



سیمرغ

(نشریه‌ی خصوصی شروین و کیلی برای دوستانت)

«شماره‌ی یازدهم»

مهرماه هزار و سیصد و نود و دوی حورتیدی

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۴۳	خرده داستان: چند سطر از «جنگجو»	۱	سرمقاله
۴۵	داستان کوتاه: کرم کدو	۲	اخبار
۵۸	جام جم زروان	۹	چالش
۶۲	مقاله: زورخانه، آیین پهلوانی و هنرهای رزمی ایرانی	۱۳	پرسش
۷۲	مقاله: اسطوره‌ی شر به مثابه بیماری	۱۴	پیشنهاد داستان: آثار رومن رولان
۹۰	مقاله: هفت داغ نابخردی	۱۶	پیشنهاد فیلم: گاندی
۱۰۰	متون وارده: درباره‌ی سپهر نشانه‌ای از لوتمان	۲۰	پیشنهاد موسیقی: لوناتیکا، زاندیریا و...
۱۳۱	معرفی نقاش: رامبراند	۲۱	پیشنهاد کتاب: درباره‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده
۱۳۷	طنز: التفاضیل	۲۷	شعر پارسی: دکتر حسین مجتهدزاده
۱۴۶	طنز: تذکره‌ی شیخ غازی علیرضا افشاری	۲۹	شعر پارسی: امواج سند از دکتر حمیدی شیرازی
		۴۰	از شعرهایم: چالدران و خزان



چنان که زمزمه‌اش بود، بعد از مشورت با دوستان و گرفتن

بازخورد از مخاطبان، قرار بر این شد که سیمرغ از مهرماه به صورت ماهانه

منتشر شود. بدان دلیل که حجم آن از پنجاه صفحه‌ی آغازین به بیش از صد

برگ در شماره‌های آخری افزایش یافته بود، و از این رو هم خواندنداش در

مهلت پانزده روزه‌ی میان دو شماره دشوار شده بود، و هم کاستن از

برگهای مجله از کیفیت آن می‌کاست.

سیمرغ ماهانه‌ای که از این به بعد منتشر می‌شود، همان بخشها و

سرفصلهای سابق را دارد، با این تفاوت که در انتشار آنچه در ماه جاری

گذشته دست و دلبازتر خواهم بود و می‌کوشم آنچه را که در فاصله‌های

یک ماهه‌ی انتشار مجله اندیشیده‌ام، با دوستانم سهیم شوم. پس در بخش

برگ سبز چند مقاله خواهد آمد، و چه بسا که در بخشهای دیگر نیز در یک

سرفصل چند مطلب نقل شود. امیدوارم نظم نوین سیمرغ را بپسندید.*



اخبار روزهای گذشته:

الکترونیکی به شکلی رایگان و آزاد منتشر خواهد شد. نشریه‌ی علوم پایه به طور عمده ترجمه‌ی مقاله‌های شماره‌های جاری مجله‌ی **Scientific American** خواهد بود و نشریه‌ی ادبی بر محور گروه ادبی سیمرغ که سال گذشته تاسیس شد، گردش خواهد کرد.



✳ گروه ترجمه‌ی خورشید که از دو سال پیش آغاز به کار کرده و به خصوص در زمینه‌ی ترجمه‌ی نوشتارهای تولید شده در موسسه‌ی خورشید فعال بود، با مدیریت خانم بهنوش عافیت طلب در ماههای اخیر چندان توسعه یافت که چندین گروه در آن تشکیل شد. در دومین هفته‌ی شهریور ماه، اعضای این گروه نشستی داشتند و قرار بر این شد که از این به بعد در چهار گروه فعالیت ترجمه را به شکلی فشرده‌تر و منظم‌تر از پیش ادامه دهند. یکی ترجمه‌ی متون و نوشتارهای تولید شده در موسسه‌ی خورشید است، به زبانهای دیگر، با اولویت زبان انگلیسی. دیگری ترجمه‌ی متون و مقاله‌هایی از زبانهای دیگر به پارسی است، که در سه شاخه‌ی علوم پایه، علوم انسانی و هنر- ادبیات می‌گنجد و حاصل کار به صورت گاهنامه‌هایی

✳ روز دوشنبه چهارم شهریورماه، سخنرانی‌ای داشتم با عنوان «اسطوره، درمان، پزشکی» در کتابخانه‌ی علامه امینی، که به مناسبت روز پزشک و

بنویسم. اگر در این شبکه‌ی اجتماعی عضویت دارید، بدان بنگرید، شاید برایتان جالب باشد.

* طرح کلی بازی «ماهی قرمز» در گروه بازی زروان تدوین شده و به احتمال زیاد در پاییز این بازی برای مخاطبان موسسه‌ی خورشید اجرا می‌شود و بعد از آن به شکل عمومی انتشار می‌یابد. داستان بازی «ماهی قرمز» در دوران مشروطه رخ می‌دهد و محور اصلی معنا در آن کشاکش جبر و اراده‌ی آزاد در شکل دادن به هستی است.



داروساز ایراد شد و محتوایش را در مقاله‌ای در همین شماره خواهید خواند. روز سیزدهم شهریور ماه هم سخنرانی دیگری داشتم در انجمن زرتشتیان تهران، در همایش اوستاشناسی مانتره که عنوانش «فرشگردسازی» بود. چکیده‌ای از آن را هم در بخش برگ سبز آورده‌ام.

* از ابتدای شهریور ماه دست بردم به نوشتن پاره‌طنزهایی درباره‌ی شخصیت‌های روز و به پیروی از فریدون توللی که متون مشابهی را به نام التفاضیل در دهه‌ی ۱۳۲۰ می‌نوشت، اسمش را التفاضیل گذاشتم. نمونه‌هایی از آن را که در این ماه نوشته شده در بخش طنز آورده‌ام.

* از همین ابتدای شهریور شروع کردم به نوشتن مطالبی در صفحه‌ی فیس‌بوک‌ام. قرارم با خودم آن است که در حد امکان اندیشه‌ها و منش‌های ارزشمندی که در روز بدان‌ها برخورد می‌کنم را با دوستانم سهیم شوم. برنامه‌ام آن است که در هر هفته دست کم پنج شب چیزی بر صفحه‌ام

* روز پنج‌شنبه ۲۸ شهریور، به مناسب روز گفتگوی تمدنها، موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا و انجمن دوستداران میراث فرهنگی افراز نشست هم‌اندیشی «ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟» را برگزار کردند. سخنرانان این نشست عبارت بودند از: استاد فریدون مجلسی، دانش‌آموخته دانشگاه‌های جان هاپکینز و جرج‌تاون در زبان‌شناسی و علوم سیاسی و مترجم کتاب «هویت و خشونت» نوشته‌ی آمارتیا سن که در پاسخ به نظریه‌ی برخورد تمدنهای ساموئل هانتینگتون نوشته شده است. عنوان سخنرانی ایشان «مناسبات فرهنگی و بین فرهنگی از نگاه آمارتیاسن» بود.

دومین سخنران دکتر پرویز علوی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران و مترجم کتاب «برخورد درون تمدن‌ها» نوشته دیتر زنگهاس بود که درباره‌ی «منازعه میان فرهنگ‌ها یا منازعات درون فرهنگی» سخن گفت. سخنرانی من هم «تمدن ایرانی؛ چشم‌انداز پیش‌رو» نام داشت. در این نشست مهندس علیرضا افشاری، سردبیر فصل‌نامه‌ی ایران‌شناسی فروزش و دبیر انجمن دوستداران میراث فرهنگی افراز، چکیده‌ای از آرای دکتر اسلامی ندوشن درباره‌ی این مسئله‌ی گفتگوی تمدنها و برخورد تمدنها را ارائه کرد. خانم دکتر کمالی به سخنرانی درباره‌ی آرا و نظریه‌های همسرشان -پروفسور یوخن هیپلر- پرداختند که استاد و مدیر گروه روابط بین‌الملل دانشگاه دویسبورگ هستند. نشست با پرسش و پاسخی با حضاران به پایان رسید.



شد که نام نشریه‌های الکترونیکی برخاسته از این جریان نیز سیمرغ باشد. برنامه‌مان تا اینجای کار انتشار کتاب الکترونیکی «مزامیر میانرودان» است و شماره‌ی نخست از مجله‌ی سیمرغ ادبی و علوم پایه.

✱ بخش نخست از دوره‌ی آموزشی سیمرغ (بازخوانی انتقادی شعر معاصر پارسی) تابستان امسال پایان یافت و از مهرماه وارد بخش دوم آن خواهیم شد. نشستها از این به بعد ماهی یک بار، عصرگاه پنجشنبه‌ای برگزار می‌شود و امیدواریم حضور استادان پرشمارتر فضای چندقطبی بیشتری هنگام بحثها ایجاد کند. در بخش نخست که در شش ماه نخست سال جاری برگزار شد و انجام یافت، اشعار ملک‌الشعراى بهار، ابوالقاسم لاهوتی، نیمایوشیچ و دکتر حمیدی شیرازی مورد بررسی قرار گرفت. دستاورد کتبی من هم آن بود که به ازای هریک چیزکی نوشته‌ام که شاید بعدها بتواند به صورت مجموعه‌ای از کتابها در نقد و تحلیل شعر معاصر شرفِ عرضه به دوستان را بیابد.



همایش «ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟» (عکسها از امیر زیبااندام)

اخبار روزهای آینده:

✱ امیدواریم که همزمان با جشن مهرگان امسال و بزرگداشت پایان چهاردهمین سال تاسیس خورشید، بخشی از دستاوردهای گروه ترجمه‌ی خورشید را به صورت کتاب و مجله‌ی الکترونیکی منتشر کنیم. قرار بر آن

* از مهرماه، تغییری در مکان کلاس تاریخ اندیشه‌ی ایرانی - که توسط مؤسسه خورشید راگا برگزار می‌شود - ایجاد خواهد شد. به این معنی که کلاس از ساختمان ماهان به مرکز معماری ایران انتقال خواهد یافت. همین جا نیکوست یادی کنم و سپاسی بگذارم از دوست عزیزم دکتر مجید سیاری که در سالهای اخیر میزبان تشکیل کلاسهایم در موسسه‌ی ماهان بودند، و همچنان یاران و عزیزانم مهندس علیرضا محمدی و مهندس امید روشناس، از مدیران ماهان، که در این راه از هیچ یآوری و همکاری دریغ نکردند.

* گام ششم دوره‌ی تاریخ اندیشه‌ی ایرانی با نام «ایزدان و مردمان در عصر هخامنشی» شامل چهار نشست با نام‌های «ایزدان فرازین؛ اهورامزدا، آشور و یهوه»، «زبان و اقتدار؛ از بیستون تا تواریخ هرودوت»، «دگردیسی در دانش و فناوری» و «ظهور خرد و پادخرد فلسفی؛ از افلاطون تا بودا» خواهد بود. نخستین نشست این دوره در تاریخ یکشنبه ۱۴ مهرماه ۱۳۹۲،

ساعت ۶ تا ۸ پسین، در مرکز معماری ایران واقع در خیابان بهشتی، خیابان قائم مقام فراهانی، کوچه ۱۰، پلاک ۱۸ برگزار خواهد شد. علاقه‌مندان برای هماهنگی و نام‌نویسی می‌توانند با خانم امینی : ۰۹۳۷-۲۳۲۰۷۶۵ و ۰۲۱-۸۸۲۶۰۵۵۵ تماس بگیرند.

* گروه جامعه‌شناسی تاریخی انجمن جامعه‌شناسی ایران، که شش سال پیش با همت دوستان تاسیس شده بود، در سال گذشته به نسبت غیرفعال بود. این گروه بار دیگر با پیوستن دوستانی دیگر احیا شده و فعالیت خود را از سر گرفته است. گروه جامعه‌شناسی تاریخی سخنرانی‌هایی را به طور منظم در دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی تهران برگزار می‌کند و امیدواریم به زودی همایشی هم با محور پژوهشهای جامعه‌شناسی تاریخ برگزار کنیم.

* در این راستا، این گروه در ماه مهر دو سخنرانی برگزار خواهد کرد که برای علاقه‌مندان و صاحب‌نظران سودمند تواند بود. نخست، سخنرانی دکتر سید آیت‌الله میرزایی با عنوان «جامعه‌شناسی تاریخی چارلز تیلی» که روز

موسسه فرهنگی-هنری فورشید راکا برگزار میکند :

دوره‌ی آموزشی

تاریخ اندیشه‌ی ایرانی

(اسطوره، فلسفه و نظام‌های دانایی)



دکتر شروین وکیلی

کام نهم:

ایزدان و مردمان در عصر هخامنشی

- نشست نخست: ایزدان فرازین؛ اهورامزدا، آشور و یهوه
- نشست دوم: زبان و اقتدار؛ از بیستون تا توریخ هردوت
- نشست سوم: دگردیسی در دانش و فن‌آوری
- نشست چهارم: ظهور فرد و پادفرد فلسفی : از افلاطون تا بودا

.....

آغاز دوره : یکشنبه ۱۴ مهرماه ۱۳۹۲

زمان : یکشنبه‌ها، ساعت ۶ تا ۸ پنین

مدت دوره : چهار نشست دو ساعته

مآگاه برگزاری : مرکز معماری ایران واقع در فیابان بهشتی، فیابان قائم مقام فراهانی، کوچه ۱۰، پلاک ۱۸

همانگی و نام نویسی - قائم امینی : ۰۹۳۷-۲۳۲۰۷۶۵ و ۰۸۸۲۶۰۵۵۵-۰۲۱

سه شنبه ۱۳۹۲/۷/۱۶، ساعت ۱۰-۱۲ در سالن اندیشه‌ی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (بزرگراه کردستان، نبش خیابان ۶۴ غربی) برگزار می‌شود. دکتر میرزایی در این سخنرانی چشم‌اندازی کلی از آرای تیلی در قلمروی جامعه‌شناسی تاریخی انقلابها و نظریه‌ی بسیج منابع را به دست خواهند داد.

* دیگری سخنرانی من است با عنوان «ظهور سوژه (من) ایرانی در عصر هخامنشی» که در سالن انجمن جامعه‌شناسی ایران در طبقه‌ی اول دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران (بزرگراه جلال آل احمد، زیر پل گیشا) برگزار می‌شود، به تاریخ دوشنبه ۱۳۹۲/۷/۲۲، ساعت ۵ تا ۷ عصرگاه. این سخنرانی اخیر به شرح دیدگاهی اختصاص یافته که در کتاب داریوش دادگر صورتبندی‌اش کرده‌ام و طی آن، پیکربندی هویت ایرانی و تکوین سوژه‌ی نوی «ایرانی» را به ابتدای دوران هخامنشی مربوط دانسته‌ام.

چه چیز لذتبخش، نگران کننده، کنجکاوی برانگیز، آشنا یا ترسناکی در روایت یافتید. همچنین می‌توانید رخداد یا ماجرای را برای گنجیدن در ادامه‌ی داستان پیشنهاد دهید، یا حتا می‌توانید یک مشت کلمه‌ی تصادفی که با تداعی آزاد به ذهنتان خطور کرده را بنویسید.*



کوهنوردی خورشیدی‌ها، زمستان 1383

* از مهرماه امسال در موسسه‌ی رخداد تازه دوره‌ای آموزشی را تدریس خواهم کرد با عنوان «جامعه‌شناسی کالدهای انسانی» که عصرگاه چهارشنبه‌ها برگزار می‌شود. سرفصل بحثها در اطراف مضمونهای مربوط به بدن آدمی دور خواهد زد و مباحثی مانند جامعه‌شناسی مرگ، خوراک، جنسیت و انضباطهای بدنی را در بر خواهد گرفت.

* از واپسین روز تابستان، به عنوان یک بازی ادبی، قصد دارم به کمکتان یک داستان بنویسم به شیوه‌ی سیال ذهن. قاعده‌ی کار چنین است یک بند از روایتی را کاملاً فی‌البداهه می‌نویسم و بر صفحه‌ی فیس‌بوکم می‌گذارم، بعد به تدریج بندهای بعدی را به همین شکل خودانگیخته و فکر نشده بر مبنای بازخوردها و پیشنهادهایی که به صورت اظهار نظر زیرش بنویسید، بدان خواهم افزود. بنابراین اگر تمایل دارید در آفرینش این داستان شرکت کنید، لطفاً به صفحه‌ی فیس‌بوک من بروید و زیر مطلب مربوط به «داستان همگانی»، بنویسید که دوست دارید ادامه‌ی روایت چگونه بشود، یا این که



نیمه‌ی شهریور ماه، در همایش مانتره که از سوی انجمن

زرتشتیان ایران با محوریت اوستاشناسی برگزار می‌شد،

سخنرانی‌ای داشتم که مضمون‌اش کلیدواژه‌ی فرشگردسازی بود. چکیده‌ای از آن را اینجا

می‌آورم، چون هم پرسشی -به نظرم مهم- را مطرح می‌کند و هم پاسخی را پیشنهاد می‌کند

که چه بسا چالش برانگیز باشد.

1. فرشگردسازی، از کلیدواژه‌های مهم فرجام‌شناسانه‌ی ایرانیان باستان

است. مفهومی که در لغت «تازه کردن/ نو ساختن» معنی می‌دهد و معمولاً در

چارچوبی غایت‌شناسانه به معنای «نوسازی هستی» به کار گرفته شده است.

این مفهوم از آن رو اهمیت دارد که کنش مشترک انسان و خداوند است، و در

میان انسانها هم به طور خاص سوشیانس‌ها فاعل آن هستند. نخستین ظهور این

مفهوم را در گاهان همچون شکلی غایی و خالص از کنش پاکیزه کننده‌ی

هستی می‌بینیم، و بعدتر می‌بینیم که در روایت‌های پهلوی به مفهومی آخرالزمانی

دگردیسی می‌یابد و با خویشکاری سوشیانس‌ها پیوند می‌خورد.

2. نوسازی هستی، به معنای افزودن چیزی تازه به نظم موجود جهان

است. یعنی کرداری است آفرینشگرانه که در سرشت، با کنش ویژه‌ی خداوند،

یعنی خلقت، همسان است. مرور این مفهوم، شعری از اقبال لاهوری را در

ذهن تداعی می‌کند که:

نوای عشق را ساز است آدم گشاید راز و خود راز است آدم

جهان او آفرید این نیکتر ساخت مگر با ایزد انباز است آدم

در گاهان که برای نخستین بار این مفهوم ارائه شده، پاسخ به پرسش اقبال مثبت است. یعنی انسان و خدای یگانه سرشتی مشترک دارند و در کنش‌های اصلی‌شان، یعنی نوسازی هستی و درمان کردن بیماری گیتی (پزشک هستی / اهوم‌بیش بودن) با هم همسان هستند.

3. پوپر در کتاب شناخت عینی دو شیوه‌ی نگاه به هستی را از هم تمیز می‌دهد. یکی را با نام ساعت و دیگری را با اسم ابر نشانه‌گذاری کرده است و با این کار بازی‌ای با دو کلمه‌ی انگلیسی هم‌آهنگ (cloud/clock) کرده است. خلاصه‌ی کلامش آن است که جهان را یا می‌توان همچون شبکه‌ای از مدارهای تغییرناپذیر و آهنین علیتِ خطی در نظر گرفت، که در این حالت به ساعتی با چرخ دنده‌های به هم چفت شده شبیه

می‌شود، و یا باید آن را همچون ابری متغیر و پیچیده و غیرقابل پیش‌بینی فهم کرد. ساعت جهان را ماهیتی جبری، خطی و محاسبه‌پذیر می‌داند و مدل ابری برعکس هستی را پدیداری تصادفی، محتمل و غیرقطعی قلمداد می‌کند. مدل لاپلاسی و علم تجربی تحویل‌انگار کلاسیک، ساعت‌مدار است و کوانتومکانیک و عصب‌شناسی جدید و دیدگاه برآمده از بررسی سیستم‌های پیچیده بیشتر تصویری ابرگونه را از جهان به دست می‌دهد.

4. اگر جهان ساعتی از پیش کوک شده باشد و جبری آهنین بر همه جا حاکم باشد، کردارِ خودبنیاد و درونزاد ناممکن می‌شود و «من»‌ها به عروسک‌هایی اسیرِ جریانهای علی بدل می‌شوند. دیدگاه ابرگرایانه درباره‌ی هستی این خوبی را دارد که راه را بر اراده‌ی آزاد هموار می‌کند،



اما در مقابل با نامعتبر ساختنِ قطعیتِ برآمده از علیت، به قاطعیتِ کردارها هم لطمه می‌زند. زیرا مردمان عادت کرده‌اند قاطعانه رفتار کردن را با پیش‌بینی‌های قطعی و اتصال محکم کنش و واکنش همراه بدانند.

در گاهان که برای نخستین بار مفهوم فرشگردسازی مطرح می‌شود، اشاره‌های روشن و صریحی به اراده‌ی آزاد وجود دارد و بنابراین می‌توان پذیرفت که در آنجا با مدلی ابری از جهان سر و کار داریم. در کل مدل ساعتی از گیتی امری دیریاب‌تر، از نظر علمی پیچیده‌تر و مکانیستی‌تر، و بنابراین از نظر زمانی دیریاب‌تر است که در ادیان کهن ایرانی به خصوص در رویکرد زروان‌گرایی عصر ساسانی نمود داشته است و بعدتر در عصر اسلامی در مذهب اشعری تجلی می‌یابد.

5. پرسش اصلی، آن است که آیا می‌توان در غیاب قطعیت، یعنی در جهانی ابرگونه، قاطعانه رفتار کرد؟ یعنی آیا می‌تواند نظم و انسجامی از کردار را که معمولاً به دنیایی جبری و قطعی منسوب می‌شود، در غیاب این قطعیت بازتولید کرد؟ این پرسش از آنجا بر می‌خیزد که کردار قاطعانه ضرورتی اخلاقی دارد و ضامن پیوستگی کنش‌های یک فاعل یگانه، و زایش یک «من» منسجم و مرکزدار است. به بیان دیگر، مسئله اینجاست که



7. چه کرداری فرشگردساز است؟

یعنی آن کدام کردار است که به نو شدن هستی می‌انجامد؟

آن کنشی که فارغ از تمام ملاحظه‌های پیرامونی، جدای از تمام چشمداشت‌ها و پیش‌داشته‌ها، انجام شود. آن کنشی که خودش

برای انجام یافتن‌اش دلیلی بسنده باشد، به هیچ عامل بیرونی‌ای و خواستی فراتر از خود اشاره نکند، و فارغ از اظهار نظر این و آن، و با به تعویق انداختن تمام عناصر ایدئولوژیک، تنها و تنها به خاطر درست بودن، سزاوار بودن، و پیوندش با خواستی خالص، برگزیده شود. چنین کرداری است که در این زمینه‌ی یکنواخت و تیره و تار از کردارهای تکراری و ناخالص، می‌درخشد و دگرگونی می‌آفریند و هستی را نو می‌سازد.*

اخلاق در بستر قبول اراده‌ی آزادی ممکن می‌شود، که خود برای تداوم عملیاتی‌اش به انسجام و استحکامی در کردارها نیاز دارد که معمولا از قطعی پنداشتن جهان، و بنابراین جبر، و بنابراین نفی اراده‌ی آزاد بر می‌خیزد.

6. فرشگردسازی کلیدواژه‌ایست که امکان پیوند این دو امر به ظاهر متناقض را نشان می‌دهد. اگر من منسجم و استواری وجود داشته باشد، قاطعیت را به شکلی درونزاد و با اتکا بر محوری اخلاقی خلق می‌کند، بی آن که نیازی به تکیه کردن به قاطعیتی بیرونی و جبری گیتیانه باشد. این فرا افکندن قاطعیت به درون و انکار قاطعیت در بیرون، اکسیری است که ظهور کردار موثر را ممکن می‌سازد و بنابراین نوسازی هستی را رقم می‌زند. به این شکل کنش استوار و دگرگون سازنده‌ی هستی از عمل‌هایی تکراری، هنجارین، جبرزده و نااندیشیده متمایز می‌شود.



رسمیت شمرد؟ قانونی که ما برای طبیعت می‌یابیم تا چه حد ذهنی و خودساخته است و تا چه میزانی ریشه در رخداد‌های واقعی بیرونی دارد؟ اگر هیچ انسانی باقی نماند، باز هم قوانین فیزیک معتبر است؟ یا آن که بلافاصله جای خود را به نظمی پیچیده‌تر، تصادفی‌تر، و سیال‌تر می‌دهد که قوانین فیزیکی تنها حدی و تخمینی ساده‌انگارانه از آن محسوب می‌شود؟ هر شکل از این قوانین را که در نظر بگیریم، به کدام نقطه بر طیفِ جبر-اختیار راهنمایی‌مان خواهد کرد؟ آیا می‌توان جبر را پیروی کور و علی‌روندهای ساده از این قانون دانست، و اختیار را نقض موضعی و محلی آن در سیستم‌های پیچیده در نظر گرفت؟*



تمایز میان جبر و اختیار چیست؟ در دنیای امروز، که پیچیدگی درک شده، و صورت‌بندی مکانیکی و نیوتونی از جهان جای خود را به دیدگاهی آماری و سیال و کوانتومی داده، چگونه می‌توان از جبر سخن گفت؟ به همین ترتیب، در زمانه‌ای که آزمون‌های عصب‌شناسانه‌ی دقیق وجود تکانه‌های صدور رفتار را کمی پیش از حرکت عضلانی ثبت می‌کنند، چطور می‌توان اراده‌ی آزاد و اختیار را بازتعریف کرد؟

آیا کردارهای مردمان توسط هستی شکل می‌گیرد و تعیین می‌شود، یا کردارهاست که هستی را شکل می‌دهد و دگرگون می‌سازد؟ آیا این اندرکنش میان کردارهای ارادی و هدفمند و درونزاد انسانی و نظم تصادفی و کورِ حاکم بر گیتی نیست که کشمکش جبر و اختیار را رقم می‌زند؟ آیا می‌توان بدون افتادن در مگاک فلسفی قطعیت‌انگاری، قانون طبیعی را به



رومن رولان، نویسنده‌ایست فرانسوی‌ای که در ۱۸۶۶ م.

زاده شد و در ۱۹۴۴ م. درگذشت، و شهرتش در ایران

کمابیش از زادگاهش فرانسه بیشتر است! علتش هم یک خطای کوچک

برخی از مبلغان چپ‌گرای دهه‌ی ۱۳۳۴ و ۱۳۵۰ است، که او را

کمونیستی معتقد به برادر بزرگتر و راه و روش استالین می‌پنداشتند. اما

واقع امر آن است که رولان با وجود

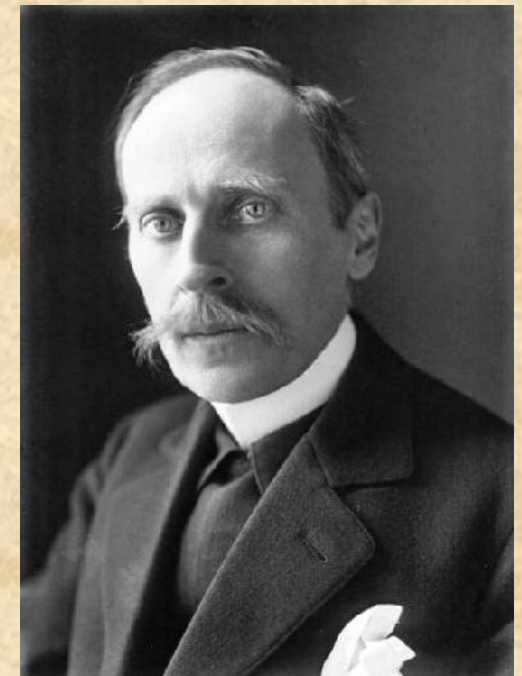
باوری که به سوسیالیسم و آرای

مارکس داشت، بیشتر انسان‌دوستی

آزادخواه بود و از نظر فکری با

تولستوی و گاندی بیشترین نزدیکی

را داشت، تا استالین، که مقاله‌هایی



هم در نقد و قدح وی انتشار داده است، و البته این هم هست که چند سال

مبلغ سیاست او در فرانسه هم بوده است.

با این وجود اگر بخواهیم بر مبنای کلیت آثارش داوری کنیم، بیشتر

به صلح‌طلبان و رهبران معنوی پرهیز از خشونت نزدیکی دارد تا

بلشویک‌ها. رولان با تولستوس نامه‌نگاری داشت و در ۱۹۱۱ م. زندگینامه‌ی

او را نوشت. او همچنین از دوستان گاندی هم بود و در ۱۹۲۴ م. کتاب

کوچکی درباره‌ی گاندی نوشته که بیشتر ستایشگرانه است تا دقیق.

رولان در زمان خودش ادیبی بسیار

مشهور بود و جوایز زیادی به دست آورد.

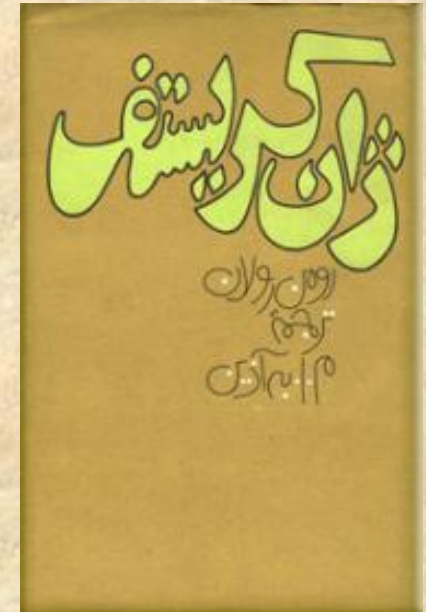
علاوه بر نوبل ادبیات، در ۱۹۱۰ لژیون دو نور

را گرفت و آلمانی‌ها می‌خواستند در ۱۹۳۳ م.

جایزه‌ی بزرگ گوته را هم به او بدهند که به

خاطر مخالفتش با هیتلر نپذیرفت.





رومن رولان را کتابخوان‌های ایرانی

بیشتر بابت رمان‌های خواندنی و زیبایش

می‌شناسند. به نظر من بهتر از همه در میان

کارهایش، رمان ده جلدی «ژان کریستف»

است که در اوایل قرن بیستم نوشته شد و با

قلم شیوای م.ا. به‌آذین در قالب کتابی چهار

جلدی به پارسی ترجمه شد و خالی از اغراق است اگر بگویم شاهکاری

که به‌آذین در زبان ما آفریده، با اصل اثر در زبان فرانسه کوس برابری

تواند زد. دومین رمان مهم رولان، «جان شیفته» است که جایزه‌ی ادبی نوبل

را برای او به ارمغان آورد. هریک از این دو، سراسر داستان زندگی قهرمانی

را روایت می‌کند که همذات‌پنداری با او آسان و بافت اجتماعی و تاریخی

پیرامونش دقیق و روشن و پذیرفتنی است. من «ژان کریستف» را بیشتر

پسندیدم، شاید به خاطر آن که مانند نویسنده‌اش بتهوون را بسیار دوست

دارم و قهرمان داستان آشکارا به تناسخی از بتهوون شباهت دارد. ژان

کریستف از این نظر هم که با موسیقی گره خورده، ممتاز است. معلوم است

که رولان گاه در جریان روایت داستان «موسیقی متنی» را هم روی صحنه‌ها

می‌شنیده، و گاهی آنها را به نقل از قهرمان داستان که موسیقی‌دان است، به

صورت‌نویسی در لابه‌لای سطور داستان آورده است.

برای آن که انصاف را رعایت کرده باشم، باید بگویم که گفتگوها

در «جان شیفته» پرنکته‌تر و سنجیده‌تر است، و فضای کلی هم زنانه‌تر است

و از این رو احتمال می‌دهم بانوان کتابخوان جان شیفته را بیشتر پسندند و

آقایان ژان کریستف را. به هر روی، هرچند در زمانه‌ی ما حوصله‌ها برای

خواندن اندک است و وقت کمی کتاب خواندن صرف می‌شود، اما خواندن

این آثار به نسبت طولانی را واقعا توصیه می‌کنم. چون با خواندن‌شان

درست انگار که به جای کسی دیگر یک بار زیسته باشید. اگر بین انتخاب

یکی از این دو برای مطالعه دودل شدید، ژان کریستف را بخوانید!*

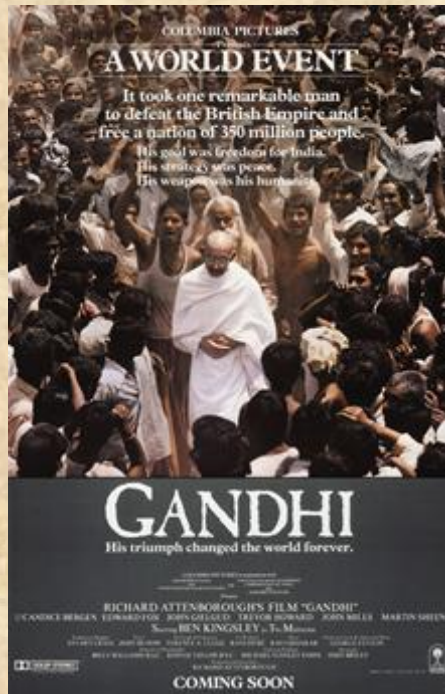


یکی از ژانرهای محبوب و مهم سینما، به فیلم‌هایی مربوط می‌شود که زندگینامه‌ی کسی را روایت می‌کنند. ما در ایران

این رده از فیلم‌ها را بیشتر با شاهکارهایی مثل «محمد رسول‌الله» یا «عمر مختار» می‌شناسیم و بنابراین وقتی حرفِ ژانرِ بیوگرافی می‌شود، معمولاً چهره‌ی آنتونی کوئینِ دستار به سر در ذهنمان تداعی می‌شود. اما این شاخه از سینما از ابتدای کار بسیار شکوفا بوده و با توجه به عینیت تاریخی قهرمانهایی که بر می‌گزینند، بیشتر از ژانرهای دیگر آماج نقد و بحث بوده است. از فیلمهای بازاری و پرتی مثل «اسکندر کبیر» گرفته که در آن نقش رُخشانه (روکسانا) -شاهزاده‌ی هخامنشی که نامش به معنای درخشان و روشن است- را به شکلی باطنما بانویی سیاهپوست بر عهده گرفته، تا فیلم تازه‌سازِ کلینت ایستوود به نام «جی. ادگار / ۲۰۱۱» که زندگی ادگار هوور (بنیانگذار FBI) را نمایش می‌دهد و به نظرم یکی از سنجیده‌ترین فیلمهای

ایستوود است، و «لینکلن / ۲۰۱۲» اثر اسپیلبرگ که بدک نیست، اما دیالوگ‌هایش به گزیده‌ی جملات تاریخی در یک کتاب درسی دبیرستانی آمریکایی شباهت دارد.

در میان فیلمهای این ژانر، بی‌شک یکی از موفق‌ترین‌ها، «گاندی» است که در ۱۹۸۲ م. با کاگردانی ریچارد اتینبور (Richard Attenborough) ساخته شد و بن کینگزلی (Ben Kingsley) در آن نقش گاندی را بازی می‌کند. این فیلم هشت جایزه‌ی اسکار و مجموعه‌ای ریز و درشت از جوایز دیگر را برای دست اندرکارانش به ارمغان آورد. فیلم گاندی از چند نظر مهم و دیدنی است. از یک سو شخصیتها بسیار خوب پرورده شده‌اند و بازی هنرپیشه‌ها واقعا درخشان است. گاندی، نهرو و جناح شباهتی چشمگیر با شخصیتهای تاریخی اصلی‌شان دارند و بازیگران واقعا خوب از عهده‌ی پروردن نقش‌شان بر آمده‌اند. حال این نکته بماند که انگار محمدعلی جناح کمی گوش‌تلخ‌تر از واقع نمایانده شده، و



در جهان دامن زد. به خصوص استقبال هندی‌ها از آن، علیرغم نارضایتی سیک‌ها و مسلمان‌های هند از برخی از بخش‌هایش، باعث شد تا تصویر ذهنی یکدست و یکنواخت و تا حدودی ساده از گاندی در ذهن همه جای بگیرد و تثبیت شود.

