی

عسگری با این مقدمات نظری به بخش اصلی کار خود، یعنی تحلیل ۱۰ رمان فارسی، می‌رسد. در تمامی این تحلیل‌ها هیچ نگاه نظری خاصی وجود ندارد؛ هیچ روشی، هیچ نیتی و هیچ نتیجه‌ای. نقدهای او بی‌اغراق تفاوتی با یادداشت‌های روزنامه‌ای درباره رمان‌ها ندارند. او برای بررسی هر رمان، ابتدا خلاصه‌ای از آن را تقریباً در پنج صفحه تعریف می‌کند و بعد هم در هشت تا ۱۰ صفحه یکبار دیگر رمان را تعریف می‌کند و لابه‌لای جملات گاهی می‌نویسد فلان شخصیت نمونه شخصیت‌هایی است که در آن دوران فلان کار را کرده‌اند، یا می‌نویسد آن صحنه از کتاب بازگویی این رویداد تاریخی است.

کل رویدادهای تاریخی و اجتماعی که در کتاب به آن‌ها اشاره شده است از انگلستان دست بیشتر نیستند؛ آن‌هم رویدادهای آشنایی چون مدرنیزاسیون مستبدانه رضاخان، کشف حجاب، زندانی شدن ۵۳ نفر، اشغال ایران به دست متفقین، کودتای ۲۸ مرداد، واقعه پانزده خرداد، انقلاب اسلامی، جنگ و دوری از آرمان‌های انقلاب. تحلیلی از این رویدادها در کتاب وجود ندارد؛ ذکر آن‌ها هم عمق تاریخی چندانی ندارد و داده تاریخی خاصی در کتاب نیست که احتمال بدهیم مخاطب آن را نداند. از این رویدادها تنها نام آن‌ها و تصویر عمومی آن‌ها را در کتاب خواهید یافت. مصرانه تأکید می‌کنم که این بند از مقاله هیچ اغراقی ندارد و توصیف دقیق بحث‌های کتاب است؛ برای نمونه، تمامی تحلیل‌های اجتماعی کتاب درباره اولین رمان بررسی شده، یعنی چشم‌هایش علوی، را در این جا نقل می‌کنم:

استاد ماکان نمونه روشنفکر و هنرمندی است که زندگی و هنرش را در راه مبارزه با رژیم صرف کرده است (همان جا، ۱۶۵)؛

فرنگیس... نمونه زن مدرنی از طبقه اشراف است (همان جا، ۱۶۶)؛

سرتیپ آرام رئیس شهرداری نماد آدم‌های تازه به دوران رسیده‌ای است که در مستی شهرت و ثروت غوطه‌ورند (همانجا، ۱۶۷)؛

علوی در این اثر با دیدگاه‌های مارکسیستی به توصیف جامعه و تحولات آن می‌پردازد (همان جا، ۱۶۹)؛

از وقایع دوره رضاشاه کشف حجاب بود. نویسنده با توسل به تابلویی از استاد ماکان به شرح کشف حجاب و دستور شاه مبنی بر این امر می‌پردازد (همان جا، ۱۷۰).

این همه چیزهایی است که درباره رابطه اثر و جامعه در متن نقد آمده است. تذکر دو نکته ضروری است؛ اول این که این‌ها جملات آغازین یک بحث مفصل‌تر نیستند،



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۳۱۳

جامعه‌شناسی ادبیات و رمان یا
نسخه کردن با امتناع



جشنواره نقد کتاب

تمامی بحثی هستند که نویسندگان دربارهٔ جامعهٔ زمانهٔ علوی و رابطهٔ چشم‌هایش با آن جامعه نوشته است؛ دوم این که نقد چشم‌هایش از نظر تحلیل اجتماعی یکی از بهترین نقدهای کتاب است. می‌توان به‌همین شیوه تمامی ۹ نقد دیگر را هم تجزیه کرد، اما برای اجتناب از اطناب بحث و ملال مخاطب از این کار صرف‌نظر می‌کنم و بررسی آن را به خواننده وامی‌گذارم. پس از این بخش نویسندگان به بخش نتیجه‌گیری رسیده است، اما اساساً نیت آن را نداشته است که تحلیلی جامع از این آثار ارائه دهد، به تشابهی اشاره کرده، یا سیری را مشخص کند؛ در نتیجه، در این بخش برای بار سوم خلاصهٔ ۱۰ رمان را این‌بار به‌شکلی کوتاه‌تر در کنار هم آورده است. کتاب به‌شکل شوکه‌کننده‌ای همین‌جا به پایان می‌رسد.

بعد از آن به فهرست منابع کتاب می‌رسیم. فهرستی انباشته از نام‌هایی چون گلدمن، باختین، رب‌گریه، سپانلو، لوکاج، کریستوا، شفیع‌ی کدکنی، رنه ولک، پورنامداریان، تودوروف، براهنی، بوتور، بابک احمدی و میشل لووی. فهرستی که نشان‌دهندهٔ مطالعهٔ گستردهٔ مؤلف است و البته در آن به‌ندرت کتابی تاریخی یا اجتماعی دیده می‌شود. فهرستی که خواننده را به‌یاد فصول اول کتاب می‌اندازد تا از خود پرسد پس آن همه بحث نظری برای چه بود؟ واقعاً نوشتن این نقدها احتیاج به چنان مبانی نظری گسترده و چنان کار طاقت‌فرسایی داشته است؟ این جاست که تعارض درونی واژهٔ «نقد» می‌تواند کمک کند تا نیت مؤلف را از این پروژه بهتر بفهمیم.

نویسنده نقد را به‌معنای ارزیابی یک اثر می‌فهمد. اگر مصباحی‌پور تلاش می‌کند به تعارض خاص/عام بیندیشد، برای عسگری چنین تعارضی بی‌معناست؛ به‌همین ترتیب، اگر مصباحی‌پور تلاش می‌کند در دستگاه منسجمی توضیح بدهد که دلایل انتخاب رمان‌ها چه بوده است و به‌عبارت دیگر اگر او دوره‌بندی تاریخی‌اش را مبنای انتخاب رمان‌ها قرار می‌دهد، عسگری برای انتخاب هر رمان دلیلی مجزا می‌آورد. در کل، اگر در کتاب اول نقد اجتماعی به‌معنای بازشناسی فرآیندهای تاریخی تولید و بازتولید صورت‌های ادبی و ارزش‌های زیبایی‌شناختی به کار رفته است، کتاب دوم معنایی متفاوت از نقد اجتماعی در سر دارد. عسگری با تقسیم‌بندی رشته‌ای تنها کاری را جامعه‌شناسی ادبی مفید (برای رشتهٔ ادبیات) می‌داند که بخواهد به نقد اثر، به‌معنای رایج آن، بپردازد؛ و در نهایت، می‌نویسد:

هر چه هست آیندگان تصویر جامعهٔ ایرانی در قرن بیستم را از خلال این رمان‌ها استخراج خواهند کرد؛ به‌همین دلیل، تأمل جامعه‌شناختی در این آثار هم به‌سود نویسندگان است و هم به‌سود خوانندگان (همان‌جا، ۱۵۶).

تصور نمی‌کنم که کسی برای شناخت فرانسهٔ قرن نوزدهم به رمان‌های آن عصر نگاه

کند. اسناد تاریخی بی‌شماری وجود دارند که رمان در میان آن‌ها از همه استنادناپذیرتر است، اما عسگری تحت تأثیر بحث «اجتماعیات در ادبیات» که بحثی خاص ایران و آن‌هم خاص دوره تاریخی معینی است که اقتضائاتش به سر آمده است تصور می‌کند که رمان سندی برای شناخت جامعه است. او از تحول‌های بعدی فکر اجتماعی در ایران به‌سادگی می‌گذرد و زمانمندی «اجتماعیات در ادبیات» را بی‌اهمیت می‌شمارد؛ به‌همین دلیل است که نقدش از چشم‌هایش را با این بند به پایان می‌رساند:

با همه نواقص رمان چشم‌هایش، این اثر همچون سندی از تاریخ معاصر ایران و دوره رضاشاه در تاریخ ادبیات ایران ثبت شده است و بی‌تردید همواره به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آثار ادبی ایران معاصر مورد توجه محققان خواهد بود (همانجا، ۱۷۴).

چنین سندی در کنار اسناد دولتی، روایت‌های تاریخی، اسناد اجتماعی، متون حقوقی و غیره واقعاً چطور می‌تواند سند مهمی باشد؟ و این سند چه چیزی را می‌تواند اثبات کند؟ این که کشف حجاب اتفاق افتاده است؟

نگاه غیرتاریخی و نامنسجم عسگری به او اجازه می‌دهد که نیازی به یک دستگاه منسجم نظری حس نکند و درباره علت انتخاب رمان‌ها تنها می‌نویسد: «ویژگی این رمان‌ها در این است که مسائل جامعه کمابیش در آن‌ها مطرح شده است و این آثار در زمینه جامعه ما و تاریخ معاصرمان خلق شده‌اند» (همان جا، ۱۵۶)؛ گویی رمان‌های دیگر در زمینه جامعه‌ای دیگر خلق شده‌اند. به نظر می‌رسد او گفته گلدمن را که پیش‌تر در کتاب آورده از یاد برده است:

از آن‌جا که رمان، در اصل، در سرتاسر نخستین بخش تاریخ خود، نوعی زندگی‌نامه و وقایع‌نامه اجتماعی بوده است، جامعه‌شناسان ادبیات توانسته‌اند نشان دهند که این وقایع‌نامه اجتماعی کمابیش جامعه عصر خود را منعکس کرده است؛ اما برای اعلام چنین نظری، به‌راستی نیازی نیست که جامعه‌شناس باشیم (همان جا، ۱۱۵).

نشان دادن این که یک رمان زمان انقلاب به انقلاب ارجاع داده چطور علمی است؟ چه حاصلی دارد؟ عسگری هنگامی که به نقد نظریات پیشین می‌پردازد، از ناکامل بودن به‌شیوه‌ای سخن می‌گوید که خواننده انتظار دارد در کار عملی خودش خلأهایی که در نظریات پیشین برشمرده رفع شود. کاری که او هرگز در بررسی‌هایش نمی‌کند و به‌عکس دقیقاً همان خلأها را در کارش به‌شیوه‌ای عملی نشان می‌دهد. او در نقد نگاه‌های معتقد به جامعه‌شناسی محتوای ادبی می‌نویسد:

تنها استخراج محتوای اجتماعی یا درونمایه‌های مشخص از آثار ادبی تا

زمانی که از آن نظریه‌ای در باب ارتباط جامعه و ادبیات و ساختارهای اجتماعی و ادبی شکل نگیرد، روشنگر امر جامعه‌شناختی پیچیده‌ای در باب ادبیات نخواهد بود (همان جا، ۹۵-۹۴).

اما به نظر می‌رسد که خود او دقیقاً همین کار را کرده است؛ او هیچ نظریه منسجمی درباره ساختار اجتماعی ندارد؛ و این طبیعی است، زیرا در رئالیسم خام، «واقعیت» نه به معنای ساختار واقعیت که به معنای رویداد ظاهری است.

این کتاب تنها در پی ارزیابی آثار ادبی بر مبنای چگونگی بازنمایی «واقعیت» اجتماعی است. رویدادهای تاریخی «واقعیت»‌هایی هستند که اگر نویسنده آن‌ها را در کتابش بازتاب داده باشد، نمونه قبولی می‌گیرد. درواقع، این «واقعیت» خام همان محک و معیاری است که در دست نقد است تا به ارزیابی آثار بپردازد: «مدیر مدرسه، نسبت به نفرین زمین از دقت و ظرافت هنری بیشتری در بیان مسائل و مضامین اجتماعی برخوردار است» (همان جا، ص ۱۸۰). او علاوه بر این به سبب نگاه ارزیابانه‌اش نظریات مختلف را هم به شیوه‌ای می‌فهمد که گویی همه آن‌ها می‌خواهند معیار به دست بدهند؛ مثلاً او تصور می‌کند این که باختین از چندآوایی بودن رمان حرف می‌زند به این معناست که می‌خواهد بگوید چندآوایی بودن ارزش یا معیار است و می‌توان از رمان چندآوایی اصیل، یا پیشرو حرف زد: «چندآوایی به فرهنگ کارناوالی مردم بازمی‌گردد، اما بنیان‌گذار واقعی آن در رمان، داستایفسکی بوده است» (همان جا، ۱۲۸)؛ به همین ترتیب، او سخنان لوکچ و گلدمن درباره بازتاب واقعیت اجتماعی در شخصیت را هم ارزشی می‌فهمد: «آن‌چه در همه این رویکردها به‌وضوح عیان است، اهمیتی است که شخصیت و شخصیت‌پردازی در نقد جامعه‌شناختی رمان دارد» (همان جا، ۱۳۱)؛ به همین دلیل، می‌تواند از این گفته‌های توصیفی معیارهای ارزشی بیرون بکشد.

اما در عین حال او حتی به این معیارها هم پایبند نمی‌ماند و به شیوه نقد روزنامه‌ای یا کارگاهی مدام در پی این است که «محاسن و معایب» اثر ادبی را از زاویه‌های مختلف بیابد: «این اثر معایب دیگری نیز دارد. نویسنده در پرداخت حوادث رمان جنبه علت و معلولی را همیشه در نظر ندارد» (همان جا، ۱۷۲). این نگاه ارزشی در ذهن او چنان جای می‌گیرد که تصور می‌کند زمانی که یک واقعیت را بیان می‌کند مهم، اثرگذار، پیامبرگونه، یا متعهد به محتوای آن واقعیت است و جملات تعجب‌برانگیزی می‌نویسد: «بدین ترتیب نویسنده با ارجاع چندباره رمان به حضور انگلیسی‌ها در ایران و قیام رئیس‌علی دلواری، اثری ضداستعماری پدید می‌آورد» (همان جا، ۲۱۶)؛ «این اثر باعث توجه به مسائل زنان و نابسامانی وضعیت اجتماعی آنان شد» (همان جا، ۳۱۶)؛ «نویسنده

با آوردن این شعارها از تولد جهان‌بینی تازه‌ای خبر می‌دهد» (همان‌جا، ۲۷۵). تمامی این عبارات احکام ارزیابانه‌ای هستند که اثبات هر یک از آن‌ها به بحثی جدی و تعمقی تاریخی و اجتماعی نیاز دارد که اثری از آن در کتاب نیست.

با این رئالیسم خام و ارزیابانه، مشکلات بسیاری بر سر راه عسگری قرار می‌گیرند که به‌خوبی خلأهای ذهنیت او را حتی به خود او نشان می‌دهند؛ برای مثال، او زمانی را که زمان داستانی‌اش به‌جز زمان معاصر با نوشته‌شدن قصه باشد، دشوار می‌یابد: این‌که از نظر جامعه‌شناسی چه رابطه‌ای میان زمانی که به وقایع سال‌هایی دور از زمان انتشارش می‌پردازد با جامعه‌ی زمان انتشار آن می‌توان برقرار کرد پرسش بنیادینی است (همان‌جا، ۲۹۵-۲۹۴).

او از تحلیل چنین رمان‌هایی عاجز است، زیرا بازتاب واقعیت ظاهری را در آن‌ها نمی‌بیند؛ در حالی که مصباحی‌پور یا گلدمن در تحلیل رمان‌های این‌چنینی، نظیر بوف کور یا رمان‌های تاریخی مالرو، هیچ مشکلی ندارند. این مشکل نه‌فقط در بعد زمانی، که در بعد مکانی هم رخ می‌دهد؛ عسگری نه‌تنها نمی‌تواند رمان‌هایی را تحلیل کند که رویدادهای آن‌ها در مکانی دیگر اتفاق می‌افتد، حتی با ترکیب عجیب این ضعف خود و نگاه ارزیابانه‌اش می‌گوید:

نویسنده که قصد دارد رمان سیاسی و روانکوانه بنویسد به‌دلیل این‌که بخشی از حوادث رمان در فرنگ و بخش عظیمی از آن در حول‌وحوش مسائل خصوصی زندگی استاد ماکان می‌گذرد تصویر روشنی از اجتماع و زندگی اجتماعی به دست نمی‌دهد» (همان‌جا، ۳۲۲).

گویی رابطه‌ی رمان و جامعه تنها از مسیر این‌همان‌شدن محتوای ظاهری اثر و ظاهر واقعیت بیرونی برقرار می‌شود.

امتناع ذره‌ذره پیش می‌آید، از تعارض درونی «رویکرد نقد جامعه‌شناختی» آغاز می‌شود، خود را با رئالیسم خام و نازمانمندی پیوند می‌زند، به‌شکلی از ارزیابی می‌انجامد که منطق درونی و منسجمی ندارد، و در نهایت، سخن گفتن از ساده‌ترین چیزها را هم برای منتقد ناممکن یا ممتنع می‌کند؛ اما چگونه چنین چیزی عمل می‌کند؟ چگونه خود امتناع ممکن می‌شود؟ امتناع برای ادامه‌ی حیات نباید هر چیزی را ناممکن کند، بلکه باید خود شرایط امتناع را ممکن کند. امتناع بیش از آن‌که به برهوت شبیه باشد، به دشتی انباشته از درخت‌های بی‌ثمر و علف‌های هرز شبیه است؛ فضایی که درواقع تهی است، اما نمی‌گذارد این تهی‌بودن به چشم بیاید، به نقد کشیده



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۳۱۷

جامعه‌شناسی ادبیات و رمان یا
نبوخی کردن با امتناع



جشنواره نقد کتاب

شود، و به موضوع فکر بدل شود. امتناع باید پیش از هر چیز، اندیشیدن به خودش را ناممکن کند؛ این شرایط امکان امتناع است؛ به این معنا، امتناع خالی بودن عرصه فکر نیست، پر بودن عرصه دانش از مکانیسم‌هایی است که امتناع را باز تولید می‌کنند و به آن مشروعیت می‌بخشند. این مکانیسم‌ها اشکال متفاوتی دارند: تعارضات زبانی (برای مثال مغلطه ترجمه)، بنیادهای فلسفی (نظیر رئالیسم خام)، بنیادهای روش‌شناختی (نازمانمندی) و البته صورت‌های پژوهشی. در پایان این نوشته می‌خواهم به یکی از اصلی‌ترین صورت‌های پژوهش امتناع‌محور زمانه اشاره کنم.

اگر قضاوت‌هایی را که درباره این کتاب داشته‌ام جدی بگیرم، باید توصیف عجیبی از صورت این نوشته به دست بدهم؛ متنی که بخش‌های کاملاً مجزایی دارد. فصول آن ربط منطقی، معنایی یا روشی معینی به یکدیگر ندارند. در درون فصل‌ها هم همین ساختار متلاشی تکرار شده است. نظریه‌ها به‌طور نازمانمند در کنار یکدیگر نقل شده‌اند و ۱۰ رمان بی‌این که خطی تحلیلی آن‌ها را به هم پیوند بزند در یک فصل نقد شده‌اند. ادبیات تحقیق به‌طور دلخواهانه از میان نظریات موجود انتخاب شده است و معلوم نیست مؤلف به‌چه دلیلی مثلاً از لوکاچ حرف زده است، اما از لوونتال اسمی نیست. کل بحث نقد اجتماعی رمان به دو دسته تقسیم شده که این تقسیم‌بندی نقشی در کار ندارد. در بخش پژوهشی هیچ داده جدیدی تولید نشده و تحلیلی هم از داده‌های عامی که در کتاب هست به عمل نیامده است. نتیجه‌گیری نتیجه‌ای منسجم و یکپارچه نگرفته و حتی سؤالات یا نکات مهمی را هم فهرست نکرده است. این چه ساختاری است؟ چه صورت موجودی در دانش ما فعال است که اجازه چنین ساختاری را می‌دهد؟ تعریف مفاهیم اصلی نه دقیق است و نه در کل کتاب مؤلف به آن وفادار بوده؛ حتی کلمات «جامعه‌شناسی» و «رمان» که در عنوان کتاب دیده می‌شوند از این قاعده مستثنی نیستند. مؤلف تعریفی از «جامعه‌شناسی ادبیات» ارائه می‌دهد که به آن پایبند نیست. در تعریف رمان هم نویسنده نوشته است: «آن چه در تعریف رمان اهمیت دارد این است که رمان برخلاف انواع ادبی دیگر قواعد معینی از نظر شکل و ساختار و حتی محتوا ندارد» (همان جا، ۴۸). به جای تعریفی که دستاوردی جدی برای بحث کتاب داشته باشد، مؤلف تنها بعضی از ویژگی‌های رمان را ذکر می‌کند و سپس تصویری کاریکاتورگونه از تاریخ رمان ارائه می‌دهد که ذکر آن خالی از لطف نیست. او رمان را به چند دوره تقسیم می‌کند: دوره اول از ۱۶۰۵ تا ۱۹۱۴ که «رمان براساس توصیف و روایت واقعیت پیش می‌رود»؛ دوره بعدی که از ۱۹۱۴ تا بعد از جنگ جهانی دوم ادامه دارد و دوره رمان مدرن یا سیال ذهن است؛ رمان بعد از جنگ جهانی در فرانسه که «رمان نو» است؛ و دوران پس از رمان نو که «به رمان پست‌مدرنیستی می‌رسیم» (همان جا ۵۲-۵۱).

این که برای مثال دُن کیشوت، تریسترام شندی، فرانکنشتاین و خاطرات پس از مرگ براس کوباس به دورهٔ رمان‌های واقع‌گرا متعلق دانسته شده‌اند و در توضیح آن گفته شده نویسنده‌ها در این دوران به ذهنیات شخصیت‌ها نپرداخته، بلکه واقعیت را توصیف می‌کرده‌اند، به کنار؛ این که نویسنده یک شیوهٔ روایی، یعنی جریان سیال ذهن^{۱۵} را مکتب دانسته و کل رمان مدرن را به آن تقلیل داده هم، هیچ. این که او ناگهان یک جنبش ادبی در فرانسه را تبدیل به یک دوران از رمان‌نویسی کرده است، مهم نیست؛ و از این که رمان پست‌مدرنیستی به عصری بدل شده که بعد از رمان نو فرارسیده است هم بگذریم. سؤال این است که این تاریخچه و به‌طور کلی تمامی تاریخچه‌های مغلوط این کتاب به چه کاری آمده‌اند؟ او بعد از این تاریخچه به بحث انواع رمان رسیده است و با ذکر ۲۴ نوع رمان که همپوشانی‌ها و خلأهای بسیاری دارند و اساساً در یک سطح تحلیل هم نیستند، از این بحث گذشته. چرا؟ این تقسیم‌بندی به چه کار کتاب می‌آید؟

در یک جمله باید گفت تمام این‌ها، نه اشتباهات قلمی یا نظری هستند، و نه بیانگر کم‌دقتی یا بی‌منطقی ذهن مؤلف. اگر چنین بود این ساختار و صورت کلی کتاب، از اعتبار اثر چنان می‌کاست که خود مؤلف از آن اجتناب می‌کرد. مسئله اینجاست که این‌ها قواعد یک صورت پژوهشی نو در دانش انسانی ایران هستند. خصلت‌هایی که نه تنها از اعتبار یک اثر نمی‌کاهند، اتفاقاً به آن مشروعیت هم می‌دهند. خصلت‌هایی که ویژگی‌های خاص صورتی هستند که امتناع در اختیار ما قرار می‌دهد. صورتی که من آن را «علمی‌پژوهشی» می‌خوانم. آفتی که به جان نوشته‌های ایرانی افتاده و بیش از هر صورت دیگر امتناع را ممکن کرده و به‌صورت و ساختار اصلی «امتناع‌ورزی»^{۱۶} در عصر ما، به‌خصوص در جامعهٔ آکادمیک، بدل شده است.

