



# سمرع

(نشریه‌ی خصوصی شروین و کیلی برای دوستانت!)

«شماره‌ی هم»

پانزدهم مردادماه خزار و سیصد و نود و دوی حورتیدی

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۴۹	خرده داستان: میراث اسکندر!	۱	سرمقاله
۵۹	جام جم زروان	۲	اخبار
۶۳	برگ سبز: خرد افلاطونی	۱۰	چالش
۹۱	متون وارده: تحلیل روانکاوانه‌ی «با مادرم همراه»	۱۹	پرسش
۱۰۷	معرفی نقاش: خوان فراسیسکو کاساس	۲۱	پیشنهاد داستان: آثار اومبرتو اکو
۱۱۰	طنز: تذکره‌ی مولانا امیرحسین ماحوزی	۲۳	پیشنهاد فیلم: موج بازسازی فیلمهای قدیم
		۲۸	پیشنهاد موسیقی: رکویم موتسارت
		۳۱	پیشنهاد کتاب: درباره‌ی عشق و جنسیت
		۳۶	شعر پارسی: دکتر عبدالحمید ضیایی
		۳۸	ترجمه‌ی شعر: سرود رکویم
		۴۷	از شعرهایم: بگریز و مترسک



ایب

آن قدیم ندیم‌ها که مدرسه‌رو بودیم و زندگی‌مان از چرخش

فصلی ۹ ماه درس / ۳ ماه تعطیلِ مکتبخانه‌ای پیروی می‌کرد، از

اواخر اردیبهشت کم‌کم شروع می‌کردیم به روزشماری که امتحانها تمام

شود و «تابستان شروع شود»، که این کمابیش مترادف بود با شروع شدن

زمانی گشوده از فراغت و تفریح و به حال خود بودن. کمی پیشتر، در

دوره‌ی دبستان و راهنمایی، این پایان امتحانها در خانه‌ی ما مصادف می‌شد

با گشوده شدن در کتابخانه‌مان، که رمان‌های حجیمی در آن انباشته شده

بود، که خواندن‌اش در شبهای امتحان ممنوع بود، و چه لذتی داشت

قاچاقی برداشتن این کتابها و خواندن‌اش در شب امتحان.

نمی‌دانم حال و هوای تابستان امسال چرا طوری است که مرا به یاد

آن واپسین روزهای امتحان و فراغتِ بعدش می‌اندازد. شاید قاچاقی شدنِ

چاپ و نشر بخشی از کتابها علتش باشد، که به همان اندازه‌ی

ممنوعیت‌های جاری در خانه‌مان آیکی است و غیرعملی. شاید هم به درازا

کشیدنِ گرمای هوای امسال مزید بر علت شده باشد، و حالت نیمه تعطیلی

که همه جا را فرا گرفته است و بین‌العدمینی است در فاصله‌ی گذار دولتی

به دولتی و تحریمی به تحریمی و خبری به خبری!

به هر حال، تابستان امسال شاید به خاطر حس و حال راکدش و

گرمای نفس‌گیرش در یادها بماند، و یا شاید به خاطر انتظاری که همگان

دارند تا اتفاق مهمی بیفتد، که چه بسا هم که به واقع بیفتد!

از همان روزهای دبستان، چیزی که آموخته بودم آن است که در این

تابستان‌هایی که رکود و تعطیلی‌اش به بطالت پهلو می‌زند، بهترین کار پناه

بردن به کتابهای خوب است. کتابهایی که خوشبختانه با فن‌آوری‌های

روزآمدِ الکترونیکی، خروار خروار در دسترس است و خوان نعمت‌اش بر

همگان گسترده. القصه آن که در این روزها ما مانده‌ایم و کتابهایی در

دست و گرمایی و انتظاری و...\*



### اخبار روزهای گذشته:

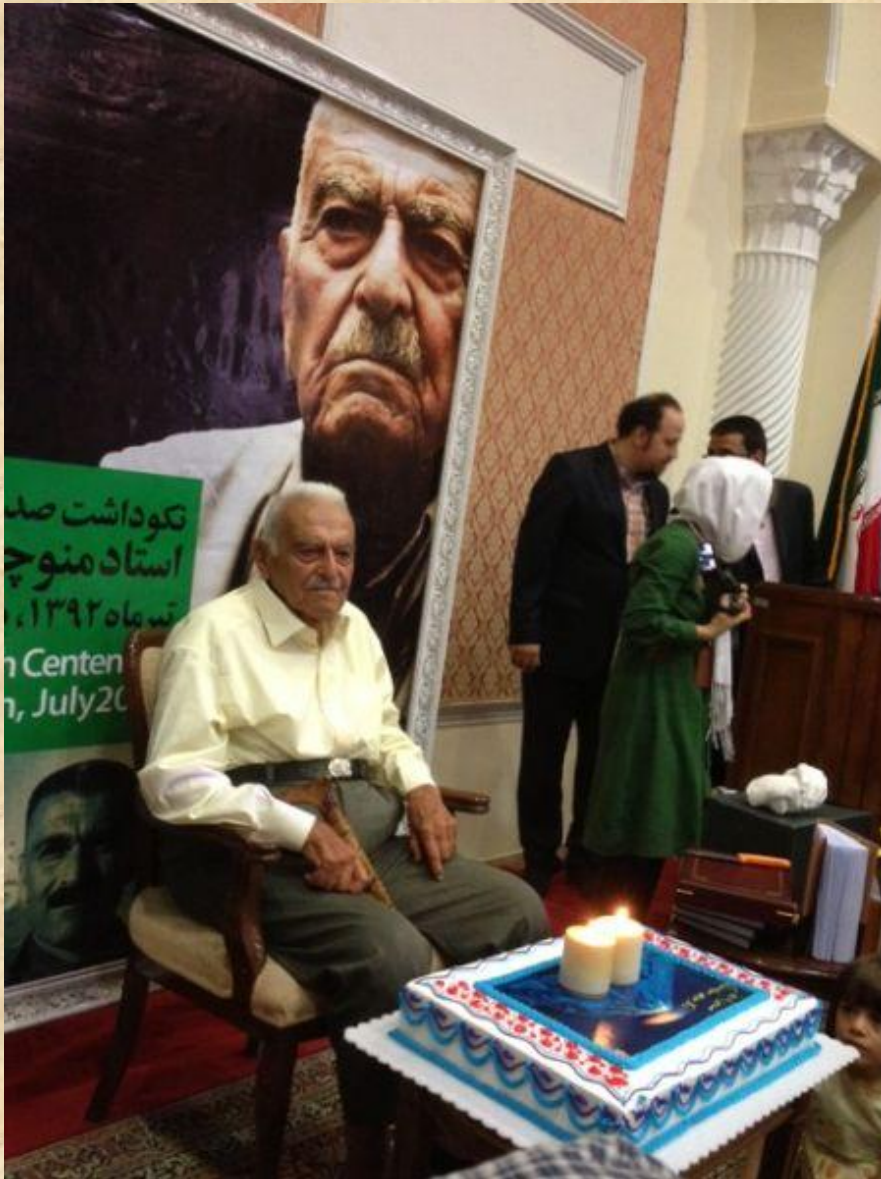
\* هشت سال پیش، در آخرین روزهای دولت خاتمی، یکی از کتابهای من که هیچکس امیدی به مجوز گرفتنش نداشت، ناگهان مجوز چاپ گرفت و آن کتاب مستطاب «فرگشت انسان»، بود، که هنگام تدریس تکامل انسان در دانشگاه، به عنوان درسنامه‌ای نوشته بودم‌اش. آن وقتها همه در شگفت بودند که چطور این کتاب مجوز گرفته. زیرا آن روزها کتابها در این زمینه اندک بود و هنوز معجزه‌ی چاپ مجوزآمیز «ساعت‌ساز کور» رخ ننموده بود. به هر صورت بعدش وزارت ارشاد مجوزهای صادر شده در دوران پیش را باطل کرد و کتاب ماند و بیات شد. تا آن که سال گذشته آن را با مرور یافته‌های نو و روزآمد بازنویسی کردم و حالا به کتابی تازه و مفصل تبدیل شده است.

طنزآمیز آن که یکی از واپسین کارهای دولت مبارک و میمون مافی هم باز با همین کتاب گره خورد. چون خبر رسیده کتابهای من که برای دریافت مجوز در اداره‌ی ارشاد مهمام بودند، همگی توقیف خورده‌اند و ممنوع‌الانتشار شده‌اند. طبق معمول جلوگیری از انتشار کتابهایم ربطی به محتوا نداشت و این ظن را تقویت می‌کرد که آلرژیک مقامات به نام بنده است و نه محتوای کتابهایم، چون در میان این توقیف شدگان گذشته از «فرگشت انسان»، جلدهای دوم و سوم از مجموعه‌ی تاریخ خرد (درباره‌ی تحلیل فلسفه‌ی ایونی و شرح رساله‌های افلاطونی) نیز به چشم می‌خورند که به علم ضالهی تکامل ربط چندانی ندارند.

\* از سوی دیگر خبر رسید که از چاپ مقاله‌ی «دین فردوسی» نیز جلوگیری کرده‌اند. و این گزارش پژوهشی بود که در همایش هزاره‌ی فردوسی ارائه‌اش کردم و با بازتاب خوبی هم روبرو شد. در انتظاریم که ببینیم بقیه‌ی کتابها و نوشتارهایمان هم مشمول تصفیه‌های استالینتری (!) برادران و رفقا می‌شود یا

نه. به هر حال، از دید من سرنوشت این نوع کتابهای توقیف شده محکمی خوب است برای وزارت فرهنگی که در راه است، تا ببینیم چه می‌کنند، و تا ببینند چه می‌کنیم!

\* روز بیست و هشتم تیرماه ۱۳۹۲ جشن بزرگداشت صد سالگی استادمان دکتر منوچهر ستوده، در باغ نگارستان تهران برگزار شد. برگزار کننده‌ی این برنامه گروهی به نسبت بزرگ از دانشجویان و به خصوص راهنمایان گردشگری بودند که راهبر و مشوق اصلی‌شان دوست و برادرم آرش نورآقایی بود. در وصف نجابت و بزرگواری این دوست نقل همین اندک بس که یک سال شبانه روز درگیر برنامه‌ریزی و اجرای درست این برنامه بود و در این دوران خودنمایی‌ها و سودجویی‌ها، در روز اجرای مراسم اصولاً خودش حضور نداشت و برای سفری به خارج از کشور رفته بود، بی آن که ادعایی یا چشمداشتی بابت زحمتهایش داشته باشد.



یافته که نیاز به عمل جراحی شش داشته است. کنسرت با استقبال خوبی روبرو شد و کمکی که باید انجام می‌شد، انجام شد که امیدواریم شفابخش باشد و کارساز.

**بازدم زندگی**

کنسرت برای دختری ۱۹ ساله

آموزشگاه زروان با همکاری کانون سرو برگزار می‌کند

کلارینت: امید خادم صبا  
گیتار: فرید حامدی  
پرکاشن: محمدرضا رئیسی

با همراهی خودباز- دم زندگی را به ریه های مریم بازگردانیم.

تمامی درآمد حاصل از این کنسرت برای تامین هزینه های درمان دختری ۱۹ ساله استفاده خواهد شد.

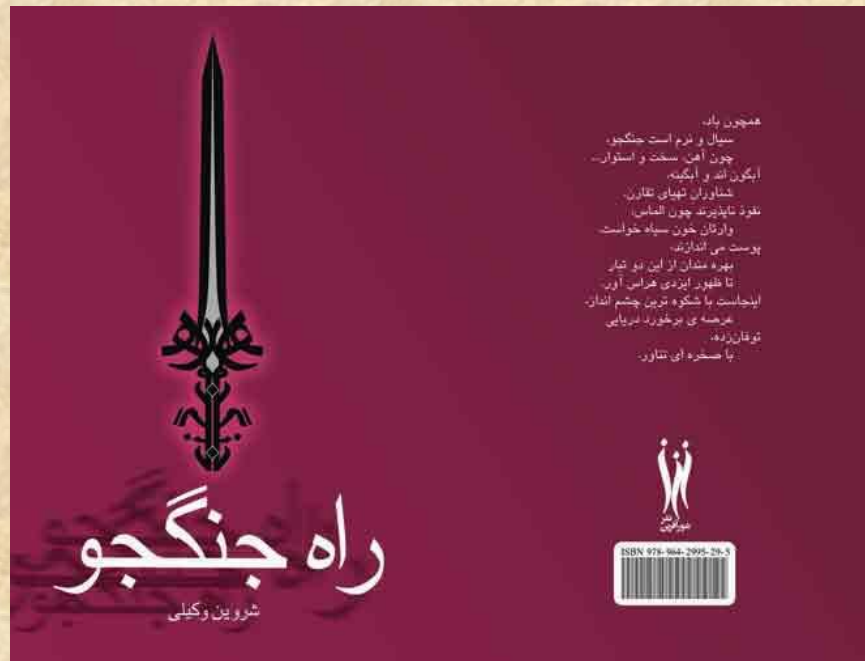
شماره تماس برای هماهنگی: ۰۹۱۲۲۰۳۳۲۰۴

روز جمعه ۴۰ مرداد ماه ۱۳۹۲ - ساعت ۱۸ در سالن آموزشگاه موسیقی زروان  
آدرس آموزشگاه زروان: سهرودی .پایین تر از مطهری.  
خیابان زاهدان. خیابان اورامان. پلاک ۵۵. طبقه سوم

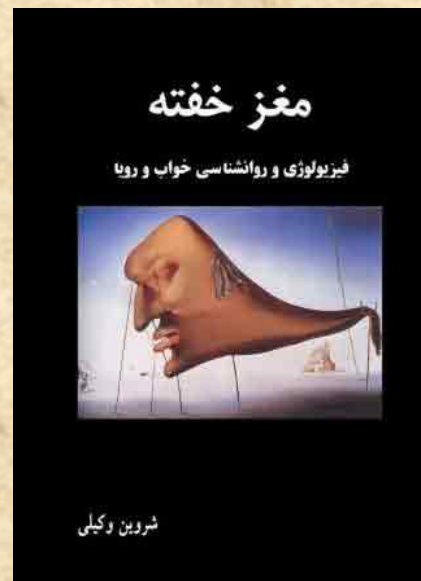
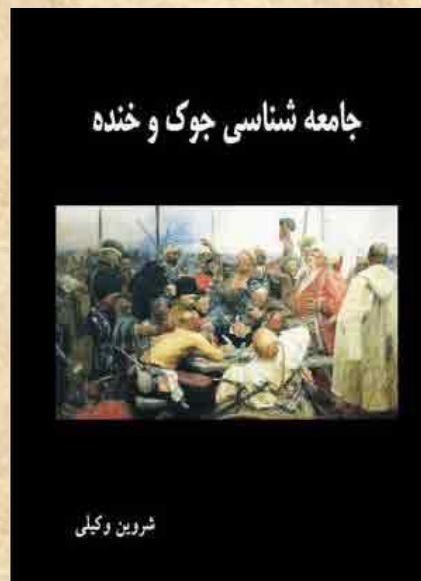
به هر صورت اعضای تیم او حق نگهداشتند و برنامه‌ای به یاد ماندنی اجرا کردند که راه‌اندازی تارنمای [drsotoudeh.com](http://drsotoudeh.com)، کاشت سروی به یاد استاد، رونمایی از تندیس و فیلم مستند وی، برگزاری نمایشگاه کتاب، و رکاب زدن گروهی دوچرخه سوار در مسیر «آستارا تا استرآباد» تنها گوشه‌ای از آن بود.

جا دارد به آرش گرامی و دست‌اندرکاران خسته نباشید بگوییم، به خصوص که استقبال نامنتظره‌ی مردم و جمعیت بزرگی که گرد آمده بودند، به همراه پسند استاد که با وجود خستگی راه با خوشرویی تا پایان در برنامه حضور داشت، خستگی را از تن دوستان‌مان بیرون آورد.

\* روز جمعه چهارم مرداد ماه، آموزشگاه موسیقی زروان کنسرت بازدم زندگی را با همکاری کانون سرو برگزار کرد. دوست و برادر گرامی‌ام اهورا پارسا که مدیریت این آموزشگاه را بر عهده دارد، مرا در جریان گذاشت که درآمد این برنامه برای پرداخت هزینه‌ی درمان دختری نوزده ساله اختصاص



\* همان طور که اعلام شده، از چند ماه پیش شروع کرده‌ام به انتشار الکترونیکی کتابهایم بر تارنمای سوشیانس. تا به حال کتابهای مغز خفته، جامعه‌شناسی جوک و خنده، درباره‌ی زایش پدیدارها، راه جنگجو، خلاقیت، نفرین صندلی، و اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی بر این تارنما منتشر شده است. هر بار نهادن کتاب بر این تارنما، با استقبال چشمگیر و نامنتظره‌ی مخاطبان روبرو می‌شد. در حدی که به خاطر محدود بودن طبیعی پهنای باند تارنمای سوشیانس، این سایت برای چند روزی از دسترس خارج می‌کرد. حالا این پهنای باند را برای پیشگیری از این مشکل افزایش داده‌ایم، اما باز هم شمار دوستان بیش از حدی است که تارنما پاسخگوی حمله‌ی هماهنگ‌شان باشد! پس از دوستانی که خواهان برداشتن کتابها هستند درخواست می‌کنم بلافاصله بعد از خواندن خبر مربوط به کتابهای نو در فیس‌بوک برای برداشتن کتاب اقدام نکنند و بعد از چند روزی درنگ چنین کنند تا این اختلال در تارنما پدید نیاید.



## اخبار روزهای آینده:

\* گام بعدی دوره‌ی تاریخ اندیشه‌ی ایرانی روز یکشنبه بیستم مردادماه در محل موسسه‌ی ماهان برگزار می‌شود. این دوره به بررسی متن گاهان اختصاص یافته و روند ظهور نظام فلسفی زرتشتی و فاصله گرفتن‌اش از بستر اساطیری آریایی کهن به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد.

\* ششمین نشست سیمرغ (بازخوانی انتقادی شعر معاصر) روز چهارشنبه بیست و سوم مرداد در آموزشگاه موسیقی زروان برگزار است. با این تغییر که زمان آن به ساعت ۵ تا ۷ عصرگاه منتقل شده است. به خاطر استقبال حاضران در نشست، قرار شد جلسه‌ی بعدی را هم باز درباره‌ی شعر نیمایوشیج بحث کنیم. بنابراین جلسه‌ی پیش رو بیشتر به بحث و تبادل نظر گروهی می‌گذرد و دوستانی که دستی بر آتش دارند، شعرهای مورد نظرشان از نیما را بیاورند و بخوانند و ویژگیهای مورد نظرشان را در آن برشمارند تا مورد بحث قرار گیرد.

موسسه فرهنگی-هنری فورشید راگا برگزار میکند :

دوره‌ی آموزشی

## تاریخ اندیشه‌ی ایرانی

(اسطوره، فلسفه و نظامهای دانایی)



دکتر شروین وکیلی

گام چهارم :

### نظام فلسفه‌ی ایرانی

- نشست نفست : مهر، پیمان و قربانی
- نشست دوم : اهورامزدا، اهریمن و افلاق
- نشست سوم : فدای یکتا و انسان کامل
- نشست چهارم : رویارویی افلاق نو و هستی شناسی کهن

.....  
**آغاز دوره :** یکشنبه ۲۰ مرداد ماه ۱۳۹۲  
**زمان :** یکشنبه ها ، ساعت ۵:۴۵ تا ۷:۴۵ پسین  
**مدت دوره :** چهار نشست دو ساعته

مکان برگزاری : موسسه‌ی ماهان، واقع در خیابان ولی عصر، تقاطع مطهری، روبروی قنادی هتل بزرگ تهران، جنب بانک ملی (شعبه‌ی یوسف آباد)، پلاک ۲۰۵۰، طبقه‌ی چهارم، کلاس ۴۰۲  
 هماهنگی و نام نویسی - قائم امینی : ۰۹۳۷-۲۳۲۰۷۶۵ و ۰۲۱-۸۸۲۶۰۵۵۵



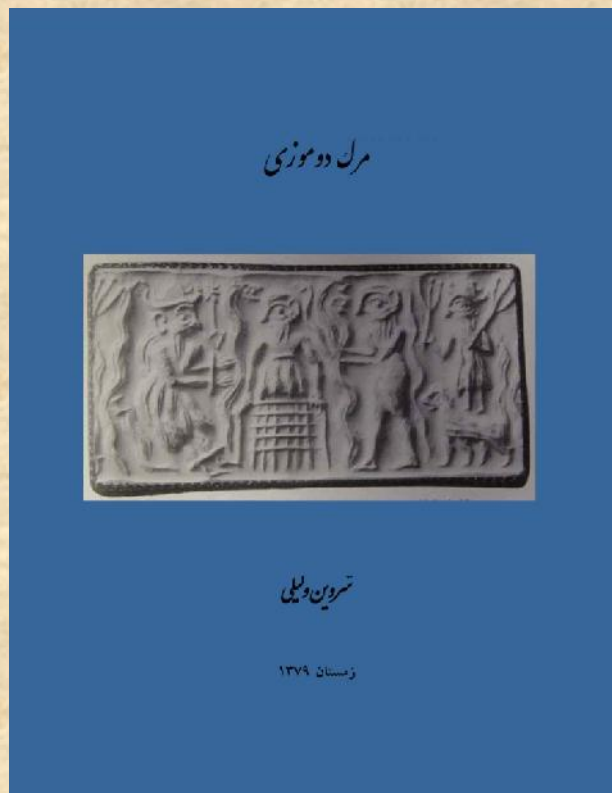
\* گام نخست از کارگاه داستان نویسی مهندس مسعود بربر با عنوان «زایش و معماری کلمات» از هفته‌ی اول شهریور ماه (عصرگاه سه‌شنبه‌ها) در محل مرکز معماری ایران برگزار خواهد شد. علاقمندان می‌توانند برای دریافت اطلاعات بیشتر یا ثبت نام با دفتر موسسه‌ی خورشید (۸۸۲۶۰۵۵۵) تماس بگیرند.

\* شماری از دانشجویان دوره‌ی تاریخ اندیشه‌ی ایرانی از همان آغاز کلاسها بر عهده گرفتند که برخی از متون پایه و اصلی‌ای که در نشستها مورد بررسی قرار می‌گیرد را ترجمه کنند و به پارس‌ی برگردانند. در شماره‌های پیشین سیمرغ برخی از ترجمه‌های ایشان منتشر شده بود. حالا حجم و کیفیت این ترجمه‌ها به حدی رسیده که انتشارشان را به صورت کتاب ممکن ساخته است. نخستین کتاب از این مجموعه، ترجمه‌ی شعرهایی است که بین هزاره‌ی سوم تا اول پیش از میلاد در میانرودان به زبان اکدی یا سومری سروده شده‌اند. ترجمه‌ها بیشتر با واسطه‌ی زبان انگلیسی (و گاه با تطبیق با ترجمه‌های زبانهای دیگر) انجام پذیرفته و در قالب کتابی الکترونیکی منتشر خواهد شد. از من هم

یکی دو ترجمه‌ی کوتاه در این مجموعه خواهد آمد، به همراه مقاله‌ای که درباره‌ی مرزبندی شعر و نثر و ساختار شعر در روایتهای اساطیری میانرودانی نوشته‌ام.

\* شاید برخی از دوستان خبر داشته باشند که چند ماهی است نشر علم انتشار دو کتاب را برعهده گرفته است. یکی از آنها همان «سفرنامه‌ی سغد و خوارزم» است که با همراهی دوست و برادرم پویان مقدم نوشته شده و عکسهایش را دوست عزیزم دکتر پدرام فرحی گرفته، و دیگری «اسطوره‌ی آفرینش بابلی» است که ترجمه‌ی منظومه‌ی انومالیش است، به قلم خانم آزاده‌ی دهقانی به همراه شرحی که اسطوره‌شناختی که بر آن نوشته‌ام. قرار بود کتابها تا این تاریخ منتشر شوند، اما اختلال در بازار کتاب و حوادثی که همه در جریانش هستیم، باعث شد وقفه‌ای در کارها رخ دهد. حالا ناشر قول انتشار کتابها در آبان ماه را داده است. بنابراین از دوستانی که خواهان این متون بودند و سراغش را می‌گرفتند، درخواست می‌کنم که چند ماه دیگر هم صبر کنند.

محک زدن‌اش آزمون‌هایی طراحی و اجرا کردم. در این کتاب کل آن مدل و آزمون‌ها به همراه شرح مفصلی درباره‌ی نظریه‌های رقیب آمده است. ناگفته نماند که این متن چهار پیوست دارد که پایان‌نامه‌ی رسمی‌ام در دانشگاه تهران تنها دو تا از آن پیوست‌هاست که به شرح آزمون‌های اختصاص یافته است و داوران دانشکده همان را برای دفاع و دریافت دانشنامه کافی دانستند.



\* در روزهای آینده، قصد دارم کتابهای «رویای دوموزی»، «آناتومی شناخت»، «کالبدشناسی آگاهی» و «نام‌شناخت» را روی تارنمای سوشیانس به صورت الکترونیکی منتشر کنم. توضیح آن که «رویای دوموزی» ترجمه‌ی یک سرود کهن سومری درباره‌ی مرگ و اسطوره‌ی ایزد شهید شونده است، به همراه شرحی که بر آن نوشته‌ام. «آناتومی شناخت» متنی است در حوزه‌ی فلسفه‌ی شناخت، که شکلی آغازین از زیربنای فلسفی دیدگاه زروان را در حوزه‌ی اپیستمولوژی به دست می‌دهد.

«کالبدشناسی آگاهی» هم در واقع شکل کامل پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد من در رشته‌ی فیزیولوژی اعصاب است. پرسش مرکزی من در این پژوهش اخیر آن بود که چگونه پردازش اطلاعات مربوط به یک پدیدار حسی بیرونی در مغز، به مرتبه‌ی خودآگاهی ارتقا می‌یابد. یعنی چطور آگاهی از دیدن یک چیز، به خودآگاهی درباره‌ی این امر و توانایی رمزگذاری‌اش در زبان منتهی می‌شود. برای این مقصود مدلی با تکیه بر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده ساختم و برای

پیش نوشته شده‌اند و تنها در حد سال ۲۰۰۰ میلادی روزآمد هستند و نه بیشتر.\*

### آناطومی شناخت



شروین وکیلی

تیرماه ۱۳۷۸

### نام شناخت

(پاراشناسی معنای نامهای گسان)



شروین وکیلی

شهریور ۱۳۸۲

نام‌شناخت هم در واقع فرهنگنامه‌ایست مشتمل بر بیش از دو هزار نام شخصی که به سیزده زبان مهم تعلق دارد و ریشه‌شناسی و معنای اسمها را به دست می‌دهد. در سال ۱۳۷۸ با نشر نی قراردادی داشتم و بر عهده گرفته بود که این کتاب را به همراه «نظریه‌ی منشها» چاپ کند، که در نهایت بدقول از آب در آمد.

هر سه‌ی این کتابها را در فاصله‌ی سالهای ۱۳۷۷-۱۳۷۹ نوشته‌ام و بنابراین بخشی از محتوای آنها دیگر روزآمد محسوب نمی‌شود. به خصوص در زمینه‌ی عصب‌شناسی آگاهی دست یافته‌های جدید بسیار هستند و درباره‌ی شناخت‌شناسی هم امروز دیدگاهی متفاوت با آن روزها دارم، هرچند هسته‌ی مرکزی آن دیدگاه را هنوز قبول دارم. به هر صورت، با این که این کتابها نسبت به علم روز و دیدگاه‌های امروزِ خودم روزآمد نیست، داده‌ها و بحث‌هایش می‌تواند برای دیگران جالب و سودمند باشد. پس همه‌شان را منتشر می‌کنم به این امید که به درد علاقمندان بخورد، با این گوشزد که کتابها حدود پانزده سال



این بار، چالشی که قصد طرح کردنش را دارم، فراتر

از اشاره به نکته‌ای موضعی است و یادداشتی را در

بر می‌گیرد که از آنچه مرسوم این صفحه بوده، مفصل‌تر می‌نماید. این متن

را به درخواست دوستی برای انتشار در خبرنامه‌ی انجمن مطالعات فرهنگی

و ارتباطات (شماره‌ی ۱۷-۱۸) نوشته‌ام، که همزمان با این شماره از سیمرغ

منتشر می‌شود و منبع اصلی نقل‌اش آنجاست:

### سخنی درباره‌ی خرافه‌پرستی و شبه‌علم‌گرایی

چند صباحی است که بنا به علایق شخصی، گفتمان «علمی» جاری

در فضاها‌ی مجازی را دنبال می‌کنم. فضاها‌ی نوپدید مانند وبلاگ‌ها و

شبکه‌های اجتماعی (به ویژه فیس‌بوک) عرصه‌ای تازه و نوپا، و تا حدودی

نامنتظره از فرهنگ محسوب می‌شوند که می‌توان در زمینه‌شان اندرکنش و

تحول عناصر فرهنگی (منش‌ها) را دنبال کرد و ظهور و تکامل و انقراض

آرا و ساختهای معنایی و زبانی را به چشم دید.

آنچه در سالهای اخیر توجهم را به خود جلب کرده، ظهور و

گسترش تدریجی نوعی شبه‌علم‌گرایی یا ضدعلم‌گرایی در این فضاهاست

که از همان ابتدا نمودهایی عینی و غیرمجازی هم داشته است، اما به

خصوص در این بستر نوپدید، سخت شکوفا شده و بالیده است. منظورم به

طور خاص آرا و نظریه‌هایی است که با لحن و ادعای علمی بودن،

درباره‌ی موضوعی که اقبال عمومی بدان وجود دارد پرداخته می‌شوند،

بی‌آن که از انضباط و روش‌شناسی و پشتوانه‌ی داده‌ها و منطق استوار آرای

علمی برخوردار باشند.

نسخه‌های پیش‌تازِ مدرن از این گفتمان در جامعه‌ی ما سابقه‌ی زیادی دارد و از زمانی آغاز شد که نویسندگانی -معمولا با علاقه به جامعه‌شناسی یا علم ادیان- در دوران پهلوی دوم شروع کردند به درهم بافتن تکه پاره‌هایی بد فهمیده شده از نظریه‌های پژوهشگران غربی، و بستری از باورها سنتی، برای آن که از سویی سرمشق نظری مدرن را برای مخاطبان ایرانی پذیرفتنی سازند و از سوی دیگر هسته‌ای مرکزی از منش‌ها و عقاید سنتی را در بطن این روساخت مدرن حفظ کنند. نتیجه‌اش نظریه‌هایی بدیع و گاه مضحکی که گهگاه همه‌گیر هم می‌شدند، اما درباره‌ی پیامدها و آثارشان باید نگاهی انتقادی داشت. اگر بخواهیم از نظر علمی سخن‌گیر باشیم، آرای نویسندگان و سخنرانانی که جامعه‌شناسی مارکسیستی را با گفتمان سنتی شیعه در می‌آمیختند، یا هایدگر و عرفان را در هم می‌بافتند، نمونه‌هایی آغازین از این برداشتها خواهیم یافت.