بر اساس توافقی ناگفته، همیشه گاندی را مردی بسیار صلح‌دوست، بسیار انسان‌دوست، و کاملاً مذهبی نشان می‌دهند که با تکیه‌ی صرف بر مذهب هندو و ارزش‌های اخلاقی آن، جنبشی مدنی را تاسیس کرد و آن را به پیروزی رساند. این تصویر، گاندی را پیشوایی مذهبی و نه سیاسی می‌داند، که موثرترین شخصیت قرن بیستم در فرآیند استقلال هند بوده

گوکال کمی جوانتر از چیزی نمایانده شده که در آن تاریخ واقعا بوده است. سیر روایت فیلم خوب طراحی شده و ایتینورو کوشیده رخدادهای اصلی زندگی گاندی را به تصویر بکشد. فیلم بسیار مستند هم هست و تقریباً تمام دیالوگ‌ها از کتابها و مقاله‌ها و اسناد تاریخی برگرفته شده است و این دقت نظر در فیلمهای این ژانر به ندرت دیده می‌شود. با این شاخصها، این فیلم طولانی حدود سه ساعته، همچنان بعد از سی سال کاملاً ارزش دیدن را دارد.

با این وجود، چند نکته در این فیلم به چشم خورد که بازگو کردن‌شان را در اینجا مفید می‌دانم. فیلم «گاندی» با وجود دقتی که در تولید شدن‌اش به کار گرفته شده، یکی از فیلمهایی است که گفتمانی شایع و رایج و هنجارین را درباره‌ی شخصیتی تاریخی تکرار، و آن را نهادینه می‌کند. این فیلم یکی از عواملی است که به یکدست شدنِ انگاره‌ی گاندی

می‌اندیشیده‌ام. نتیجه، آن بود که کتابهای ساده‌ی کوچکی مثل «گاندی» اثر رومن رولان، و به خصوص فیلم گاندی عاملی تعیین کننده در این میان بوده‌اند.



گاندی و رومن رولان

حقیقت آن است که گفتمانهای موجود درباره‌ی یک شخصیت تاریخی، در حالت عادی باید شاخه شاخه و متکثر و چندقطبی باشند، چرا

است. چنین تصویری از گاندی، هرچند با واقعیت بیگانه نیست، اما نادرست است!

شرح این که چرا این تصویر را نادرست می‌دانم در این فضای اندک ممکن نیست و بحث را از نقد فیلم گاندی منحرف می‌کند. تنها در این حد بگویم که من هم پیش از ورود به بحث تخصصی‌تر درباره‌ی زندگی و آثار گاندی، همین تصویر همه‌گیر و هنجارین را از او در ذهن داشتم، و با مرور اسناد و داده‌های تاریخی دریافتم که واقعیت امری بسیار بغرنج‌تر و لایه لایه‌تر از تصور اولیه‌ام بوده است. نتیجه‌ی این پژوهش اگر به جای خوبی برسد و نتایج دندان‌گیری به بار آورد، به صورت نوشتاری منتشر خواهد شد. اما آنچه که اینجا به بحثمان مربوط می‌شود، پرسشی است که بعد از این فرآیند توهم‌زدایی برایم پیش آمد و آن هم این که چگونه شده که برای مدتی طولانی درباره‌ی شخصیتی چنین پیچیده که اسناد و شواهد کافی و فراوانی هم درباره‌اش وجود دارد، تا این پایه ساده

تمام این حرفها البته، ذره‌ای از علاقه و ارادت من به گاندی یا ارزش و اهمیت این فیلم کم نمی‌کند. اما منظور آن که این فیلم را، و تمام فیلمهای دیگری که امری کاملاً جا افتاده و پذیرفته شده را بدون انحراف از روایتِ هنجارین بازسازی می‌کنند، باید نقادانه نگرسته و بررسی شود، و در آن هنگام نه تنها حقایقی را درباره‌ی قهرمان تاریخی فیلم به دست می‌دهد، که تصویری دقیقتر درباره‌ی نیروها و قدرتهای حاکم بر انگاره‌ی وی را نیز پدید می‌آورند.*



که انسانها چنین هستند و ردپایی هم که از خود به جا می‌گذارند به همین ترتیب چندوجهی است. از این رو وقتی درباره‌ی کسی تنها یک روایت داریم و همان بارها و بارها به اشکال متفاوت تکرار می‌شود، باید به وجود بستری ایدئولوژیک برای شکل‌گیری و بازتولید این گفتمان شک کرد. درباره‌ی گاندی به نظرم چنین بستری وجود دارد، و تکیه‌گاهی سیاسی هم دارد. فیلم گاندی با هنرمندانه‌ترین و بهترین شکل ممکن، همین تصویر را بازتولید می‌کند. به همین دلیل است که در فیلم جای شخصیت‌هایی بسیار مهم و تاثیرگذار مانند دادابهائی نائوروجی یا اوکتاویان هیوم به کلی خالی است و شخصیت‌های تعیین کننده‌ی دیگری مانند مری بسانت و کالن‌باخ کمابیش در قالبی تحریف شده بازنموده شده‌اند. در سراسر فیلم هیچ نامی از تئوسوفیست‌ها برده نشده، و این نکته که گاندی در اصل عضوی از این محفل بوده و بنیانگذاران کنگره‌ی ملی هند هم به این جریان تعلق داشته‌اند، مسکوت گذاشته شده است.



در سیمرغ شماره‌ی هفتم آثار گروه **Nightwish** را معرفی

کرده بودم که در سبک **Symphonic Black Metal** به

خلق اثر می‌پردازند. بعد از آن برخی از دوستان که از تلفیق موسیقی

سمفونیک و مضمونهای راک در این سبک خوششان آمده بود، درباره‌ی

گروههای مشابه پرس و جو می‌کردند. اینک چند پیشنهاد در این راستا:



را شاگرد مکتب **Nightwish**

می‌دانند در میانشان به نظرم از

همه بهتر، **Lunatica** است که

از سال ۲۰۰۱م نخستین آلبوم‌اش

را به نام «آتلانتیس» منتشر کرد و

همین چند سال پیش در ۲۰۰۹م با آلبوم «کرانه‌های نو» (**New Shores**)

به شهرت رسید. در این فاصله هم دو اثر دیگر تولید کرده به نامهای

Fables and Freams (2004) و **The Edge of Infinity** (2006). در

این رده سه گروه دیگر هم جای می‌گیرند که عبارتند از **Nemesea**.

Xandria و **Lacuna Coil**. خواننده‌ی اصلی تمام این گروهها زنی است

که معمولا صدای سوپرانو می‌خواند. مضمونها حماسی و پر جوش و

خروش است و معمولا ته مایه‌ای از معانی فلسفی در شعرهایشان یافت

می‌شود.*



اعضای گروه لوناتیکا

در میان گروههایی که در این سبک فعالیت می‌کنند،

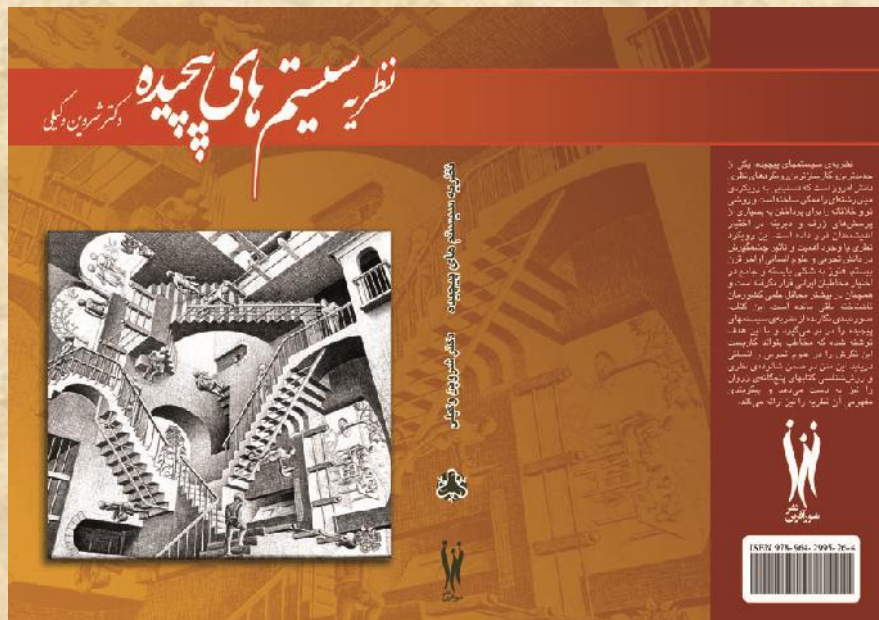
چندتایی هستند که در طی ده سال اخیر تاسیس شده‌اند و بیشترشان خود



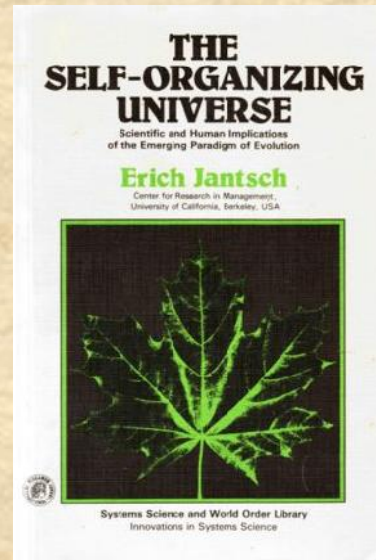
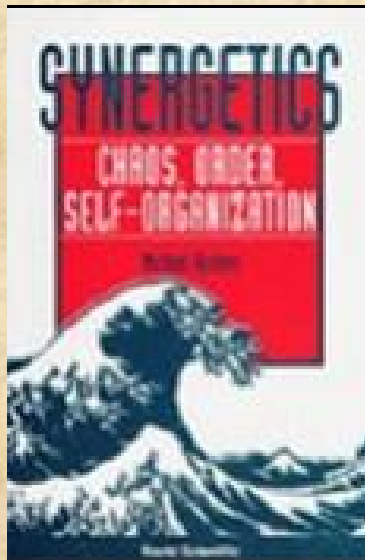
قاعدتا تا به حال برای همهی دوستان و آشنایان روشن شده که چارچوب نظری‌ای که من در آن می‌اندیشم و دیدگاه‌هایم را در آن صورتبندی می‌کنم، نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده است. بحثی که هر از چند گاهی در جمع دوستان و دانشجویانم جاری بوده، آن است که بهترین راه برای ورود به این نظریه و تسلط بر آن چیست. با این زمینه، نیک دیدم که در این شماره از سیمرغ کتابهایی با این مضمون را معرفی کنم، بدان امید که برنامه‌ای مطالعاتی به دست علاقمندان دهد.

پیش از هرچیز، اعتراف کنم که خودم کتابی دارم به نام «نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده» و بنابراین در این زمینه به عنوان خواننده‌ای بی‌طرف اظهار نظر نمی‌کنم. پس فکر کنم روشن باشد که پیشنهادم برای شروع به دانستن در این زمینه، همین کتاب است! با این توضیح که کوشیده‌ام

مفهوم‌های اصلی دستگاه‌های نظری مربوط به پیچیدگی را در قالب پنجاه کلیدواژه و مشتق‌های آن، در این کتاب به ساده‌ترین شکل شرح دهم. البته بدیهی است که دیدگاه خاصی از سیستم‌های پیچیده که در این کتاب معرفی شده، صورتبندی شخصی من از موضوع است و با بقیه‌ی چیزهایی که درباره‌ی کاربرد این نظریه در جامعه‌شناسی و تاریخ و روان-عصب‌شناسی نوشته‌ام، پیوند می‌خورد.



خواندنی هستند، هرچند به موج قدیمی‌تر «نظریه‌ی عمومی سیستمها» مربوط می‌شوند و مفاهیم «نظریه‌ی سیستمهای پیچیده» را در بر نمی‌گیرند، مفاهیمی که عمدتاً از سال ۱۹۹۰م. به بعد صورتبندی شده‌اند.



در میان کتابهای انگلیسی، کتاب مایکل بوشف (Michael Bushev) به نام «دانش هم‌افزایی» (Synergetics) یک متن مقدماتی پایه و مفید است که در سال ۱۹۹۴م. نوشته شده، اما همچنان قابل استفاده و سودمند است. کتاب «جهان خودسازمانده» (Self Organizing

اما گذشته از این کتاب پایه، چند متن فارسی خوب دیگر هم داریم که خواندن‌اش راهگشاست، هرچند مفاهیم کمی قدیمی شده است. در میان این کتابها، «نظریه‌ی عمومی سیستم‌ها» نوشته‌ی فون برتالنی یکی از کلاسیک‌های این حوزه است و کتابی است که در میانه‌ی قرن بیستم دیدگاه سیستمی را تاسیس کرد و به کرسی نشاند. اما این کتاب در دهه‌ی ۱۹۵۰م. نوشته شده و مطالبش بسیار قدیمی است. این ایراد بر کتابهای ارزشمند دیگری که به پارسی برگردانده شده‌اند هم وارد است. مثلاً «ضرورت و تصادف» ژاک مونو، و سه‌گانه‌ی مشهور ادگار مورن به زبان ما ترجمه شده است و خوب هم ترجمه شده، اما ایراد کار آنجاست که جدیدترین‌شان که کتابهای مورن باشد، به بیست سال پیش مربوط می‌شود و این حوزه اصولاً در همین بیست سال اخیر تکانی خورده و دگرذیسی یافته است. در زبان پارسی کتابهایی مثل «نگرش سیستمی» از مهدی فرشاد، و «نظریه‌ی رویدادهای غیرمنتظره» از پرویز تاجداری هم

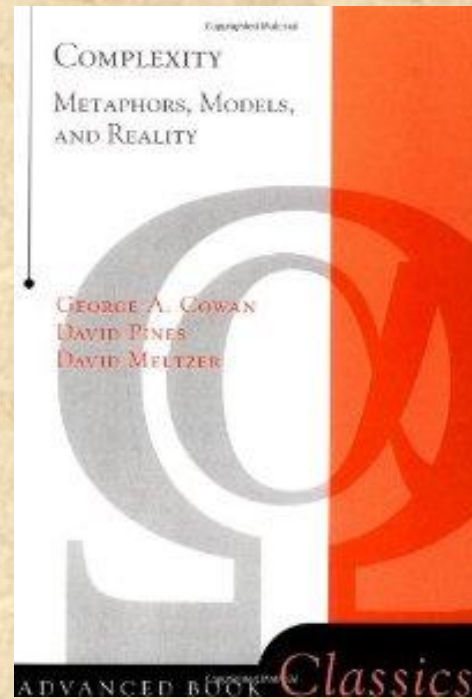
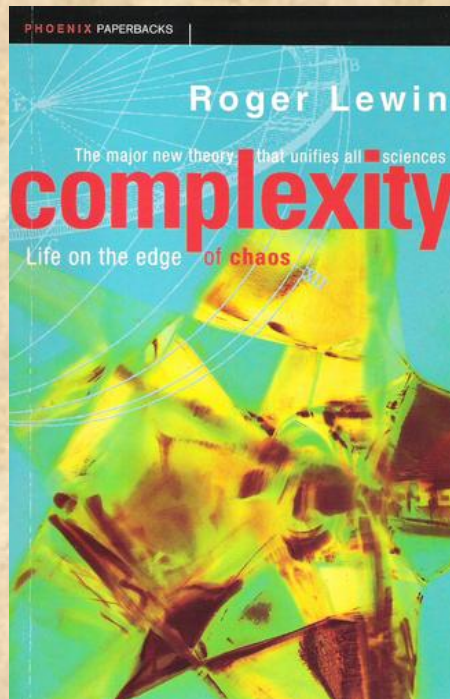


Universe) نوشته‌ی اریک یانش (Eric Yantsch) هم متن مقدماتی خوبی است که شاید بهتر باشد پیش از کتاب بوشف خوانده شود، هرچند بحثهایش قدیمی شده و به سال انتشار کتاب (۱۹۸۰) محدود است.

شکلِ روزآمدِ این متونِ مقدماتی، کتاب «پیچیدگی: گردش‌ی با راهنما» (Complexity: A guided tour) است که به قلمِ ملانی میچل (Melanie Mitchel) در سال ۲۰۰۹ م. نوشته شده است. این کتاب را آقای محمد صالح سعادت‌مند در سال ۱۳۹۱ به پارسی ترجمه کرده و انتشارات شورآفرین منتشرش کرده است. ترجمه گاه کاستی‌هایی دارد، اما به هر صورت قابل استفاده است. به خصوص بابت انتخاب کتاب باید به آقای سعادت‌مند تبریک گفت، چرا که با دقت و درستی صورت گرفته و صرفِ معرفی‌اش به مخاطبان ایرانی کاری ارجمند است.

اگر از این کتابهای پایه بگذریم، به کتابهایی می‌رسیم که کاربست رویکرد سیستمهای پیچیده را در حوزه‌های مختلف نشان می‌دهند. راهگشایترین کتاب در ابتدای این راه، به نظرم کتاب نیکولاس رِشر (Nicholas Rescher) است به نام «پیچیدگی: مروری فلسفی» (Complexity: A Philosophical Overview) که در سال ۱۹۹۸ م. نوشته شده، اما نسبت به حجمش متنی عمیق و ارزشمند است که

ارودینگر اشتباه نگیرید!) در مقاله‌ی بسیار مهم «حیات چیست» مورد بحث قرار داده بود، و ناگفته نماند که این مقاله به همراه چند متن دیگر از او حدود ده سال پیش با همین نام به پارسی ترجمه شده، با قلم دکتر محمد نبی سربلوکی.



خواندن‌اش از بسیاری از خطاهای مرسوم در عرصه‌ی فهم پیچیدگی پیشگیری می‌کند.

بعد از اینها، می‌رسیم به کاربرست این نظریه در علوم تخصصی. رویکرد سیستمهای پیچیده در فیزیک، روباتیک، معماری، و علوم مهندسی هم حرفهای مهمی برای گفتن دارد. اما من بنا به حوزه‌ی کاری‌ام تنها منابع مربوط به دو شاخه را معرفی می‌کنم.

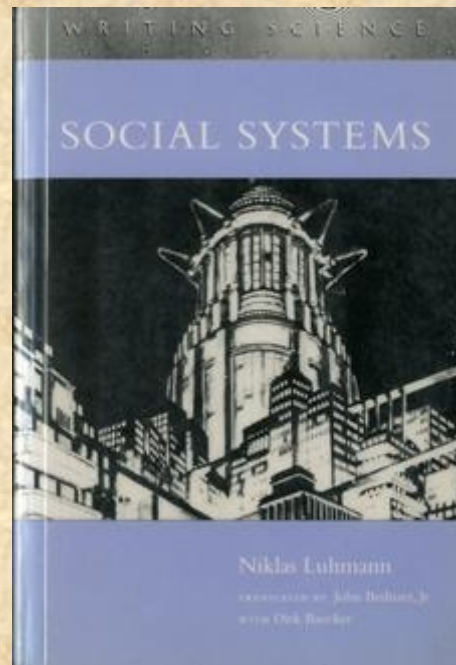
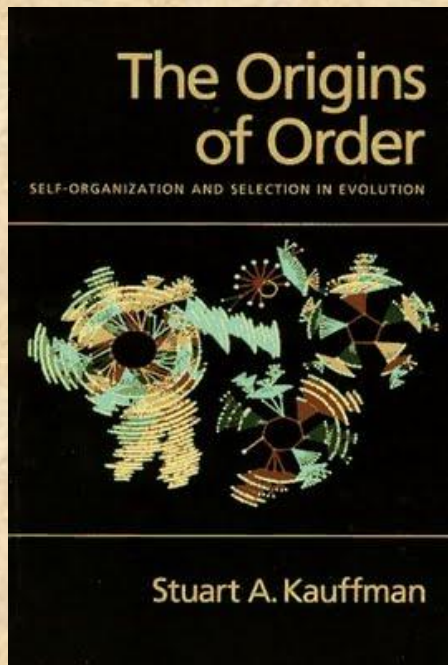
نخست، کاربرست این رویکرد در زیست‌شناسی، که بیش از همه در عصب‌شناسی، نظریه‌های پیدایش حیات، و تکامل نمود دارد. یک کتاب مقدماتی جدید در این مورد، که داده‌ها را خوب جمع‌بندی کرده و از دیدی تکاملی هم به موضوع نگریسته، کتاب راجر لوین (Roger Lewin) است به اسم «پیچیدگی: حیات در لبه‌ی آشوب» (Complexity: Life at the edge of chaos). این تعبیر حیات به مثابه سیستمی در لبه‌ی آشوب را برای اولین بار حدود پنجاه سال پیش اروین شرودینگر (با شروین

اشاره‌های روشنگرانه است. نکته‌ی آخر هم این که انتشارات معتبر Springer Verlag از همان دهه‌ی ۱۹۸۰م شروع کرد به منتشر کردن مقاله‌های مهم درباره‌ی پیچیدگی به صورت موضوعی، که حالا مجموعه‌شان یک قفسه‌ی کتابخانه را پر می‌کنند. کلیدواژه‌ی اصلی در این تالیفات مفهوم هم‌افزایی است و رویکرد بیشتر محاسباتی و فیزیکی و ریاضی است. شاید هم علتش این باشد که در ابتدای کار هرمان هاکن (Herman Haken) فیزیکدان نیروی محرک اصلی این جریان بود، و چون حرف حرف می‌آورد، این را هم بگویم که کتاب «هم‌افزایی شناخت» (Synergetics of Cognition) او را از دست ندهید که با وجود قدیمی بودن، بسیار عمیق و ارزشمند است.

اما دومین شاخه‌ی مهم کاربرست نظریه‌ی سیستمهای پیچیده، جامعه‌شناسی و علوم انسانی است. در این زمینه به نظرم رکن رکین تالیفات، کتاب بسیار خواندنی «سیستمهای اجتماعی» (Social Systems)

کتاب دیگری که مجموعه‌ی پژوهشهای تازه‌ی منتشر شده توسط موسسه‌ی معتبر سانتافه (Santa Fe) را در این زمینه معرفی می‌کند، «پیچیدگی: استعاره‌ها، مدل‌ها و واقعیت» (Complexity: Metaphores, Mofels and Reality) است که جورج کووان، دیوید پاینز و دیوید ملتر (Cowan, Pines and Meltzer) در ۱۹۹۹م گردآوری‌اش کرده‌اند. کتاب مقاله‌هایی را در بر می‌گیرد که بیشتر به رویکرد محاسباتی تحلیل پیچیدگی تمرکز یافته‌اند، اما سرفصل‌هایی مثل زندگی مصنوعی (Artificial Life) و هم‌افزایی در سیستمهای زنده را هم خوب شرح داده است. حالا که کار به اینجا کشید، کتاب حضرت استوارت کافمن (Stuart Kauffman) به نام «خاستگاه‌های نظم» (The Origins of Order / 1993) را هم معرفی کنم که به همین ترتیب رویکردی محاسباتی دارد و توسط یک رایانه‌باز حرفه‌ای نوشته شده، اما به بوم‌شناسی و زیست‌شناسی هم مفصل پرداخته و انباشته از ایده‌های نو و

درباره‌ی لومان متاسفانه تالیف در خوری به پارسی نداریم. هرچند بخشی از بحثهایش با هابرماس در کتابی که بیشتر درباره‌ی فرد اخیر نوشته شده، گنجانده است. تنها مرجع روزآمد در این مورد، شماره‌ی هفدهم نشریه‌ی ارغنون است که مقاله‌های خوبی درباره‌ی جامعه‌شناسی سیستمی و دیدگاه لومان در آن به پارسی برگردانده شده است.



از نیکلاس لومان (Niklas Luhmann) است که عنوانش کنایه‌ای دارد به کتاب کلاسیک تالکوت پارسونز به نام «سیستم اجتماعی» (Social System) که نخستین صورتبندی سیستمی در جامعه‌شناسی محسوب می‌شد و چند دهه پیشتر منتشر شده بود.

لومان با انتشار این کتاب به بزرگترین نظریه‌پرداز جامعه‌شناسی سیستمی تبدیل شد و هرکس امروز بخواهد در این زمینه بداند، حتما باید این کتاب خواندنی را به دقت فهم کند. کتابهای من درباره‌ی جامعه‌شناسی-روانشناسی سیستمی (نظریه‌ی قدرت، نظریه‌ی منشاها، روانشناسی خودانگاره)، که با اسم دیدگاه زروان شهرت یافته، در واقع پاسخی به لومان است و در نقد همین کتاب نوشته شده است. چون لومان در این کتاب به روش پساساختارگراها «من» و عاملیت خودمختار را حذف می‌کند و آن را به ساختارهای نهادین و شبکه‌های ارتباطی فرو می‌کاهد، و

این کاری است که به نظر نباید کرد!



چند شعر از دوست گرامی و یار گرانقدر دکتر حسین مجتهدی:

تک مانده‌ام در این دشت، کو رخشهای پرخشم؟

اینجا نمانده مردی از خیل تکسواران؟

در هجر رادمردان در مرگ کوش خندان

این است ای حریفان، آیین سربداران

چون واژه‌ی فتادن خم گشتن و شکستن

نادیده است اینجا قاموس کوهساران

یا مرگ یا که رفتن هر بند را گسستن

اجماع می‌فروشان، فتوای می‌گساران

دانم که مرگ خواهی پایان درد خواهی

ای غایت امیدم در طول روزگاران

چون آذرخش بشکن این پاره‌های ظلمت

وانگه بجوی هجرت در کوی رهسپاران

از کتاب «پله‌ی تنهایی»

دکتر حسین مجتهدی

غم‌پرده‌دار دل شد در انتظار یاران

ننگ است زندگانی در غربت بهاران

مردن میان صحرا با کوله‌بار غمها

نستردن غباری از گونه‌های یاران

گویی غریو مرده است در شعله‌های خونفام

در مقدم تتاران کو خشم جان‌شکاران؟



بر سوگ کوچ خواب شکوفای کودکی

بس حسرت است از غم ماندن که خورده ایم

در غربت نوید بهاری شکوفه سار

در انتظار مرگ نفس را شمرده ایم

تو را باده در خواب گر دیده بود
به چشمان مستت پناهیده بود

دل خسته شوق تپیدن نداشت
اگر از نگاهت نلرزیده بود

در آن شب که رویای چشمت شکفت
به دل عشق و امید باریده بود

تبسم که کردی در آغوش خواب
به دامان شب ماه خندیده بود

و یا آسمانی به بخشندگی
هزاران ستاره رهانیده بود

در آن کوچه باغ دل انگیز خواب
شمیم‌ات بهارانه پیچیده بود

تو گویی که یک دم به رویای من
نسیم نگاهت خرامیده بود

شب من چنان شد که رشک پگاه
چو خورشید زلف تو رخشیده بود

معبر به تعبیر خوابم مکوش
که امید وصلی نبخشیده بود

رویای باغ

رویای باغ را به تبرها سپرده‌ایم

عشق و امید را ز دل و یاد برده ایم

فرهاد سان اسیر فریب خیال خویش

با پنجه گرد از رخ صخره سترده ایم

از خوشه‌های مزرع سبز ستاره‌ها

جز داس و داغ‌ها که نصیبی نبرده ایم

زاییده‌ی توهم سرمای غیرتیم

چون شب‌نم از هجوم تگرگان فسرده ایم

قفنوس پر شکسته‌ی مکر هزاره‌ها

کز انتظار شعله غریبانه مرده ایم

در کوچه‌های ما همه قحط ترانه است

بغض سرود را به گلومان فشرده ایم



در امواج سند

۶۱۸ هجری قمری سپاهیان مغول را شکست داد. چنگیز سپاه بزرگی را به سراغ او فرستاد که آن نیز در نزدیکی پروان شکست یافت و مهاجمان مغول به دست مدافعان کشتار شدند.

چنگیز این بار خود با سپاهی گران پیش آمد و چند ماه بعد در همان سال ۶۱۸ در نزدیکی رود سند، که در متون کهن به نام جیحون ذکر شده، سپاهیان اندک جلال‌الدین و اهل حرم‌اش را در محاصره گرفت. کشتی‌ای برای گذر از رود در اختیار خوارزمیان نبود و یکی را هم که برای عبور زنان و کودکان حرم فراهم آورده بودند، توفان درهم شکست.

چون چنگیز یکی از پسران جلال‌الدین را به اسیری گرفت و به زجر بسیار بکشت، زنان نزد خوارزمشاه زاری کردند و خواستند که پیش از آن که به دست مغولان بیفتند، کشته شوند. پس خوارزمشاه ایشان را به رود سند وا گذاشت و همه غرق شدند. سپس خود یکتنه به سپاه چنگیز زد و

حمیدی شیرازی در اردیبهشت ۱۳۳۰ در مسابقه‌ی بهترین شعر وطنی شرکت کرد و با شعر «در امواج سند» جایزه‌ی اول را ربود. این شعر داستان آخرین شب نبرد میان سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه و چنگیز خان مغول را روایت می‌کند. چنان که می‌دانیم، چنگیز بعد از تاختن به سغد و خوارزم و کشتار مردم، لشکریان سلطان محمد خوارزمشاه را تار و مار کرد و سمرقند و بخارا را نیز گشود و مردم این دو شهر را از دم تیغ گذراند.

در این شرایط بحرانی، سلطان محمد خوارزمشاه پسرش جلال‌الدین را که در دلیری نامبردار بود، به جانشینی خود برگزید. جلال‌الدین خوارزمشاه در نبردی در خجند بر مغولان پیروز شد و کوشید نیشابور را از چنگ مغولان برهاند. اما نتوانست، پس به جنوب تاخت و با بسیج مردم هرات و غزنه در

از تاریخ جهانگشای جوینی

«...و تمامی احوال اغراق در ذکری مفرد از آنجا معلوم شود، قوت سلطان از خلاف ملک اغراق شکسته شد و راه صلاح و صواب برو بسته روی بغزین آورد بر عزیمت آنک از آب سند عبور کند و چنگز خان آن غایت را از کار طالقان فارغ گشته بود و تفرقه فرقه سلطان دانسته بر دفع و انتقام چون برق و هاج و سیل ثجاج اندرونی از انتقام مشحون با لشکری از قطار باران افزون روی بسططان نهاد و چون آوازه او بسططان رسید و خبر حرکت او بشنید و لشکر چندان نه که طاقت مقاومت آن لشکر پرکین و مقابلت پادشاه روی زمین تواند

که آن شاه در جنگ نر اژدهاست دم آهنج بر کینه ابر بلاست

شود کوه خارا چو دریای آب اگر بشنود نام افراسیاب

عزیمت عبور بر آب سند مقرر کرد و فرمود تا کشتیها آماده کردند و اورخان که در یزک بود با یزک پادشاه جهانگیر چنگیز خان مقاومت کرد شکسته با نزدیک سلطان آمد، و چون چنگز خان بر عزیمت او وقوف یافت پیشدستی کرد و پیش او گرفت و لشکرها از پیش و پس فرو گرفتند

بسیاری از آنان را بکشت و بعد به رود سند زد و در آنسو به هندوستان فرود آمد.

دکتر حمیدی این داستان را برگرفته و تصویری ماندگار از آن به دست داده که به راستی زیباست. برای آن که بتوانید شعر او را با نسخه‌ی اصل تاریخی مقایسه کنید، همین ماجرا را از کتاب جهانگشای جوینی (جلد دوم، ص ۱۳۹ و ۱۴۰) روایت می‌کنم و بعد شعر «در امواج سند» را می‌خوانیم:

را بازپس نشاند و عنان برتافت جوشن از پشت باز انداخت و اسب را تازیانه زد و از کنار آب تا رودخانه مقدار ده گز بود یا زیادت که اسب در آب انداخت،

فرشت لها صدری فزلّ عن الصّفا به جؤ جؤ عبل و متن مختصر

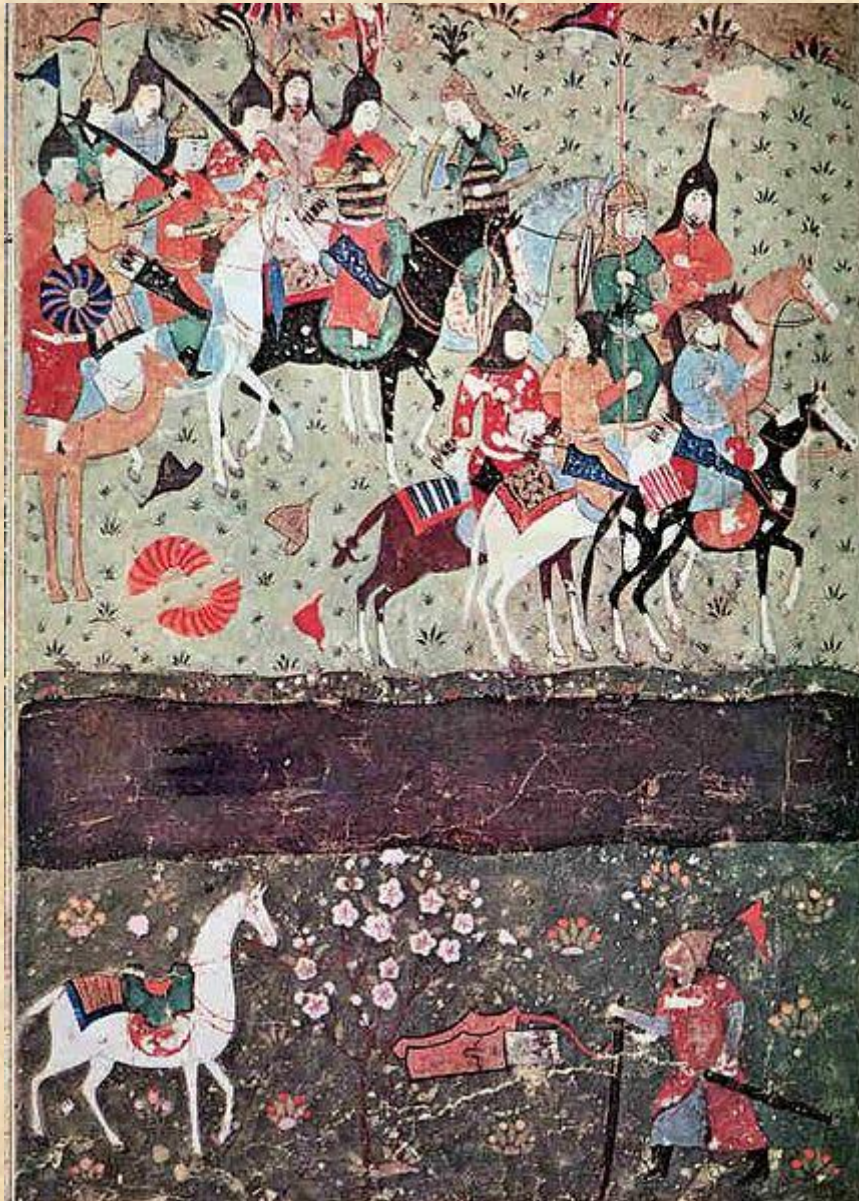
و بر مثال شیر غیور از جیحون (سند) عبور کرد و بساحل خلاص رسید،

فخالط سهل الأرض لم یکدح الصّفا به کدحه و الموت خزبان ینظر

چنگز خان چون حالت عبور او مشاهده کرد بکنار آب دوانید مغولان نیز خواستند تا خود را در آب اندازند چنگز خان ایشان را منع کرد دست بتیر بگشادند جماعتی که معاینه کرده بودند حکایت گفتند که از بس کشتگان که در آب بکشتند از رودخانه آن مقدار که تیر می‌رسید از خون سرخ گشته بود سلطان با یک شمشیر و نیزه و سپری از آب بگذشت،

فأبت الی فهم و لم اک آبیا و کم مثلها فارقتها و هی تصفر

صبح‌گاهی که نور شب از عذار روز دمیده بود و شیر صبح از پستان آفاق جوشیده سلطان در میان آب و آتش بماند از جانبی آب سند بود و از کنار لشکری چون آتش سوزان بلک از طرفی دل در آتش داشت و از جانب دیگر طرف آب بر روی بازین همه سلطان دل از دست نداد و داد مردانگی بداد و مستعدّ کار شد و مستعر آتش جنگ و پیگار و چون آن شیر از ادراع کوشش جنگ پلنگ رنگ شد و در ضرب پرده مخالف تیز آهنگ اسب انتقام زین کرد و ارتکاب اقتحام گزین لشکر نصرت پیکر پادشاه هفت کشور بر میمنه که امین ملک داشت حمله کردند و از جای برداشتند و اکثر ایشان را بقتل آوردند و امین ملک منهزم شد و بر جانب برشاوَر زد تا مگر جان بتک پای ببرد خود لشکر مغول راهها گرفته بودند در میان آن کشته شد و دست چپ را نیز برداشتند سلطان در قلب با هفتصد مرد پای افشارد و از بامداد تا نیم‌روز مقاومت کرد و از چپ بر راست می‌دوانید و از یسار بر قلب حمله می‌آورد و در هر حمله چند کس می‌انداخت و لشکر چنگز خان پیش می‌آمدند و ساعت بساعت زیادت می‌گشتند و عرصه جولان بر سلطان تضایق می‌گرفت چون دید که کار تنگ شد از نام و ننگ با دیده تر و لب خشک درگذشت اجاش ملک که خالزاده سلطان بود عنان او گرفت و او را بازپس آورد و سلطان اولاد و اکبادرا بدلی بریان و چشمی گریان وداع کرد و بدالت آنک فرمود تا جنیبت درکشیدند چون بر آن سوار شد کرتی دیگر در دریای بلا نهنگ آسا جولانی کرد و چون لشکر



بازنمایی جنگ سند در یک نگارگری از قرن دهم هجری

و گردون در تعجب می‌گفت

بگیتی کسی مرد ازین سان ندید نه از نامداران پیشین شنید

چنگز خان و تمامت مغولان از شگفت دست بر دهان نهادند و
چنگز خان چون آن حال مشاهده کرد روی پسران آورد و گفت از پدر
پسر مثل او باید چون از دو غرقاب آب و آتش بساحل خلاص رسید ازو
کارهای بسیار و فتنهای بی‌شمار تولد کند از کار او مرد عاقل غافل چگونه
تواند بود،

بگیتی ندارد کسی را همال مگر بی‌خرد نامور پور زال

بمردی همی ز آسمان بگذرد همی خویشتن کهتری نشمرد

در امواج سند

دکتر مهدی حمیدی شیرازی

ز سم اسب می چرخید بر خاک به سان گوی خون آلود ، سرها

ز برق تیغ می افتاد در دشت پیایی دستها دور از سپرها

به مغرب سینه‌مالان، قرص خورشید نهان می گشت پشت کوهساران

فرو پاشید گردی زعفران رنگ به روی نیزه ها و نیزه داران

میان گردهای تیره چون میغ زبانهای سنانها برق می زد

لب شمشیرهای زندگی سوز سران را بوسه ها بر فرق می زد

زهر سو بر سواری غلت می خورد تن سنگین اسبی تیر خورده

به زیر باره می نالید از درد سوار زخم‌دار نیم مرده

نهان می گشت روی روشن روز به زیر دامن شب درسیاهی

در آن تاریک شب می گشت پنهان فروغ خرگه خوارزمشاهی

دل خوارزمشه یک لمحہ لرزید	کہ دید آن آفتاب بخت ، خفته	به پشت پرده شب دید پنهان	زنی چون آفتاب عالم افروز
ز دست ترکتازیهای ایام	به آبسکون شہی بی تخت خفته	اسیر دست غولان گشته فردا	چو مهر آید برون از پرده‌ی روز
اگر یک لحظه امشب دیر جنبد	سپیده دم جهان درخون نشیند	به چشمش ماده آھویی گذر کرد	اسیر و خسته و افتان و خیزان
به آتشی ترک و خون تازیک	ز رود سند تا جیحون نشیند	پریشان حال ، آھو بچہ‌ای چند	سوی مادر دوان وز وی گریزان
به خوناب شفق دردامن شام	به خون آلودہ ایران کهن دید	چه اندیشید آن دم، کس ندانست	کہ مژگانش به خون دیدہ تر شد
رآن دریای خون، در قرص خورشید	غروب آفتاب خویشتن دید	و آتش در سپاہ دشمن افتاد	ز آتش ہم کمی سوزندہ تر شد

زبان نیزه اش در یاد خوارزم زبان آتشی در دشمن انداخت
 بدان شمشیر تیز عافیت سوز در آن انبوه ، کار مرگ می کرد
 خم تیغش به یاد ابروی دوست به هر جنبش سری بر دامن انداخت
 ولی چندانکه برگ از شاخه می ریخت دوچندان می شکفت و برگ می کرد



چو لختی در سپاه دشمنان ریخت از آن شمشیر سوزان، آتش تیز
 خروش از لشکر انبوه برخاست که از این آتش سوزنده پرهیز
 در آن باران تیر و برق پولاد میان شام رستاخیز می گشت
 در آن دریای خون دردشت تاریک به دنبال سر چنگیز می گشت

سر انجام آن دو بازوی هنرمند	زکشتن خسته شد وز کار واماند	خروشان ، ژرف ، بی پهنا ، کف آلود	دل شب می‌درید و پیش می‌رفت
و آگه شد که دشمن خیمه اش جست	پشیمان شد که لختی ناروا ماند	از این سد روان در دیده شاه	ز هر موجی هزاران نیش می‌رفت
نان باد پای خسته پیچید	چو برق و باد ، زی خرگاه آمد	نهاده دست بر گیسوی آن سرو	بر این دریای غم نظاره می‌کرد
دوید از خیمه خورشیدی به صحرا	که گفتندش سواران: شاه آمد	بدو می گفت: اگر زنجیر بودی	تو را شمشیرم امشب پاره می‌کرد
میان موج می رقصید درآب	به رقص مرگ ، اخترهای انبوه	گرت سنگین دلی ، ای نرم دل آب !	رسید آنجا که بر من راه بندی
به رود سند می غلتید برهم	ز امواج گران کوه از پی کوه	بترس آخر ز نفرینهای ایام	که ره بر این زن چون ماه بندی !