این ساختار که حامل اصلی آن مجلات علمی‌پژوهشی هستند امروزه منطق ساختاری کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و حتی بحث‌های شفاهی را تحت تأثیر قرار داده است. اجزای این ساختار چنین‌اند: مروری بر مبانی، مروری بر ادبیات تحقیق، مروری بر داده‌ها و جانشین کردن این همان‌گویی به جای نتیجه‌گیری. آن چه این ساختار را برپا نگاه می‌دارد این است که خواننده گمان می‌کند با بحثی مواجه است که از مبانی آغاز کرده است و به تحلیل و نتیجه می‌رسد؛ به‌علاوه او تصور می‌کند با متنی غنی و پخته روبه‌روست. در نتیجه، متن مشروعیتی می‌یابد که برخاسته از عمق آن یا چیزی که به دانش ما اضافه می‌کند نیست، بلکه تنها متکی بر صورت است. خواننده در نگاه اول متوجه نمی‌شود که اصلاً چیزی، سؤال، رویکردی در متن نیست که از مبانی آغاز شده و تا انتها پیش رفته باشد. اصلاً انسجام یا نخ تسبیحی در متن نیست که چیزی

از طریق آن دنبال شود؛ تنها، پوسته‌های محافظ برای امتناع درون متن ایجاد شده است. پوسته یا صورتی که یکی از مکانیسم‌های عمده امتناع امروزین است.

با این پوسته، که شناخت ماهیت و دامنه اثرات آن تحقیق بیشتری می‌طلبد، نویسنده حتی از افزودن چیزی به دایره دانش مخاطب هم معاف می‌شود. او حس نمی‌کند باید در پژوهش یافته‌نویی وجود داشته باشد. او حتی اگر مؤلف سخت‌کوشی باشد و منابع بسیاری را مرور کرده باشد، وظیفه ارائه بحث مستدل را بر دوش خود حس نمی‌کند؛ زیرا این صورت خود او را هم به اشتباه می‌اندازد که گویی واقعاً در آستانه‌ای سترگ ایستاده است. این پوسته این توان را یافته است که در جامعه علمی ما به جای هدف تحقیق بنشیند و به معیاری برای سنجش و داوری نوشته‌ها بدل شود و حتی توانسته است در تحقیقاتی که، مانند تحقیق موضوع بحث ما، به دنبال باز کردن فضاها و نو هستند، به جای گشایش، فروبستگی ایجاد کند، و میل به گشودن راه‌های ناپیموده و از میان بردن امتناع را به یک شوخی با امتناع فروبکاهد.

پی‌نوشت

1. critique
2. Montaigne
3. Magney: برای اطلاعات بیشتر نک: Dewald, 2006.
4. presupposition
5. Jauss

۶. این بدفهمی رایج هم فقط به همین شیوه نقد منحصر نیست؛ مثال‌های زیادی وجود دارند که در آن‌ها محقق ادبی ایرانی مثلاً چارچوب نظری ساختارگرایی چون پراپ را برای ارزیابی یک اثر استفاده می‌کند.

7. specificity
8. particularity
9. emergent

۱۰. هراس دارم که همین بندی که نوشته‌ام، خصوصاً به سبب مثال‌هایی که زده‌ام، چنان فهمیده شود که گویی خواسته‌ام از امتناعی در ادبیات حرف بزنم که در ادبیات و رشته‌های همجوارش هست و در علوم اجتماعی نه و به این ترتیب، بر شکاف میان علوم انسانی در ایران صحنه بگذارم. برای ایضاح بحث که البته مجال بسیار فراخ‌تر می‌طلبد به این اشاره بسنده کنم که به رغم استراتژی‌های متفاوت امتناع در حوزه‌های مختلف، و به خصوص تفاوت بنیادین میان استراتژی‌های دو زیررشته علوم انسانی در ایران، یعنی علوم آسیب‌شناس (نظیر جامعه‌شناسی و اقتصاد و علوم سیاسی) و علوم شرق‌شناختی (مانند تاریخ و ادبیات و ایران‌شناسی)، دامنه امتناع در تمامی این حوزه‌ها گسترده شده است. جامعه‌شناسی ادبیات، آن گونه که برجسته‌ترین محققان

حوزه‌های جامعه‌شناسی و علوم سیاسی می‌نویسند، نیز از راهی دیگر به همان سرمنزلی می‌رسد که تحقیقات حوزه ادبیات در آن فرورفته‌اند؛ یعنی تطبیق بی‌ارزش داده‌های به ظاهر اجتماعی و تاریخی با محتوای آثار ادبی که در بخش بعدی مقاله آن پرداخته‌ام. برای نمونه‌ای از این تحقیقات بنگرید به آزاد ارمکی و زمانی سبزی (۱۳۹۰) و مسعودنیا و فروغی (۱۳۹۰).

11. reader-response

12. archetypal critics

۱۳. منظور این نیست که در سال‌ها و دهه‌های اخیر هیچ اثر درخوری در جامعه‌شناسی ادبیات ایران نوشته نشده است. امتناع اندیشه، به قول طباطبایی، شرایطی کلی است و همان‌طور که توفیق نشان می‌دهد مجموعه‌ای از مکانیسم‌هاست که در سال‌های اخیر سلطه یافته است. واضح است که ترجمه‌ها و نوشته‌های محمدجعفر پوینده، یا متون دیگری چون متن مکتوب سخنان مشیت علایی (۱۳۸۰) تا چه پایه ارزشمند و دقیق هستند.

14. universal/particular

۱۵. بحث درباره شیوه جریان سیال ذهن در ایران به جای عجیبی رسیده است. هر روز چیزهای جدیدی درباره آن می‌شنویم که ما را با یک سؤال بزرگ مواجه می‌کنند، اگر واقعاً این شیوه تا این حد برای ایرانیان مسئله‌ساز بوده است، چرا هیچ‌گاه سعی نکرده‌اند درک درستی از آن داشته باشند یا لااقل تعریف جدیدی از آن ارائه بدهند. در این کتاب در بحث از رمان سمفونی مردگان نویسندگان باز به این شیوه اشاره کرده و نوشته است: «این نوع داستان‌نویسی از نظریه برگسون درباره زمان و رابطه آن با حافظه بهره زیادی برده است» (همان‌جا، ۲۸۷). من نمی‌دانم چرا جریان سیال ذهن را باید به اندیشه فیلسوفی مثل برگسون منتسب کرد. اصلاً چرا برگسون، چرا ویلیام جیمز نه؟ در ادامه نویسندگان تعاریف مغشوشی از این شیوه ارائه می‌دهد که به نظر بیشتر می‌تواند تعریف رمان اول شخص باشد.

۱۶. این اصطلاح شایسته تفصیل بیشتر است. در این جا تنها اشاره‌ای مقدماتی می‌کنم که «امتناع‌ورزی» انجام امتناع است. مفهومی که می‌تواند امتناع را از تعریف سلبی و از معنای «کاری نکردن» یا ناممکن بودن عمل برهاند و به تعریفی ایجابی از آن نزدیک شود.

منابع:

- آزاد ارمکی، تقی و زمانی سبزی، شهرام (۱۳۹۰): «بازنمایی جامعه پیش و پس از انقلاب با تکیه بر دو رمان رازهای سرزمین من و آزاده خانم و نویسنده‌اش اثر رضا براهنی»، در پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲۰، صص. ۱۸۲-۱۶۳.
- پارسی‌نژاد، ایرج (۱۳۷۴): «میرزا فتحعلی آخوندزاده: بنیانگذار نقد ادبی در ایران»، در ایران‌نامه، شماره ۵۱، صص. ۳۲۰-۳۰۱.
- پوینده، محمدجعفر (۱۳۷۷): درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات، گردآوری و ترجمه، تهران: نقش جهان.



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۳۲۱

جامعه‌شناسی ادبیات و رمان یا
شوخی کردن با امتناع



جشنواره نقد کتاب

توفیق، ابراهیم (۱۳۹۰): «جامعه‌دوران گذار و گفتمان پسااستعماری: تأملی در بحران علوم اجتماعی در ایران»، در *جامعه‌شناسی ایران*، سال دوازدهم، شماره ۱ و ۲، صص. ۳-۳۹.

دوران، بهزاد (۱۳۸۳): «جامعه‌شناسی ادبیات یا جامعه‌شناسی کتاب»، در *کتاب ماه علوم/اجتماعی*، شماره ۷۸، صص. ۳۰-۳۴.

دوستدار، آرامش (۱۳۷۰): *درخشش‌های تیره*، کلن: اندیشه آزاد.

روشنفکر، کبری و نعمتی قزوینی، معصومه (۱۳۸۹): «مبانی نقد اجتماعی در ادبیات»، در *جامعه‌شناسی تاریخی*، سال اول، شماره چهارم، صص. ۱۴۵-۱۶۸.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۳۸): *نقد ادبی*، تهران: بنگاه نشر اندیشه.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴): *این خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو.

عسگری حسنکلو، عسگر (۱۳۹۴): *جامعه‌شناسی رمان فارسی*، تهران: نگاه.

علایی، مشیت (۱۳۸۰): «نقد ادبی و جامعه‌شناسی»، در *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، شماره ۴۶ و ۴۷، صص. ۲۰-۳۳.

مسعودنیا، حسین و فروغی، عاطفه (۱۳۹۰): «بازتاب تحولات سیاسی و اجتماعی دوره پهلوی اول در رمان‌های سیاسی و اجتماعی این دوره»، در *پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی*، سال ۱، شماره ۱، صص. ۷۹-۹۶.

مصباحی‌پور ایرانیان، جمشید (۱۳۵۸): *واقعیت اجتماعی و جهان داستان*، تهران: امیرکبیر.

Dewald, Jonathan (2006): *Lost Worlds: The Emergence of French Social History, 1815-1970*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Eagleton, Terry (1988): 'Two Approaches in the Sociology of Literature', in *Critical Inquiry*, Vol. 14, No. 3, pp. 469-476.

English, James F. (2010): 'Everywhere and Nowhere: The Sociology of Literature after "the Sociology of Literature"', in *New Literary History*, Vol. 41, No.2, pp. v-xxiii.

Lombardo, Patrizia (1990): 'Hippolyte Taine between Art and Science', in *Yale French Studies*, No. 77, pp. 117-133.

Müller, Philipp (2010): 'Explaining History: Hippolyte Taine's Philosophy of Historical Science', in *Historical Perspectives of Erklären and Verstehen*, ed. Uljana Feest, Dordrecht: Springer, pp. 81-99.

Taine, Hippolyte (1872): *On Intelligence*, New York: Holt and Williams.

Wallerstein, Immanuel (1999): 'The Heritage of Sociology, the Promise of Social Science', in *Current Sociology*, Vol. 47, No. 1, pp. 1-37.

شعر نو در ترازو*

مروری بر کتاب شعر نو در ترازوی تأویل

■ عبدالرسول شاکری

عضو هیئت علمی سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)

shakerirasoul@gmail.com

چکیده

کتاب شعر نو در ترازوی تأویل نوشته سیاوش جعفری از یک پیش‌گفتار و سه فصل تشکیل شده است. از عنوان کتاب چنین برمی‌آید که تأویل ترازویی است که شعر نو فارسی قرار است با آن سنجیده شود. با مطالعه این کتاب درمی‌یابیم که «مؤلف» بیش‌تر به سنجش تأویل‌ها پرداخته تا سنجش شعرها بر اساس تأویل‌ها. در این کتاب، هم‌چنین، روش‌شناسی دقیقی ارائه نشده و اصطلاحاتی مانند «تأویل» و «جریان»، تعریف مشخصی ندارند. این کتاب ساختار منسجمی ندارد و نمونه‌های تأویلی نقل شده به میزانی است که سهم مؤلف از مطالب کتاب بسیار اندک شده است و در حدی است که نمی‌توان آن را اثری تألیفی دانست. برخی اظهار نظرهای نیز بدون مأخذ آمده‌اند.

کلیدواژه‌ها

شعر نو در ترازوی تأویل، تأویل، جریان، شعر نو

۱. معرفی کتاب

کتاب شعر نو در ترازوی تأویل نوشته سیاوش جعفری از یک پیش‌گفتار و سه فصل تشکیل شده است. نویسنده، در پیش‌گفتار (صص ۱۶-۱۱) ساختار کتاب را توضیح داده است و درباره بعضی شیوه‌های فهم معنا و نظرگاه خود در این مورد و هم‌چنین، هدف نگارش کتاب

*. فصلنامه نقد کتاب ادبیات، سال اول، شماره ۳ - ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

مطالبی آورده است. بر پایه مطالب پیش گفتار، می توان گفت نویسنده در جست و جو و طرفدار تأویل های هماهنگ با ساختار زبانی متن است. او هم چنین می خواهد با آوردن نمونه هایی عملی از بعضی تأویل ها «فهم شعر نو و لذت بردن از آن» را به خوانندگان معمولی بیاموزد. هم چنین قرار است با توجه به «بنیان های تئوریک هرمنوتیکی مدرن»، «نیک و بد جریان های تأویلی تازه را هم در عمل به محک نقد بیازماید» و به بیان نویسنده «عیار» این تأویل ها را «بسجد». آنچه بیش از هر چیز در پیش گفتار بر آن تأکید شده اهمیت روش در خوانش شعرها است.

فصل یکم، شعر نو و مسئله تأویل، دو بخش دارد: در بخش یکم (صص ۲۶-۱۷) زیر عنوان های «ریشه ها و زمینه های پیدایش شعر نو» و «انقلاب نیما در شعر» توضیحاتی آمده است. در بخش دوم این فصل، با عنوان «جریان های شعری معاصر پس از نیما و میزان تأویل پذیری آن ها» درباره بیست و یک جریان شعری، توضیحاتی کوتاه آمده است. این جریان های شعری و مهم ترین نمایندگان آن عبارتند از: ۱. جریان نوکلاسیک (رمانتیک): توللی، خانلری، نادرپور، مشیری؛ ۲. جریان رمزگرا یا سمبولیک (حماسه شکست): اخوان ثالث؛ ۳. جریان شعر منشور (سپید): شاملو، محمد مقدم، هوشنگ ایرانی، فریدون رهنما، منوچهر شیبانی؛ ۴. جریان شعر اشراقی: سهراب سپهری؛ ۵. جریان شعر زنانه: فروغ؛ ۶. جریان شعر شاهین: تندر کیا؛ ۷. جریان شعر بنفش: هوشنگ ایرانی؛ ۸. جریان شعر بومی: منوچهر آتشی؛ ۹. جریان موج نو: احمد رضا احمدی؛ ۱۰. جریان شعر حجم: یدالله رؤیایی؛ ۱۱. جریان شعر پلاستیک (تجسمی): اسماعیل نوری علا؛ ۱۲. جریان شعر موج ناب: منوچهر آتشی (سال ۱۳۵۵)؛ ۱۳. شعر چریکی (شعر جنگل)؛ سیاوش کسرایی، سعید سلطانپور، خسرو گل سرخی؛ ۱۴. جریان شعر سیاه: نصرت رحمانی؛ ۱۵. جریان شعر ریاضی: کیومرث منشی زاده؛ ۱۶. جریان شعر گفتار: سید علی صالحی؛ ۱۷. جریان غزل مدرن: سیمین بهبهانی؛ ۱۸. جریان شعر پسانیمایی: علی باباچاهی (دهه هفتاد)؛ ۱۹. جریان شعر زبانی: براهنی (۱۳۷۴ با نوشتن کتاب خطاب به پروانه ها و چرا من دیگر شاعر نیمایی نیستم)؛ ۲۰. جریان شعر حرکت (شعر دهه هفتاد): ابوالفضل پاشا، مهرداد فلاح و علی عبدالرضایی؛ ۲۱. جریان شعر خواندندینی (کانکریت، رنگازه، خواندندیداری): مهرداد فلاح.

بخش سوم (صص ۶۴-۶۳) «ارزیابی تأویلی جریان ها» نام گرفته است. در آغاز این بخش، به نظر نویسنده، توجه نداشتن شاعران پس از نیما به ملاک «زمزمه ای بودن»^۱ شعر، مهم ترین عامل «انحطاط» شعر معاصر بوده است. در ادامه، زیر عنوان «کدام جریان بیش ترین تأویل را به خود اختصاص داده است»،^۲ می نویسد: «با نگاهی سرتاسری به شعر معاصر و ارزیابی تمام نقدها، تحلیل ها و تأویل های پیرامون آن روشن می شود که

شعر نیمایی بیش‌ترین میزان توجه را در جمع خوانندگان، مفسران و تحلیل‌گران شعر معاصر برانگیخته‌است.» (ص ۶۵) او در ادامه تأکید می‌کند که «جریان اصلی تأویل شعر معاصر را در اطراف شعر آزاد نیمایی و شاعران برجسته آن باید جست.» (همان) و بر این باور است: «در نتیجه بسیاری از شعرهای نیما، شاملو، اخوان، فروغ و سهراب بارها و بارها خوانده و تأویل شده‌اند و هنوز هم زنده و تأویل‌پذیرند.» (همان).

فصل دوم با عنوان «نقد و ارزیابی تأویل‌های موجود در زمینه شعر نو» در واقع، بدنه اصلی کتاب است و پنج بخش را شامل می‌شود. در بخش یکم، زیر عنوان «نگاهی کلی به تأویل‌ها و درآمیختگی آن با نقد»، در یک بند توضیحاتی درباره «تأویل»‌ها و «نقد»‌های شعر نو آورده و نخستین نقد به شعر آزاد را مطلبی طنزآمیز از صادق هدایت (مجله موسیقی، ۱۳۳۰) و قدیمی‌ترین تأویل را از احسان طبری (ماهنامه مردم، ۱۳۳۲) دانسته‌است. زیر عنوان «کهن‌ترین نقد شعر نو»، طنز هدایت را به همراه شعر او و زیر عنوان «کهن‌ترین تأویل شعر نو»، نقد طبری بر شعر «امید پلید» و پاسخ نیما را آورده‌است. می‌توان گفت در این فصل بیش‌تر مطالب درباره نیما است. در بخش دوم این فصل، انواع تأویل از نظر رویکرد مفسر به شعر آمده‌است. این تقسیم‌بندی بدین قرار است: ۱. «تأویل» شیفته‌وار که بخش‌هایی از «تأویل» علی باباچاهی را به‌طور مفصل و کامل آورده و هم‌چنین، در بندی چهارسطری به تأویل کریمی حکاک از این شعر پرداخته و آن را نیز مصداق چنین «تأویلی» دانسته‌است؛ ۲. «تأویل» خصمانه: مقاله علی دشتی درباره نیما و سخنان غلامعلی رعدی آذرخشی درباره شعر «آی آدمها» را مصداق این نوع «تأویل» دانسته‌است؛ ۳. تأویل ایدئولوژیک: نقدهای احسان طبری، با نام مستعار نوذر، را مصداق این نوع «تأویل» دانسته‌است؛ ۴. تأویل ظاهرگرا: مصداق چنین «خوانشی» را «تا اندازه‌ای» در آثار محمد حقوقی و ع. پاشایی دیده‌است. «تأویل» پاشایی بر شعر «هنوز در فکر آن کلاغم» احمد شاملو را نیز آورده‌است؛ ۵. تأویل مضمون‌پرور: در توضیح این‌گونه «تأویل» نوشته: «چنین رویکردی اغلب با خوانش‌های ایدئولوژیک درمی‌آمیزد.» نمونه ملایم این نوع تأویل را در «خوانش» سیاوش کسرایی از شعر «مرغ آمین» و «گونه ایدئولوژیک» آن را نوشته‌ای از صالح حسینی (ارجاعی به انتهای بخش پنجم) می‌بینیم؛ ۶. تأویل واژگانی (توضیح): شرح عبدالمحمد آیتی بر شعر نیما؛ ۷. تأویل محققانه: «تأویل» تقی پورنامداریان بر شعر «داروگ» نیما یوشیج و تأویل سیروس شمیسا بر همین شعر. در بخش سوم، تأویل شاعران نوگرا از شعر خود و دیگری، زیر عنوان تأویل شاعران از شعر خود، خوانش احمد شاملو از شعر «از زخم قلب آبایی» آمده و زیر عنوان تأویل شاعران از شعرهای یکدیگر، با توضیح این‌که «این‌گونه تأویل‌ها می‌توانند زیر عنوان‌های تأویل‌های خصمانه یا شیفته‌وار یا محققانه هم دسته‌بندی

شوند»، خوانش مهدی اخوان ثالث از شعر «کار شب‌پا»ی نیما، نقد مهدی اخوان ثالث بر شعر «نگاه کن» احمد شاملو و نقد احمد شاملو و فروغ فرخزاد بر شعرهای یکدیگر و سپس نقد و ارزیابی خوانش احمد شاملو را آورده‌است.