اما این نظریه‌های شبه‌علمی تنها به مشاهیری که کلیدواژه‌های علم و فلسفه‌ی مدرن را با مفاهیم سنتی ایرانی در هم می‌آمیختند، منحصر نمی‌شد، که به خصوص نسلی در این میان وجود داشتند که خود را به یک چارچوب خاص مدرن مقید می‌دانستند، و ارتباطشان با آن قالب نظری همسان بود با ارتباطی که در جامعه‌ی سنتی با نظامهای دینی برقرار می‌کردند. بیشتر وابستگان به این نسل تفسیری ویژه و ایدئولوژیک از آن نظریه را تبلیغ می‌کردند. این مورد اخیر به ویژه در میان مارکسیست‌های ایرانی زیاد رواج داشتند که دست کم در ابتدای کار مارکسیسم را به روایتی استالینیستی منحصر می‌دانستند. در دوران جدید هم با مبلغان آرای پست‌مدرن سر و کار داریم که به همین ترتیب به خطا گمان می‌کنند این برجسب بر فروپاشی و انقراض و تباهی تمدن غربی و مدرن دلالت می‌کند، و بنابراین حقانیت موضع سنتی ایشان را نشان می‌دهد.

سوءاستفاده‌ی منظم سودجویانِ قرار می‌گرفت، اما در سالهای اخیر، پای این رده از عقاید به تاریخ و فیزیک و روانشناسی هم کشیده شده است، هرچند آن پشتوانه‌ی زینت کردنِ حرفها با کلماتِ شیکِ فلسفی و جامعه‌شناختی همچنان پا بر جاست.



برخی از مولدان و مبلغان این گفتمانهای شبه/ضدعلمی، فریبکارانی زیرک بودند که آگاهانه در آشفته بازارِ معنا در ایرانِ آشوبزده به دنبال نمدی برای کلاهشان بودند، و برخی دیگر افرادی صادق بودند که شور و هیجان‌شان از خردشان افزونتر بود و گاه بی‌خبر از نادانی و بی‌سوادی‌شان، با دلی پاک و نیتی نیک، لاطالئاتی به هم می‌بافتند و مریدانی می‌جستند، و گهگاه می‌یافتند!

در سالهای اخیر، و به خصوص با ظهور رسانه‌های جدیدِ الکترونیکی، فضایی یکسره نو برای ترویج و تبلیغ این دست منش‌ها فراهم آمده است. از این رو شمار هر دو گروه یاد شده در زمانه‌ی ما رشدی اسفانگیز یافته است.

کمابیش همزمان با پیدایش فن‌آوری رایانه‌ها و شبکه‌ها و ورود آن به ایران، چرخشی در موضوع و بافت نظری این شبه‌علم/ ضدعلم‌ها نمایان شد. پیشتر، کلیدواژگان و نظریه‌های فلسفی و جامعه‌شناسانه بود که مورد

دلیل این چرخش، به نظرم واکنش فرهنگی مردم نسبت به سیاستهای نادرست داخلی و فشارها و تبلیغهای جهت‌دار خارجی است، که از سویی به گفتمانی ملی دامن زده و از سوی دیگر پادگفتمانی قوم‌گرا و «فروملی» را در زمینه‌ی فعالیت چپ‌گرایان معاصر، جایگزین گفتمان انترناسیونالیستی و «فراملی» نسل پیشین کرد، که در شرایط امروزین و بعد از فروپاشی شوروی دیگر محلی از اعراب ندارند، مگر در قالب «دهکده‌ی کوچک جهانی» و «نظم نوین جهانی» که طنین نواستعماری‌اش برای بسیاری از اندیشمندان گوش‌آزار است.

به گمانم نقطه عطف ظهور این آرای ضدعلمی یا شبه‌علمی نو، در سالهای آغازین دهه‌ی ۱۳۸۰ قرار دارد و آن هنگامی بود که کتابهایی مانند «دوازده قرن سکوت» منتشر شدند و حمله‌ای سازمان یافته را به علم تاریخ و هویت ایرانی آغاز کردند. همگرایی سیاست‌های نواستعماری و پشتیبانی رسانه‌های خارجی از این گفتمان نوظهور، چنان بود که درباره‌ی برخی از

ابتدایی‌ترین و بدیهی‌ترین داده‌های تاریخی و باستان‌شناختی و زبان‌شناختی بحثهایی تند را برانگیخته است، که در میان پیامدهای آن، کشمکش اخیر بر سر اسم راستین خلیج فارس مشهورترین نمونه است.

آشفتنگی شرایط فرهنگی و اجتماعی ایران در دهه‌های گذشته، محصول طبیعی رخدادهایی مهم بوده که واپسین انقلاب کلاسیک تاریخ (انقلاب اسلامی)، و طولانی‌ترین جنگ کلاسیک قرن بیستم (جنگ ایران و عراق) نقاط اوج آن هستند. سیاست‌گذاری‌های نادرست و معمولاً مخرب درباره‌ی نهادهای آموزشی، دانشگاه‌ها، و روندهای تولید دانش در کشور، عملاً یک طبقه‌ی بزرگ از فرهیختگان با استعداد را از کشور حذف کرد و ایرانیان مولد دانش را به دانشگاه‌های بزرگ کشورهای دیگر رهسپار ساخت. شرایط نابسامان اقتصادی، روند تولید و مصرف محصولات فرهنگی - به خصوص کتاب - را به کلی مختل کرده و وضع آموزش عمومی و کیفیت مواد درسی و شیوه‌ی آموزش در مراکز آموزشی متوسطه



و عالی هم که نیاز به توضیح چندانی ندارد. در این شرایط، بدیهی است که زمینه‌ای مساعد برای نشو و نمای عقاید و آرای عجیب و غریب فراهم آید، و طبقه‌ای نوپا از شبه‌دانشمندان پدیدار شوند که در بافت و قالبی نزدیک به فرقه‌های محلی قدیمی، به جذب مرید پردازند و با رقیبانی معمولاً هم‌پایه‌ی خویش درگیر شوند.

اینها را از آن رو می‌نویسم که به نظرم بحران دانش در ایران امروز، پیامد طبیعی جریان‌های دیرپا و گسترده است که از حذف نخبگان علمی و فرهنگی قدیمی در جریان گذارهای سیاسی پیاپی، و ویرانیهای ناشی از جنگ و نابسامانی اجتماعی برخاسته، و با فرار مغزها و غیاب گروه مرجعی جدی و اعتمادبرانگیز تشدید شده است. مبلغان خرافه‌ها و دکان‌داران تخیلات و مأموران پراکتدن حرفهای بی‌پایه، در این میان بیشتر قربانیان و بیماران هستند، و کمتر مقصران و مجرمان.

درست در این شرایط است که رسانه‌هایی الکترونیکی نیز با قابلیت اندرکنش بالا به سپهر فرهنگی ایران ورود کرده است. به این ترتیب هرکس می‌تواند با صرف وقت و هزینه‌ای اندک، هر منشی را برای هزاران نفر از راه پست الکترونیکی ارسال کند، یا با ساختن وبلاگی تریبونی به دست آورد، و با عضویت در شبکه‌های اجتماعی در بحثها و گفتگوهای شرکت کند. به همین ترتیب، سخن گفتن در یک شبکه‌ی ماهواره‌ای و مخاطب قرار دادن پارسی‌زبانان کل دنیا، که زمانی امری دور از دسترس می‌نمود،



امروز امکانی دم دستی و فراهم است. چرا که شمار شبکه‌ها بسیار است و اشتیاق‌شان برای پر کردن زمانهای خالی، فراوان. نامها و کلیدواژه‌های اعتبار برانگیز هم به تدریج برای همه شناخته شده‌اند و هرکس می‌تواند کلیدواژه‌هایی را از گفتمان «هرمنوتیک» و «پسامدرن» و «ایران‌شناسی» و «مکانیک کوانتوم» وام بگیرد و درهم بیامیزد و اسم یکی دو دانشمند معتبر را هم به عنوان خویشاوند و دوست صمیمی کنار نام خویش بیاورد و سری در میان سرها بر آورد.

در چنین شرایطی، این مشاهده که دیدگاه‌های ضدعلمی یا شبه‌علمی رواج یابد و گسترده شود، جای هیچ تعجیبی ندارد. و باز چندان عجیب نیست که مبلغان و پایبندان به عقایدی از این دست جایگاه‌های اجتماعی معتبری را اشغال کنند و مثلا استاد دانشگاهی داشته باشیم که در ریشخند روش علمی سخن می‌گوید، یا مقاماتی که سیاست‌گذار علم و

فرهنگ کشور هستند و در ضمن مشتری انرژی‌درمانی و هوادار هاله‌بینی و معتقد به طالع‌شماری هم محسوب می‌شوند.

برای کسانی که دغدغه‌ی علم به معنای دقیق کلمه را دارند و همتی برای دگرگون ساختن این اوضاع شرم‌آور در دل‌شان باقی مانده، این شرایط و اوضاع می‌تواند دل‌سرد کننده بنماید، و این چیزی است که این روزها بسیار در میان دوستان و نزدیکان و اندیشمندان جدی می‌بینیم. چه آنها که راه مهاجرت را در پیش گرفته‌اند و می‌گویند «کار علمی کردن در این شرایط ناممکن است»، و چه آنها که در سرزمین خویش گوشه‌ی انزوا گزیده‌اند و پناه بردن به خلوت را ترجیح داده‌اند، به هم‌زبانی و درگیری با اوباشی که گاه در این آشفتگی لقب و عنوان و مقامی را هم غصب کرده‌اند.

اما قصد من از نوشتن این سطور، گذشته از به دست دادن چشم‌اندازی تاریخی و جامعه‌شناختی برای مسئله‌ی زوال علم در کشورمان،

پیشنهاد راه حلی هم هست برای بیرون آمدن از این وضعیت، و بشارتی که شاید از تاریخ علم برخیزد. آن مژده آن که قاعده‌ای عمومی بر سیر تحول منش‌های علمی حاکم است، و آن هم «بقای اصلح» نرم‌افزاری‌ایست که خواه ناخواه بر سپهر فرهنگ نیز مانند سطوح جامعه‌شناختی و زیست‌شناختی فرمان می‌راند. تمام پشتیبانی‌های مستبدی مخوف مانند استالین و بگیر و ببند و کشتار زیست‌شناسان زبده‌ی روس برای به کرسی نشاندن چرندهای ژنتیکی لیسنکو کفایت نداشت و تبلیغات گسترده و ماهرانه‌ای که نازیها برای تبلیغ علمی بودن مفهوم «گونه‌ی زیست‌شناختی انسان آریایی» به کار بستند، تنها در حد عمر دولت مستعجل‌شان دوام آورد. بنابراین مژده آن که دیر یا زود بار دیگر این آشفتگی از میان بر می‌خیزد و انتخاب طبیعی افلیجی که امروز خاموش می‌نماید، بار دیگر دست خواهد گشود و دانه‌ها را از کاه جدا خواهد کرد.

اما در این میان راه حلی دم‌دستی هم برای پیشنهاد دارم. بسیاری از آنان که از نسبیت علم و مجاز بودن به هم بافتن رطب و یابس دفاع می‌کنند، دانسته یا ندانسته به آرای جامعه‌شناسان علم و نظریه‌پردازان حوزه‌ی فلسفه‌ی علم نظر دارند و «نهادمند» بودن دانش و وابستگی‌اش به موقعیتهای اجتماعی تاریخ‌مند را مجوزی برای علم پنداشتن خیال‌پردازی‌هایشان می‌دانند. به شکلی که محتوای سخن این نسبی‌گرایان دانش و خوار شمارندگان خرد، بی‌شک اگر به گوش مانهایم و تامس کوون و سایر بنیانگذاران شالوده‌های مرجع این حرفها می‌رسید، مایه‌ی شگفتی و سرگرمی‌شان می‌شد.

یکی از جامعه‌شناسانی که کمتر نامش برای زینت «شبه‌علمیات» به کار گرفته می‌شود و از دریدا و فوکو در این کاروان عقب مانده، روبرت مرتون نامدار است. او در کتاب «دانش و فرهنگ اجتماعی دموکراتیک»،

علم را حوزه‌ای خودبسنده و خودسازمانده از منشاها دانسته که چهار شاخص و معیار درون‌زاد بر تولیداتش حاکم است:



دیگری، فعالیت مشترک دانشمندان است. به این معنی که دانشمندان راستین می‌پذیرند که مشغول کار کردن بر گوشه‌ای از یک طرح عظیم هستند که انبوهی از همکاران‌شان در جاهای دیگر همان طرح فعالیت می‌کنند. بنابراین در یک فضای علمی واقعی احترامی چشمگیر میان دانشمندان جاری است و کسی بر مبنای خرده‌دانشی که پدید آورده، ادعای مالکیتی برای شخص خود ندارد یا اعتبار شخصیت خویش را در آن نمی‌جوید.

سوم، پایبندی عملیاتی به آرمان حقیقت است که علایق شخصی و خواسته‌های فردی را هنگام جسنجوی علمی به حاشیه می‌راند و انصاف و راستی درباره‌ی سیر استدلال‌ها و روایی آزمون‌ها و اعتبار سنج‌ها را برجسته می‌سازد.

یکی تعمیم‌پذیری، به معنای استقلال آرای علمی از موقعیتها و وابستگی‌های زبانی و طبقاتی و اجتماعی و باورهای دینی، به شکلی که توسط همه‌ی انسانهای سالم و عاقل به شکلی مشابه درک و فهمیده شود و آزمودنی باشد.

در نهایت، چهارمین شاخص، شکایت سازمان یافته‌ایست که اعتبار همه‌ی حکم‌ها را نامطلق می‌داند و آمادگی آزمودن و بازآزمودن تمام اصول و یافته‌ها را به دانشمندان می‌بخشد.



پیشنهادم آن است که بر مبنای همین چهار اصل ساده، در گام نخست در اطراف خویش دانشمندان کم‌شمار راستین را از بستر ناراست اطرافشان جدا کنیم، و در آنجا که این اصول نقض می‌شود، با دادن بازخورد و تاکید بر این قواعد ابتدایی پایه، این هنجارهای اولیه را به فضای علمی کشورمان بازگردانیم. در نهایت، گمان می‌کنم بازبینی درباره‌ی کردار خویش و بازخورد گرفتن درباره‌ی آنچه که می‌اندیشیم و می‌کنیم، روشی است برای آن که خویشتن را نیز مدام با این چهار سنجه محک بزنیم و خود نیز این هنجارهای اولیه را رعایت کنیم. شاید که به این ترتیب بخشی از این آبروی رفته‌ی دانایی به جوی انضباط علمی باز گردد و آن انتخاب طبیعی محتوم، زودتر به جنبش در آید؛ و در پایان تنها این اندرز را می‌توان تکرار کرد که حاسبوا أنفسکم قبل أن تحاسبوا!...\*



شناخته شوند؟ آیا حوزه‌ی دانش را می‌توان به عنوان سیستمی خودبسنده و خودزاینده در نظر گرفت؟ که بیشتر بر مبنای متغیرهایی درونی و ساز و کارهایی خودسازمان دهنده پیش برود و از نهادها و ساختارهای بیرونی‌اش استقلال رفتاری داشته باشد؟ آیا معیارها و موازینی که برای بی‌طرفی علمی یا اخلاق علمی برشمرده‌اند، خواصی است که از این استقلال سیستمی بر می‌خیزد؟



رابطه‌ی یک نظام دانایی با آفریننده یا تکثیر کننده‌اش چگونه است؟ آیا آن شکلی که سوزان بلک‌مور گفته، سوژه‌ی انسانی دستگاه تکثیری است که مثل یک زیراکس کربوهیدراتی اطلاعات نهفته در مِم‌های علمی را کپی می‌کند؟ یا آن که با «من» ای خودمختار و پیچیده روبرو هستیم که هربار محتوای منش‌های حوزه‌ی علم را از نو باز می‌آفریند و آن را وابسته به مدارهای قدرت و لذت و معنا و بقا در زمینه‌ی اطراف خود، تغییر می‌دهد؟

آیا می‌توان برای خوشه‌ای خاص از منش‌های مربوط به دانایی، یعنی برای دانش رسمی و دانشگاهی، خواصی مشترک قایل شد؟ آیا ساز و کارهایی مشترک، گفتمانی همسان، فن‌آوری‌ای مشابه، و نهادهایی هم‌سازگار تولید و تکثیر این منش‌ها را به انجام می‌رسانند؟ آیا می‌توان از شباهتهایی در سطح روانشناختی سخن گفت، که آفرینندگان و حاملان منش‌های علمی، با آن



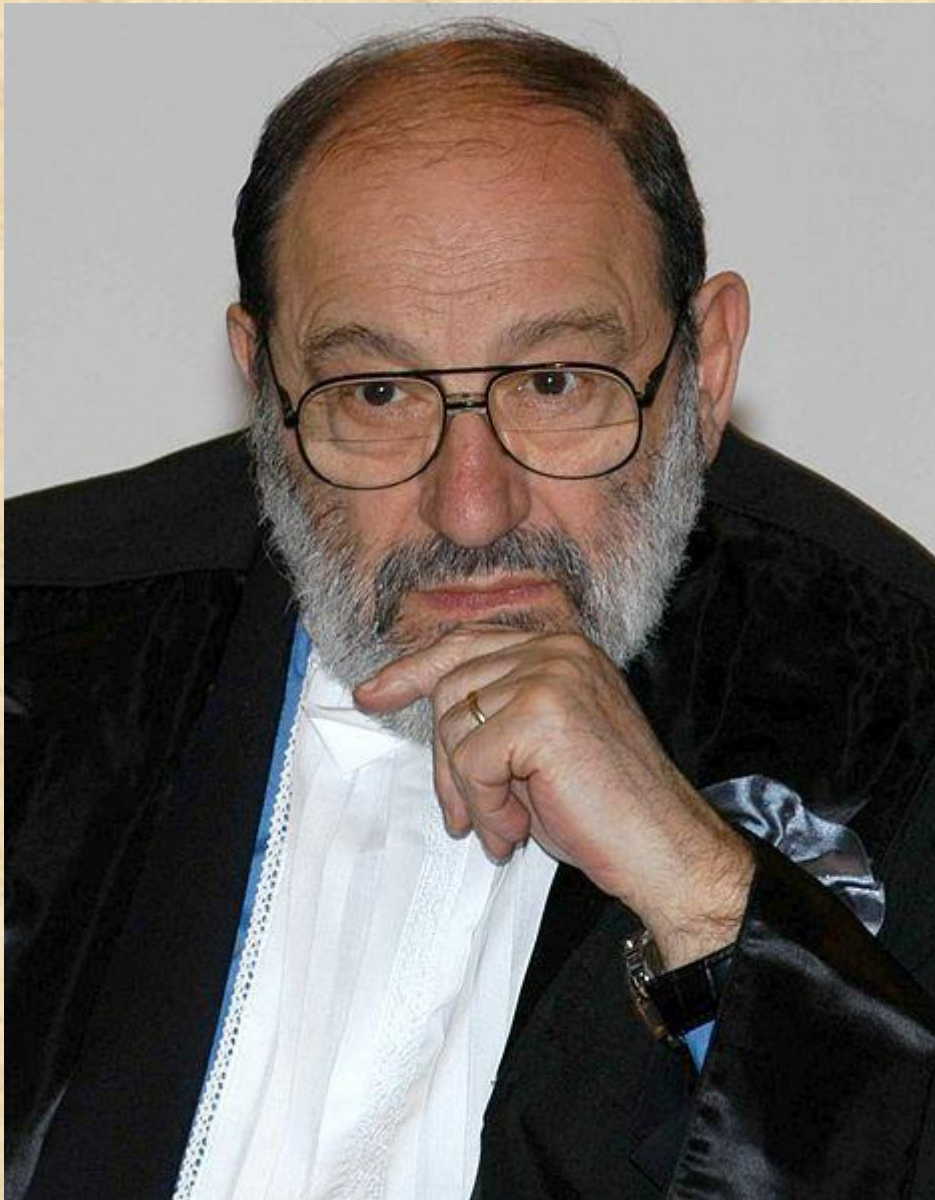
سیستم دانش در یک نظام فرهنگی با چه شیوه‌ای به نظامهای دیگر مانند هنر و ادبیات و دین چفت و بست می‌شود؟ پیوندهای این سیستم فرهنگی با نظامهای سطح اجتماعی چگونه است؟ یعنی آیا می‌توان استقلال و بالندگی آن را به پیوند اندام‌وارش با نهادهایی مانند آموزش و پرورش و صنعت و سیاست مربوط دانست؟ آیا می‌توان بر این مبنا آسیب‌شناسی‌ای از حوزه‌ی دانش در ایران زمین به دست داد؟ پیوند این سیستم فرهنگی با دستگاه روانی من‌ها چگونه است؟ آیا ممکن است آسیبها و نابسامانی‌های روانشناختی در من‌های یک جامعه‌ی آسیب دیده، به حوزه‌ی دانایی نیز نشت کند و استقلال درونی آن را خدشه‌دار کند؟\*



اومبرتو اکو را کتاب‌خوانان ایرانی خوب می‌شناسند و خبر دارند که یکی از برجسته‌ترین ادیبان ایتالیایی قرن بیستم بوده و به خاطر داستانهای نکته‌سنجانه و آثارش در نشانه‌شناسی و فلسفه شهرت دارد. او به تازگی جشن تولد هشتاد سالگی‌اش را گرفته و یکی از معدود غول‌های قرن بیستم است که هنوز زنده مانده و مشمول اضافه‌کاری‌های حضرت عزرائیل در سالهای اخیر نشده است. مشهورترین اثرش، «نام گل سرخ» (Il nome della rosa) است که در سال ۱۹۸۰ نوشته شد. این رمان به پارسی هم ترجمه شده و انتشارات شباویز سالها پیش در دو جلد منتشرش کرد. این داستان متنی است پیچیده، لایه لایه، و بسیار خواندنی که در ظاهر گشوده شدن معمای یک ماجرای جنایی در اروپای قرون وسطا را روایت می‌کند، و قهرمانش یک راهب فرانسیسکن است که شباهتی دور به شرلوک

هولمز دارد. اما در جریان آن، به هرمنوتیک (به معنای کهن کلمه، یعنی تفسیر کتاب مقدس)، نشانه‌شناسی، و نقد ادبی نیز اشاره‌های فراوانی وجود دارد. دقت علمی و جزئیات تاریخی اثر هم به راستی تکان دهنده است و نشان می‌دهد اکو به شکلی منظم و منسجم تاریخ را خوانده و فهمیده است. ناگفته نماند که اکو در دنیای دانشگاهی هم یک متخصص سرشناس فلسفه و هنر قرون وسطایی است و کتاب «تکوین زیبایی‌شناسی قرون وسطایی» او که در ۱۹۵۹ منتشر شد، وی را در این حوزه تثبیت کرد. از این داستان فیلم مشهوری هم ساخته‌اند که شون کانری در آن نقش قهرمان داستان را بازی می‌کند و با وجود خوش‌ساخت بودن‌اش، حتا بخشی از عظمت متن نوشتاری را منتقل نمی‌کند.

از اکو رمان‌های دیگری هم به پارسی ترجمه شده است. شاید بعد از نام گل سرخ، «آونگ فوکو» (Il pendolo di Foucault) از بقیه مشهورتر باشد. همین چند سال پیش (در ۲۰۱۰) کتاب «گورستان پراگ»



(Il cimitero di Praga) او در صدر جدول رمانهای پرفروش جهان قرار گرفت و نشان داد که این دانشور برجسته در سنین پیری هم نبوغ ادبی‌اش را حفظ کرده است.

آنچه که در تمام داستانهای او مبرتو اکو به چشم می‌خورد، شیفتگی‌اش نسبت به کتاب است و از این نظر او با خورخه لوئیس بورخس شباهتی دارد. با این تفاوت که اکو کتاب‌باز قهاری هم هست و کتابخانه‌ی شخصی‌اش پنجاه هزار جلد کتاب را در خود گرد آورده است. اکو اندیشمندی چندبعدی و همه‌چیز دان است که نوشتارهایش در زمینه‌ی زیبایی‌شناسی، ادبیات، انسان‌شناسی، فلسفه و تاریخ قرون وسطا خواندنی و عمیق هستند.

در میان رمان‌هایش، بعد از «نام گل سرخ» که به راستی شاهکار است، من بودولینا (Baudolino) را بیش از همه پسندیدم و خواندنش را پیشنهاد می‌کنم.



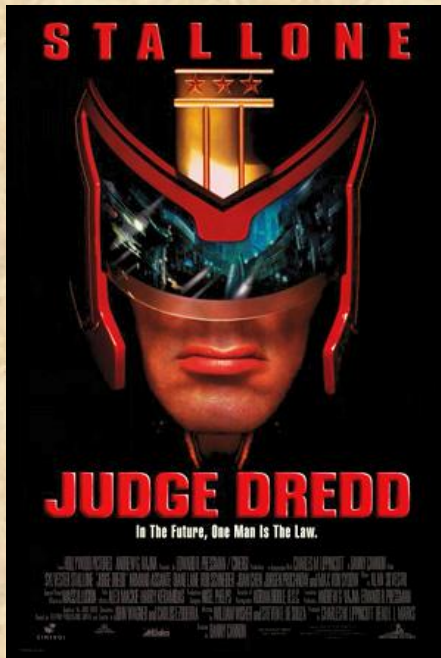


تازگی‌ها مضمونی در فیلم‌های هالیوودی رواج یافته، و آن هم بازگشت به برخی از فیلم‌های پرطرفدار قدیمی و دوباره ساختن‌شان است. این بار می‌خواهم درباره‌ی فیلمهایی که در دو سال اخیر در این سبک ساخته شده‌اند چند سطری بنویسم. در میان این فیلمها نخست باید از «چیز» (The Thing) یاد کرد، که به خوبی فیلم اصلی را کامل کرده است. وقتی جان کارپنتر در ۱۹۸۲ فیلم دیدنی «چیز» را می‌ساخت، در داستانش صحنه‌هایی از یک پایگاه علمی قطبی را گنجانده که موجود فضایی مرموزی را برای نخستین بار کشف می‌کنند و این همان «چیز» کذایی است که نه به آواز شاهین نجفی ارتباطی دارد و نه به امور سیاسی! اما نکته آن که قهرمانان داستان در این پایگاه متروک و ویران شده فیلم کوتاهی پیدا می‌کنند که در آن کشف یک سفینه‌ی عظیم در زیر یخهای قطبی نشان داده شده است. این فیلم، کیفیتی بسیار بد دارد و بالاخره

آخرش معلوم نمی‌شود چه بر سر اعضای این پایگاه آمده است. من خوب به یاد دارم که وقتی بار اول فیلم جان کارپنتر را دیدم، کنجکاو شده بودم که این صحنه‌های خش‌دار و بریده بریده که سرگذشت ساکنان پایگاه اولی را روایت می‌کند، دقیقاً چه معنایی دارد و بعدها خیالپردازی‌هایم در این مورد را نشانه‌ای از قوت فیلم کارپنتر دانستم.



دیدنی بودنش استفاده‌ی دست و دلبازانه از خشونت شدید است و صحنه‌های مخوف کشت و کشتار.



فیلم دیگری از این رده‌ی بازسازی شده‌ها، «یادآوری کامل» (Total Recall) است که که آن هم زیباست و بازسازی به نسبت دقیق فیلمی است که در ۱۹۹۰ بر مبنای داستانی از هینلین ساخته شده بود و آرنولد شوارتزنگر در آن نقش اول را بازی می‌کرد. نسخه‌ی تازه‌ی فیلم در

به هر روی، این «چیز» دوم برای رفع این نقص ساخته شده و داستان را از زاویه‌ی پایگاه اخیر روایت می‌کند و بنابراین از نظر زمانی قبل از چیز کارپتر قرار می‌گیرد. کارگردانش هم ماتیس وان هینینگن (Matthijs van Heijningen) نام دارد که علیرغم فیلم خوبی که درست کرده، دیکته‌ی اسمش کمی چیز است!

فیلمهای دیگر این رده‌ی نوستالژیک عبارتند از «قاضی دَرِد» ( Judge Dred / ۱۹۹۵) که هم‌نسلان من در عهد صباوت اسم فارسی‌اش را با الهام از فهرست‌های کرایه‌دهندگان فیلم زیرزمینی، «قاضی دَرِد» می‌خواندند. آن وقتها از دیدن استالونه در هیبت پلیسی خونسرد و خشن کیف می‌کردیم و بحث بر سر این بود که «راکی باحال‌تره یا آرنولد!».