ز رخسارش فرو می ریخت اشکی	بنای زندگی بر آب می دید	شبی آمد که می باید فدا کرد	به راه مملکت فرزند و زن را
در آن سیمابگون امواج لرزان	خیال تازه ای در خواب می دید	به پیش دشمنان استاد و جنگید	رهاند از بند اهریمن وطن را
اگر امشب زنان و کودکان را	ز بیم نام بد در آب ریزم	در این اندیشه‌ها می سوخت چون شمع	که گرد آلود پیدا شد سواری
چو فردا جنگ بر کامم نگریدید	توانم کز ره دریا گریزم	به پیش پادشه افتاد بر خاک	شهنشه گفت : آمد ؟ گفت آری
به یاری خواهم از آن سوی دریا	سوارانی زره پوش و کمانگیر	پس آنکه کودکان را یک به یک خواست	نگاهی خشم‌آگین در هوا کرد
دمار از جان این غولان کشم سخت	بسوزم خانمانهاشان به شمشیر	به آب دیده اول دادشان غسل	سپس در دامن دریا رها کرد !

بگیر ای موج سنگین کف آلود

ز هم وا کن دهان خشم ، وا کن

بخور ای ازدهای زندگی خوار

دوا کن درد بی درمان ، دوا کن !

زنان چون کودکان در آب دیدند

چو موی خویشتن در تاب رفتند

وز آن درد گران ، پی گفته شاه

چو ماهی در دهان آب رفتند

شهنشه لمحہ ای بر آبها دید

شکنج گیسوان تاب داده

چه کرد از آن سپس ، تاریخ داند

به دنبال گل بر آب داده !

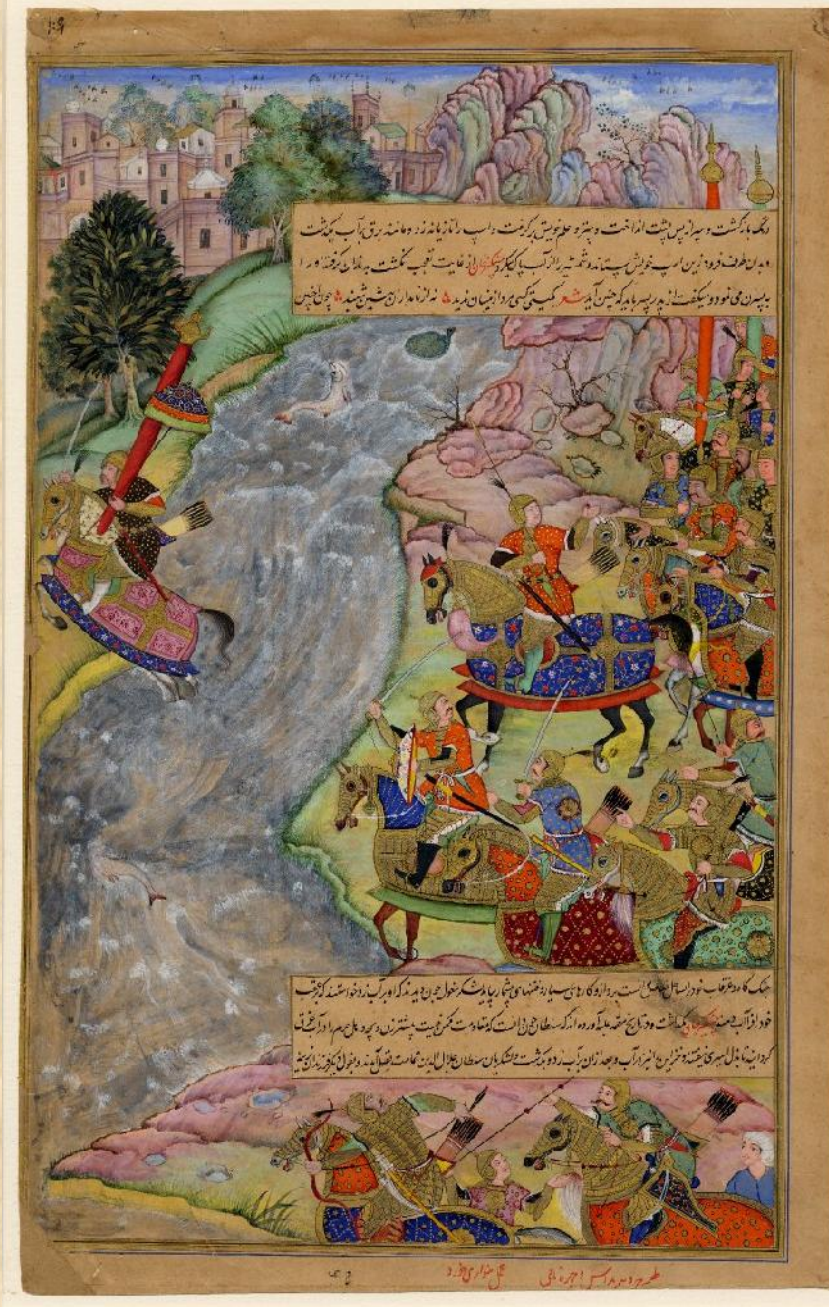
شبی را تا شبی با لشکری خرد

زتن ها سر ، ز سرها خود افکند

چو لشکر گردد بر گردش گرفتند

چو کشتی بادپا در رود افکند !





چو بگذشت از پس آن جنگ دشوار از آن دریای بی پایاب ، آسان

به فرزندان و یاران گفت چنگیز که گر فرزند باید، باید این سان !

بلی ، آنان که از این پیش بودند چنین بستند راه ترک و تازی

از آن این داستان گفتم که امروز بدانی قدر و بر هیچش نبازی

به پاس هر وجب خاکی از این ملک چه بسیار ست ، آن سرها که رفته

زمستی بر سر هر قطعه زین خاک خدا داند چه افسرها که رفته



دو ماه پیش که در سفرمان به آناتولی از دشت چالدران دیدار کردیم، این شعر را برای جنگاوران آن میدان سرودم. با این توضیح که بنی‌چیری‌های عثمانی را در خودِ بابِ عالی با لقبِ «جان‌نثار»

می‌شناختند و قزلباشان هم به خاطر بر سر نهادن کلاه سرخ نامبردار بوده‌اند:

چالدران

کوه سترون نشست، دشت خروشید زار

خون قزلباش سوخت خرمن گرد و غبار

کوس فرو کوفت بام، نای و دف و شعر خام

نقطه و خط سیل شد، شد کلمه کردگار

کشمکشی خاسته از جگر بذر پیر

خار تعصب کشید خیمه به درگاه دار

قاف سرازیر شد از افق سرخ خشم

تا که کند دستگیر مست، گه کارزار

جان به نثاران ز غرب پا به رکاب آورند

سرخ کلاهان ز شرق، مهر غمین، داغدار

قصه‌ی گلزار ماند خاطره‌ای سهمگین

تا که شقایق شکفت نعره‌زنان بر مزار

سوخته در شرم خاک چرخ هوسباز چون

چالدران در شکست از ستم روزگار



در میان شقایق‌های دشت چالدران (عکس از مینا مؤمنی)

خزان

مهر ۱۳۷۶

طنز مفلوک ناتوانی‌هاست	لُختی صد درخت عور و کبود		
برگ‌ها صرفِ مزدگانی‌هاست	از قدم‌های سرد باد خزان		
		سوگمندان قبر هامون‌اند	بلبانِ نشسته بر هر شاخ
رفت همچون خیال نرم و رقیق	مهربانی مهر تابستان	اختران زیر ابر مدفون‌اند	مستمندان ز باد، افسرده
گشته بستانِ سبز، مسخِ عقیق	نطفه‌ی خور چو خاک، شد ابتر		
		بختِ بستانِ شناورِ خواب است	از خزان چهرِ خاک زنگاری
از دم سردِ شام لرزان شد	در دل بیشه‌ ^۰ شیرِ شوریده	چون لگدکوب گام مهتاب است	برگ‌های مریض و افتاده
از چمن ^۰ شاپرک گریزان شد	از درختان پرنده‌ها رفتند		
		آتش از دود تیره مجنون است	چرخ از زخمِ زردی افسرده
منم آن یکه ساکن خرسنگ	در دل بی‌قرارِ جنگل‌ها	مغزها پوکِ دیو افیون است	چشم‌ها غبارخوارِ آینه‌هاست
تختگاهم پرنده هر گل‌سنگ	در کنارم هزار ^۰ دار غمین		



بشکند تا سکوت ماتم کوه
 نعره‌هایم به دره می‌بالند
 با درختان چنین شدم هم‌راز:
 «دل قوی دار، خسته دارِ بلند،
 گرچه آورده دشمنت، ملکوس،
 بر فریایی‌ات دوباره هجوم
 ای سپندارمذ، مشو غمناک
 عاقبت بمیرد این کماله‌ی شوم
 بشنو از من درخت پژمرده
 شعر من انقباض باران است
 پس ز کولاک تا نگردي زار
 برف آبستن بهاران است



چند سطر از داستان «جنگجو»:

گفتم: ... چرا برای تحقق آنچه که می‌خواهی دست به کار

نمی‌شوی؟“

شکاک گفت: “زیرا به آنچه که می‌خواهم شک دارم. به راستی چه

کسی آنچه را که من می‌خواهم، می‌خواهد؟ آیا من به طور مستقل در مورد

هدفم تصمیم گرفته‌ام، یا یکی از ناظران که خواننده و نویسنده‌ی روایتی از

من است این خواست را به من تحمیل نموده است؟ جایگاه من در این

جهان پهناور چیست؟ عروسکی در یک خیمه‌شب‌بازی طولانی، یا

عروسک‌گردانی خودمختار و هنرمند؟“

گفتم: “جایگاه تو، همان است که خود توسط رفتار تعیین

می‌کنی. من نیز مانند تو در واقعیت خویشتن شک دارم و در مورد این که

چه میزانی از خواست‌ها و احساساتم راستین هستند، تردید می‌کنم. اما

راهی که برای غلبه بر این تردید دارم، در یک گوشه نشستن و دست از

کنش کشیدن نیست. من خواست‌های خود را یکی پس از دیگری دنبال

می‌کنم و هست بودنِ خویش را با دگرگون کردن خویشتن و جهان اطرافم

اثبات می‌کنم.“

گفت: “اگر حرف‌های دانا را درست دریافته باشی، می‌فهمی که

تقارنی محض بر جهان حاکم است. هر رخدادی با هر رخداد دیگری برابر،

و هر چیزی همتای هر چیز دیگر است. من و تو سطرهایی از یک قصه‌ی

بی سر و ته هستیم که بی‌نهایت سال روایت نشده و پس از زمانی کوتاه از

یادها خواهد رفت و دیگر بازگو نخواهد شد. بنابراین هیچ تفاوتی نمی‌کند

که چه کنیم و چه نخواهیم.“

گفتم: “این تقارن میان همه چیز، بر جهان موهوم ما حاکم است و

من که ادعای واقعیتی فراتر از آن را دارم، باید فراسوی این تقارن را نیز

گفتم: “راستی و نادرستی محصول مستقیم انتخاب‌های ماست. آنچه که به جهان معنا می‌بخشد و پوچی گزینه‌های پیشارویمان را از بین می‌برد، خود روند برگزیدن است. معنایی در آن بیرون وجود ندارد که اصالت خویش را در آن بجوییم. من با انتخاب کردن و معنا دادن به کنش‌هایم بر پوچی پیش‌دستی می‌کنم. شاید به همین دلیل باشد که مرا جنگجو می‌نامند.”



تجربه کنم. آری، در واقع هرچیزی با هرچیز دیگری برابر است، و چشم ناظران است که تمایزها را برقرار می‌سازد. اما من در این میان مدعی حقیقتی همتای آنها هستم. پس همچون ایشان تقارن را درمی‌شکنم و از میان گزینه‌های هم‌ارزی که جهان در برابرم پدید می‌آورد، یکی را با قاطعیت بر می‌گزینم. تنها به این شکل است که از پوچی باقی جهان فاصله می‌گیرم.”

شکاک گفت: “پرسش دقیقاً همینجاست. وقتی به برابری تمام رفتارها باور داری، چگونه یکی از امکانات پیشارویت را برمی‌گزینی؟ زمانی که می‌دانی همه چیز هیچ و پوچ است، با کدام دلخوشی دست به عمل می‌زنی؟ هنگامی که ابهام فراگیر حاکم بر درستی و نادرستی را درک می‌کنی، چطور خود را راضی می‌کنی گزینه‌ای مشکوک را بر گزینه‌ی مشکوک دیگری ترجیح دهی؟”



کرم کدو

دفعه‌هایی که برایش غذا می‌بردند تصویری از روزها را نزد خود تولید کند. اما هیچ چیز نظم مشخصی نداشت. گاهی در فواصلی به ظاهر کوتاه برایش تکه‌ای نان جو و ظرفی آب می‌آوردند، و گاهی مدت طولانی از غذا و آب خبری نبود. طوری که یک بار نزدیک بود از تشنگی بیهوش شود. حس تشخیص‌اش را از دست داده بود و نمی‌دانست عمداً زمان‌ها را دستکاری می‌کنند، یا در ذهن خودش است که فواصل بین غذا خوردن و بازجویی این قدر نامنظم جلوه می‌کند. بازجویی هم همین وضع را داشت. گاهی بی‌وقفه آنقدر ادامه پیدا می‌کرد که به نظرش می‌رسید هفته‌ای دوام یافته است. گاهی مدتی طولانی کاری به کارش نداشتند و انگار که یک ماه او را در این سلول به حال خود رها کرده باشند. یا شاید هم این طور خیال می‌کرد؟

طی تمام این روزهایی که مقیم این سلول شده بود، جز ده دوازده جمله نشنیده بود. اصلاً خبر نداشت برای چه او را به اینجا آورده‌اند. هرچه

چند روز گذشته بود؟ هیچ تصویری نداشت. سلولش هیچ روزنه‌ای به بیرون نداشت و فقط با یک لامپ مهتابی کم‌نور و سوسوزن روشن می‌شد که کلیدی برای خاموش کردن نداشت و همیشه نور وهم‌انگیز و سردش را بر گوشه و کنار سلول کوچکش می‌انداخت. سلولش در واقع یک جعبه‌ی سیمانی کوچک بود، یک فضای تنگ و دم کرده که به گوری سیم‌کشی شده شباهت داشت. یا شاید هم به تابوتی که عمودی نهاده باشندش.

فقط این را می‌دانست که روزهای طولانی‌ای بر او گذشته است. اما هیچ تصویری از درازایش نداشت. در ابتدای کار تلاش کرده بود با شمردن

فکر می‌کرد، چیزی جز کارنامه‌ای درخشان در سابقه‌اش نمی‌دید. او تمام عمرش را صادقانه و خالصانه در راه آرمانهای حزب فعالیت کرده بود. در بهترین مراکز تحقیقاتی کشورش تحصیل و تدریس کرده بود، و بارها به خاطر کشفیاتش به دریافت مدال و تشویق نایل آمده بود. اعضای خانواده‌اش هم کاملا وفادار و صادق بودند. یک بار دخترش وقتی در سنین بلوغ بود و بدخلقی می‌کرد، از رفیق استالین در جمله‌ای یاد کرده بود که به دلیلی دیگر، لحنی خشمگین داشت. اما آن مورد را هم بلافاصله گزارش داده بود و دخترش را برده بودند و بعد از سه ماه بازپروری در اردوگاه‌های روستایی آزادش کرده بودند. بعد از آن دیگر دخترش هیچ بداخلاقی‌ای نکرد و بسیار به ندرت و همیشه با مهر و محبت زیاد از رفیق استالین یاد می‌کرد.

روز اول که دستگیر شده بود، بازوی چپش را از آرنج شکسته بودند. بعد هم به جز جلسه‌های بازجویی که مدام در آن کتکش می‌زدند،

کسی را ندیده بود که بخواهد بابت درمان آن کمکی بطلبد. غذا را از دریچه‌ای روی دیوار برایش می‌فرستادند و اصولا کسی را در سلولش نمی‌دید و صدایی نمی‌شنید، مگر زمزمه‌ی هیس مانند تهویه‌ی سلول را که بسیار هم بد کار می‌کرد. در این روزهایی که حسابش از دستش در رفته بود، استخوان بازویش به تدریج جوش خورده بود. برای کسی مثل او که سالها در دانشگاه آناتومی انسان تدریس کرده بود، کاملا روشن بود که چه اتفاقی برای دستش افتاده، اما در سلولش جز یک دست لباس زندان زنده که بر تنش بود، هیچ ابزار دیگری نداشت که بخواهد با آن دستش را آتل ببندد. این بود که برای مدتی بسیار طولانی درد و رنج وحشتناکی را تحمل کرده بود و دستش را در حد امکان بی‌حرکت نگه داشته بود تا شکستگی به خونریزی داخلی وخیم یا فلج شدن دستش منتهی نشود. با این وجود چندان در این کار موفق نشده بود. سن و سالش بالا بود و مدتی دراز طول می‌کشید تا زخمها و شکستگی‌ها ترمیم شود. اما حالا که کم کم استخوان

نمایان نشد. یکی از دانشجویانش را در این میان دیده بود که در یکی از جلسات بازجویی حاضرش کرده بودند. در آن جلسه به طور استثنایی کاری به کار او نداشتند و تنها آن مرد جوان را شکنجه می‌دادند. هیچ نمی‌فهمید ارتباط او به این جریان چیست. او دانشجویی بود که در یک پروژه‌ی پژوهشی درباره‌ی انگل‌های موجود در گوشت گاو با او همکاری می‌کرد.



دستش جوش می‌خورد، می‌دید که دست چپش کج شده و دامنه‌ی حرکتش بسیار محدود شده است.

در ابدیتی که در سلولش گذرانند، بارها و بارها به گناهی که قاعدتا مرتکبش شده بود، فکر کرده بود. ولی به هیچ نتیجه‌ای نرسیده بود. سکوت دائمی و تنهایی مداوم کم داشت دیوانه‌اش می‌کرد. مرز رویاها و بیداری‌اش درهم رفته بود و کم کم خاطراتی در ذهنش پدیدار می‌شد که طبق آن مرتکب قتل و خرابکاری در کارخانه‌ها، و حتا بدتر از آن، تبلیغ بر ضد حزب شده بود. اما بعدتر متوجه می‌شد که اینها را در خواب دیده است و واقعیت ندارد. نمی‌دانست بر سر اعضای خانواده‌اش چه آمده است. همسرش که چند سالی از او جوانتر بود، اما زودتر پیر شده بود را همان روزهای اول دیده بود. پیکرش بسیار خمیده شده بود و معلوم نبود چه بلایی سرش آورده بودند که یک کلمه حرف نمی‌زد و در چهره‌ی پرچروک و مسخ شده‌اش، وقتی با شوهرش روبرو شد، هیچ احساس مثبتی

حتا قبل از این که آن دو را با هم روبرو کنند، دانشجوی نگون بخت را آنقدر زده بودند که صورتش قابل شناسایی نبود، و فقط وقتی نام و نشانش را گفتند، از روی قد و قامت بلندش متوجه شد که همان شاگردش است. شکنجه کردنش در برابر او هیچ سودی نداشت. خود جوان در وضعی بود که نمی‌توانست حرف بزند، چون آرواره‌اش را شکسته بودند. بازجو هم فقط از او سؤال می‌کرد. حس می‌کرد روحی نارمرئی شده که در مسلخی ظاهر شده و دارد از دور منظره‌ای را می‌بیند. در کل این مدت او را کاملا نادیده گرفتند و وقتی جوانک برای بار پنجم یا ششم از هوش رفت، دوباره به سلولش منتقلش کردند. در حالی که با خجالت می‌دید بابت این که این بار را کتک نخورده و به جایش شاگردش را زده‌اند، خوشحال و سپاسگزار است!

با این زمینه، وقتی بازجویی‌ها تمام شد، چندان احساس ناراحتی نکرد از این که در انزوای سلولش باقی بماند و کسی کاری به کارش

نداشته باشد. در تمام جلسه‌های دردناک بازجویی، فقط یک نفر با او حرف زده بود. آن هم یک افسر اداری امنیت بود که داس و چکش براقی روی سردوشی‌هایش دوخته بودند و خودش در بازجویی شرکت فعال نداشت. شاید از ترس این که خون و استفراغ او روی یونیفرم شیکش بپاشد و آلوده‌اش کند. بر خلاف بازجوها که هیچ حرف نمی‌زدند و فقط گاهی صدای هن هن کردن‌شان به گوش می‌رسید، این افسر تر و تمیز حرف می‌زد. اما فقط یک جمله را می‌گفت: «اعتراف کن، همه چیز را بگو»، و در برابر این پرسش که به چه چیز باید اعتراف کند هیچ توضیحی نمی‌داد.

آنقدر در تنهایی سلولش مانده بود که این روزهای بازجویی برایش به یکی از کابوسهای گاه و بیگاهش شبیه شده بود. حالا دیگر استخوان دستش جوش خورده بود و زخمهای فراوانی که بر بدنش دهان گشوده بودند، به تدریج خوب شده بودند. همچنان یکی از گوشه‌هایش با صدای آزارنده‌ای سوت می‌کشید و به خاطر شکسته شدن دندانهایش نمی‌توانست

نانِ سفتِ جیره‌اش را درست بخورد. اما تمام اینها در برابر امکانِ بازجویی مجدد قابل تحمل بود. با این وجود وقتی تنهایی و سکوت از حدی طولانی‌تر شد، گاهی آرزو می‌کرد که آدمی را ببیند و صدایش را بشنود، حتا اگر او بازجویی خشن و سادیست باشد.

وقتی در سلولش را باز کردند، به عادت قدیمی‌اش به کنجی خزید و روی زمین چمباتمه زد. همیشه همین‌طوری او را برای بازجویی می‌بردند، دست یا مویش را می‌گرفتند و کشان کشان از سلول بیرونش می‌بردند. در سلولش هیچ اثاثیه‌ای وجود نداشت. اما چه بسا اگر تختی در کار بود، می‌رفت و زیر آن قایم می‌شد. این بار هم به گوشه‌ای دور از در سلول خزید و همانجا روی کف سیمانی سلول چمباتمه زد.

به جای بازجوهایی که لباس سیاه تنشان می‌کردند و نقاب داشتند، یک سرباز شق و رق وارد شد و گفت: «واسیلی ایوانویچ زاریک، بلند شوید و همراه من بیایید.»

دقایقی طول کشید تا متوجه شود که این اسم به خودش تعلق دارد. هم دیدن سرباز در آستانه‌ی سلول برایش باورنکردنی بود، و هم این که جمله‌ای جز «اعتراف کن، همه‌چیز را بگو» را از دهان کسی شنیده بود. مبهوت به او نگاه کرد. سرباز مرد جوانی بود که به وضوح از بوی تند درون سلول آزرده شده بود. سن و سالش بی‌شک از بیست و سه سال رد نمی‌شد. یعنی از پسر خودش کوچکتر بود. البته اگر پسرش هنوز زنده مانده باشد. سرباز به او اشاره‌ای کرد و انگشتش را تکان داد. یعنی بلند شو و بیا.

با تردید و دشواری بلند شد. پشتش خمیده بود و دست چپش مثل زایده‌ای بی‌فایده به بدنش آویزان بود. چشمش که پیش از زندانی شدن هم به عینک نیاز داشت، در این مدت چندان کم‌سو شده بود که جز تا درازای سلول را تشخیص نمی‌داد. تلو تلو خوران از سلول خارج شد و در آستانه‌ی در دچار سرگیجه شد و نزدیک بود زمین بخورد. سرباز زیر بغلش

را گرفت و سر پا نگهش داشت. طوری او را گرفته بود انگار که کیسه‌ای زباله را از ترس کثیف شدن لباسش با نوک انگشت بگیرد. همان طور لنگان لنگان راهروی طولانی را طی کرد و به همان اتاقی رسید که در آن بازجویی می‌شد. در آهنی و زنگ‌زده را با وحشت نگاه کرد و نزدیک بود ادرارش بی‌اختیار سرازیر شود. اما سرباز او را از آن در رد کرد و کمی جلوتر دری دیگر را گشود و او را داخل فرستاد.

وارد شد و با تعجب دید که میزی بزرگ در وسط اتاق است و سه نفر دور آن نشسته‌اند. یک صندلی خالی مقابلشان قرار داشت و اتاق با نور مناسبی روشن شده بود. نور لامپ چشمش را زد. سرباز او را به سمت صندلی برد و بر آن نشانده. به نظرش می‌رسید آخرین باری که بر یک صندلی نشسته، در دنیایی دیگر به سر می‌برده است. گویی که تناسخ مردی گناهکار در کالبد موجودی عقوبت دیده باشد.

با شگفتی به آن سه نفر نگاه کرد. به خاطر نمی‌آورد آخرین باری که سه چهره‌ی متفاوتِ سالم و بی‌نقاب را کنار هم دیده بود، کی بوده. یکی از آن سه مرد، سالخورده‌تر از بقیه بود و ریشی کوتاه و مویی خاکستری داشت. دو نفر دیگر میانسال بودند و مثل ماموران اداره‌ی امنیت سر و صورتی خالی از مو و تراشیده داشتند. هر سه یونیفرم سیاه اداره‌ی امنیت را بر تن داشتند و کلاههایشان که روی میز بود، به ستاره‌ی سرخ زیبایی آراسته شده بود.

همان مرد مسن گفت: «دکتر زاریک، خوشحالم شما را می‌بینم. شاید خبر نداشته باشید، اما من از علاقمندان به تحقیقات شما هستم...»
با دهانی باز و چشمانی ابله به او خیره شد. درست نمی‌فهمید چه می‌گوید.

مقدس شوروی هستید. چنین کاری از شما بسیار بعید بود. مگر حزب چه چیزی را از شما دریغ کرده بود؟ شما خوب تحصیل کرده‌اید، شغل خوبی داشتید. خانه‌ای اختصاصی به شما داده بودند که توالت هم داشت، حتا یکی از بچه‌هایتان توانست مجوز بگیرد و بعد از فراغت از وظیفه‌اش در کارخانه مدرسه برود و خواندن و نوشتن یاد بگیرد. واقعا چه چیزی کم داشتید؟ اگر حزب نتواند از شما انتظار وفاداری داشته باشد، از چه کسی می‌تواند؟»

زبان‌ش به تکه‌ای گوشت خشکیده در دهانش بدل شده بود. آمد چیزی بگوید. اما فقط صدای ناهنجار و بی‌معنایی از گلویش بیرون آمد. مرد مسن بی‌توجه به این تلاش او، گفت: «الان دویست و پنجاه سال است که حزب بر سراسر جهان فرمان می‌راند. شما بهتر از من می‌دانید که کانونهای مقاومت کاپیتالیستی به چند منطقه‌ی کوچک و دور افتاده در کوههای آند و ارتفاعات هیمالیا محدود مانده است. قرن‌هاست که بهشت



مرد مسن ادامه داد: «ما در چکا بسیار متعجب شدیم وقتی دیدیم

شما هم به صف دشمنان حزب پیوسته‌اید و مشغول تبلیغ بر ضد نظام

سوسیالیستی بر همه جا حاکم شده و حالا کسی مثل شما پیدا شده که تمام این دستاوردها را زیر سوال می‌برد. این واقعا زشت و غیراخلاقی است.»

بالاخره موفق شد کلامی معنادار از دهانش بیرون بیاورد و گفت:

«من؟ من... من که... حزب... من...»

یکی از مردان دیگر که ابروهایی کم‌پشت داشت و چشمان بادامی

تیره‌اش را با دقت به او دوخته بود، پرونده‌ای قطور را پیش کشید و ورقش

زد، بعد برگی را از آن بیرون کشید و آن را جلوی چشمش انداخت. به سختی

سعی کرد حروف را تشخیص دهد. چشمش تار می‌دید، اما به سرعت

متوجه شد که این کاغذ کپی یکی از مقاله‌های خودش است. کشفی مهم و

بزرگ که به تازگی انجام داده بود و طی آن نشان داده بود یک کرم انگلی

بسیار بزرگ عامل بیماری‌ای در انسان است. تخم این انگل را هم در

گوشت گاو یافته بود. این آخرین دستاورد علمی‌اش بود و انتظار داشت به

زودی بابت آن مدالی دریافت کند. اما بلافاصله بعدش دستگیر شده بود و این انتظار بر باد رفته بود.

با تعجب به مرد مغول نگاه کرد و گفت: «من... این مقاله... من

همیشه به حزب وفادار بوده‌ام...»

از این که توانسته بود یک جمله به این سادگی را بر زبان بیاورد،

به شکل غریبی خوشحال شد.

مرد مغول که روسی را با لهجه‌ی عجیبی حرف می‌زد، گفت:

«واسیلی ایوانویچ، شما نمی‌توانید حزب را گول بزنید. دانشجویان و

همکارانتان را چرا، ولی حزب را نمی‌توانید. فراموش نکنید که حزب هرگز

اشتباه نمی‌کند.»

به زحمت آب دهانش را قورت داد و گفت: «البته، بدیهی است که

حزب اشتباه نمی‌کند... ولی من که...»

کلماتی که یکدفعه راحت از رهانش رها شده بودند، باز به وقفه برخوردند. مرد مغول دستی به سر تراشیده‌اش کشید، انگار که حوصله‌اش از شنیدن دروغهایی بی‌شمار سر رفته باشد. بعد باز در پرونده‌اش گشت و کاغذ دیگری را جلوی روی او نگه داشت. این یکی نامه‌ای بود که به یکی از همکارانش نوشته بود. در آن از او خواسته بود تا نمونه‌ی گوشتهایی را که برایش فرستاده بود، بررسی کند، و ببیند تخم انگل در آن یافت می‌شود یا نه.

مامور چکا با تحکم گفت: «عنوان نامه را بخوان بینم...»

پلکهایش را به هم نزدیک کرد و خواند، بالای نامه با همان دستخط گشاد گشادش نوشته بود: «به آلکسی رشیدوف درباره‌ی تخم کرم کدو».

به محض این که این حرف از دهانش بیرون آمد، همان مرد مسن با مشت روی میز کوبید و گفت: «دیدی؟ دیدی چقدر ناسپاس هستی؟

دکتر زاریک، واقعا از شما انتظار نمی‌رود. می‌دانید با نوشتن همین سه چهار کلمه چند بار به حزب خیانت کرده‌اید؟ می‌دانید کسانی مثل شما هستند که دیالکتیک تاریخ را به تعویق می‌اندازند؟»

با حیرت گفت: «من؟ خیانت؟... این فقط یک درخواست برای آزمایش روی یک تکه گوشت است. آن را برای دکتر رشیدوف فرستاده بودم...»

مرد مسن گفت: «آه، بله، دکتر رشیدوف. شما توجه نکرده بودید که اسم ایشان بر مبنای اصول شوونیستی انتخاب شده؟ هیچ می‌دانستید با چه جنایتکار مهیبی سر و کار دارید؟»

بی‌اراده گفت: «دکتر رشیدوف؟ اما او که خودش از نوجوانی عضو چکا بوده... او کاملا وفادار است، به حزب...»