در بخش چهارم، «تأویل‌پذیری شعرها در عمل»، پرسشی مطرح شده و پاسخ داده شده‌است: «کدام شاعران بیش‌ترین تأویل‌ها را به خود اختصاص داده‌اند؟» چنان‌که قبلاً نیز گفته‌بود: «نیما، شاملو، اخوان، فروغ و سپهری. کدام شعرها کم‌تر تأویل شده‌اند؟ ۱. شعرهای به‌شدت تک‌معنایی که گرچه گاه دارای ظرافت هنری و بلاغت کلام هستند و [...] اما مجال زیادی به تأویل‌های گوناگون به خواننده نمی‌دهد.» (ص ۱۸۴)

بخش پنجم: «نمونه شعرها و تأویل‌ها و نقد و تأویل آن‌ها» طولانی‌ترین بخش کتاب است و از صفحه ۱۹۳ تا ۴۸۳ یعنی ۶۰ درصد صفحات کتاب را در بر می‌گیرد. ساختار این بخش بدین‌گونه است که نخست شعر آمده سپس تأویل‌ها و در پایان، به‌صورت بسیار خلاصه و اندک، نقد و تحلیل تأویل‌ها آمده‌است. این بخش با نیما آغاز می‌شود و شامل شعرهای زیر است: «مرغ آمین»، «داستانی نه تازه»، «مهتاب»، «هست شب»، از شاملو: شعرهای «هنوز در فکر آن کلاغم»، «فصل دیگر»، «سرود برای مرد روشن که به سایه رفت»، از اخوان ثالث: «کتیبه»، «زمستان»، «آنگاه پس از تندر»، از سهراب سپهری: شعر «نشانی»؛ از فروغ فرخزاد: شعر «آیه‌های زمینی» آمده‌است و سرانجام، این بخش با تأویل‌های «هزاره دوم آهوی کوهی شفيعی کدکنی» پایان می‌یابد.

فصل سوم (صص ۵۰۲-۴۸۳)، فصل پایانی است که نتیجه‌گیری و پیشنهاد معیارهایی برای انجام و ارزیابی تأویل نام گرفته‌است. در این فصل، نویسنده ابتدا، زیر عنوان «چالش‌ها و پیچیدگی‌های تأویل» توضیحاتی پراکنده درباره «هرمنوتیک فلسفی»، تاریخچه چالش‌های آن، چند نقل قول از نظریه‌پردازان و نیز بحثی کوتاه در نقد فردید و برخی طرفداران او آورده‌است. در بخش آخر نیز زیر عنوان «پیشنهادهایی برای تأویل متن»، برای فرایند تأویل سه مرحله در نظر گرفته‌است و در نهایت «شماری از معیارها و باید و نبایدهای یک تأویل معتبر» را در یازده شماره فهرست کرده‌است.

۲. کاربرد برخی اصطلاحات

در هر اثر علمی و روشمند، اصطلاحاتی علمی و دست‌کم تا اندازه‌ای دقیق و با تعریف مشخص وجود دارد؛ به‌ویژه وقتی قرار است این اثر ملاکی برای سنجش به‌دست دهد. در ادامه، به دو اصطلاح کلیدی و پرکاربرد این کتاب نگاهی می‌اندازیم.

۲-۱ اصطلاح تأویل و حوزه معنایی آن

«تأویل» از واژگان کلیدی و هم‌چنین پرکاربردترین اصطلاح این کتاب است. نویسنده در پیش‌گفتار توضیحاتی درباره‌ی روش خود به‌دست داده‌است. برای فهم منظور او از این اصطلاح، نخست، به برخی از مطالب این پیش‌گفتار نظری می‌اندازیم.

«شعر نو پارسی از آغاز پیدایش تا کنون از منظرهای گوناگون نگریده شده و با رویکردهای مختلف فهم و تفسیر شده‌است؛ تا آنجا که گاه درباره‌ی یک شعر تأویل‌های بسیار متفاوت و حتا متناقض دیده می‌شود. این موضوع با توجه به نظریه‌های جدید نقد ادبی درباره‌ی «مرگ مؤلف» و «مشارکت فعال مخاطب» در خوانش هر اثر طبیعی به‌نظر می‌رسد اما گاه این تأویل‌ها هماهنگ با ساختار نحوی و زبانی متن هم نیستند؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توان دریافت که خوانش‌گر یا مفسر چگونه آن معانی را از متن بیرون کشیده‌است.» (ص ۱۱).

در سطر نخست و دوم، نحو کلام به‌گونه‌ای است که هر نگرستنی به متن از منظرهای گوناگون و فهم و تفسیر کردن آن با رویکردهای مختلف، برابر است با تأویل. او در ادامه، از این «تأویل‌های» «بسیار متفاوت و حتا متناقض» گله‌مند و معتقد است «این تأویل‌ها» باید با «ساختار نحوی و زبانی» [دقت کنیم به کنار هم آمدن «نحوی و زبانی»] متن هماهنگ باشد. جمله آخر هم کسی را که دست به تأویل می‌زند «خوانش‌گر یا مفسر» خوانده‌است. در این جمله نیز کسی را که به عمل تأویل دست می‌زند خوانش‌گر نامیده‌است: «نخست شعر مورد تأویل را می‌آوریم، آن‌گاه به ترتیب، تأویل‌های هر شعر را بر اساس نام خوانش‌گران آن، نقل می‌کنیم.» (ص ۱۲) هم‌چنین، در صفحه بعد، بند دوم، نیز کاربرد مفسر و خوانش‌گر به‌گونه‌ای است که گویی اصطلاحی دقیق برای نامیدن کسی است که تأویل می‌کند. بر اساس این شواهد، برای خواننده دقیق (خواننده حتماً حق دارد دقیق باشد) تشخیص تمایز میان تأویل، تفسیر، خوانش و رویکرد دشوار است و موجب سردرگمی می‌شود. نویسنده در جای دیگری میان دو اصطلاح «نقد» و «تأویل» تمایز قائل شده‌است. وقتی در آغاز بخش یکم از فصل دوم با عنوان «نگاهی کلی به تأویل‌ها و درآمیختگی آن‌ها با نقد» روبه‌رو می‌شویم، امیدوار می‌شویم که شاید بتوانیم از میان این توضیحات، ملاک تمایز نویسنده را دریابیم و به تعریفی از تأویل برسیم. او می‌نویسد:

«در ارزیابی نوشته‌هایی که پیرامون شعر نو نوشته شده‌اند باید حساب نقد را از تأویل جدا کرد. تأویل شعر نو از آغاز انتشار نخستین شعرهای نیما در مجله موسیقی (۱۳۱۸) تا امروز پستی و بلندی‌های بسیار داشته‌است. بسیاری از تأویل‌ها در خلال



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۳۵۹

شعر نو در ترازو



جشنواره نقد کتاب

یک نقد کلی زاده شده‌اند و شماری نیز در قالب یک مجموعه شعر یا شعر تازه، پدید آمده‌اند. نقدها هم گاه از نگاه دریافت ارزش ادبی بر اساس ملاک‌های جدید یا قدیم نقد ادبی و گاه از موضعی عقیدتی و ایدئولوژیک و به قصد نشان دادن انحراف محتوای یک اثر از جهان‌بینی مورد نظر ناقد به قلم آمده‌اند. پاره‌ای از آن‌ها نیز کلیت شعر آزاد را هدف گرفته‌اند و کوشیده‌اند نیک و بد این شیوه تازه را در شعر پارسی از نگاهی ارزش‌شناسانه آشکار نمایند.» (ص ۶۹)

سپس مطلب طنزآمیز هدایت درباره نیمای و نقیضه او بر شعر «اندوهناک شب» را نخستین «نقد» بر شعر آزاد و مطالب احسان طبری در باره شعر «امید پلید» را نخستین «تأویل» دانسته‌است. وقتی مطلب صادق هدایت را می‌خوانیم (صص ۷۱-۷۲) منظور نگارنده کتاب را از «نقد» خواندن آن در نمی‌یابیم. مطالب درخشانی که از احسان طبری (صص ۷۶-۷۹) درباره شعر امید پلید نقل کرده، در بخش‌های اندکی، تأویل و آشکارا ایدئولوژیک است: «صبح، کنایه از یک اجتماع جدید و یک نظام حیاتی نوین است. شب، ارتجاع، عقب‌ماندگی...» (صص ۷۷-۷۸). گفتنی است مطلب طبری ۶۱ سطر است که فقط یک بند هفت سطر از آن را می‌توان تأویل شعر نیما دانست.

ادبیات، خود، دانش نیست اما مطالعه علمی آن مقوله‌ای جداست. کتاب مورد نظر ما شعر نو در تراژوی تأویل نامیده شده‌است و به گفته نویسنده آن قرار است تأویل‌های موجود بر این سبک شعری را بسنجد. علم تأویل (hermeneutics) خود، دانشی تخصصی است که شاخه‌های گوناگون دارد. هر علم یا دانشی نیز دارای واژگان و اصطلاحات تخصصی است که آن‌ها نیز تعریفی، تا حد ممکن، مشخص دارند. وقتی در زبان فارسی از اصطلاحاتی مانند هرمنوتیک، تأویل و تفسیر سخن می‌گوییم به‌ویژه وقتی این‌ها اصطلاحات پایه‌ای تحلیل ما در کتابی مفصل می‌شوند، باید تعریفی مشخص از هر یک از این اصطلاحات به‌همراه منظور دقیق نویسنده از کاربرد این اصطلاحات بیان شود و نویسنده دقیقاً مشخص کند که منظور ایشان از هرمنوتیک دقیقاً چه شاخه‌ای از این علم است، به‌ویژه این که در این مورد تقسیم‌بندی‌های گوناگونی وجود دارد. ابهام در کاربرد این واژگان از برابری فارسی اصطلاحات لاتین آن‌ها آغاز می‌شود و هر یک از این واژگان در شاخه‌های گوناگون علم تأویل معنایی مشخص می‌یابند. برای واژگان لاتینی مانند commentary و Interpretation، exegesis برابرهای دقیق و تعریف‌شده نیاز است^۲ و وقتی کتابی ادعای علمی بودن دارد احتمالاً مخاطب نیز حق دارد میان اصطلاحاتی چون مفسر، تأویل‌گر، خوانش‌گر، خوانش، نقد، تفسیر و تأویل نیز تمایزی آشکار ببیند. آشفتگی در کاربرد این اصطلاحات در سراسر کتاب گسترش یافته‌است که ما پیش از این فقط به نمونه‌ای از آن اکتفا کردیم.

۲-۲ اصطلاح جریان و حوزه معنایی آن

از دیگر اصطلاحات نادقیق این کتاب اصطلاح «جریان» است. از آن جا که اغلب این اصطلاحات به تقلید از زبان‌های فرنگی رواج می‌یابند، نگارنده این سطور اغلب فرهنگ‌های ادبی معتبر انگلیسی را جست‌وجو کرد و برای واژه current کاربردی ادبی نیافت. این واژه بیش‌تر در عالم سیاست به کار می‌رود و معنای موقتی و گذرا بودن را در خود دارد. واژه فرنگی دیگر به معنای جریان، واژه Stream است. نگارنده برای اطمینان خاطر کاربردهای ادبی این واژه را نیز در زبان انگلیسی جست‌وجو کرد و جز در اصطلاح stream of consciousness هیچ کاربردی مشابه آنچه در کشورمان در ادبیات به کار می‌برند پیدا نکرد.^۴ کتابی با عنوان جریان‌های شعری معاصر فارسی از کودتا (۱۳۳۲) تا انقلاب (۱۳۵۷) در سال ۱۳۸۴ منتشر شده است. نویسنده این کتاب توضیحاتی درباره این اصطلاح و دلیل کاربرد آن داده است. این توضیحات درباره پیشینه کاربرد این اصطلاح روشن‌گر است، هرچند قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. نویسنده اثر یادشده، در پیش‌گفتار، توضیحاتی درباره اصطلاح جریان به دست داده است. او در صفحه نخست پیش‌گفتار اصطلاح جریان را برای نامیدن «گروه‌ها و گرایش‌های» شعری «تعبیری دقیق‌تر» دانسته است. (حسین‌پور چافی، ۱۳۸۴: ۹). پیش‌گفتار کتاب یادشده هم‌چنین ما را به ملاک‌های «جریان‌بندی» شعر معاصر راهنمایی می‌کند. بر این اساس، «ویژگی‌های محتوایی، زبانی و ادبی مشترک» (همان: ۱۰) ملاک تقسیم‌بندی ایشان بوده است. این تقسیم‌بندی «جایگاه فکری و هنری و ادبی» شاعران معاصر را در هریک از «شاخه‌ها و گرایش‌ها» می‌نمایاند. (همان) درباره پیشینه کاربرد اصطلاح جریان نیز می‌نویسد: «اصطلاحی که تقریباً از دههٔ چهل به بعد به‌طور پراکنده در گفته‌ها و نوشته‌های صاحب‌نظران شعر معاصر برای شناسایی و معرفی برخی از این گرایش‌ها به کار گرفته شده است.» (همان: ۱۰-۱۱). نویسنده کتاب یادشده، حسین‌پور چافی، در فصل نخست اثر خود توضیحاتی دقیق‌تر درباره اصطلاح جریان به دست داده و آن را از دو اصطلاح سبک و مکتب متمایز کرده و قدیمی‌ترین نمونه‌ای که از کاربرد این اصطلاح می‌آورد نه در دههٔ چهل، که در مصاحبهٔ منوچهر آتشی با اسماعیل خویی در سال ۱۳۵۲ است. (همان: ۴۴) نمونهٔ بعدی که ایشان آورده‌اند، مطلبی از مقدمهٔ کتاب چشم‌انداز شعر نوی فارسی (۱۳۵۷) از حمید زرین‌کوب است که البته ایشان در این نقل‌قول به واحدی درسی به این نام اشاره می‌کند: «...در دانشگاه فردوسی عهده‌دار تدریس واحد جریان‌های ادبی معاصر ایران بودم...» (همان: ۴۵). حسین‌پور چافی دو نمونهٔ دیگر نیز می‌آورد: مقاله‌ای از علی باباجاهی با عنوان «جریان‌های شعر فارسی از دههٔ چهل تا امروز» و دیگری عنوان فرعی کتاب محمدجعفر یاحقی (در صفحهٔ عنوان آن کتاب و نه روی جلد آن) که جریان‌های ادبیات معاصر فارسی: نظم و نثر نام دارد. (همان: ۴۵) چنان‌که می‌بینیم، پژوهشگر یادشده به نمونه‌های کاربرد اصطلاح جریان که اظهار کرده بود از دههٔ چهل پراکنده به کار می‌رفته است اشاره‌ای نمی‌کند اما توضیحات



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۳۶۱

شعر در نثر آرا



جشنواره نقد کتاب



ایشان درباره جریان دو نکته مهم را در بر می گیرد: یکی این که «به آن حد از وسعت و عظمت» نرسیده اند و دیگری این که «پدیده هایی جدیدند و هنوز «جاری» هستند و هنوز کاملاً ثبات و قرار و قوام نیافته اند.» (همان: ۴۵) چنان که دیدیم، حسین پور چافی دلیل استفاده از این اصطلاح را پیشینه کاربرد آن بیان کرده و منظور خود را - درست یا غلط - از این اصطلاح بیان کرده است. هم چنین، در صفحه شناسنامه این کتاب برابر انگلیسی اصطلاح جریان، current، نیز آمده که این موضوع نیز تا اندازه ای به ابهام زدایی از اصطلاح یادشده کمک می کند. هیچ یک از موارد گفته شده در کتاب شعر نو در تراژوی تأویل به چشم نمی خورد. نگارنده این سطور برای نمونه چند اثر مهم در زمینه تاریخ و نقد شعر معاصر فارسی یعنی ادوار شعر فارسی و با چراغ و آینه از شفیع کدکنی، طلادر مس از براهنی، تاریخ تحلیلی شعر نو از شمس لنگرودی و تکنگاری های پورنامداریان درباره نیما و شاملو را بدین منظور بررسی کرد و در هیچ یک از این آثار کاربردی ادبی برای اصطلاح جریان نیافت.^۵ در لغتنامه دهخدا و فرهنگ فارسی معین نیز چنین معنایی برای واژه جریان دیده نشد. حتی فرهنگ سخن نیز چنین معنایی را برای این واژه در نظر نگرفته است. به نظر نگارنده، اصطلاحاتی چون سبک، گرایش، جنبش و حتی گفتمان را اگر دقیق تعریف شوند، می توان با توجه به جایگاه تحلیلی پژوهشگر، جایگزین های مناسبی برای واژه جریان (در تقسیم بندی هایی با ملاک های مشخص) در نظر گرفت. گفتیم در واژه جریان معنای گذرا بودن وجود دارد اما مسئله این جاست که اصطلاح جریان برای اشاره به موضوعات ادبی دقیق نیست. افزون بر این ها، مشکل نادقیق بودن این اصطلاح در کتاب شعر نو در تراژوی تأویل با تغییر آن به اصطلاحی دیگر حل نمی شود. مشکل بزرگ تر این است که ملاک تقسیم بندی «جریان های شعری» در کتاب مورد نظر ما دقیق نیست. بر اساس توضیحات نویسنده قبل از به دست دادن تقسیم بندی، به نظر می رسد ملاک او «رفتارهای زبانی شاعران معاصر در پیوند با معنا» و «نوع رفتار با معنا» بوده است. (ص ۲۷) پس از این مطالب، باز می نویسد: «پاره ای از این جریان ها بر اساس فرم و قالب شکل گرفته اند و گروهی هستی خود را وامدار یک رویکرد محتوایی تازه بوده اند. بنابراین در برشمردن ویژگی های یک جریان شناخته شده به فرم یا محتوا یا هر دو اهمیت داده ایم.» (ص ۲۸) پس از این مطالب، به امکان تقسیم بندی شعر نو بر اساس سنجش میزان تطابق آن با نظریه عروضی نیما نیز اشاره کرده است. خلاصه این که مخاطب از خلال این توضیحات و هم چنین با دقت در تقسیم بندی ارائه شده نویسنده به ملاک دقیق این تقسیم بندی دست نمی یابد و سر در گم می شود. به همین دلیل است که یک جریان سمبولیک نام گرفته، جریانی دیگر منشور، جریانی دیگر بومی، جریانی دیگر اشراقی، جریانی دیگر چریکی، جریانی دیگر زنانه، جریانی دیگر غزل مدرن و الی آخر.

نکته دیگر ملاک انتخاب پرتأویل ترین «جریان» شعری است که زیر این عنوان توضیح داده شده است: «کدام جریان بیش ترین تأویل را به خود اختصاص داده است؟»

(ص ۶۳) در این جا خواننده توقع دارد نویسنده جامعه آماری و روش انتخاب خود را بیان کند و این نتایج مبتنی بر پژوهشی دقیق تر و آماری مشخص باشد. بنگریم به پاسخ نویسنده: «با نگاهی سرتاسری به شعر معاصر و ارزیابی تمام نقدها، تحلیل ها و تأویل های پیرامون آن روشن می شود که شعر آزاد نیمایی بیش ترین میزان توجه را در جمع خوانندگان، مفسران و تحلیل گران شعر معاصر برانگیخته است.» (صص ۶۴-۶۳). نکته این جاست که این «شعر آزاد نیمایی» در تقسیم بندی جریان های بیست و یک گانه نیامده است! و نکته مهم دیگر، که ما را با مشکلی دیگر مواجه می کند: اگر دلیل استفاده نویسنده را از اصطلاح جریان، ضعیف بودن این گرایش های شعری بدانیم، پس شعر آزاد نیمایی، با این همه نیرو و گستردگی و فراگیر شدن، باز جریان نامیده شده است؟! او سپس می افزاید «بسیاری از شعرهای نیما و شاملو و اخوان و فروغ و سهراب بارها و بارها خوانده و تأویل شده اند» و در بررسی پرتأویل ترین شعرها نیز شعرهایی از این پنج شاعر را در کتاب خود بررسی می کند. البته، باز، آوردن بخشی مجزا برای بررسی تأویل های شعر شفيعی کدکنی نیز نقض نتایج ایشان در مورد پرتأویل ترین شعرهای معاصر است. نویسنده هم چنین در بخش یادشده، «زمزمه های بودن» و «آنی شاعرانه» را برای شعر ضروری دانسته و احتمالاً شعر شاعران پنج گانه را به همراه شعر شفيعی کدکنی دارای این ویژگی ها می داند. این عوامل را نیز دلیل جلب مخاطبان بیش تر می داند. احتمالاً باید نتیجه بگیریم که به همین دلایل نیز بیش ترین تأویل ها را «به خود اختصاص داده اند». نویسنده، در جایی دیگر، «توجه به وزن و آهنگ و چینش دقیق واژگان» را نخستین ویژگی شاعران پنج گانه می داند. (ص ۱۸۲) نخست این که ایشان در پاسخ خود ساده سازی کرده اند زیرا این پرسش را از جنبه های گوناگون می توان پاسخ داد و به هیچ وجه نمی توان با تک عاملی دیدن دلیل اقبال به شعر شاعران یادشده، دلایل گوناگون ادبی، سیاسی، تاریخی، اجتماعی، گفتمانی و غیره را در این میان در نظر نگرفت. دوم این که باید پرسید که بحثی که ایشان مطرح کرده اند چه ارتباطی به موضوع کتاب، یعنی سنجیدن شعر نو بر پایه تأویل های آن یا سنجش تأویل های شعر نو دارد.

۳. روش شناسی

از خلال معرفی کتاب و توضیح درباره دو اصطلاح تأویل و جریان تا اندازه ای به بخشی از روش شناسی ارائه شده در کتاب پی بردیم. مخاطبان چنین کتابی قاعداً با دیدن اصطلاح تأویل کنجکاو می شوند که منظور نویسنده چه نوع تأویلی است. در صفحه نخست پیش گفتار، می نویسد که این پژوهش قصد دارد «روش درست تر تأویل و

تفسیر» را به خوانندگان عادی «بیاموزد». در ادامه، می‌افزاید «نتایج این بررسی در تمام شاخه‌هایی که با هرمنوتیک و تأویل متن سر و کار دارند، می‌تواند کارایی داشته‌باشد». نویسنده دربارهٔ نظریهٔ استفاده‌شده در این کتاب توضیحی نداده‌است. به‌همین علت خواننده، برای فهم نظریه و روش به‌کار رفته در این کتاب، ناچار است به توضیحات شش صفحه‌ای پیش‌گفتار بسنده کند. از مطالب پیش‌گفتار درمی‌یابیم نویسنده قصد دارد «عیار» و «درجهٔ اعتبار» تأویل‌ها را بسنجد و بخشی از کتاب خود را «به نقد و ارزیابی تأویل‌ها اختصاص» دهد. البته این تأویل‌ها، چنان‌که در عنوان کتاب هم آمده‌است، خود نیز ترازویی است برای سنجش شعر نوی فارسی. اگر اندکی با مباحث هرمنوتیک یا علم تأویل آشنا باشیم یا اندکی جست و جو کنیم، احتمالاً می‌توانیم حدس بزنیم این سخنان به «هرمنوتیک روشی» بسیار شبیه است که بر پایهٔ نظریات شلایر ماکر، وبر، دیلتای، بتی و هیرش استوار شده‌است. سنجش‌پذیری تأویل‌ها که نویسنده در این پیش‌گفتار بر آن تأکید کرده‌است، کتاب معروف هیرش با عنوان *Validity in Interpretation* (۱۹۶۷) را به ذهن می‌آورد.