این فیلم را آن موقع‌ها بر مبنای یک داستان کمیک استریپ خیلی مشهور ساخته بودند که بعدها کلی نمایشنامه و سریال از رویش ساخته شد. بازسازی فیلم که در ۲۰۱۲ انجام شده، به نسبت موفق است، هرچند علت

در میان این فیلمهای بازسازی شده، به نظرم از همه عجیبتر «مرد عنکبوتی» (spiderman) است. چون نسخه‌ی قبلی آن هنوز آنقدر قدیمی نشده که بخواهد نوستالژی‌ای در کسی ایجاد کند. در واقع شماره‌ی اول فیلم مرد عنکبوتی را سام رایمی در ۲۰۰۲ ساخت و به این ترتیب معلوم است که فیلم اولی حتی بیات هم نشده است. این که تنها بعد از ده سال کسی بیابد و بار دیگر با همان خط داستانی فیلمی درست کند، به نظرم بیشتر به دهن کجی به سازنده‌ی اولی شباهت دارد. به هر صورت مارک وب این دهن کجی را خوب انجام داده و اثرش یک سر و گردن از نظر فنی برتر از نسخه‌ی قدیمی است. اما این برتری به همان ده سال فاصله‌ی زمانی بین دو فیلم بر می‌گردد و البته بازی بهتر هنرپیشه‌ها. چون بین خودمان باشد، آن هنرپیشه‌ی مشهور و جا افتاده‌ی مرد عنکبوتی در سه‌گانه‌ی رایمی کمی از حد استاندارد ابله‌تر می‌نماید و پایبندی‌اش به قواعد اجتماعی به خصوص در شرایط بحرانی آنقدرها هم معقول نیست. به

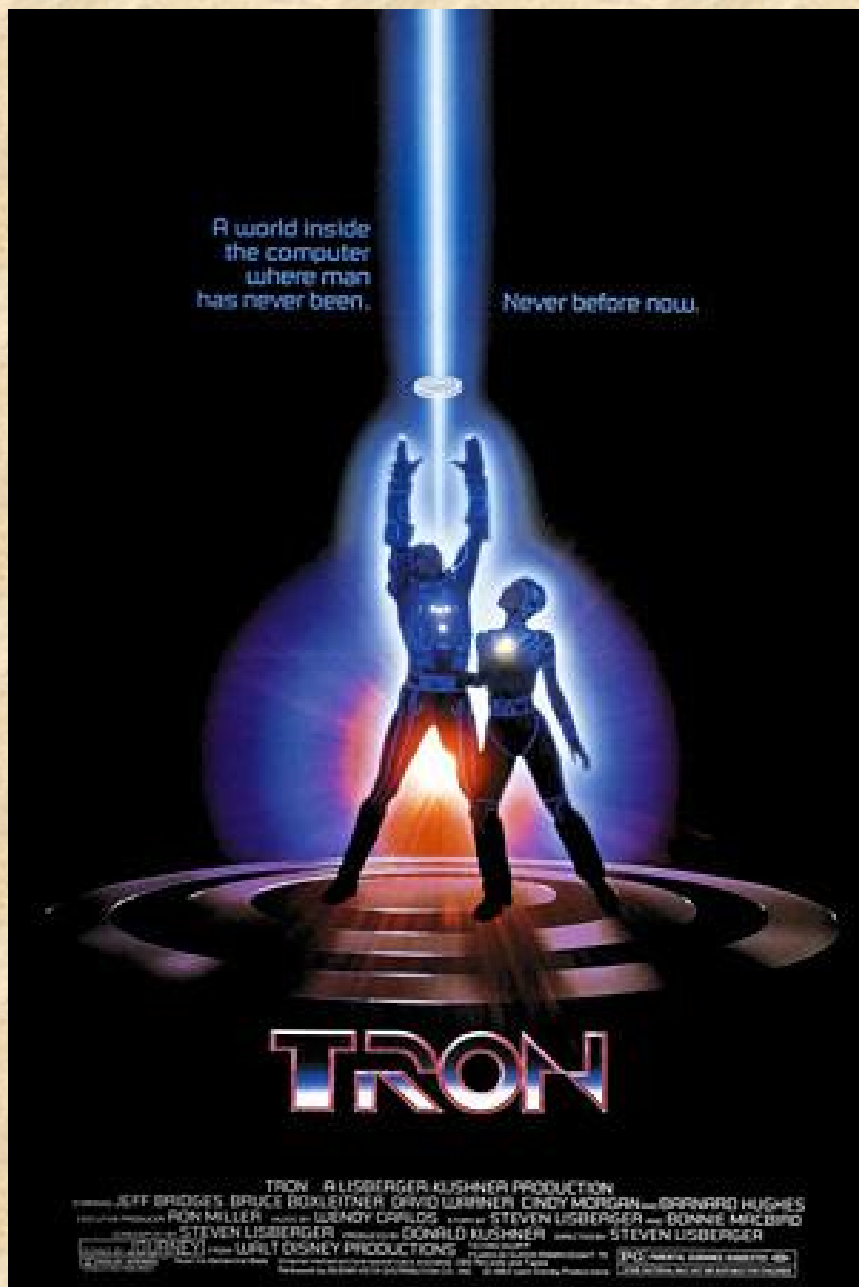
۲۰۱۲ اکران شد و با وجود وفاداری فراوان به متن هین‌لین، در بسیاری از موارد از خط داستانی نسخه‌ی ۱۹۹۰ خارج شده بود. محتوای این فیلم تازه عمیقتر است و ارتباطهای انسانی در آن بهتر نمایش داده شده و مالیخولیای هین‌لین درباره‌ی از دست رفتن هویت در دوران مدرن در آن بهتر بازنموده شده است.



خوب است فهرست این بازسازی‌های سینمایی یکی دو سال اخیر را با «میراث ترون» (TRON Legacy) پایان بدهم که به خصوص فیلمی نوستالژیک است. آنهایی که یادشان می‌آید، به خاطر دارند که «ترون» نخستین فیلمی بود که جلوه‌های ویژه‌ی رایانه‌ای در آن به کار گرفته شده بود و در سال ۱۹۸۲ اکران شد و به همراه چیزِ کارپنتر از ماندگارهای سینمای علمی‌تخیلی این سال بود. در سال ۲۰۱۰، بعد از حدود سی سال، روایت دیگری از این فیلم در قالب دنباله‌ای ساخته شده که کارگردان قبلی آن (استیون لیزبرگر) این بار تهیه‌کننده‌اش است. کار دلپذیری که در این فیلم تازه رخ داده، آن است که قهرمان فیلم قدیمی دوباره در نقش خودش در این فیلم هم بازی می‌کند. به خصوص به خاطر صحنه‌پردازی چشمگیر و فضای تر و تمیز انتزاعی‌اش چشم‌نواز است، هرچند بازیگران و هنرنمایی‌شان به کمینه کاهش یافته و در میان صحنه‌های باشکوه و زیبایی الکترونیکی فیلم، به صورت عنصری تزینی درآمده است.

طوری که واقعا در اواخر همان نسخه‌ی اولی از این فیلم من منتظر بودم مرد عنکبوتی هنگام تعقیب دزدان با رسیدن به چراغِ عابر پیاده، محض رعایت قانون پشت آن بایستد! از این نظر «وبِ کج‌دهان» ایرادهای نمایان فیلم قبلی را رفع کرده، اما شاهکار خاصی خلق نکرده است. دوستداران مرد عنکبوتی جلوه‌های ویژه‌ی آن را دیدنی خواهند یافت و به یک بار نگاه کردنش می‌ارزد.







و سفارش دهنده‌ی مرموزی بدون توضیح اضافی به موتسارت سفارش ساخت این رکوییم را می‌دهد و نابغه‌ی جوان که مورد تهدید دشمنانش بوده، به این نتیجه می‌رسد که قرار است این آهنگ در مراسم تدفین خودش نواخته شود.



نمونه‌ی دست‌نویس موتسارت از رکوییم

این بار در بخش معرفی موسیقی می‌خواهم درباره‌ی یک اثر یگانه بنویسم و آن هم رکوییم موتسارت است. بخشهایی از این اثر را بی‌شک همه شنیده‌اند و چه بسا تمام آن نیز در حافظه‌ی موسیقایی بسیاری از مردمان باشد. رکوییم، در اصل موسیقی‌ایست سوگوار و غم‌انگیز که در مرثیه‌ی فردی درگذشته ساخته می‌شود. تصادف غریب آن است که رکوییم موتسارت (Requiem Mass in D minor) واپسین ساخته‌ی اوست و نیمه‌تمام هم مانده و مدت کمی بعد از ساختن آن به دلیل ابتلا به بیماری به تاریخ پنجم دسامبر ۱۷۹۱ م درگذشت. به همین دلیل هم برخی از مفسران نوشته‌اند که موتسارت در واقع این رکوییم را همچون یادبودی برای خویشتن ساخته و بزرگداشت مرگ خویش را در این میان منظور داشته است. در فیلم مشهور آمادئوس (۱۹۷۹ م) با همین مضمون بازی شده

گذشته از این داستانها که در صحت تاریخی‌شان شک هست، به نظرم می‌توان این حدس را پذیرفت که موتسارت هنگام ساختن این شاهکار زندگی خویش را فراپیش داشته است. این اثر را کنت فرانتس فون والزگ (Franz von Walsegg) به موتسارت سفارش داده بود و می‌خواست آن را برای درگذشت همسرش اجرا کند. بعد از مرگ موتسارت، همسرش کونستانتس که امید داشت با تحویل اثر تکمیل شده دستمزد ساخت اثر را از کنت بگیرد، از یوزف فون ایبلر (Joseph von Eybler) خواست تا رکویم را تکمیل کند. اما او تنها در بخشهایی از اثر دست برد و از کامل ساختن آن باز ماند. او بعدتر در ۱۸۳۳ م هنگام اجرای همین اثر سخته کرد و چند سال بعد درگذشت. بعد اثر به آهنگساز دیگری به نام فرانتس کساویر زوسمایر (Franz Xaver Süssmayr) سپرده شد که بخش اشک (Lacrimosa) را به آن افزود و بخش پایانی را نیز بر مبنای واریاسون‌های آغازین خود موتسارت تنظیم کرد. بنابراین نسخه‌ای که

امروز در دست داریم حاصل خلاقیت زوسمایر هم هست که بر مبنای استخوان‌بندیِ نبوغ‌آمیز کار موتسارت سوار شده است. با این وجود این اثر تا مدتها یکسره کار خودِ موتسارت پنداشته می‌شد، تا آن که بعدتر خصلت چندرگه‌اش کشف شد. گویا خودِ فون والزگ هم بخشهایی از اثر را تکمیل کرده باشد، چون تلویحا دعوی داشت که آن را خودش ساخته است. اما چون پیشتر آثار دیگران را هم به نام خود منتشر کرده بود، در این ادعایش باید شک کرد.

گواهی‌های ضد و نقیضی که درباره‌ی این موسیقی وجود دارد، تاریخ آن را به معمایی ناگشودنی بدل کرده است. همسر موتسارت تا حدودی برای مشهور ساختن این اثر و دریافت پولی که موتسارت بابت ساخت کامل آن از کنت فون والزگ طلبکار بوده، به قصه‌هایی دامن زد و مثلا تاکید داشت که موتسارت در بستر مرگ گفته که این موسیقی را برای خودش نوشته است.

کسانی که گوششان به قدر کافی با آثار موتسارت آشنا باشد، به سادگی در می‌یابند که بدنه‌ی این اثر به او تعلق دارد و یکی از شاهکارهای او هم هست. حسی که با شنیدن این موسیقی به فرد دست می‌دهد، عظمت و شکوهی است که مشابهش را به ندرت در آثار حماسی می‌توان یافت، و هرچند همنشینی‌اش با مفهوم مرگ نمایان و پیداست، اما از سوگ و غم سردِ مربوط به یادبود درگذشتگان اثری در آن نمی‌توان یافت.

یکی از جنبه‌های شکوه و عظمت این رکوییم، آواز کورال پرهیبتی است که هم‌نوازی سازها را دنبال می‌کند. بخش کورال بر مبنای شعری لاتین تنظیم شده که بندهایی یونانی در آن به صورت ترصیح وجود دارد و در آن رستگاری روان درگذشته با زبانی دینی از خداوند درخواست شده است. محتوای شعر و مضمون خاکسارانه‌اش برای ذوق من زیادی کلیسایی است و آن را نمی‌پسندم، بگذریم که بندهای آغازگاهش اگر قرار بود در

ایران مجوز چاپ بگیرد حتما برچسب صهیونیستی بودن را به جان می‌خرید!

به هر حال، این که با محتوای شعر آن ارتباطی برقرار نمی‌کنم، باعث نمی‌شود که از زیبایی و شکوه هم‌خوانی کورال آن لذت نبرم. هرچند، بین خودمان باشد، فکر می‌کنم اگر «عمو سبزی فروش» یا «پری باخ» - و حتا شعرهای بندتنبانی متشاعران جدید را هم - دست موتسارت می‌دادند، کورالی به همین زیبایی از آن بیرون می‌آورد! به هر صورت برای این که خدای نکرده بنده به دشمنی با پاپ یا میراث معنوی چشمگیر کلیسا متهم نشوم، متن سرود رکوییم را در بخش ترجمه‌ی شعر همین شماره از سیمرغ ترجمه کرده‌ام که خودتان بخوانید و عبرت بگیرید!





در سپهر فرهنگی آشفته و آشوبناک ایرانِ امروز، با پدیده‌ی عجیبی روبرو هستیم و آن هم انقلاب جنسی نمایان و شتابزده‌ایست که به خصوص در میان نسل جوان نمودی چشمگیر دارد. اما در کنار آن، چنین می‌نماید که در میان طبقه‌ی فرهیخته و تولید کنندگان فرهنگ، همچنان مضمون جنسیت و عشق همچنان تابو باشد و حرمتِ بحث درباره‌اش به وضعی که در اوایل دوره‌ی قاجار در اسناد می‌بینیم، شبیه مانده باشد، اگر که سانسورها و پرهیزها بیشتر نشده باشد.

این سکوت طبقه‌ی فرهیخته و بی‌اعتنایی «از بالا» به یکی از نیرومندترین رانه‌ها و نیروهای درونی انسان، به همراه انقلاب اجتماعی نمایانی که جوانان «از پایین» در این عرصه رخ نموده است، شکافی سهمگین در حوزه‌ی معانیِ مربوط به عشق و جنسیت ایجاد کرده که

عوارض و آسیبهای اجتماعی و خیم‌اش را هم‌اکنون چشمهای بینا به روشنی می‌بینند و درک می‌کنند. این گسست معنایی به خصوص به خاطر انقراض سرمشقه‌های سنتی و قدیمی و پر نشدن جای خالی‌شان با نظمی نو تشدید شده است. این سانحه در شرایطی رخ می‌دهد که در میان شاخه‌های پرتفردار و شکوفای دانش که در نیمه‌ی دوم قرن بیستم بالید و رشد کرد، این مضمونِ کهن جایگاهی مرکزی دارد. از سویی زیست‌شناسان و جانورشناسان مبانی تکاملی جنسیت و رفتار جنسی در انسان را تحلیل کرده‌اند، و از سوی دیگر عصب‌شناسان و روان‌شناسان ساز و کارهای شیمیایی و مدارهای نورونی‌اش را کاویده‌اند، و بر همین مبنا نظریه‌های جامعه‌شناختی چشمگیری در این حوزه پدید آمده و دامنه‌ی اندیشیدن درباره‌اش به فلسفه نیز کشیده شده است.

در زبان پارسی، به تازگی چند کتاب در این زمینه منتشر شده که از همانجا برای معرفی کتاب در این قلمرو آغاز می‌کنم. در ۱۳۹۰ نشر نی

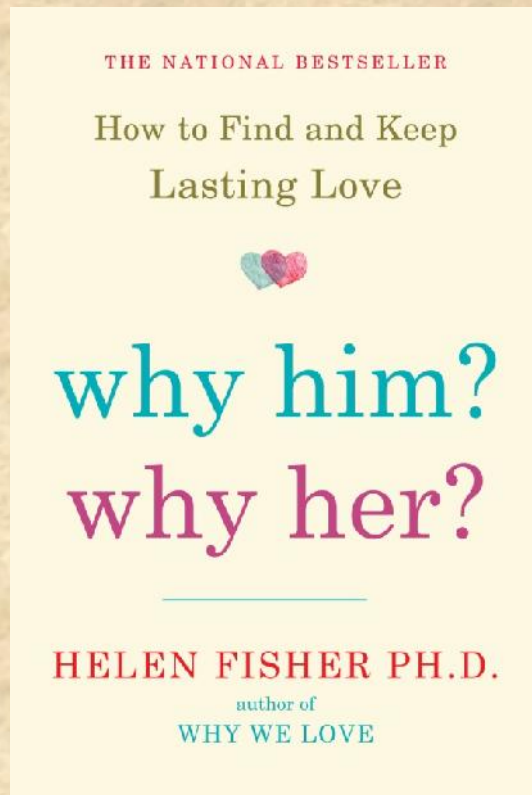
کتاب «درباره‌ی عشق» را منتشر کرد که مجموعه‌ای از مقاله‌هاست که آرش نراقی آنها را گردآوری و ترجمه کرده است. انتخاب مقاله‌ها بسیار خوب صورت گرفته و مخاطب ایرانی طیفی رنگارنگ از آرا و نظریه‌ها را در این زمینه پیش‌روی خود خواهد یافت، که با توجه به حجم اندک و ۲۷۰ صفحه‌ای کتاب قانع کننده است. به خصوص نخستین مقاله که اثری است از مارتا نوسباوم (Martha Nussbaum)، خواندنی است. این مقاله حدود نیمی از کتاب را شامل می‌شود و شرحی است بر رساله‌ی مهمانی افلاطون که بسیار خواندنی، و به نظر من، بسیار نادرست است!

نقدی که بر این مقاله دارم آن است که کاملاً خارج از بافت فرهنگ و تمدن یونان باستان به موضوع نگریسته و زمینه‌ی اجتماعی و دلالت‌ کلیدواژه‌های افلاطون در زمانه‌اش را نادیده انگاشته است. من شرحی به نسبت مفصل از «مهمانی» را در جلد سوم از تاریخ فلسفه (خرد افلاطونی) نوشته بودم که به لطف دولتمردان زحمتکش ما اسمش به لیست سیاه معتبر

کتب ضاله وارد شده و فعلاً از چاپش جلوگیری به عمل آورده‌اند. امیدوارم به زودی این موانع برطرف شود و رساله در همان کتاب چاپ شود، چون شرح «مهمانی» به فهم سایر رساله‌های افلاطون نیز وابسته است. به هر روی، از آنجا که هیچکس نسیه را به نقد ترجیح نمی‌دهد، این فصل از کتابم را در همین شماره از سیمرغ به عنوان برگ سبزی پیشکش کرده‌ام که امیدوارم مقبول افتد!



است. تنها ایرادی که به انتخاب آقای نراقی وارد می‌دانم، آن است که بیشتر بر مبنای آرای روانشناسان و فیلسوفان متمرکز بوده و در این کتاب به اندیشه‌های جامعه‌شناسان و عصب‌شناسان و زیست‌شناسان اشاره‌ای نشده است. اما چه بسا ابعاد کتاب و تنگنای شمار صفحات او را به چنین سمتی سوق داده باشد.



اما این حرفها از ارزش و قدر مقاله‌ی نوسباوم کم نمی‌کند، هرچند که بیشتر محتوای آن آرای نویسنده است و نه افلاطون. برای این که حق را درباره‌اش به جا آورده باشم، کتاب مهم دیگر وی را نیز معرفی کنم که «سکس و عدالت اجتماعی» (Sex and Social Justice) نام دارد و انتشارات دانشگاه آکسفورد آن را در ۱۹۹۹ منتشر کرده است. حالا که کار به اینجا کشید، خوب است از کتاب استلا سندفورد (S. D. Sandford) به نام «افلاطون و سکس» (Plato and Sex) هم نامی ببرم که انتشارات پولیتی آن را در ۲۰۱۰ چاپ کرده و به نظر عمیقتر و جدی‌تر به این مفهوم در آثار افلاطون پرداخته است، هرچند همزمان از نگرستن به اندرکنش چشمگیر فرهنگ یونانی و هژمونی هخامنشی در عصر افلاطون غفلت ورزیده است.

مقاله‌های دیگر کتاب «درباره‌ی عشق» از میان نوشتارهای بزرگانی مانند نوزیک و راپاپورت و سالومون برگزیده شده و همه‌شان خواندنی

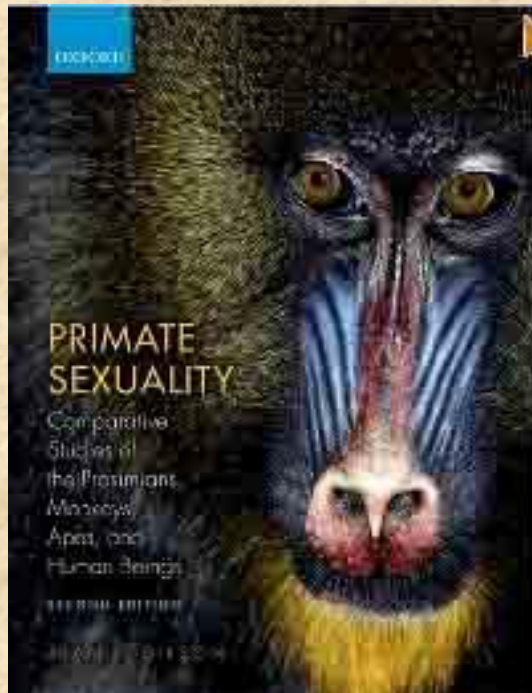
فیشر روانشناسی است که از دید دستگاه عصبی و هورمونی به عشق و رفتار جنسی آدمها نگاه می‌کند و کتابهایش داده‌های دقیق علمی را با لحنی روان و قهמידنی برای همگان درهم آمیخته است.



برای جبران این کاستی، کتابخوانان پارسی زبان می‌توانند به کتاب «چرا عشق یک لذت است؟» نگاهی بیندازند که کتابچه‌ایست مختصر که جیرد دایموند (Jared Diamond) آن را نوشته و ترجمه‌ی پارسی‌اش به همت مهدی گنجی در سال ۱۳۷۸ در تهران چاپ شده است. این کتاب از دیدی زیست‌شناختی و تکاملی به مفهوم عشق و جنسیت پرداخته و اطلاعاتی کاملاً پایه و ساده را ارائه می‌کند.

برای کسانی که بخواهند درباره‌ی این سوبه‌ی زیست‌شناختی و تکاملی عشق و جنسیت بدانند، واجب است که کتابهای هلن فیشر (Helen Fisher) را بخوانند که متأسفانه کارهایش تا جایی که من دیدم به پارسی برگردانده نشده، اما بسیاری از دانشگاهیان از مجرای سخنرانی‌های جذابش در برنامه‌های TED با او آشنایی دارند.

(Primate Sexuality) را معرفی کنم که دیکسون (A. Dixon) آن را نوشته و کتاب مرجع و تخصصی کاملی است که تمام یافته‌های موجود درباره‌ی جفتگیری، تشکیل خانواده و تکامل رفتار اجتماعی جنسی را در نخستین‌ها به دست می‌دهد. کتاب البته کمی قدیمی شده و نسخه‌ای که من در کتابخانه‌ی دانشکده‌ی علوم دانشگاه تهران یافتم چاپ سال 1998 بود، از انتشارات دانشگاه آکسفورد.



در میان کارهایش به نظرم بهتر از همه «کالبدشناسی عشق» است که اسم کاملش طولانی‌تر است: (Anatomy of Love: A Natural History of Mating, Marriage, and Why We Stray). این کتاب را فیشر در ۱۹۹۴ منتشر کرد و یکی از دلایل شهرت ناگهانی‌اش بود. در میان کتابهای جدیدترش، «چرا عاشق می‌شویم؟» (Why We Love?) هم هست که در ۲۰۰۵ منتشر شده و بازنویسی روانتر و ساده‌تر و البته روزآمد شده‌ی همان بحثهای کتاب پیشین است. در سالهای اخیر فیشر درباره‌ی این که چرا فلان آقا و بهمان خانم خاص عاشق هم می‌شوند پژوهشهای تجربی جالبی را انجام داده و حاصل‌اش را می‌توان در کتاب «Why Him? Why Her?» خواند که در ۲۰۱۱ چاپ شده است.

اما در میان خوانندگان سیمرغ ممکن است شماری از دانشجویان قدیمی‌ام باشند که به دیدگاهی جانورشناسانه و رفتارشناسانه در این زمینه علائتمند باشند. خوب است برای ایشان هم کتاب عالی «جنسیتِ نخستین‌ها»

ردیف کن غزلی؛ با قوافی کهن ات

به بوسه قانعم و ... من مگر چه خواسته‌ام!

چه سود می‌بری از اخم نازِ دل شکنات؟

چقدر بی‌تو، نگاهم شود لبالبِ هیچ؟

پُرم ز گمشدگی، کاش عطری از دهنات...



چند شعر از دوست گرامی دکتر عبدالحمید ضیائی که چند وقتی

است خدمت در آکادمی علوم تاجیکستان را به ماندن در تهران

ترجیح داده‌اند و جایشان خالی است...

حلول کرده، محالی درون پیرهنات

خودت بگو، وطن من کجاست غیر تنات؟

سیاه شد جگر من، سپید شد چشمم

چه ناگهانِ غریبی ست، شعر آمدنات!

نه! شعرِ کهنه و نو، جُز ملال، میوه نداد

به من بده قدحی، از شرابِ خویشتن ات

بزن می و نی و از زلف باز کن گرهی



## سوره‌ی گمراهی

گناهی مُستحب تر نیست از دیدارِ پنهانت  
 در دلم مُرده آن یقینِ بزرگ  
 کافرَم در چهار دینِ بزرگ  
 خواهشِ جسمِ هایِ تنها بود  
 آن همه عین و قاف و شینِ بزرگ  
 گر بگذارد این زیباییِ کافر / مُسلمانت  
 من از سجاده‌ها و جاده‌ها، بسیار می ترسم  
 جز سکوت ؛ این نواده‌ی تردید  
 نیست در جان من، طنینِ بزرگ  
 بخوان یک سوره از گمراهیِ گیسوی حیرانت  
 بی قرارم، چه قدر دلتنگم!  
 تنگ شد بر دلم، زمینِ بزرگ  
 خسته از صیدهای بیهوده...  
 تو کجایی پس؟ ای کمینِ بزرگ!...

بین! کاهن شدم، کولی و ش و آواره، تا خطی

بخوانم، یا مگر خطی شوم در وهمِ فنجانت

دوباره پرچمِ سرخِ دلم در باد می رقصد

دوباره حق هقی گم، در فراموشایِ تهرانت...

رهایی، قصه بود، ای ماهیِ تُنگِ بلورِ شب!

مبادا در فریبِ تُنگِ دریا گم شود جانت





ترجمه‌ای از شعرِ رکویمِ موتسارت، به همراه اصل

لاتینی آن:

و بگذار نوری همیشگی بر ایشان بتابد

ای خداوند، تو در صهیون ستوده شده‌ای

و در اورشلیم برایت پیشکش خواهند آورد

سرود نیایش مرا بشنو

هر کالبدی به سویت باز می‌گردد

ای سرور، به ایشان آسایشی جاودانه بخش

و بگذار نوری همیشگی بر ایشان بتابد

## I. Introit: Requiem

**Requiem aeternam dona eis, Domine,  
et lux perpetua luceat eis.**

**Te decet hymnus, Deus, in Sion,  
et tibi reddetur votum in Jerusalem.**

**Exaudi orationem meam,  
ad te omnis care veniet.**

**Requiem aeternam dona eis, Domine,  
et lux perpetua luceat eis.**

## II. Kyrie

**Kyrie, eleison.**

**Christe, eleison.**

**Kyrie, eleison.**

ای سرور، بر ما رحم کن

مسیح، بر ما رحم کن

ای سرور بر ما رحم کن

ای سرور، به آنان آسایشی جاودانه بخش





نیایش عیسی نوزاد، اثر کاراواجیو

### III. Sequence

#### 1. Dies irae

**Dies irae, dies illa**

**Solvat saeculum in favilla,**

**teste David cum Sibylla.**

**Quantus tremor est futurus,**

**quando judex est venturus,**

**cuncta stricte discussurus!**

روز وحشیگری، روز خشم‌آوری

دنیا را در خاکستر غرقه می‌سازد

همچنان که داوود و سیبل گفته‌اند (پیشگویی کرده‌اند).

در آینده لرزشی عظیم بر می‌خیزد

آنگاه که داور (از آسمان) فرود آید

تا هر چیزی را سختگیرانه ارزیابی کند.

شیپور نوای شگفتش را

به سراسر مفاک‌های زمین فراز خواهد برد

و همه را در برابر اورنگ (خداوند) گرد خواهد آورد

مرگ و طبیعت متحیر خواهند ماند،

در آن هنگام که سراسر عالم خلقت برخیزد

تا به داوری (واپسین) پاسخ دهد.

کتابی را پیش خواهند آورد

که در آن همه چیز نوشته شده است

که جهان بر مبنای آن قضاوت می‌شود

وقتی که قاضی بر جایگاه خویش قرار گیرد

آنچه پنهان است، آشکار خواهد شد

هیچ کرداری انتقام ناکشیده باقی نمی‌ماند

نگون بختی همچون من (در آن روز) چه خواهد گفت؟

## 2. Tuba mirum

**Tuba mirum spargens sonum  
per sepulcra regionum,  
coget omnes ante thronum.**

**Mors stupebit et natura,  
cum resurget creatura,  
judicanti responsura.**

**Liber scriptus proferetur,  
in quo totum continetur,  
unde mundus judicetur.**

**Judex ergo cum sedebit,  
quidquid latet, apparebit,  
nil inultum remanebit**

**Quid sum miser tunc dicturus?  
quem patronum rogaturus,  
cum vix justus sit securus?**

**tantus labor non sit cassus.**

کیست که مرا شفاعت کند؟

**Juste judex ultionis,  
donum fac remissionis  
ante diem rationis.**

در آن هنگام که به ترحم دادگران نیاز می‌افتد؟

**Ingemisco, tamquam reus:  
culpa rubet vultus meus;  
supplici parce, Deus.**

### **3. Rex tremendae**

**Rex tremendae majestatis,  
qui salvandos savas gratis,  
salve me, fons pietatis.**

پادشاه شکوه عظیم

**Qui Mariam absolvisti,  
et latronem exaudisti,  
mihi quoque spem dedisti.**

او که سزاوران را آزادانه می‌رهاند

ای مرجع شفقت، مرا نجات ده.

**Preces meae non sunt dignae,  
sed tu, bonus, fac benigne,  
ne perenni cremer igne.**

### **4. Recordare**

**Recordare, Jesu pie,  
quod sum causa tuae viae;  
ne me perdas illa die.**

**Inter oves locum praesta,  
Et ab haedis me sequestra,  
Statuens in parte dextra.**

**Quaerens me, sedisti lassus,  
redemisti crucem passus;**



الهام به متی مقدس، اثر کاراواجیو

ای مسیحِ مهربان به یاد آور  
که برای رهاندن من بود که رنج کشیدی  
مرا در آن روز از یاد مبر  
مرا مدهوش و سرگردان یافتی  
با رنج بردن بر صلیب مرا باز خریدی  
بادا که چنین تلاش سترگی بیهوده نباشد  
قاضیِ عادلِ انتقام  
مرا به فیضِ آمرزش برسان  
پیش از روزِ دادخواهی  
همچون گناهکاری می‌نالم  
با رخساری سرخ از شرم بار گناهانم را بر دوش می‌کشم  
ای سرور، در برابرت تضرع می‌کنم  
تو که مریم (مجدلیه) را آمرزیدی

و به راهزن گوش فرا دادی

به من نیز امید ببخش

نماز من بی ارزش است

اما ای سرورِ نیکوکار، رحم داشته باش،

و مرا از آتش جاویدان نجات بده

برایم جایی در میان گوسفندان قرار بده

و مرا از بزها جدا ساز

مرا به دست راست خویش راهنمایی کن

**gere curam mei finis.**

آنگاه که متهمان سرگشته گردند

و به شعله‌های اندوه واسپرده شوند

مرا در میان آمرزیدگان فرا خوان

من با قلبی مطیع زانو می‌زنم

پشیمانی‌ام به خاکستری می‌ماند

به من در واپسین گاه یاری رسان

## 5. Confutatis

**Confutatis maledictis,  
flammis acribus addictis,  
voca me cum benedictus.**

**Oro supplex et acclinis,  
cor contritum quasi cinis,**

## 6. Lacrimosa

**Lacrimosa dies illa,  
qua resurget ex favilla  
judicandus homo reus.  
Huic ergo parce, Deus,  
pie Jesu Domine,  
dona eis requiem. Amen.**

ne cadant in obscurum.