مرد سوم که تا به حال سکوت کرده بود، لب به سخن گشود. بر خلاف بدن تنومند و پوست تیره‌ی تقریبا سیاهش، صدایی نرم داشت و

روسی را شمرده شمرده حرف می‌زد. گفت: «مگر یک شوونیست بورژوا نمی‌تواند به صورت جاسوس وارد اداره‌های امنیتی شود؟ رشیدوف خیلی زود به تمام جرمهایی که مرتکب شده بود اعتراف کرد و حالا نزدیک به یک سال است که اعدام شده و اعضای خانواده‌اش هم به اردوگاه‌های بازپروری فرستاده شده‌اند. می‌دانید رشیدوف یعنی چه؟»

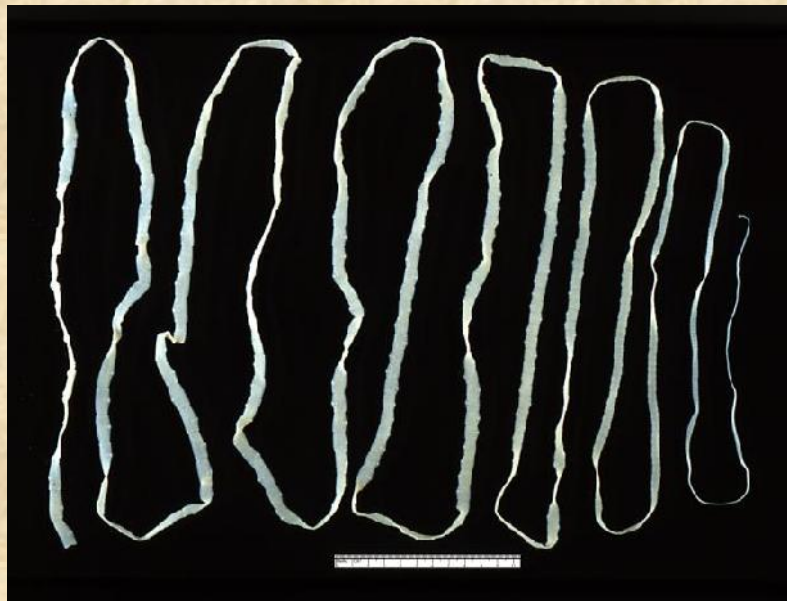
باورش نمی‌شد که رشیدوف خائن بوده باشد. او فعال‌ترین عضو چکا در دانشگاه بود و بارها به این و آن بابت این که در مراسم رسمی با شور و شدت کافی شعارها را فریاد نزده بودند، تذکر داده بود. همچنین به طور قطع خبر داشت که یکی از استادان قدیمی‌اش به اسم گریگوری تارتوف را او لو داده و افشا کرده که به اصول مارکسیسم لنینیسم اعتقاد کافی ندارد. تارتوف را سالها بعد وقتی در مزارع اشتراکی دنبال فضله‌ی گاوهای آلوده می‌گشت، در یک کولخوز دیده بود که چکمه‌هایی بلند به پا کرده بود و در پروژه‌ی خشک کردن مردابها با تبعیدی‌های دیگر کار

می‌کرد. اصلا باورش نمی‌شد که او جاسوس دشمن بوده باشد. با تته پته گفت: «نه نمی‌دانم. یعنی چه؟»

مرد سیاهپوست گفت: «رشیدوف یک کلمه‌ی اصیل روسی نیست. یک عبارت جعلی و دروغین است که برای فریب دادن شهروندان شوروی ساخته شده. بخش اول آن کلمه‌ای از یکی از زبانهای بدوی منقرض شده است، زبانی که قبایل بدوی و وحشی اطراف دریای بزرگ نمک به آن سخن می‌گفته‌اند و فارسی نام داشته. رشید در این زبان یعنی دلاور و نیرومند و جنگاور.»

مرد مسن گفت: «فقط یک زبانشناس و شرق‌شناس ورزیده مثل ماموران چکا می‌توانند حجاب را از روی دسیسه‌هایی به این پیچیدگی کنار بزنند. شما به من بگویید، دکتر زاریک، به این ترتیب رشیدوف چه معنایی پیدا می‌کند؟»

داشت. این مرد خونخوار خود را آریایی می‌نامید. می‌دانید یعنی چه؟ یعنی مدعی بود عضو یکی از همین قبایل بدوی است. رفیق شما رشیدوف عضوی از سازمان زیرزمینی شوونیست‌هایی بوده که هنوز هم در مناطق جنوبی دریای نمک باقی مانده‌اند و با نظم و قانون سوسیالیستی مخالفت می‌ورزند. این نامه نشان می‌دهد شما با یک جاسوس علنی فاشیست همکاری داشته‌اید.»



هنوز ذهنش چندان به کار نیفتاده بود که معنی کلمه‌ها را تشخیص دهد. یک لحظه فکر کرد و گفت: «یعنی فرزندِ رشید؟»

مرد سیاهپوست گفت: «دقیقا، یعنی فرزند دلاور، فرزند جنگاور، آن هم نه هر دلاوری، بلکه دلاوری که به تمدن منسوخ و بدوی فارس‌ها تعلق داشته باشد. شما هیچ می‌دانستید اجداد همکارتان آلکسی رشیدوف، از بومیان اطراف دریای نمک بزرگ بوده‌اند؟ آن وقتها دریای نمک هنوز خشک نشده بود، و قبایلی که به این زبان حرف می‌زدند در اطراف آن زندگی می‌کردند و با ماهیگیری و غارت شهرهای متمدن و با شکوه روسی گذران عمر می‌کردند. حالا فهمیدید این دسیسه از کجا آب می‌خورد؟

رشیدوف یعنی فرزند یکی از این مردم. یعنی همکار شما با اسمی که بر خود گذاشته وابستگی خود را به یک جریان شوونیستی و مرتجع اعلام کرده است. حتما تاریخ را خوانده‌اید و می‌دانید که دویست سال پیش، در جریان جنگ کبیر میهنی، هیولایی به اسم هیتلر قصد نابودی جهان را

آب دهانش را قورت داد و گفت: «اما رشیدوف هیچ وقت رفیق من نبوده. او فقط کارمندی بود که در بخش آزمایشگاه کار می‌کرد و گاهی کارهایی را به او می‌سپردم.»

مرد مغول از طرف دیگر میز گفت: «قضیه فقط به اینجا محدود نمی‌شود. شما در ادامه‌ی نوشته‌تان به کرم کدو اشاره کرده‌اید. مگر نه؟»

در ذهن مه گرفته‌اش زنگ هشدار به صدا در آمد. شاید به هر دلیلی پژوهش بر روی انگل‌های گاو کار نادرستی بوده و او از آن خبر نداشته است؟ اما به یاد نمی‌آورد که حزب دستورالعملی در این زمینه صادر کرده باشد. با تردید گفت: «بله، اما کرم کدو یک انگل انسانی است که...»

مرد مسن باز مشتش را بر میز کوبید و گفت: «ساکت، تا کی می‌خواهید به این توهین‌های رذیلانه ادامه دهید؟ مگر حزب چه کرده که باید دشمنی زباله‌هایی مثل شما را تحمل کند؟ باز هم می‌گویید کرم کدو؟»

آن هم نوعی انگل انسانی؟ تبلیغات کاپیتالیستی‌تان را تا کی می‌خواهید ادامه دهید؟»

من من کنان گفت: «تبلیغات؟... توهین؟... آخر این اسم قدیمی این انگل است. از خیلی قدیم‌ها آن را می‌شناخته‌اند. من در اسناد باستانی مربوط به پیش از انقلاب شکوهمند کمونیستی اوراقی دیدم که در آن نوشته بود این انگل را قدیم‌ها می‌شناخته‌اند و به آن کرم کدو می‌گفته‌اند...»

مرد مغول گفت: «این حرف شما خود به خود خیانت است. یعنی زمانی در گذشته بوده که علم در آن پیشرفته‌تر از عصر شکوهمند کنونی بوده است؟ یعنی مردم بی‌سر و پا و بی‌سواد جهان که تا پیش از انقلاب شکوهمند ما حتا خواندن و نوشتن هم نمی‌دانستند، از ماهیت انگلی اطلاع داشته‌اند که تازه بعد از دویست و پنجاه سال دانشمندان شوروی آن را کشف کرده‌اند؟ یعنی می‌خواهید بگویید ما در این مدت پسرفت داشته‌ایم؟»

مرد مسن در این مدت داشت در کیف چرمی کوچکی که کنار پایش روی زمین گذاشته بود، دنبال چیزی می‌گشت. بالاخره آن را پیدا کرد. کتابی بود کوچک و کم حجم که با حروف کریلیک درشت مخصوص نوجوانان چاپ شده بود و «زندگینامه‌ی نابغه‌ی بزرگ استالین» نام داشت. مرد مسن کتاب را به دست گرفت و گفت: «خوب است یک بند از این کتاب را برایتان بخوانم. هرچند قاعدتا باید آن را در حافظه داشته باشید. اینجا نوشته، رهبر خردمند و قائد نابغه‌ی ما، در یک خانواده‌ی اصیل روس که دهقانانی معتقد به اصول اشتراکی بودند، در سرزمین روسیه‌ی کوهستانی زاده شد. در آن زمان قبایل وحشی و بدوی گرجی که سرسپرده‌ی استعمار غرب و فاشیسم بودند، بر این منطقه حکم می‌راندند...

بله، همین طور ادامه می‌یابد تا اینجا که می‌گوید: استالین کبیر در دوران کودکی در مزرعه کار می‌کرد و هندوانه و کدو پرورش می‌داد...»

مرد سیاهپوست گفت: «دیدید؟ باز هم می‌خواهید انکار کنید؟ شما یک انگل تازه شناسایی شده را که هیچ ارتباطی هم با کدو ندارد، کرم کدو نامیده‌اید. کاملاً روشن است که می‌خواست‌اید خاطره‌ی استالین بزرگ را مخدوش کنید. بعد هم همه جا نوشته‌اید کرم کدو، انگل انسانی. چه دلیلی محکمتر از این برای خیانت‌تان طلب می‌کنید؟ همدست‌تان هم که آن رشیدوف پست بی‌همه چیز بوده، که به همه چیز اعتراف کرده است.»

برای چند دقیقه سکوت برقرار شد. تازه حالا می‌فهمید به چه اتهامی دستگیرش کرده‌اند. اگر اینها را همان روز اول می‌گفتند، بلافاصله اعتراف می‌کرد و این همه رنج و عذاب را به جان نمی‌خرید. زیر چشمی به سه مرد نگاه کرد که داشتند با چشمانی خیره او را می‌پاییدند. اشکی از گوشه‌ی چشمانش بر ریشهای ژولیده‌اش چکید و گفت: «رفقا، دلایل شما به راستی راهی برای انکار باقی نگذاشته. من اعتراف می‌کنم...»



● گیتی - مینو

☞ چیز - رخداد، جسم - روح، بودن - شدن، بازنمایی - شهود،

زمینی - فرارونده

⌘ اصل دوقطبی شدن هستی: آن بخشی از سپهر شناسایی که بیشتر بر

الگوی رمزگذاری نمود تمرکز یافته است، عرصه‌ای هستی‌شناسانه را پدید

می‌آورد که مینو نامیده می‌شود. مینو با چرخه‌های رمزگذاری مکرر و

حلقه‌های ارجاع و نمادهای زبانی پیایی مشخص می‌شود. از این رو،

ماهیتی استعلایی و سرشتی ذهنی و معقول به خود می‌گیرد. از سوی دیگر،

شبکه‌ی ارجاع‌هایی که به «بود» منسوب می‌شوند (و البته، در نهایت، در

درون دایره‌ی بسته‌ی نمودها سیر می‌کنند)، گیتی خوانده می‌شوند. گیتی

برعکس مینو، هم‌چون زمینه‌ای از چیزهای سخت و تجربی و ملموس فهم

می‌شود. عناصر گیتی عبارتند از نمودهایی که مدعی ارجاع به بود هستند.

محتوای مینو اما، نمودی است که نمود بودن خود را با رمزگذاری افراطی

خویش آشکار می‌سازد.

پدیدارهای گنجدیده در گیتی، به دلیل اتصال‌شان با چیزها و امور ملموس،

معمولاً زمینی دانسته می‌شوند و در مقابل‌شان پدیدارهای رخدادگونه‌ی

مینویی قرار می‌گیرند که فرارونده فرض می‌شوند. از این رو، جم گیتی -

مینو، که دو عرصه‌ی هستی‌شناختی را از هم تفکیک می‌کند، با جم زمینی -

فرارونده پیوند می‌خورد که نشانگر ماهیت پدیدارهاست.

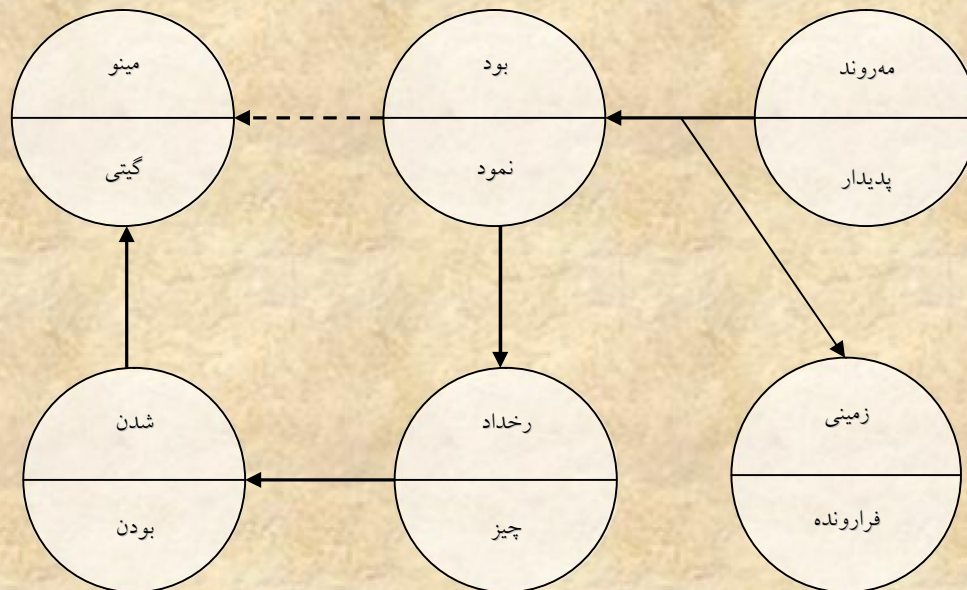
●* دوئ‌نگرایی: باور به این که هستی به راستی از دو بخش گیتی و

مینو تشکیل یافته است. یعنی اشتباه گرفتن امری شناخت‌شناسانه با امری

هستی‌شناسانه. این در شرایطی رخ می‌دهد که تمایز گیتی - مینو، که در

واقع در درون قلمرو نمود ظهور می‌کنند، به عرصه‌ی بود منسوب شوند و

شاخه‌ها و روندهای مربوط به گیتی و مینو را در سپهر تجربی
اطرافتان و در زیست‌جهان پیرامون‌تان ردیابی کنید و به هم پیوستگی‌اش را
بنگرید. ارتباط آن دو با بود و نمود را تحلیل کنید.



هم‌چون چیزهایی که به راستی و در آن بیرون متفاوت «هستند»، درک
شوند.

تله‌ی افلاطون: قلمروی مینو به دلایل اخلاقی، هستی‌شناسانه، یا
زیبایی‌شناختی بر گیتی برتری و ترجیح دارد.

راهبرد زرتشت: گیتی و مینو جفتی درهم تنیده و متصل به یکدیگر
هستند. هر دو را باید پذیرفت و تأیید کرد و ارج نهاد، چرا که تمایز این
دو در واقع وجود ندارد و جز الگویی از پردازش اطلاعات در نظام
شناسنده نیست. درک این که مینو و گیتی دو الگوی متمایز رمزگذاری
چیزها و شناختن هستنده‌ها هستند، نه دو رده از هستنده‌ها.

چرا گیتی و مینو تمایل دارند تا هم‌چون مفاهیمی هستی‌شناختی

تصور شوند؟ چرا یکی از این دو به اندیشه و دیگری به تجربه‌ی حسی

منسوب می‌شود؟ ارتباط این دو با زبان چیست؟

🕒 سامان - آشوب

☞ قانون - استثنا، کل - جزء، بودن - شدن

⌘ اصل آشوب: مهروند لزوماً از هیچ قاعده و قانونی که برای ذهن ما قابل شناسایی باشد پیروی نمی‌کند. اما سیر تحول آن به‌گونه‌ای است که ذهن شناسنده امکان استخراج الگوهایی تکراری و بنابراین قاعده‌هایی رفتاری را از درون نمودها پیدا می‌کند. این قواعد و الگوهای منظم به کلیت هستی منسوب می‌شوند و «سامان‌مندی هستی» پنداشته می‌شوند، تا پیش‌فرض‌های ضروری برای سازگاری با محیط و مدیریت رفتار من را به دست دهند. با وجود این، توجه به این نکته ضرورت دارد که قوانین طبیعی و الگوهای تکراری و بنابراین قاعده‌پذیری جاری در نمودها در واقع توسط ذهن شناسنده آفریده می‌شوند.

الگوهای تکرارشونده‌ای که هم‌چون طبیعت و ذات هستی در نظر گرفته می‌شوند، قانون‌ها را برمی‌سازند و تمام شواهدی که با این قاعده‌ها ناهمخوان باشند، هم‌چون استثنا در نظر گرفته می‌شوند.

❁ توهّم سامان‌مندی: اعتقاد به این که مهروند در کلیت خود امری سامان‌مند و قاعده‌پذیر است و ذهن ما نیز توانایی درک و صورت‌بندی این قوانین زیربنایی رفتار هستی را دارد. این توهّم با نادیده انگاشتن موارد استثنایی و تمرکز بر تجربه‌ها و الگوهای تکراری نگهبانی می‌شود.

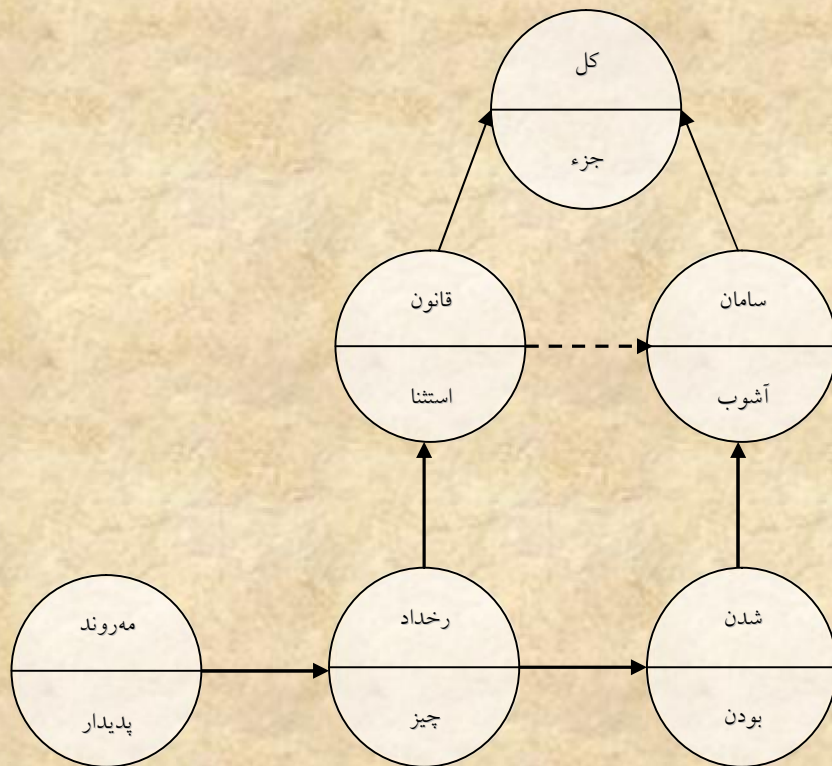
⚡ تله‌ی پیتریانمت: باور افراطی به قانونمندی هستی، به دو گرایش متضاد منتهی می‌شود. از سویی، فرض این که قواعد و الگوهای معنادار در همه‌جا وجود دارد، و بنابراین باید برای هر رخدادی معنایی و جایگاهی تراشید که در تصویری سامانمند و کلی جای بگیرد. از سوی دیگر، این باور می‌تواند به همسان فرض کردن قواعد تجربی و آزموده و سنجیده، با قواعد من‌درآوردی و موضعی و ناپخته منتهی شود. در هر دو حال، نادیده

باشد؟ آیا مغز آدمیان به لحاظ تکاملی امکانی برای فهم و صورت‌بندی

آشوب را دارد؟ آیا می‌توان آشوب را اصولاً به همین شکل تعریف کرد؟

﴿۳﴾ حجم رخدادهای کاتوره‌ای و قاعده‌مندی را که در یک روز با آن

برخورد می‌کنید با هم مقایسه کنید.



انگاشتنِ زمینه‌ی آشوبناکِ پیرامون رخدادهای قانونمند، به شکلی از خرافه‌گرایی و بار کردن معنا یا قاعده‌هایی اضافی بر هستی منجر می‌شود.

❁ راهبرد چیستا: همان ترفند بزرگمهر است، یعنی اختراع تخته‌نرد در

پاسخ به اختراع شترنج؛ یعنی، پذیرش این که مهروند امری است دورگه که

زمینه‌ای از آشوب‌های بی‌قاعده را در کنار شبکه‌هایی از رخدادهای

سامان‌مند و قاعده‌پذیر در بر می‌گیرد. فهم این که نکته که سامان‌مندی

همواره در حاشیه‌ی امر آشوبناک نمودار می‌شود و آشوب همواره در قیاس

با امر سامان‌یافته لمس می‌گردد. مدیریت هستی به کمک بهره‌گیری از

خلاقیت نهفته در آشوب و انضباطِ آمیخته با سامان‌مندی.

🔔 چرا تاریخ علم در واقع تاریخ صورت‌بندی سامان‌مندی است و نه

سیر رویارویی با آشوب؟ آیا دستاوردی علمی می‌شناسید که آغازگاهش

برخورد با استثنایی بر یک قانون و مبارزه‌جویی با امری آشوبگونه نبوده



یادداشتی به مناسبت روز ورزشهای پهلوانی (سوم شهریور ماه) که در روزنامه‌ی همشهری چهارشنبه 1392/6/6 منتشر شد:

زورخانه، آیین پهلوانی و هنرهای رزمی ایرانی

این روزها وقتی کلمه‌ی هنرهای رزمی را می‌شنویم، بلافاصله به یاد معبدی بودایی در چین یا ژاپن می‌افتیم و راهبان شائولین یا سامورایی‌های ژاپنی را در حال نبرد با سلاح سرد در ذهن تجسم می‌کنیم. این اتصال استوار میان هنرهای رزمی و فرهنگ‌های خاور دور، میراث توسعه و رونق صنعت سینما در این کشورهاست، و جنگ جهانی دوم که مفهوم جنگ را در هردوی این سرزمینها بر کانون تجربه‌ی زیسته‌ی مردم

نشاندهد.

به این ترتیب، وقتی در دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی قرن گذشته، صنعت سینمای ژاپن و هنگ‌کنگ رونق و توسعه‌ی چشمگیری یافت، جنگیدن و جنگاوران در آن موقعیتی مرکزی داشتند، و ناسیونالیسم شکست خورده و غرور زخمی این مردم باعث شد جنگاوران کامل و اساطیری خویش را در سنت تاریخی گذشته‌ی خویش بیابند، و به تاریخ قرون میانه‌شان بنگرند و راهبان شائولین - که بوداییانی صلح‌جو بودند- یا سامورایی‌ها - که در واقع چماق‌داران زمین‌داران بزرگ محسوب می‌شدند- را به عنوان جنگاورانی آرمانی تصویر کنند. در این دوران، هنگ‌کنگ که مرکز فیلم‌سازی چین بود، سرزمینی مستعمره محسوب می‌شد و ژاپن هم کشوری شکست خورده بود که بعد از جنایتهای جنگی فراوانش، خاکش با دو بمب اتمی آلوده شده و چنان به سختی شکست خورده بود که فاتحان از داشتن ارتش و نیروی نظامی محروم‌ش کرده بودند.

می‌کنیم که لباسی چینی یا ژاپنی به تن دارد و بسته به سن‌مان، به بروس لی، جکی چان، یا جت لی شباهتی دارد!



اما حقیقت آن است که این تصویری تبلیغاتی، دستکاری شده، و غیرواقعی از هنرهای رزمی است، که در جریان تکثیر صنعتی و مکانیکی اندیشه‌ها و نمادها به کرسی نشسته و فراگیر شده است. واقعیت تاریخی آن است که تمام جوامع شناخته شده، حتا قبایل بدوی و نانویسا، با مفهوم جنگ آشنا هستند و سلاحهایی خاص برای رویارویی با حریفان انسانی

آرمانی ساختنِ شخصیتی مثل سامورایی‌ها، کمابیش شبیه بود با برجسته شدنِ نقش جاهل‌ها و کلاه مخملی‌ها در فیلم‌های قدیمی، که بعد از کودتای ۲۸ مرداد و نقش سیاسی‌ای که طی آن ایفا کردند، به شخصیت‌های مثبت و دوست‌داشتنی فیلمها بدل شدند و مورد ستایش قرار گرفتند. مشابه این ماجرا را در سینمای هند هم داریم، که در آنجا هم در جریان روند جامعه‌شناختی متفاوتی، جوانان قانون شکن به همین ترتیب جلوه‌ای نیکو یافتند و به عنوان قهرمانان فیلمهای بزن بزن رسمیتی یافتند.

با این وجود انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ و جنگی که بعد از آن رخ داد، سینمای ایران را برای مدتی از صحنه‌ی جهانی به حاشیه راند و در این مدت سینمای هنگ‌کنگ و ژاپن بود که سخنگوی اصلی مفهوم «هنرهای رزمی» شد. به این ترتیب حالا وقتی اسم هنرهای رزمی به گوش می‌رسد، ما مردی تقریباً ریزجثه و کوتاه قامت، اما عضلانی را در ذهن مجسم

دارند و به همین ترتیب سنتی برای جنگیدن، روایت‌های و اساطیر پهلوانی، و فنونی از نبرد را در دل خود پرورده‌اند. به بیان دیگر، هنرهای رزمی مفهومی است که بر عنصری مشترک، متکثر و فراگیر در تمام فرهنگ‌های انسانی اشاره می‌کند، و تنها در قرن گذشته به دلایل رسانه‌ای رنگ و بوی فرهنگ خاور دور در آن غلبه یافته است.

تاکید و تفصیل بر این مقدمه را از آن رو لازم دانستم که هنرهای رزمی در میان جوانان ایرانی از دیرباز اهمیت و محبوبیت داشته، ولی طی دهه‌های گذشته به شدت زیر تاثیر این موج رسانه‌ای قرار گرفته است. کسی که به طور جدی به هنرهای رزمی می‌اندیشد و احیاناً آن را به عنوان شاخه‌ی ورزشی‌اش انتخاب می‌کند، باید به این نکته توجه کند که هنرهای رزمی رایج و مشهور خاور دور، که البته امروز مشهورتر، پرداخته‌تر، علمی‌تر، رایج‌تر، و سازمان یافته‌تر از بقیه هستند، به هیچ عنوان منحصر به فرد یا آغازگر نیستند. در فراگیر هنرهای رزمی، باید به پسوند جمع «ها»

توجهی کامل داشت، و شیوه‌ها و فنون تکامل یافته در جوامع گوناگون را ارج نهاد و محترم شمرد و از آن چیزها آموخت. چرا که خزانه‌ی تجربیات انسانی در این زمینه از کل فرهنگ‌ها و تمدن‌ها سیراب شده، و همه را در بر می‌گیرد.

توجه به این تکرر زمانی جلوه‌ی بیشتری می‌یابد که دریاپیم موقعیت ایران در این میانه یگانه و ویژه است. اصلی در سیر تحول هنرهای رزمی وجود دارد و آن هم این که قدرتهای نظامی بزرگ، هنرهای رزمی ویژه‌ی خود را ابداع می‌کنند. یعنی به همان ترتیبی که سربازان آلمانی در جنگ جهانی دوم از نوجوانی در اردوها و آموزشگاه‌های گوناگون به شیوه‌ای خاص تعلیم می‌دیدند، امروز هم ارتشهای بزرگ دنیا برنامه‌هایی مدون و منظم برای انتقال «فنون جنگیدن» در اختیار دارند و آن را به کار می‌بندند و بر آن مبنا ارتش‌هایی نیرومند یا ضعیف را بنیاد می‌کنند. به عبارت دیگر، هنرهای رزمی پیش از هرچیز، شاخه‌ای از فرهنگ و خوشه‌ای از دانایی و

شبکه‌ای از مهارتها و فنون است که به جنگ و رزم مربوط می‌شود و این همه فرآیندی نهادین و اجتماعی است که در درون ارتشها و سپاهها سازماندهی و رمزگذاری می‌شود. بر این مبنا می‌توان حدس زد که در جهان باستان، رومیان که ارتشی نیرومند داشته‌اند، بی‌شک هنرهای رزمی خاص خود را هم پدید آورده بودند، و ایرانیان نیز هم.



ایران سرزمینی است که برای مدتی بسیار طولانی یکی از نیرومندترین ارتشهای دنیا را داشته است. ارتش نیرومند یا در جریان فتح سرزمینهایی پهناور پدید می‌آید، و یا به فتح سرزمینهایی پهناور منتهی می‌شود. بنابراین در حالت پایه وسعت کشور را می‌توان شاخصی برای اقتدار نظامی‌اش دانست. بر این مبنا، ایران در دوران هخامنشی، ساسانی، آل بویه، سلجوقی، و صفوی نیرومندترین کشور دنیا بود، و در دوران اشکانی، سامانی، ایلخانی، تیموری و ابتدای قاجار یکی از بزرگترین کشورهای جهان به شمار می‌آمد. تردیدی نیست که در این مدت ارتشهایی نیرومند و هنرهای رزمی پیچیده و سلسله مراتب و سبکهای گوناگون تحول یافته‌اند و باز هم شکی نیست که رمزگذاری رزم و ظهور گفتمان‌های نو درباره‌ی شیوه‌ی جنگیدن در سراسر این دوران تداوم داشته است. این را هم از مرور تاریخ سیاسی و تاریخ نظامی ایران می‌توان دریافت، و هم از مراجعه به منابع ادبی و اساطیر و آثار هنری بازمانده از دورانهای مختلف.

کافی است به عبارت داریوش بزرگ درباره‌ی این که «نیزه‌ی مرد پارسی به دوردستها رفته و در دوردستها نبرد آزموده است» را به یاد آوریم، و تصویر جنگاورانه‌ی ایزد مهر در مهریشت را بخوانیم و ساز و برگ جنگی سربازان هخامنشی در تخت جمشید را بنگریم و گزارش هرودوت درباره‌ی جاویدان‌ها را بخوانیم، تا دریابیم که از همان دوران بسیار کهن، هنر رزم‌آوری جا افتاده و نهادینه‌ای در میان پارسیان وجود داشته است.

همچنین است آنچه که درباره‌ی سواران پارتیکان عصر اشکانی می‌خوانیم، یا چیزهایی که از عیاران دوران عباسی و سربداران عصر تیموری و قزلباش صفوی در اختیار داریم. مرور شاهنامه‌ی فردوسی نشان می‌دهد که هزار سال پیش چه تنوع و صور خیال زیبایی‌شناسانه و پرداخته‌ای درباره‌ی سلاحها و پهلوانان وجود داشته، و مرور شاهنشاه‌نامه‌ی نه چندان زیبای عصر قاجار نشان می‌دهد که این سنت رزمی تا چه پایه دوام و قوام داشته است. شاید به این دلیل است که ورزشکاران ایرانی حتا

در این زمانه‌ی فروپاشی نهادهای سازمان دهنده‌ی ورزش در کشورمان، همچنان در سطحی جهانی خوش می‌درخشاند و سالی نیست که در ورزشهای مربوط به این رده افتخاری نیافرینند.

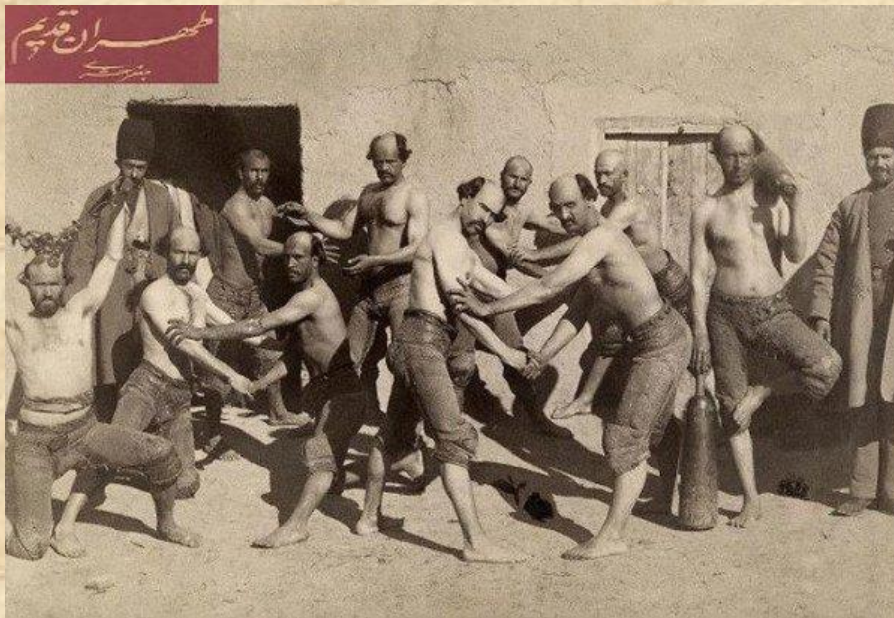
تداوم این سنت تاریخی را می‌توان در رمزگذاری یکی از کهنترین نهادهای مربوط به رزم بازجست، که همانا زورخانه است. کافی است نمادها و دلالت‌های مربوط به زورخانه را بنگریم، تا با یکی از کهنترین بقایای هنرهای رزمی ایرانی روبرو شویم. زورخانه واژه‌ای است که به تازگی -از حدود سه قرن پیش- به محل تمرین و گرد آمدن پهلوانان و جوانمردان اطلاق شده است. مهرداد بهار نام آن را مرکب از دو بخش زور (به معنای آب مقدس) و خانه می‌داند و می‌گوید که این نهاد بازمانده‌ایست از نهادهای رزمی باستانی که به خصوص زیر تاثیر آیین مهر قرار داشته‌اند. چرا که زور یا آب مقدس یکی از عناصر مقدس میتراپی و زرتشتی بوده است. در حدی که بعد از انتقال این آیین به غرب و تکوین مهرپرستی

رومی همچنان در معابد مهری وجود چشمه‌ای جاری ضرورت داشته و نقش آیینی ویژه‌ای را ایفا می‌کرده است. معماری زورخانه هم شباهت زیادی با معابد مهری بازمانده در قلمرو قدیم روم دارد. به ویژه پایتتر بودن‌اش از سطح زمین و وجود طاقهای ضربی و مکان استقرار مرشد بزرگ (سردم) همان مهرابه‌های قدیمی را در ذهن تداعی می‌کند.

ورزش اصلی رایج در زورخانه، کشتی گرفتن است و این صلح‌آمیزترین و کم آسیب‌ترین شیوه‌ی نبرد با دیگری است که تنها با خاک کردن حریف، و نه زخم زدن به وی، غالب و مغلوب را تعیین می‌کند. نام این ورزش از کمر بند آیینی زرتشتیان گرفته شده که کُشتی نامیده می‌شده است. تعبیر کشتی گرفتن از آن رو به این ورزش منسوب شده که پهلوانان هنگام دست و پنجه نرم کردن با هم کمرگاه یکدیگر را می‌گرفته‌اند. اصطلاح‌هایی مانند کمر همت بستن و کمر بسته‌ی امری بودن هم از همین جا آمده است.

از دوران صفویه به بعد، محلی در مرکز زورخانه به وجود آمد به نام گود، که کشتی‌گیران در آن دست و پنجه نرم می‌کرده‌اند. این نام از منطقه‌ی گود شده‌ای گرفته شده که پیش از رواج زورخانه در آن خاک رس نرم می‌ریخته‌اند و برای کشتی مورد استفاده قرار می‌داده‌اند. گودهای زورخانه‌ها حدود ۷۰-۸۰ سانتی‌متر پایتتر از سطح زمین قرار دارد و شکلش معمولاً با یک هشت ضلعی منتظم تطبیق می‌کند. قطر آن حدود شش تا ده متر است. در یک طرف آن سردم قرار دارد که حدود یک متر از زمین ارتفاع دارد و محل استقرار مرشد و هدایتگر ورزشگاه است. زنگ زدن در زورخانه آداب مشخص و دقیقی دارد و به عنوان تشویق ورزشکاران به هنگام ورود و خروج یا انجام عملیات پهلوانی مورد استفاده قرار می‌گیرد. به عنوان مثال زدن زنگ به هنگام ورود و چرخ زدن پهلوان سوم کشور مجاز است و از دوران صفوی به بعد برای پایتتر از آن صلوات

مانده است. ضرب زورخانه چیزی شبیه تنبک است اما از آن بزرگتر است معمولاً از جنس سفال ساخته می‌شود و صدایی بم‌تر و متین‌تر از تنبک معمولی دارد.