در همین پیش‌گفتار، در توضیح دربارهٔ مطالب فصل آخر، می‌نویسد:

«کوشیده‌ایم پس از گفت‌وگو دربارهٔ چالش‌های پیش‌رو برای تنظیم روش‌شناسی تأویل شعر نو، بر پایهٔ بنیان‌های نظری هرمنوتیک و نتایجی که از مقایسهٔ ارزش‌اعتباری تأویل‌ها و مختصات بهترین تأویل‌های موجود به‌دست آورده‌ایم، معیارهایی نیز برای انجام و ارزیابی تأویل به‌دست دهیم. به‌صورت طبیعی این فصل می‌بایست متکی بر معرفی و ارزیابی جداگانه‌ای از مکتب‌های هرمنوتیکی معاصر و سابقهٔ تاریخی آن‌ها هم باشد که با وجود فراهم آوردن چنین نوشتاری، محدودیت برگ‌های این کتاب مجال آن را نداد و در آینده به‌صورت کتابی مستقل عرضه خواهدشد. پاره‌ای از اشاره‌های تئوریک این بخش بر چنان زمینه‌ای روییده است.»

نکته این‌جاست که مخاطب تا فصل پایانی منظور نویسنده را از این «بنیان‌های نظری» در نخواهد یافت. نویسنده در فصل پایانی به اشاراتی پراکنده اکتفا می‌کند، پس ناچاریم به‌همین «پاره‌ای از اشارات تئوریک این بخش» بسنده کنیم و با کمک دانش اندک خود، بکوشیم، در فصل پایانی کتاب هم که شده، منظور ایشان را از هرمنوتیک و تأویل دریابیم. از حمله‌های مؤلف به هرمنوتیک فلسفی می‌توان دریافت که منظور ایشان از تأویل، این نوع هرمنوتیک را شامل نمی‌شود و این دریافت را چند جمله‌ای که از مقدمه نقد کردیم نیز تأیید می‌کند. نویسنده، در این فصل، بر اهمیت فهم «نیت مؤلف» و «شبح مؤلف» و «مؤلف فرضی» تأکید می‌کند و با آوردن نمونه‌ای از تأویل

پورنامداریان از شعر «شبانۀ» شاملو، به تأثیر آگاهی از نیت مؤلف و به بیان نویسنده «افق ذهن و زمانۀ» شاعر در به‌دست دادن تأویلی پذیرفتنی تأکید می‌کند. هیرش نیز در کتاب اعتبار در تأویل^۷ نیت مؤلف را معیاری برای سنجش اعتبار یا صحت هر تأویل می‌داند. هم‌چنین، شباهت اظهارنظر مؤلف دربارهٔ امکان سنجش اعتبار تأویل‌ها این اظهارنظر معروف هیرش را به‌خاطر می‌آورد: «اگر ما نتوانیم اصلی برای فرق‌گذاری میان تأویلی که معتبر است و تأویلی که معتبر نیست اعلام کنیم، فایدهٔ اندکی در نگارش کتاب‌هایی دربارهٔ متون یا دربارهٔ نظریهٔ هرمنوتیکی وجود دارد.» (وانسهایمر، ۱۳۸۱: ۴۷) هدف ما در این‌جا توضیح علم هرمنوتیک و شاخه‌های گوناگون آن نیست.^۸ بی‌هیچ فروتنی ساختگی، تخصصی در این زمینه نیز نداریم. هم‌چنین، قصد نداریم جایگاه و روش تأویلی نویسنده را نقد کنیم. سخن ما این است که روش کار مؤلف باید در آغاز کتاب مشخص می‌شد نه این‌که در فصل پایانی، که بسیار مجمل است، به این و آن شاخهٔ هرمنوتیک، آن هم در مقامی همانند فیلسوفی نظریه‌پرداز، حمله شود. این نمونه احتمالاً گویا باشد: «در دوران معاصر دیگر هرمنوتیک مؤلف‌محور، با سادگی پیشین به رابطهٔ متن و مؤلف و خواننده نمی‌نگرد؛ اما هرمنوتیک فلسفی نیز هم‌چنان بر سرِ راه بازی آزاد خود در متن، با پرسش‌های سهمگینی دست و پنجه نرم می‌کند. بدشواری می‌توان نظریه‌ای قطعی برای پایان دادن به این مناقشه پیشنهاد کرد.» (ص ۴۸۳) که البته احکام بی‌شمار ایشان دربارهٔ «نیت مؤلف» و «ترازو» و «سنجش» و مواردی از این دست، نشان می‌دهد که حل این مناقشه برای ایشان بسیار آسان بوده‌است و بی‌درنگ، در ادامهٔ همان مطلب، پاراگراف بعدی را این‌گونه آغاز می‌کند: «این قدر هست که هرمنوتیک فلسفی به سبب امکاناتی که در اختیار خواننده قرار می‌دهد، به‌شدت^۹ مورد استقبال معاصران قرار گرفته‌است.» (همان)

برای دانستن "ملاک‌های تقسیم‌بندی" ایشان از «انواع تأویل از نظر رویکرد مفسر به شعر» نیز کافی است به بخش معرفی اثر در همین جستار نگاهی بیندازید و اگر کنج‌کاو بودید به خود کتاب مراجعه فرمایید. در ساده‌انگارانه بودن این تقسیم‌بندی فقط برای نمونه می‌توان از ایشان خواست که کتاب سیاست نوشتار نوشتهٔ دکتر کامران تطف^{۱۰} را مطالعه فرمایند تا به تأثیر ایدئولوژی‌های مختلف بر جنبش‌های ادبی سدهٔ اخیر در کشورمان پی‌ببرند، تأثیراتی که هم در آفرینش و هم در خوانش این متون نقش داشته‌اند. دکتر احمد کریمی حکاک نیز در مقدمهٔ کتاب بود و نمود سخن (متن ادبی، بافتار اجتماعی و تاریخ ادبیات)، دربارهٔ «مقولهٔ حاکم» بر نگارش مقالات کتاب، ارتباط متن‌های تحلیل‌شده را با زمان آفرینش و هم‌چنین زمان خوانده‌شدن گوشزد می‌کند

و سپس اعلام می‌کند «ادب هزار و صد ساله زبان فارسی نقشی یگانه در شکل دادن به زندگی اجتماعی فارسی‌زبانان در ادوار پی در پی، و به‌ویژه ایرانیان دو قرن اخیر ایفا کرده‌است.» (کریمی حکاک، ۱۳۹۳: ۷) و سپس به نقش نمادین ادبیات در سده اخیر اشاره می‌کند و بر این عقیده است که مجادلاتی که درباره ادبیات و نقش اجتماعی و سیاسی آن در بین نخبگان شکل گرفت «ادبیات فارسی را به جایگزین نمادینی بدل کرد که ایرانیان تنگناهای روانی، مشکلات معیشتی، و موانع سیاسی خود را در چارچوب آن مطرح کردند.» (همان: ۸) و بدین ترتیب، به‌درستی، نتیجه می‌گیرد که چنین انگاره‌ای نه تنها آفرینش متون ادبی بلکه خوانش این متون را نیز تحت تأثیر قرار داده‌است. پس، اگر خوانشی تحت تأثیر ایدئولوژی بود دیگر نباید آن را «محققانه» فرض کرد؟ یا مثلاً نقد (یا «تأویل» به زبان مؤلف کتاب شعر نو در ترازوی تأویل) روشمند و فرمالیستی دکتر حسین پاینده بر شعر «نشانی» سهراب سپهری^{۱۱} و نیز نقد فرمالیستی او بر شعر «دریا»^{۱۲} سروده شفیع کدکنی، با توجه به تقسیم‌بندی نویسنده محترم، دیگر محققانه نیست؟ (البته، ما فرق نقد و تأویل و خوانش را از توضیحات ایشان دریافتیم.) اظهار نظر درباره این تقسیم‌بندی غیرعلمی و نادقیق خود جستاری مستقل می‌طلبد اما شگفت‌انگیز این است که پس از این تقسیم‌بندی، به بخش پنجم از فصل دوم می‌رسیم. این بخش ۲۸۹ صفحه است و نمونه‌های تأویلی را در بر می‌گیرد. در این جا انتظار داریم هر یک از «تأویل‌ها» زیر عنوان انواع «تأویل‌هایی که ایشان در تقسیم‌بندی خود ابداع کرده‌اند بیاید. بنگریم به سخن مؤلف پیش از آغاز این بخش: «هنگام مطالعه و مقایسه تأویل‌ها، خواننده به‌خوبی خواهد توانست آن‌ها را با توجه به رویکرد مفسر و روش تأویل او در یکی از انواع تأویل‌هایی که پیش‌تر برشمردیم، جای دهد.» (ص ۱۹۲)

۴. مشکلات ساختاری و صوری کتاب

۴-۱ طرح مبهم و بی‌برنامه

معلوم نیست این کتاب در پاسخ به چه پرسشی نوشته شده‌است. درباره تاریخ شعر نو و زمینه‌های پیدایش آن است؟ می‌خواهد بهترین شعرها و شاعران معاصر را معرفی و بررسی کند؟ ملاک او در انتخاب بهترین شعرها و شاعران چیست؟ (زمزمه‌پذیر بودن؟ آن شاعرانه داشتن؟ معناستیز نبودن؟ تعداد تأویل‌ها؟) عنوان کتاب که اظهار می‌کند شعر نو را به ترازوی تأویل می‌خواهد بسنجد پس به چه علت تأویل‌های شعرها سنجیده شده‌اند؟ چرا، پراکنده و بی‌نظم و اشاره‌وار، به برخی روش‌های هرمنوتیکی حمله کرده‌است؟ آیا جای چنین اظهار نظرهایی درباره هرمنوتیک فلسفی در چنین کتابی است؟ آیا مشخص کرده‌است هریک از این «تأویل‌ها» در کدام شاخه علم

هرمنوتیک دسته‌بندی شدنی است؟ فصل آخر هم، اگرچه دیر هنگام، بر هرمنوتیک مؤلف‌محور تأکید کرده‌است.

۴-۲ رعایت امانت در ارجاعات

در صفحه ۴۹۱ عبارت «به گفتهٔ بتّی "خودخواهانه" ی» ارجاع ندارد. در صفحه ۴۸۷، این جمله نیز ارجاع ندارد: «اوج هنر در شعرهای سهراب یا هر شاعر بزرگ دیگر زمانی است که این حادثه‌های زبانی بر اثر زلزله‌های درون رخ داده‌باشد.» شفيعی کدکني در کتاب موسيقي شعر آورده‌است: «شعر حادثه‌ای است که در زبان روی می‌دهد.» (شفيعی کدکني، ۱۳۷۶: ۳) در صفحه ۲۵، دو اصل «صورت و قالب» و «معنی‌داری» که نویسنده نیز در گیومه آورده‌است نظر پورنامداریان است در کتاب خانه‌ام ابری است که ارجاع ندارد. (← پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۱: ۳۱ به بعد) صفحه ۳۹۲، در اشاره به ویژگی «در هم ریختن خانوادهٔ واژگان» با آن که این عبارت را در گیومه آورده، به شفيعی کدکني ارجاع نداده‌است. مثلاً شفيعی کدکني در مقالهٔ «شعر جدولی» می‌نویسد: «تکامل و انحطاط خرد ایرانی و ژرفابند عقلانیت ما، در ارتباط مستقیمی است با همین مسئله رعایت معتدل خانوادهٔ کلمات یا درهم ریختگی آن.» (شفيعی کدکني، ۱۳۹۰: ۶۰۲) یا در صفحه ۶۶ می‌نویسد: «موسيقي شعر را نباید به عروض و قافیه سنتی محدود کرد و گاهی هارمونی واژگان را می‌توان در جمله‌های خارج از وزن عروضی نیز تشخیص داد.» شفيعی کدکني در ادوار شعر فارسی: «آهنگ در این جا به معنی وسیع‌تری مورد نظر است. هرگونه تناسبی، خواه صوتی خواه معنوی، می‌تواند در حوزهٔ تعریف آهنگ قرار گیرد. بنابراین، منظور از آهنگ فقط وزن نیست، بلکه مجموعه تناسب‌هایی است که در یک شعر می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد.» (شفيعی کدکني، ۱۳۸۰: ۹۵-۹۴) چنان که در بخش معرفی نوشتیم، یکی از مواردی که نویسنده بارها در کتاب خود تکرار می‌کند تأکید بر تأثیر «زمزمه‌ای بودن» بر ماندگاری شعرهاست و این نظر را به‌گونه‌ای بیان می‌کند که گویی هیچ پژوهشگری پیش از او به این موضوع اشاره نکرده‌است. اگر وزن شعر را مهم‌ترین عامل زمزمه‌پذیری آن بدانیم، شفيعی کدکني در کتاب موسيقي شعر، پس از بحثی دربارهٔ اهمیت موسيقي در شعر و با تأکید بر این که نظر خود را «محکی بسیار حسی و تجربی» می‌داند، می‌نویسد: «من معتقدم شعر خوب از مدرن‌ترین انواعش تا کهن‌ترین اسلوب‌ها شعری است که وقتی مدتی از انتشارش گذشت در حافظهٔ خوانندگان جدی شعر تمام یا بخش‌هایی از آن رسوب کند.» (شفيعی کدکني، ۱۳۷۹: ۲۳) هم‌چنین، در کتاب با چراغ و آینه، در بحثی دربارهٔ شعر آزاد و شعر سپید، اهمیت وزن در شعر را می‌توان دریافت. (شفيعی کدکني، ۱۳۹۰:



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب.

۳۶۷

شعر نو در ترازو



جشنواره نقد کتاب

۲۷۹) نمونه‌ای دیگر از اهمیت وزن شعر در نظر ایشان: «و من از موسیقی اوزان و طنطنه کلمات و بعضی بلندپروازی‌های شطح‌وارش خوشم می‌آمد، الان هم به برکت همان اوزان یا فرمالیسم کار ادیب است که پس از سال‌ها، بسیاری از شعرهای او را در خاطر دارم، در صورتی که بسیاری از شعرهای خوب و اجتماعی و نوآیینی را که در سال‌های اخیر خوانده‌ام نمی‌توانم به یاد بیاورم.» (همان: ۵۷). هم‌چنین، در این نقل قول: «... بطور کلی می‌توان گفت پس از عاطفه که رکن معنوی شعر است مهمترین عامل و مؤثرترین نیروها از آن وزن است... و اصولاً توقعی که آدمی از یک شعر دارد اینست که بتواند آنرا زمزمه کند و علت اینکه یک شعر را بیش از یک قطعه نثر آدمی می‌خواند همین شوق به زمزمه و آوازخوانی است که در ذات آدمی نهفته است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۹: ۴۷) هم‌چنین در همین کتاب شعر نو در تراژوی تأویل، نقل قولی از فروغ فرخزاد درباره اهمیت وزن در شعر آمده‌است. بر پایهٔ موارد یاد شده، بهتر بود نویسنده، در اشاره به ملاک «زمزمه‌ای بودن»، به این نظرها نیز ارجاع می‌دادند.

۴-۳ زبان ادبی در اثری نظری

وقتی کتابی علمی دربارهٔ ادبیات نوشته می‌شود، زبان آن نیز باید علمی باشد. در کتاب‌هایی از این دست، خواننده می‌خواهد با زبانی روشن و بی‌ابهام، موضوعی نظری را دربارهٔ ادبیات بخواند نه این که مشغول رمزگشایی یا لذت بردن از آرایه‌های ادبی به کار رفته در متن شود، در حالی که در این کتاب کاربرد ادبی زبان غلبه دارد یا دست‌کم بسیار بیش‌تر از هنجار چنین کتاب‌هایی است. برای اطلاع مخاطبان، به چند نمونه بسنده می‌کنیم: «پرسش‌های بنیان‌کن عصر جدید سال‌هاست که ستون‌های قطعیت ابدی را لرزاند است. علوم انسانی عرصهٔ جنگ هم‌گروه «حدس‌ها و ابطال‌ها» است.» (ص ۱۲) «اخوان اما، هم‌چنان گران‌بار از نومیدی، خود را از این جریان‌ات کنار کشیده بود و ساز غمگین خود را می‌نواخت.» (ص ۵۱) «بسیاری از آثار موسوم به شعر سپید از دههٔ چهل تا به امروز، سروده نشده‌اند، بلکه ساخته یا نوشته شده‌اند و با فقدان موسیقی دست و پنجه نرم می‌کنند.» (ص ۶۳) «در همین ارتباط نخستین، دعوت‌نامه‌ای به خوانش عمیق‌تر نهفته است که مخاطب را پله‌پله با معنای متن درگیر می‌کند.» (ص ۶۶) «...هم‌چنان در تالابی که از وسوسه‌های هوشنگ ایرانی به این سو [کدام سو؟!]

درافتاده، دلخوش به تئوری‌های رنگارنگ دست‌وپا خواهد زد و به مخاطبان اندک و فراموش‌کار خود دل خواهد بست.» (ص ۶۶) «بر سهل‌انگاری و «فریب‌نوشی» جامعهٔ تحصیل‌کردهٔ آن روز ایران و دلبستگی معصومانه و پاکش به «راه‌های پوک» گواهان

بسیاری در برگ‌های پراکنده تاریخ می‌توان یافت و مجله «شیوه» تنها بازتاب کوچکی از خودشیفتگی‌ها و سودازدگی‌های حزبی سال‌های پیش از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و پس از آن را نشان داده‌است.» (۱۲۰-۱۱۹) «اما ماجرا در عمل از عرصهٔ تئوریک آن هم پیچیده‌تر است. به‌نظر می‌رسد، هنوز در بیش‌تر تأویل‌ها شبیح مؤلف در صحرای متن می‌گردد و به سرکشی‌های ذهن مخاطب مهار می‌زند.» (ص ۴۸۴)

۴-۴ استدلال‌های نامربوط و احکام کلی منتج از آن‌ها

در چنین کتاب‌هایی مخاطب انتظار دارد اگر حکمی بیان می‌شود مربوط به پرسش‌های اصلی کتاب یا نتیجهٔ بحث‌ها و استدلال‌های مطرح‌شده باشد. احکام نامربوط، مطلوب خواننده نیست. برای نمونه به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

«شعر پارسی به‌دلیل خصلت‌های ذاتی‌اش همواره گونه‌ای مقاومت در برابر انحطاط زبانی را نیز در خود داشته‌است.» (ص ۲۰) شعری که نتواند نخست به ذوق خواننده حلول کند، درگیری او را با خود به کم‌ترین زمان ممکن فرو می‌کاهد و به‌سرعت رهسپار گوشه‌های فراموش‌شده می‌شود.» (ص ۶۶) «بی‌گمان آیندهٔ شعر معاصر را شاعرانی رقم خواهند زد که «آن» شاعرانه را قربانی خویش‌فریبی‌های تئوریک نکنند و به‌جای حمله‌های هیستریک به میراث گذشتگان و اصرار بر «جریان‌سازی» و تحمیل یک «جریان بی‌شعر» به «تاریخ ادبیات»، خود را به «جریان شعر» بسپارند و سطرهای زرین به «ادبیات» هدیه کنند.» (ص ۶۶) «روشن است که نه علی باباچاهی و نه احمد کریمی حکاک هیچ‌یک بدون توجه به مقام شاعری و اعتبار نیما این گونه همدلانه به خوانش چنین شعری نمی‌نشستند. شاید اگر روزی بتوانیم تمام انگیزه‌ها و معیارهای غیرشعری مانند شخصیت و موقعیت سیاسی - اجتماعی مؤلف را در مقام نقد و تأویل هر اثر به کناری بنهیم و تنها ارزش‌های ذاتی آن را ملاک ارزشیابی قرار دهیم، تعیین جایگاه دقیق‌تری هم برای هر اثر ممکن گردد.» (ص ۱۰۰) «[و] [سپروس شمیسا] پس از تأویل کوتاه و کم‌وبیش مفیدی که در مجلهٔ کیهان فرهنگی بر بوف کور نوشته‌بود (س ۶، ش ۵، مرداد ۱۳۶۸، ص ۴۳-۳۸) دچار یک وسوسهٔ طولانی‌تر شد و با...» (ص ۱۳۰)

«دنیای ما دنیای متوسط‌هاست و دموکراسی حقانیت خود را بر این اصل نهاده‌است. گونه‌ای مخالفت با مغزهای ویژه و حقوق ویژه در تمام جریان‌های مفسر‌محور به‌چشم می‌خورد. در عرصهٔ فهم، دیگر پهلوانان عرصهٔ تأویل که می‌کوشیدند، کوه‌های فاصله را از میان بردارند و نقبی به دنیای مؤلف بزنند...» (ص ۴۸۴)



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۳۶۹

شعر نو در ترازو



جشنواره نقد کتاب

۵. سخن پایانی و پیشنهاد

سهام مؤلف از این کتاب ۵۰۹ صفحه‌ای به هشتاد صفحه هم نمی‌رسد.^{۱۳} به همین دلیل، به دشواری می‌توان عنوان تألیف به آن داد. نگارنده با توجه به بضاعت خود به برخی از آشکارترین مشکلات کتاب اشاره کرد. از سازمان انتشاراتی نام‌آشنایی مانند مروارید می‌توان انتظار داشت در داوری‌های خود کمی سخت‌گیرتر باشد. تعجب برانگیز است این سازمان که پیش از این در زمینه شعر معاصر فارسی پژوهشی دانشگاهی و معتبر با عنوان طلیعه تجدد در شعر فارسی (کریمی حکاک، ۱۳۸۴)^{۱۴} را منتشر کرده‌است، چگونه کتابی در همان حوزه با این کم‌توجهی چاپ کرده‌است. دست‌کم، ارزیاب یا ویراستار کتاب، اگر داشته، می‌توانستند برخی مشکلات بارز این کتاب را به مؤلف گوشزد کنند تا برطرف شود. نگارنده با مطالعه چندباره کتاب شعر نو در تراژوی تأویل دریافت که این اثر از نوع کتاب‌هایی که برخی استادان یا به بیانی روشن‌تر برخی مدیران اجرایی در کسوت استادی، سفارش می‌دهند برایشان بنویسند و در واقع، خود کار را "مدیریت" می‌کنند نیست. کاش نویسنده در انتشار پژوهش خود عجله نمی‌کرد. خواننده جدی درمی‌یابد زمان زیادی صرف جمع‌آوری نمونه‌ها و نقل‌قول‌های این کتاب شده‌است. پرسش‌ها و نظرهای نویسنده، اگر با صرف وقت و دقت بیش‌تر نظام‌مند شود می‌تواند ارزشی بیش از این داشته‌باشد و برای جامعه ادبی کشورمان مفید باشد. بخش دیگری از پژوهش ایشان درباره علم تأویل - که در پیش‌گفتار از انتشار آن به‌صورت مستقل خبر داده است - می‌تواند با شکلی بسیار خلاصه از کتاب شعر نو در تراژوی تأویل ترکیب شود. چنانکه نوشتیم، بخش عمده‌ای از مطالب این کتاب نقل‌قول است. مطالب این نقل‌قول‌ها بیش‌تر از حد نیاز چنین کتاب‌هایی است، به‌خصوص که اغلب تحلیل هم نشده‌اند. نگارنده حین مطالعه به امکان خلاصه کردن این بخش‌ها دقت کرد که به نظر او کاری است شدنی. افزون بر این، تعداد پرسش‌های کتاب باید بسیار کم‌تر از آنچه هست شود و فقط در پی پاسخ به یک پرسش اصلی و چند پرسش فرعی باشد چون به نظر می‌رسد کتاب در پی پاسخ به پرسش‌های پرشماری است که کار را از انسجامی درخور به دور کرده‌است.