**Sed signifer sanctus Michael**

**repraesentet eas in lucem sanctam.**

**Quam olim Abrahae promisisti**

**et semini ejus.**

سرور، عیسا مسیح، شاه پرشکوه

روح مومنان را رهایی بخش

تا از رنجهای دوزخ جدا گردند

و از چاه بی‌انتها.

آنان (کافران) را به دهان شیر بسپار!

بگذار دوزخ آنان (کافران) را ببلعد!

بگذار به درون ظلمت فرو افتند.

ای پرچمدار مقدس، ای میکائیل

آنان را به سوی نوری مقدس بیاور

در آن روز اشک و زاری

وقتی که همه‌ی انسانها از میان خاک برخیزند

تا مورد قضاوت قرار گیرند

ای سرور، ما را با شفقت خویش ببخش

ای سرور، عیسای پاک

به ما آسایش ارزانی دار، آمین

#### IV. Offertory

##### I. Domine Jesu

**Domine Jesu Christe, Rex gloriae,**

**libera animas omnium fidelium**

**defunctorum de poenis inferni**

**et de profundo lacu.**

**Libera eas de ore leonis,**

**ne absorbeat eas tartarus,**

که به ابراهیم و نوادگانش وعده داده شده بود.

همان که به ابراهیم و نوادگانش وعده داده شده بود

## V. Agnus Dei

**Agnus Dei, qui tollis**

**peccata mundi,**

**dona eis requiem.**

**Agnus Dei, qui tollis**

**peccata mundi,**

**dona eis requiem.**

**Agnus Dei, qui tollis**

**peccata mundi,**

**dona eis requiem sempiternam.**

ای بره‌ی خداوند، که گناه را از گیتی می‌زدایی

به ایشان آسایشی جاوید بخش

ای بره‌ی خداوند، که گناه را از گیتی می‌زدایی

به ایشان آسایشی جاوید بخش

ای بره‌ی خداوند، که گناه را از گیتی می‌زدایی

## 2. Hostias

**Hostias et preces tibi, Domine,**

**laudis offerimus.**

**Tu sucipe pro animabus illis,**

**quaram hodie memoriam facimus.**

**Fac eas, Domine,**

**de morte transire ad vitam,**

**Quam olim Abrahae promisisti**

**et semini ejus.**

ای سرور، قربانی‌ها و نمازهای ستایش

را به تو پیشکش می‌کنیم.

آن را از سوی آن ارواحی بپذیر

که امروز یادبودشان را (بزرگ) می‌داریم

و ای سرور، بگذار آنها از مرگ به زندگی گذر کنند،

همچنان که بر مقدسین تو در ابدیت (می‌تابد)

زیرا که تو بخشنده هستی



خانواده‌ی مقدس، اثر کاراواجیو

برای همیشه به ایشان آسایشی جاوید بخش

## VI. Communion:

**Lux aeterna**

**Lux aeterna luceat eis, Domine,  
cum sanctis tuis in aeternum,  
quia pius es.**

**Requiem aeternum dona eis, Domine,  
et Lux perpetua luceat eis,  
cum Sanctus tuis in aeternum,  
quia pius es.**

ای سرور، بگذار نور جاویدان بر ایشان بتابد

همچنان که بر مقدسین تو در ابدیت (می‌تابد)

زیرا که تو بخشنده هستی

ای سرور به ایشان آسایش جاوید بخش

و بگذار نور همیشگی بر ایشان بتابد





چند شعر قدیمی که این روزها هریک مناسبی برای

خود دارند:

### بگریز

اردیبهشت ۱۳۸۱

بگریز به هنگام که هنگام گریز است

رو در پی خود باش که «من» سخت عزیز است

بنشین که امان از سپه مرگ بدادند

بر گورنشینان چه کنون وقت ستیز است؟

بگذار ز دست این هوس و نقد نگه دار

این نسیه‌ی معناست کز آن لوح تمیز است

آرام بماناد شبت پیله‌ی پندار

از زخم زمان کاو تبرش چابک و تیز است

در انجمن خوشه بر این قصه بخندند

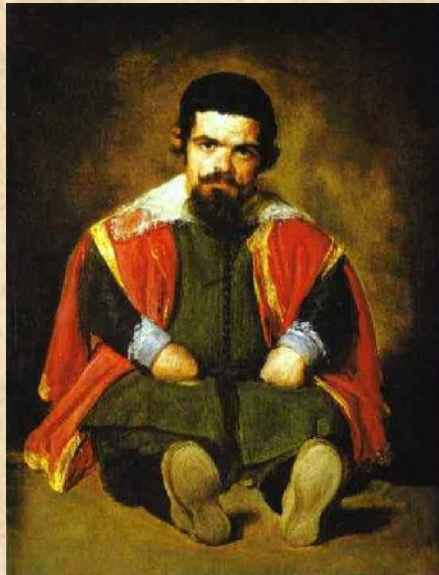
کاین خام‌ترین دانه‌ی انگور، مویز است

این قدر تب و تاب و شک و بهت و شکستن؟

در حیرتم این تلخی‌ی هستی ز چه چیز است؟

از خویش نگردی به خودت ایمن اگر چند

بگریز به هنگام که هنگام گریز است



پرنندگان باغ را، بهره نه جز هراس تو

مترسک

حرص سیاه دشتبان، رخت تو و لباس تو

شهریور ۱۳۸۲

بغض و حسد، دروغ را کرده نثار بال‌ها

پیکر پوک خشمگین، پرچم پوچ کودکی

سایه‌ی پای چوب‌خو، طعنه‌ی ناسپاس تو

تو تم زرد باغبان، گوش سپار اندکی

خلوت دشت و راغ بین، کوچ رخ چکاوکی

هر رگ سختِ قامت سوخته در تب طمع

مانده در انبوه سکون، هیچ‌کسی، مگر یکی

تلخی صفرای حسد بسته رسوب آهکی

بی‌کس و بیچاره بمان، ترس‌گسارِ کامجو

خلعت زشت قدرت، بخششِ خان باغبان

تا دم واپسین اگر، همچو کنون مترسکی

گرمی طرز رفتنت، خدعه‌ی آغوش کمان

قامت سروگونه‌ات، لاف کجی ز ادعا

پایه‌ی ارج و ارزشت، به قدر ترس آسمان





## میراث اسکندر

نسبت به او علنی کرده بودند. همه می‌دانستند که کاساندر اسکندر را مسموم کرده است. درباره‌ی کاساندر حرفهای ضد و نقیض زیادی بر سر زبانها بود. اگر چنان که خودش ادعا می‌کرد، پدر واقعی اسکندر آنتی‌پاتر می‌بود، او برادر ناتنی اسکندر محسوب می‌شد.

پردیکاس وقتی آن جمله‌ی مهیب را بر زبان راند، همه‌ی این چیزها را حساب کرده بود و سنجیده بود. پیش از آن که کاساندر به بابل برسد، خبر داشت که دسیسه‌ای طراحی شده است. ساقی اسکندر، یولاس، دوست نزدیکش بود و از کودکی با هم بزرگ شده بودند. کاساندر، پسر آنتی‌پاتر، برادر یولاس بود. از مقدونیه با پیام دوستی پدرش نزد اسکندر می‌شتافت. اما پردیکاس می‌دانست که اسکندر قصد دارد او را دستگیر کند و همچون گروگانی نگه دارد تا آنتی‌پاتر مقتدر ناگزیر شود به بابل بیاید و گردن به جلاد او بسپارد.

زمانی که پردیکاس آن جمله‌ی مهیب را بر زبان راند، برای لحظه‌ای زمان از حرکت باز ایستاد. چنین می‌نمود که گذشته و آینده در یک نقطه فشرده شده باشند. جسد اسکندر هنوز در بسترش افتاده بود و هیچ کس میلی نداشت تا جسد ورم کرده و بویناکش را دفن کند. سرداران با رگهایی برجسته از خشم و چشمانی درخشان از اثر شراب در خیمه‌ی بزرگ شاهنشاه داریوش گرد آمده بودند. همان خیمه‌ای که اسکندر آن را به غنیمت گرفته بود و چندان شیفته‌ی تجمل و زیبایی‌اش شده بود که بیشتر وقت خود را در آن می‌گذراند. حالا جسدش بیش از بیست قدم با سردارانش فاصله نداشت. سردارانی که مدتها بود نفرت و کینه‌شان را

رازی که اسکندر نمی‌دانست، اما پردیکاس و یولاس و کاساندر از آن آگاه بودند، آن بود که آنتی‌پاتر در واقع پدر اسکندر بود. ارتباط میان او اولمپیا، مادر اسکندر از چشم هیچکس پنهان نبود. اولمپیا زمانی باردار شده بود که شوهرش فیلیپ در ایلیریه مشغول جنگ با ایلیری‌ها و سکاها بود. فیلیپ یک چشم که سرداری دلیر اما وحشی و خونخوار بود، در غیاب خود اداره‌ی مقدونیه و پایتختش پلا را به سردار بزرگ و دوست نزدیکش آنتی‌پاتر سپرده بود. آنتی‌پاتری که بر خلاف فیلیپ همیشه بوی اسبِ قشو نشده نمی‌داد و به جامه‌های ارغوانی فنیقی و روغنهای خوشبوی بابلی علاقه‌ای فراوان داشت. آنتی‌پاتر هم در میدان جنگ زورمند و خشن بود. اما ترجیح می‌داد وقت خود را در کاخها و با کنیزان و زنان بگذراند و کار دشوار جنگیدن را به سربازان زیر دستش واگذار کند. اسکندر این خلق و خوب او را خوب می‌شناخت و از این رو وقتی برای نبرد می‌رفت، او را در شهر پلا باقی گذاشت و همچون جانشینی به او اختیار کامل داد. غافل

از این که آنتی‌پاتر زنباره از این اختیارات استفاده‌ای خیانتکارانه خواهد کرد. اولمپیا زنی سرکش و مغرور بود که سالها پیش به زور و اجبار ناچار شده بود با فیلیپ ازدواج کند. شاهزاده‌ای ایلیری بود و آنقدر در پلا نفوذ داشت که دلیلی نمی‌دید نفرتش از شوهرش را از کسی پنهان کند. فیلیپ در آن زمانهای کوتاهی که به تاخت و تاز در اطراف نمی‌پرداخت و به شهرش باز می‌گشت، همواره مست بود و لشکری از همخواب‌های زن و مرد احاطه‌اش کرده بودند. گذشته از مستی دائمی‌اش، رفتارش و ظاهرش هم غیرقابل تحمل بود. هر از چند گاهی دستور می‌داد یکی از نزدیکانش را به شکلی فجیع زجرکش کنند و معمولا خویشاوندان و پدر و مادر قربانی را هم فرا می‌خواند و وادارشان می‌کرد این صحنه را نگاه کنند. هیچ چیز به اندازه‌ی دیدن درد و رنج آدمها شادمانش نمی‌کرد.

گذشته از این کارهای نفرت‌انگیز، ظاهری نازیبا و بدنی زمخت و پشمالو داشت و یکی از چشمانش سالها قبل به ضرب تبرزین یک جنگجوی سکا از کاسه در آمده بود و حالا به جایش حفره‌ی سرخ زشتی بر سرش دهان باز کرده بود. در مراسم رسمی روی چشمش را با دستمالی می‌بست، اما هنگامی که در بستر با زنان و مردان خلوت می‌کرد، آنقدر مست بود که به ظاهر کریه خود اهمیتی نمی‌داد و این همه اولمپیا را از او بیزار ساخته بود. برای همین وقتی آنتی‌پاتر به او نزدیک شد، کارها آسانتر از چیزی که هر دو فکر می‌کردند پیش رفت.



فیلیپ وقتی بازگشت، طبق معمول با اولمپیا هم‌بستر شد. اما این بار شاهزاده خانم مکار ایلیری پیشاپیش نطفه‌ی پسری را در شکم داشت و او همان بود که بعدتر اسکندر نام گرفت. پردیکاس در همان زمانی که نوجوانی بیش نبود و در پلا با اسکندر و کاساندر و یولاس هم‌بازی بود، متوجه شده بود که اسکندر بیشتر به کاساندر شباهت دارد تا فرزندان دیگر فیلیپ. وقتی بزرگتر شد و به عنوان سرداری مقتدر اسم و رسمی پیدا کرد، با کاساندر و یولاس دوستی به هم رساند و شبی که همه مهمان آنتی‌پاتر بودند، او را مست کردند و از او شنیدند که در آن شب گرم تابستانی و در غیاب فیلیپ، در سراپرده‌ی اولمپیا چه گذشته است.

وقتی اسکندر بالغ شد و اولمپیا احساس کرد دیگر به فیلیپ نیازی ندارد، برنامه‌ای چید و او را به قتل رساند. شواهد نشان می‌داد که اسکندر از هویت پدر واقعی‌اش آگاه نیست، اما انگار اولمپیا برای جلب همدستی‌اش هنگام کشتن فیلیپ، به او گفته بود که از پشت فیلیپ زاده

نشده است. بعد از مرگ فیلیپ اولمپیا و آنتی‌پاتر به طور غیررسمی با هم زندگی می‌کردند و برانگیختن اسکندر به حمله به شاهنشاهی پارس بهانه‌ای بود برای آن که از مزاحمت‌های فرزند دیوانه‌شان خلاص شوند.

وقتی اسکندر در ایرانشهر به پیشروی مشغول بود، مردم یونان به هواداری از داریوش سر به شورش برداشتند. آنتی‌پاتر در آن هنگام رهبری قوای اسکندر در مقدونیه و یونان را بر عهده گرفت و بعد از جنگی خونین شهرهای شمال یونان را یکی یکی گشود و مردمش را به بردگی گرفت. بعد از آن مانند شاهی مستقل رفتار می‌کرد و امر و نهی‌های اسکندر را به چیزی نمی‌گرفت. اسکندر که از این ماجرا خشمگین بود، چند بار در مهمانی‌ها او را تحقیر کرد و گفت جنگیدن با مستی پابرنه‌ی یونانی قابل‌مقایسه با نبرد با سربازان زرهپوش پارسی نیست. خبرچینان آنتی‌پاتر را از این موضوع خبردار کردند و سردار پیر که خشمگین شده بود، در مجلسی فاش کرد که اسکندر پسر حرامزاده‌ی اوست و گفت که بهتر است دیگر پایش را به

مقدونیه نگذارد و گرنه او را مانند فرزندی سرکش تازیانه خواهد زد. اولمپیا که در این هنگام متوجه سالخورده‌گی دلداری قدیمی‌اش شده بود و می‌دید آینده به جوانانی مانند اسکندر تعلق دارد، در نهایت میان پدر و پسر طرف نسل جوانتر را گرفت و برای این که حساب خود را از آنتی‌پاتر جدا کند، پیکری نزد اسکندر فرستاد و به او خبر داد که آنتی‌پاتر چه گفته و در عمل از او اعلام استقلال کرده است. اسکندر خبر مربوط به حرامزادگی‌اش را جدی نگرفت و گمان نمی‌کرد آنتی‌پاتر به واقع پدرش باشد. او در سفری که به مصر داشت، دچار نوعی جنون شده بود و به واقع فکر می‌کرد پدرش زئوس آمون است و از صحراهای برهوت مصر به سوی مادرش پرواز کرده و او را باردار کرده است.

اسکندر که از شنیدن خبرها خشمگین شده بود، چهار تن از شهسواران مقدونی را با حکمی به پلا فرستاد و دستور داد آنتی‌پاتر را دست بسته به حضورش بیاورند تا به خاطر این حرفها محاکمه‌اش کنند.

بودند و از طرف دیگر تردیدی نداشت که اسکندر با شنیدن این خبر به سوی پلا لشکر خواهد کشید. پس فرزندش کاساندر را با ماموریتی بزرگ به سوی بابل گسیل کرد. کاساندر در زیر جامه‌ی خود شیشه‌ای را حمل می‌کرد که مایعی سبز و درخشان در آن ریخته شده بود. این دارو را آنتی‌پاتر از مجموعه‌ی زهرهایی که اولمپیا گرد آورده بود، دزدیده بود و قصد داشت با آن اسکندر را نابود کند.



سربازان مقدونی با وجود تلفات مرگباری که در هند داده بودند، هنوز اسکندر را دوست داشتند و ادعاهای او را در این مورد که پدر واقعی‌اش زئوس است جدی می‌گرفتند. این چهار شهسوار هم از آن جرگه بودند و در وفاداری نسبت به اسکندر چندان افراط داشتند که کوشیدند واقعا آنتی‌پاتر را دست بسته با خود به بابل ببرند. اما خبر نداشتند که مردم مقدونیه به حکومت آنتی‌پاتر عادت کرده بودند و اسکندر برایشان جز ماجراجویی جوان نبود که جز یک سال به جای فیلیپ حکومت نکرده بود و بعد به سرعت به مرزهای دوردست شرقی تاخته بود. سربازان مقدونی فرمان اسکندر را به هیچ گرفتند و چهار شهسوار را دستگیر کردند. آنتی‌پاتر در حال مستی دستور داد هرچهار نفر را در میدان اصلی شهر بر کومه‌ای هیزم بنشانند و به همراه نامه‌ی اسکندر آتش‌شان بزنند.

وقتی مستی از سر آنتی‌پاتر پرید، بابت این رفتار خشنی که از او سر زده بود، هراسان شد. از طرفی پدران آن چهار شهسوار از آشنایانش

کاساندر با شماری اندک از همراهان فاصله‌ی طولانی پلا تا بابل را در یک هفته طی کرد. او شب و روز بر جاده‌ی شاهی تاخت و زودتر از هر خبرچینی خود را به بابل رساند. همراهانش در گوشه و کنار دروازه‌ها مستقر شدند و ماموریت داشتند هرکس را که از پلا به آن سو می‌آید به قتل برسانند. کاساندر که از کودکی با اسکندر دوستی داشت، صمیمانه نزدش رفت و او را در آغوش کشید و خبر داد که پیشاهنگ گروهی است که به همراهی پدرش با سرعتی کمتر به سوی بابل می‌آیند. اسکندر با دیدن کاساندر خیالش از بابت فرمانبری آنتی‌پاتر راحت شد، اما قصد داشت به شکلی محترمانه او را گروگان نگه دارد، مبادا که آنتی‌پاتر با نفوذی که در سرداران پیر داشت، دردسری برایش درست کند. قصد اسکندر بر کسی پوشیده نبود، او می‌خواست آنتی‌پاتر را در اولین فرصت به قتل برساند.

اما کاساندر در این مورد بر او پیش‌دستی کرد. همان شب اولی که به بابل وارد شد، بزمی بزرگ برپا کرد و با دوستانی که در شهر داشت

رایزنی کرد. نزدیکترین کس در این میان، برادرش یولاس بود و پردیکاس که رئیس سربازان محافظ اسکندر بود. ابتدا قصد داشتند اسکندر را در مهمانی با خنجر به قتل برسانند، اما بعد از واکنش سربازان مقدونی در اندیشه شدند و قرار شد او را مسموم کنند. به این ترتیب در همان شب اسکندر را به خانه‌ی یکی از دوستان از همه جا بی‌خبرشان به نام مدیوس دعوت کردند. این مدیوس به خاطر علاقه‌اش به شراب شهرت داشت و بخش مهمی از خم‌خانه‌ی کاخ شهربان بابل بعد از غارت شهر از خیمه‌ی او سر در آورده بود.

مدیوس در ضمن حریف جام و باده‌ی اسکندر هم بود و مهمانی در خانه‌اش گمان بدی بر نمی‌انگیخت. به این ترتیب اسکندر فریب خورد و در مجلسی شرکت کرد که بوی دسیسه از همه جایش بلند بود. یولاس در فرصتی مناسب، وقتی اسکندر کاملاً مست شده بود و حواس درستی نداشت، زهر را در جامش ریخت و او هم زهر را به همراه شراب نوشید و



خاطر مرگ پسرش کینه‌شان را در دل داشت، خودشان و خانواده‌شان را به شکل فجیعی کشت.



به سرعت بیمار شد و سه روزی جان کند و بعد با بدنی متورم و کبود درگذشت. در روز آخر هیچ کس بر بالینش باقی نمانده بود. تنها یک برده‌ی فریگی تر و خشکش می‌کرد. اطرافیانش بو برده بودند که کارش تمام است و همه در خیمه‌های خویش به دسیسه با هم و تشکیل دسته‌های گوناگون مشغول بودند.

در این میان، پردیکاس از همه هوشمندتر بود. او کاساندر و یولاس را واداشت تا از بابل بگریزند. با توجه به موقعیت پدرشان که حالا دیگر شاه رسمی مقدونیه محسوب می‌شد، می‌توانستند ادعای تاج و تخت کنند. پردیکاس خودش پنهانی این خبر را پراکند که اسکندر به دست کاساندر مسموم شده است، و بعد دو برادر را خبردار کرد تا بگریزند. آنها هم بی‌آن که به نقش او در رسوا شدن‌شان مشکوک شوند، از بابل گریختند و خود را نزد پدرشان رساندند. تا آن که سالی بعد اولمپیا که همچنان به

دو برادر در سپیده‌دم همان روزی که اسکندر به بستر بیماری افتاد، پا به گریز نهادند. بعد از گریختن کاساندر و یولاس، میدان به دست پردیکاس افتاد. او نگهبانانی در اطراف اسکندر گمارد و به این بهانه که جان او به خاطر دسیسه‌های مجدد در خطر است، نمی‌گذاشت کسی به نزدش برود. از طرف دیگر مراقب بود که مبادا حال اسکندر بهتر شود. در روز دوم بهبودی در حال اسکندر مشاهده شد و پردیکاس بود که پنهانی آب آلوده به جسد چند روزه‌ی موشی مرده را در خوراک اسکندر ریخت و به این ترتیب کارش را یکسره کرد. بعد از خوردن این خوراک بود که اسکندر به حال اغما افتاد و دیگر لزومی نداشت کسی در اطراف بسترش نگهبانی دهد.

در آن هنگامی که ملتاگروس زورمند و سرداران دیگر به رایزنی مشغول بود و می‌کوشید خود را جانشین اسکندر و حاکم بابل معرفی کند، پردیکاس ترفندی زیرکانه به کار برد و پنهانی به حرمسرای اسکندر رفت.

اسکندر در زمانی که کشته شد، سه زن داشت. هر سه شاهزاده‌هایی پارسی بودند، یکی‌شان رخشانه بود، دختر و خش‌ارته برادر شاهنشاه داریوش، که استانهای ایران شرقی را در دست داشت و از بلخ تا تاکسیلا گوش به فرمانش بودند. چهار سال پیش اسکندر در جنگی بزرگ با او در آویخته بود و نبرد با تلفاتی سنگین برای هر دو طرف بی‌نتیجه‌ی قطعی پایان یافته بود. بعد از آن و خش‌ارته پیامی به اسکندر فرستاد و پیشنهاد کرد او با دخترش ازدواج کند و به این ترتیب صلح در میانشان برقرار شود. اسکندر پذیرفت و به این ترتیب رخشانه به اردوی مقدونیان آمد و مانند شاهدختی ارجمند با اسکندر همراه شد. رخشانه زنی بسیار زیبارو و زیرک بود که در این چهار سال زبان یونانی را با گویشهای مقدونی و ایلیری یاد گرفته بود و در میان سرداران اسکندر نفوذی فراوان داشت. از همان روزهای اولی که به اردو آمد، پردیکاس با دیدنش دل‌باخته‌اش شده بود و دوستی‌ای میان‌شان شکل گرفته بود. همه این را می‌دانستند که اسکندر تمایلی به زنان ندارد و

مقدونی را با ده هزار زن ایرانی پیوند داد، اسکندر با او و دخترعمویش پریزاد نیز ازدواج کرد. پریزاد بانویی همسن و سال اسکندر بود که پدرش اردشیر سوم، شاه پیشین بود و شوهرش در جنگ گرانیک با اسکندر کشته شده بود.



خفتن با هفائستیونِ نرینه را ترجیح می‌دهد. از این رو وقتی بعد از چهار سال در آن شبِ رازآلود پردیکاس با پیشنهادی جسورانه نزد رخشانه رفت، حدس نمی‌زد با این سرعت با او به توافق برسد. رخشانه هنوز بعد از چهار سال دوشیزه بود. آن دو بارها پیش از این شب را با هم گذرانده بودند، اما هر بار از ترس این که شاید اسکندر روزی به فکر بچه‌دار شدن از رخشانه بیفتد، از حدی بیشتر پیشروی نکرده بودند. آن شب پردیکاس با نقشه‌ای روشن و بلندپروازانه نزد رخشانه رفت. رخشانه پذیرفت و همان شب از او بار گرفت.

در حرمسرای اسکندر جز رخشانه دو دختر دیگر هم حضور داشتند. یکی‌شان استاتیرا بود، دختر زیبا و زرین‌موی شاهنشاه داریوش که در جشن شوش به عقد اسکندر در آمده بود. اسکندر او را در نبرد گوگامل اسیر کرده بود، و با احترام بسیار در کاخهای شوش نگاه داشته بود. در همان شبی که جشن عروسی بزرگش را راه انداخت و ده هزار سرباز

مستقر در بابل خود را نامزد جانشینی اسکندر کرد، پردیکاس با خونسردی آن جمله‌ی مهیب را به زبان آورد و گفت: «اسکندر جانشینی مشروع دارد. زنش رخشانه از او باردار است و من شکی ندارم که فرزند پسر خواهد بود!»



اسکندر در واقع با ازدواج با این دو قصد داشت زنان نژاده‌ای که می‌توانستند فرزندی مشروع از پشت شاهنشاهان پیشین پارسی بزایند را در اختیار خود داشته باشد. با این وجود اسکندر نتوانست آرزوی دیرینه‌ی خود را برآورده کند و از ایشان فرزندی داشته باشد. او که نود تن از سردارانش را به عقد زنان اشرافی پارسی در آورده بود و سخترانی غرایبی در نوید زاده شدن نژادی دو رگه از پارسها و مقدونی‌ها ایراد کرده بود، از باردار کردن زنان ناتوان بود. سالها همخوابگی با مردان باعث شده بود قدرت مردانگی‌اش از میان برود و آن شب که پردیکاس به سراپرده‌ی زنانش رفت، هر سه را باکره یافت.

پردیکاس در برابر اتاق پریزاد و استاتیرا نگهبانانی گمارد و ممنوع کرد هیچ یک از سرداران مقدونی به آنها نزدیک شوند. آنگاه با اطمینان به نفس در جلسه‌ای شرکت کرد که قرار بود سرداران در آن جانشین اسکندر را انتخاب کنند. وقتی ملئاگروس به پشتوانه‌ی حمایت سربازان مقدونی



اساس کارکرد و پیوندش با زمان درک می‌کند. دگرگونی چیزها بر سازنده‌ی بدنه‌ی رخداد است و ترکیب رخدادها تعیین‌کننده‌ی شکل چیز است.

❁ چیزوارگی: پدیدارها به یکی از دو قطبِ مورد نظر — و معمولاً به

چیزها — تحویل‌پذیرند. یعنی می‌توان هستی را برساخته‌شده از چیزهایی

دانست که رخدادها روابط میان‌شان را برقرار می‌کنند. یا برعکس، هستی

مشمول بر رخدادهایی است که چیزها واحدهای درونی و بر سازنده‌اش

هستند. به عبارت دیگر، یکی از این دو واقعی و دیگری ساختگی و ذهنی

و مشتق‌شده از آن است.

☠ تله‌ی بندو: رخدادها — یا به ندرت چیزها — به خاطر فرعی،

پست یا ثانویه پنداشته شدن‌شان نادیده انگاشته می‌شوند، یا به خاطر اصلی،

والا و بنیادین فرض شدن‌شان بیش از حد محور قرار می‌گیرند.

☉ چیز — رخداد

☞ زمان — مکان، ایستایی — پویایی، شدن — بودن، کرانمندی —

بی‌کرانگی

⌘ اصل پویایی پدیدارها: پدیدار به دو رده‌ی «چیز» و «رخداد» تقسیم

می‌شود. چیز امری پایدار، ثابت، ایستا و ساختاریافته است که در زمان و

مکان تثبیت شده و به شدت توسط نظام بازنمایی رمزگذاری شده است.

رخداد مسیری از دگرگونی امور و پویایی کارکردی جاری در زمان و مکان

است که معمولاً بر اساس چیزهای درگیر با آن رمزگذاری می‌شود. دستگاه

شناسنده‌ی ما چیز را بر اساس ساختار و ارتباطش با مکان، و رخداد را بر

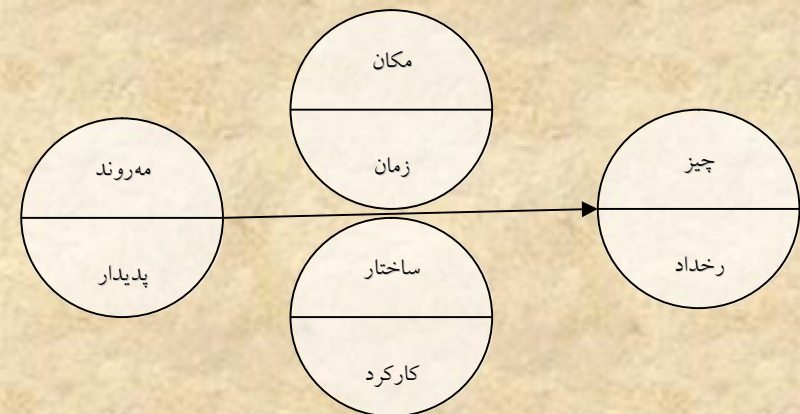
❁ راهبرد جاماسپ: پذیرش درهم‌تنیدگی چیزها و رخدادها و توجه به نقش منِ شناسنده در آفرینش آنها. تشخیص و فهم و به‌کارگیری و مدیریت چیزها و رخدادها، بدون این که به دست و بال «من» بچسبند.