ویژگی جالب دیگر زورخانه، نمادین شدن سلاحها و دگردیسی‌شان به ابزارهایی است که دیگر کاربرد رزمی ندارند و تنها برای ورزش به کار می‌آیند. برخی از نویسندگان این تحول را ناشی از قوانین

می‌فرستاده‌اند. یا فقط برای پهلوانان کل کشور یا پهلوانان باسابقه‌ی بالاتر از شصت ساله موقع خروج از زورخانه زنگ را به صدا در می‌آورده‌اند.

خود استفاده از ضرب و تنبک و ضرب در زورخانه، یعنی تلفیق

موسیقی و ورزش، ابداعی مهم است که قدیمی‌ترین ردپای تاریخی‌اش به ایران زمین مربوط می‌شود. بر مبنای گزارشهای بازمانده از یونانیان می‌دانیم که ارتشهای ایرانی از همان ابتدای کار هنگام جنگ یا رژه رفتن از سازهایی مانند کرنا و طبل و کوس و شیپور استفاده می‌کرده‌اند، و در اوستا می‌خوانیم که سوؤرا (سوفار، شیپور) «سلاح» نیرومند جمشید شاه بوده است.

در شاهنامه تاکید روشنی بر استفاده از موسیقی در جریان جنگ

وجود دارد و تمام مراحل رزم از بسیج سپاه تا فرمان حمله و درآویختن با حریف با غرش کرنا و شیپور و گاودم، یا کوبش کوس و طبل رمزگذاری می‌شده است. بازمانده‌ی این موسیقی ورزشی باستانی در زورخانه‌ها باقی

منع کننده‌ای دانسته‌اند که در دو قرن نخستِ غلبه‌ی اعراب بر ایران رواج داشته و ایرانیان را از یادگیری هنرهای رزمی و تمرین با سلاحهای واقعی منع می‌کرده است.

با این وجود به نظرم نمادین شدن ابزارهای رزمی در زورخانه و بدل شدن‌اش به وسایلی صرفاً ورزشی، مسیری مستقل را طی کرده و حاصلِ طبیعیِ نمادین شدن ابزارهای جنگی بوده است و دیرینگی و در عین حال تخصصی شدنِ ورزشِ رزمی و جدا شدن‌اش از خودِ رزم را نشان می‌دهد. به هر صورت ابزار ورزشی زورخانه عبارت است از تخته‌شنو که ابعادی برابر با ۶۰-۸۰ سانتی‌متر در ۷ سانتی‌متر دارد و پایه‌اش را از دوران صفویه به بعد به آن اضافه کرده‌اند، میل که تجسم گرز است و بین ۱۲-۱۶ کیلوگرم وزن دارد. (البته میله‌های کوچکی هم برای حرکات نمایشی می‌سازند که تا پنج کیلو می‌تواند وزن داشته باشد.) کباده هم تجسمی از کمان است و حدود یک و نیم متر طول و ۱۵-۳۰ کیلوگرم



وزن دارد. سنگ هم معمولاً ابعادی برابر با ۱۱۰ در ۸۰ در ۲ سانتی‌متر دارد و وزنش به ۲۰-۴۰ کیلوگرم می‌رسد. این وسیله برای تمرین سپرگیری به کار می‌رفته است.

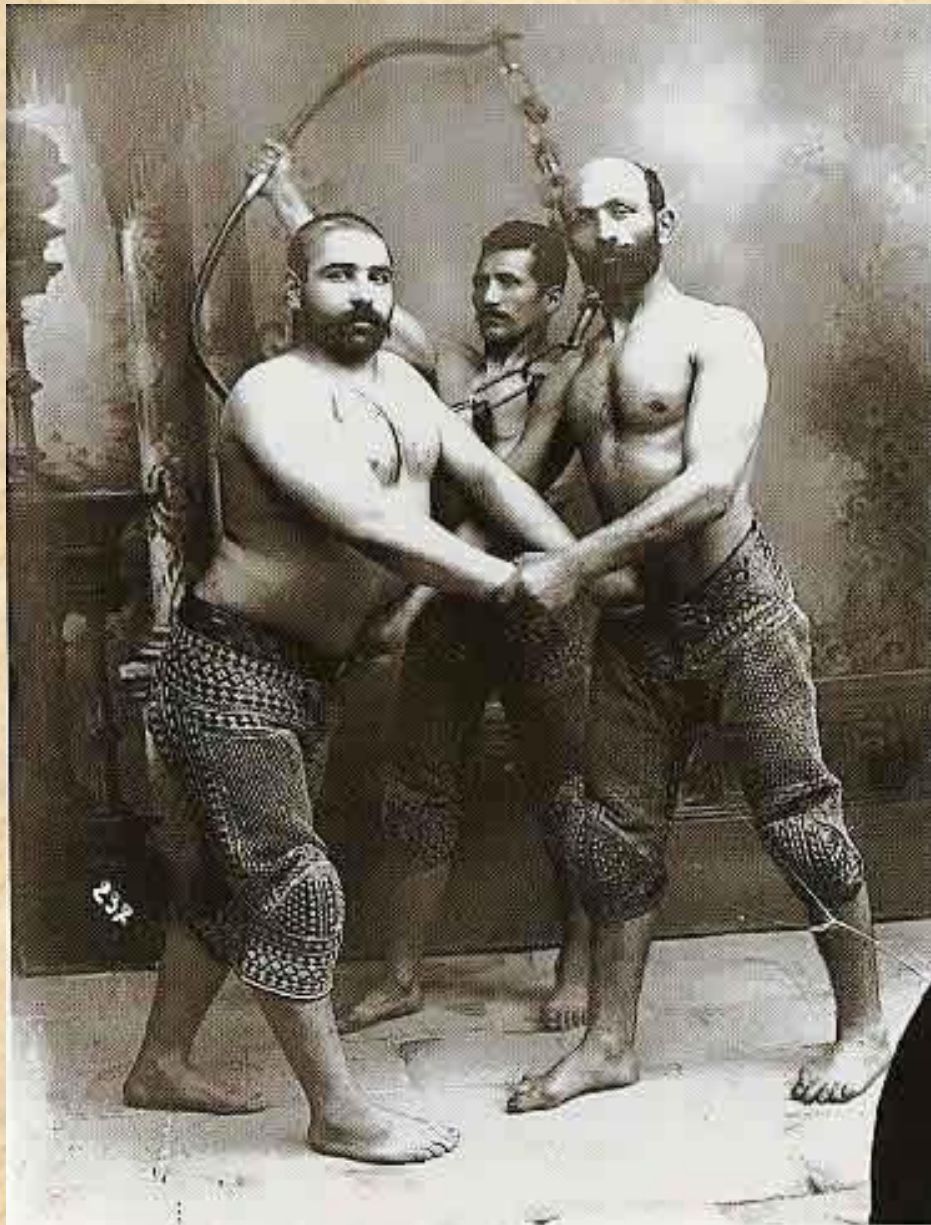
زورخانه علاوه بر این که کهنترین نمونه از تلفیق ورزش و موسیقی را در خود حفظ کرده، از این نظر هم منحصر به فرد است که این موسیقی را با آواز هم همراه می‌کرده است. یعنی ورزشکاران همزمان با تمرین، هم موسیقی زنده‌ای به فراخور حرکت خود می‌شنیده‌اند و هم روایتی پهلوانی را که یادآور شخصیتی تاریخی یا افسانه‌ای بوده را در ذهن مرور می‌کرده‌اند و این همه در هماهنگی کاملی با هم قرار داشته است. درباره‌ی



نمود دیگری از همان است، مردم این سرزمین به مدت پنج هزار سال با خویش و بیگانه جنگیده‌اند، و تبلور مهارتها و فنون نبرد در قالبی اخلاقی و زیبایی‌شناسانه، پیامدی طبیعی برای آن است. این جریان، شبکه‌ای از روایتها و داستانهای پهلوانی، مجموعه‌ای از نظامهای اخلاقی و هنجارهای انضباطی، و خوشه‌هایی گاه واگرا از رمزگان و دلالتها و معانی را پدید آورده، که پا به پای فنون جنگیدن بالیده و رشد یافته است. مرور این

سرودهایی که در دورانهای قدیم در زورخانه‌ها می‌خوانده‌اند، چیز زیادی نمی‌دانیم، اما احتمالاً خاستگاه این سرودها با روایت‌هایی پهلوانی که گوسان‌ها از دوران اشکانی با ساز و آواز می‌خوانده، یکی است. از دوران صفوی به بعد، در زورخانه‌ها شاهنامه می‌خوانده‌اند و این سنتی به جا و زیبا بود که تا چند سال پیش رواج داشت. سلسله مراتب ورزشکاران هم احتمالاً از همین زمانهای دوردست برای ما به یادگار مانده است. در آیین پهلوانی دوران قاجار، با پنج مرحله در سلسله مراتب جوانمردی روبرو هستیم: تازه‌کار، نوچه، نوخاسته، برگزیده، و پهلوان، و این با آنچه در دستگاه فتوت عصر عباسی وجود داشته، همسان است.

هنرهای رزمی ایرانی نیاز به بازشناسی و بازسازی دارند، و این کار بدون شناسایی دقیق و درست سنت تاریخی جنگیدن در ایران زمین ممکن نیست. از جنگهای ایلام و سومر که در واقع جنگی داخلی در درون حوزه‌ی تمدن ایران زمین محسوب می‌شود، تا جنگهای ایران و عراق که



دستمایه‌ی معنایی، نشان می‌دهد که در کنار مهر و عشق که ستون فقرات اندیشه‌ی دینی و عرفانی ایران است، جنگیدن و رزم‌آوری هم هسته‌ی اخلاق و غایت‌شناسی تمدن ایرانی را تشکیل می‌داده است، و از این روست که انسان آرمانی در بیشتر حوزه‌های فرهنگ ما همچون جنگاوری مهربان و جوانمرد تصویر شده است، یعنی کسی که هردو عنصر رزم‌آوری و پیمانهای مه‌ری را همزمان داشته باشد. چگونگی رمزگذاری انسان کامل در هر تمدن، پیچیدگی آن را نشان می‌دهد و رواج و گستردگی و نفوذ این رمزگان، اقتدار و توانمندی فرهنگ را باز می‌نمایاند. تمدن ایرانی نیز، برای گذار به وضعیتی نیرومندتر و بهتر از آنچه که هست، به بازشناسی آنچه که بوده و پالایش و بازسازی آنچه که باید باشد نیاز دارد، و عرصه‌ی هنرهای رزمی، یکی از قلمروهای دست نخورده‌ایست که در این حوزه چشم‌انتظار پژوهشگران و رزمی‌کاران مانده است.



محتوای سخنرانی‌ام در کتابخانه‌ی علامه امینی (دوشنبه 1392/6/2) به

مناسبت روز پزشک و داروساز

اسطوره‌ی شر به مثابه بیماری

طرح پرسش

شهرستانی در کتاب ملل و نحل شرحی دارد درباره‌ی اسطوره‌ی

زروانی آفرینش و آنجا می‌گوید:

«برخی از زروانیان پنداشته‌اند که پیوسته با خدا چیزی بد بوده

است، یا فکری بد، یا عفونتی بد، و آن مصدر شیطان است، و پنداشته‌اند

که دنیا از شرور و آفات و فتن و محن، بری بود و اهل دنیا در خیر محض

و نعیم خالص بودند، پس هنگامی که اهریمن حادث شد، شرور و آفات و

فتن و محن به وجود آمدند، و اهریمن از آسمان دور بود، پس حيله ای

کرد و آسمان را شکافت و به بالا رفت.»

در این روایت، مضمون زرتشتی کهن پیوند اهریمن با شر اخلاقی

تکرار شده، با این تفاوت که خاستگاه اهریمن، «چیزی یا فکری بد» یا

«عفونتی بد» در ذات زروان بوده است. در اینجا ظهور شر اخلاقی با دلیلی

پزشکانه توضیح داده شده است. به عبارت دیگر، شهرستانی میان دو مفهوم

بیماری و عفونت، با فکری بد و شکی که به دل زروان راه یافت ارتباط

برقرار کرده، و این فکر بد و عفونت بد را سرچشمه‌ی زایش اهریمن

دانسته است. این ارتباط علی میان اهریمن و بیماری، در بندهش به شکلی

واژگونه دیده می‌شود. در آنجا با اهریمنی روبرو هستیم که زاینده‌ی بیماری

است. در این متن پهلوی می‌خوانیم که اهورامزدا جهان را به نیکی و

طبیعی می‌نماید. چرا که مضمون‌هایی از این دست در سراسر بافت ادبیات و فرهنگ‌مان تکرار شده است. با این وجود، می‌توان این پرسش را طرح کرد که به راستی پیوند میان این دو موضوع متمایز و ناهمگرا برای نخستین بار کی و کجا برقرار شده است؟



زیبایی آفرید، اما اهریمن بر آن هجوم برد و بیماری، تاریکی، ریمنی (چرک)، ویرانی، عیب، نقص و مرگ را در آن خلق کرد.^۱ این پیوند میان اهریمن و بیماری در منابع دیگر نیز بارها و بارها تکرار شده است. چنان که مثلاً در مینوی خرد می‌خوانیم که جمشید دست در تهیگاه اهریمن کرد تا آسن خرد را که توسط وی بلعیده شده بود را بیرون بکشد، و چنین نیز کرد، اما دستش در تماس با تن اهریمن دچار بیماری شد و پوسیده و گندیده گشت.^۲

پیوند میان اهریمن که نماینده‌ی شر اخلاقی است، با بیماری و مرض که امری زیست‌شناختی و پزشکی است، برای ما ایرانیان بدیهی و

^۱ بندش، ۵، بندهای ۴۲-۴۷.

^۲ مینوی خرد، ۲۶، ۳۲.

افلاطون در رساله‌ی جمهور، در مقام استدلال در تایید جاودانگی روح، می‌گوید که ستم و بدی همچون بیماری‌ای برای روح است، اما با این وجود آن را رنجور و نابود نمی‌کند و چنین نیست که ستمگران عمری کوتاه‌تر از مردمان عادی داشته باشند.^۳ در اینجا هم افلاطون بدی اخلاقی را با بیماری مربوط ساخته، اما با توجه به این نکته که در واقع ارتباطی فیزیکی میان این دو برقرار نیست، بقای روح را نتیجه گرفته است. چرا که دار واقع، بدکاران و ستمگران لزوماً بیماری خاص عضوی‌ای ندارند. به بیان دیگر، ارتباط میان اهریمن و پلیدی اخلاقی، با بیماری و عفونت مادی و کالبدی به آن شکلی که برای زرتشتیان بدی‌هی و طبیعی بوده است، برای افلاطون سراسر است و مستدل نمی‌نموده است، و به واقع هم چنین نیست و

در سایر تمدن‌ها هم چنین پیوند استواری را همچون پیش‌فرضی رایج نمی‌توان یافت.

نخستین پرسشی که در اینجا باید بدان پردازیم، آن است که شر اخلاقی کی و کجا با بیماری پیوند خورده است؟ بعد از آن باید ببینیم که آیا می‌توان زمینه و بافت معنایی ظهور این ارتباط را مشخص کرد یا نه؟

مفهوم بیماری در اساطیر جهان باستان

در اساطیر تمدن‌های باستانی تا پیش از هزاره‌ی نخست پ.م مفهوم بیماری و مرض به شکلی کمابیش همسان و ساده مورد اشاره واقع شده است. در اساطیر هندی کهن، کارکرد درمانگری ارتباطی با اخلاق و بد و نیک ندارد و تنها کنشی است که با جفت متضاد سود و زیان مربوط می‌شود. بیماری‌ها در منابع ودایی و پوران‌ها همواره به صورت حاصل

^۳ Plato, Republic , 10.610-611.

طبیعت ماهیتی ایزدی دارد و به عرصه‌ای متمایز و پلید از هستی تعلق ندارد. یکی از کهنترین تجلیات بیماری در قالب موجودی آسمانی، در کتیبه‌ی لاگاش یافت می‌شود که در آن از ایزدی به نام آزاگ (آساگو) نام برده شده که نماد بیماری است، و در ضمن یکی از ایزدان حامی لوگال (شاه لاگاش) هم هست.



کردارهای ایزدان تصویر شده‌اند و حتا برخی از آنها ایزدبانویی مستقل برای خود داشته‌اند. چنان که مثلا در بنگال ایزدبانویی به نام شیتالا را علت آبله مرغان می‌دانستند و می‌کوشیدند با جلب نظر او این بیماری را دفع کنند.^۴ به همین ترتیب، سومه که دور دارنده‌ی مرگ و درمان‌کننده‌ی بیماری‌هاست، خصلتی اخلاقی ندارد و به سادگی موجودی نیکوکار و سودمند دانسته می‌شود و احتمالا این قاعده درباره‌ی هوم ایرانی پیشازرتشتی نیز مصداق داشته است.

در اساطیر میانرودانی، بیماری امری است که بیشتر با خدایان مربوط است تا نیروهای طبیعی و گیتیانه، و همچون تدبیری جلوه می‌کند، و نه انحرافی از قانون طبیعت. به عبارت دیگر، بیماری نیز مانند سایر مظاهر

⁴ Wilkins, 2004: 394.

آزاگ به همراه معمولاً جفتش در میان خدایان مورد اشاره قرار می‌گیرد و او موجودی است به نام نامتارو که باز بر شکلی از بیماری دلالت می‌کند. با این تفاوت که آزاگ بیماری‌های تصادفی و عمومی را نشان می‌دهد، اما نامتارو ایزد بیماری‌های تعیین شده از سوی خدایان است که همچون کیفر یا تدبیر، به دنبال «تصمیمی» آسمانی بر زمین نازل می‌شود. یعنی آزاگ نوعی آشفتگی و تباهی در نظم طبیعی کیهان را نشان می‌دهد، و نامتارو در مقابل قانونمندی آن را به رخ می‌کشد.^۵ با این وجود این دو ایزد موجوداتی هم‌پایه و هم‌سان هستند و چنین نیست که یکی‌شان با نیکی و دیگری با شر اخلاقی پیوند خورده باشد. ایزدی به نام بائو که حامی پزشکان است، به یک شکل با هردوی ایشان ستیزه دارد و می‌کوشد تا

بیماران را از چنگال‌شان نجات بخشد. جالب آن که در میان این دو، آزاگ است که برتر پنداشته شده و همسر نینورتا (ایزد بزرگ شهر لاگاش) محسوب می‌شود.

در بقیه‌ی اسطوره‌های میانرودانی هم چنین الگویی دیده می‌شود. یعنی بیماری مانند سایر عناصر طبیعی با ایزدان پیوند خورده و توسط ایشان آفریده می‌شود و بخشی پذیرفته شده از نظم کیهان قلمداد می‌شود. در داستان آتراهاسیس می‌خوانیم که بعد از توفان بزرگ، ایزدان برای دومین بار به آفرینش موجودات دست گشودند و در جریان این موج دوم بود که زنان نابارور و بیماری‌ها زاییده شدند. این اشاره به بندی از اسطوره‌ی انکی و نین‌ماخ شباهت دارد که در آن زنان نازا در فهرستی از حالت‌های منحرف و کژدیس‌ه‌ی انسانی گنجانده شده که بخش عمده‌ی بیماری‌ها را نیز در بر می‌گیرد.

⁵ Wiggermann, 1992: 162.

در داستان گیلگمش، وقتی به داستان نوح سومری (زیوسودرا) می‌رسیم، در می‌یابیم که رخدادهای طبیعی مرگباری مانند سیل و توفان و بیماری تدبیر خدایان برای جمعیت انسان هستند و مثلاً در جایی انکی که ایزدی هوادار آدمیان است، برای آن که خشم و کینه‌ی ایزدی خشمگین و خشن به نام انلیل را فرو نشانند، بیماری را به سراغ مردمان می‌فرستد تا از شمارشان کاسته شود و خطر دشمنی انلیل با مردمان و ریشه‌کن شدنشان منتفی گردد. در روایت انکی و نین‌هورساگ می‌بینیم که انکی هشت گیاه زاده‌ی نین‌هورساگ را فرو می‌بلعد و به خاطر نفرین وی، هشت اندام او به خاطر نفرین نین‌هورساگ، دستخوش بیماری می‌شوند و از کار می‌افتند. اما بعد ایزدبانو از کرده‌اش پشیمان شد و موجوداتی را برای درمان کردن انکی خلق کرد و به کمک ایشان وی را شفا داد. یکی از اندامهای بیمار انکی، دنده‌اش بود، و موجودی که آن را درمان کرد، نین‌تی نام داشت، که یعنی «بانوی دنده». با توجه به این که «تی» در سومری هم معنای دنده و هم

حیات را می‌رساند، می‌توان نام او را بانوی زندگی نیز ترجمه کرد. این پیوند میان حیات و دنده و زن همان است که بعدتر در تورات نیز تکرار شده و اسطوره‌ی خلق حوا (که نامش به معنی حیات است) از دنده‌ی آدم را نتیجه داده است.⁶

بازنمایی بیماری در اساطیر کهن مصری نیز به همین شکل است و شفابخشی وظیفه‌ایست که برخی از ایزدان آن را بر عهده می‌گیرند، اما اجرای آن کنشی اخلاقی قلمداد نمی‌شود و تنها با جفت متضاد معنایی نظم / آشوب پیوند می‌خورد. چنان که مثلاً ست با خشکسالی و بیماری مربوط شده و در مقابلش هوروس و به خصوص مادرش ایزیس خصلتی درمانگرانه دارد. به همان شکلی که کشمکش میان هوروس و ست تضادی

⁶ Hooke, 2004: 115.

بنابراین در اساطیر جهان باستان، حتا در متون مهمی مانند تورات که نوشته شدن و تدوین نهایی‌شان در دوران هخامنشی انجام پذیرفته، ردپایی از پیوند شر اخلاقی و بیماری نمی‌بینیم، و امراض به ایزدان منسوب می‌شوند، و نه به اهریمن.



سیاسی را میان شمال و جنوب مصر منعکس می‌کرده، در تاریخ متاخرتر مصر نیز می‌بینیم که بیماری به همین شکل با مفاهیم سیاسی پیوند خورده است. چنان که روایت مصریان از خروج بنی اسرائیل آن بوده که این قوم به بیماری‌ای (برص یا جذام) مبتلا بوده‌اند و به این خاطر از سرزمین مصر رانده شده‌اند.^۷ باز این هم مضمونی است که در همان بافت مصری به کتاب مقدس راه یافته و در همان بافت واژگونه شده است. به این معنی که این بار بیماری و مرگ در قالب هفت عذاب الاهی به مصریان منسوب شده است، ولی همچنان خاستگاهی الاهی دارد^۸ و با شر اخلاقی مربوط نیست.

^۷ Assmann, 2009: 36.

^۸ سفر خروج، باب ۱۵، آیه‌ی ۲۶.

پزشک هستی

در گاهانِ اوستا، بندی وجود دارد که زرتشت در آن خود را چنین

معرفی می‌کند:

taṭ θβā pərəsā eṛəš-mōi waocā ahurā, kaθā
aṅhēuš wahištahyā paourwīm kāθē sūidyāi yē-ī
paitištāt hwō zī ašā spəntō irixtəm wīspōibyō hārō
mainyū ahūmbiš urwaθō mazdā.

«... ای مزدا! به راستی او (زرتشت) در پرتو اشه چنین است:

مقدس، برگزیده و محبوب، پزشک هستی، میراث همگان و

نگهبانی مینویی.^۹»

در اینجا زرتشت لقبی را به خود نسبت داده که گویا آفریده‌ی خود

اوست، و در بخشهای قدیمی یشت‌ها که احتمالاً پیشازرتشتی هستند،

نشانی از آن یافت نمی‌شود، و در منابع ودایی هم پیشینه یا مترادفی ندارد.

این لقب، «آهومبیش» (ahūmbish) است که بخش نخست آن «آهوم» به

معنای هستی یا وجود و بخش دوم آن «بیش» به معنای پزشک است و

واژه‌ی فارسی امروزی پزشک در واقع شکل تغییریافته‌ی آن محسوب

می‌شود. بنابراین «آهومبیش» روی هم رفته «پزشک هستی» معنی می‌دهد.

این کلمه در گاهان چند بار دیگر تکرار شده است. کمی جلوتر در

همین هات، این جمله را می‌خوانیم:

𐬀𐬨𐬀𐬎𐬎𐬀𐬵𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎
𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎
𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎
𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎
𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎

«این را از تو می‌پرسم، ای سرور! راستش را به من بگو. کیست آن

پیروزمندی که با آموزه‌های تو هستان را پناه دهد؟ ای دانای بزرگ! آشکارا

سرنوشت هر دو گروه را مقدر ساز.^{۱۱}

به جز این موارد، این کلمه در متون اوستایی کاربردی ندارد و در اوستای متأخر نیز نشانی از آن یافت نمی‌شود. یعنی به احتمال زیاد اهومبیش کلمه‌ایست که زرتشت خود ابداع کرده، در اشعارش آن را به کار گرفته، و بعد از او چندان رواجی نیافته است. ساختار آن به اسمهای دوبخشی‌ای مانند اهورامزدا، سپندمینو، وهومن و شهریور شباهت دارد که همگی کلیدواژه‌های مقدس خاص دین زرتشتی هستن و همگی همچون شبکه‌ای منسجم در گاهان پدیدار می‌شوند. مری بویس بر این عقیده است که اسمهای دوبخشی افرادی مانند کیومرث یا اهورامزدا، آفریده‌ی خود زرتشت بوده و او آن را برای رمزگذاری دین خویش و فاصله گرفتن از

جایگاه راهبر - آن پزشک هستی - را بنمای تا شنوایی و منش نیک به او روی کند. به آن کس (روی کند) که تو او را خواستاری، هر کس که باشد.^{۱۰}»

این کلمه بار دیگر در هات 31 به کار گرفته شده است:

𐬨𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀
𐬵𐬀
𐬵𐬀
𐬵𐬀

ای سرور! به کسی گوش دهید که به راستی می‌اندیشد، به آن دانایی که پزشک هستی است، (به آن کس که) راستی‌آموز است و در گفتار تواناست و بیانی روان دارد. ای دانای بزرگ (مزدا)! تو با آتش سرخ،

^{۱۱} هات ۳۱، بند ۱۹.

^{۱۰} هات ۴۴، بند ۱۶.

کلیدواژه‌های مرسوم در سنت هند و ایرانی مورد استفاده قرار داده است. چنان که مثلا کیومرث را به عنوان اولین انسان جایگزین جمشید کرده و اهورامزدا را به جای ایزدان مهمی مانند مهر و ناهید نشانده است.

به نظرم برداشت مری بویس درست است و قابلیت تعمیم هم دارد. یعنی یکی از الگوهای زبانی‌ای که در گاهان زیاد تکرار می‌شود و در متون بعدی اوستایی با این شدت نظیر ندارد، نامگذاری مفاهیم نو به کمک کلیدواژه‌های دوبخشی است. ونگهوش منگهو (وهومنه/ بهمن) از دو بخش تشکیل شده که اندیشه‌ی نیک معنی می‌دهد، و نماینده‌ی فرشته‌ی آورنده‌ی وحی برای زرتشت است، یعنی مفهومی که با این صورتبندی در ادیان پیشازرتشتی سابقه نداشته است. به همین ترتیب سپنته‌مئینو (سپندمینو/ اسفند) یعنی مینوی مقدس، و خشتره‌وئیریه (شهریور) یعنی بهترین پادشاهی. نامهایی مانند اهورامزدا (سرور دانا)، سپندمینو و انگره‌مینو/ اهریمن (مینوی مقدس و پلید) و کیومرث (زنده‌ی میرنده) از این رده

هستند. در تمام این موارد، در گاهان که متنی شاعرانه است، مفاهیمی به کلی نو و بی‌سابقه را در رمزبندی دین داریم که با کلماتی با این ترکیب شناسایی شده و خصلتی انسان‌ریخت هم به خود گرفته و در قالب دیو، فرشته، ایزد، و یا انسانی تشخیص یافته است.

با این مقدمه، می‌توان اهومبیش را نیز یکی از این کلمه‌ها دانست. واژه‌ای دوبخشی که درمان کردن هستی را می‌رساند و همچون لقبی برای زرتشت مورد استفاده قرار گرفته است. از مرور سه بند نقل شده از گاهان بر می‌آید که اهومبیش لقب موجودی مقدس است که رسالتی جهانی برای از میان بردن دروغ و به کرسی نشاندن راستی دارد، و در عین حال، برخی از صفت‌هایش (مقدس، نگهبان مینویی، راهبر، راستی‌آموز) دقیقا همان کلماتی هستند که برای توصیف اهورامزدا مورد استفاده قرار گرفته‌اند. یعنی در اینجا الگویی از همذات‌پنداری انسان و خداوند را داریم، که در نقطه‌ای با مفهوم شفا دادن جهان و درمان کردن هستی به هم می‌پیوندد و

تصویری انسان-خدامدارانه را به دست می‌دهد، که در عین حال پزشکانه هم هست.

درباره‌ی کلمه‌ی اهومیش چند پرسش می‌توان طرح کرد. نخست آن که چرا زرتشت از میان موقعیتها و پیشه‌های گوناگون، پزشکی را برگزیده و از این استعاره برای توصیف خویشکاری‌اش بهره‌جسته است؟ دیگر آن که این مضمون در ادیان پیشازرتشتی چه دلالتی داشته و آیا پیشینه‌ای داشته است، یا نه؟

در جواب به پرسش نخست می‌توان یک پاسخ دقیق و چند حدس را طرح کرد. در کتاب «زند گاهان» نشان داده‌ام که زرتشت در اشعارش دو چارچوب کلی را برای توصیف ماموریت جهانی خویش به کار می‌گیرد، یکی از آنها جنگاورانه است و دیگری پزشکانه. یعنی خودش را، و اهورامزدا را، و پیروان خویش را از یکسو به جنگاورانی تشبیه می‌کند که در ستیزه‌ای کیهانی با دروغ و پلیدی درگیرند، و از سوی دیگر این جبهه را

به نیروهایی شفابخش و درمانگر تشبیه می‌کند که وظیفه‌ی درمان کردن هستی بیمار را بر عهده دارند. این که چرا زرتشت از این استعاره بهره‌برده و از پیشه‌هایی دیگر -مثلا کوزه‌گری، نجاری و بنایی- استفاده نکرده، تا حدودی به بافت اجتماعی قبیله‌ای عشیره‌ای او و مستقر نبودن جامعه‌اش باز می‌گردد، و تا حدودی هم این حدس را پدید می‌آورد که چه بسا خود زرتشت پیش از آغاز به دعوت دین تازه‌اش، کاهن یکی از خدایان باستانی ایرانی بوده و در همین مقام نقش پزشک و (به قول نیبرگ:) جادوگر قبیله را هم ایفا می‌کرده است. به هر صورت استعاره‌های کشاورزی بر زمین و نگهبانی از رمه هم در خزانه‌ی تشبیهات گاهانی برای زرتشتیان به کار گرفته شده است، و تشبیه‌هایی مانند نجاری و بنایی که در وداها سابقه دارد، در آن به کلی نادیده انگاشته شده است.

درباره‌ی پرسش دوم، با توجه مروری که گذشت، یک چیز را می‌توان به طور قاطع پذیرفت و آن هم این که استعاره‌ای چنین کلان برای

درمان کردن کلیت هستی، پیش از زرتشت سابقه نداشته و بعد از او فراگیر شده است. محور اصلی بحث در این نوشتار هم زمینه‌ی مفهومی و زیربنای فلسفی‌ایست که ظهور این مضمون را ممکن ساخته، و به انتشار و فراگیر شدن‌اش دامن زده است.

بافت معنایی درمان هستی

نوآوری مهم زرتشت، آن بود که عرصه‌ای به نام مینو را تعریف کرد و اجزای آن را بر خلاف گیتی به لحاظ اخلاقی آمیخته، به شکلی خالص بد یا نیک دانست. به این ترتیب، راه بر نوآوری‌های بعدی گشوده شد. زرتشت مینوی نیک و بد را در برابر هم قرار داد و به این ترتیب مفهوم سپندمینو و انگره‌مینو زاده شد. مینوی پلید یا اهریمن، مانند مینوی مقدس یا سپندمینو، آفریدگار و فعال بود و زندگی مردمان و هستی‌هستندگان را تعیین می‌کرد. اما بنا به خالص بودنِ کردارش به لحاظ اخلاقی، تنها قادر بود به واژگونه‌ی کنش خلاق سپندمینو دست یازد. به این ترتیب، به همان شکلی که خداوند نیک گیتی و هستندگان را می‌آفرید، اهریمن نیز چیزهایی خلق می‌کرد، که از جنس عدم بودند و همچون تباهی و آفتی در دل هستی اهورایی جلوه می‌کردند.



زرتشت از این آغازگاه اخلاقی پیش رفته و با استدلالی منطقی، به این نتیجه رسیده که آفریدگان اهریمن نمی‌تواند چیزی مثبت و خودایستا باشد. بلکه باید آن را انحرافی و تباهی‌ای در آفریدگان نیکو در نظر گرفت. به این ترتیب اهریمن و هر آنچه که آفریده است، به بیماری‌ای شبیه می‌شود که در کالبد هستندگان لانه کرده است. بیماری‌ای که باید درمان شود و شگفت این که زرتشت، یعنی یک انسان قرار است چنین کاری را به انجام برساند.

با مرور دقیق گاهان روشن می‌شود که زرتشت صفت پزشک هستی را در انحصار خود ندانسته و آن را به خداوند نیز منسوب کرده است. زرتشت می‌گوید که در پرتو اشه و در پی کوشش برای بهترین زندگی، «مقدس» (سپنتَه: *speñt ô*) شوند. اگر این عبارت را با «نگهبان مینویی» (هارو مینو: *hâr ô nai nyû*) جمع ببندیم، می‌بینیم که با برخی از صفات و مفاهیمی سر و کار داریم که در جاهای دیگر برای توصیف خداوند مورد

استفاده قرار گرفته است. به عنوان مثال، مینوی مقدس (سپندمینو) عنوانی است که در خودِ گاهان برای اشاره به خداوندی هم‌اورد اهریمن کاربرد دارد.

نکته‌ی مهم آن که خودِ کنش درمان کردنِ هستندگان نیز خویشکاری‌ایست که اهورامزدا به انجامش می‌رساند. در هرمزد یشت، سیاه‌های از صفت‌های اهورامزدا ذکر شده، که در میانش به این موارد بر می‌خوریم: نشان همه‌ی دَهِش‌های نیکِ اَشَه‌نژادِ مزدا آفریده، همه را نگهبان،

همه را پزشک، چاره‌بخش، چاره‌بخش‌ترین، نگاهدارنده، پرورنده.^{۱۲} پس زرتشت در انجام وظیفه‌ی درمانگری هستی، به خودِ اهورامزدا مانند است و کرداری را به انجام می‌رساند که جزئی از خویشکاری‌های خدای یکتاست. اما جالب آن که ماجرا به همین جا ختم نمی‌شود و درمانگری

^{۱۲}. هورمزدیشت، بندهای ۱۲-۱۶.

môyastrâ baranâ ashâcâ hyat ha râ nânâ
istish anghat maê 𐬨𐬀bavat ýa râ c

ای خردمند (مزدائو)! ای هستی‌بخش (اهورائو)! ما، کسانی که
هستی را نو می‌سازند، (میخواهیم) از آن تو باشیم. (تو) نیز ما
را به دستیاری اشه یاری کن تا زمانی که عقلمان دستخوش
شک و تردید است، اندیشه‌مان به هم نزدیک باشد.^{۱۳}

نو ساختن هستی که در این بند مورد اشاره واقع شده، همان فرشگرد
است که معنای نوساختن جهان را می‌رساند. هومباخ بر مبنای ریشه‌ی
مشترک هند و ایرانی این واژه می‌گوید که این کلمه مترادفی است برای
«درمان کردن هستی». این درمان کردن هستی در گاهان کنشی است که تمام
اشونانِ والامقام از جمله خودِ زرتشت بدان اشتغال دارند و بدان دلیل هم

هستی از خدای یکتا به زرتشت و از او به سایر مردمان نیکوکار و اشون
تعمیم می‌یابد.

در آغاز هات ۴۴ که لقبِ اهوم‌بیش را در آن می‌بینیم، زرتشت از اهورا
می‌پرسد که پاداش کسی که در جست‌وجوی بهترین زندگی است، کدام
است؟ و بعد از زبان مزدا پاسخ می‌دهد که دارا شدنِ صفت‌های یادشده،
سودی است که از کوشش در این راه بر می‌خیزد. بنابراین ضمیر او (هوو:
hvô) که در ابتدای این جمله آمده است، علاوه بر اشاره کردن به زرتشت
(که از صفت پزشک هستی بر می‌آید) امکان دستیابی به چنین موقعیتی را
برای سایر پیروان و کوشندگان نیز بیان می‌دارد.