پی‌نوشت

۱. درباره این نظر و این ملاک «زمزمه‌ای بودن» که نویسنده آن را از آن خود می‌داند در بخش‌های دیگر این یادداشت سخن خواهیم گفت.
۲. «به خود اختصاص دادن» گره‌برداری است. (← سمیعی گیلانی، ۱۳۸۹: ۱۷۷)
۳. حنایی کاشانی Interpretation را تأویل و exegesis را تفسیر ترجمه کرده و میان تفسیر



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۳۷۱

شعر نو در ترازو



جشنواره نقد کتاب

و تأویل تمایز گذارده‌است. بابک احمدی نیز Interpretation را تأویل و commentary را تفسیر ترجمه کرده‌است. ← حنایی کاشانی، ۱۳۹۳: ۱؛ احمدی، ۱۳۸۲: برابرنامهٔ واژگان. ۴. گفتنی است واژهٔ Trend نیز معنایی نزدیک به واژهٔ current دارد و کاربرد چندانی در ادبیات و نقد ادبی ندارد. اگرچه نگارندهٔ این سطور در جست و جوی خود کاربردهایی اندک از این اصطلاح را در برخی متون نقد و نظریه یافت. مثلاً در این عبارت: Recent Trends که نام فصلی است در این کتاب: Carter, David. Literary Theory, in 2006 by Pocket Essentials. ۵. البته شفیع کدکنی در پاورقی ص ۱۰۱ ادوار شعر فارسی این واژه را یکبار به کار برده: «هنوز جریانی هم به عنوان شعر سنتی در ادب ما وجود دارد...» گفتنی است ایشان در پاورقی صفحهٔ ۸۳ یادآوری می‌کند که کل نوشتهٔ او و کل بحث به صورت سخنرانی بوده و پس از دیدن صورت نوشتاری آن، حاشیه‌های کوتاهی بر آن نوشته که هنگام نوشتن این حاشیه‌ها، مسئلهٔ چاپ مورد نظر ایشان نبوده‌است.

6. Validity in Interpretation

۷. برای آگاهی از برخی نظریات هیرش دربارهٔ معنا و برداشت کلاسیک او در این زمینه (و تشابهات آن با اظهارنظرهای نویسندۀ مورد نظر ما) ← احمدی، بابک، ۱۳۸۲: (صص ۶۰۵-۵۸۹).
۸. فقط برای نمونه در مورد تأکید نویسنده بر نیت مؤلف می‌توان ایشان را ارجاع داد به کشف بزرگ فروید، یعنی ناخودآگاه و پرسید منظور ایشان دقیقاً کدام مؤلف است. افزون بر این، می‌توان یادآور شد که معنا امری گفتمانی است و معنادهی متن تحت تأثیر عواملی گوناگون شکل می‌گیرد.
۹. این کاربرد «به شدت» نیز غلط است.
۱۰. (اصل کتاب سال ۲۰۰۰ منتشر شده‌است).
۱۱. پاینده، حسین، ۱۳۸۵: صص ۵۹-۴۱.
۱۲. پاینده، حسین، ۱۳۸۲: صص ۲۲-۲۱۵.
۱۳. بخش پنجم از فصل دوم بدنهٔ اصلی کتاب است. این بخش «نمونهٔ شعرها و تأویل‌ها و نقد و تحلیل آن‌ها» نام دارد. در این بخش، نخست شعرهای هر شاعر سپس تأویل‌های آن و سرانجام نقد و تحلیل هر تأویل آمده‌است. این بخش از صفحهٔ ۱۹۳ تا صفحهٔ ۴۷۹ یعنی ۲۸۹ صفحه را در بر می‌گیرد. سهم مطالب نویسندۀ از این صفحات، به ۴۰ صفحه هم نمی‌رسد.
۱۴. این کتاب در سال ۱۳۹۲ بازنشر شده‌است.

کتابنامه

- احمدی، بابک. ۱۳۸۲، ساختار و تأویل متن، چ ۶، تهران، نشر مرکز.
- براهنی، رضا. ۱۳۷۱، طلادر مس (در شعر و شاعری)، تهران، انتشارات بزرگمهر.
- بلاشیر، یوزف. ۱۳۸۹، گزیدهٔ هرمنوتیک معاصر. ترجمۀ سعید جهانگیری، آبادان، انتشارات پرسش.
- پالمر، ریچارد. ۱۳۹۳، علم هرمنوتیک، ترجمۀ محمدسعید حنایی کاشانی، چ ۸، تهران، نشر



هرمس.

پاینده، حسین. ۱۳۸۴، نقد ادبی و دموکراسی (جستارهایی در نظریه و نقد ادبی جدید)، تهران، انتشارات نیلوفر.

_____ ۱۳۸۲، گفتمان نقد (مقالاتی در نقد ادبی)، تهران، انتشارات روزنگار.
پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۱ (الف)، سفر در مه (تأملی در شعر احمد شاملو)، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.

_____ ۱۳۸۱ (ب)، خانه ام ابری است (شعر نیما از سنت تا تجدد)، چ ۲، تهران، انتشارات سروش.

تلطف، کامران. ۱۳۹۴، سیاست نوشتار. ترجمه مهرک کمالی، تهران، نشر نامک.
سمیعی گیلانی، احمد. ۱۳۸۹، نگارش و ویرایش، چ ۱۰، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۰، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، تهران، انتشارات سخن.

_____ ۱۳۹۰، با چراغ و آینه (در جستجوی ریشه‌های تحول شعر فارسی)، تهران، انتشارات سخن.

_____ ۱۳۷۶، موسیقی شعر، چ ۵، تهران، انتشارات آگاه.

شمس لنگرودی، محمد. ۱۳۷۸، تاریخ تحلیلی شعر نو، تهران، نشر مرکز.

معین، محمد. ۱۳۸۸، فرهنگ فارسی، چ ۲۶، تهران، امیرکبیر

انوری، حسن. ۱۳۹۰، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، نشر سخن.

کریمی حکاک، احمد. ۱۳۹۳، بود و نمود سخن (متن ادبی، بافتار اجتماعی و تاریخ ادبیات)، تهران، نشر نامک.

_____ ۱۳۸۶، طلیعه تجدد در شعر فارسی، ترجمه مسعود جعفری، تهران، مروارید.

دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۹۰، لغت‌نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

وانسپایمر، جوئل. ۱۳۸۱، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس.

M. H. Abrams and Geoffrey Galt Harpham. 2012, A Glossary of Literary Terms, Tenth Edition.

R. W. (Edited by). 1991, The Oxford English Dictionary, Clarendon Press. Oxford.

Baldick, Chris. 2009, The Oxford Dictionary of Literary Terms (Oxford Quick Reference), Third Edition, Oxford: Oxford University Press.



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۳۷۳

ایران عصر صفوی: نوزایی
امپراتوری ایران



جشنواره نقد کتاب

ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران*

■ محمد کاظم رحمتی

استادیار گروه تاریخ بنیاد دائرةالمعارف اسلامی

kazemr112@gmail.com

چکیده

مشکلات دخیل در تفسیر منابع عصر صفویه یکی از مهم‌ترین مشکلات فراروی محققان این عصر است. نوشتار حاضر بحثی در خصوص کتاب ایران عصر صفوی تألیف اندرو نیومن است که ترجمه فارسی آن به تازگی منتشر شده است. در بررسی حاضر برخی مسائل دینی عصر صفویه و نکاتی در خصوص ترجمه کتاب مورد بحث قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها

صفویه، ایران‌شناسی، تاریخ تشیع

پژوهش درباره عصر صفویه از مسائل مورد توجه و حوزه‌های فعال در مطالعات ایران‌شناسی است. در میان این مطالعات کتاب نگاهی به ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران، تألیف اندرو نیومن، اثری است که به تازگی دو ترجمه از آن منتشر شده است. نوشتار حاضر بیشتر با تکیه بر مسائل دینی مطرح در کتاب، با مبنا قرار دادن برگردان آقای بهزاد کریمی از کتاب، نقد و نظری دارد به پاره‌ای از مسائل دینی مطرح در کتاب نیومن.

تحولات دینی عصر صفویه و اطلاعات بسیار اندک در مورد اوایل عصر صفویه از جدی‌ترین معضلاتی است که در عرصه صفویه پژوهی خود نمایی می‌کند. با این حال،

*. فصلنامه نقد کتاب تاریخ، سال دوم، شماره ۵، بهار ۱۳۹۴.

توجه به چند نکته تا حدی مشکل کمبود منابع را برطرف می‌کند: منابع فقهی و تألیفات نسبتاً فراوان عالمان امامی در دوره مذکور؛ توجه کردن به مسئله سنت‌های عملی در میان جوامع شیعه پیش از ظهور صفویه. توجه به دو مطلب اخیر پرتوی بر برخی از مسائل دینی مورد منازعه در عصر اول صفویه می‌افکند و اساساً اختلاف نظرهایی که گاه در میان محققان صفویه پدید آمده مبتنی بر بی‌توجهی به دو مطلب اخیر است؛ البته در ادامه نوشتار اهمیت آن را مدلل خواهیم ساخت.

نوشتار حاضر مروری است بر عمده مطالب دینی که در کتاب ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران آمده است. کتاب پس از مقدمه‌ای که در آن از روند مطالعات صفویه نیز به اختصار سخن رفته، در نه فصل سامان یافته و در هر فصل روزگار یک پادشاه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است؛ جز فصل نهم که در آن از مسئله شعر و سیاست در عصر صفویه صحبت شده و در آن نتیجه‌گیری مؤلف آمده است. نویسنده در دو پیوست انتهایی کتاب نخست به سیری از حوادث مهم تاریخی عصر صفویه پرداخته و سپس با نقد و بررسی برخی منابع و مطالعات عصر صفویه را به شکل سالشمار ارائه کرده است. کتاب‌شناسی و نمایه نیز بخش‌های پایانی کتاب را تشکیل می‌دهند.

نیومن با کارنامه‌ای نسبتاً مفصل، که آغاز آن نگارش رساله دکتری مفصلش بوده، نزدیک به دو دهه است که در عرصه مطالعات صفویه و تشیع به نگارش مقالات و کتاب‌های مختلف مشغول است و نویسنده‌ای نسبتاً پرکار به حساب می‌آید. بخشی از رساله دکتری او به صورت مقاله و بخشی نیز به شکل تکنوگاری در باب مکتب قم و بغداد منتشر شده است. با این حال و علی‌رغم چنین کارنامه‌ای، که انتظار آشنایی بهتر او با موضوع مورد پژوهشش را ایجاد می‌کند، متأسفانه خواننده کتاب با مطالبی روبه‌رو می‌شود که مطابق آن انتظار نیست. نیومن همچنین در دائرةالمعارف اسلام بخش مسائل دینی عصر صفویه را نیز نگاشته است. تمرکز اصلی کتاب بیشتر مسائل سیاسی-اقتصادی است و بخش اندکی از هر فصل به مسئله دین و تحولات مذهبی اختصاص یافته است. برای مثال، در فصل نخست و بررسی ایام سلطنت شاه اسماعیل اول، که البته بیشتر از فصول دیگر از مسائل دینی سخن رفته، در پایان فصل و در حدود یک صفحه (ص ۵۲-۵۱) از مسائل دینی عصر شاه اسماعیل بحث شده است. ادعای بسیار شگفت نیومن در مورد شاه اسماعیل، که البته در بخش‌های مختلف نوشتار او و یا حتی در دیگر نوشته‌های او کمی متفاوت است، این است که شاه اسماعیل در کنار ادعای سیادت مدعی مهدویت بوده و خود را امام دوازدهم نیز می‌دانسته است (ص ۳۸، ۵۰). در بحث از واکنش فقه‌های شیعه به ظهور صفویه و اعلان تشیع از سوی آنها، که در

انتهای فصل با تکیه بر محقق کرکی (ص ۵۲-۵۱) مورد بحث قرار گرفته و مشتمل بر نکاتی بسیار عجیب است، شاید بی توجهی نیومن به تأثیر ظهور آنان و رسمیت یافتن تشیع بر تحول ادبیات اداری و نوع الفاظ متداول در دیوان سالاری ریشه اصلی برخی نظرات نادرست او باشد. پیش از صفویه و در نظام دیوان سالاری سنی، تعبیر امام عادل و امام کامل در اشاره به قدرت سیاسی حاکم تعبیری بسیار رایج و متداول بوده است، اما دو تعبیر اخیر در سنت کلامی و فقهی شیعه تعبیری خاص هستند و تنها در اشاره به امام معصوم به کار می روند. با اعلان تشیع توسط شاه اسماعیل، تقریباً مدتی طول کشید تا نظام دیوان سالاری به تفاوت تعبیر مذکور در سنت شیعی و سنی توجه نشان دهد. از این رو در نوشته ها یا کتیبه های عصر شاه اسماعیل اول به کرات دیده می شود که تعبیر مذکور در اشاره به شاه اسماعیل به کار می رود. همچنین حتی در زمان های بعدی نیز که تعبیر مذکور برای شاهان صفوی به کار رفته معنای دیگری برای آنها مراد شده و همان تعبیر عرفی و متداول و برای اشاره به قدرت عرفی شاه است، نه به معنای کلامی- فقهی لفظ در سنت شیعی. بی توجهی نیومن به این مطالب باعث شده که او ضمن بحث از محقق کرکی به او نسبت دهد که با مورد تأیید قرار دادن به کارگیری الفاظی چون السلطان العادل یا الامام الكامل، ادعای مهدویت و امام عصر بودن شاه اسماعیل را پذیرفته است (ص ۳۸، ۵۱). نیومن در تحلیل نادرست خود گامی فراتر نهاده و در ادامه مطلب خود نوشته است: «کرکی بعدها به منظور موجه نشان دادن رابطه خویش با شاه، لقب نایب امام را برای خود برگزید و از این طریق اندیشه هایش را تعدیل کرد» (ص ۵۲). نیومن عموماً حتی در مطالبی که فهمی نادرست از آنها ارائه می دهد منبعی را ذکر می کند، اما در مورد مطالب اخیر اساساً به منبعی برای مدعای خود اشاره نکرده است. محقق کرکی در کجا شاه اسماعیل را السلطان العادل یا الامام الكامل خوانده است؟ در آثار موجود از محقق کرکی، تنها در رساله نفحات اللاهوت است که وی به صراحت از شاه اسماعیل و صفویان یاد کرده و در اشاره به شاه اسماعیل او را چنین مورد خطاب قرار داده است:

...و قصدت بذلک التقرب إلى الله سبحانه و تعالی و إلى نبیه و إلى الأئمة المعصومین صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین و الخدمة لناصر لواء هذه الدولة القاهرة، إذ کن عُصنا من شجرتهم و فرعاً من نبتتهم و...^۱

کما این که در آغاز رساله اخیر نیز در اشاره به ظهور صفویان و اعلان تشیع از سوی آنها نوشته است:

...أما بعد، فإن الله سبحانه و له الحمد و المنة لما كشف الغمة عن هذه الأمة بتأيید الدولة القاهرة الباهرة الشريفة المنيفة العالية السامية العلية الشاهية الصفوية الموسوية

— آمدها الله تعالى بالنصر و التمكين، و أیدها بالملائكة و الإنس و الجن أجمعين، و جعل كلمته بها العليا و كلمة الذين كفروا السفلى إلى يوم الدين و نکست رؤوس أهل البدعة الذين...

کرکی نگارش این رساله را در شب جمعه چهارده شب مانده به پایان ماه ذی الحجة الحرام سال ۹۱۷ ق و در مشهد و در ایام سلطنت شاه اسماعیل اول صفویه به اتمام رسانده است، ولی در هیچ جای آن ادعایی که نیومن مطرح می کند، یعنی به کار بردن الفاظ سلطان عادل یا امام کامل برای شاه اسماعیل، دیده نمی شود و در دیگر آثار موجود وی از عصر شاه اسماعیل حتی همین مقدار اشاره به شاه اسماعیل هم نیامده، چه رسد که القاب مذکور را برای او به کار برده باشد. نیومن در عبارت اخیر مدعی آن است که محقق کرکی ادعای مهدویت شاه اسماعیل را پذیرفته و سپس با نوعی تعدیل در عین حال که همچنان او را امام عصر می دانسته خود را نیز نایب امام یعنی نایب وی معرفی کرده است. مطلب کوتاه نیومن در شرح حال محقق کرکی به صراحت ناآشنایی وی را با سنت فقهی شیعه و یا حتی جایگاه محقق کرکی نشان می دهد. وی در آخرین بخش سخن خود درباره کرکی می نویسد:

کرکی از سوی سادات تاجیک متولی حرم رضوی در مشهد به گرمی مورد استقبال قرار گرفت و بعدها با یکی از خاندان های سرشناس سادات استرآباد وصلت کرد. با وجود این، فقه های معاصر کم اهمیت و نیز مهم عرب خارج از ایران به صورت مستقیم و غیرمستقیم همراهی کرکی با پروژه صفویه را محکوم کردند و از این طریق تلویحاً مشروعیت صفویه را زیر سؤال بردند. به این ترتیب تنها عالم سرشناس عرب که به قلمرو صفویه مهاجرت و با اسماعیل دیدار کرده بود به لبنان بازگشت. (ص ۵۲)

در خصوص عبارات اخیر باید اشاره کنم که ترجمه عبارت «بعدها با یکی از خاندان های سرشناس سادات استرآباد وصلت کرد» اشکال دارد و نیومن در اصل از پیوند خانوادگی میان کرکی و سادات استرآبادی سخن گفته و نه این که خود محقق کرکی با دختر یکی از سادات استرآباد ازدواج کرده باشد؛ در حقیقت نیومن به ازدواج پدر میرداماد با دو دختر محقق کرکی اشاره دارد. فقه های مهم معاصر کرکی چه کسانی هستند که نیومن به آنها در این عبارت اشاره کرده است؟ نیومن در متن کتاب به نام این فقیهان ادعایی اشاره نمی کند.^۲ ادامه عبارت نیومن نیز به دقت ترجمه نشده است و نمی توان دریافت که عبارت مرادش محقق کرکی است، یعنی عالم سرشناسی که به قلمرو صفویه مهاجرت کرده و با اسماعیل دیدار کرده یا شخص دیگری است؟ در حقیقت نیومن در عبارت اخیر برای آن که ادعای خود را در مورد موضع فقیهان دیگر جز محقق کرکی مدلل کند، در اصل نوشتار خود آورده است: «یکی از فقیهان برجسته

عرب سفری به قلمرو صفویه داشته و خود بشخصه شاه اسماعیل را نیز دیده، به لبنان بازگشته است». نیومن در مطلب اخیر به ماجرای سفر سید حسن بن جعفر کرکی (د. ۹۳۶) اشاره دارد که گزارش کوتاهی از سفر او به ایران در کتاب خلاصة التواریخ^۳ آمده است، اما باز هم نیومن عبارت را بد فهمیده است. عبارت قاضی احمد قمی که نیومن به آن استناد کرده در اصل چنین است:

... اما حدیثی دیگر که فقیر مؤلف از حضرت شیخ الطایفة بهاء الملة و الدین محمد عاملی شنیدم که دلالت بر ظهور شاه صاحبقران، خسرو گیتی‌ستان نموده، این است که آن حضرت چنین نقل فرمودند که این حدیث را به نوعی که از پدر مرحوم خود یعنی شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی شنیدم این است که «ان لنا باردبیل کنزاً و ای کنز لیس بذهب و لا فضة و لکنه رجل من اولادی یدخل تبریز مع اثنا عشر الفاً راکباً بغلة شهباء و علی راسه عصابة حمراء»، سید کبیر مرحوم سید حسن بن السید جعفر عاملی الکرکی، استاد پدر فقیر کثیر التقصیر به فقیر گفت در اوایل سلطنت پادشاه مرحوم شاه اسماعیل — طاب ثراه — روزی که از شکار معاودت فرمودند با اهالی تبریز که به استقبال رفته بودند، رفتم. اتفاقاً شاه عالم‌افروز آن روز بر استر سفیدی سوار بودند و به واسطه کوفت چشم دستمال سرخ بر سر بسته بودند و لشکری که همراه بودند دوازده هزار نفر بودند. در آن وقت این حدیث که به چند سال قبل از این به نظر رسیده بود به خاطر رسید.