🔔 چیزها واقعی‌تر به نظر می‌رسند یا رخدادها؟ چرا؟ «من» یک چیز

است یا رخداد؟

🕌 آیا می‌توان پذیرفت که برخی از چیزها از سایر چیزها مهم‌تر و

ارزشمندتر هستند؟ این ارزش و اهمیت از کجا صادر می‌شود؟



## شناخت

بودن - شدن

زمان - مکان، بود - نمود، چیز - رخداد، ایستایی - پویایی

اصل مهروند: هستی امری پویا و دگرگون‌شونده است و این پویایی همیشگی آن را «شدن» می‌نامیم. یعنی تحرک و تغییرِ دایمی «نمود»، پژواک سرشت «بود» است. هر آنچه در تور شناخت گرفتار می‌آید، بخشی از این پویایی فراگیر و بی‌کرانه‌ی هستی است که در زمان - مکانی کرانمند محصور شده و هم‌چون یک نمودِ مجزا و تفکیک‌پذیر از زمینه‌اش، قالب می‌خورد. این روند با چشم‌پوشی از پویایی همیشگی هستنده‌ها و فروکاستنِ «شدن» به امری ثابت و منجمد ممکن می‌شود، و می‌توانیم با «بودن» توصیفش کنیم. به این ترتیب، روند شناخت هنجارین که از نوسان میان بود و نمود برمی‌خیزد، عبارت است از تحویل کردنِ شدنی‌ها به بودن‌ها.

«بودن»، به خاطر تأکید بر سویه‌ی ایستایی، با چیزها و «شدن»، به خاطر پیوندش با پویایی، با رخدادها ارتباط برقرار می‌کند. به همین ترتیب، بودن با مکان و شدن با زمان پیوند می‌یابد.

\* چیزوارگی: نادیده انگاشتنِ «سیر جاویدانِ شدن» به ثابت و مستقر و ایستا نمودنِ هستنده‌ها منتهی می‌شود. در نتیجه، منِ شناسنده می‌پذیرد که هستنده‌ها اموری ایستا و پایدار و ثابت‌اند که با هم ارتباطی از نوع «کنار هم بودن» را برقرار می‌کنند، و نه «با یکدیگر شدن» را.

☞ تله‌ی اپوش: نادیده انگاشتنِ شدن و تمرکز بر بودن به ایستا پنداشتنِ هستی منجر می‌شود. در نتیجه، منِ شناسنده در مورد خویشتن نیز تلقی مشابهی پیدا می‌کند و مدیریت خویش را به گزینش شیوه‌های متفاوت بودن محدود می‌سازد. این تله به ماندِ کنشی منتهی می‌شود و پویایی و سیال بودن «من» را مهار می‌سازد.

☞ راهبرد تیشتر: حفظ تعادل میان بودن و شدن، نگرستن به نمودها به مثابه روندهایی از شدن، که در برش‌های کرانمند و خودساخته‌ای از زمان - مکان به چیزهایی با بودن‌های خاص و ایستا تبدیل شده‌اند. پذیرش و

مدیریت خویشتن هم‌چون هستنده‌ای چابک و دگرگون‌شونده و در حال شدن.

آیا علمی که به سویه‌های شدن و بودن می‌پردازند با هم تفاوت دارند؟ آیا می‌توان بر مبنای «شدن» فن‌آوری درست کرد؟ چارچوب‌های فلسفی متکی بر بودن و شدن چه تفاوت‌های بنیادینی با هم دارند؟ آیا می‌توان زیربنایی عصب‌شناختی را برای ظهور «توهم بودن» سراغ کرد؟

هستنده‌هایی را که در زندگی روزمره‌تان تشخیص می‌دهید، بر مبنای آنچه بودند و آنچه شدند، رده‌بندی کنید. آیا ضرباهنگ شدن در برخی سریع‌تر از باقی است؟ آیا می‌تواند بودن را همان شدن دانست که سرعتی اندک دارد؟ ویژگی‌هایی را در خود تفکیک کنید که به شدن و یا به بودن شما مربوط می‌شود.







فصلی از کتاب «خرد افلاطونی»، جلد سوم از مجموعه‌ی «تاریخ خرد» که تا به حال چهار جلد از آن نوشته (و توقیف!) شده است.

### گفتار سوم: عشق افلاطونی

اشکالِ گوناگونِ دیگری به دقت برخوانیم، دیدگاه افلاطون درباره‌ی مردمان، جانوران، بردگان، زنان و مردان زیبارو را زمخت و نادرست و غیراخلاقی و حتا گاه زشت و هرزه خواهیم یافت. این امر از کم‌هوشی و ساده‌لوحی افلاطون ناشی نمی‌شد، بلکه از ترکیب آن دو عاملِ خطرناک بر می‌خاست: برتر پنداشتن خویشان و افرادِ همسانِ خویش، به همراه بستن راه نقد و بازاندیشی و محکوم ساختن هر آنچه که بخواهد تغییری در این پیش‌داشت ایجاد کند.

بر این مبنا، افلاطون اصولاً تصویری کامل و عمومی از دیگری در ذهن نداشت، که بخواهد با اندیشیدن بدان فلسفه‌ی خویش را غنی سازد. دیگری برای او تشکیل شده بود از انبوه بردگان و زنان، که شکلی پست و منحط از دیگری محسوب می‌شدند. مردان نیز برایش سلسله مراتبی نمایان و مستحکم داشتند که تنها بر مبنای تراکم یک صفت تعیین شده بود، و آن هم تباهی و انحطاط بود. مردان که تنها موجوداتِ نزدیک به دیگری در

۱. آنچه که افلاطون را از دستیابی به دیدگاهی واقع‌بینانه و کارآمد درباره‌ی دیگری باز می‌داشت، پیش‌داستی اشرافی درباره‌ی برتر پنداشتن خویشان و خوار دانستن دیگران بود، که با موضعی محافظه‌کارانه و واپس‌گرا ترکیب شده بود و هر دگرگونی اجتماعی و سیاسی صادر شده از مرزهای دولت هخامنشی را به تباهی و انحطاط ترجمه می‌کرد.

اگر به خود گفتمان افلاطونی بنگریم و منظور راستین وی را درباره‌ی

ذهن وی بودند، خود به دو بخش تقسیم می‌شدند. بدنه‌ی ایشان توده‌ی عوام نادان و تهی از فضیلت، یا فریب‌دهندگانِ خطرناک و بدکارِ ایشان بودند. تنها گروهی اندک در این میان شایسته‌ی احترام و ارج‌گذاری بودند. ایشان نیز یا پسران نوجوانی فروپایه‌تر از خودِ افلاطون بودند که می‌بایست نقش شاگرد را در برابرش ایفا کنند، و یا سالخورده‌گان و بزرگانی مانند سقراط و پارمنیدس که در جایگاه استادی نسبت به او قرار داشتند. انگاره و ارتباط افلاطون با این رده‌ی اخیر نیز غریب و بیمارگونه می‌نمود. چون به طور همزمان تصویری مستبدانه از ایشان ترسیم می‌کرد، انتظار داشت در انگاره‌ی معمولاً مسطح و تک‌بعدی وی بگنجد، و در ضمن نسبت به همه‌شان هم میل جنسی داشت!

افلاطون بر این مبنا، نخستین اندیشمندی است که ارتباطی بسیار ویژه و عجیب با سه قلمروی زیست‌جهان برقرار می‌کند. او بر خلاف زرتشت و پیروانش که قلمروی دیگری را به رسمیت شناخت و آن را از

هم‌پایه‌ی خدایان قرار داد، اصولاً وجود چنین طبقه‌ای را در زیست‌جهان خویش منکر بود. خرد زرتشتی جهان را در قالب گیتی بازتعریف کرد، گستره‌ی من را طوری گسترش داد که قلمرو مینویی را در بر بگیرد، و دیگری را به خاطر دارا بودن اراده‌ی آزاد، حامل دگردیسی هستی و همتای ایزدان باستانی دانست. این برداشت از پیش‌فرض خدا-انسان‌مدارانه‌ی زرتشت بر می‌خاست که به امکان یگانگی انسان و آدمی، یا مخاطره‌ی همدستی و یکی شدنِ وی با اهریمن تاکید داشت. به همین دلیل عرصه‌ی دیگری جایی بود که هم دو قطبی صریح و اخلاقیِ اشون در برابر دروغزن پدید می‌آمد. بنابراین زرتشت به درستی دریافته بود که اخلاق در اصل به عرصه‌ی دیگری تعلق دارد و نمودهای آن در جهان ملموس بیرونی (گیتی) یا قلمروی ناملموس ذهن (که با همان من برابر است)، به صورت دایره‌ای از امکانش و انتخابها تبلور می‌یابد که بعد از گذار از هفت خوانِ دانایی و خرد، در صورت آلوده نشدن با دروغ و فریب، می‌شد در آن به راستی و

پارسایی زیست.

درباره‌ی دیگری، نگریستن به برداشت او از عشق و مهر است. مهر و عشق نقطه‌ای هستند که من و دیگری را با استوارترین پیوندها و نزدیکترین همذات‌پنداری‌ها به هم متصل می‌کنند. از این رو می‌توان به تصویر مهر در یک نظام فکری نگریست و درباره‌ی جایگاه و انگاره و ارزش دیگری سنجه‌هایی ارزشمند و داده‌های قابل‌اعتماد به دست آورد.



افلاطون برخی از جفتهای متضاد معنایی زرتشتیان را وامگیری کرده بود، اما هرگز بر کلیت دستگاه فلسفی ایشان تسلط نیافت. او به همین دلیل نتوانست تصویری درست و کامل از زیست‌جهان و سه قلمروی متمایز آن به دست آورد. جهان در نگاه او به مینو فرو کاسته شد و بنابراین عینیت بیرونی خود را از دست داد. با این ترفند تأکید بر جنبه‌ی وجودی مینو، و تهی ساختن‌اش از من و ذهنیت من، قلمروی من چروکیده و کوچک شد و از مهمترین عامل هویت‌بخش خویش، یعنی اراده‌ی آزاد و مسئولیت اخلاقی و توانایی دگرگون ساختن هستی (فرشگرد سازی) محروم شد. به همین ترتیب دیگری نیز به لایه‌هایی فرو شکست و سلسله‌مراتبی از انحطاط را پدید آورد که مردان ناموافق با موضع سیاسی افلاطون در فراز آن و جانوران در فرودش قرار داشتند.

به گمانم بهترین محک برای فهم تصویر ذهنی یک فیلسوف

۲. مفهوم عشق (آگاپه:  $\epsilon\chi\alpha\gamma\eta$ ) در یونانی باستان چندان رواج نداشته است. متون نظم و نثر یونانی از هم‌ر تا افلاطون شکل فعلی این کلمه (مثل دوست دارم/ آگاپئو:  $\epsilon\chi\alpha\gamma\eta\upsilon$ ) تا حدودی رواج داشته، اما کاربرد اسم آگاپه بسیار محدود و نادر بوده است. تا قرن سوم میلادی، کلمه‌ی آگاپه در خارج از یونانی‌زبان‌های مسیحی و یهودی بسیار به ندرت به کار گرفته می‌شد و در عمل ناشناخته بود.<sup>۱</sup> این کلمه در ترجمه‌ی هفتاد تنی یونانی از عهد عتیق در چند جا آمده و از همان جا به عهد جدید راه یافته است. در عهد عتیق نیز بیشتر شکل فعلی این واژه به کار رفته و اسم عشق کاربرد زیادی ندارد. آندرس نیگرن در پژوهشی کلاسیک نشان داده که کاربرد این کلمه در «عهد جدید» گسستی را نسبت به متون کهنتر نشان می‌دهد و در واقع از عهد جدید به بعد است که کلمه‌ی مهر و عشق به

سپهر معنایی تمدن یونانی-لاتین وارد می‌شود.<sup>۲</sup> در «عهد جدید» همچنان شکل فعلی کمی بیشتر از شکل اسمی کاربرد دارد، اما در برخی بخشها - به ویژه نامه‌های پولس - این قاعده برعکس می‌شود.<sup>۳</sup>

در یونانی کلمه‌ی عامی که برای عشق به کار می‌رفته، فیلوس ( $\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$ ) است. این واژه از مصدرِ فیلین ( $\phi\iota\lambda\epsilon\iota$ ) مشتق شده و «دوست داشتن» یا «عشق ورزیدن» معنی می‌دهد. این مصدر دایره‌ی معنایی بسیار گسترده‌ای دارد و از مهر والدین به فرزند گرفته تا شهوت شکمبارگان نسبت به غذا را شامل می‌شود. فیلوس در وضعیت اسمی معنای «دوست» را حمل می‌کند و اگر صفت باشد، معنای مفعولی «عزیز، معشوق یا محبوب» را می‌رساند. با این وجود اگر با کلمه‌ی دیگری ترکیب شود وضعیت فاعلی را نشان می‌دهد. چنان که در اسمهایی مانند فیلیپ

<sup>۲</sup> Nygren, 1953: 113-115.

<sup>۳</sup> Barr, 1987: 3-18,

<sup>۱</sup> West, 1969: 228-230,

(دوستدار اسب) یا فیلسوفوس (دوستدار خرد) و بعدتر در کلیدواژه‌ی اشکانی فیل هلن (دوستدار یونانی‌زبانها؟) می‌بینیم.

کلمه‌ی فیلسوس در دوران افلاطون به صورت گرانیگاهی برای بحث درآمد و بیشتر نویسندگان باستانی تعریفی از آن را به دست داده‌اند. اورپیدس در «زنان تروایی» استمرار و پایداری عشق را نشانه‌ی اصلی فیلسوس می‌داند.<sup>۴</sup> ارسطو این کلمه را برای توصیف مهر میان والد و فرزند در میان جانوران نیز به کار گرفته و شاگردش تئوفراستوس آن را به مهر میان گیاهان نیز تعمیم داده است.<sup>۵</sup> افلاطون در «تیمائوس» این نوع ارتباط را حتا به عناصر برسازنده‌ی جهان نیز منسوب کرده و گفته که دلیل آن نسبتهای هندسی حاکم بر چیزهای برسازنده‌ی هستی است.<sup>۶</sup> در «گرگیاس»

<sup>۴</sup> اورپیدس، زنان تروایی، 1051.

<sup>۵</sup> Aristotles, Nicomachean Ethics, 1155a16.

<sup>۶</sup> Plato, Timaeus, 32c.

ارتباط مشابهی میان آسمان و زمین نیز فرض شده است.<sup>۷</sup>

افلاطون در «لوسیوس» پیوند و همنشینی را علت اصلی دوستی و عشق می‌داند. کلمه‌ای که او در اینجا به کار برده اویکیون (€ | VZ, Z) که در اصل یعنی خانه‌زاد بودن. ترجمه‌های متفاوتی برای این کلمه پیشنهاد شده است. رایت آن را «متعلق به» ترجمه کرده، جووت «همساز» را ترجیح داده، شوری، گروهه و گروه «خویشاوند» را به جایش نشانده‌اند، و بالاخره فریدلندر «منسوب» و فلونتس «منسوب روحی» را ترجیح داده‌اند.<sup>۸</sup>

کورنفورد، لایزگانگ، ویلاموویتس<sup>۹</sup> و گومپرتس<sup>۱۰</sup> معتقدند که رساله‌ی «لوسیوس» محتوایی ناپخته و نارسا دارد و نظریه‌ی آن درباره‌ی

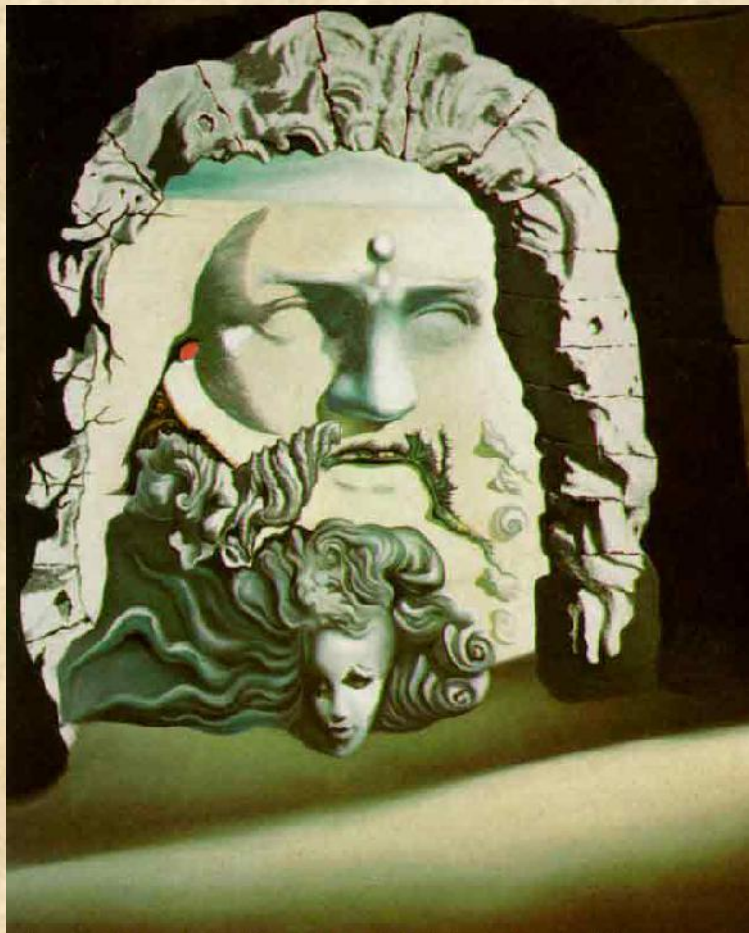
<sup>۷</sup> Plato, Gorgias, 508a.

<sup>۸</sup> گاتری، 1377: 239.

<sup>۹</sup> Wilamowitz-Moellendorff, 1917/ 2005: Vol.I: 187.

<sup>۱۰</sup> Gomperz, 1901, Vol.II: 382.

به مثال‌ها هنوز ظهور نکرده و استدلال‌های سقراط سردرگم و بی‌سر و ته است. به شکلی که برای هریک از دعوی‌هایش دو استدلال متضاد اقامه می‌کند و در نتیجه همه را مردود و پا در هوا باقی می‌گذارد.



عشق (فیلسوس) همان است که به شکلی کاملتر و پخته‌تر در قالب تعریفی از مهر (اروس) در «مهمانی» آمده است. به ویژه فریدلندر بر این باور است که افلاطون میان فیلسوس و اروس تمایز خاصی قایل نبوده است.<sup>۱۱</sup> در مقابل او ویلاموویتس قرار دارد که این دو را مفاهیمی متمایز و جداگانه در نظر می‌گیرد و بنابراین دو رساله‌ی «لوسیسی» و «مهمانی» را به دو موضوع متفاوت مربوط می‌داند.

در رساله‌ی «لوسیسی» شکلی اولیه از مفهوم مثال مینویی وجود دارد، اما ناپخته است و به مرتبه‌ی تعریفی صریح برکشیده نشده است. با این وجود سقراط از خود عشق اصیل و معشوق غایی سخن به میان می‌آورد و اینها به صورتی مینویی و فرارونده از امور عینی و ملموس شباهت دارند. با این همه صورتبندی مفاهیم در قالب کلیدواژه‌های مربوط

<sup>۱۱</sup> Friedlander, 1993, Vol.II: 102.

۳. بی‌شک متن مرجعی که دیدگاه پخته و تکامل‌یافته‌ی افلاطون درباره‌ی عشق را صورت‌بندی می‌کند، رساله‌ی «مهمانی» است. در دوران افلاطون ناگهان نوشتن متونی در ستایش عشق و دوستی که عنوان «مهمانی» را بر خود داشتند، رواج یافت. از شماری از نویسندگان باستانی خبر داریم که رساله‌هایی با این نام داشته‌اند و در میانشان متنی با این نام از افلاطون و کسنوفون برای ما به یادگار مانده است.

رساله‌ی «مهمانی» کسنوفون از نظر ادبی بسیار ساده‌تر و زمخت‌تر از اثر افلاطون به همین نام است. با این وجود داده‌های جالبی را در مورد یکی از مجالس می‌گساری سقراط بیان کرده است. حاضران در این دو رساله تنها در شخص سقراط اشتراک دارند. با این وجود کسنوفون از کسانی نام برده که در رساله‌های افلاطونی هم نامشان را می‌بینیم و پیداست که از دوستان و اطرافیان سقراط بوده‌اند. میزبان مردی است به نام کالیاس پسر هیپونیکوس که به قول افلاطون ثروتمندترین مرد آتن بوده و از

دوستان و پشتیبانان مالی سوفیست‌ها محسوب می‌شده است.<sup>۱۲</sup> آیسخینس رساله‌ای به نام او نوشته و بنابراین باید پذیرفت که شخصیت بانفوذی بوده است. یکی دیگر از حاضران در مهمانی کسنوفون، فیلسوفی به نام آنتیستنس است که افلاطون از بردن نامش پرهیز می‌کند، اما از منابع دیگر می‌دانیم که از شاگردان نزدیک سقراط و رقیب افلاطون بوده است. افلاطون تنها یک بار هنگام فهرست کردن حاضران بر بالین مرگ سقراط نامش را یاد کرده است. کسنوفون هم او را به صورت مردی تندخو و مهاجم تصویر کرده است.

در «مهمانی» کسنوفون، خلق و خوی سقراط بسیار نرم‌تر و ملایم‌تر و خوشگذران‌تر از چیزی است که در «مهمانی» افلاطون می‌بینیم. در کل افلاطون با می‌گساری و بدمستی میانه‌ای نداشته و سقراط را نیز شخصیتی

<sup>12</sup> Plato, Apology, 20a; Cratylus, 391c.

پرهیزگار وانموده است. مهمانی افلاطون بدون پرداختن به تفریح‌های مرسوم و بلافاصله بعد از خوردن شام آغاز می‌شود و با تصمیم جمع برای نوشیدن باده همراه است. در حالی که در مهمانی کسنوفون می‌بینیم که سقراط پا به پای دوستانش در تفریح شرکت می‌کند و تک‌نوازی نی و چنگ، بندبازی یک دختر، رقص یک پسر و نمایش یک دلک را نگاه می‌کند و تازه بعد از آن به بحث‌های فلسفی گرایش می‌یابد.

مسیر گفتگوها در مهمانی کسنوفون از هم گسیخته و نامنظم است و شباهت بیشتری با سیر طبیعی گفتگوها در مهمانی‌ای مستانه دارد. در این متن حجم زیادی از شوخی‌های غالباً بی‌مزه و سطحی دیده می‌شود که حضاران با هم می‌کنند. بعد هم به نوبت درباره‌ی بهترین دارایی‌شان سخنانی می‌گویند. مهمترین بخش این رساله که از نظر محتوا با رساله‌ی افلاطون نیز شباهت دارد، آن است که سقراط خطابه‌ای در ستایش عشق برای حضاران می‌خواند. اما این خطابه بی‌مقدمه و بی‌ربط به سایر سخنان

است و با بحث و پی‌گیری دیگران دنبال نمی‌شود. این واژگونه‌ی روایت سنجیده و تراشیده‌ی افلاطون از مهمانی است که در آن هریک از حضاران در فضایی جدی و بسیار منظم و منضبط سخنانی را درباره‌ی ماهیت عشق و مهر بیان می‌کنند. او در اینجا درست مانند گزارش افلاطون، می‌گوید که عشق روحانی از عشق جسمانی مهمتر است و نباید به آن فرو کاسته شود.

مهمانی‌ای که کسنوفون گزارش کرده، احتمالاً در سال ۴۲۲ پ.م برگزار شده است.<sup>۱۳</sup> به احتمال زیاد کسنوفون رساله‌ی مهمانی خود را در فاصله‌ی ۳۸۷-۳۷۱ پ.م نوشته است. این بدان معناست که یک نسل زمان در میان رخداد و ثبت آن سپری شده و خود کسنوفون در زمان برگزاری آن کودکی بیش نبوده است. با این وجود گزارش کسنوفون واقعی‌تر و جاندارتر از رساله‌ی عمیق افلاطون می‌نماید. یعنی به احتمال زیاد او

<sup>13</sup> Athenaeus, 216d.



ἄ μ ὦ ὕμ ἰ ἴ  
 ὕ ὀ ὦ ὦ μ , ῶ ἔ ῥE ,  
 ῶ ὄ ἰ ῶ ῶ, μ ἔ ἔ  
 ὦ μ ἔ  
 ἔ μ ;

«در حالی که شاعران برای بزرگداشت تمام خدایان دیگر سرودها

و دعاهایی سروده‌اند، چگونه است که برای خدای مهر، که چندان دیرینه و

بزرگ است، حتا یکی از همه‌ی شاعرانی که تا به حال بوده‌اند، سرود

نیایشی پدید نیاورده‌اند؟»

خدای مهر در این بند، اروس است، اما روشن است که آن ایزد

کودک‌نمای کمانگیری که بعدها در اساطیر یونانی و رومی شهرت یافت و

نماد مهر نامیده می‌شد، مورد نظر نیست. از سخنان نقل شده بر می‌آید که

ایزد مورد نظر چهار ویژگی داشته است: 1) ستایش او در میان یونانیان

روایتهای بازمانده از یکی از مهمانی‌ها را که به خاطر سخنرانی سقراط

درباره‌ی عشق مشهور شده بوده، گردآوری کرده و همه را در متنی گنجانده

است. افلاطون هم احتمالاً چنین کرده، با این تفاوت که او دستگاه نظری

پیچیده و پخته‌ی خویش را به متن تحمیل کرده و آن را از حالت گزارشی

سراسر بیرون آورده است.

4. بحث «مهمانی» افلاطون زمانی آغاز می‌شود که حاضران در

نکوهش بیش از اندازه می‌خورند همداستان می‌شوند و تصمیم می‌گیرند به

جای میگساری در مورد مهر بحث کنند. پرسش مرکزی‌ای که بحث بر

مبنای آن آغاز می‌شود به مردی به نام اروکسیماخوس پسر اکومینوس تعلق

دارد. او چنین می‌گوید:<sup>۱۴</sup>

<sup>14</sup> Plato, Symposium, 177a-177b.

رواج نداشته است، (2) ایزدی دیرینه (تلیکوتو: ①) ( و 3) خدایی بزرگ و نیرومند (توسوتو: ②) ، و در ضمن (4) ایزدی جنگاور و پهلوان‌گونه است. این نکته‌ی چهارم از ادامه‌ی بحث بر می‌آید، چون می‌گویند که انتظار می‌رفته سوفیست‌ها درباره‌ی او سخن بگویند، اما ایشان چنین نکرده‌اند. هرچند مثلاً پرودیکوس برای هراکلس و پهلوانان دیگر اشعاری سروده است. این بدان معناست که ایزد مهر از دید افلاطون به جنگاوران و پهلوانان شباهتی دارد. این را کمی بعدتر نیز می‌بینیم، در آنجا که افلاطون می‌گوید اگر مهر در میان جنگاوران روان باشد، ارزش جنگی‌شان افزایش می‌یابد و شکست ناپذیر می‌شوند<sup>15</sup> و از این اشاره رسم همجنس‌بازانه‌ی اسپارتی‌ها و دسته‌ی مقدس (هیروس لوخوس: ③ ④

( تبسی‌ها را دار نظر دارد که جفتهای مرد را در نبرد کنار هم می‌گذاشتند تا بهتر از هم دفاع کنند.

پیشینه‌ی باور یونانیان به مهر در رساله‌ی مهمانی تا حدودی مرور شده است.<sup>16</sup> فدروس در آغاز سخنانش از هسیود، آکسیلائوس<sup>17</sup> و پارمنیدس یاد می‌کند. آکسیلائوس با الهام از هسیود می‌گفت که پس از آشوب آغازین (خائوس)، مهر و زمین به وجود آمدند و پارمنیدس نیز بر همین مبنا می‌گفت که او «مهر را زودتر از تمام خدایان دیگر ابداع کرد.<sup>18</sup>» ( .) ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿

<sup>16</sup> Plato, Symposium, 178b.

<sup>17</sup> Acusilaus

<sup>18</sup> Parmenides fr. 132.

<sup>15</sup> Plato, Symposium, 178e-178d.

قولی که از هسیود آمده، احتمالاً کهنترین اشاره به خدای مهر در منابع یونانی است:<sup>۱۹</sup>

Ἡ μὲν ὠά ἐ', ὑὰ ἔ  
 ἴ' ὑ' ὑ' , ἄ ἔ ἄ ἔ ἰ ἰ  
 [ἄ ἄ , ἰ ἔ ἄ ὀ Ὀ ὑμ ,  
 ἄ ἄ ἣ ὀ μ ῶ ὀ ὑ ἰ ,]  
 ἣ ἣ ἣ E , ὀ ἄ ἔ ἄ ἄ  
 ἰ ,  
 μ ἣ , ἄ ἔ ὦ ἄ ἣ ὠ  
 ὠμ ἔ ἣ ὀ ἰ ἔ ἰ ἣ .

«به درستی که پیش از همه آشوب (خائوس) زاده شد، و پس از او

زمین (گایا) فراخ‌سینه بیامد،

تا بنیانی تزلزل‌ناپذیر باشد

برای نامیرایانی که چکادهای المپ پربرف را در اختیار دارند،

و جهان مردگان (تارتاروس) مه‌گرفته دارگودال زمین پهن‌گذر را،

و مهر (اروس) را که در میان ایزدان نامیرا زیباترین (کالیستوس):

ἄ ( است.

او که توان از بازوان و پاها می‌برد

او که در همه‌ی خدایان و همه‌ی مردمان

بر ذهن چیره می‌شود، و نقشه‌های رندانه‌شان را ابتر می‌سازد.»

به این شکل در منظومه‌ی هسیود، اروس (E) به عنوان یکی

از کهنترین خدایان معرفی شده است و ویژگیهایی دارد که او را مستقیماً

با مهر ایرانی نزدیک می‌سازد، چون مهر ایرانی نیز توان را از دست و پاها

<sup>19</sup> Hesiod, Theogonia, ll. 116-121.