به این ترتیب آدمیانی وجود دارند که بیماری دروغ را درمان می‌کنند و
هستی از هم گسیخته به خاطر دروغ را ترمیم می‌کنند و نو می‌سازند:

atcâ tõi vaêm h'yâmâ ýôi îm ferashêm
kerenâun ahûm, mazdâscâ ahurânghô â-

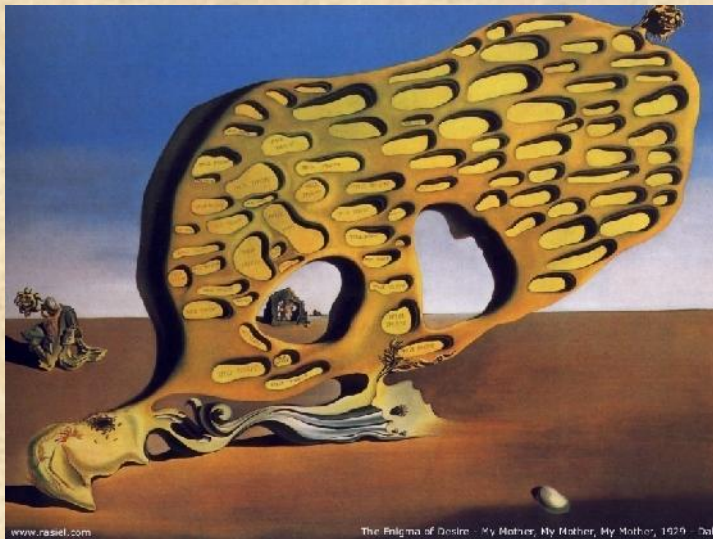
^{۱۳} هات ۳۰، بند ۹.

رهاننده (سوشیانس یا سوشیانت) خوانده می‌شوند.

با این زمینه است که زرتشت از طرفی مراسم قربانی را به خاطر آسیبی که به رمه می‌رساند، اهریمنی اعلام کرده، و از سوی دیگر همزمان با کلامی کردنِ قربانی و پیوند زدنش به زبان، عمل تطهیر را نیز به همین ترتیب از مناسک خونینِ قربانی جدا ساخته و آن را نیز در دایره‌ی کلام مقدس و خواندن دعا محصور ساخته است. به این ترتیب بندهایی از گاهان معنادار می‌شوند که در آنها مانتره همچون دارویی برای درمان بیماری هستی و نیرویی برای پاک کردن گیتی و مینو از آلودگی‌ها مورد اشاره قرار گرفته است:

taṭ θβā pərəsā ərəš-mōi waocā ahurā, kaθā ašāi
drujēm dyam zastayō nī hīm mərəždyāi θβahyā
maθrāiš səṅghahyā ēmawaitīm sinam dāwōi
dregwasū ā-iš dwafšəṅg mazdā anāšē aštascā.

«ای اهورامزدا! این را از تو می‌پرسم، مرا به درستی پاسخ بگوی، چگونه دروغ را به دست راستی (اشه) بسپارم تا با کلام قدسی (مانترایش) و تعالیم (سانگه‌هیا) تو پاک شود تا دروندان شکستی بزرگ بخورند و فریب و ستیزه‌شان از میان برود؟»^{۱۴}



^{۱۴} هات ۴۴، بند ۱۴.

نتیجه

تمام استعاره‌های پزشکانه‌ی دگری که درباره‌ی اهریمن و شر اخلاقی داریم، هم متاخرتر از گاهان زرتشت هستند و هم از سرمشق و قالب نظری آن پیروی می‌کنند. زرتشت به همان ترتیبی که مفهوم بد و نیک اخلاقی خالص را برای نخستین بار تعریف کرد و فلسفه‌ای برای اخلاق بنیاد نهاد، خداوند نیکوکار و اهریمن بد نهاد را نیز بر این مبنا معرفی کرد و در همین بستر آن دو را با سلامت و مرض هم‌تا فرض کرد. تمام ادیان بعدی کلیت این قالب را وام‌گیری کردند و به این شکل تصویری که درباره‌ی پیوند شر اخلاقی و بیماری داشتند نیز دگرگون شد.

باور به خلوس اخلاقی دو نیروی مینویی، یعنی دوقطبی کردن گرانیگاه‌های اخلاقی هستی در قالب اهورامزدا و اهریمن، بستری مفهومی بود که منسوب شدن بیماری به بدی و درمان به نیکی را ممکن می‌ساخت. به این ترتیب جفت متضاد معنایی بیماری/ درمان با جفتهای متضاد انتزاعی

و فلسفی‌ای مانند نیک/ بد و اهورایی/ اهریمنی گره می‌خورد که از سویی دلالت هستی‌شناسانه و فراگیر داشتند و از سوی دیگر امکان جای دادن این جفت را در نظامی انتزاعی و فلسفی از مفاهیم فراهم می‌آورد.

مهمتر از همه این که در گاهان زرتشت خود را سوشیانت‌ها را به عنوان پزشک هستی معرفی کرده، و این بدان معناست که همزمان با برکشیده شدن مفهوم بیماری تا مرتبه‌ی امری هستی‌شناسانه، انسان نیز در مقام درمانگر آن موقعیتی فرازین و جایگاهی ویژه در نظام هستی پیدا کرده است. این از سویی به استقلال درد/ درمان از خدایان رنگارنگ و اراده‌های مستقل از اخلاق ایشان منتهی شد، و از سوی دیگر درمان کردن بیماری را به امری اخلاقی بدل ساخت که نه تنها خدای یکتا، که گاه با تأکیدی بیشتر، انسان فاعل آن است. این روند انسانی شدن فلسفه‌ی حاکم بر پزشکی، و انتزاعی و عام شدن همزمان‌اش، عاملی بود که بیماری را از حالت امری جادویی و مبهم و موضعی بیرون آورد، و در قالبی اندیشیدنی

را از بین برد) ناشی از رعایت برخی از اصول بهداشتی بوده باشد که از این نظام انتزاعی و عقلانیِ اندیشیدن به بیماری، و گره خوردن‌اش با اخلاق ناشی شده باشد.



و منطقی از طبقه‌بندی‌های هستی‌شناسانه جایش داد. شاید به این دلیل است که نام و نشان بیماری‌ها در متنی مانند وندیداد شمار و دقت چشمگیری دارد که مشابهش در متون مقدس همزمان آن دیده نمی‌شود، و شاید به این دلیل است که فنون انضباطی مربوط به بهداشت عمومی در ایران زمین از دیرباز رشد و توسعه‌ی چشمگیری داشته که ساختار و پیچیدگی‌اش در میان تمدنهای همسایه نظیر ندارد. آداب تطهیر، باور به واگیردار بودن بیماری‌ها، مربوط دانستن جسد با بیماری (دیو نسو) و تدابیر بهداشتی برای دور کردن آن از محیط زندگی مردمان (دخمه یا استودان)، و تخصصی شدن پزشکی (با دارو/ داروسازی، با کارد/ جراحی، و با مانتره/ روانپزشکی) که در متن وندیداد هم دیده می‌شود، باید پیامد این ماجرا بوده باشد. به همین ترتیب، چه بسا ترمیم سریع جمعیت مردم ایران باستان در برابر هجوم بیماری‌های واگیردار (مثلا در طاعون بزرگ سالهای ۲۱۰-۲۲۰ م. که در ایران زمین تلفات کمی داد، اما در اروپا یک چهارم جمعیت

کتابنامه

Assmann, Jan, Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism, Harvard University Press. 2009.

Hooke, S. H. Middle Eastern Mythology, 2004.

Wiggermann, F. A. M. Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts; Cuneiform Monographs, 1. Groningen: STYX PUBLICATIONS, 1992.

Wilkins, W. J. Hindu Mythology, Vedic And Puranic, Kessinger Publishing, 2004.

اوستا، ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، مروارید، ۱۳۷۴.

بندش هندی، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، موسسه مطالعات و تحقیقات

فرهنگی، ۱۳۶۸.

سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری، تفسیر سورآبادی، ترجمه‌ی سعیدی

سیرجانی، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱.

میبدی، رشیدالدین فضل الله، کشف الاسرار و عده الابرار، ویرایش علی

اصغر حکمت، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۲.

مینوی خرد، به کوشش احمد تفضلی و ژاله آموزگار، توس، تهران، ۱۳۸۰.



پاسخ به دوستی که در نامه‌ای به شکایت از بدگویان و بداندیشان پرداخته بود:

هفت داغ نابخردی

دوران ما، زمانه‌ی نابخردی است و زمانی است که نادانی بر دانش و پستی بر شرف چیرگی یافته است. این موقعیت نه در تاریخ ما بی سابقه بوده است، و نه در حافظه‌ی جمعی جامعه‌ی ایرانی، چرا که دورانی آشوبناک را سپری می‌کنیم و در شرایط آشفتگی، انتخاب طبیعی عادی و کارآمد نهادهای استوار اجتماعی بر باد می‌روند و راه‌های میان‌بر برای عروج دروج و سقوط راستکاران هموار می‌گردد.

در این میانه، درخواست دوستی که انتظار داشت چیزی در باب دروغ‌زنان و نالایقان بنویسم را به فال نیک گرفتم، و فکر کردم با پرهیز از اشاره به آنچه که می‌بینیم و می‌بینند و چه بسا حس و حالی شخصی پیدا کند، چند سطر بنویسم درباره‌ی نمودهای نابخردی در جامعه‌مان، همچون امری کلان. چرا که شاید به این ترتیب مرزبندی‌ای نمایان گردد و نشانه‌هایی هشدار دهنده که در گرد و غبار بیراهه‌ای پرتردد پنهان شده‌اند، بار دیگر نمایان شوند. نشانه‌هایی که در جامعه‌ی ما از دیرباز شناخته شده بودند و زنده‌ها درباره‌شان فراوان بود. در حدی که هریک را به دیوی همانند می‌کردند و دسته‌ای از این دیوها تخیل کرده بودند و فرزندان اهریمن‌شان می‌دانستند و روی هم رفته کماله دیوان لقب‌شان داده بودند.

نخستین نشانه‌ی نابخردی در روزگار ما، بدخواهی است. بدخواهی یعنی انجام کاری یا پرهیز از کاری، با قصد زیان رساندن و آسیب رساندن به دیگری، یا حتی خواستِ چنین چیزی را داشتن. بدخواهی همان است که

در قدیم در قالب دیو اکومن تبلور می‌یافت، و جالب آن که نام این دیو (آکه: بد + من: اندیشه) دقیقاً مترادف است با دشمن که باز به همین ترتیب از دو بخش دُش (یعنی بد) و من (اندیشه) تشکیل شده است. نخستین نشانه‌ی نابخردی، دشمنی ورزیدن و دشمن تراشی و دشمن‌پروری است. یعنی بد اندیشیدن درباره‌ی دیگران، بد خواستن درباره‌شان، و دست یازیدن به کاری که لذت، قدرت، بقا یا معنای ایشان -یا خلاصه بگوییم، «قلب»شان- را کاهش دهد. کسی که با دیو اکومن درگیر است، با قصد زیان رساندن به دیگری نیرو و وقت خود را صرف می‌کند و معمولاً آسیبهایی را در مقابل به جان می‌خرد و این همه را برای کاستن از قلبم دیگری (و نه افزودن بر قلبم خویش) انجام می‌دهد. پیش‌داشت همه‌ی بدخواهان البته آن است که کاسته شدن از قلبم دیگری به افزوده شدن بر شادمانی و قدرت و معنای خویشان منتهی می‌شود. اما این اصل موضوعه‌ی نادرست از اعتقاد به اصل بقای قلبم بر می‌خیزد، که تعمیمی نابجاست از

اصل‌های بقای دیگری که با منابع پایان‌پذیر و مادی سر و کار دارند، و به سپهر مینو، یعنی قلمرو پردازش اطلاعاتِ روانشناختی پیوندی نمی‌یابد. دومین نشانه‌ی نابخردی، خشم است، و این همان است که در گذشته در قالب ایزدی هندی به نام ایندره تبلور می‌یافت، و او را ایرانیان با نام آندردیو در سیاه‌هی کماله‌دیوان گنجانده‌اند. نابخردان از این نظر که زود خشمگین می‌شوند، شتابزده به خشونت دست می‌یازند، و آسیب رساندن به دیگران نزدشان حالتی تهاجمی و خشن دارد، با هم شباهت دارند. نابخردان نه تنها با این و آن دشمنی می‌ورزند، که مدام بابت این دشمنی ورزیدن خشمگین هم هستند. کلامشان به ناسزا و فحش آلوده است و رفتارشان با عصبیت و افراط و عدم تعادل، و همواره بخشی از این خشونت‌ی که از مجرای زبان یا کردار سرریز می‌شود، به سوی خودشان باز می‌گردد و رنج و آزاری را در خودشان سبب می‌شود که چرخه‌ی تازه‌ای از خشم و عصبانیت را پدید می‌آورد.

حريم ديگري هجوم مي‌برند، اما چون از خردِ لازم براي شريك شدن هم‌افزاينه در وجود ديگري -يعني مهر- برخوردار نيستند، ناگزيرند تا «به زور» در گوشه‌اي براي خويش جايي بتراشند، و زوري كه در اين راه مي‌زنند، به صورت خشم و نفرت صورتبندی مي‌شود و در دلشان دشمني و بدخواهي پديد مي‌آورد.



نابخردان معمولاً در حال پرخاش به اين و آن هستند، احترام كسي را نگه نمي‌دارند، گفتار و كردارشان گستاخانه است، و اين را از سر نابخردی نشانه‌ی قدرت به شمار می‌آورند. نابخردان با خشمی كه نثار ديگري می‌كنند، و آسيبهايی كه برايش آرزو می‌كنند ارضا می‌شوند و حس «وجود داشتن» پيدا می‌كنند.

كسي كه خردی خرد دارد، به همين ترتيب وجودی سبك و بي‌مايه دارد و حضور در هستی ناچيز و گذراست. او براي جبران اين كمبود، می‌كوشد تا در هستی استوارتر و نيرومندتر «ديگري»ها سهميش شود، و از آنجا كه پيچيدگي‌هاي مهر را در نمي‌يابد، برايش ساده‌ترين و راحت‌ترين روش براي ارتباط يافتن با ديگري، خشمی است كه از دشمني بر مي‌خيزد. از اين رو نابخردان خويشتن را بر اساس ديگري‌اي كه با او دشمني دارند تعريف می‌كنند، و اگر دشمنان‌شان را از دست بدهند، هويت خود را در مي‌بازند. نابخردان در طلب خرده ريزه‌اي از حضور و هستی است كه به

آن دیگری که آماج بدخواهی و خشم قرار گرفته، ممکن است به راستی پایگاهی در هستی داشته، یا نداشته باشد. یعنی ممکن است به واقع خویشکاری‌ای راستین را در جهان برآورده سازد، و بزرگتر و واقعی‌تر از نابخرد کینه‌توز باشد، یا ممکن است چنین نباشد و نسخه‌ی دیگری از همان نابخردِ اولی باشد، که به خطا مهمتر و بزرگتر پنداشته شده است. این تفاوت را می‌توان بر مبنای واکنش وی به نفرت و خشم دریافت. آن کسی که وجودی دارد و ردپایی بر هستی به جا می‌گذارد، خویشکاری‌ای دارد و قصدی و آرمانی و فرصتی برای تلف کردن بر سر روندهای نابخردانه ندارد. پس واکنشی که به خشم و بدخواهی نابخردان نشان می‌دهد، از جنس بی اثر کردن، دفاع کردن، و طرد کردن است. این طرد و حذف زیان نابخردان گاه با نابود کردن و زیان رساندن به ایشان همراه می‌شود، اما همواره تابعی است از محاسبه‌ای عقلانی و رفتاری سنجیده، که هدفش کاستن از زیان دیگری است، و نه زیان رساندن به دیگری.

آن کس که چنین نیست، خود زمینه‌ی نابخردی را در درون حمل می‌کند و از این رو در مقابله با دشمنی دیگران دشمنی می‌ورزد و در برابر خشم دیگری به خشم می‌آید. در این حالت چرخه‌ای تکرار شونده و خودزاینده از خشم و کین و بدخواهی را داریم که نابخردان در جریان آن با هم در می‌آویزند و به هم می‌آمیزند و می‌کوشند در رقصِ دو نفره‌ی زشتی بر صحنه‌ی عمومی، خویش را برتر از دیگری بنمایند و آسیبی بیشتر و بیشتر را متوجه حریف سازند.

نابخردان با یاری این دو مرضِ پیش رونده، یعنی با بدخواهی و خشم، جایگاهی برای خویش بر می‌افرازند. ناچیزترین هایشان، ناچیزهایی همسان با خویش را هدف می‌گیرند و با بازیهایی دوطرفه سرگرم می‌شوند. جاه طلب‌هایشان، اما، دیگری‌ای بزرگتر از خویش را که جای پای در هستی دارد نشانه می‌گیرند، و با قلاب خشم و بدخواهی به او می‌آویزند و می‌کوشند در نزدیکی او جایی برای خویش بیابند. برخی از آنها که هوشی

بیشتر دارند، حس می‌کنند که این وضعیتی انگلی و غیرواقعی است، و برخی دیگر که کم‌هوش‌ترند، حضور موقت خویش در هاله‌ای از نفرت و کین را جدی می‌گیرند و خویشان را هم‌پایه‌ی دشمنانی می‌پندارند که برای خویش تراشیده‌اند.

به این ترتیب سومین داغ نابخردی نمایان می‌شود، که همانا غرور است. ایرانیان باستان این صفت را در قالب دیوی به نام ترومئیتی تصویر می‌کردند و او هم‌آورد و ضدِ فرشته‌ایست به نام آرمئیتی، که یعنی آرامش‌اندیشه. ترومئیتی در اوستایی کمابیش به معنای خیره‌سری و خودبزرگ‌بینی بوده است، و این همان است که داغ نمایان نابخردان است. نابخردان با دانشی اندک، خود را دانای کل می‌پندارند، در عین ناتوانی، به اقتدار خود می‌بالند، و خویش را با صفاتی می‌ستایند که یا ندارند، و یا ستودنی نیست. معیار نابخردان برای غرور، دیگری است و می‌توان از اینجا ایشان را از خردمندانی که گاه مغرور هم هستند، تشخیص داد.

خردمندِ مغرور، هرچند ترکیبی ناپایدار و کمیاب است، بابت آنچه که هست و امری درونی به خود می‌بالد و خودانگاره‌ای گاه اغراق‌آمیز را پدید می‌آورد. نابخردان اما با معیارهای بیرونی و به خصوص در مقایسه با دیگری‌ها خویش را ارزیابی می‌کنند و غرور خویش را صورت‌بندی می‌کنند.



هدفِ نابخردان -مانند همگان- آن است که انگاره‌ای پذیرفتنی و محبوب و خودانگاره‌ای زیبا و ستودنی را به دست آورند. این انگاره و خودانگاره در شرایطِ عادی و شکلِ درست، توسط توسعه‌ی خویشتن‌داری و انضباطِ درونی، و افزودن بر قدرت و بقا و لذت و معنای خویش و دیگران ممکن می‌شود. نابخردان چون از دستیابی به این مسیرِ دشوار بازمانده‌اند، به تولید نمادهای قلبم بسنده می‌کنند. یعنی می‌کوشند نیرومند، شادمان، معنادار و سرزنده «به نظر برسند». اما از آنجا که این نمادها باید بالاخره به جایی قلاب شود، به نقاط تراکم قلبم نزد دیگری‌ها رجوع می‌کنند و طی بازی نابابی که با ایشان به راه می‌اندازند، می‌کوشند تا این نمادها را معتبر سازند. به این ترتیب، کسی که نادان است، اما دلش می‌خواهد به دانشمندی شهره شود، دانشمندی را جایی پیدا می‌کند و با او دشمنی می‌ورزد و خشمی و نفرتی را که نسبت به وی ابراز می‌کند را راهی برای سهم شدن در صفت‌های وی قلمداد می‌کند. نابخردان، واکنش‌های دیگری‌های رویاروی

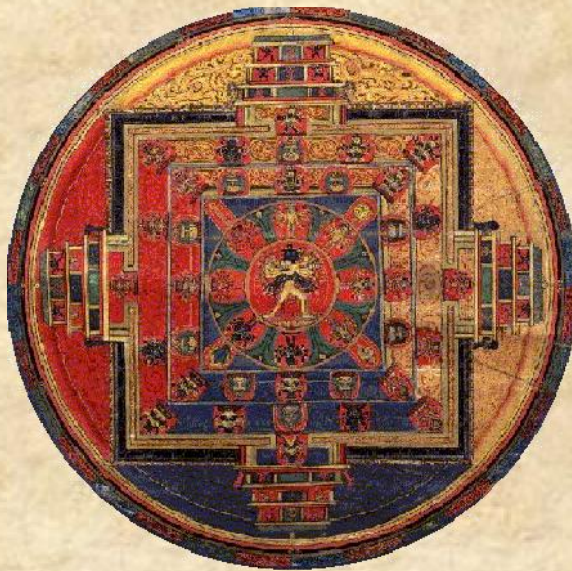
خویش را به هر صورتی که هست، به نمادهای قلبم ترجمه می‌کنند. برای بیشترشان، تنها صرفِ این که کسی به دانشمندی حمله کند، نشانه‌ی دانشمند بودن است، و این که بتوان با قدرتمندی دشمنی ورزید، علامتِ نیرومند بودن فرض می‌شود.

به این ترتیب نابخردان در پيله‌ای از نمادهای قلبم محصور می‌شوند، و بدان می‌نازند و می‌بالند. پيله‌ای که از رمزگذاریِ خشم و نفرت حاصل آمده و طی فرآیند دشمنی ورزیدن با دیگری تبلور یافته است. نابخردان نه تنها خود این نمادها را با قلبم راستین اشتباه می‌گیرند، بلکه اصرار دارند تا دیگران را نیز به این موضوع مؤمن سازند. به این ترتیب غروری پدید می‌آید که نمودی عینی نیز می‌یابد و چه بسا در رگ‌های افسرده‌ی نابخردانی دیگر نیز به جریان بیفتد و جریانی در سطحی اجتماعی ایجاد کند.

چهارمین و پنجمین داغ نابخردی، آز است و حسد. با کمی توسعه دادنِ رمزگان کهن، این دو را در قدیم با نامهای تریز و زریز می‌شناختند و گاه با گرسنگی و تشنگی همتایشان می‌پنداشتند. در روایت‌های قدیم زرتشتی، این دو دیوهای هستند که امرداد و خرداد، یعنی جاودانگی و کمال می‌ستیزند. دو داغِ دوقلوی حرص و حسادت نیز چنین هستند. نابخردان در درون خویش بر پوکی پيله‌شان و پوچیِ نمادهایی که خویش را بدان تزئین کرده‌اند، آگاهی دارند. بنابراین از سویی نسبت به نمودهای واقعیِ قلبم، و نمادهای استخواندار و مایه‌دارِ آن حساس هستند و از سوی دیگر می‌کوشند با انباشتن و تراکم کردنِ همان نمادهای توخالی، آنها را توپُر و واقعی جلوه دهند.

نابخردی که از راه مسخره کردنِ یک شخصیت اخلاق‌مدار می‌کوشد در سپهر اخلاق وی جایی برای خود بیابد، یا نادانی که می‌کوشد تا با خرده‌گیری از آرای دانشمندی سری میان سرها بر آورد، در نهایت

غرور خویش را بر مبنای نمادها و علایمی بنا می‌کنند که سستی و دروغین بودن‌شان معلوم است. همواره نمادِ یک چیز را راحت‌تر از خودِ آن چیز می‌توان جعل کرد، و از این رو نابخردان به جای رها کردن این روند و تغییر سوگیری‌شان به سوی قدرت و لذت و معنای راستین، می‌کوشند تا با پیچیده‌تر کردنِ روندِ جعلِ نمادهای قلبم این محرومیت را جبران کنند. نتیجه آن است که نمادهای راستینِ قلبم برای ایشان خطرناک جلوه می‌کند، چرا که موهوم بودنِ تزئیناتی که به خود آویخته‌اند را نشان می‌دهد. نابخردی که با تمسخر فردِ اخلاقی می‌کوشد نوعی از اخلاقی بودن را در چشم دیگران بازتولید کند، از رمزگان و نمادهای مربوط به اخلاقی بودنِ واقعی بیزار است و وجودش را توهینی به خود تلقی می‌کند، چرا که در این حالت رنگ پریدگی و مصنوعی بودنِ نمادهای غرورآفرین وی نمایان می‌شود. از این رو با هرچه که رنگ و بویی از قلبم راستین داشته باشد، سرِ



ستیزه دارد و این همان حسد سوزانی است که نابخردان در چنگالش گرفتار می‌آیند.

از سوی دیگر، نابخردان سعی می‌کنند غیابِ قلبم را با انباشت نمادهای قلبم پنهان کنند. از این رو شکلی از آزمندی برای کسب و تصرف نشانه‌های مربوط به قلبم در ایشان شکل می‌گیرد. آزمندی ایشان، دیوصفت و اهریمنی است، و این همان است که از اسم آز بر می‌آید، که نام دیوی بوده است در ایران باستان. نابخردان برای دستیابی به نمادهای قدرت (رتبه و مقام سازمانی)، نمادهای لذت (پول و شهرت) و نمادهای معنا (مدرک دانشگاهی، نمره) تلاش می‌کنند، و خود منابع آفریننده‌ی قلبم، یعنی اندرکنش نیرومند و برنده-برنده با دیگران، شادمانی و برخورداری از لذتهای زندگی، و دانایی و اندیشه را نادیده می‌گیرند. از این رو گرداگرد نابخردان انبوهی از نمادها جمع می‌شود، بی آن که در میانه‌اش چیزی وجود داشته باشد.

در خردمندان، انباشت نمادهای قلبم، امری طبیعی و تکاملی است. یعنی به تدریج، و معمولاً بعد از درنگی دیرپا، منابع راستین قلبم که در «من» جذب و تثبیت شده، در قالب نمادهایی از جنس پول و شهرت و مدرک و چیزهایی از این دست نمود می‌یابد، و چه بسا هم که نیابد! در خردمندان با لایه‌ای نازک و نامهم از نشانه‌هایی روبرو هستیم که امری اصیل را در میانه‌ی خود دارند. در مقابل، نزد نابخردان هزارتویی فربه و

قطور از نمادها را می‌بینیم، که فضایی تهی را محاصره کرده‌اند. در این معنی، سپهر قلبم خردمندان به گردویی شبیه است، در برابر کدوی نابخردان!

ششمین داغِ نابخردی، تعصب و یقین و مقاومت سرسختانه در برابر تغییر است. نابخردان خویشان را در بهترین موقعیت ممکن تصور می‌کنند و این مرضی است که از غرور بر می‌خیزد. ایشان در ضمن از

وضعیت خویش راضی هم هستند، چون جریانی از جعل و انباشت نمادها را دنبال می‌کنند که به هر صورت از مسیر جذب و هضم منابع راستین قلبم آسان‌یاب‌تر و سریع‌تر است. از این رو ایشان در برابر دگرگونی مقاومت

می‌ورزند، آرای خویش را یکسره درست می‌دانند، و نقاط ضعف خویشان را در نمی‌یابند. در میان کماله دیوان، دیوی به نام ناگهیس کمابیش با این داغ همخوانی دارد. چرا که دیوی است که با سختی و انجماد و خشکسالی

نسبت دارد. نابخردان به تندبسی سفالین از خودشان شباهت دارند و هرچه

می‌گذرد سختی و شکننده بودن‌شان بیشتر می‌شود. به شکلی که در نهایت تغییر در شکل‌شان، که خواه ناخواه و دیر یا زود به جبر زمانه پیش خواهد آمد، به شکستگی و ویرانی‌شان منتهی می‌شود. آرامش و نرمی و سیالیت تکامل‌یابنده‌ی خردمندان در ایشان یافت نمی‌شود و از این روست که عقاید و باورها و اصول و مواضع‌شان در مسیر زمان همچنان ثابت و تغییر ناپذیر باقی می‌ماند.

در مقابل این هسته‌ی درونی جنین‌واره و نارس، نابخردان برونی سخت آسیب دیده و ویرانه دارند. نابخردان ممکن است در گردآوری نمادهای قلبم، تاختن بر دیگری‌هایی برتر، یا سازماندهی غرور موفق عمل

کنند، اما در نهایت موجوداتی رقت‌انگیز و ناتوان هستند که از سر بیماری چنین می‌کنند. از این رو نابخردان فرتوت و درهم شکسته و کج و معوج می‌نمایند. این صفت را در میان کماله دیوان با ساوول نشان می‌دادند، که

دیو سالخورده‌گی و مرض و مرگ هم هست. نابخردان، فرتوت و سست

می‌نمایند، هرچند شاید سن و سالی نداشته باشند، و باورها و عقایدی کودکانه دارند، هرچند شاید سالیانی دراز را پشت سر گذاشته باشند، و این هفتمین داغ نابخردی است.

این هفت دیو را ایرانیان قدیم کماله‌دیو می‌خواندند، کلمه‌ای که «چه کله‌ای» معنی می‌دهد و بوی شگفتی و بیزاری از آن به مشام می‌رسد. این نامگذاری از جهتی درست و سزاوار است، چرا که این هر هفت دیو در سر و مغز آدمیان لانه دارند و با نگرستن به آنچه از مغزها و اندیشه‌ها و «کله‌ها» تراوش می‌کند، می‌توان بازشناخت‌شان. در روزگار ما که زمین عرصه‌ی تاخت و تاز این هفت دیو است و زمانه رام و هموارِ توسنِ لنگِ نابخردان، کله‌هایی از این دست زشت و غریب فراوان می‌توان یافت، بر گردنهایی که رگهایی برافراشته و «به حجت قوی» تزئین‌شان کرده‌اند.

نابخردی وضعیتی دوردست و سرشتی نیست که برخی با آن دست به گریبان باشند و بعضی در برابرش ایمنی داشته باشند. حقیقت آن است

که نابخردی مرضی است که همه‌ی ما بذر آن را در خویشتن داریم، و کافی است موقعیتی هموار و مساعد برایش فراهم شود، تا بروید و میوه‌هایی زهرآگین را به بار آورد. بدخواهی، خشم، غرور، آز، حسد، تعصب و کمبودِ قلبم، نمودهای نابخردی هستند، و لازم است که لحظه به لحظه، در بزنگاه‌های ظهورشان در سرهایمان رصد و شکار شوند. کمین کردنِ من برای غلبه بر داغهای نابخردی، تنها راه مصونیت در برابر آن است، و این والاترین مرتبه‌ی خرد است، که همواره خویش را در کناره‌ی مفاک نابخردی بدانیم و در این مورد از خویش مراقبت کنیم.





مقاله‌ای از یوری لوتمان درباره‌ی نشانگان

در مورد سپهر نشانه‌ای

یوری لوتمان

ترجمه‌ی بهنوش عافیت‌طلب

چکیده- این مقاله، که اولین بار در سال ۱۹۸۴ در مجله‌ی مطالعات نظام‌های نشانه‌ای^{۱۵} منتشر شد، به معرفی مفهوم سپهر نشانه‌ای (Semiosphere) پرداخته و ویژگی‌های اصلی آن را توضیح می‌دهد. سپهر نشانه‌ای فضایی نشانه‌ای است که نظام نشانه‌گذاری

یوری لوتمان یکی از اندیشمندان معاصر و فیلسوفان و نشانه‌شناسان نامدار است که به خصوص برخی از آرایش با «نظریه‌ی منشها» شباهتی دارد. از دیدگاهی، او مسئله‌ی طرح شده در کتاب «نظریه‌ی منشها» (ش. وکیلی، شورآفرین، ۱۳۸۹) را از راهی متمایز و رویکردی مستقل حل می‌کند. مقاله‌ی زیر یکی از کلیدی‌ترین نوشتارهای او در این زمینه است و ترجمه‌اش به قلم خانم بهنوش عافیت‌طلب را می‌خوانید.

نشانی اصل مقاله چنین است:

Lotman, Yuri M. On the semiosphere. Translated by Wilma Clark, Sign Systems Studies (Trudy po znakovym sistemam), 1984, vol. 17, pp. 5-23.

¹⁵ Sign Systems Studies

(Semiosis) خارج از آن امکان ظهور ندارد. ساختارهای نشانه‌ای

عملاً مقدم بر زبان‌های مختلف بوده و اصلاً شرط وجود آنهاست.

زبان بدون سپهر نشانه‌ای نه تنها کارکرد ندارد بلکه وجود هم

نخواهد داشت. تقسیم‌بندی سپهر نشانه‌ای به دو بخش هسته و

حاشیه، قانون سازمان‌مندی داخلی آن است. مرزی میان سپهر

نشانه‌ای و فضای غیر نشانه‌ای و یا فرانشانه‌ای اطراف آن وجود

دارد. مرز نشانه‌ای توسط مجموعه «فیلترهای» قابل ترجمه دوزبانه

نشان داده می‌شود که متن از طریق آنها به زبان و یا زبان‌های

دیگری ترجمه می‌شود که خارج از آن سپهر نشانه‌ای قرار دارند.

سطوح سپهر نشانه‌ای متشکل از یک گروه به هم متصل از

سپهرهای نشانه‌ای است که هرکدام به طور همزمان در دیالوگ (به

عنوان بخشی از سپهر نشانه‌ای) و فضای دیالوگ (کل سپهر

نشانه‌ای) شرکت دارند.

برخی از مفاهیم پایه‌ای علم نشانه‌شناسی معاصر در حال بازنگری است. همه

می‌دانیم که در دل نشانه‌شناسی دو سنت علمی وجود دارد. یکی از آنها به

پیرس-موریس (Peirce-Morris) برمی‌گردد و با تعریف نشانه به عنوان

اولین رکن هر نظام نشانه‌ای آغاز می‌شود. دومین سنت بر پایه‌ی آراء سوسور

(Saussure) و مکتب پراگ استوار است و خلاف‌آمد (آنتینومی) زبان و

گفتار (متن) را در مرکز قرار می‌دهد. اما علی‌رغم تفاوت‌های این دو

رویکرد، این دو در یک چیز با هم مشترک‌اند: اساس هر دو یک عامل اتمی

ساده است و هرآنچه در ادامه بیاید از دیدگاه شباهتش به این موضوع در

نظر گرفته می‌شود. بنابراین در وهله‌ی اول، نشانه به طور جداگانه بررسی

شده و بقیه‌ی پدیده‌های نشانه‌ای بعدی به عنوان توالی نشانه‌ها در نظر گرفته

می‌شوند. اما دیدگاه دوم یک عمل ارتباطی خاص -تبادل ارتباطی میان

شخص گوینده و مخاطب- را به عنوان عامل اولیه و الگوی هر عمل

نشانه‌ای در نظر می‌گیرد. در نتیجه یک عمل تبادل نشانه‌ای به عنوان الگوی زبان طبیعی و زبان‌های طبیعی - به عنوان الگوهای نشانه‌ای جهانی - در نظر گرفته می‌شود، در حالی که نشانه‌شناسی خود تلاش می‌کند به عنوان ادامه‌ی روش‌های زبانشناسی به اهدافی پردازد که در زبانشناسی سنتی گنجانده نشده است. این رویکرد، که سوسور پایه‌گذار آن بود، توسط آی. آی. روزین (I. I. Revzin) به طور مفصل بیان شده است. او هنگام مباحثه در دومین مدرسه‌ی تابستانه با موضوع نظام‌های الگوسازی ثانویه در کاریکو (۱۹۶۶) این تعریف را ارائه داد: موضوع نشانه‌شناسی هر آن چیزی است که به عنوان ابزار توصیف زبانی به کار رود.

چنین رویکردی در راستای این قانون مشهور و کمابیش بدیهی تفکر علمی قرار می‌گیرد که همیشه حرکت از امر ساده به سوی امر پیچیده جریان می‌یابد. هرچند در این رویکرد این خطر نیز وجود دارد که مصلحت‌تجربی (سهولت‌بررسی) به عنوان ویژگی هستی‌شناختی چیز پذیرفته شود.