عبارت اخیر به صراحت دقیقاً بر عکس آنچه نیومن از آن استنباط کرده دلالت دارد. سید حسن بن جعفر کرکی (د. ۹۳۶) پسر خاله و داماد محقق کرکی است که برای زیارت مشهدالرضا ظاهراً پیش از جنگ چالدران به ایران سفر کرده است.^۴ وی در تبریز به همراه گروهی از مردم به استقبال شاه اسماعیل رفته و بعدها در جبل عامل هنگامی که حسین بن عبدالصمد عاملی حارثی — پدر شیخ بهایی — نزد او در کرک نوح همراه با شهید ثانی به تحصیل مشغول بوده، برای آنها خاطره سفر خود به ایران را تعریف کرده و به ستایش از شاه اسماعیل پرداخته و حتی حدیثی را بر او تطبیق داده است. به عبارت دیگر، آنچه نیومن به آن استناد کرده دقیقاً بر عکس تأیید موضع فقیهان شیعه ساکن در خارج از قلمرو شاه اسماعیل از وی را نشان می‌دهد. البته این مطلب که چرا فقیهان مذکور همچنان ترجیح می‌دادند به زادگاه خود برگردند، هر دلیلی داشته باشد، این گمان نیومن که آن را دلیلی بر رد صفویان و یا نظر منفی به ادعای تشیع یا حتی خود تشیع مورد حمایت صفویان تحلیل کرده نادرست است. سید حسن بن جعفر کرکی به صراحت هنگامی که به زادگاهش کرک نوح بازگشته، به عنوان خاطره‌ای شیرین برای عالمان ساکن در جبل عامل، ضمن تطبیق دادن حدیثی، به ستایش

شاه اسماعیل پرداخته است. همچنین تعبیر لبنان در اشاره به جبل عامل در آن دوران نادرست است، چرا که نام لبنان در آن دوران وجود نداشته است. اهمیت محقق کرکی در صد سال نخست صفویه و تداول آثار و شاگردان مختلف او که هر کدام در شهرهای مهم ایران مناصب دینی را بر عهده داشته‌اند و شکوفایی حوزه نجف در دوران اقامت وی در آنجا مطلبی است که نیومن از کنار آن گذشته است. اینها مطالبی است که به راحتی با مراجعه به کتاب طبقات اعلام الشيعة: احياء الدائر من القرن العاشر مرحوم آقابزرگ طهرانی روشن می‌شود.^۵

مقوله گزآیینی مورد اشاره نیومن در اینجا مبهم است و خوشبختانه در فصل دوم (ص ۶۲-۶۰) توضیحی در مورد آن آمده است. نیومن در ضمن بحث اخیر خود، در کنار ادعای مهدویت نسبت داده به شاه اسماعیل اول، به او و شاه طهماسب نسبت ادعای الوهیت نیز می‌دهد. به واقع برخی صفوی پژوهان مدعی وجود نوعی تشیع افراطی و غالیانه در اوایل عصر صفویه هستند. نیومن در حالی که در آثار خود به صراحت بیشتری از این مسئله سخن گفته در کتاب حاضر تأکید خود را بر ادعای مهدویت و امام دوازدهم بودن شاه اسماعیل گذاشته، هرچند گهگاه اشاره‌ای به ادعای الوهیت شاه اسماعیل و شاه طهماسب نیز دارد. او در حقیقت در فصل دوم کتاب خود، که در آن به بررسی مسائل عصر شاه طهماسب صفوی (۹۸۴-۹۳۰) می‌پردازد، در صدد القای این مطلب است که هر دو ادعا در عصر شاه طهماسب آرام آرام رنگ باخته و در اواخر عصر طهماسب ادعای الوهیت و مهدویت شاهان صفوی کنار گذاشته شده است. نیومن در بحث فرعی با عنوان «تهماسب و مذهب» (ص ۷۰-۶۶) از دست برداشتن صفویان از ادعاهای غالیانه خود پس از شکست چالدران سخن گفته، اما باز هم مدعی است:

در سراسر دوران حکومت تهماسب، گفتمان مذهبی حکومت مرکزی همانند دوران اسماعیل همچنان گزآیین باقی ماند. نخبگان ترک و تاجیک به ویژه در سال‌های نخستین حکومت تهماسب که طی آن دغدغه اصلی حفظ پروژه صفویه به شمار می‌رفت، تمایل چندانی به فراگیری دقیق آموزه‌ها و اعمال تشیع امامی از خود نشان ندادند و هیچ یک از رهبران اصلی حکومت به داشتن گرایش قطعی به تشیع امامی نامبردار نبودند. (ص ۶۷-۶۸)

یک اشکال بزرگ و اصلی در سراسر کتاب نیومن، کلی‌گویی‌ها و عدم مراجعه به منابع اولیه و ارجاع به مطالعات است. در خصوص رواج تشیع در میان توده‌ها دو گزارش بسیار مهم دو مورخ و عالم برجسته سنی ایرانی در دست است. نخست گزارش مصلح‌الدین لاری از عالمان سنی ایرانی مهاجر به عثمانی در عصر شاه طهماسب را داریم که به صراحت از رواج تشیع در ایران سخن گفته است. علی‌القاعده جریان مذکور

باید دلیلی بر وجود روحانیان شیعی باشد که سامان‌دهنده آن بوده‌اند؛ یعنی همان شاگردان محقق کرکی. مصلح‌الدین لاری (د. ۹۸۰ ق) در اشاره به رواج تشیع در روزگار شاه طهماسب نوشته است:

بعد از وی، پسرش شاه طهماسب به سلطنت رسید و بر سریر ملک مستقر گردید. در ترویج مذهب شیعه اثنی عشریه از ابتدای سلطنت با غایت جد و جهد و اجتهاد مرعی داشته. آثار اهل سنت در آن بلاد — که در تصرف اوست — نگذاشته. بسی به افنای علمای اهل سنت و جماعت مایل است و در اصرار بر اضرار و اعتقاد قبح و شناعة نسبت به ایشان کامل. به حسب دنیا طالعش قوی افتاده و دولتی ثابت به وی رو نهاده [...] داعیه تعظیم اهل فضل دارد و خاطر بر تقویت این طایفه می‌گمارد. لکن در نظر وی جهلا را به صورت فضلا درمی‌آورند و فضلا را به سمت جهلا موسوم می‌دارند. بنابراین اکثر ممالکش از اهل علم و فضل مخلو گشته و از اهل جهل مملو شده و جز قلیلی از فضلا در تمام ممالک ایران نمانده [...].^۶

منبع دیگر در مورد گسترش تشیع فقهی در دوران شاه طهماسب گفته‌های میر مخدوم شریفی (د. ۹۹۵ ق) است که در کتاب نواقض الروافض به صراحت به این مطلب تصریح کرده است. هر چند گفته نیومن در مورد برخی اشراف سنی و یا حتی سادات سیفی قزوین، که در خفا همچنان سنی بوده‌اند، خالی از صحت نیست، اما جریان اصلی جامعه به سمت تشیع بوده است.^۷ در ضمن بحث از مذهب در عصر تهماسب (ص ۶۸-۶۹) اشاراتی به محقق کرکی آمده، اما به دقت از وی و یا مسائل مطرح‌شده سخن نرفته است. نیومن بار دیگر ادعای خود در خصوص گزآیینی تشیع صفویان را با این مبنا که فقیهان شیعی برجسته خارج از قلمرو صفویه به ایران مهاجرت نکرده‌اند تکرار کرده و نوشته است:

بیشتر فقه‌های عرب معاصر با صفویان همچنان به تشیع صفوی به دیده تردید می‌نگریستند و شاید این تردید با توقع به همکاری کرکی با حکومت صفویه و انتزاع قلمرو غربی ایران تداوم یافت. آنان همچنین از نزدیک شدن به قلمرو صفوی در دوران جنگ‌های داخلی و حتی پس از مرگ کرکی خودداری کردند. حسین بن عبدالصمد عاملی لبنانی و به ویژه هم‌فکر او، زین‌الدین عاملی، میراث کرکی و ارتباط او را با صفویه مورد نکوهش قرار دادند. حتی قتل ناگهانی زین‌الدین توسط عثمانی‌ها در ۹۶۴ یعنی دو سال پس از انعقاد معاهده آماسیه و همچنین مهاجرت شیخ حسین به ایران نیز نتوانست انگیزه‌ای برای عزیمت دست جمعی فقه‌های شیعی عرب به قلمرو صفویه فراهم آورد. (ص ۶۹)

گفته شد که مبنای نیومن در مورد دیدگاه فقیهان عاملی و یا دیگر مناطق خارج



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۳۷۹

ایران عصر صفوی: نوزایی
امپراتوری ایران



جشنواره نقد کتاب

از قلمرو صفویه نسبت به تشیع مورد حمایت صفویان که بر اساس مهاجرت یا عدم مهاجرت آنها به ایران است، نادرست است. همچنین ادعای نیومن که حسین بن عبدالصمد و شهید ثانی میراث کرکی و ارتباط او با صفویه را مورد نکوهش قرار داده‌اند یکی دیگر از بدفهمی‌هایی است که در سراسر کار نیومن آمده است. خرده‌گیری و یا رد نظرات فقهی محقق کرکی ارتباطی با پیوستن یا عدم پیوستن وی به صفویه ندارد. درست است که حسین بن عبدالصمد و استادش زین‌الدین عاملی مشهور به شهید ثانی در آثار مختلف خود از محقق کرکی خرده گرفته‌اند — در عین حال که هر دو به جایگاه بلند فقهی او معترف بوده‌اند و شهید ثانی حتی از آثار وی نیز در نگارش برخی تألیفات خود بهره برده — اما چگونه می‌توان از اختلاف نظرهای فقهی به این مطلب رسید که تفاوت‌ها را ناشی از نوع نگاه به صفویان بدانیم؟ تاریخ شهادت شهید ثانی نیز ۹۶۵ ق است که به خطا ۹۶۴ ذکر شده است. همچنین نوع تلقی نیومن از مسئله مهاجرت فقیهان جبل عاملی به ایران و تأثیر آنها بر حیات مذهبی عصر صفویه نادرست است و نگاه آماری او به مسئله دلیل خطای اوست. درست است که فقیهان عاملی مهاجر به ایران از حیث تعداد اندک هستند، اما اهمیت آنان از حیث ایجاد سنت‌های فقهی در میان فقیهان ایرانی باید مورد بررسی قرار گیرد.

در فصل چهارم که به بررسی ایام سلطنت شاه عباس (۱۰۴۸-۹۹۶ ق) پرداخته شده نیز اشاراتی به فقیهان آن عصر دارد که بی‌دقتی‌های مختلفی در آن دیده می‌شود، از جمله نیومن در جایی از فصل اخیر در اشاره به میرداماد و شیخ بهایی می‌نویسد:

میرداماد شاگرد شیخ حسین عاملی بود [...] موقعیت میرداماد و شیخ بهایی، پسر شیخ حسین به واسطه تنزل مقام شیخ حسین به نفع سید حسین کرکی که از سوی تهماسب صورت گرفت، متزلزل نگردید. حتی بعدها شیخ بهایی به جای پدر، شیخ الاسلام هرات و سپس اصفهان شد [...] (ص ۹۶)

گفته شد که نیومن علی‌رغم نگارش آثار فراوان در عمل آشنایی دقیقی با تعبیر ندارد؛ میرداماد شاگرد شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی نیست، بلکه تنها از وی اجازه روایت حدیث دارد. در حقیقت نیومن به دلیل ناآشنایی با این مطلب که شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی، تنها شیخ روایت و اجازه میرداماد است، از شاگردی میرداماد نزد وی سخن گفته است.^۸ شیخ بهایی پس از درگذشت پدرش ظاهراً در قزوین بوده و در هر حال شاهد روشنی بر این که وی هنگام مرگ پدر در هرات بوده در اختیار نداریم و به احتمال بسیار پس از درگذشت شیخ علی بن هلال منشار کرکی (د. ۹۸۴ ق) که پدرزن شیخ بهایی بوده، به جای او به شیخ‌الاسلامی اصفهان منصوب شده است. نیومن در چند صفحه بعد (ص ۱۱۱) ضمن مطالبی از شیخ بهایی چنین سخن گفته است:

نکوهش گستاخانه تمایلات صوفیانه شیخ بهایی که در ابعاد عرفانی اشعار او و نیز پوشیدن ردای دراویش جلوه گر بوده همراه با ترجیح شیخ در پذیرش نقش حداکثری فقها در نهایت موجب گردید تا او از مقام شیخ الاسلامی اصفهان به اجبار کناره گیرد. مطلبی که نیومن در عبارات اخیر در خاطر داشته و بر اساس آن از پوشیدن ردای دراویش توسط شیخ بهایی سخن گفته عبارتی است که اسکندربیک منشی در شرح حال شیخ بهایی در تاریخ عالم آرای عباسی ذیل شرح حال وی آورده است. اسکندربیک در اشاره به سفر حج شیخ بهایی نوشته است:

بالجمله آن جناب بعد از فوت شیخ علی منشار، منصب شیخ الاسلامی و وکالت حلالیات و تصدی شرعیات دارالسلطنه اصفهان به خدمتش مرجوع گشته، چند گاه من حیث الاستقلال بدان شغل پرداخت تا آخر شوق دریافت سعادت حج بیت الله الحرام و ذوق سیاحت او را از اشتغال امثال آن مهمات مانع آمد، متوجه سفر خیر اثر شد، بعد از استسعاد بدان سعادت عظمی نشاء فقر و درویشی بر مزاج شریفش غلبه کرده جریده در کسوت درویشان مسافرت اختیار کرده مدت ها در عراق عرب و شام و مصر و حجاز و بیت المقدس سیر می نموده و در ایام سیاحت به صحبت بسیاری از علما و دانشمندان و اکابر صوفیه و ارباب سلوک و اهل الله و تجردگزیان خدا آگاه رسید از صحبت فیض بخش ایشان بهره مند گردیده.^۹

پوشیدن لباس درویشان که مورد اشاره اسکندربیک منشی قرار گرفته مربوط به زمان حج شیخ بهایی یعنی میان سال های ۹۹۱ تا ۹۹۳ است. در سال های مذکور سوای در جریان بودن منازعات نظامی میان صفویه و عثمانی، به دلیل در خطر بودن جان مقامات رسمی صفویه در هنگام سفر حج در قلمرو عثمانی، آنها هویت خود را پنهان می کرده اند. از گزارش های دیگری که از سفر حج شیخ بهایی در دست است معلوم می شود که وی تعمداً چنین پوششی را برای خود برگزیده بود. خاصه او تمایل به دیدار از مناطق دیگر سنی نشین قلمرو عثمانی و معاشرت با عالمان اهل سنت شام، حجاز و مصر داشته است، که تفصیل آنها اکنون در منابع اولیه و به صورت تحقیق مفصلی توسط دون استوارت در دسترس است. در ایام حج، مقامات رسمی چون شیخ الاسلام ابتدا باید به دربار سفر کرده و از خود شاه رخصت سفر می گرفته اند و در مدت نبود ایشان نیز کسی به نیابت از آنان عهده دار امور محوله بوده است. با توجه به این توضیحات، معلوم نیست چگونه نیومن شیخ بهایی را به صوفی بودن و پوشیدن ردای درویشان منسوب کرده و در پی آن ادعا کرده که رفتار او باعث شده که مجبور به کناره گیری از مقام شیخ الاسلامی گردد؟^{۱۰}

مثال دیگر از ناآشنایی نیومن با مبانی تشیع بحث او از محمد امین استرآبادی است.

وی در اشاره به او و علت شکل‌گیری اخباری‌گری نوشته است:

مجادله بر سر میزان اختیارات فقها در زمان غیبت همچنان مانند دوران حکومت اسماعیل و تهماسب ادامه یافت و در واقع می‌توان آن را ادامهٔ مباحثات از اوایل تاریخ تشیع امامی دانست. محمد امین استرآبادی (د. ۱۰۵۰/۱۶۴۰) آموزه‌های متقدم تشیع و فقهای عصر صفوی — مانند علی کرکی، شیخ زین‌الدین و بهایی که پدرش شاگرد شیخ بود — را به دلیل عدم ابتناء مباحث منطقی و فقهی بر متون و حیانی مذهب به ویژه احادیث یا اخبار امامان مورد انتقاد قرار داد؛ از همین رو بود که بعدها مکتب استرآبادی با نام اخباری شناخته شد. این مباحثه‌ها منجر به تردید در مبانی متنی تفویض مسئولیت‌های امام به مجتهدان به عنوان نایبان امام در صدور احکام، جمع‌آوری و توزیع صدقات مؤمنان و برپایی نماز جمعه در عصر غیبت گردید. فقهای ملازم دربار از جمله مخالفان میانه‌رو، برپایی نماز جمعه را مورد تأیید قرار دادند. به هر روی به دلیل آن که آوردن نام شاه در خطبه‌های نماز جمعه موجب مشروعیت‌بخشی به حکومت او می‌شد، مجاز بودن برگزاری نماز جمعه در عصر غیبت در مباحثات مستمر بر سر حاکمیت فقیه و همکاری او با حکومت و در نتیجه مشروعیت دادن به آن در این دوره همانند سدهٔ پیشین یک شاخص به شمار می‌رفت. (ص ۱۱۱-۱۱۲)^{۱۱}

در ترجمهٔ عبارت‌ها اندکی اشکال هست؛ نیومن ضمن اشاره به وجود مجادله بر سر اختیارات فقها در ادامهٔ جمله می‌گوید که در حقیقت چنین منازعاتی در ادوار کهن‌تر نیز وجود داشته است. همین اشکال تا حدی در عبارت بعدی نیز وجود دارد؛ نیومن نوشته است که «محمد امین استرآبادی (د. ۱۶۴۰) سنت کهن‌تر شیعه و همین‌گونه فقیهان عصر صفوی چون علی کرکی، شیخ زین‌الدین و بهایی — پدر بهایی شاگرد شیخ بوده — را به دلیل بیان نظرات کلامی و استنتاجات فقهی فاقد نص یا دلیل در متون و حیانی مذهب خاصه احادیث یا اخبار ائمه مورد انتقاد قرار داده بود؛ از اینجاست که نام اخباری برای مکتبی که به انتساب استرآبادی شناخته می‌شود رواج یافته است. استدلال‌های مشابهی در مورد تردید قرار دادن اساس شرعی برای ادعای نائب‌الامام بودن مجتهدان در افتاء، جمع و توزیع وجوهات شرعی و برگزاری نماز جمعه، به عنوان نائب امام، در زمان غیبت بیان شده بود.»

در حقیقت نیومن می‌خواهد به نوعی به تحلیل اختلاف فقیهان و عالمان امامی در مسائل مورد بحث بپردازد و به گمان او اخباری یا اصولی بودن عالمان ریشه در این منازعات دارد. همچنین نکتهٔ آخر مورد اشارهٔ نیومن، یعنی ذکر نام شاه در خطبه‌ها، بار دیگر گفتهٔ نگارنده در مورد عدم آشنایی او با مبانی اولیهٔ مذهب شیعه را نشان می‌دهد. در حقیقت در سنت فقهی شیعه در خطبه‌های نماز جمعه هرگز نام هیچ سلطانی ذکر

نمی‌شود و آن را از بدعت‌های رخ داده در مسئله نماز جمعه می‌دانند. از این رو تفاوت مهمی که نماز جمعه در سنت فقهی شیعه با اهل سنت دارد همین مطلب است که خطیب با ذکر نام حاکم وقت مشروعیت حکومت او را می‌پذیرد. نیومن بی‌توجه به این نکته نتیجه‌گیری کرده و آن را به فقه شیعه تسری داده و فقیهان برگزارکننده نماز جمعه را فقیهان مورد حمایت دربار معرفی کرده است.^{۱۲}

محمد بن اسحاق حموی مشهور به فاضل‌الدین ابهری که در سال ۹۳۸ به نگارش کتاب خود مشغول بوده، در بیان بدعت‌های وارد شده در دین، از نام بردن خلفا یا سلاطین در خطبه‌های نماز جمعه سخن گفته و نوشته است:

و اگر آنچه ایشان در دین داخل کرده‌اند، کسی بر ایشان رد کند و منع نماید، اظهار کراهت نماید و از او متنفر شوند، بلکه با او عداوت کنند، مثل آن که ذکر خلاف می‌کردند و هنوز در بعضی بلاد باقی است اما بحمدالله و حسن توفیقه، به یمن معدلت اعلاحضرت، شاه جنت‌مکان، سلاطین‌نشان [...] اسماعیل [...] این بدعت از این بلاد مرتفع شده و امید چنان است که این بدعت و سایر بدعت‌ها از سایر بلاد اسلام مرتفع شود [...] و این بدعتی بود که منصور دوانقی وضع نمود و جمیع سنیہ معترفاند که در زمان حضرت سید کائنات صلی الله علیه و آله هیچ کس در خطبه ذکر خلفای ایشان نمی‌نمود و نه در زمان هیچ یک از صحابه و تابعین این بدعت بود و نه در زمان بنی‌امیه و بنی‌مروان و نه در اول سلطنت بنی‌العباس و منصور جهت آن این بدعت وضع نمود که با علویه و سادات که انجم سعادت‌اند کدورت داشت [...] و صحابه را در خطبه ذکر کرد.^{۱۳}

در مواقعی بیان موجز مطالب توسط نیومن کار ترجمه را دشوار کرده است. برای مثال، در ترجمه فارسی در صفحه ۳۲۵ این مطلب آمده است:

در حالی که استاد پدر شیخ بهایی، زین‌الدین بر این عقیده بود که مؤمنان مجبور به تقلید از فقه‌های اعلی در همه موقعیت‌ها نیستند و همچنین احمد اردبیلی ماهیت اجباری چنین رابطه‌ای (تقلید) را رد کرده بود و هر دو نیز از همکاری با صفویان در طول حیاتشان اجتناب ورزیدند اما خود شیخ بهایی یکی از حامیان تقلید در همه امور مذهبی به شمار می‌رفت.

که باید چنین ترجمه می‌شد: «در حالی که استاد پدرش زین‌الدین چنین عقیده‌ای را بیان کرده که مؤمنان در همه شرایط ملزم به فقیه اعلی نیستند و احمد اردبیلی که بر لزوم پیروی از فقیه اعلی (تقلید) استدلال کرده بود، در تمام طول حیاتشان از هر گونه نزدیکی/همکاری/پیوستن با صفویان اجتناب کرده بودند، شیخ بهایی از لزوم تقلید در تمام مسائل شرعیہ سخن می‌گفت» (اصل انگلیسی، ص ۱۹۹، پی نوشت ۱۳۵).