می‌برد و حيله و مکر مهردروجان را ختثا می‌سازد<sup>20</sup> و در روایتهای زروانی همچون داوری در میانه‌ی میدان نبرد اهورامزدا و اهریمن ظاهر می‌شود. تصویری که هسیود در زایش خدایان به دست داده، پارمنیدس بدان اشاره کرده، و افلاطون در مهمانی سخن را با آن آغاز کرده، در اساطیر سنتی یونانی همتایی ندارد. متون بعدی و قبلی تأکیدی بر عشق ندارند. چنان که در تراژدی‌های یونانی نقشهای مربوط به عشق و میل جنسی به آفرودیته واگذار شده و هم‌نیز که پیش از هسیود اشعارش را می‌سرود، به این ایزد اشاره‌ای نکرده است. کلمه‌ی اروس در ایلیاد به کار گرفته شده است، اما به سادگی میل جنسی معنی می‌دهد و نام ایزدی نیست. یعنی در سپهر ذهنی هم‌که احتمالاً با تاثیرهای ایرانی بیگانه بوده است، نام و نشانی از این ایزد نیست، اما یکی دو قرن پس از او هسیود وی

را به عنوان یکی از نخستین خدایان مورد اشاره قرار می‌دهد هرچند داستانی را در رابطه با وی روایت نمی‌کند و توصیفی هم که از وی به دست می‌دهد شباهتی برجسته با مهریشت دارد. در میان نویسندگان یونانی بعدی، همه‌ی کسانی که به اروس با این صفاتِ دیرینگی و اقتدار و جنگاوری اشاره کرده‌اند، اندیشمندان متأثر از ایران بوده‌اند. پارمنیدس به روایت افلاطون چنین اشاره‌ای دارد، خود افلاطون چنین سخنی می‌گوید، و آریستوفانس هم آن را در زمره‌ی خدایان می‌آورد، هرچند وی را از نسل دوم خدایان می‌داند و می‌گوید که از دل تخمی زاده شد که شب (نوکس) آن را نهاده بود.<sup>21</sup> این تصویر احتمالاً زیر تأثیر آیین رازورزانه‌ی اورفئوس شکل گرفته که خود وامدار ادیان شرقی بود. در رازهای الویزی که به

<sup>20</sup> مهریشت، کرده 6، بند 23- کرده 11، بند 48- کرده 15، بند 63.

<sup>21</sup> Aristophanes, The Birds, 685ff.

همین ترتیب متأثر از فرهنگهای شرقی بود نیز اروس را با لقبِ نخست‌زاد

(پروتوگونوس:  $\alpha, \beta, \gamma, \delta, \epsilon, \zeta, \eta, \theta, \iota, \kappa, \lambda, \mu, \nu, \xi, \omicron, \pi, \rho, \sigma, \tau, \upsilon, \phi, \chi, \psi, \omega$ ) می‌پرستیدند.

بلافاصله بعد از این اشاره‌ها، می‌بینیم که اروس به عنوان فرزند آفرودیت و آرس شناخته شد و همچون کودکی کمانگیر بازنموده شد که عشق‌های نامحتمل و دیوانه‌وار را با آماج ساختن قلب عشاق پدید می‌آورد. اشاره به این که اروس فرزند آفرودیت است را در رساله‌ی فایدروس افلاطون می‌بینیم.<sup>۲۲</sup> او در اینجا اروس را ایزدی مقتدر و نیرومند می‌داند که یکسره خیر است و هیچ چیز بدی را نمی‌توان به او نسبت داد. این تصویر به خودی خود نشانه‌ی وام‌گیری از بافت معنایی ایرانی است، چون یونانیان با ایزدانی که از نظر اخلاقی نماینده‌ی نیکی خالص باشند، بیگانه بودند. تصویر اروس که در فایدروس می‌بینیم، از یک نظر دیگر هم با مهر شباهت دارد. افلاطون نخست در نکوهش عاشقان سخن می‌گوید، و بعد هراسان می‌گوید که به ایزد مهر توهین کرده و درباره‌اش دروغ گفته



<sup>22</sup> Plato, Phaedrus, 242e.

دوشیزگان را از گرما و تپشی ناشناخته سرشار می‌سازد و ایزدان را وا می‌دارد تا آسمان را وا نهند و در صورتهایی ساختگی بر زمین اقامت کنند.<sup>۲۶</sup>

کمانگیر بودن اروس شایان توجه است. چون در ادبیات و اساطیر یونانی کمان سلاح مهمی محسوب نمی‌شده و در میان پهلوانان یونانی هم کمانگیر مهمی جز پاریس نمی‌شناسیم که خودش به خاطر ترس و خیانت به میزبان شهرتی دارد. خدایان نرینه‌ی یونانی هم هیچگاه با کمان بازنموده نشده‌اند و همواره نیزه یا عصا و گرز در دست دارند. تنها اروس است که کمانگیر است و این صفت را هم در نسخه‌های متاخر و تغییر شکل یافته‌اش همچنان حفظ می‌کند، و این نیز با تصویر مهر کمانگیر در مهریشت همخوانی دارد.

است. دلیل توهین و دروغ بودن سخنش آن است که مهر ایزدی یکسره نیکوکار است و بنابراین نمی‌تواند علتِ بد رفتاری عاشقان باشد. پیامد دروغ گفتن درباره‌ی اروس جالبتر است، چون سقراطِ افلاطون می‌گوید که این ایزد به کیفر دروغ، چشمانش را کور خواهد کرد.<sup>۲۳</sup> این دقیقاً تصویر مهریشت از ایزد مهر است که در پیوند با خورشید بر آسمان می‌تازد و دروغگویان را به تیر خود دچار می‌سازد و ایشان را نابینا می‌سازد.<sup>۲۴</sup>

آپولونیوس رودسی (قرن سوم پ.م) در حماسه‌ی آرگوناتیکا او را در شکل کودکی کمانگیر بازنموده است.<sup>۲۵</sup> رومی‌ها هم که این ایزد را در قالب کوپید (یعنی میل جنسی) داشتند، او را مانند کودکی بازیگوش و کمانگیر تصویر می‌کردند. چنان که سنکا او را کسی دانسته که سینه‌ی

<sup>23</sup> Plato, Phaedrus, 243.

<sup>24</sup> مهریشت، کرده 6، بند 23- کرده 11، بند 48 - کرده 15، بند 63.

<sup>25</sup> Apollonius of Rhodes, Argonautica, 3. 25 ff.

<sup>26</sup> Seneca, Phaedra, 290 ff.

وارداتی بودن اروس به عنوان یک ایزد را با سه گواه می‌توان تایید کرد. نخست آن که اشاره‌های موجود بدان به قرون هفتم تا پنجم پ.م محدود می‌شود، یعنی دوره‌ی زمانی خاصی که یونانیان و ایرانیان با هم تماس فرهنگی پیدا کرده بودند. قبل و بعد از این دوران چنین تصویری از چنین خدایی در آثار یونانی دیده نمی‌شود. دوم آن که توصیف آن به خاطر پیوندش با مردگان و شرافت و جنگاوری و به ویژه کمانگیری، با سایر ایزدان یونانی ناسازگار است و دقیقا با تصویر مهریشت از ایزد خورشید برابر است. سوم آن که یونانیان از دیرباز نماینده‌ای آسمانی برای عشق داشتند و آن هم ایزدبانوی آفرودیت بود که مقام خود را همچنان حفظ کرد. این ایزدبانو از برخی جهات به آناهیتای ایرانی شباهت داشته است و با باروری و زنانگی مربوط بوده است. جالب آن که ارتباطی که با مهر پیدا می‌کند هم چنان است که در ایزدکده‌ی ایرانیان می‌بینیم. یعنی همان‌طور که

مهرپرستان در ایران و روم مهر را فرزند ناهید (اپام‌نپات) می‌دانستند، در نهایت یونانیان نیز اروس را پسر آفرودیته قلمداد کردند.

بنابراین حدس من آن است که اروس همان مهر بوده باشد که در جریان نخستین تماسهای میان اقوام ایرانی و یونانی به میان این مردم راه یافته است. مجرای اصلی ورود وی به نظرم قبایل سکااست که در اطراف دریای سیاه ساکن شده بودند و پیوند و ارتباطی نزدیک با قبایل یونانی داشتند. تصویر اروس هم به مهر پیشازرتشتی شباهت دارد و بیشتر خداوندی جنگاور و کمانگیر است تا نماینده‌ی راستی و داور غایی در اخلاق زرتشتی.

5. با مرور «مهمانی» و «لوسیسی» معلوم می‌شود که افلاطون مفهوم عشق را کاملا در زمینه‌ی همجنس‌بازانه‌ی سنت اسپارتی فهم کرده و در این قالب از آن سخن می‌گوید. چنان که استلا سندفورد به درستی ادعا

کرده<sup>۲۷</sup>، اصولاً آن مفهومی از جنسیت که امروز ما در نظر داریم، در زمینه‌ی فکری افلاطون غایب بوده است. تحلیل سندفورد از ارجاعهای افلاطون به امور جنسی نشان می‌دهد که مفهوم جنسیت طبیعی که امروز ما درکش می‌کنیم، برای او ناشناخته بوده است. یعنی طبیعی بودن تقسیم جهان جانوران به دو جنس نر و ماده، طبیعی و بارور بودن آمیزش جنسی این دو و پیوند آن با لذت، صمیمیت و عشق، همگی برای افلاطون ناشناخته بوده است. آنچه پاره گفتارهای افلاطون در این زمینه را برای مخاطب امروزی خواندنی و فهم‌پذیر می‌سازد، تلاش خودآگاه یا ناخودآگاه مترجمان و مفسرانی است که برداشت امروزی از جنسیت را به متن افلاطون تحمیل کرده‌اند و دلالت‌هایی متفاوت با اصل یونانی را به واژگان متن منسوب ساخته‌اند.

سندفورد در زمینه‌ی زن‌گرایانه<sup>۲۸</sup> کتاب خود را نوشته و از تقابل متن افلاطون و دیدگاه مدرن درباره‌ی جنسیت، ساختگی بودنِ دومی را نتیجه می‌گیرد. با این وجود می‌توان با پشتوانه‌ی داده‌های زیست‌شناسانه خط استدلال او را ادامه داد و به برداشت ساختگرایی زن‌گرایان جدید نیز تعمیم‌اش داد. در این حالت به راستی مفهومی زیست‌شناختی از جنسیت وجود دارد که شکلی هنجارین و تکاملی از ارتباط جنسی و عاطفی زن و مرد را پدید می‌آورد، و این امری است که تنها در شرایط خاص تاریخی و جوامعی ویژه نقض شده و کژدیسه فهم شده است. در این نگاه، افلاطون تنها نماینده‌ی یکی از اشکال ممکن برای جنسیت نیست، که شکلی از ریخت افتاده، معیوب و از نظر تاریخی گذرا از صورتبندی لذت جنسی را نشان می‌دهد.

<sup>28</sup> feminist

<sup>27</sup> Sandford, 2010.



همجنس‌خواهانه میان این دو تن تعبیر شده است.<sup>۲۹</sup> این در حالی است که به دقت می‌دانیم که مفاهیم یاد شده در ایلیاد وجود نداشته و هم‌ر کوچکترین اشاره‌ای به ارتباط جنسی پاتروکلِس و آخیلِس نداشته است و در ضمن پاتروکلِس و عمویش را کمابیش همسن دانسته است.<sup>۳۰</sup>



<sup>29</sup> Plato, Symposium, 180a.

<sup>30</sup> Homer, Iliad, 23.102.

افلاطون در رساله‌ی مهمانی به باردار شدن مردان و توانایی ایشان برای زادن فرزند اشاره کرده است. در فصل پایانی تیمائوس به تقدم آفرینش مرد بر زن به شکلی افراطی اشاره شده که در بیشتر ترجمه‌ها و تفسیرها از نقل آن چشم‌پوشی کرده‌اند و آن را افزوده یا غیرفلسفی قلمداد کرده‌اند. در حالی که مضمون بخش یاد شده کاملاً به خط اصلی استدلال تیمائوس - ضرورت آغاز کردن از آموزش هرکس، بر مبنای استعداد و جوهر اخلاقی ذاتی‌اش - همخوانی دارد. از این بندها بر می‌آید که برای افلاطون زن و مرد دو جنس متفاوت نبوده‌اند، بلکه به دو رده‌ی اخلاقی از انسان برتر (مرد) و پست‌تر (زن) دلالت داشته‌اند.

در رساله‌ی مهمانی این اشاره‌ی هم‌ر که آخیلِس زیباترین جنگاور یونانی بود، به این تفسیر انجامیده که پسرعمویش پاتروکلِس لابد بزرگتر از وی و عاشق وی بوده است، و خونخواهی آخیلِس از هکتور به رابطه‌ای

افلاطون دومین سخنران خود در زمینه‌ی عشق را، پائوسانیاس قرار داده است که گویا در این زمینه تجربه‌ی زیادی دارد. او در قالب سنت دینی یونانیان از آفرودیته – و نه اروس – به عنوان خدای عشق نام می‌برد. اما می‌گوید که دو نسخه از این ایزدبانو وجود دارد. یکی به آفرودیته‌ی همه‌ی عشیره‌ها (آفرودیته پان‌دموس:  $Rw..., uz\{y1fr\epsilon uv\sim, \dagger$ ) مشهور است و نماد عشق بازاری و تمایل به پسر بچه‌ها و زنان است. دیگری آفرودیته‌ی آسمانی (آفرودیته اورانیا:  $Rw..., uz\{y1 \wedge \dots r\epsilon zr$ ) خوانده می‌شود و در قالب مردی که مردی جوانتر از خود را دوست دارد، تجلی می‌کند. از دید او این شکل اخیر نشانه‌ی عشق راستین و خالص است. بنابراین یکی از سویه‌های آفرودیته به عشق مردان به زنان مربوط می‌شود و افلاطون از زبان پائوسانیاس آن را شهوانی و مادی و پست و بی‌ارزش

می‌داند.<sup>۳۱</sup> دیگری به میل همجنس‌خواهانه‌ی دو مرد ناهمسن اما بالغ مربوط می‌شود که مورد پسند و ستایش رساله‌ی مهمانی است.<sup>۳۲</sup> در کل افلاطون عقیده دارد که مردان چون هوشمندتر از زنان هستند، از نظر جنسی نیز جذابتر هستند.<sup>۳۳</sup> به بیان دیگر، زنان شایسته‌ی آن نیستند که موضوع عشق قرار بگیرند و دوست داشته شوند!

نکته‌ی مهم در اینجا آن است که در زمان نوشته شدن این رساله همچنان تاثیر فرهنگی ایرانیان زورآور بود و کردار همجنس‌گرایانه در میان بخشی از مردم ایونی ناپسند و زشت قلمداد می‌شد. افلاطون که انگار از این موضوع خشمگین است، می‌گوید که بربرها (ایرانیان) این رفتار را ناپسند می‌دانند، چون فرمانروایانی مستبد بر آنها حکم می‌رانند و می‌ترسند

<sup>31</sup> Plato, Symposium, 181b.

<sup>32</sup> Plato, Symposium, 181e.

<sup>33</sup> Plato, Symposium, 181c.

با پیدایش این نوع عشق خصلتهای عالی و رفتارهای بزرگ از مردم سر بزند!<sup>۳۴</sup>

با مرور منابع یونانی این نکته بر می‌آید که هر دو شکل از ایزدبانوی آفرودیت پیش از رساله‌ی مهمانی در میان یونانیان سابقه داشته است. کسنوفون گفته که آفرودیت‌ی آسمانی بدون داشتن مادر، یکباره از پدرش آسمان (اورانوس) زاده شد.<sup>۳۵</sup> که هرودوت هم از این آفرودیت‌ی آسمانی نام برده و گفته که در مراسم او پیشکش کردن شراب ممنوع بوده است.<sup>۳۶</sup> همچنین گفته این ایزدبانو همان است که اعراب به آن آلیتا (A) می‌گویند.<sup>۳۷</sup> این کهنترین اشاره به نام ایزدبانوی مشهور اعراب

یعنی علالت است که تا زمان ظهور اسلام با نام لات در حجاز پرستیده می‌شد و همتای آن‌اهیتای ایرانی بوده است. به این ترتیب روشن می‌شود که آفرودیت‌ه اورانیا در میان یونانیان لزوماً به عشق همجنس‌گرایانه دلالت نمی‌کرده است. چون علالت ایزدبانوی عشق عادی میان زن و مرد است. در واقع چنین می‌نماید که افلاطون در رساله‌ی مهمانی دو لقب منسوب به آفرودیت‌ه را گرفته باشد و بر مبنای آن عشق به زنان و مردان را به دو عرصه‌ی گیتی و مینو منسوب کرده و در نتیجه آنها را زمینی و بازاری یا آسمانی و متعالی دانسته باشد. اروکسیماخوس که در رساله‌ی مهمانی مدافع این نوع نگاه به عشق است، عشق زمینی را همچون نوعی بیماری و عشق آسمانی همجنس‌خواهانه را به مثابه درمان در نظر می‌گیرد و

<sup>34</sup> Plato, Symposium, 182b-c.

<sup>35</sup> Xenophon, Symposium 8. § 9.

<sup>36</sup> هرودوت، کتاب نخست، بند 105.

<sup>37</sup> هرودوت، کتاب نخست، بند 131.

هماهنگی میان آواهای موسیقی و همگرایی تضادها در یک بدن سالم را نمودهایی همسان با عشق فرض می‌کند.<sup>۳۸</sup>

افلاطون برای به کرسی نشاندن سخن خود و برتری دادن بر عشق مردان به مردان یک اسطوره‌ی آفرینش شگفت‌انگیز را نقل می‌کند که جز این متن منبع دیگری برایش نداریم و بعید نیست که یکسره برساخته‌ی افلاطون یا شاگردانش بوده باشد. راوی این اسطوره آریستوفانس است که در این رساله همچون یکی از دوستان سقراط بازنموده شده است. اما افلاطون او را همچون شخصیتی مضحک تصویر کرده است. چون وقتی نوبت به سخن گفتنش می‌رسد، سکسکه‌ای سخت گریبانگیرش می‌شود و ناچار می‌شود جایش را به اروکسیماخوس پزشک بدهد. بعدتر، وقتی

حالش خوب می‌شود، داستانی را در مورد خاستگاه آدمیان تعریف می‌کند که چشمگیر و نامتظره است. اصل متن مهمانی چنین است:<sup>۳۹</sup>

ὦ μὲν ἄ ἦ ἄ ἄ ὦ  
 ἄ , ὦ ὦ ὦ , ἄ ἰ ἦ , ἄ ἄ  
 ἰ ἦ ὀ ὀ ἄμ , ὦ  
 ὦ ὀ μ , ὦ ὀ ἔ ἦ : ἄ ἄ  
 ἔ μὲ ἦ ἰ ἰ ἰ ὀ μ ἔ ἄμ  
 ὀ ὦ ἄ ἰ , ὦ ἔ ὦ ἔ  
 ἄ ' ἦ ἔ ὀ ὀ μ μ . ἔ ὀ ἦ  
 ἔ ὦ ἄ ὀ ἰ , ὦ ἰ  
 ἄ φ ἔ , ἰ ἔ ἰ , ἰ  
 ἄ ἰ ἰ , ἰ ' ἔ ' ὦ

<sup>39</sup> Plato, Symposium, 189d-190b.

<sup>38</sup> Plato, Symposium, 186a-186c.

ĩ . ñ ù ò à ì ñ ñ µ , ì à

ĩ, õµ ñ : ñ ' é ' áµ

µ µ ñ , é è ĩ ĩ ,...

ĩ é µ µ , ì ñ

«آدمیان در آغاز مانند امروزه تنها نر و ماده نبودند، بلکه نوع سومی

, ì ĩ ĩ , ì ã ó á ò

هم وجود داشت که سهمی برابر از ویژگیهای نر و ماده داشت. که هرچند

ã ĩ . é è ì ó ò

نامش تا به امروز باقی مانده، اما خودش از میان رفته است. چون در آن

ñ ũ , ó : ì ó ù

هنگام زن-مرد (آندروگونون: (á علاوه بر یک نام، برای خود

ó µ ĩ , ñ ĩ ñ ì ĩ ó ò à

شکلی یگانه و منسجم بود. از هر دو جنس تشکیل شده بود و از نرینگی و

µ ñ φ, ó ò

مادینگی به یک میزان برخوردار بود. در حالی که امروز تنها نامی از آن

ñ ĩ µ á µ ù é φ.

بازمانده است. دیگر آن که شکل هر شخص یکسره گرد بود، با پشت و

ñ è à ũ à ì ũ , õ ò µ è

پهلویی که گردگردش را در بر می‌گرفت. هرکدامشان چهار بازو داشت، و

ã ñ ù ñ ñ á ñ ě , ò è ñ ñ

چهار پا تا با آنها تناسب داشته باشد، و دو چهره که کاملاً همسان بودند و

ñ , ò è áµ µ ñ , õ ì ñ

برگردنی استوانه‌ای قرار داشتند. یک سر برای دو صورتی وجود داشت که

áµ µ : ñ è ñ ñ ì

به دو سوی مقابل می‌نگریستند. چهار گوش داشتند و دو عضو تناسلی، و

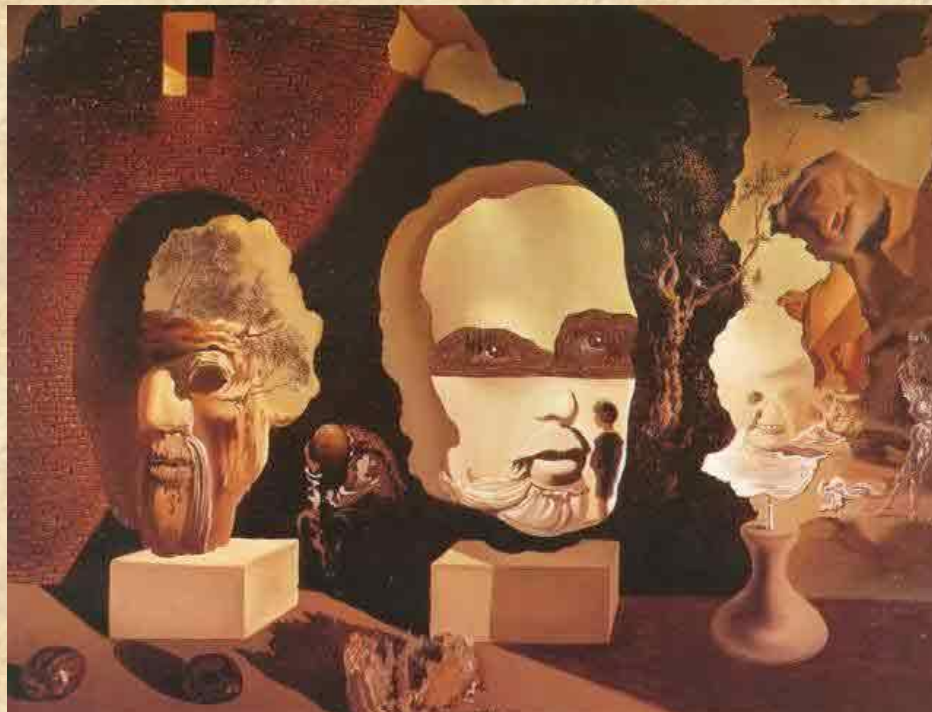
ù à ì ñ ù ñ à ò ĩ ũ õµ

به همین نسبت از تمام اندامهای دیگر نیز که قابل تصور است. مخلوق مانند امروز ایستاده بر پاهایش در هر جهتی که می‌خواست راه می‌رفت، و هرگاه به سرعت می‌دوید، مانند بندبازان ما چرخ می‌خورد و با پاهایی که از هر سو دراز شده بودند، می‌غلتید. تنها (تفاوت آن بود که) آنها هشت دست و پا داشتند که هنگام حرکت کردن پشتیبانی‌شان می‌کرد و هنگام چرخ زدن شتابشان می‌بخشید. شمار و ویژگیهای این سه جنس از آنجا برخاسته بود که مردان در اصل زاده‌ی خورشید بودند، و زنان زاده‌ی زمین، و آن جنس که از هر دو جنس بهره داشت، از ماه زاده شده بود، زیرا که ماه نیز به همین ترتیب از هر دو (زمین و خورشید) بهره دارد. آنان در ریخت و رفتار مانند والدین‌شان کروی بودند. حال، ایشان از نیرو و توانی شگفت‌انگیز برخوردار بودند، و چندان مغرور شدند که حتا بر ضد خدایان هم دسیسه کردند...»

این موجودات عجیب آغازین چندان نیرومند بودند که در برابر خدایان سرکشی کردند. در نتیجه زئوس بر ایشان خشم گرفت و هریک را به دو نیمه تقسیم کرد. بعد از چند بار آزمون و خطا، قرار بر این شد که اندامهای تناسلی‌شان نیز در جلوی بدنشان قرار گیرد تا بار دیگر امکان به هم پیوستن‌شان فراهم آید.<sup>40</sup> از دید آریستوفانس، مهر همان میلی بود که نیمه‌های جدا شده وجود داشت، تا بار دیگر گرد هم آیند. این دیدگاه در امتداد پیش‌داشتهای افلاطونی درباره‌ی آرمانی بودن گذشته‌های دور قرار داشت و فرض می‌کرد که در زمانهای آغازین آدمیان موجوداتی کامل و تمام بوده‌اند، و شکل کنونی‌شان وضعیتی ناقص و معیوب از آن است و مهر راهی برای دستیابی به کمال از دست رفته محسوب می‌شود. افلاطون به این ترتیب چهار رده از مردمان را تشخیص می‌دهد، زنان و مردان عادی

<sup>40</sup> Plato, Symposium, 191a-191d.

داستان را در دهان آریستوفانس می‌گذارد که هم کمدی‌نویس است و هم در رساله‌ی مهمانی نقشی کمابیش مسخره دارد، یعنی گویا خود افلاطون هم حدس می‌زده این داستان به گوش مخاطبان بی‌ربط و ناجور بنماید و برای همین هم آن را به کسی منسوب کرده که امکان پراکنده‌گویی و خیالپردازی در موردش می‌رود.



آنان‌اند که نیمه‌ای از زن-مردهای اولیه بوده‌اند و به دنبال جنس مخالف می‌گردند تا بار دیگر کامل شوند. در مقابل زنان و مردان همجنس‌باز نیمه‌های موجودات دوگانه‌ای هستند که یکسره مادینه یا نرینه بوده‌اند. بدیهی است که افلاطون در میان این چهار نوع، تنها مردان همجنس‌باز را شایسته‌ی فعالیت سیاسی و اداره‌ی دولت‌شهر می‌داند و معتقد است که ایشان به دلیل این که «کاملاً مرد» هستند، بر بقیه برتری دارند.<sup>۴۱</sup>

روشن است که داستانی که آریستوفانس از سه جنس اولیه نقل می‌کند ربطی به روایت‌های مهری ندارد و به احتمال زیاد داستانی من در آوردی است که افلاطون برای به کرسی نشاندن حقانیت همجنس‌بازی و بزرگداشت این عادت قبایل سنت‌گرای یونانی ابداع کرده است. این که داستان یاد شده بی‌ریشه است را از اینجا می‌توان دریافت که افلاطون این

<sup>41</sup> Plato, Symposium, 192a.

با این وجود جمله‌هایی در روایت آریستوفانس هست که عشقِ مورد نظرش را - مستقل از داستان غریبش - به مهر همانند می‌کند. این که مهر ارتباط میان مردان و زنان و افراد همجنس را به یک میزان تنظیم می‌کند، سخنی است که در مهریشت و یسنه‌ها سابقه دارد و به همین دلیل برخی از مورخان مفهوم مهر اوستایی را به نوعی قرارداد اجتماعی حمل کرده‌اند. همچنین این که با مهر امکان کامل شدن، و همچون خدایان شدن، و به وضعیت آرمانی آغازین بازگشتن فراهم می‌آید، شباهتی به تصویر مهر در دین زرتشتی دارد، و وعده‌ی ایزدگونگی انسان که در فلسفه‌ی زرتشتی پنهان شده است. افلاطون به روشنی از دلالت‌های فلسفی و جامعه‌شناختی این ایزد ناآگاه است و عشق را تنها به میلی جنسی و آن را نیز به وضعیت نامنتزهی میل همجنس‌گرایانه فرو می‌کاهد، با این وجود در لا به لای جملاتی که می‌نویسد، گزاره‌هایی هست که نشان می‌دهد خاستگاه اندیشه‌هایش دستگاه نظری ژرفتری بوده است.

آریستوفانس روایت خود را با گوشزد کردنِ ضرورت پرستش خدایان و یاری خواستن از ایشان به پایان می‌برد، و در ضمن می‌گوید:<sup>۴۲</sup>

ῥ ἔ ἰ ῶ ἰ ἄ ῥ ὐ ῥ  
 : ῥ ἦ ὀ ῖ ὀ ὕμ ῥ  
 ἄ ὕμ ἱμ ἔ , ὀ ἔ ῥ ἦμἄ ἰ  
 ὀ ἰ ὀ ἰ ἰ ἄ , ἰ ἰ ὀ ἔ ἔ  
 μ , ἦμῶ μ ὀ ὐ  
 ὐ , ἦμἄ ἰ ἦ ἄ ἰ  
 ἰ μ μ ἰ ὐ μ ἦ .

«بگذارید هرکس محبوب خود را بیابد، و به این شکل به وضع اولیه‌اش بازگردد. اگر این بهترین کار باشد، نزدیکترین راه برای دست یافتن بدان در میان کردارهای در دسترس ما بر این مبنا آن است که بهترین

<sup>42</sup> Plato, Symposium, 193c-193d.



داده‌ام، در دین مهر باستانی وجود داشته، و از آنجا به نظام فلسفه‌ی زرتشتی راه یافته و دیدگاه انسان-خدامدارانه‌ی وی را پدید آورده است. آریستوفانس با وجود آن که داستانی تقریباً مضحک را برای تایید یک سنت جنسی غیرطبیعی بیان می‌کند، در نهایت به قالبی مفهومی اشاره می‌کند که احتمالاً شکلی محلی از مهرپرستی وام گرفته شده از ایران غربی است.



انتخاب را انجام دهیم، و این یعنی که محبویی بیابیم که طبیعتش دقیقاً با ذهن ما همسان باشد. مهر ایزدی است که چنین امکانی را فراهم می‌آورد. اوست که به راستی شایسته‌ی دعا‌های ماست. چون نه تنها او در زمان حال امکان گرانبهای بازگشتن به خودمان را برایمان به ارمغان آورده است، بلکه این امید والا را برای آینده نیز تضمین می‌کند، که اگر خدایان را با انجام احترام‌آمیز وظایفمان پشتیبانی کنیم، او طبیعت آغازینمان (آرخایان فوسین:  $\Omega$ ) را احیا می‌کند و درمانمان می‌کند و ما را در دستیابی به شادکامی رستگاران (اودایمونیا پوئیسای:  $\mu \nu$ ) (  $\bar{\eta}$  ) یاری می‌دهد.»