یعنی ویژگی‌هایی ساختاری که از تجزیه‌ی آن به عناصر اتمی ساده و کاملاً واضح مشتق شده، به ذات پیچیده‌ی آنها نسبت داده می‌شود. به این شکل یک چیز پیچیده به یک کلیت ساده فروکاسته می‌شود. طی بیست و پنج سال گذشته پژوهش‌های نشانه‌شناسانه رویکردهای متفاوتی را رقم زده‌اند. اکنون شاید بتوان گفت در واقع نظام‌های تک‌نشانه‌ای عملاً به طور مجزا وجود ندارند. پیدایش و صورتبندی آنها مشروط به ضرورتی تجربی است. مجزا در نظر گرفتن آنها در اصل کارآمد هم نیست. ایشن فرض تنها در صورتی کاربرد دارد که در یک پیوستار نشانه‌ای خاص که پر از الگوهای نشانه‌ای متفاوت در سطوح سلسله‌مراتبی مختلف است، قرار گیرد.

این پیوستار را در قیاس با مفهوم "زیست‌کره" (biosphere)، که توسط وی. آی ورنادسکی معرفی شده، "سپهر نشانه‌ای" (semiosphere) می‌نامیم. اما باید مراقب باشیم آن را با اصطلاح «جان‌سپهر» (noosphere) ورنادسکی اشتباه نگیریم. جان‌سپهر مرحله‌ای

انتزاعی خواهد داشت. هرچند در اینجا منظور به هیچ وجه این نیست که مفهوم فضا در این جا به معنی استعاری به کار رفته است. ما سپهر خاصی را در نظر داریم که شامل نشانه‌هایی است که به این فضای بسته اختصاص دارد. تنها در چنین فضایی است که امکان فهم فرایندهای ارتباطی و ساخت اطلاعات جدید فراهم می‌شود.



خاص در گسترش زیست‌کره است، مرحله‌ای است که با فعالیت عقلانی انسان سر و کار دارد. زیست‌کره ورنادسکی یک ساز و کار جهانی است که در وحدت سیاره‌ای جایگاه ساختاری خاصی را اشغال می‌کند. زیست‌کره، که در سطح سیاره ما قرار دارد و شامل کل چیزهای زنده می‌شود، انرژی تابیده شده از خورشید را به انرژی‌های شیمیایی و فیزیکی تبدیل می‌کند و با دگرگونی مواد ساکن بی‌جان سیاره ما سر و کار دارد و جان‌سپهر هنگامی رخ می‌دهد که فعالیت عقلانی انسان نقش مؤثری در این روند ایفا کند.^{۱۶} اگر جان‌سپهر نشان‌دهنده فضای مادی سه‌بعدی باشد که بخشی از سیاره ما را پوشانده است، آنگاه فضای سپهر نشانه‌ای ویژگی

^{۱۶} "تاریخچه تفکر علمی و دانش علمی [...] همزمان تاریخچه به وجود آمدن یک نیروی زمین‌شناختی جدید

در زیست‌کره است -پیش از این تفکر علمی در زیست‌کره موجود نبود." (Vernadsky 1960: 101)

فهم ماهیت زیست‌کره ورنادسکی می‌تواند به تعریف مفهوم ارائه شده توسط ما کمک کند. پس نگاهی دقیق‌تر به آن خواهیم داشت. ورنادسکی زیست‌کره را فضایی می‌داند که با ماده زنده پر شده است. به گفته او «ماده زنده عبارت است از مجموع تمام موجودات زنده» (Vernadsky 1967: 350). به نظر می‌رسد بر اساس این تعریف می‌توان فرض کرد که ماهیت مفرد یک موجود زنده کلیت آن چیزی است که زیست‌کره را بر می‌سازد. هرچند در واقع چنین نیست. واقعیت این است که ماده زنده به عنوان یک واحد انداموار (ارگانیک) در نظر گرفته می‌شود - لایه‌ای در سطح سیاره - و چندگانگی سازمان‌مندی درونی آن با کارکرد منسجم عمومی‌اش به سطح دوم منتقل می‌شود تا تبدیل به ساز و کار تغییر شکل انرژی گرفته شده از خورشید به انرژی شیمیایی-فیزیکی زمین شود که بر اساس گفته ورنادسکی نشان‌دهنده برتری زیست‌کره نسبت به تک موجودات زنده است.

تمام این مجموعه زیستی به شدت به هم مرتبط‌اند. وجود یکی بدون دیگری ممکن نیست. این ارتباط میان انواع لایه‌ها و مجموعه‌ها و ماهیت ثابتشان، یک ویژگی شناخته‌شده ساز و کار پوسته زمین است که در دوره‌های مختلف زمین‌شناسی رخ داده است. (ورنادسکی ۱۰۱:۱۹۶۰)

این نقطه نظر به صورت دقیق‌تر با فرمول زیر بیان می‌شود:

زیست‌کره شامل یک ساختار کاملاً مشخص است که هرآنچه را درون آن جای می‌گیرد بدون استثناء تعریف می‌کند [...] یک موجود اندیشمند، که مانند تمام موجودات زنده و تمام مواد زنده دیگر در طبیعت وجود دارد، در تعریف مکانی-زمانی خود، تابعی از زیست‌جهان است. (Vernadsky 1960: 101)

به همین ترتیب می‌توان رویکرد مشابهی را برای موضوعات مربوط به نشانه‌شناختی در نظر گرفت. جهان نشانه‌ای را می‌توان به شکل مجموعه‌ای

چنین جهانی -یعنی سپهر نشانه‌ای- است که عمل نشانه‌ای خاصی را واقعی می‌سازد.

سپهر نشانه‌ای دارای چند ویژگی است:

الف) وجود مرز

مفهوم سپهر نشانه‌ای با فردیت و همگنی نشانه‌ای مشخصی مرتبط است.

تعریف دقیق این دو مفهوم (همگنی و فردیت)، همان‌طور که خواهیم دید،

بسیار مشکل است و به نظام‌های توصیفی بستگی دارد، ولی این موضوع

باعث نقض عینیت آنها و عمل مثبت‌شان در سطح شهودی نمی‌شود. هر

دوی این مفاهیم دلالت بر مرزی میان سپهر نشانه‌ای و فضای غیرنشانه‌ای و

یا فرانشانه‌ای اطراف خود دارد.

یکی از مفاهیم اصلی تعیین حدود نشانه‌شناسی مفهوم مرز است.

تا وقتی که فضای سپهر نشانه‌ای دارای ویژگی انتزاعی باشد، با تصورات

عینی نمی‌توان حد و مرزی برای آن قائل شد. درست مانند ریاضی که مرز

از متن‌های جداگانه و زبان‌های مجزا دید که به هم مرتبط‌اند. در این حالت به نظر می‌رسد تمام ساختارها از تک آجرها ساخته شده‌اند. اما بهتر است

دیدگاه متفاوتی اتخاذ کنیم. فضای نشانه‌ای را نمی‌توان به شکل یک

موجود زنده دید، ولی کلیت آن را می‌توان یک ساز و کار یکپارچه در نظر

گرفت. یعنی یک نشانه خاص نیست که اهمیت دارد، بلکه آن «نظام

بزرگ‌تر» مهم است که همان سپهر نشانه‌ای باشد. سپهر نشانه‌ای همان

فضای نشانه‌هایی است که نظام نشانه‌گذاری خارج از آن نمی‌تواند تحقق

یابد.

همان‌طور که با چسباندن تکه‌های گوشت به هم نمی‌توانیم یک

گوساله داشته باشیم و از طرف دیگر با تکه تکه کردن یک گوساله چند

تکه گوشت داریم، به همین ترتیب با جمع کردن عمل‌های نشانه‌ای

جداگانه نمی‌توان به یک جهان نشانه‌ای دست پیدا کرد. و برعکس، وجود

در آن نشان‌دهنده چندین نقطه است که به طور همزمان به فضای درونی و بیرونی تعلق دارد، مرز نشانه‌ای نیز با مجموعه‌ای از «فیلترها»ی قابل ترجمه دو زبانه نشان داده می‌شود که متن با گذر از آن به زبان یا زبان‌های دیگری که خارج از سپهر نشانه‌ای است ترجمه می‌شود. «ماهیت مجزای» سپهر نشانه‌ای ریشه در این واقعیت دارد که نمی‌تواند در مجاورت متن‌های فرانشانه‌ای و یا غیر متن‌ها قرار گیرد. برای فهمیدنشان باید آنها را به یکی از زبان‌های موجود در فضای درونی ترجمه کرد؛ به عبارت دیگر، واقعیت‌ها باید «نشانه‌ای» شوند. بدین ترتیب نقاط مرزی سپهر نشانه‌ای مانند گیرنده‌های حسی عمل می‌کنند که محرک بیرونی را به زبان سیستم عصبی ما و یا یک واحد ترجمه منتقل می‌کنند که فاعل خارجی را با یک حوزه نشانه‌ای خاص سازگار می‌کنند.

از آنچه گفته شد متوجه می‌شویم که مفهوم مرز با مفهوم فردیت نشانه‌ای مرتبط است. از این لحاظ می‌توانیم بگوییم که سپهر نشانه‌ای دارای

«شخصیت نشانه‌ای» است و در این ویژگی شخصیت هم دارای نمود مسلم و شهودی این مفهوم است و هم دشواری تعریف رسمی آن. آنچه مشخص است این است که مرز شخصیت، به عنوان یک پدیده نشانه‌شناختی فرهنگی-تاریخی، بستگی به روش رمزگذاری دارد. بنابراین، به عنوان مثال، زن، بچه، خدمتگزاران وابسته و واسال‌ها در یک سیستم ممکن است بدون هیچ‌گونه فردیت مستقلی در حوزه شخصی فرد و یا ارباب گنجانده شوند و در سیستم‌های دیگر می‌توانند شخصیت‌های مجزایی باشند. این امر به روشنی نشان‌دهنده نسبت نشانه‌شناسی حقوقی است. وقتی که ایوان مخوف اعدام شد، نه تنها نجیب زادگان خانواده‌اش بلکه تمام خدمتکارانش نیز با او اعدام شدند و این در نتیجه هراس از آنها نبود (چرا که بردگان به ارث رسیده از پدران در ایالات خطری برای تزار نداشتند!) بلکه به این دلیل بود که از لحاظ قانونی تمام آنها متعلق به یک فرد و خانمان بود در نتیجه اعدام طبیعتاً شامل آنها نیز می‌شد.

برای روس‌ها «مخوف» بودن یک تزار، با اعدام کردن‌های پرشمار مردم تعریف می‌شد. مردمی که ممکن بود از هر قشر و طبقه‌ای باشند. اما دیگران نسبت به اینکه جرم کسی باعث آزار رسیدن به دیگری شود ساکت نشستند. در سال ۱۷۳۲ لیدی روندو، همسر سفیر انگلیس (که نسبت به دادگاه روس خیلی هم خصمانه برخورد نمی‌کرد و در نامه‌هایش از دوستی و احساسات سرشار آنا یوانوفنا و شکوه بایرون می‌نوشت)، در مورد تبعید خانواده‌ی دولگروکی در گزارشش این‌گونه نوشت: «ممکن است از تبعید زنان و کودکان تعجب کنید؛ اما اینجا وقتی که سرپرست خانواده رسوایی به بار می‌آورد، کل خانواده‌ی او تاوان پس می‌دهند» (Shubinskij 1874: 46). این مفهوم شخصیت جمعی (و در این مورد موروثی) و غیر فردی را به عنوان نمونه می‌توان در قتل‌های کین خواهانه دید که در آن خویشاوندان شخص قاتل به اندازه‌ی خود او مسئول هستند. اس. ام. سولوووف (s. m.)

(Solovev) به خوبی این عمل را با شکل‌گیری شخصیت موروثی جمعی مرتبط دانسته است:

متوجه می‌شویم که به دلیل این اتحاد موروثی و به دلیل این مسئول بودن کل اعضای یک تبار نسبت به دیگری، معنی شخص منفرد قطعاً در معنی تبار حل می‌شود. یک فرد جدا از تبارش غیر قابل تصور است. ایوان پتروف معروف را به عنوان ایوان پتروف نمی‌شناختند بلکه تنها در معنی ایوان پتروف و برادران و خواهرزادگان و برادرزادگانش قابل تصور بود. به دلیل همین اتصالات فرد و تبارش است که وقتی یک نفر سربلند می‌شود کل تبارش سربلند می‌شوند و وقتی یک نفر خوار می‌شود، کل تبارش خوار می‌شوند. (Solovev 1960: 679)

مرز فضای نشانه‌ای مهم‌ترین مکان کاربردی و ساختاری است که به ساز و کار نشانه‌ای آن واقعیت می‌بخشد. این مرز یک ساز و کار دوزبانه است که

آنچه در بیرون است به آنچه در درون است می‌شود. این کارکرد ثابت در سطوح مختلف به شکل‌های متفاوتی نمایان می‌شود. در سطح سپهر نشانه‌ای، این کارکرد تفاوت میان خود و دیگری را نشان می‌دهد، ارتباطات بیرونی را تصفیه می‌سازد، و آن به زبان خود ترجمه می‌کند، و همچنین آنچه که غیرارتباطی است را به ارتباطی بدل می‌سازد، یعنی مواد ورودی را از رهگذر تبدیلهشان به اطلاعات نشانه‌ای می‌کند.



ارتباطات بیرونی را به زبان درونی سپهر نشانه‌ای -و برعکس- ترجمه می‌کند. بنابراین تنها با کمک این مرز است که سپهر نشانه‌ای قادر است با فضاهای غیر نشانه‌ای و یا فرانشانه‌ای ارتباط برقرار کند. به محض اینکه به قلمرو معنایی حرکت کنیم باید به یک واقعیت فرانشانه‌ای متوسل شویم. هرچند نباید فراموش کرد که این حقیقت تنها تا جایی برای یک سپهر نشانه‌ای خاص تبدیل به «یک واقعیت به خودی خود» می‌شود که به زبان سپهر نشانه‌ای ترجمه شود (درست همان‌طور که مواد شیمیایی خارجی تنها زمانی می‌توانند توسط یک سلول جذب شوند که به ساختارهای بیوشیمیایی داخلی ویژه آن تبدیل شوند: در هر دو مورد این‌ها نمودهای خاص یک قانون‌اند).

کارکرد هر مرز و یا لایه‌ای -از غشاء سلول زنده گرفته تا زیست‌کره به عنوان لایه (طبق گفته ورنادسکی) پوشاننده سیاره‌مان و تعیین حدود سپهر نشانه‌ای- باعث محدودیت نفوذ و فرایندهای تصفیه و تبدیل

از این دیدگاه، تمام ساز و کارهای ترجمه که در خدمات ارتباطات بیرونی است در ساختار سپهر نشانه‌ای گنجانده می‌شود. در نمونه‌هایی که فضای فرهنگی در آن‌ها دارای ویژگی منطقه‌ای است مرز از لحاظ مکانی در معنای ابتدایی آن واقع شده است. اما حتی در این حالت نیز مرز، هنگام تبدیل اطلاعات، ساز و کار حفاظی خود را -یک واحد یگانه ترجمه- همچنان حفظ می‌کند.

بنابراین، به عنوان مثال، هنگامی که سپهر نشانه‌ای خود را با فضای «فرهنگی» ادغام شده و دنیایی که نسبت به آن بیرونی محسوب می‌شود (با قلمرو عناصر آشوبناک نامنظم) تعریف می‌کند آن‌گاه توزیع مکانی اشکال نشانه‌ای در موارد مختلف چنین شکلی به خود می‌گیرد: فردی که به دلیل استعداد خاصی که دارد (مثل جادوگران) و یا نوع حرفه‌اش (مثلاً آهنگر، آسیابان، جلاد) به دو دنیا تعلق دارد و به عنوان مترجم عمل می‌کند، و در حاشیه قلمرو، در مرز فضای فرهنگی و اسطوره‌ای جای دارد، درحالی‌که

مکان مقدس «فرهنگ» خود را محدود به دنیای مقدسی می‌کند که در مرکز واقع شده است. در فرهنگ سال‌های اولیه سده نوزدهم، ناحیه «تخریب کننده» در حاشیه در تضاد کامل با مرکز شهر بود که ساختار اجتماعی غالب را در خود جای داده بود. به عنوان مثال در شعر تسوتایوا (Tsvetaeva) (به نام قرارگاه مرزی) حاشیه شهر به عنوان بخشی از شهر توصیف شده است و هنوز متعلق به آن مکان است ولی شهر را خراب می‌کند و طبیعتش دوزبانه است.

تمام امپراتوری‌های بزرگ، که حاشیه‌شان را چادر نشینان «استپ» و یا «بربر» احاطه کرده، در مرزهایشان اعضای همان قبیله‌های عشایر و یا بربرها را مستقر کرده‌اند تا از مرزها حفاظت کنند. این مهاجران مقیم یک ناحیه دوزبانه فرهنگی را تشکیل می‌دهند که ارتباط نشانه‌ای بین دو دنیا را تضمین می‌کند. مناطقی که دارای معانی فرهنگی چندگانه هستند همان کارکرد مرزهای سپهر نشانه‌ای را دارند: شهر، راه تجاری و نواحی دیگر

یک نوع کریول‌شدگی (creolisation) ساختارهای نشانه‌ای را به وجود می‌آورند.

یکی از ساز و کارهای معمول مرزها «رمان مرزی» است، رمان‌هایی از نوع داستان حماسی بیزانسی در مورد دیگنسیس و یا داستانی که به «حکایت نبرد ایگور» اشاره دارد. به طور کلی موضوعی مانند «رومئو و ژولیت» در مورد ازدواج‌های عاشقانه که دو فضای فرهنگی معارض را به هم پیوند می‌دهد به خوبی نشان‌دهنده ماهیت ساز و کار مرزی است.

هرچند موضوع دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد این است که مرز (از دیدگاه ساز و کار درونی) دو حوزه نشانه‌ای را به هم پیوند می‌دهد، سپس این فراخودانگاره‌های نشانه‌ای را در یک سپهر نشانه‌ای خاص از هم جدا می‌کند. شناخت خود در معنای فرهنگی-نشانه‌ای یعنی شناخت ویژگی‌های خاص بر حسب تقابلهای با سپهرهای دیگر. این امر ویژگی‌هایی را که مشخص‌کننده یک حوزه خاص است برجسته می‌سازد.

در لحظات تاریخی مختلف در گسترش سپهر نشانه‌ای ممکن است یکی از جنبه‌ها بر دیگری غلبه کرده و جنبه‌های دیگر را کمرنگ کرده و یا کاملاً از دور خارج کند.

کارکرد دیگر مرز در سپهر نشانه‌ای آن است که منطقه فرایندهای پرشتاب نشانه‌ای را مشخص می‌سازد. این مناطق همواره در حاشیه محیط‌های فرهنگی به صورت جریانی فعال حضور دارند و می‌خواهند با تعمیم این جریانها به ساختارهای هسته‌ای، آنها را مسخ کنند. به عنوان مثال تاریخ رُم باستان به خوبی نشان‌دهنده هماهنگی با قوانین طبیعی است: یک منطقه فرهنگی، که به سرعت در حال رشد است، ساختارهای خارجی را وارد مدار خود کرده و آنها را تبدیل به حاشیه خود می‌کند. این امر باعث رشد سریع فرهنگی-نشانه‌ای و اقتصادی حاشیه می‌شود، حاشیه‌ای که ساختارهای نشانه‌ای خود را ترجمه کرده و به مرکز می‌رساند و سوابق فرهنگی می‌سازد و در درازمدت عملاً حوزه فرهنگی مرکز را فتح می‌کند.

این امر به نوبه‌ی خود (به عنوان قانونی با شعار بازگشت به اصل) باعث توسعه‌ی هسته‌ی فرهنگی شده که در آن ساختارهای جدید -مرتبط با مسیر توسعه‌ی تاریخی- هم‌اکنون وجود دارند؛ هرچند که خود را در فرامقوله‌های ساختارهای قدیمی پنهان می‌کنند. تضاد مرکز/حاشیه با تضاد دیروز/امروز جایگزین می‌شود.^{۱۷}

علاوه بر مرز که لازمه‌ی وجود سپهر نشانه‌ای است یک حوزه آشوبناک خارجی نیز چیزی است که سپهر نشانه‌ای به آن نیاز دارد، تا جایی که اگر چنین چیزی وجود نداشته باشد، خود آن را می‌سازد. فرهنگ نه تنها به درون خود سامان می‌بخشد بلکه نوعی بی‌سامانی خارجی نیز

برای خود به وجود می‌آورد. قدمت است که باعث به وجود آمدن بربرها و آگاهی و ناخودآگاهی می‌شود. درست نیست که بگوییم بربرها، اولاً دارای فرهنگ بسیار قدیمی‌تری هستند و یا ثانیاً (با اینکه یک کل واحد نمی‌سازند) می‌توانند دامنه‌ی فرهنگی‌ای بسازند با دامنه‌ای مشتمل بر تمدن‌های والای باستانی تا قبیله‌هایی که در مراحل اولیه‌ی توسعه هستند. با این وجود، تمدن‌های قدیمی تنها می‌توانند به عنوان تمدن‌هایی فرهنگی به شمار بیایند که، در خلال ساخت این جهان ظاهراً یک پارچه بی‌فرهنگ، دست نخورده باقی مانده‌اند، که اصلی‌ترین نشانه‌ی آن نبود یک زبان مشترک با فرهنگ تمدن قدیمی است. به همین دلیل ساختارهای خارجی را که در آن طرف مرز نشانه‌ای هستند، «غیر ساختار» در نظر می‌گیرند.

ارزیابی فضای داخلی و خارجی ثابت نیست. آنچه مهم است وجود مرز است. به همین دلیل در جریانات رایبسنونی اوایل سده‌ی هجده، دنیای «وحشی‌هایی» که بیرون از نشانه‌شناسی دنیای متمدن بود مثبت

^{۱۷} [یادداشت مترجم انگلیسی] کل این پاراگراف در مقاله چاپ شده در سال ۱۹۹۲ حذف شده، اما در اولین

چاپ (Lotman 1984) موجود است.

ارزیابی می‌شد. موقعیت مشابهی را در دنیای مصنوعی‌ای که برای حیوانات و کودکان می‌سازیم می‌توان دید، دنیایی که بیرون از سنت‌گرایی فرهنگ، یعنی ساز و کارهای نشانه‌ای آن، واقع شده است.



ب) بی‌قاعدگی نشانه‌ای

از آنچه گفته شد مشخص می‌شود که «فضای غیر نشانه‌ای» ممکن است در فضای نشانه‌ای دیگر وجود داشته باشد. بنابراین، از دیدگاه درونی، یک

فرهنگ خاص می‌تواند شبیه به دنیای غیر نشانه‌ای خارجی باشد که از دیدگاه نظاره‌گر خارجی ممکن است حاشیه نشانه‌ای باشد. در این صورت نقطه مرزی یک فرهنگ خاص بستگی به موقعیت نظاره‌گر دارد.

این موضوع به دلیل بی‌قاعدگی درونی و ذاتی، که از ملزومات سازمان‌مندی سپهر نشانه‌ای است، پیچیده‌تر نیز می‌شود. ویژگی فضای نشانه‌ای وجود ساختارهای هسته‌ای است (که اغلب چندگانه هستند) و نیز یک دنیای نشانه‌ای نامنظم آشکار که به سمت حاشیه کشیده می‌شود. اگر یکی از این ساختارهای هسته‌ای نه تنها دارای موقعیت برتر شود بلکه به یک وضعیت خودتوصیفی ارتقا پیدا کند و از این راه خود را از نظام فرازبان‌ها جدا سازد، آن‌گاه سطح یکپارچگی مطلوب آن یک روبنا می‌سازد که خود بالاتر از بی‌قاعدگی یک نقشه نشانه‌ای واقعی است. این جدایی ساختارهای هسته‌ای از نظام فرازبان‌ها عاملی است که سیستم نه تنها خود، بلکه فضای حاشیه‌ای یک سپهر نشانه‌ای خاص را نیز به کمکش توصیف

می‌کند. برهم‌کنش فعال میان این سطوح یکی از ریشه‌های فرایندهای پویا در سپهر نشانه‌ای است.

بی‌قاعدگی در یک سطح ساختاری باعث افزایش آمیختگی سطوح مختلف می‌شود. در واقع در سپهر نشانه‌ای سلسله مراتب زبان‌ها و متن‌ها آشفته است و این عناصر از آنجایی که در یک سطح قرار دارند با هم درگیرند. به نظر می‌رسد که متن‌ها در زبان‌هایی که با آن‌ها همخوانی ندارد حل شده و ممکن است کدهایی برای رمزگشایی آن‌ها اصلاً وجود نداشته باشد. اتاقی را در یک موزه در نظر بگیرید که در آن اشیایی از دوران‌های مختلف تاریخی به نمایش گذاشته شده است و در پای آن‌ها متن‌هایی به زبان‌های شناخته‌شده و ناشناخته با دستورالعمل‌هایی برای رمزگشایی آن‌ها وجود دارد و همچنین چند متن توضیحی توسط افراد راهنما که مسیرها و رفتارهای ضروری را برای بازدیدکنندگان مشخص کرده‌اند. اگر بازدیدکنندگان بیشتری را در این اتاق قرار دهیم که هرکدام دارای دنیای

نشانه‌ای خود باشند آن‌گاه به چیزی شبیه به تصویر سپهر نشانه‌ای دست پیدا خواهیم کرد.

ناهمگنی ساختاری فضای نشانه‌ای ذخایری برای فرایندهای پویا به وجود می‌آورند و نشان‌دهنده‌ی یکی از ساز و کارهای ساخت اطلاعات جدید درون یک حوزه است. در مناطق حاشیه‌ای که ساختارها لغزنده و دارای سازمان‌دهی کمتر و انعطاف‌پذیری بیشتری هستند، فرایندهای پویا با مخالفت کمتری روبرو می‌شوند و در نتیجه سریع‌تر رشد می‌کنند. به نظر می‌رسد به وجود آمدن خودتوصیف‌گرهای فراساختاری (دستور زبان) عاملی است که انعطاف‌ناپذیری ساختار را تا حد بسیاری افزایش داده و سرعت گسترش آن را پایین می‌آورد. در صورتی که بخش‌هایی که در معرض توصیف شدن قرار نمی‌گیرند و یا در مقوله‌هایی می‌گنجند که مشخصاً نامناسب و یا به ضرر دستور زبان هستند، سریع‌تر رشد می‌کنند. این باعث می‌شود کارکرد هسته ساختاری به حاشیه مرحله پیشین تغییر

مکان دهد و مرکز پیشین تبدیل به حاشیه شود. این فرایند را می‌توان به وضوح در جابه‌جایی‌های جغرافیایی میان مرکز و «حومه» دنیاهاى متمدن مشاهده کرد.

تقسیم‌بندی هسته و حاشیه در سازمان‌مندی درونی سپهر نشانه‌ای یک اصل است. نظام‌های نشانه‌ای غالب در مرکز قرار دارند. هرچند اگر وجود چنین تقسیم‌بندی‌ای قطعی باشد آن‌گاه آشکالی که به خود می‌گیرد از لحاظ نشانه‌ای نسبی است و بسته به اینکه آیا عناصر خودتوصیف‌گر (توصیف از دیدگاه درونی و برحسب اینکه در فرایند یک سپهر نشانه‌ای خاص به وجود آمده باشد) وجود دارد و یا اینکه آیا توسط یک نظاره‌گر خارجی از مقوله‌های یک نظام دیگر هدایت می‌شود، تا حد زیادی توسط فرازبان توصیفی انتخاب شده تعریف می‌شود.

نشانه‌شناسی حاشیه‌ای ممکن است نه با ساختارهای ثابت (زبان‌ها)

بلکه با تکه‌های آن‌ها و یا حتی متن‌های جداگانه شکل بگیرد. این مقوله‌ها

که در یک نظام خاص در مقوله "بیگانه" گنجانده می‌شود کار یک کاتالیزور را در کل ساز و کار سپهر نشانه‌ای انجام می‌دهد. از یک طرف به نظر می‌رسد مرز متن‌های بیگانه همیشه ناحیه ساخت معنای پیشرفته است و از طرف دیگر هر تکه از ساختار نشانه‌ای و یا متن جداگانه ساز و کار بازسازی کل نظام را حفظ می‌کند. بنابراین از بین رفتن یکپارچگی باعث سرعت بخشیدن به فرایند "جمع‌آوری مجدد" (بازسازی کل نشانه‌شناسی از طریق بخش‌های جداگانه آن) می‌شود. این فرایند بازسازی زبانی که اکنون در نظام وجود ندارد، سیستمی که آن متن خاص می‌تواند در آن حامل معنا باشد، عملاً همیشه باعث به وجود آمدن یک زبان جدید می‌شود تا اینکه زبان قدیمی را بازسازی کند، همان‌طور که از دیدگاه خودشناسی فرهنگ نشان داده می‌شود.

جریان مداوم ورود ذخایر خاص متنی، با کدهای از دست رفته، به فرهنگ منجر به فرایند ساخت کدهای جدید می‌شود که اغلب آن را به طور ذهنی بازسازی ("جمع‌آوری مجدد") می‌خوانند.

بی‌قاعدگی ساختاری در سازمان داخلی سپهر نشانه‌ای تا حدودی به این دلیل است که چون طبیعت ناهمگنی دارد با سرعت‌های متفاوت در مکان‌های مختلف رشد می‌کند. زبان‌های مختلف متعلق به زمان‌های متفاوت و چرخه‌های کمی متفاوت هستند؛ به همین دلیل است که زبان‌های طبیعی نسبت به ساختارهای ذهنی-عقیدتی با سرعت بسیار کمتری رشد می‌کنند؛ بنابراین فرایندش نمی‌تواند هم‌زمان باشد.

بدین شکل، سپهر نشانه‌ای مدام مرزهای داخلی را درمی‌نوردد و به بخش‌های مختلف خود نقش‌های ویژه‌ی معنایی می‌دهد. ترجمه‌ی اطلاعات با گذر از مرزها یک بازی میان ساختارها و زیرساختارهای متفاوت است.

این تهاجمات معنایی پی در پی به ساختارهای متفاوت در قلمرو «دیگری» باعث زایش معنا شده و اطلاعات جدیدی به وجود می‌آورد.

تنوع درونی سپهر نشانه‌ای دلالت بر یکپارچگی آن دارد. بخش‌هایی که وارد کل می‌شوند جزئیات ماشینی نیستند بلکه به شکل اندامی به درون یک ارگانسیم می‌روند. ویژگی اصلی شکل ساختاری ساز و کارهای هسته‌ای سپهر نشانه‌ای این است که هرکدام از بخش‌های آن یک کل می‌سازند که از لحاظ ساختاری مستقل است. ارتباط آن‌ها با بخش‌های دیگر پیچیده است و ویژگی آن میزان بالای خودکارزدایی (deautomatization) است. به‌علاوه این بخش‌ها در سطوح بالاتر ویژگی‌های رفتاری از خود نشان می‌دهند به این معنی که دارای توانایی انتخاب برنامه‌های فعالیتی خود به طور مستقل می‌شوند. این بخش‌ها که با کل در ارتباط هستند و در سلسله مراتب ساختاری در سطوح دیگری قرار دارند یک ویژگی هم‌ریخت دارند. بنابراین آن‌ها در عین حال که کل

هستند بدیل آن نیز هستند. برای توضیح بیشتر این ارتباط مثال دیگری می‌آوریم از اواخر قرن چهاردهم از نویسنده‌ای به نام توماس شتیتنی (Tomasz Śtítný). همانند چهره‌ای است که کل آن را در آینده می‌توان دید و بخش‌های جداگانه آن را نیز می‌بینم. همانند چهره‌ای است که کل آن را در آینه می‌بینیم و در عین حال در هر کدام از تکه‌های مختلف آینه نیز همان چهره را می‌بینیم که در این حالت هر کدام از تکه‌ها شبیه به کل آینه است. ساز و کار نشانه‌ای کل و متن‌های جداگانه نیز با توجه به هم‌شکلی تمام متن‌های جهان به همین ترتیب است و تشابه آشکاری میان آگاهی فردی، متن و فرهنگ، به طور کلی، وجود دارد.

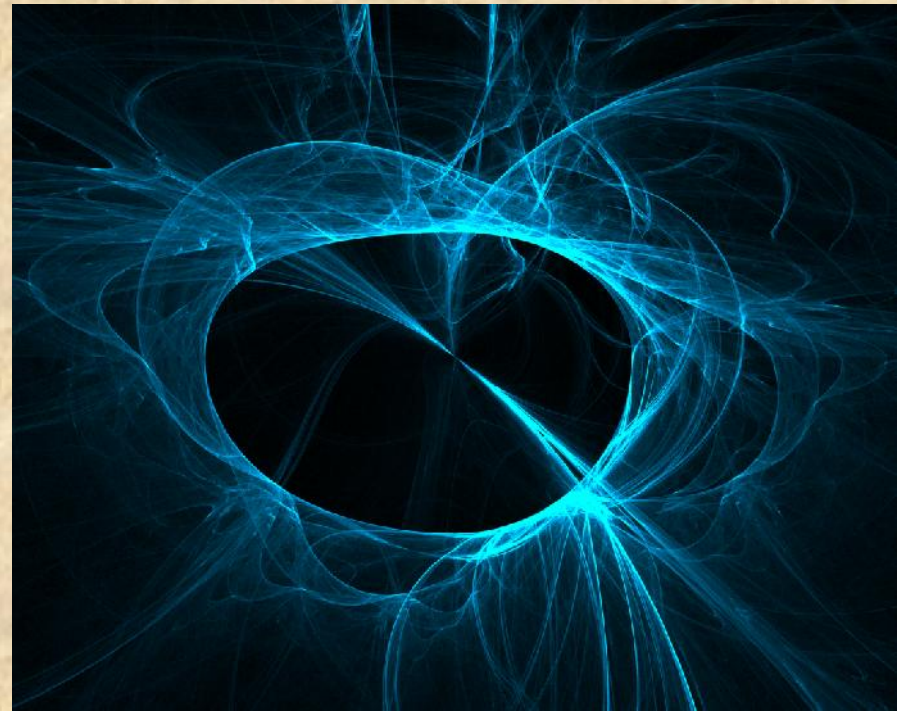
هم‌شکلی عمودی بین ساختارهایی که در سطوح سلسله مراتبی مختلف قرار دارند باعث رشد کمی ارتباطات می‌شود؛ مثل زمانی که یک چیز که عکس آن در آینه می‌افتد در تکه‌های مختلف آن نیز صدها تصویر به وجود می‌آورد. ارتباطی که وارد یک ساختار نشانه‌ای کامل (integral)

می‌شود در سطوح پایین‌تر به جریان می‌افتد. نظام موجود روند تبدیل یک متن به سیلی از متن‌ها را تسهیل می‌کند.

اما روند تبدیل متن‌های کاملاً جدید نیاز به ساز و کار دیگری دارد و ارتباطات کاملاً متفاوتی را می‌طلبد و ساز و کار هم‌شکل شدن (isomorphism) در اینجا به روش دیگری شکل می‌گیرد. از آنجایی که در این حالت آنچه در ذهن داریم یک عمل انتقال ساده نیست بلکه تبدیل است، در میان شرکت‌کنندگان علاوه بر وجود یک ارتباط مشابه ارتباطی باید وجود داشته باشد که نشان‌دهنده تفاوت‌های خاص باشد. یک وضعیت ساده برای این شکل از نظام نشانه‌گذاری می‌تواند به این ترتیب باشد: زیرساخت‌های شرکت‌کننده در فرایند نشانه‌گذاری نباید شبیه به هم باشند بلکه هر کدام باید به طور جداگانه با عنصر سومی که در سطح بالاتری از نظام عمل می‌کند - یعنی جایی که می‌خواهند وارد آن شوند - شباهت داشته باشند. بنابراین به عنوان مثال زبان‌های متنی و شمایی که تصویری

هستند شبیه یکدیگر نیستند بلکه هر کدام از آنها در دنیای فرانسانه‌ای واقعی به طرق مختلفی هم شکل‌اند که به زبان خاصی آن را نشان می‌دهند. از طرفی این امر تبادل ارتباط میان این نظام‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد و از طرف دیگر تبدیل نه چندان سطحی ارتباط و فرایندهای انتقال آنها را ممکن می‌سازد.

حضور دو شریک مشابه و در عین حال متفاوت در یک ارتباط یکی از مهم‌ترین شرایطی است که نظام گفت‌وگو (dialogic system) از آن به وجود می‌آید. گفت‌وگو در درون خود دارای یک رابطه‌ی متقابل و دوجانبه در تبادل اطلاعات است. اما برای تحقق این امر لازم است که زمان انتقال جای خودش را به زمان دریافت بدهد (Newson 1978:33) و این همان گسستگی است، یعنی امکان گسستن روند انتقال اطلاعات. به نظر می‌رسد امکان دادن اطلاعات به طور بخش‌بخش یک اصل کلی در نظام‌های گفت‌وگوست -از تشخیص ماده بودار در ادرار توسط سگ‌ها گرفته تا تبادل متن در ارتباطات انسانی. باید توجه داشته باشیم که گسستگی می‌تواند در یک سطح ساختاری و در نقطه‌ای رخ دهد که یک تغییر چرخه‌ای بین دوره‌های فعالیت زیاد و دوره‌های بیشترین کاهش فعالیت رخ دهد. در واقع می‌توان گفت گسستگی نظام‌های نشانه‌ای با توصیف روندهای چرخه‌ای در زبانی با ساختار گسسته به وجود می‌آید.