ولی سوای اشکال در ترجمه، باز هم فهم نیومن از مسئله تقلید نادرست است و

مطالب او، حتی نتیجه‌گیری‌های او، نادرست است. شهید ثانی در کتاب منیة المرید فی ادب المفید و المستفید^{۱۴}، بحثی در خصوص آداب مستفتی یا مقلد آورده و در آنجا از لزوم پیروی از مجتهد اعلم سخن گفته و حتی اشاره کرده که فرد مقلد واجب است تا برای به دست آوردن حکم فقهی بار سفر ببرند و در نهایت اگر برایش امکان‌پذیر نباشد، عمل به احتیاط کند و تقلید از میت را نیز رد کرده، کما این که رساله‌ای جداگانه در این خصوص نیز دارد. محقق اردبیلی در رساله تقلید المیت خود ضمن پذیرش تقلید از میت، عقیده خالی بودن روزگار از مجتهد جامع‌الشرایط را رد کرده است. همچنین این مطلب که دو فقیه از نزدیکی و پیوستن اجتناب کرده بودند، سخن نادرستی است. در حقیقت شهید ثانی و محقق اردبیلی هر دو به سنتی تعلق داشتند که همکاری با قدرت سیاسی را ناپسند می‌دانستند و اکنون حتی می‌دانیم شهید ثانی در رساله نماز جمعه اساساً نظر به صفویان داشته و تلویحی آنها را تأیید کرده، هرچند به صراحت از این مطلب به دلیل اقامت در قلمرو عثمانی سخن نگفته است.^{۱۵} اساساً مبنای نیومن در این که فقهی شیعه از خارج قلمرو صفویه به ایران مهاجرت کرده یا نکرده، پس موضع او بر این اساس قابل بیان است، نادرست است و به وضوح ناآشنایی نیومن با سنت‌های عملی متداول در میان فقیهان سنی و شیعه در خصوص نزدیکی به قدرت‌های سیاسی در طول تاریخ را نشان می‌دهد، اما عجیب اینجاست که نیومن به راحتی بر همین اساس دست به نتیجه‌گیری می‌زند.^{۱۶}

ترجمه کتاب نسبتاً روان و خواندنی است، هرچند در مواردی، که به برخی از آنها در متن نیز اشاره شده است، نیازمند تجدید نظر است.^{۱۷} برخی نام‌ها اشتباه ضبط شده‌اند، مثلاً کتاب وقایع السنین و الاعوام خاتون آبادی به خطا واقعة السنین و العوام (ص ۲۱۵) یا وقایع السنین و العوام (ص ۳۳۱) آمده؛ تاریخ المشهد الکاظمی شیخ محمدحسن آل‌یاسین به صورت شیخ محمدحسن الیاسین ضبط شده و نام کتاب او تذکرة المشهد الکاظمی آمده (ص ۲۵۲) یا نام محقق تونس‌تبار عادل علوش که آلوسی آمده (ص ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۵۵) و کنتوری نویسنده کشف الحجب (ص ۳۲۳، ۳۲۴) به صورت کانتوری ضبط شده است. اما اشکالات از این دست بسیار اندک هستند. با این حال، همان گونه که نشان داده شد، علی‌رغم آن که نیومن اساساً متخصص مسائل مذهبی تشیع است، داورها و مطالب آمده در کتابش را باید با احتیاط فراوان به کار گرفت و در ارجاع دادن به گفته‌ها و نتایج او به دیده تردید نگریست.^{۱۸}

پیوست

در سالیان اخیر در شماری از مطالعات صفویه‌پژوهان، این مسئله مطرح شده که

صفویان در ابتدا از تشیعی غالبانه حمایت می‌کرده‌اند و شاه اسماعیل نیز خود را در حد الوهیت می‌دانسته و برای درستی گفته خود به دیوان اشعار او استناد شده است. به زعم این محققان، دیدگاه مذکور با شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران فروکش کرد. اما برخی دیگر همچون نویسنده کتاب مورد بررسی همچنان به تداوم وجود چنین دیدگاه‌هایی در دست کم نیمی از روزگار شاه طهماسب معتقدند. سوای اصالت دیوان شاه اسماعیل که مورد استناد این محققان قرار گرفته است و عموماً نیز زبان شعر با نوعی غلو و گرافه‌گویی همراه است — هرچند حتی اشعار مورد استناد این محققان به صراحت چنین ادعاهایی را نشان نمی‌دهد — مراجعه به نوشته‌های برجسته‌ترین فقیهان دوران شاه اسماعیل و شاه طهماسب و نوع تعبیر به کاررفته توسط آنان در اشاره به دو شاه صفوی به خوبی باطل بودن چنین ادعایی را نشان می‌دهد. ادعای الوهیت از جمله مسائل مورد مباحثات فقیهان مسلمان و شیعه نبوده و به نظر می‌رسد که محققان غربی با ذهنیت خاص خود متأثر از فرهنگ مسیحی چنین برداشتی را که ریشه در ادبیات جدلی عثمانیان علیه صفویه دارد مطرح کرده‌اند.^{۱۹} اصل ادعای الوهیت که در متون جدلی عثمانی در این دوره بارها تکرار شده به صراحت در برخی از ردیه‌ها همان نوع احترام گذاشتن به پادشاه در دربار صفوی یعنی به خاک افتادن در برابر شاه است. برای مثال، حسین بن عبدالله شروانی که رساله الاحکام الدینیة خود را پس از ۹۳۹ و احتمالاً پیش از ۹۴۲ نوشته بارها در رساله خود شاه اسماعیل را به الوهیت متهم کرده و در جایی نیز تصریح دارد که قزلباشان مردم را مجبور به سجده کردن در برابر شاه و فرزندانش می‌کرده‌اند و آن را دلیلی بر کفر شاه اسماعیل و ادعای الوهیت او معرفی کرده است. در حقیقت، اصل اتهام الوهیت در همین رسم دربار شاه اسماعیل است.^{۲۰} ظاهراً تفاوت سنت‌های دربارهای شرقی به چشم جهانگردان اروپایی که در این ایام به ایران سفر کرده‌اند، در پیدایش چنین گمانی در میان آنان مؤثر بوده است. در دربارهای شرقی و روزگار شاه اسماعیل برای احترام به شاه افراد به حالت سجده خود را بر روی زمین می‌انداخته‌اند و رسم مذکور در روزگار صفویه تا میانه ایام سلطنت طهماسب ادامه داشته و پس از آن لغو شده است. تعبیر موجود در زبان فارسی، یعنی زمین ادب بوسیدن، نیز به چنین رسمی در دربارهای ایران در دوره اسلامی اشاره دارد.^{۲۱}

از جمله فقیهان برجسته شیعه در دوره شاه اسماعیل عالمی است به نام سید محمد بن ابی طالب بن احمد بن محمد المشهور بن طاهر بن یحیی بن ناصر بن ابی العز الحسینی الموسوی الحائری أمّاً و أباً که در کرک نوح به دنیا آمده و در همان جا بزرگ شده است (الکرکی منشأ و مولداً). در پی مهاجرت پدر و مادر و عموها و فرزندانشان به دمشق او نیز راهی دمشق شده و در آنجا سکونت گزیده است. بعدها و در

کهنسالی شهر دمشق را ترک کرده و به کربلا رفته است. در ایام اقامت در آنجا بوده که نسخه‌ای از کتاب روضه الشهداء به دستش رسیده، و چون کتاب مذکور به زبان فارسی بوده، تصمیم می‌گیرد مقتلی به زبان عربی بنویسد که نام آن را تسلیة المجالس و زینة المجالس نهاده است. ایام نگارش کتاب وی مقارن با ظهور شاه اسماعیل و بسط قدرت او بوده است. در تنها نسخه موجود از این کتاب زمان نگارش نیامده، اما کتاب در ایام شاه اسماعیل و به احتمال بسیار پیش از جنگ چالدران در ۹۲۰ نوشته شده است. وی در مقدمه کتاب به ستایش پرشوری از شاه اسماعیل پرداخته و او را چنین ستوده است: صاحب الأصل الراسخ، و الفرع الشامخ، و المجد الأطول و الشرف الأعبل، قاتل الکفرة، و خاذل الفجرة، و طاهر الاسرة، و جمال العترة، السيد الأفخر، و العنصر الأطهر، و اللیث الغضنفر، زینة ولد جده أمير المؤمنين حيدر و عمدة ذرية السيد الشهيد السعيد شاه حيدر، مولانا و سيدنا السلطان الجلیل شاه اسماعیل أبوالمظفر، الذی أید الله الاسلام بعزیز نصره، و قطع دابر البهتان بغالب أمره و أظهر بدر الحق بعد خفائه، و أنار نور الصدق بعد انطفائه و أنطلق لسانی بمدح سادتی و أمتی و أطلق جنابی بسبب حسدتی و أعداء ملتی [...] الذی أتصل به إلى منازل السعادة الباقية، و الجنة العالیه، جعل الله أركان دولته فی صعيد السعادة ثابتة و دوحة سلطنته فی ربوة السيادة نابته و أعلام النصر منصوبة علی هامة رفعتة [...] و آیات الايمان بدوام أيامه متلوه و رایات الاسلام بسدید آرائه مجلوة...^{۲۲}

عبارت‌های آمده، سوای نشان دادن نوع دیدگاه عالمان جبل عامل و عالمان ساکن در خارج از قلمرو صفویه در نوع تلقی و حمایت پرشور آنان از شاه اسماعیل، به صراحت باطل بودن ادعای الوهیت شاه اسماعیل را رد می‌کند؛ چرا که در این عبارت‌ها شاه اسماعیل به عنوان کسی که احیاگر دین جدش است معرفی شده است. در همان ایام سلطنت شاه اسماعیل و به احتمال بسیار باز پیش از جنگ چالدران سید حسن بن جعفر کرکی (د. ۹۳۶) پسرخاله و داماد محقق کرکی (د. ۹۴۰) سفری به مشهد داشته و در هنگام بازگشت خود به زادگاهش، کرک نوح در تبریز، ورود شاه اسماعیل و سپاه دوازده‌هزار نفری او را به شهر دیده است و بعدها در جبل عامل ضمن نقل ماجرای مذکور و دیدن شاه اسماعیل، حدیثی را بر ظهور وی تطبیق داده است که دلالت بر دیدگاه مثبت او نسبت به شاه اسماعیل دارد. فرد مذکور، یعنی سید حسن بن جعفر کرکی، استاد شهید ثانی و شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی پدر شیخ بهایی بوده و هر دو او را ستوده‌اند و ظاهراً وی بعدها خاطره دیدار شاه را برای هر دو فرد، که در کرک نوح نزدش تحصیل می‌کرده‌اند، نقل کرده است. بعدها حسین بن عبدالصمد در شماری از آثارش نیز اشاراتی به شاه اسماعیل و شاه طهماسب داشته است. او در کتاب



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۳۸۷

ایران عصر صفوی: نوزایی
امپراتوری ایران



جشنواره نقد کتاب

وصول الاخبار الى اصول الاخبار از شاه اسماعیل با تعبیر «الشاه اسماعیل الحسینی رحمه الله» یاد کرده و در آثار دیگرش که پس از مهاجرت به ایران در اواخر سال ۹۶۰ و اوایل ۹۶۱ نگاشته، چون الرحله و اربعین حدیث، شاه طهماسب را سخت ستوده است. این شواهد که برجسته‌ترین فقیهان دوران مورد بحث آنها را تألیف کرده‌اند، به صراحت دلالت بر باطل بودن نسبت الوهیت داده‌شده به شاه اسماعیل و شاه طهماسب دارد. میر مخدوم شریفی (د. ۹۹۵) نیز در نواقض الروافض اشاره کرده که زمانی حسین بن عبدالله شروانی رساله الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش خود را پس از فرار به عثمانی نوشته و در آن به شاه اسماعیل نسبت الوهیت داده بود. رساله‌اش مایه مضحکه و خنده عالمان شیعی ایرانی و عرب شده بود و خشم خود را نسبت به شروانی بیان کرده و او را متهم به بی‌سوادی کرده و گفته که چرا باید چنین فرد نادان و کم‌سوادی چنین چیزی تألیف کند که مایه مضحکه شود (نواقض الروافض، برگ ۷۲ الف).^{۲۳}

کتاب‌نامه

رضی الدین محمد بن ابراهیم بن یوسف الحلبی مشهور به ابن الحنبلی. دُرُ الحَبَب فی تاریخ أعیان حلب. حققه محمود احمد الفاخوری و یحیی زکریا عبارة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ۱۹۷۴-۱۹۷۲.

محمد بن اسحاق حموی. منهج الفاضلین فی معرفة الأئمة الکاملین. تحقیق و تصحیح سعید نظری تولکی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.

علاءالدین علی بن ابراهیم بن العطار الدمشقی. کتاب ادب الخطیب. قرأة و علق علیه محمد بن الحسین السلیمانی. بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۶.

رحمتی، محمد کاظم. «فوائد تاریخی از یک رساله جدلی منتشرنشده عصر صفویه». پیام بهارستان. دوره دوم، س ۳، ش ۱۲ تابستان، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱-۱۱۴.

رحمتی، محمد کاظم. شهید ثانی و نقش وی در تحولات دینی عصر صفویه. تهران: بصیرت، ۱۳۹۳.

شروانی، عبدالله بن حسین. «الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش»، چاپ شده در ضمن رسول جعفریان، «مروری بر ادبیات نقدنویسی مذهبی در قرن دهم»، در سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. تهران: نشر علم، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۰۴.

Eberhard, Elke. *Osmanische Polemik gegen die safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg im Breisgau, 1970.

پی‌نوشت

۱. علی بن عبدالعالی کرکی، «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت»، حیاة المحقق الکرکی و آثاره: الرسائل، ج ۵، جمعها و حققها الشیخ محمد الحسون (قم: منشورات الاحتجاج، ۱۴۲۳)، ص ۳۴۰-۳۴۴. همین گونه محقق کرکی در مقدمه جامع المقاصد (قم: تحقیق مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸)، ج ۱، ص ۶۷ در اشاره به شاه طهماسب می‌نویسد: «... و لما کان هذا الکتاب مما منّ الله علیّ بانشائه فی حرم سیدی و مولای امیر المؤمنین و سید الوصیین ... واقعاً فی أيام الدولة العالیة السامیة، القاهرة الباهرة الشریفة المنیفة، العلیة العلویة، الشاهیة الصفویة الموسویة، أیدها الله تعالی بالنصر و التأیید و قرن أيامها بالخلود و التأبید و لا زالت جباه الملوك و السلاطین معفرة علی أعتابها ...». با این تعبیر که محقق کرکی در آثار مختلف خود پیش از جنگ چالدران از شاه اسماعیل بیان کرده یا در اوایل عصر شاه طهماسب، معلوم نیست ادعای نیومن بر چه اساسی مبتنی است؟ بی‌توجهی نیومن به چنین مطالبی نشان از عدم درک جایگاه محقق کرکی در سنت فقهی شیعه از یک سو و ناتوانی او از فهم عدم مماشات فقیهان امامی در مسئله امامت یا ادعای الوهیت دارد. ادعای بی‌اساس نیومن که محقق کرکی شاهان صفوی را سلطان عادل خطاب کرده بی‌دلیل است. در نوشته‌های دیگر فقیهان عاملی از جمله سفرنامه حسین بن عبدالصمد، که در اوایل سال ۹۶۱ به رشته تحریر درآمده، ستایش پرشوری از شاه طهماسب آمده است که به صراحت عقایدی را که نیومن به شاه طهماسب نسبت داده نفی می‌کند.

درباره اهمیت محقق کرکی و جایگاه او در سنت فقهی شیعه نک. رحمتی، شهید ثانی و نقش وی در تحولات دینی عصر صفویه، ص ۹۲-۱۰۶. فرصت را مغتنم شمرده و خطایی را در کتاب اخیرم اصلاح می‌کنم؛ جایی که از غادر قنواتی سخن گفته‌ام (ص ۱۰۱)، سطر یازدهم و دوازدهم باید این گونه اصلاح شود: «فتنة غادر قنواتی در سال ۹۵۳ بعد از آن که وی در دمشق کشته شد، پایان یافت، هرچند هواداران او، یکی از شیعیان دمشق را به دست داشتن در قتل وی متهم کردند و به دار آویختند».

۲. شتاب‌زدگی و تعمیم‌های کلی نیومن در کنار عدم آشنایی او با سنت‌های عملی فقیهان شیعه از نکات بارز در داوری و نتیجه‌گیری‌های اوست. برای مثال، در اشاره به مهم‌ترین منتقد محقق کرکی، شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی، نوشته است: «جنجالی‌ترین مخالف کرکی در این دوره سلیمان قطیفی ... بود که کرکی را شخصاً در مشهد در حدود ۱۵۱۰/۹۱۶ برای همکاری با دربار و پذیرش هدایای آن مورد سرزنش قرار داد. به هر روی قطیفی رساله مشهور خویش در این زمینه را پس از چالدران یعنی در ۱۵۱۸/۹۲۴ و به اصرار همقطاران فقیه منتقد خود که در خارج از قلمرو صفوی سکونت داشتند و اینک شکست چالدران به طور حتم اعتماد به نفس بیشتری به آنها داده بود تا مخالفت خود را علنی‌تر کنند، به پایان رساند. قطیفی در این رساله همچنین حکم فقهایی را که معتقد بودند نایب می‌تواند

به نیابت از امام غایب، صدقات امت را جمع‌آوری یا توزیع کند به چالش کشید. تأیید لعن علنی خلفای سنی از سوی کرکی در دو مورد یک بار در ۱۵۰۳/۹۰۹ در کاشان [...] و بار دیگر در ۱۵۱۱/۹۱۷ در رساله‌ای که به اسماعیل تقدیم شده بود، موجب خشم شیعیان امامی ساکن حجاز گردید. آنها به هم‌کیشان خود اعتراض کردند و ایرانی‌ها را به دلیل این لعن و دشنام مورد سرزنش قرار دادند» (نیومن، ص ۲۵۴، پانویس شماره ۶۹). نخست اشاره کنم که پانویس ۶۸ و ۶۹ در اصل کتاب یکی است و به خطا به دو پاورقی تفکیک شده است، به این معنا که عبارت آمده در پاورقی ۶۹ در صفحه ۲۵۴ ادامه پاورقی ۶۸ در متن اصلی کتاب است. مجمل‌نویسی نیومن کار فهم کتاب و ترجمه آن را دشوار کرده است. اشاره نیومن به رساله السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج قطیفی است که در آن قطیفی دیدگاه محقق کرکی در مسئله خراج را رد کرده است. قطیفی در آغاز رساله خود به اثری که محقق کرکی در خصوص خراج با نام قاطعة اللجاج در ۹۱۰ نوشته اشاره کرده و به تفصیل آن را رد کرده است، اما در آخر رساله‌اش تاریخ تألیف نیامده جز آن که آقابزرگ، که باید نسخه‌ای از کتاب دارای انجامه مؤلف بوده باشد، را دیده که در آن تاریخ فراغت از تألیف بعدالظهر ۲۶ شعبان ۹۲۴ ذکر شده است (الذریعة، ج ۱۲، ص ۱۶۴). گفته نیومن که قطیفی رساله را به خواهش گروهی از فقیهان منتقد کرکی نوشته نیز فاقد دلیل است، قطیفی در رساله خود اشاره کرده که در هنگام سفر خود در ایران و در شهر سمنان — که باید قطیفی در راه سفر مشهود بوده باشد — به نسخه‌ای از رساله کرکی برخورد کرده و به خواهش عزیزی، که پذیرش درخواستش بر او واجب بوده، کتاب خود را نوشته است. دست‌کم امانت علمی ایجاب می‌کرد که نیومن دقیقاً عبارت‌هایی را که قطیفی خود آورده نقل کند. مطلب بعدی در خصوص خراج آن است که عقیده قطیفی در کنار چند فقیه دیگر مانند محقق اردبیلی، نظریه شاذ در سنت فقهی شیعه است و دیدگاه محقق کرکی، همان سنت عملی مقبول عموم فقیهان شیعه است. مسئله لعن و اعتراض شیعیان حجاز نیز مربوط به دوران محقق کرکی نیست.

۳. خلاصة التواریخ، ج ۱، ص ۷۵.

۴. قاضی احمد قمی مطلب مربوط به سفر سید حسن بن جعفر کرکی را در ابتدای خلاصة التواریخ، ج ۱، ص ۷۵ نقل کرده است. تحریر کمی متفاوت‌تر و روشن‌تر ماجرا در نسخه برلین آمده است (نک. خلاصة التواریخ، ج ۲، ص ۹۳۱-۹۳۲). نسخه برلین از کتاب خلاصة التواریخ تحریری از کتاب است که ظاهراً باید جداگانه منتشر شود.

۵. نیومن تصور روشنی از محقق کرکی و جایگاه او در سنت فقهی شیعه ندارد. مجموعه آثار محقق کرکی به غیر از جامع المقاصد او که جداگانه منتشر شده، توسط استاد گران‌قدر شیخ محمد الحسون در سیزده جلد با عنوان حياة المحقق الكرکی و آثاره (قم: منشورات الاحتجاج، ۱۴۲۳) منتشر شده و اکنون تجدید چاپ آن با ملاحظات و اضافاتی در دست نشر است. برای جایگاه بلند محقق کرکی در سنت فقهی شیعه همچنین به بخش اجازات بحار الانوار

می‌توان مراجعه کرد.

۶. مصلح‌الدین محمد لاری، «فصلی از مرآت الادوار و مرقات الأخبار»، مقالات عارف، دفتر دوم، ص ۹۸-۹۹. کتاب مرآت الادوار مصلح‌الدین لاری اکنون در دو جلد نیز به چاپ رسیده است (نک. مصلح‌الدین لاری، مرآت الادوار و مرقات الاخبار، تصحیح سید جلیل ساغروانیان، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۹۰۰). بحث نیومن درباره گسترش تشیع در صفحات ۲۴۲-۲۴۳ اشاره‌ای به این مطالب ندارد و بیشتر به کشتارهای انجام‌شده به عنوان دلیلی برای گسترش تشیع اشاره شده است.

۷. میر مخدوم در اشاره به گسترش تشیع در ایران در روزگار خود نوشته است: «ان كثيرا من أهل العجم بل من سائر البلاد قد ضلوا ضلالاً بعيداً و انحرفوا عن قبلة الاستقامة...» (نواقض الروافض، برگ ۳ الف). در رساله الاحکام الدینیة حسین بن عبدالله شروانی از سادات حسینی که در روزگار شاه طهماسب کتاب خود را تألیف کرده نیز به صراحت به رواج تشیع در بیشتر مناطق صفویه اشاره شده است. در حالی که انتظار می‌رود اگر مطلب جز این بوده باشد، این منابع به کثرت اهل سنت در مناطق مذکور اشاره می‌کردند. رساله الاحکام الدینیة که بر اساس یک نسخه منتشر شده فاقد انجامه مؤلف است، اما قطعاً پیش از ۹۶۲ یعنی زمان انعقاد قرارداد آماسیه نوشته شده است. به نحو دقیق‌تر شاید بتوان زمان نگارش رساله را پس از ۹۳۹ و پیش از ۹۴۲ زمان اولین لشکرکشی سلطان سلیمان به ایران دانست؛ چرا که نویسنده از حمله سلطان سلیمان به ایران در متن رساله سخن گفته و در آخر نیز در سخن از فرزندان شاه اسماعیل به طهماسب اشاره کرده، اما سخنی از القاص میرزا که در جریان دومین لشکرکشی سلیمان به ایران در ۹۵۴-۹۵۵ همراه او بوده سخن نگفته است. اشاره‌ای نیز به کتاب مشهور نفحات اللاهوت محقق کرکی آمده (شروانی، ج ۱، ص ۱۱۳) اما به درستی نمی‌توان از عبارت شروانی دریافت که محقق کرکی در زمان نگارش رساله در قید حیات بوده یا خیر. شروانی در خصوص گسترش تشیع در ایران و اجبار قزلباشان در وادار کردن مردم به تشیع نوشته است: «و اعلم ان هذه الطائفة ... مكرهون الناس حتى ان اكثر الناس من آذربایجان و عراق و سمنان و دامغان و استراباد و سبزوار و قم و كاشان و سلوج و موغان و تبریز و اردوباد و غيرها لا يعد و لا يحصى صاروا كفاراً بلا ريب ... و تدینوا بدینهم...» (شروانی، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹). درباره تاریخ احتمالی تألیف الاحکام الدینیة نظر ابرهارد نیز در اشاره به نخستین لشکرکشی سلیمان به ایران یعنی ۹۳۹-۹۴۲ است. نک.