این برداشت از مهر، تا حدود زیادی با آنچه که نزد مهرپرستان بعدی یونانی و رومی می‌بینیم شباهت دارد. مهر ایزدی است که غلبه بر نفس، و عروج به جایگاهی ایزدگونه را ممکن می‌سازد. این دلالت عرفانی از مهر چنان که در کتاب اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی و زند گاهان نشان

ἴ — ἄ ῥE ὐ ᾗ : ὕ ῶ  
 ἴ— ᾗ ἄ ἕ ὠ ῥE ᾗ ὐ ἴ, ᾗ ᾗ  
 ἕ ὠ ἕ ὀμ η, ἰ « ἰ ἦ  
 μ ᾗ ἴ . ὀ ἕ ἦ η  
 μ . ἴ ἄ ὀμ ἴ  
 ὀ ἴ ἦ ῶ ἰ ἕ μ ῶ ,  
 ῥE ἕ μ μ ἦ ἦ ἴ :

توصیف آگاتون در رساله‌ی مهمانی نزدیکترین تصویر به مهر  
 ایرانی را به دست می‌دهد. آگاتون نخست می‌گوید که مهر ایزدی جوان  
 است و شاید در این سخن به تصویر مهر ایرانی نظر دارد که همچون  
 پسری پانزده ساله بازنموده می‌شده است و در مهرپرستی یونانی و رومی  
 بعدی نیز به همین شکل تجلی یافته است. او پس از تاکید بر زیبایی و  
 آراستگی این خدا، بندی را در شرح فضیلت‌های مهر می‌آورد که تامل برانگیز  
 است:<sup>۴۳</sup>

«اکنون به قدر کافی درباره‌ی زیبایی ایزدمان گفته شد، هرچند  
 بسیاری چیزها نیز ناگفته ماند. مضمون بعدی سخن من فضیلت مهر است.  
 نیرومندترین برهان در این زمینه آن است که مهر نه از ایزدی ستم می‌بیند و  
 نه به ایزدی بیداد می‌کند، و نه از مردمان (ستم می‌بیند) و نه به مردمان  
 (بیداد می‌کند). چون خودش زورآوری و خشونت ندارد و کیست که (در  
 برابرش) در زورآوری و خشونت استوار باشد؟ در آفریده‌هایش هم

ἰ μὲ ὕ ῶ ῶ ἰ ῶ ἰ ἄ  
 ἰ ἕ ἄ , ἰ ἕ ἄ ἦ ῥE μ ἄ  
 ῶ , ὀ μὲ μ ὀ ῥE ὕ ᾗ ἴ  
 ὕ ᾗ ἴ ὕ ὐ ὀ ῶ ῶ , ὕ ὐ ᾗ  
 ἄ ὕ ᾗ . ὕ ἄ ὐ ὀ α ,

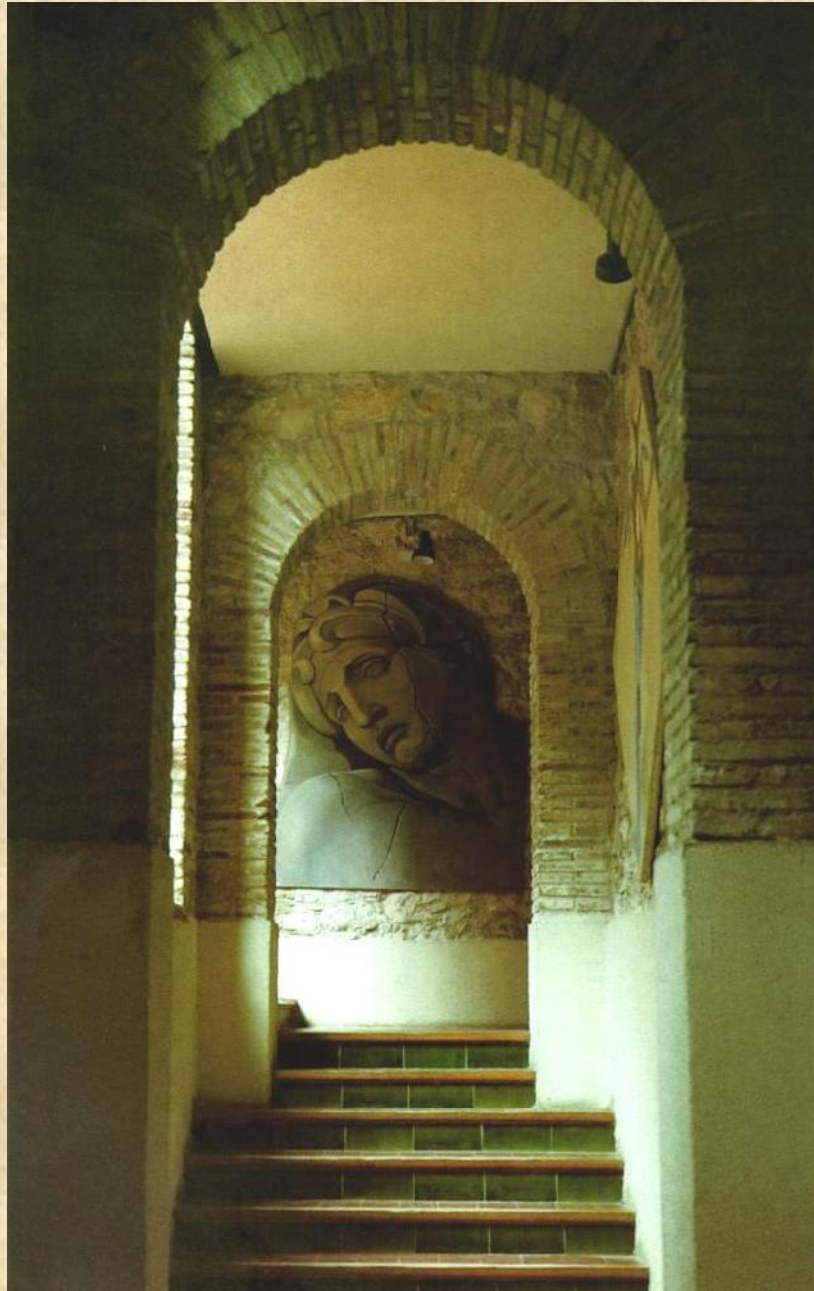
<sup>43</sup> Plato, Symposium, 196b-196c.

(زورگویی و خشونت) نیست. زیرا که همه‌ی اراده‌ها با مهر به اراده‌ی خدمت (به دیگری) و تفاهم و پیمان بدل می‌شود. (از این روست که) زبازد «فرمانروای شهر ما قانون و داد است» دادگرانه می‌نماید. فراتر از دادگری‌اش، بهره‌ی وی از میانه‌روی و تعادل است. ما همه می‌پذیریم که میانه‌روی عبارت است از کنترل میل و لذت. در حالی که هیچ لذتی نیرومندتر از عشق نیست.»

این توصیف از مهر، او را ایزدی با رخسار جوان باز می‌نمایاند که از سویی با ستم میانه‌ای ندارد و از سوی دیگر زورگویی و خشونت را طرد می‌کند. در این بافت معنایی، آشکارا تصویری زرتشتی از مهر مورد نظر است. در برابر نظرهای پیشین که گاه خوی جنگاورانه و خشن مهر را می‌ستودند و از این رو در قالب مهریشت و آیین باستانی مهر پیشازرتشتی تدوین شده بودند، آگاتون شاعر به تصویری لطیف و ملایم از مهر اشاره می‌کند که خشونت زدوده و میانه‌رو است و بر امیال و کامجویی‌های

مرسوم در میان ایزدان پیشازرتشتی چیره است. از این رو تصویر او سخت زرتشتی می‌نماید.

سقراط واپسین سخنگوی رساله‌ی مهمانی است و بحث خود را با حمله به دیدگاه آگاتون آغاز می‌کند. شیوه‌ی استدلال او مانند همیشه پر از مغالطه است. او با فرو کاستن مفاهیم به عناصری مطلق و غیرنسبی می‌کوشد تا نشان دهد که مهر بر خلاف دیدگاه حاضران زیبا و خردمند و دادگر نیست. او سخن خود را به آموزه‌های زنی به نام دیوتیما منسوب می‌کند که به قول خودش معلم سقراط در عشق بوده است. وی عشق را فرشته‌ای می‌داند که ارتباط میان انسان و خدا را برقرار می‌کند. او فرزند خدایانی فروپایه است و در همه‌ی خصلتها موجودی میان‌مایه است. سقراط داستان زاده شدن مهر در جریان یک مهمانی خدایان را تعریف می‌کند و در آنجا می‌گوید که او مرید و پیرو آفرودیته محسوب می‌شود. این در واقع همان تصویر متاخری است که از مهر به عنوان ایزدی کودک‌نما و کمانگیر



در دست داریم. تصویری که به خاطر فرشته پنداشتنِ مهر و تاکید بر آمیختگی اخلاقی وی زرتشتی است، و از سوی دیگر نمادهای پیشازرتشتی مانند جوانی و کمانگیری و ارتباط با ایزدبانوی باروری را نیز در خود دارد و بنابراین باید به سنت زرتشتی آمیخته‌ای تعلق داشته باشد که در دوران هخامنشی رواج یافت و بر جذب و درونی کردن ایزدان کهن ایرانی در قالب فرشتگان تاکید داشت.

سقراط و استادش دیوتیما در این مکالمه هوادار تصویری تقریباً زیست‌شناختی از عشق هستند. چون آن را به غریزه‌ی تولید مثل و میل به زایمان مربوط می‌دانند. عشق در واقع در آدیان و جانوران مشترک است و همان میل به جاودانگی است که در نهایت به تولید مثل می‌انجامد و آمیزه‌ای از لذت و رنج را برای زاینده به ارمغان می‌آورد.



مقاله‌ای از دوست گرامی و برادر ارجمندم دکتر حسین مجتهدی:

## تحلیل روان کاوانه ی کتاب «با مادرم همراه»

زندگی‌نامه ی خودنوشت سیمین بهبهانی\*

دکتر سید حسین مجتهدی\*\*

هر چند کتاب ارزنده ی «با مادرم همراه» زندگی نامه‌ی یکی از اثر گذارترین شاعران تاریخ ادبیات ایران است ، و رشد و تحول چنین شخصیتی را از کودکی تا درگذشت مادرش عرضه می دارد ، اما هم گوشه هایی از تاریخ فرهنگی - اجتماعی معاصر ایران را باز می نماید و هم از جهت روان کاوانه ، متنی در خور تحلیل و تفسیر را می آفریند . همان گونه که فرد در فرایند روان

کاوی شدن ، در بستری قرار می گیرد ، که گذشته تا حال را به گونه ای نمادین ( یعنی کلامی ) بازسازی کند و تجربه های روانی گذشته ی زمانی که در حال حضوردارند و گذشته ی روانی محسوب نمی گردند ، باز آفرینی می کند تا بتواند به تحلیل ، حل و فصل و بازسازی آنها دست یابد و به بینشی به لایه های نهان ضمیر نا آگاه برسد و گذشته را تاریخی سازد و برخی ریشه های مسائل کنونی اش را در آن گذشته به ویژه کودکی بجوید و بیابد، این متن نیز فراتر از یک گزارش زمانی ، با تداعی های روایتگرش پیش می رود و در زمانی سیال ، خاطره ها ، تصویرها ، خیال ها و اندیشه های روایتگر را در کلام بازتاب می بخشد و هیجان ها ، احساس ها و عاطفه های همسو با تجربه ی روانی فرد خویش را آشکار می سازد و کلامش پژواک آنها می گردد .

در این نوشتار به برخی از محور های روان کاوانه ی متن پرداخته می گردد ، تا از افق و چشم اندازی دیگر این متن باز خوانی گردد ، و از جنبه هایی که شاید بیشتر ریشه در ناآگاه دارند ، پرده گشایی شود ، هرچند که شاید نتواند

خود و مجموعه‌ی هیجانی منضم به آن، به ضمیر نا آگاه<sup>۱</sup> با ساز و کار دفاعی<sup>۲</sup> روانی واپس‌زنش<sup>۳</sup> رانده می‌شود و گاه از مجموعه‌ی هیجانی منضمش مجزا می‌گردد و یادمان برهنه از احساس بسان تصویری در آگاه می‌ماند و عاطفه‌های مجزا شده‌اش به نا آگاه واپس‌زده می‌گردند اما از میان نمی‌روند و از راه‌هایی چون رویا، خیال، لغزش‌های کلامی و یا نشانه‌های بیماری‌های روان‌شناختی (سیمپتوم) بروز و ظهور می‌یابند.



همه‌ی لایه‌ها را تا ژرفا ببیناید، زیرا که متن در نشست‌های روان‌کاوانه در حضور "دیگری" متخصص نبوده است، و کلاً همیشه ردپایی از ناگفته‌هایی هست، که به ساحت کلام در نیامده‌اند.

(۱) یادمان<sup>۱</sup>، خیال<sup>۲</sup> و تصور<sup>۳</sup>:

این سه مفهوم کلیدی در روان‌کاوی فرویدی، که با یکدیگر در تعاملی روان‌شناختی قرار می‌گیرند، برای درکی ژرف‌تر از متن "با مادرم همراه" می‌توانند یاریگر باشند، که به گونه‌ای فشرده به آنها در بستر این نوشتار پرداخته می‌گردد.

الف) یادمان:

یادمان گونه و نوعی از رخدادهاست، که خود را در حافظه مندرج می‌سازد. "ردیادها"<sup>۴</sup> به گونه‌هایی مختلف و زمانمند در نظام روانی باقی می‌مانند و در تجربه‌های روانی، واکنش‌ها و تفسیرهای<sup>۵</sup> سوژه<sup>۶</sup> خود را می‌نمایانند. یادمان گاه در ضمیر آگاه<sup>۷</sup> همراه با عاطفه<sup>۸</sup>، احساس<sup>۹</sup> و هیجان<sup>۱۰</sup> است و گاه

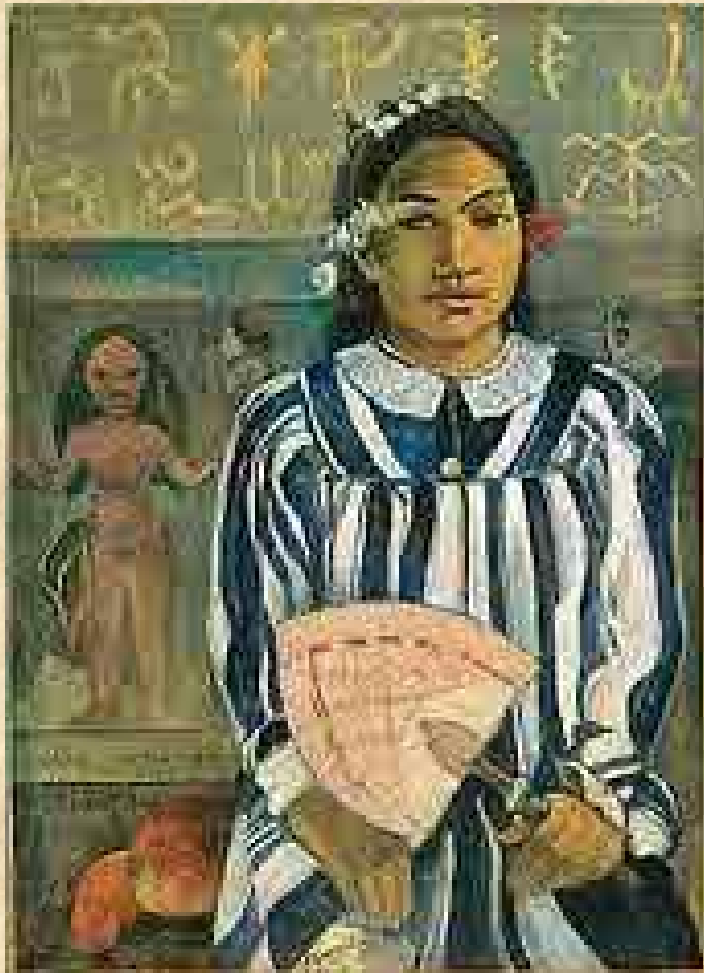
## ب ( خیال :

خیال شکل های گوناگونی دارد ، که همه در خدمت ارضای میل هستند . خیال پردازی های آگاهانه که رویاهای روزانه هستند ، خیال پردازی های نا آگاهانه ، که در روان کاوی خود را می نمایانند و خیال های آغازین<sup>۱۴</sup>، سوژه را قادر می سازند که میل را در واقعیت روان ارضا نماید ، اگر جهان بیرون همراه و کامبخش نیست در این واقعیت روانی محدودیت ها و ممنوعیت ها رنگ باخته تر از واقعیت بیرونند . دو نکته ی مهم در خیال است که او را از رویا و وهم مجزا می سازد و آن اینکه اغلب فقط در نا آگاه نیست و دوم آن که واقعیت بیرونی را در تمایز با واقعیت روان به رسمیت می شناسند . رمز جذابیت داستان و افسانه نیز آن است که خیال را مجال پرواز می دهد و فرد با همانند سازی با قهرمانان داستان در این خیال پردازی سهیم می گردد . چنان چه در این متن می خوانیم : \* بگذار همیشه در قصه ها زندگی کنم ... من با قصه پرورده شده ام ... " ( صفحه ی ۱۲۴ ).

## پ ( تصور :

تصور باز تولید ادراکی پیشین است ، که فروید آن را در برابر عاطفه قرار می دهد . و در استمرار نظریه اش تصور را به دو قسم عمده تقسیم می کند : تصور لغت<sup>۱۵</sup> و تصور شیئی<sup>۱۶</sup> . تصورهای شیئی ، که ضمیر نا آگاه را مشخص می سازند ، در پیوند های بی واسطه با شیئی هستند ، که تجلی آنها در ادراک کودکان و نیز ادراک متوهمان قابل تجربه است . ولی تصور های لغت به ضمیر پیش آگاه – آگاه متعلقند و بر مبنای طبیعت شنیداری از واژه مشتق می گردند که با کلامی سازی و آگاه گردانی در پیوندند با این پیش در آمد به متن مورد بحث باز گردیم . آغاز کتاب این جمله ی یدا...رویایی است : «سیمین خیال را بهتر از خاطره میدانم.» چرایی آن را رویکرد روان کاوانه می نمایاند ، در خاطره ( یادمان ) رخدادهایی است که سوژه به تمام و کمال بر آنها مسلط نبوده است و فعالانه – منفعلانه آنها را تجربه کرده است ، اما خیال می تواند ، تنها فعالانه باشد و آرزوها و میل ها را به بند واقعیت و اخلاق مهار نماید . به

گاه آنقدر جذابند، که این خواهش در او می‌شکند، که از واقعیت بیرون دامن کشد و به وهم پناهنده گردد ( صفحه ۲۶۱ ) و ارضایی بی کاست را در آن بجوید .



تعبیر مولوی بلخی : «تو جهانی بر خیالی بین روان». خیال ، قطره ای را به گفته ی حافظ ، به مقام «محال اندیشی» می تواند برساند . و از این روست ، که سیمین بهبهانی در این اثر بانگ می زند : « زنده باد خیال !» ( صفحه ی ۱۷۱ ) و شکوه قدرت خیال پردازی را هم سنگ برافراشتن بنایی سترگ در جهان واقع بر می شمرد و خود را در قیاس با معمار بلند آوازه ی بلژیکی قرار می‌دهد و می گوید : «هر دو سازنده بودیم ، او در واقعیت و من در خیال» ( صفحه ۲۶۵ ) . او یادمان و خیال را با تصویری واژگانی نمادینه و کلامی می سازد و تنها گزارشگری خنثی نمی ماند ، بلکه مجموعه ای از هیجان ها ، عاطفه ها و احساس ها ، در سراسر نگارش او متبلور و متجلی است . چرا که گذشته ی زمانی گذشته ی روانی نیست و این یادمان ها بسته های هیجانی پیوسته ی خود را همراه دارند ، چه ضمیر نا آگاه زمان زدوده است و هنگامی که او با نوشتار به نمادینه سازی تجربه های کودکی تا بزرگسالی می پردازد ، آن هیجان ها تاب مستوری از کف داده ، سر از روزن واژه ها بر می آورند . و



( ۲ ) متن ، راوی و روایت :

راوی در سراسر روایت خویش که آفرینش متنی ماندگار است ، سه پایگاه روانی را متجلی و همراه می سازد .

الف ( " آن من"<sup>۱۷</sup>نگارنده :

" آن من " در روان کاوی خاستگاهی در دستگاه روانی است ، که با پیروی از " اصل واقعیت"<sup>۱۸</sup> هم خواهش ها و میل های بن و نهاد روان ( که " آن او

"<sup>۱۹</sup> نامیده می شود ) که تابع " اصل لذت"<sup>۲۰</sup> است در نظر می گیرد و هم به فرمان های ارزشی - اخلاقی و باید و نبایدهای " فرمان"<sup>۲۱</sup> گوش می سپارد

و با توجه به جهان واقع می کوشد با مصالحه ی بین پایگاهی ، واکنشی روان شناختی را انتخاب نماید ، که هر سه بعد را در آن لحاظ داشته باشد . قسمتی

از این پایگاه روانی بیشتر پیش آگاه - آگاه است و ساز و کارهای دفاعی روانی اش در ضمیر نا آگاه می باشد . در متن " با مادرم همراه " ، روایت بر پایه ی

و با محوریت " آن من " راوی پیش می رود و راوی بدون سانسور آگاهانه از

میل ها ، پرخاش ها ، آرزوها ، اشتیاق ها ، دردها ، شرم ها ، ترس ها و ...

دیگر هیجان های خود سخن می گوید و این که چگونه گاه در تعارض با نظام اخلاقی - ارزشی اش قرار می گرفته اند و او چگونه به این تعارض ها پاسخ

می داده است . و این بازگشتی ( رگرسیون ) است به کودکی ، که مهارهای

اجتماعی هنوز آن قدر درون سازی نگردیده اند ، که سانسور نظام روانی را نیرومند سازند و به تعبیر راوی : " آن روز ها به راحتی می توانستم شعر

بخوانم یا هر چه در دل دارم بگویم هیچ ملاحظه ای در کارم نبود . " ( صفحه ی ۱۳۲ )

ب ( " من - آرمان"<sup>۲۲</sup> و " آرمان - من"<sup>۲۳</sup>نگارنده :

وقتی که " آن من " در روند رشد و تحول روانی - جنسی ، والدین را "

درون فکنی"<sup>۲۴</sup> کرده ، به " همسانسازی"<sup>۲۵</sup> با آنان می پردازد ، به نوعی به

"آرمانی سازی"<sup>۲۶</sup> ایشان دست می یازد ، چرا که آنان را به عنوان قدرت های

" همه توان"<sup>۲۷</sup> باز می شناسد و جانشین خودشیفتگی نخستین<sup>۲۸</sup> گمشده اش -

که در آن حالت کودک خود را محور و مرکز جهان می بیند - می سازد . این تصور آرمانی بعد ها ، از طریق ساز و کار روانی انتقال<sup>۲۹</sup> ، به دیگر ابژه های<sup>۳۰</sup> مهم زندگانی فرد منتقل می گردد و الگو ها ، اسوه ها و شخصیت های آرمانی بعدی فرد را در طول زندگانی می سازد . هر چند که در روند معمول رشد و تحول روانی بنا آن است ، که تصویر های آرمانی مطلق ، نسبی گردند و همان طور که باید کودک روزی دریابد ، والدین او ( هر دو یا یکی از آنها ) دارای همه ی صفت های مثبت عالی ( ترین ) نیستند ، برای شخصیت های آرمانی بعدی نیز این اتفاق قرار است بیفتد ، اگر چه بسیاری اوقات به دلایل روان کاوانه ، فرد در برابر از دست دادن تصویر آرمانی ، نا آگاهانه مقاومت می نماید ، چرا که داشتن ایده ای آرمانی برای سرمایه گذاری روانی بسیار ارضا گر و کامبخش است تا آنکه به تعبیر اقبال لاهوری ، فرد " تراشیدم ، پرستیدم ، شکستم " را تجربه نماید . در این جا باید تاکید شود ، که " آرمان - من " می تواند کاملاً تنها در جهان روانی فرد حضور و معنا بیابد و با واقعیت بیرونی

پیوندی قوی نداشته باشد . اندیشه ای که حامل این تصویر آرمانی است ، در ساحت تصویری<sup>۳۱</sup> و نمادین<sup>۳۲</sup> حضور می یابد و الزاما امری واقعی نیست . در این متن ، ابژه ی آرمانی راوی در بستر روایت رخ می نمایاند . نخست ابژه ی آرمانی ، " مادر " است . کسی که نامش در قلب عنوان متن است . و آن گونه در روان راوی درون فکند است ، که می گوید : "تکرار سرنوشت خودم " ( صفحه ی ۳۵ ) . برای راوی مادر این گونه تجربه گردیده است : " شاعر ، نویسنده بود ، حکیم بود ، همسر و یاور خانه دار بود ، از دوستانش نیز غافل نبود " مادر راوی به علوم طبیعی ، ادبی ، دینی ، زبان های خارجه ، هنر موسیقی و شعر علاقه مند بوده است ( صفحه ی ۳۶ ) و برای دست یافتن به آن ها تلاش کرده و جایگاهی در خور یافته بوده است و می بینیم که راوی نیز با مادر درون فکنده همسانسازی کرده و در همین حوزه ها کوشیده است و در یکی از آنها ( شعر ) که موسیقی ، ادبیات و آگاهی های اجتماعی را نیز در خود دارد ، به جایگاهی رفیع رسیده است . وی نخست به تحصیل مامایی

سپس حقوق پرداخته است. زبانهای خارجه به ویژه فرانسه و عربی را آموخته ، در وادی موسیقی نیز تلاشگر بوده است. ویژگی دیگر مادر تکثر گرایی<sup>۳۳</sup> اوست. هویت دینی او در نفی دیگری نیست. هر چند از سلاله ی شیخ صدوق و خود نیز فردی باور مند می باشد، اما به وادی جزم اندیشی نمی غلتد. معلم موسیقی اش کلیمی، پزشک فرزندش مسیحی است و با آنها رابطه اش نه از جنس تخصص صرف، که همراه با تعامل عاطفی و احترام آمیز و مهر برانگیز است. ارزش های دینی مادر، داورانه و خویش خدای انگارانه نیست. (ر. ک صفحه های ۱۱۴ و ۳۵۶) سارای پارچه فروش کلیمی، که چون خویشاوندی عزیز مادر با او رفتار می کرده است، در شعر: "سارا چه شادمان بودی با بقچه های رنگینت!" باز آفریده می گردد و این تکثر گرایی مادر در اندیشه و روان فرزند استمرار می یابد. در سراسر آثار سیمین هم زیستی صلح آمیز اندیشه ها تبلور دارد. مادر، نخستین "دیگری بزرگ" کودک به تعبیر روان کاوی لکانی می باشد. از این روی تایید او برای تصمیم

فرزند سرنوشت ساز است. وقتی مادر نخستین رشته ی دانشگاهی راوی را تایید می کند، که: ".....تو در کمک به امر خلقت به خدمت مخلوق خدا در خواهی آمد" (صفحه ی ۳۲۵) و آن را لیاقت بر می شمرد، موجب می گردد، که به تعبیر خود با عشق به مدرسه ی مامایی رود (صفحه ی ۳۲۶)، هر چند برخی دیگر، بازخوردی چندان مثبت نشان نمی دهند. باری این دیگری بزرگ نخستین، در ابژه ای آرمانی درون فکنده که مرجع همسانسازی های راوی است، تا به امروز در وی حضوری نمادین دارد که در هویت کنونی راوی چه در متن هایش و چه در سلوک اجتماعی و نقش آفرینی های سیاسی - اجتماعی اش، خود را می نمایاند. ابژه ی آرمانی دوم کسی است که در سراسر روایت، در جایگاه مخاطب نگارش راوی می نشیند. آن که پیوسته با عنوان "ای مهربان" در سر آغاز هر فصل منادا قرار می گیرد. نخستین خطاب در مرزهای رویا و بیداری است. (صفحه ی ۹) گویا در رویاهای شبانه و روزانه حضور دارد و از مرزهای واقعیت بیرونی فراتر رفته،

جهان درون را چون وهم و خیال در می‌نوردد. " ای مهربان " حامل عاطفه ای ژرف است، که در متن با آرمان سازی پیش می‌رود و تا " ای پیر، ای مراد " (صفحه‌ی ۲۴۶ و ۲۴۷) و " معلم من بودی و مراد من " (صفحه‌ی ۲۹۳) فرا می‌آید، که به تعبیر راوی " پناه جستن معنوی " است. و این آرمانی سازی از جهان واقع می‌گذرد: " تو برای من ورای واقعیتی " (صفحه‌ی ۱۲۳) " تو در من نشسته‌ای. جان منی، ادراک منی، ذهنیت منی و من به وجود خارجی تو نیازی ندارم. " (صفحه‌ی ۲۹۲)

چنان پر شد فضای سینه از دوست

که نقش خویش گم شد از ضمیرم (حافظ)

و همسانسازی با چنین ابژه‌ی آرمانی شده‌ای که به تعبیر راوی چون کاخی عظیم است (صفحه‌ی ۲۶۵) می‌تواند زمینه ساز ذوب فرد در او باشد: " از نو می‌کوشیدم که در طرز تفکر تو حل شوم، مثل یک حبه قند در یک لیوان " (صفحه‌ی ۲۶۵) اما این صورتگر نقاش، آنگونه مفتون بتش نمی‌شود، که

خرد و بینش را به آغوش هیجان رها سازد. اینجا از تکرار عمل مادر اجتناب می‌ورزد. اگر او در همسر دومش به تعبیر راوی مستحیل شد و عصیان نکرد، اما راوی در این ابژه‌ی آرمانی شده فنا نمی‌گردد و به تردید خرد گرایانه اش مجال بروز می‌دهد: "...تو برای من همیشه مظهر راستی و درستی و پاکی بوده‌ای. شاید هم من این گونه تو را ساخته‌ام. (صفحه‌ی ۳۴۵). باید های بی دلیل را نمی‌تواند بپذیرد (صفحه‌ی ۷۴) از این روی " کورکورانه به اطاعت واداشتن " را مردود می‌شمارد (صفحه‌ی ۷۲) و در تعارض آزاد اندیشی و آرمان - شیفتگی نوسان می‌کند از سویی در جستجوی آرمان شهر افلاتون است و گمان می‌ورزد: " می‌توانم دنیا را آنگونه که می‌خواهم بسازم " (صفحه‌ی ۲۱۸) که محصول رستاخیز طلبی ارزشی در خود میان بینی<sup>۳۴</sup> دوران نوجوانی است (به تعبیر ژان پیاژه)، که نوجوان می‌اندیشد، اگر ارزش‌های او بر جهان حاکم شود، بهشت از آسمان به زمین می‌آید. و در همین دوران است که به فلاسفه‌ی آرمان‌گرا دل خوش می‌دارد. (صفحه‌ی

( ۲۱۹ ) و از دیگر سوی واقعیت چهره‌ی بی رحم خود را می نمایاند ، که گیتی همواری پذیر نیست ( صفحه‌ی ۲۱۸ ) و هیچ مراد و مرامی فراتر از پرسش ذهن نقاد نیست . و این جاست که هر دو ابژه‌ی آرمانی شده قابلیت نقد شدن می یابند . مثلاً مادر به خاطر اهمالش در رابطه‌ی راوی - پدر مورد نقد قرار می گیرد ، البته این نقد هزینه‌ی روانی با احساس گناه دارد و بلافاصله با رویکرد " قربانی انگارانه " از خود و مادر رفع مسئولیت می کند ، اما مهم آن است ، که پایگاهی در روان، نقد را مجاز می شمرد و به خود مجال نقادی می دهد ، هر چند پایگاهی دیگر آن را محکوم می کند ( صفحه‌ی ۳۷۶ )

ابژه‌ی دوم نیز وقتی مورد ارزیابی قرار می گیرد و فاصله‌ی واقعیت بیرونی - درونی تجربه می شود ، نقش دستگاه روانی راوی در بر آمد و پدید آمد این آرمان مورد توجه قرار می گیرد : " شاید هم من اینگونه تو را ساخته ام " ( صفحه‌ی ۳۴۵ ) . اما نکته‌ی مهم آن است ، که در این متن همه نام دارند ، اما این مخاطب مراد گونه ، نام زدوده است ، نام که ساحت نمادین است و امر

واقع را به سامانه‌ی نماد و کلام وارد می سازد . " هیچ گاه نامت در میان نام ها نبود . " ( صفحه‌ی ۶۵ )

پ ( " فرامن " نقاد :

در سراسر روایت پایگاهی روانی در راوی حضور دارد که پیوسته با کلامی سرزنش گر ، ملامت جو ، ناقد و گاه تحقیر گر و مهاجم ، بی رحم و بی محابا بر احساس ها و اندیشه‌های راوی می تازد . به تعبیر راوی ، این " مدعی پابرهنه " ( صفحه‌ی ۱۸۷ ) مراقب است تا او دروغ نگوید ، سانسور نکند ، مرتکب ناشکری نگردد و قدر نعمت بداند ، هیجان ها و اندیشه‌های ناپذیرفتنی اش را ، کاستی ها و ناتوانی هایش را پشت نقابی پنهان نسازد و در حقیقت وجدانی سخت گیر و خرده گیر و عیب جوست ، که راوی را راحت نمی گذارد . ( این فرامن نا معطف ، رد پایش را در وسواس های اجبار آمیز مادر ( صفحه‌ی ۱۴۵ ) و خود راوی در هنگام بلوغ ( صفحه‌ی ۴۴۰ ) شاید بتوان باز جست ، اما بحث آن فراتر از حوصله‌ی این نوشتار است و به

اطلاعاتی بیشتر از راوی نیاز دارد). به هر حال این پایگاه چون قاضی نکته سنج و آموزگاری جدی و والدی باز خواستگر، پیوسته مراقب است، تا راوی در بیان خویش به پنهان سازی، توجیه و تحریف نا آگاهانه دست نیازد.