..Eberhard. Osmanische Polemik gegen ..., p. 54-56

۸. نیومن (ص ۱۴۸) همین خطا را در شرح حال مجلسی مرتکب شده است و بی‌توجه به مفهوم شیخ اجازه از تلمذ مدرسی نزد شیخ حر عاملی (د. ۱۱۰۴) و ملا محمد طاهر قمی (د. ۱۱۰۰) سخن گفته است.

۹. اسکندربیک منشی در بخش ذکر نام عالمان و فقیهان عصر صفوی در روزگار شاه طهماسب



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سبز دهمین جشنواره نقد کتاب

۳۹۱

ایران عصر صفوی: نوزایی
امپراتوری ایران



جشنواره نقد کتاب

ضمن شرح حال پدر شیخ بهایی، یعنی حسین بن عبدالصمد عاملی، از او سخن گفته که البته در چاپ‌های متداول متن افتادگی دارد و عبارت «خلف صدق مرحمت پناه عبدالصمد» باید به صورت «خلف صدق مرحمت پناه حسین بن عبدالصمد» اصلاح شود. شرح حال اخیر در حقیقت مشتمل بر نخست شرح حال پدر شیخ بهایی و بعد اشاراتی درباره خود شیخ بهایی است. شیخ بهایی در هنگام درگذشت شاه طهماسب در ۹۸۴ با توجه به تاریخ تولدش در ۹۵۳ حدود سی و یک سال سن داشته و این که اسکندربیگ نام او را در ضمن عالمان برجسته عصر شاه طهماسب آورده ناشی از شهرت شیخ بهایی در روزگار خود اسکندربیگ است. شرح حال مذکور دشواری‌ها و مشکلاتی دارد و از سوی دیگر زبان ادبی اسکندربیگ منشی فهم بخش‌های مختلف آن را دشوار کرده است. نیومن همچنین نتوانسته شناخت درستی از شیخ علی بن هلال منشار کرکی داشته باشد. برای مثال، در صفحه ۲۷۴، ذیل پانویس ۸۷، در اشاره به منشار نوشته است: «نه تاریخ ورود منشار به ایران صفوی مشخص است و نه آخرین محل سکونت او. اما به هر روی می‌دانیم که او برای تقریباً ده سال در هند به سر برده است». درست است که تاریخ دقیق ورود منشار کرکی به ایران را نمی‌توان بیان کرد، اما ظاهراً وی پیش از ۹۶۰ در اصفهان شیخ الاسلام بوده و در اول سال ۹۶۱ پدر شیخ بهایی زمانی که از عراق در اواخر سال ۹۶۰ به ایران مهاجرت کرده، به اصفهان برای اقامت نزد علی بن هلال منشار رفته است. شواهد متعددی از اقامت علی بن هلال منشار در اصفهان پس از تاریخ مذکور است، از جمله مواردی که خود نیومن نیز به آنها اشاره کرده است. اجازه‌ای از علی بن هلال منشار کرکی در بخش اجازات بحار الانوار آمده که نشان می‌دهد علی بن هلال مدت مدیدی در اصفهان اقامت داشته که به اصفهانی شهرت یافته است (صورة اجازة الشيخ علی بن هلال الکرکی ثم الإصفهانی ...) (بحار الانوار، ج ۱۰۶، ص ۸۰). تاریخ اجازه اخیر دهه دوم صفر سال ۹۸۴ و شهر اصفهان ذکر شده است (بحار الانوار، ج ۱۰۶، ص ۸۳). زمان ده سال که نیومن از اقامت علی بن هلال در هند سخن گفته ظاهراً سندی ندارد. عبارت آمده در پانویس ۲۲، صفحه ۲۸۴ در خصوص شیخ علی منشار و جانشین بعد از او، که می‌گوید «استوارت معتقد است پس از مرگ علی منشار، شیخ الاسلام اصفهان و داماد شیخ حسین در ۱۵۷۶/۹۸۴ بهاءالدین، پسر شیخ حسین ملقب به شیخ بهایی، جانشین منشار شد» که در اصل نیز چنین است باید این گونه اصلاح شود: «استوارت پیشنهاد کرده که پس از مرگ علی منشار در ۱۵۷۶ شیخ الاسلام اصفهان، بهاءالدین داماد منشار و پسر شیخ حسین بن عبدالصمد ملقب به شیخ بهایی، جانشین منشار شد».

۱۰. نمونه‌ای دیگر از ناآشنایی نیومن با سنت فقهی شیعه این گفته‌های اوست: «احکام سخت‌گیرانه شیخ بهایی درباره نجاست کالاهای ساخت کافران و مصرف گوشت حیوانات ذبح‌شده از سوی آنها ... احتمالاً تلاشی بود برای تأکید مجدد بر صلاحیت‌های مذهبی خویش در میان منتقدان راست‌گیش از جمله برای تعیین مرز با عثمانیان به عنوان مسلمانان ابتر که



هر دو این اعمال را مجاز می‌دانستند...» (نیومن، ص ۳۲۵). نخست اشاره کنم که در ترجمه عبادت خطایی رخ داده است. صحبت از تعیین مرز اندکی تسامح در ترجمه است، نیومن می‌خواهد بگوید که شیخ بهایی با عقیده به نجاست ذبایح اهل کتاب می‌خواهد بر تمایز نظرش با همتایان سنی ساکن در عثمانی تأکید کند و از سوی دیگر دهان منتقدان خود را که وی را به داشتن عقاید انحرافی متهم می‌کرده‌اند ببندد که به خطا حلیت ذبایح اهل کتاب به هر دو گروه نسبت داده شده است. بگذریم که اصل ادعای نیومن در چنین نسبتی نادرست است. در سنت فقهی شیعه تقریباً تمام فقیهان دست کم تا عصر شیخ بهایی و پس از وی قائل به حرمت ذبایح اهل کتاب هستند و تنها در دوران معاصر نظر به حلیت ذبایح اهل کتاب مطرح شده است. شیخ بهایی در آغاز رساله ذبایح اهل الکتاب نوشته که وی کتاب خود را به درخواست شاه عباس و در پی طرح این ایراد از سوی فرستاده عثمانی که عالمان امامی بر خلاف نظر قرآن (مائده: ۵) که از حلیت ذبایح اهل کتاب سخن می‌گوید قائل به حرمت هستند، رساله‌ای در دفاع از دیدگاه امامیه نوشته و آن را به عنوان پاسخی به ایرادات فرستاده عثمانی که ایراد اخیر را به عنوان یکی از خرده‌گیری‌های عالمان عثمانی به همتایان صفوی خود نقل کرده تألیف کرده که همراه فرستاده به عثمانی فرستاده شود. بر این اساس نتیجه‌گیری نیومن کاملاً نادرست است. رساله ذبایح اهل الکتاب شیخ بهایی با حذف مقدمه که در آن علت نگارش کتاب ذکر شده در بحار الانوار، ج ۶۳، ص ۱-۸ نیز آمده است. رساله شیخ بهایی با عنوان حرمة ذبایح اهل الکتاب با تحقیق زهیر الاعرجی (بیروت، ۱۹۹۰/۱۴۱۰) و با عنوان ذبایح اهل الکتاب با تحقیق عقیل الربیعی (قم، ۱۴۲۸) منتشر شده است.

۱۱. تأکید بر ذکر نام سلطان در خطبه‌های نماز جمعه در میان شیعیان توسط نیومن به عنوان دلیلی برای مشروعیت صفویان از سوی عالمان امامی در چند جای دیگر کتاب نیز تکرار شده است (نک. ص ۲۷۶، پاورقی ۹۰؛ ص ۲۸۵، پاورقی ۳۲).

۱۲. نیومن (ص ۹۰) تصریح کرده که در خطبه‌های نماز جمعه نام حاکم وقت برده می‌شده که نشانگر مشروعیت اوست.

۱۳. منهج الفاضلین فی معرفة الأئمة الکاملین، ص ۹۸-۹۹. علاءالدین علی بن ابراهیم بن عطار دمشقی (د. ۷۲۴) در کتاب ادب الخطباء، ص ۱۳۷-۱۴۳، از چگونگی و آداب یاد کردن سلاطین در خطبه‌های نماز بحث کرده است.

۱۴. شهید ثانی، منية المريد فی ادب المفید و المستفید، ص ۳۰۳-۳۰۷.

۱۵. برای تحلیلی از رساله نماز جمعه شهید ثانی و اشارات در لافافه او به صفویان، نک. دون استوارت، «مجادلاتی درباره نماز جمعه در روزگار شاه طهماسب صفوی»، ترجمه محمدکاظم رحمتی، جشن‌نامه آیت‌الله رضا استادی، به کوشش رسول جعفریان، قم: مورخ، ۱۳۹۳، ص ۸۷-۱۴۴ و ۹۷-۱۱۰.

۱۶. در اشاره به شیخ لطف‌الله میسی و سخن از جدش علی بن عبدالعالی میسی، نیومن

از عدم همکاری علی بن عبدالعالی میسی (د. ۹۳۸) با صفویان سخن گفته که ظاهراً تنها دلیلش عدم مهاجرت او به ایران است (ص ۳۰۳، پانویس ۴۸). به دلایل مختلفی فقیهان جبل عاملی از مهاجرت به ایران در عصر شاه اسماعیل اجتناب کرده‌اند: نخست آن که آنها تردید جدی در توان پایداری صفویان در برابر حملات عثمانی‌ها داشتند و بیشتر نظاره‌گر این بودند که صفویان تا چه حد در مقابل عثمانی مقاومت خواهند کرد؛ دیگر آن که بیشتر فقیهان جبل عاملی مدت‌های مدیدی در جبل عامل و شام اقامت داشتند و به محیط آنجا خو گرفته بودند و هنوز شرایط برای اقامتشان در آنجا مناسب بود، امری که بعدها با سقوط ممالیک و تسلط عثمانی بر آن مناطق و شدت گرفتن منازعات میان صفویان و عثمانی رو به وخامت نهاد؛ اما در میان دلایل عدم مهاجرت، سنت متداول‌تر در میان فقیهان جبل عاملی در کراهت از نزدیکی به قدرت‌های سیاسی و نوپا بیش از همه در عدم مهاجرت آنان به قلمرو صفویان نقش داشته است. برای نوع نگاه و مبنای نیومن در مسئله مهاجرت عالمان جبل عامل به ایران و اهمیت مسئله مهاجرت، نک.

A. J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shi'ite Opposition to Ali al-Karaki and Safawid Shi'ism", Die Welt des Islams, 1993, 33, pp. 66-112.

۱۷. برای مثال در صفحه ۲۷۷ عبارت «به ویژه آنجا که استوارت به انتقادات زین الدین از بی‌توجهی علمای ایرانی نسبت به مطالعات مشروع اشاره کرده است؛ دقت کافی ندارد». در اصل کتاب (ص ۱۷۴) عبارت اخیر این گونه است: «خاصه ارجاع وی به انتقادات زین الدین از بی‌توجهی فقیهان ایرانی به مطالعه فقه. همین گونه در صفحه ۲۷۸ ترجمه عبارت «استوارت (۳۹۴) شعری از شیخ حسین نقل می‌کند خطاب به پسرش، شیخ بهایی که در زمان سرایش آن می‌بایست سیزده ساله بوده باشد و این زمانی بود که پدرش او را با خود به ایران آورد و اجازه نیافت تا پدر را در سفر حج همراهی کند...» که در اصل انگلیسی کتاب (ص ۱۷۴-۱۷۵) چنین است: «استوارت (۳۹۴) شعری از شیخ حسین که او به فرزندش شیخ بهایی — که هنگام مهاجرت پدرش به ایران سیزده سال داشت و اجازه همراهی پدر را در سفر حج نیافت — نقل کرده که در آن شیخ حسین از همکاری خود با صفویان ابراز ندامت کرده است». در صفحه ۳۷۸، پانویس ۵۰، عبارت مترجم محترم یعنی «مجلسی زنده نماند تا کامل شدن بحار الانوار را ببیند. ویراست اولیه این اثر در ۱۶۵۹/۱۰۶۹ یعنی سال درگذشت پدر مجلسی و زمانی که او تنها ۳۲ سال داشت به اتمام رسیده بود و کار نگارش چندین مجلد آن در ۱۶۷۰/۱۰۸۱ پایان گرفت» را در حقیقت باید چنین ترجمه شود: «مجلسی زنده نماند تا تبیض کامل بحار را ببیند، او چارچوب کلی کتاب را در ۱۶۵۹ سالی که پدرش درگذشت و او ۳۲ سال داشت، تحریر کرده بود». البته اشکال در ترجمه اخیر به اصل عبارت نیومن بازمی‌گردد. مجلسی اندیشه نگارش بحار الانوار را پس از ۱۰۷۰ در سر داشته و تا آخر عمر خود به کار تدوین بحار مشغول بوده و پس از مرگش دامادش تبیض برخی مجلدات کتاب



خانه کتاب

مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین جشنواره نقد کتاب

۳۹۳

ایران عصر صفوی: نوزایی
امپراتوری ایران



جشنواره نقد کتاب



را به وصیت شرعی او انجام داده است. مرحوم مجلسی در ۱۰۷۰ بدون اشاره به تاریخ دقیق روز یا ماه، فهرستی مفصل از ابواب کتاب بحار الانوار و چارچوب کلی آن را تألیف کرده است. در حقیقت اشاره نیومن باید به این فهرست باشد و او باید می گفت که مجلسی اندیشه نگارش کتاب بحار الانوار را در ۱۰۷۰ بدون آن که بدانیم در هنگام نگارش آن پدرش محمدتقی در قید حیات بوده یا در گذشته چرا که وی در سال ۱۰۷۰ از دنیا رفته، تألیف کرده و بعدها همان طرح را گسترش داده است. مجلد اخیر به صورت عکسی به عنوان جلد ۱۰۳ بحار الانوار منتشر شده است. البته عبارت آغازین آمده در مقدمه این مجلد به گونه‌ای است که دلالت دارد در زمان نگارش فهرست یا آغاز نگارش آن پدر مجلسی در قید حیات بوده، چرا که مجلسی در آغاز مقدمه نوشته است: «اما بعد فبقول احقر عباد الله محمدباقر بن محمدتقی حشرهما الله مع الائمة الطاهرين» که در جمله‌ای دعایی از آرزوی محشور شدن خود و پدرش با ائمه در جهان دیگر سخن گفته است.

۱۸. به عنوان مثالی دیگر، نیومن (ص ۲۷۷) از شیخ حسن کرکی سخن گفته در حالی که در اصل منبعی که او از آن نقل کرده به صراحت از سید حسن بن جعفر کرکی سرسلسله خاندان دختری محقق کرکی در ایران یاد شده است و تغییر نام سید به شیخ به دلیل بی‌دقتی اوست. در چند صفحه بعد، نیومن به پدر میرحسین مجتهد که در سال ۹۳۶ در گذشته اشاره کرده و گفته که او هرگز به قلمرو صفویه مهاجرت نکرده است (ص ۲۷۸) اما در صفحه ۳۰۵، پانویس ۶۰، از وی یاد کرده و به سفر او به ایران نیز اشاره کرده است. در متن ترجمه عبارت «قمی، خلاصه، ۲ - ۹۳۱» باید به صورت «قمی، خلاصه، ۹۳۱/۲» اصلاح شود. برخی اشکالات تاریخ‌های هجری آمده در متن به دلیل عدم ذکر آنها توسط نیومن است که مترجم محترم خود آنها را در سراسر کتاب تبدیل کرده و در کنار تاریخ‌های میلادی ذکر کرده‌اند، اما گاه خطاهایی نیز در این میان رخ داده است. برای مثال، تاریخ درگذشت سید حسن بن جعفر کرکی ۹۳۶ است که در صفحه ۳۰۵، ۹۳۷ آمده است.

۱۹. نک. نیومن، ص ۲۳۶، پانویس ۸ که از قول ساندوز ونیزی آورده که اسماعیل خود می گفت از تبار پیامبر و خداست که عبارت بسیار شگفتی است؛ یعنی خدایی که دوست دارد سید هم باشد.

۲۰. شروانی، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۲۱. برای تفصیل بیشتر، نک. رحمتی، فوائدی تاریخی از یک رساله جدلی منتشر نشده عصر صفویه. ص ۱۴۲-۱۴۴.

۲۲. تسلیة المجالس و زینة المجالس، ج ۱، ص ۴۵-۴۸. نویسنده در مقدمه کتاب به شدت از اهل سنت دمشق به دلیل دیدگاه‌های ضدعلوی‌شان بد گفته و ایام اقامت خود در دمشق را بد توصیف کرده است. در جایی از کتاب او اشاره کرده که در سال ۹۰۰ به نسخه‌ای از کتاب تذکرة الفقهاء علامه حلی در کربلا دست یافته و به خواندن و مطالعه آن مشغول بوده است

تا آن که در سال ۹۱۸ شریفی از شیراز به کربلا آمده است و خود را فردی شیعه معرفی کرده که به گمان نویسنده او در ادعای خود صادق نبوده و برای تقرب به سلطان یعنی شاه اسماعیل ادعای تشیع کرده است و بعد مشکلات خود را با فرد اخیر و تلاش او برای تصرف نسخه تذکرة الفقهاء خود را شرح داده است. بر اساس این اشاره تاریخ تألیف کتاب پس از ۹۱۸ است (نک. تسلیة المجالس و زینة المجالس، ج ۲، ص ۵۳۷).

از حسین بن عبدالله شروانی اطلاعات اندکی در دست است. بر اساس شرح حال پسرش ۲۳۰ ولی بن حسین شروانی می‌دانیم که از سادات حسینی شروان بوده است. پسرش ولی بن حسین (ابن حنبلی، ج ۲، قسم ۲، ص ۵۳۲-۵۳۱؛ غزی، الکواکب السائرة، ج ۲، ص ۲۵۷) از سال ۹۲۹ پس از برگشتن از حجاز در حلب زندگی و همانجا به مدرسه می‌رفته و نزد ملا برهان‌الدین العمادی — که شاید از بزرگان نقشبندی بوده — شاگردی می‌کرده است. در میان اهل سنت حلب آوازه داشته که در دانش هیئت و ستاره‌شناسی پایه‌استادی دارد و ابن الحنبلی چندی نزد او شاگرد بوده است. ولی بن حسین پیش از ۹۵۶-۹۵۵ یا ۱۵۴۸-۱۵۴۹ به شروان بازگشت و در آنجا او را محدث می‌شناختند. در جریان یورش اسماعیل صفوی به شروان برای باور به تسنن مورد بازخواست قرار گرفت، ولی از بیم جان خود را شیعه معرفی کرده است. برگشتن او به شروان با شورش القاص (ارجاسب) میرزا همزمان بوده و از سوی دیگر پدرش با شاه طهماسب و شاه اسماعیل دشمنی کینه‌ورزانه داشته است (در آخر رساله فی تکفیر قزلباش آنها را با فرزندان و خویشان‌شان بی‌جریمه، قاطر، و حمار می‌خواند)، و اینها این امر را تشدید می‌کرده است. درباره شروانی و اثرش و نسخه‌های دیگر، Eberhard, *Osmanische Polemik gegen...*, p. 46, 54-56. نک

در جریان اخراج جنید از حلب یکی از عالمان سنی شهر نقش مهمی داشته و اثری مکتوب از وی در باب جنید در دست است، یعنی ملا احمد پیکره‌چی/احمد بکرجی که در جریان اخراج جنید در رمضان ۸۶۱ از حلب نوشته‌ای دال بر مبتدع بودن جنید به حاکم شهر نوشته و در خرپوت (امروز الازیغ خوانده می‌شود) زاویه و مدرسه‌ای بنیان گذاشته که به نام خودش بوده و مورتون در خصوص آن مقاله‌ای نوشته که متأسفانه این مقاله هنوز منتشر نشده است. محمدعلی اونال که درباره مدرسه‌های خرپوت پژوهش کرده می‌گوید که چیزی درباره زندگی او دانسته نیست، مگر مشتی گفته‌های بی‌اساس افسانه‌آمیز. برخی گمان کرده‌اند که در زمان مراد چهارم (سال‌های نخست سده ۱۷) می‌زیسته، در حالی که او نزدیک به صد و بیست سال پیش از آن زنده بوده است. گور ملا احمد در روستایی است به نام ملا کندی (ده ملا) و در زمانی که زنده بوده از سرآمدان صوفیه در خرپوت شناخته می‌شده است. نک. Mehmet Ali Ünal. *Osmanlı devri üzerine makaleler-araştırmalar*. Isparta: Kardelen Kitabev, 1999, p. 20.

از دوست عزیزم دکتر کیومرث قرقلو برای توجه دادن به مطالب اخیر سپاس‌گزارم. نام احمد



پیکره‌چی در متن کتاب نیومن به صورت احمد پاکرجی آمده است (نیومن، ص ۲۰۵). فعالیت‌های جنید در کلز (کلس) در نزدیکی حلب باعث توجه عالمان سنی شهر شده بود و گروهی از آنان از جمله شیخ احمد بکرجی فتوایی علیه او صادر کرده و خواستار قتل جنید شده بودند. جنید نیز در نامه‌ای به شمس‌الدین ابن شماع (د. ۸۶۳) از خود دفاع کرده است. برای تفصیل نک. سبط ابن العجمی الحلبي، كنوز الذهب فی تاریخ حلب، تحقیق شوقی شعث و فالح البكور، حلب: دار القلم العربی، ۱۴۱۸/۱۹۹۷، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۸۴. جالب توجه است که در این نامه جنید تلویحاً عقاید شیعی را بیان کرده و به صراحت از عقیده به مهدویت امام عصر دفاع کرده که نشان می‌دهد ریشه دشمنی با او عقاید شیعی خاصه در خصوص مهدویت بوده است. شروانی (ج ۱، ص ۱۲۳) در بحث از جنید به نام عالمانی که فتوا به مبتدع بودن او داده‌اند اشاره کرده که در میان آنان نام مولانا احمد البکرجی نیز آمده است.