۳) عشق و عشق ابژه<sup>۳۶</sup>:  
 متن، بازتابگر سرمایه گذاری های عاطفی – هیجانی راوی بر ابژه هایی است، که در محیط زندگانی خود و نیز در فضاهاى ذهنی وی حضور داشته اند و دارند. فرزند آدمی برای خروج از خودشیفتگی، باید به آن درجه از تحول یافتگی روانی برسد که انرژی لیبیدویی<sup>۳۷</sup> (زیست مایه ی روانی – جنسی) خود را بر ابژه های بیرون از خود نیز سرمایه گذاری کند، و با این انرژی به تصرف<sup>۳۸</sup> روانی آن ابژه پردازد. این سرمایه گذاری لیبیدویی عشق خوانده می شود، که چون رنگین کمان طیف های مختلف دارد از عشق به زندگانی، دانستن، آرمانها و ..... تا به پدر و مادر، همشیرگان، دوستان، هم نوعان و .... خود را می تواند بگستراند که یکی از ویژه ترین این عشق ها، عشق دیگر جنس کامانه<sup>۳۹</sup> است. راوی به گواه روایتش، با دو ابژه، به چکاد چنین عشقی گام نهاده است. ابژه ی نخست "عمو دکتر" بوده است. "در که وا کرد انگار یه چیزی از تو سینه ت هری ریخت پایین" (صفحه ی ۹۸) این

عشق که در کودکی متولد می شود ، در نوجوانی رنگ و بویی دیگر به خود می گیرد ( صفحه ی ۲۲۹ ) اگر چه به انجام نمی رسد ، اما با راوی باقی می ماند ، چرا که : " از کودکی تا هنگام مرگش برایم حامی و مراقب و دوستی راستین و بی توقع بود . " ( صفحه ی ۱۷۹ ) نخستین شکست عشقی نیز با همین ابژه ، تجربه می گردد . عشقی از این دست ، انحصار طلب و رقابت جوست و معشوق را نمی تواند با دیگری تقسیم و تسهیم کند ، از این روی وقتی ابژه ی عشق خود را با دیگری ، دست در دست و قصه گو و سرمست می بیند ، به تعبیر خودش : " قلبم فروریخت " ( صفحه ی ۳۳۵ ) اما این شکست عشقی ، آن سان روان او را جریحه دار ساخت ، که روان نتوانست بار آن را به دوش کشد و جسم زبان ضمیر نا آگاه و روان جراحی دیده گردید ، به ویژه آن که این درد نمی توانست برای کسی به گفتار در آید و از این روی با ساز و کار دفاع روانی " تبدیل " ، درد روان ، جسمانی گردید . ( صفحه ی ۳۳۵ ) و این ساز و کار دفاعی روان باز تکرار می شود ، درد ناشناخته ای

که نا آگاهان به وهم<sup>۴۱</sup> نسبتش می دهند ، حال آن که " روان - تنی<sup>۴۲</sup> " است ، دردهایی جسمانی با منشا هایی روانی و نه فیزیولوژیک ، که معاینه گر از تشخیص ناتوان بوده است ( صفحه ی ۴۱۸ ) در این نوع بیماری ها ، همان گونه که گفته شد ، با تبدیل مساله ی روانی به نشانه ی بیماری جسمانی مواجهیم و این نشانه نمادی است ، که ریشه اش در ضمیر نا آگاه سوژه می باشد . ابژه ی دیگر در این راستا ، همسر دوم است . " آن مرد همراه " را تا فراسوی لذت تجربه می کند ، و از لذت عشق به درد عشقی می رسد ، که نمی خواسته آسان از دست بدهد ، پدیده ای که به تعبیر لکان ( بر پایه ی مقاله ی مهم فروید با عنوان " فراسوی اصل لذت " <sup>۴۳</sup> ) ژویی سانس<sup>۴۴</sup> می باشد . لذت به صورت درد تجربه می شود و با رانه ی مرگ<sup>۴۵</sup> در پیوند قرار می گیرد . در متن می خوانیم ، که راوی عشقش را به این ابژه این گونه توصیف می کند : " .... سیطره ی تسلطش بر من طاقت فرسا بود . آخر من او را عاشقانه دوست می داشتم و عشق بزرگترین زجر و سخت ترین بند است . " ( صفحه

ی ۴۲) اما این عشق تسلیم و تعبد را می‌جوید، چیزی که برای راوی ضرب آهنگی دو گانه دارد. از یک سو جذبه‌ی عشقی مریدانه و از دیگر سوی طغیانی برای گسست بند پیروی در ذهن و روان او خلجان دارد و این تکاپوی درون روانی تا به امروز ادامه می‌یابد، که بازتابش را در رابطه‌ی با مخاطب متن، پیش‌تر کاویدیم. یکی از این ضرباهنگ‌های دوگانه در متن، این قسمت است: "... اختیار همه چیز حتا اندیشیدن خود را به او سپرده بودم. تسلیم محض بودم و تسلیم اوج عاشقی است، زیباست اما وقتی پای تعقل به میان می‌آید، وحشتناک می‌شود." (صفحه‌ی ۴۲) ریشه‌ی این عشق ورزی‌ها را باید در روابط نخستین راوی جستجو کرد. اولین مردی که هر دختر به گونه‌ی معمول تجربه می‌نماید، پدر است. اما راوی از آغاز زندگانی با غیاب‌های پدر روبه‌روست. تبعید سیاسی پدر و سپس جدایی‌اش از مادر. خشم‌هایی را با پدر تجربه می‌کند، که تایید ضمنی مادر را در پی دارد، چرا که تصویر پدر به خاطر رابطه‌اش با مادر مخدوش گردیده است

(صفحه‌ی ۹۲). با این همه طنین روایت، آن‌گاه که عباس خلیلی را توصیف می‌کند، حماسی می‌گردد و آن‌گاه که وی را نقد می‌نماید، شرایط مرد سالار آن زمان مطرح می‌گردد و نقد بیش‌تر عقلانی است تا هیجانی. اما مهم‌ترین ابژه‌ی مردانه‌ی کودکی، پدر بزرگ است، که در این مورد، راوی به صراحت بیان می‌دارد: "آن قدر مهربان بود، که حس اعتماد به مردان را برای همه‌ی عمر در من برانگیخت" (صفحه‌ی ۶۲). انتقال این رابطه به روابط بعدی، آن قدر پایا و توانا بوده است، که با وجود همه‌ی تجربه‌های منفی وی از مردان، از روابط موازی همسران اول و دوم مادر، تا تجربه‌ی رابطه‌ی موازی "عمو دکتر" و نیز رابطه‌ی نارضایتمندانه با همسر اول، مرد ستیز نگردیده است. و از فمینیسمی<sup>۴۶</sup> جنسیت ستیز فاصله گرفته است. - اما این ناکامی‌ها راهی دیگر در روان او می‌گشاید. گرایش به نقشی قربانی‌گونه، که تقدیر و یا نظامی مرد سالار به او و مادر، به عنوان زن تحمیل کرده است. پس از شب زفاف، که برای او "نفرت‌آزمایی" و میل به گریز از خود بوده



کمال طرف مکالمه بودن این مخاطب بی نام متن نیز اگر حاصل می شد ، دیگر آرمانی نبود .

نکته ی مهم روان کاوانه ی دیگر در پیوند با عشق و عشق ابژه ، مفهوم فقدان<sup>۴۷</sup> است . از دست دادن یا ترس از دست دادن ، تهدیدی است ، که دل‌بستگی را نا امن و بی ثبات می سازد و تشویش و اضطرابی روان شناختی پدید می آورد . در سراسر متن ، شاهد آنیم ، که راوی تجربه گر فقدان است . از فقدان های مقطعی پدر ، تا تجربه ی مرگ برادر کوچک "عادل پور" ( صفحه ی ۲۱۴ ) ، پدر بزرگ و ... که تجربه می کند اما شاید مهم ترین آنها ، فقدان های موقت مادر بوده است : " همه ی امید زندگی ام مادر بود ، وقتی که دیرتر از معمول به خانه می آمد گریه می کردم " ( صفحه ی ۱۵۹ ) ابژه ی مادر ، استمرار بخش حیات و روان کودک است ، که نبودش جهان روانی او را پر تهدید و وحشت می سازد . پس از پدر ، مادر نیز به مقتضای زندگانی نمی تواند پیوسته حضور کمی و کیفی مطلوبی نزد فرزند داشته باشد و این برای او

است ( صفحه های ۳۸۳ و ۳۸۴ ) ، روی به آسمان می کند و می گوید : " نخواستی اسماعیل به دست پدر قربانی شود و مرا خواستی " ( صفحه ی ۳۷۲ ) . و نیز در جایی دیگر هم سرنوشتی خود با مادر را اینگونه تبیین می کند : " هر دو قربانی شرایط مرد سالاری آن زمان بودیم " . ( صفحه ی ۳۷۶ ) باری ، چه ابژه هایی را که خود انتخاب کرد و چه ابژه هایی را که برایش انتخاب کردند ، هیچ یک او را به کامیابی نرساندند و این سرنوشت فرزند آدمی است ، که همیشه با ارضای مطلق آرمانی اش فاصله دارد و جز در افسانه و اسطوره که میل های ضمیر نا آگاه بشری در آنها تجلی می یابد ، کفشی متناسب با پای انسانها ( نه سیندرلا ها و شاهزاده ها ) در زندگانی عاشقانه یافت نمی شود که سعادت به دور از کاستی ، ارضای مطلق با خود داشته باشد . این جمله ی راوی چکیده ی این تجربه ی روانی انسانی است : " هیچ گاه آنچه را یافته ام کاملاً دلخواهم نبوده است " ( صفحه ی ۴۱ ) و هر چه به جامه ی واقعیت در آید کاستی پذیر می گردد و از آرمان ذهنی دور . حتی به گونه ای تمام و

اضطراب خیز است. ترس از دست دادن که در سالیان بعد رخ می‌نمایاند، می‌تواند ریشه‌اش با چنین تجربه‌هایی بیپیوند نباشد. "میت رسم تو را، این تندیس خیالی را که از روح شعر خود، از جان کلام خود، در او دمیده‌ام، از دست بدهم... می‌ترسم تو را از دست بدهم" (صفحه‌ی ۱۲۳).

دیگر آنکه تنها هویت<sup>۴۸</sup> فردی راوی از همسانسازی با ابژه‌های دلبستگی نخستین اثر پذیر نیست، که هویت اجتماعی و هویت ملی او نیز از منش و آرمان‌های آنان نقش به‌سزایی پذیرفته است. اگر پدر زبان قلم باز کرده، دهان اسلحه بسته است (صفحه‌ی ۴۴)، راوی نیز تلاشگری‌های اجتماعی و سیاسی خود را در سراسر عمر، اصلاح‌گرانه پی می‌جوید، اگر خط قرمز مادر منافع ملی بوده است و وقتی در می‌یابد فرقه و حزب توده پشت شعارهای برابری خواهانه دل در گرو منافع "برادر بزرگ" دارند و به میهن و ملت به گونه‌ای مستقل و آزاد نمی‌اندیشند، چون بسیاری از آزادگان هم عصرش از آنان روی بر می‌تابد. راوی نیز در سراسر آثارش، نظم و نثر، از فرهنگ و ادب ایران زمین گفته و سروده و برای اعتلا و ارتقای آن کوشیده است. برای میهنش و آزادی آن تنها قلم نزنده است که با حضور در عرصه‌های اجتماعی، آرمان‌های آزادیخواهانه و میهن‌گرایانه‌ی خود را متبلور ساخته است. همان گونه که مادر نه فقط در عرصه‌ی اندیشه، که در پهنه‌ی



به آنها از ژرفای روان باور دارد، زندگانی می بخشد و فرهنگ ایران زمین را بارور و شکوفا می سازد .

- 1 Erinnerung ( de. ) = memory( engl . )
- 2) Phantasie ( de. ) = phantasy / fantasy ( engl. )
- 3) Vorstellung ( de. ) = idea / presentation( engl . )
- 4) Spur / Rest ( de. ) = trace ( engl . )
- 5) Interpretation
- 6) Subjekt( ed. )= subject (engl.)
- 7) Das Bewusste ( de. ) = the conscious ( engl.)
- 8) Affekt ( de. ) = affect ( engl . )
- 9) Gefühl ( de. ) = feeling ( engl. )
- 10) Emotion
- 11) Das Unbewusste ( de. ) = The unconscious ( engl . )
- 12) Abwehrmechanismus ( de. ) = mechanism of defence( engl . )
- 13) Verdrängung ( de. ) = repression ( engl . )
- 14) Urphantasien ( de. ) = primal phantasies (engl.)
- 15) Wortvorstellung ( de. ) = word presentation ( engl . )
- 16) Sachvorstellung ( de. ) = thing presentation ( engl . )
- 17) das Ich ( de. ) = ego ( engl. )
- 18) Realitätsprinzip ( de. ) = reality principle ( engl. )
- 19) das Es ( de. ) = it/Id ( engl . )

عمل نیز کوشا و پویا بوده است . و این یکی از رمزهای مانایی سیمین بهبهانی در حافظه‌ی فرهنگی - اجتماعی - تاریخی این مرز و بوم است که تبلور کلامش ، در منشش هویداست . بسیاری شاید در عرصه‌ی کلام ، حماسی بسرایند و بنویسند ، ترس هایشان را پشت نام های بلند تاریخ این دیار ، از اسطوره های شاهنامه تا عین القضات و سهروردی و نسیمی و حرفی و... پنهان سازند ، اما آن چنان به گذرگاه عافیت و روزی محافظه کارانه معتاد شوند و گرفتار آیند ، که ذره ای از آن نام و یادها را در شخصیتشان نتوانند پرورش دهند و با آن نام ها، دفاعی روان شناختی را برای رویارویی با هیجان های نا پذیرفته شان چون ترس و شرم و وحشت ، به یاری گیرند . اما سیمین بهبهانی در کلامش می روید و می بالد و آفاق اندیشه ها را روشن و پرتراوت می سازد و پشت گرم به خورشید ( به تعبیر مولوی ) ، لطافت و شجاعت را درهم می آمیزد و در ساختار ادبی فخیمی ، ارزشهای انسانی - اجتماعی را که

43 )Jouissance

44 ) Freud , s. (1920) , Jenseits des Lustprinzips.

45 )Todestrieb ( de. ) = death drive ( engl . )

46 ) Feminism

47 )Verlust ( de. ) = loss ( engl. )

48 ) Identity ( individual , social , national )

-List , E , ( 2009 ) , Psychoanalyse

-Evanse , D , ( 1995 ) , Woerterbuch der lacanschenPsychoanalyse

-Laplanche , J , Pontalis , J. B. ,(1973 ) ,Das Vokabular der Psychoanalyse.

-Freud, S. , (1908), Der Dichter und das Phantasieren.

\* انتشارات سخن - ۱۳۹۱

\*\* روان کاو - مدرس دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی

20 )Lustprinzip ( de. ) = pleasure principle ( engl. )

21 ) das Ueber- Ich ( de. ) = super ego(engl. )

22 )Ichideal ( de. ) = ego ideal ( engl. )

23 )Idealich ( de. ) = ideal ego ( engl. )

24 )Introjektion ( de. ) = introjection ( engl. )

25 )Identifizierung ( de. ) = identification ( engl . )

26 )Idealisierung ( de. ) = Idealization ( engl . )

27 )Omnipotenz / Allmacht ( de. ) = Omnipotence ( engl. )

28 )primaerer Narzissmus ( de. ) = primary narcissism ( engl . )

29 )Uebertragung ( de. ) = transference( engl . )

30 )Objekt ( de. ) = object ( engl . )

31 ) Imago

32 )symbolisch ( de. ) = symbolic ( engl . )

33 )Pluralismus ( de. ) = pluralism ( engl. )

34 ) Ego - centerism

35 )Zwang ( de. ) = obsessive compulsive (engl.)

36 )Liebesobjekt ( de. ) = love - object (engl.)

37 ) Libido

38 )Besetzung ( de. ) = cathexis( engl . )

39 )Hetrosexual

40 )Konversion ( de. ) = conversion ( engl . )

41 )Halluzination ( de. ) = Hallucination ( engl. )

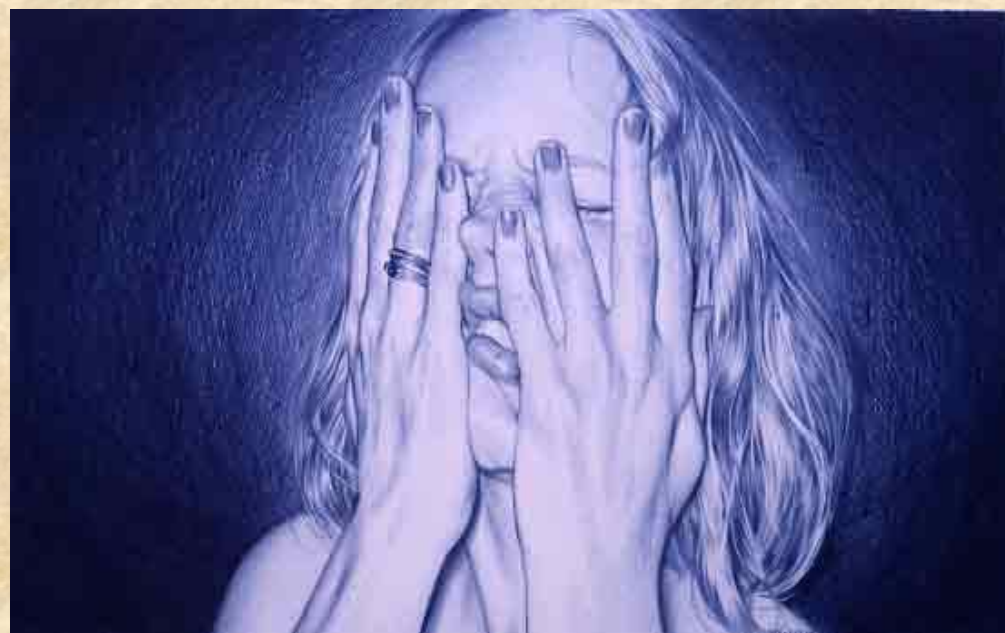
42 )Psychosomatik ( de. ) = psychosomatic ( engl , )

همان قدر که در استفاده از خودکار و نقاشی چیره دست است، در انتخاب مضمون بی‌سلیقه و سر به هواست و مثلاً دهها نقاشی همسان دارد که در همه‌شان یک نفر را در حالتهایی نه چندان متفاوت با هم کشیده است. بیشتر این یک نفرها هم وضعی غیرشرعی دارند که اینجا نمی‌شود نمایش‌شان داد! با خود-پرتره‌ی کاساس شروع می‌کنیم و برخی از کارهای متین‌ترش را با هم می‌بینیم:



## معرفی نقاش

در این شماره از سیمرغ برای مقاله‌ها و نوشتارهای گوناگون از آثار نقاشان نامداری بهره‌جستم که فهرستشان چنین است: برای شعر رکوییم، آثار میکل‌آنجلو کاراواجیو، برای شعرهای خودم آثار ولاسکوئز، برای داستان میراث اسکندر نقاشی‌های پیترو پاول روبنس، برای مقاله‌ی عشق افلاطونی آثار سالوادور دالی، برای مقاله‌ی تحلیل روانکاوانه‌ی «با مادرم همراه» از آثار پل گوگن استفاده کرده‌ام. این بار هم می‌خواهم آثاری از خوان فرانسیسکو کاساس (Juan Francisco Casas) را معرفی کنم که از نقاشان معاصرمان است. تخصص او در کشیدن نقاشی‌های واقع‌گرا با خودکار بیک است! نقاشی‌هایش به واقع چندان طبیعی می‌نمایند که در ابتدای کار بیننده خیال می‌کند با عکسی تک‌رنگ سر و کار دارد. کاساس







### تذکره‌ی شیخ الشیوخ قطب العارفین مولانا امیرحسین ماحوزی

آن قطب عالم امکان، آن محیط بحر عرفان، آن حافظ حلیه‌ المتقین و تذکره‌الاولیا، آن دوستدار چای و به‌لیمو و کوکا، آن طبیب انفاس بیمار و مریضان قوزی، آن قائد استخر و سونا و جکوزی، شیخ المدرسین، قطب العارفین، ابوالسوشیانت، علامه امیرحسین ماحوزی، پزشکی حاذق بود و استادی شیرین‌بیان و ناطق بود و به انجمن خورشیدیون شخصیتی مدبر و لایق بود.

مولانا ماحوزی از اهالی محله‌ی ماهوز در دیار تیسفون برخاسته بود و در عنفوان جوانی، هشتاد تناسخ پیش از آن که زاده شود، از خطه‌ی جنوب به

سرزمین ری نقل مکان کرده بود و در راه طی تناسخ هفتاد و چهارمش فتوای جهاد بر ضد انگلیسیان را صادر کرد و کل نیاکان و تبارش به تعبیری تناسخ خودش بودند که الحق و الانصاف که روحی بود در چندین و چند بدن!

آورده‌اند که مولانا ماحوزی به هنگام زاده شدن به جای گریستن اشعار مثنوی معنوی تلاوت همی‌فرمود و بر خلاف کودکان نارس که جغجغه می‌طلبند، دف همی‌پسندید و از دو سالگی سماع همی‌کرد و هنوز چهار سالش نشده بود که چهل بار چله نشسته بود، هریک به ارج و غورِ چهل سال! پس چون منجمان و اختربینان - به خصوص پیروان مکاتب ودایی- این حالت در وی بدیدند، در کتابهای باستانی خویش نگریستند و دریافتند که او تناسخ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است. پس به این ترتیب هم امر تناسخ اثبات گشت و هم حقانیت مثنوی معنوی نزد هندویان به کرسی نشست و از عظمت این سانحه هفت هزار هندو مسلمان شدند و هفت هزار



مسلمان هندو، و در این میان بوداییان از آن هنگام تا به حال در تحیر این حادثه فرو مانده‌اند.

آورده‌اند که مولانا ماحوزی در دوران جوانی به مکتب طب همی رفت و در اندک زمانی طبیعی حاذق شد و تدبیرش آن بود که برای بیماران رؤماتیسمی اشعار دیوان شمس بر می‌خواند، چندان که ایشان به شور می‌آمدند و به هنگام سماع از مرض رهایی می‌یافتند. همچنین داستانه‌های مثنوی را برای آنان که اختلال در فاهمه داشتند می‌خواندند و ایشان شفا می‌یافتند. همچنین در سیره‌ی ارجمند «اقوال المفروض فی احوال الشیخ ماحوز» آورده‌اند که اشعار نیمایوشیج را نیز برای درمان بی‌خوابی و بیش‌فعالی تجویز همی نمود و گویند با اشعار دیگران به موضع بامداد دفع جن و محاربه با غول نیز کرده است، و هذا علی عهدة الراوی...

مولانا ماحوزی چون در علم طب شهره‌ی آفاق شد، قصد فاکولته‌ی ادبیات کرد به یونیورسیتة‌ی در طهران، و در اندک زمانی بر همه‌ی اقران خویش

برتری یافت، چرا که اشعار مولانای بلخی را از لوح سینه بر همی خواند، چندان که خود مولانای بزرگ به هنگام حیات از انجام آن عاجز بود. پس در کنار مریض‌خانه‌اش مکتبی نیز بر پا کرد و به تعلیم و تعلم مریدان مشغول شد، چندان که خلیفه از این واقعه برآشفت و گفته‌اند که سپاهیان جرار از سلاجقه و ایوبیه و مغول برای منع شیخنا از تدریس گسیل همی کردند. اما مولانا ماحوزی که در خیمه‌ی پیام نور پناهنده بود و به قول سهروردی حائز نور خسروانی شده بود، از این فتنه همواره می‌رست. هرچند که قشون خلیفه در راه بازگشت از دفع وی شیخ اشراق و شیخ عطار و جمعی کثیر از عرفا را به قتل رساندند و گویند که بروز فتنه‌ی اخیر در ایران نیز به همین بابت بوده است.

مولانا ماحوزی بعد از مشورت با شیخ شروین طباطبایی تبریزی که در علم جفر و رمل و اسطرلاب دستی داشت، زمانی سعد برگزید و در آن هنگام مهر بست و کابین داد و عروس به خانه‌ی بخت برد و هنوز اندکی

نگذشته بود که از وی فرزندی زاده شد که وی را سوشیانت نام نهادند و سرعت زاده شدن‌اش را از معجزات آن حضرت دانسته‌اند. فی‌الجمله حال مردمان از شرق و غرب عالم در انتظارند که سوشیانت زودتر ببالد و بزرگ شود و ایشان را از بند ظلم و ستم برهاند و گویند که سوشیانت ابن امیر ماحوزی نیز در ایام صباوت علایم منجیگری فراوان ظاهر کرده و رهیدن شرک از دست جادوگران و وصال دو ماموت محوری در آیس عیج را از کرامات وی دانسته‌اند.

در سندبادنامه‌ی منظوم نسخه‌ی کلکته آمده که مولانا ماحوزی یار غار و همسفر شیخ شروین طباطبایی تبریزی و علامه پویان تطهیری بود و گویند که این سه تن هفتاد بار فاصله‌ی جابلسا و جابلقا را در معیت هم طی کرده‌اند، بی آن که در خندیدن مستمرشان وقفه‌ای بروز کند و این را از هیربد اعظم اهورا پارسای کاشانی روایت کرده‌اند که نوبتی در سیر آفاق و

انفس با ایشان همراه بود و عجایب بسیار از این سفرها گفته‌اند که مجال بازگو کردنش در اینجا نیست و حیا و ادب مانع است!

گویند نوبتی مولانا ماحوزی و هیربد پارسا و علامه پویان تطهیری به راهی همی رفتند تا به مسکینی رسیدند در بلاد جبال که در زیر آوار زلزله گیر همی کرده بود و استمداد همی طلبید. پس مولانا ماحوزی فرمود: «یا علی گفتیم و عشق آغاز شد» و همگی به یاری آن مسکین برخاستند و از آن به بعد این عبارت زبانزد خویشان و اغیار گشت. همچنین از وی روایت کرده‌اند که در موضعی خطیر فرمود: «داره، ... داره» و در وقتی دیگر که به خواندن اشعار ایرج میرزا برای خلق کمونیست چین اشتغال داشت، گفت که «می‌خندی؟ روشنفکر؟» و از هیبت این حرفها بود که اهالی جمهوری خلق چین جملگی مسلمان شدند و بتهای مائو و لائو درهم شکستند. گویند در همین سفر بود که شیوخ ثلاثه در پای تندیزی از بودا به روشن شدگی رسیدند و اسناد این واقعه نیز موجود است. مقصود آن که از این سنخ



### گوشزدی درباره‌ی دریافت سیمرغ

چنان که پیشتر نوشته بودم، این نشریه را به عنوان هدیه‌ی کوچکی برای دوستانم منتشر می‌کنم، و مانعی نمی‌بینم که دوستانم آن را برای هرکس که می‌خواهند بفرستند، چرا که دوستانِ دوستان من، دوستان من هم هستند. همچنین برای پرهیز از ایجاد مزاحمت برای آنها که شاید وقت و علاقه‌ی خواندن‌اش را نداشته باشند، تنها سیمرغ را برای کسانی می‌فرستم که به شکلی برای دریافتنش ابراز علاقه کرده باشند. پس لطفاً اگر تمایل دارید نشانی خودتان یا دوستان در فهرست ارسال مجله قرار بگیرید، ای-میل مورد نظران را به نشانی [sherwinvakili@yahoo.com](mailto:sherwinvakili@yahoo.com) ارسال کنید. همچنین بازخوردها و پیشنهادهای خود را برای بهبود سیمرغ به همین نشانی بفرستید. شماره‌های پیشین سیمرغ را در این نشانی خواهید یافت:

<http://soshians.ir/fa>

جملات شریف بسیار از وی روایت شده است که راوی بسیاری از آنها

سوشیانت بن امیرحسین ماحوزی است...



شیوخ ثلاثه حین اشراق در اقلیم ترکستان