بنابراین به عنوان مثال در تاریخ فرهنگ می‌توان دوره‌هایی را مشخص کرد که یک شکل خاص از هنر که در نقطه‌ی بالایی از فعالیت قرار گرفته است، متن خود را در نظام‌های نشانه‌ای دیگر منتقل می‌کند. هرچند این دوره‌ها توسط دوره‌های دیگری که در آن‌ها نوع خاصی از هنر تبدیل به «دریافت» می‌شود تغییر می‌کنند. این به این معنی نیست که با تعریف تاریخ مجزای نوع خاصی از هنر با توفقی در پیوستگی مواجه می‌شویم بلکه به عنوان امری تفکیک‌ناپذیر به نظر می‌رسد که پیوسته است. با این وجود بهتر است هدف خود را توصیف کل هنر در چارچوب دوره‌ای خاص قرار دهیم چرا که با این کار می‌توانیم گسترش برخی از آن‌ها و گسیختگی در تاریخ هنرهای دیگر را مشخص کنیم. با این کار می‌توانیم پدیده‌های دیگری را نیز توضیح دهیم که برای مورخان فرهنگی امری آشناست ولی بر اساس اکثر نظریه‌های فرهنگی از لحاظ تئوری بی‌معنی است: پدیده‌هایی مانند رنسانس، باروک، کلاسیسیسم و رمانتیسم را که در یک فرهنگ خاص با

عوامل جهانی به وجود آمدند باید به طور همزمان و در تقابل با محیط‌های هنری دیگر و در واقع حتی با جریان‌های فکری مختلف بررسی کرد. اما تاریخ واقعی فرهنگ تصویر دیگری به ما می‌دهد: لحظه‌ی حمله‌ی پدیده‌های هنری مختلف در دوره‌های زمانی مشابه تنها در سطح متای خودشناسی فرهنگی جای می‌گیرند و سپس به مفاهیم پژوهشی تبدیل می‌شوند. در جوهر واقعی فرهنگ ناهمزمانی (non-synchronicity) نه به شکل یک انحراف ناگهانی بلکه به عنوان یک قاعده‌ی ثابت ظاهر می‌شود. عامل انتقال در اوج فعالیت خود به طور هم‌زمان ویژگی‌های نوآورانه و پویا به وجود می‌آورد. نشانی‌ها به عنوان یک قاعده هنوز در مرحله‌ی فرهنگی پیشین هستند. رابطه‌های پیچیده‌تری نیز وجود دارد اما این بی‌قاعدگی دارای ویژگی سازگاری جهانی است. بنابراین به دلیل ماهیت دائمی این سازگاری (از دید درونی) روند رشد و گسترش از جایگاه فرهنگی معمول به نظر گسسته می‌آید.

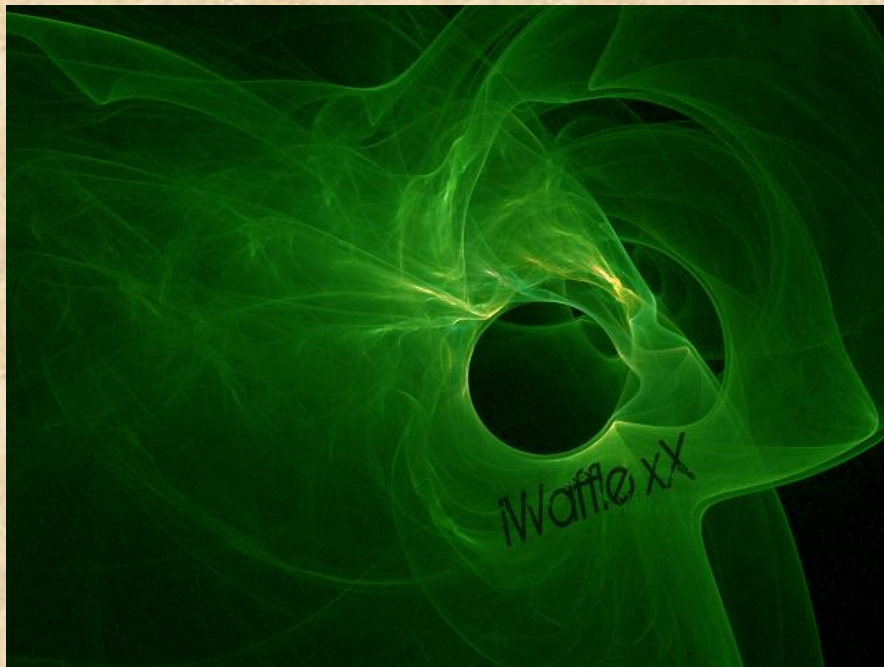
می‌توان این مسأله را بر حسب تماس‌های فرهنگی طبیعی وسیع‌تر در نظر گرفت: روند تأثیر فرهنگی شرق به غرب و غرب به شرق به سینوسوئیدهای ناهمزمان رشد درونی آن‌ها مربوط می‌شود که برای نظاره‌گر بیرونی تغییر گسسته‌ای را در فعالیت‌های چندجهتی آن‌ها به وجود می‌آورد. نظام مشابهی از این ارتباطات را می‌توان در نظام‌های گفت‌وگوی دیگر مشاهده کرد، به عنوان مثال ارتباط میان مرکز و حاشیه فرهنگ و نقاط پست و بلندشان.

این حقیقت که ضربان فعالیت در سطح ساختاری بسیار بالا به نظر گسسته می‌آید نباید باعث شگفتی مان شود. چرا که می‌دانیم مرز میان واج‌ها تنها در سطح واج‌شناختی وجود دارد، نه در سطح آواشناختی و در نوسان‌نگاشت صوتی گفتار وجود ندارد. این مسأله نسبت به مرزهای ساختاری دیگر مانند واژه‌ها هم صدق می‌کند.

گفت‌وگو در نهایت باید دارای ویژگی دیگری نیز باشد و آن این است که متن ترجمه‌شده و پاسخ گرفته‌شده از آن باید از دیدگاه سوم یک متن واحد تولید کند و از این طریق هرکدام از آن‌ها به نوبه خود نه تنها تبدیل به یک متن جداگانه می‌شوند بلکه می‌توانند تبدیل به متنی در زبان دیگری شوند. متن ترجمه‌شده که پاسخی را می‌طلبد باید در خود دارای عنصر انتقال به یک زبان دیگر باشد. در غیر این صورت گفت‌وگو امکان‌پذیر نیست. جان نیوسون در مقاله‌ای که پیشتر ذکر شد نشان داده است که در گفت‌وگویی میان مادر و کودک یک انتقال دوجانبه به زبانی دیگر که شبیه به علائم گفتاری است صورت می‌گیرد. این گفت‌وگو در واقع با آموزش یک‌جانبه به حیوانات متفاوت است.

مثال دیگر در این مورد ادبیات قرن نوزدهم است که دلیل تأثیر شگرفش بر روی نقاشی داشتن عناصر تصویری بود. همین پدیده در تماس‌های فرهنگی منطقه‌ای نیز رخ می‌دهد.

این معنای سپهر نشانه‌ای در دنیای امروز است که در طول قرن‌ها مرتب در فضا گسترده شده و اکنون دارای ویژگی جهانی است و از علائم ماهواره‌ای گرفته تا ابیات شاعران و صدای حیوانات را در خود جای می‌دهد. وابستگی درونی این عناصر به یکدیگر در سپهر نشانه‌ای استعاری نیست، بلکه واقعیت است.



تبادل متن بر پایه گفت‌وگو (به معنای وسیع‌تر) پدیده‌ای اختیاری در روند نشانه‌گذاری نیست. آرمان‌شهر دورافتاده رابینسون کروزوئه، که محصول اندیشه سده هجدهم بود، با درک کنونی ما از آگاهی به عنوان تبادل ارتباطات در مغایرت است: از تبادل میان دو نیم‌کره مغز آدمی تا تبادل میان فرهنگ‌ها. ایجاد معنا بدون ارتباطات مکان‌پذیر نیست. بنابراین می‌توان گفت که گفت‌وگو پیش از زبان شکل گرفته و زاینده آن است.

و این همان چیزی است که در کانون معنای سپهر نشانه‌ای نشسته است: کل اشکال نشانه‌ای (نه از لحاظ یافتاری، بلکه از دید کاربردی) مقدم بر زبان منفرد جداگانه و شرط وجودی آن است. بدون سپهر نشانه‌ای، زبان نه تنها کارکردی ندارد بلکه اصلاً وجود نخواهد داشت. زیرساخت‌های مختلف سپهر نشانه‌ای در تعاملات خود به هم مرتبط هستند و بدون حمایت همدیگر کارکردی ندارند.

سپهر نشانه‌ای دارای عمق زمانی (diachronic) است، چراکه دارای یک نظام حافظه پیچیده‌ای است که بدون آن کارکردی ندارد. ساز و کار حافظه نه تنها در زیرساخت‌های نشانه‌ای جداگانه، بلکه در کل سپهر نشانه‌ای رخ می‌دهد. علی‌رغم اینکه ما در سپهر نشانه‌ای غوطه‌وریم، سپهر نشانه‌ای می‌تواند خود را به چیزی آشوبناک و نامنظم و به صورت مجموعه‌ای از عناصر خودمختار تبدیل کند. اما آنچه پس از آن می‌آید این است که بخش‌هایی در آن وجود دارد که دارای نظم درونی بوده و از لحاظ کاربردی با هم در ارتباطند که ارتباط پویای آن‌ها را می‌توان به عنوان رفتار آن را تعبیر کرد. این تصور با اصل اقتصاد همخوانی دارد، چراکه ارتباطات متفاوت که امری مسلم در اقتصاد است بدون آن قابل توجیه نیست.

گسترش پویای عناصر سپهر نشانه‌ای (زیرساخت‌ها) به دلیل ویژگی این عناصر و در نتیجه، افزایش تنوع درونی‌شان ایجاد می‌شود. اما این امر

باعث از بین رفتن یکپارچگی سپهر نشانه‌ای نمی‌شود زیرا اساس تمام ارتباطات آن‌ها یک اصل ثابت است که آن‌ها را شبیه به هم می‌سازد. این اصل بر اساس ترکیبی از تقارن و بی‌تقارنی ساخته شده است (سوسور این ویژگی ساختاری را در سطح زبانی به «ساز و کار شباهت‌ها و تفاوت‌ها» تعبیر می‌کند) که تمام جریانات ضروری آن در هر شکلی که باشد دارای جزر و مد دوره‌ای است. این دو اصل می‌تواند به یک وحدت کلی‌تر برسد: تقارن-بی‌تقارنی را می‌توان شکست هر نوع وحدت با یک سطح متقارن در نظر گرفت که در نتیجه آن آیینة ساختار خراب شده ظاهر می‌شود که اساس رشد تنوع و ویژگی‌های کاربردی در آینده است. این تکرار چرخه‌ای باعث ایجاد یک حرکت چرخشی حول محور تقارن می‌شود.

تأثیر جمعی این دو اصل را می‌توان در سطوح مختلف مشاهده کرد - از تقابل میان تکرار چرخه‌ای (محور تقارن) در جهان و انفجار اتمی یک حرکت یک سویه (که در دنیای حیوانات غالب است و در نتیجه یک

سطح تقارن ظاهر می‌شود) گرفته تا تقابل میان زمان اسطوره‌ای (چرخه‌ای) و زمان تاریخی (خطی).

تا زمانی که ترکیب این اصول دارای ویژگی ساختاری است و نه تنها بر مرزهای جامعه‌ی انسانی بلکه بر کل دنیای زنده تأثیر می‌گذارد و نیازمند ساخت ساختارهای کلی شبیه به خود (مانند شعر) است آنگاه به طور طبیعی این پرسش به ذهن می‌رسد که آیا نمی‌توان گفت کل جهان شکلی از ارتباط است که در یک سپهر نشانه‌ای کلی‌تر جای گرفته؟ آیا قرار نیست که به صورت جهانی خوانده شود؟ بعید است بتوان پاسخی برای این پرسش پیدا کرد. امکان گفت‌وگو همگنی و ناهمگنی عناصر را به طور هم‌زمان نشان می‌دهد. ناهمگنی نشانه‌ای حکایت از ناهمگنی ساختاری دارد. به این ترتیب تنوع ساختاری سپهر نشانه‌ای اساسی را برای ساز و کارهایش به وجود می‌آورد. در واقع - و بسیار منطبق با موضوع مورد علاقه‌ی ما- اصل زیر است که وی. آر. ورنادسکی آن را «اصل پی. کوری-

پاستور (P. Curie-Pasteur)» نامیده که می‌توان آن را به عنوان یکی از «اصول اصلی منطق علم، یعنی درک طبیعت» تعبیر کرد.

بی‌تقارنی تنها توسط علتی به وجود می‌آید که خود دارای بی‌تقارنی است. (Vernadsky1BJHHKBEJ)

ساده‌ترین و شایع‌ترین شکل ترکیب هویت و تفاوت ساختاری انانتیومورفیسم (enantiomorphism) یعنی تقارن آینه‌ای است که هر دو بخش در آینه مساوی هستند اما با قرارگیری بر روی هم نامساوی می‌شوند، زیرا ارتباطشان با یکدیگر چپ و راست است. این‌گونه ارتباط نوعی تفاوت متناظر به وجود می‌آورد که هم هویت را مشخص می‌کند - که گفتگو را بی‌فایده می‌سازد- و هم تفاوت غیر متناظر را متمایز می‌کند - که گفت‌وگو را غیرممکن می‌سازد. اگر ارتباط به شکل گفت‌وگو اساس ساخت معنا باشد آن‌گاه انانتیومورفیسم یکپارچگی را از بین می‌برد و آشتی

(palindrome) صحبت کنیم. در مورد این پدیده مطالعه‌ی چندانی نشده است و به این «بازی هنر واژگان» (Kvyatkovsky 1966:190) به عنوان تفنن شاعرانه تا کنون به شکلی نادرست به شکل «واژگان تردستی» نگریسته شده است (Timofeev, Turayev 1974:257). در این بن حتی با یک بررسی سطحی در مورد این پدیده مشکلات بسیار جدی نمایان می‌شود. در اینجا نمی‌خواهیم در مورد توانایی آواروخوانه برای حفظ معنی یک واژه و یا گروهی از واژگان از طریق خواندن چه در یک خط مستقیم و چه در جهت مخالف بحث کنیم، بلکه می‌خواهیم بدانیم با این کار ساز و کار تغییرات ساخت متن و بنابراین ساز و کار آگاهی چگونه است.



تفاوت اساس ارتباط ساختاری بخش‌های جداگانه در ساخت معنی را به وجود می‌آورد (Ivanov 1978).

تقارن آینه‌ای ارتباط لازم میان تنوع ساختاری و شباهت ساختاری را به وجود می‌آورد که این باعث ساخت ارتباط مبنی بر گفت‌وگو می‌شود. از یک طرف نظام‌ها یکسان نیستند و متن‌های متفاوتی به وجود می‌آورند و از طرف دیگر به آسانی قابل تبدیل‌اند و ترجمه‌پذیری دوطرفه را تضمین می‌کنند. می‌توان گفت برای اینکه گفت و گویی شکل بگیرد افراد شرکت‌کننده باید در عین حال که از هم متمایزند در ساختار خود دارای یک تصویر نشانه‌ای ضدّ عاملی (counter-agent) نیز باشند (Paducheva 1982) و بنابراین انانتیومورفیسم نشان‌دهنده‌ی «ساز و کار» اولیه‌ی گفت‌وگو خواهد بود.

برای اثبات اینکه تقارن آینه‌ای می‌تواند باعث تغییرات بسیار در میزان کارآمدی ساز و کار نشانه‌ای شود باید از پدیده‌ی آواروخوانه

نگاهی بیندازیم به بررسی واروخوانه در زبان چینی که توسط وی.

ام. آلكسیو (V. M. Alexeev) انجام شده است. خط هیروگلیف چینی

هنگامی که جداگانه در نظر گرفته شود تنها نشان‌دهنده دسته‌ای از واژگان

مفهومی است، در حالی که معانی عینی و گرامر آن تنها در ارتباط با

پیوندهای متنی مشخص می‌شود، بنابراین بدون ترتیب علائم واژگانی

نمی‌توان به طبقه دستوری و یا محتوای معنایی آن پی برد و این معنای

انتزاعی هیروگلیف منفصل را عینی می‌سازد. آنچه ور. ام. آلكسیو عنوان

کرد جابجایی گرامری-مفهومی بود که در واروخوانه زبان چینی رخ

می‌دهد و ربطی به جهت خواندن آن ندارد. در «واروخوانه» چینی (یعنی

واژه‌ای که در یک مصرع معمولی در جهت مخالف ظاهر می‌شود) تمام

واژگان هجایی چینی در جای خود نقش دیگری، هم از لحاظ نحوی و هم

معنایی، بازی می‌کنند (Alexeev 1951:95). 1

بر همین اساس وی. ام. آلكسیو یک نتیجه‌گیری روش‌شناسانه کرد:

واروخوانه بهترین عامل مطالعه دستور زبان چینی است.

نتایج به دست آمده روشن است:

B. واروخوانه بهترین ابزار برای نشان دادن ارتباط درونی واژگان

هجایی چینی است، بدون اینکه بخواهیم به شیوه مصنوعی و

مرسوم مدرسه‌ای مبنی بر جابجایی و وحدت متوسل شویم،

شیوه‌ای که دانشجویان نحو چینی که از استعداد و مهارت

بی‌بهره‌اند به کار می‌گیرند. 1

C. واروخوانه بهترین عامل زبان چینی برای ساخت نظریه در مورد

واژگان و ساخت جملات ساده چینی (و شاید زبان‌های دیگر)

است (Alexeev 1951:102).

با بررسی واروخوانه روسی نتایج دیگری نیز به دست می‌آید. اس. کیرسانوف (S. Kirsanov) در مقاله کوتاهی اشاره جالبی به مشکل روانشناسی نویسنده روسی کرده است. او می‌نویسد: «زمانی که هنوز دانشجوی بودم در سالن ورزشی بی اختیار با خودم گفتم»:

[فک حیوان خشنی نیست] آن‌گاه ناگهان

فهمیدم این عبارت را می‌توان سر و ته هم خواند. از آن موقع به بعد شروع کردم به وارونه خواندن واژه‌ها. [...] تا جایی که توانستم واژه‌ها را «یکجا» ببینم و این واژگان قافیه‌دار و ترکیباتشان بی‌اختیار ظاهر می‌شدند.

(Kirsanov 1966:76) 1

بنابراین ساز و کار واروخوانه روسی در این امر نهفته است که واژگان "دیده می‌شوند" و همین امر خواندن وارونه آن‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد.

اتفاق جالبی می‌افتد: در زبان چینی که به نظر می‌رسد واژگان هیروگلیف

ساختار morpho-grammatical خود را پنهان می‌کنند، خواندن

وارونه آن‌ها به آشکار شدن ساختار پنهانشان کمک می‌کند و انتخاب ترتیبی پنهان عناصر ساختاری را به شکلی کل‌گرانه و آشکار نشان می‌دهد. اما در زبان روسی برای دریافت واژگان به شکل منسجم و در شکل هیروگلیف طبیعی خود باید بتوان "واژگان را یکجا دید". هیروگلیف چینی آنچه قابل دیدن و منسجم است از هم جدا می‌کند و این با زبان روسی از لحاظ تحلیلی متفاوت است؛ زبان روسی دقیقاً برعکس است: یعنی دیدن و انسجام. به عبارت دیگر خواندن وارونه باعث فعال شدن ساز و کار آگاهی در نیم‌کره دیگر مغز می‌شود. در مورد enantiomorphism این یک حقیقت مهم است که ساختار متن نوع آگاهی مربوط به آن را تغییر می‌دهد.

بنابراین در نظر گرفتن واروخوانه به عنوان یک «ابزار تردستی (ژانگولر)» بی‌فایده و یا جوک بی‌معنی همانند تفکر آن خروس است در

قصه کریلوف در مورد مروارید که پیام اخلاقی‌اش این بود:

احمق‌ها خیلی دقیق قضاوت می‌کنند:

آنچه نمی‌فهمند بی‌معنی‌اش می‌دانند. 9Krylov 1946:51

واروخوانه لایه‌های پنهانی معنای زبانی را فعال می‌کند و بهترین چیز برای سنجیدن مشکلات مربوط به بی‌قرینگی عملکرد مغز است. واروخوانه بی‌معنی نیست^۸، بلکه دارای چندین معنی می‌باشد. خواندن جمله به شکل برعکس در بالاترین سطح خود مربوط به معانی جادویی، مقدس و مرموز می‌شود. متنی که به شکل "معمول" خوانده شود "آشکار" است و متنی که وارونه خوانده شود به سپهر "رازورزانه" فرهنگ مربوط می‌شود. به کار بردن واروخوانه در طلسم‌ها، دستورالعمل‌های جادویی، و دروازه

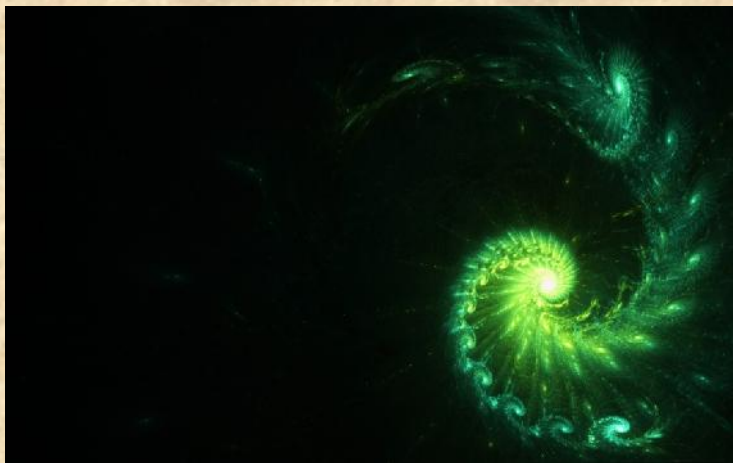
گورستان‌ها اهمیت دارد و در مرزها و مکان‌هایی که مربوط به امور جادویی می‌شوند جایگاه‌هایی که می‌روهای زمینی (معمولی) و اهریمنی (واژگون) با یکدیگر برخورد می‌کنند. این را می‌توان در نوشته معروف واروخوانه لاتین مشاهده کرد که سیدونیوس آپولیناریس، شاعر و اسقف، به خود شیطان نسبت داده است:

Signa te signa, temere me tangis et angis.

Roma tibi subito, motibus ibit amor.1

(صلیب بکش، تویی که بی‌دلیل مرا می‌آزاری و به ستوه می‌آوری

چرا که با این واژگان به رُم، هدف دلخواهت، خواهی رسید.)



^۸اس. کالچوا (S. Kalacheva) در مقاله‌ای که در مقام یک شخصیت Krylovian نوشته است، در مورد

شعر کلبنیکوف (Khlebnikov) به نام Razin می‌نویسد: "ارزش و معنی واژه‌ها و ترکیب واژگان مانع از ایجاد علاقه می‌شود [...] مجموعه این ویژگی‌ها تنها به این شکل موجه می‌شود که می‌توان آن‌ها را همان‌طور

که از راست به چپ می‌خوانیم از چپ به راست هم بخوانیم" (Timofeev, Turayev 1974:441).

ساز و کار آینه‌ای که جفت‌های قرینه و غیرقرینه را مشخص می‌کند در تمام اموری که با معنا سر و کار دارند مشهود است تا جایی که می‌توان آن را پدیده‌ای جهانی دانست؛ از سطح مولکولی و ساختار عمومی جهان گرفته تا خلق روح انسان‌ها؛ زیرا در تمام پدیده‌هایی که شامل "متن" است بدون شک این یک امر جهانی است. بازتاب فضایی ساختار قدسی (مستقیم) و اهریمنی (واژگون) به شکل برزخی کوژ و جهنمی کاو نشان داده می‌شود که ترکیب آن طبق گفت دانتیه به شکل فرم و محتوا است. به عنوان نمونه‌ای از خلق واروخوانه به نوشته "یوجین اونیل" نگاه می‌کنیم که در حرکت به یک سمت "او" [آن زن] "او" [آن مرد] را دوست دارد و عشقش را در قالب نامه‌ای بیان می‌کند اما با بی‌اعتنایی مواجه می‌شود و در یک حرکت دفاعی واژگون "او" [آن مرد] "او" [آن زن] را دوست دارد و در نامه‌ای آن را به او می‌نویسد و او هم با بی‌اعتنایی مواجه می‌شود. این نوع تکرار موضوع از ویژگی‌های نوشته پوشکین است

(Blagoy 1955:101f) بنابراین در داستان "دختر کاپیتان" موضوع دو سفر است: سفر گرینوف به سوی تزار خودخوانده "دهقانان" برای نجات ماشا و سپس سفر ماشا به سوی تزاریهای "اشراف‌زادگان" برای نجات گرینوف (Lotman 1962). ساز و کارهای همانند در سطح شخصیت که دو بار ظاهر شده و ادبیات رومانیتیک و پسا رومانیتیک قرن نوزدهم اروپا را زیر آب می‌برد اغلب به موضوع آینه‌ها و بازتاب‌ها می‌پردازد.

البته تمام این عناصر قرینگی و بی‌قرینگی ساز و کارهای ساخت معنا بوده و مانند بی‌قرینگی دو طرف مغز انسان نشان دهنده شیوه تفکر هستند و بدون اینکه محتوا را از پیش تعیین کنند و یا مضمون ارتباطات را مشخص کنند، موقعیت نشانه‌ای را تعیین می‌کنند.

مثال دیگری می‌آوریم از این‌که تقارن آینه‌ای چگونه می‌تواند ماهیت متن را تغییر دهد. ان. تارابوکین (N. Tarabukin) مفهوم ترکیب تصویری (Pictorial Composition) را مطرح می‌کند که بر اساس آن



محور ایب از پایین سمت راست تا بالای سمت چپ یک بوم نقاشی تأثیر منفعل دارد؛ در حالی که برعکس آن - یعنی از پایین سمت چپ به بالا سمت راست - فعال و قوی است.

بنابراین بررسی نقاشی مشهور "کلک مدوسا" از دیدگاه یک نظاره‌گر جالب خواهد بود. در یک این نقاشی از دو قطر در هم آمیخته تشکیل شده است: فعال و منفعل. مسیر کل

به هر سو که می‌خواهد می‌کشانند. هنرمند در این تصویر در امتداد خط مقابل، که خط فعال است، نقش چند انسان راکشیده است که نیروی خود را بسیج کرده تا بلکه خود را از شر این موقعیت تراژیک رها سازند. آن‌ها از تلاش دست نکشیده‌اند. بالای سر آن‌ها یک نفر ایستاده که به او کمک می‌کنند پرچم را بالا نگه دارد تا کشتی دیگری را که در دوردست پیداست از حضور خود باخبر کنند (Tarabukin 1973:479).

دلیل این پدیده جالب این است که قرینگی و بی‌قرینگی سطحی اشیاء منعکس شده ساختار درونی خاص خود را دارد. تقارن سطحی به دلیل تغییر انانتیومورفیک خنثی شده و به شکل دیگر نمی‌تواند نشان داده شود و بی‌قرینگی تبدیل می‌شود به نشانه ساختاری. بنابراین تقارن آینه‌ای نشان‌دهنده ساختار اولیه ارتباط دیالوگی (گفت و گویی) است.

از این جریان حقیقتی اثبات می‌شود: قرینه آینه‌ای همین نقاشی

قانون تقارن آینه‌ای یکی از اصول ساختاری اولیه در مورد

تأکید احساسی-معنایی آن را به کلی تغییر می‌دهد.

سازمان‌دهی داخلی ساختارهای معنا ساز است. در سطح موضوعی شامل

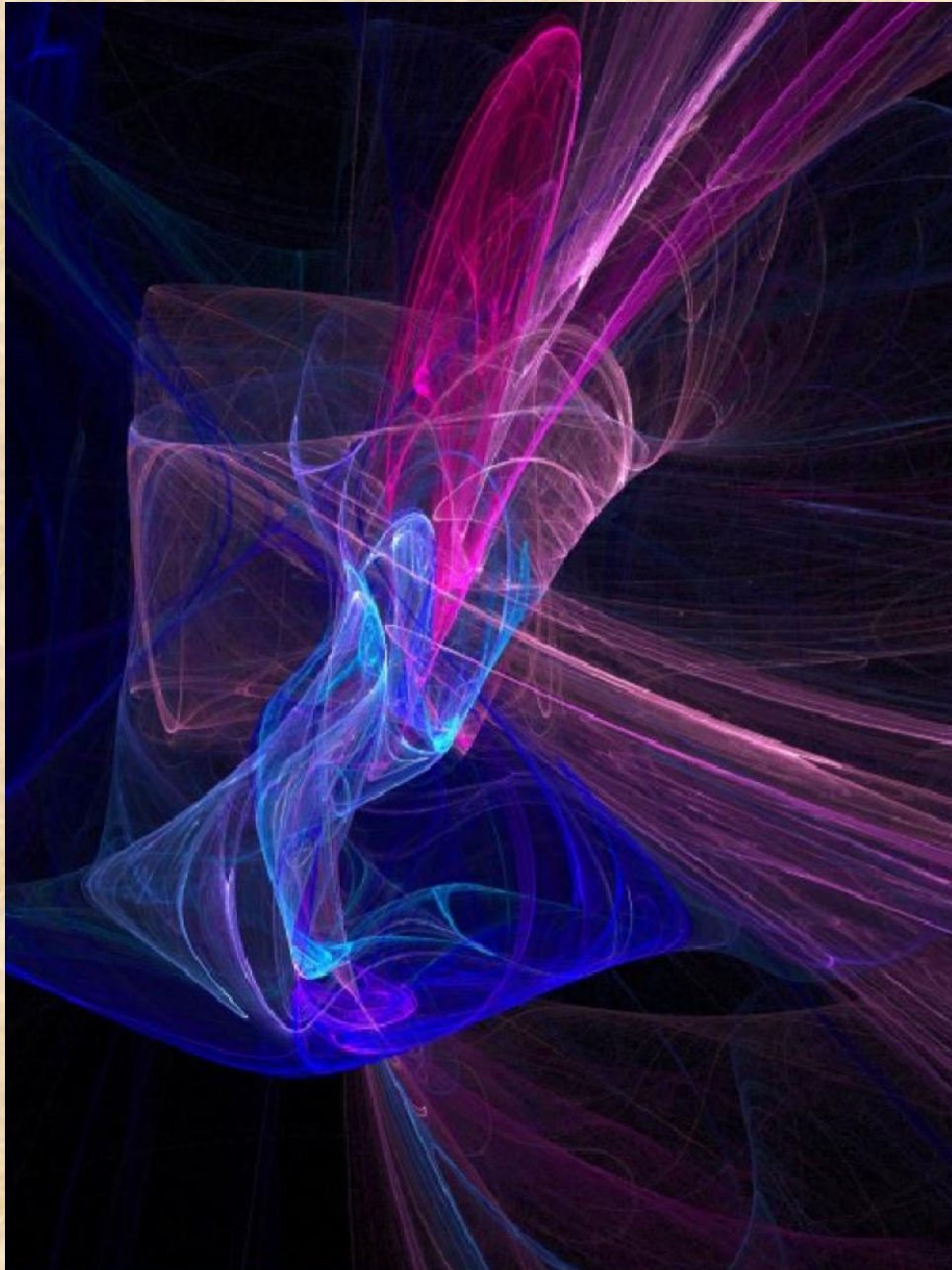
پدیده‌های موازی می‌شود، پدیده‌هایی مانند: شخصیت "والا" یا خنده‌دار، ظهور دوتایی‌ها، موضوعیت موازی و پدیده‌های مشهور دیگر در دوگانگی ساختارهای درون متنی. همچنین کارکرد جادویی آئینه و نقش مضمون آئینه را در ادبیات و هنر نیز باید در نظر بگیریم. پدیده "متن در خلال متن"^{۱۹} نیز دارای ماهیت مشابهی است. در این مورد می‌توانیم پدیده‌ای را که در جایی دیگر آزمایش کردیم مقایسه کنیم، پدیده‌ای که می‌توان آن را در سطح کلی فرهنگ ملل دید: فرایند آشنایی دوجانبه و گنجانده شدن در یک دنیای فرهنگ عمومی نه تنها باعث آشتی بین فرهنگ‌های مختلف می‌شود، بلکه آن‌ها را متمایزتر می‌کند. یک فرهنگ خاص بعد از وارد شدن

به یک فرهنگ عمومی شروع به پرورش ماهیت اصلی خود به صورت دقیق‌تر می‌کند. فرهنگ دیگر نیز به نوبه خود آن فرهنگ را "خاص" و "منحصر به فرد" در نظر می‌گیرد. فرهنگ‌ها "از نظر خودشان" همواره "طبیعی" و "معمولی" هستند و تنها با قرار گرفتن در یک زمینه وسیع‌تر است که می‌توانند خود را از زاویه بیرونی به عنوان فرهنگی خاص در نشر بگیرند. بنابراین کلیت‌های فرهنگی "غربی" و "شرقی" در جفت‌های انانتیومورفیک بی‌قرینگی کاربردی مشخص می‌شوند.

از آجایی که تمام سطوح سپهر نشانه‌ای - از شخصیت افراد گرفته تا متن‌ها و وحدت نشانه‌ای جهانی - همگی ظاهراً گروهی از سپهرهای نشانه‌ای به هم مرتبط هستند، هرکدام از آن‌ها به‌طور همزمان در دیالوگ (به عنوان بخشی از سپهر نشانه‌ای) و فضای دیالوگ (کل سپهر نشانه‌ای) نقش دارند و در هرکدام نشانه‌هایی از "راست‌گرایی" و "چپ‌گرایی" دیده

^{۱۹} به مقاله‌های وی. وی. ایوانوف، پی. اچ. توروپ، یو. آی. لوین، آر. دی. تیمنچیک و نگارنده در مورد "متن در

خلال متن" رجوع کنید (مطالعات نظام‌های نشانه‌ای، ۱۴، ۱۹۸۱).



می‌شود و در عین حال هرکدام در سطح زیرین خود ساختارهایی دارند که هم متعلق به راست است و هم چپ.

پیشتر اساس ساختار سپهر نشانه‌ای را تقاطع سه بعدی قرینگی-

بی‌قرینگی و تغییر سینوسی شدت و ضعف فرایندهای موقت عنوان کردیم

که باعث ایجاد گسستگی می‌شود. بعد از گفتن تمام این‌ها می‌توان این دو

محور را به یک محور تبدیل کرد: محور راست و چپ؛ که، از سطح

ژنتیکی-مولکولی تا پیچیده‌ترین فرایندهای اطلاعاتی، اساس دیالوگ و

اساس تمام فرایندهای معناساز را تشکیل می‌دهد.

معرفی نقاش

چهره‌ی خود نقاش



رامبرانت هارمنزون رین (Rembrandt Harmenszoon van Rijn)

(۱۶۰۶-۱۶۶۹ م.) نقاش نامدار هلندی است که اسمش به شکل «رامبراند»

در زبان پارسی امروزی همچون لقبی برای نقاشان چیره‌دست رواج یافته

است و با این وجود بیشتر مردم با آثار اصلی او آشنا نیستند. او مشهورترین

نقاش هلند و درخشان‌ترین هنرمند قرن هفدهم این سرزمین است، و این

دورانی بود که هلند در رأس جریان نوزایی و پیشرفت قرار گرفته بود و در

اروپا یکه‌تاز می‌نمود. رامبراند با وجود زندگی پر فراز و نشیب و ناآرامی

که داشت، نسلی از نقاشان نامدار هلندی را تربیت کرد و به خصوص در

زمینه‌ی نقاشی پرتره ردپایی ماندگار از خود به جا گذاشت. آثار او به

خصوص بابت توجه و دقت در حالات انسانی و تصویر صادقانه‌ی آن

شایان توجه است.



بازگشت فرزند گناهکار به خانه، ۱۶۶۰ م.



مردی با کلاهخود زرین، اثر مشهوری که به رامبراند منسوب بود، ولی معلوم شد که اثر

او نیست!



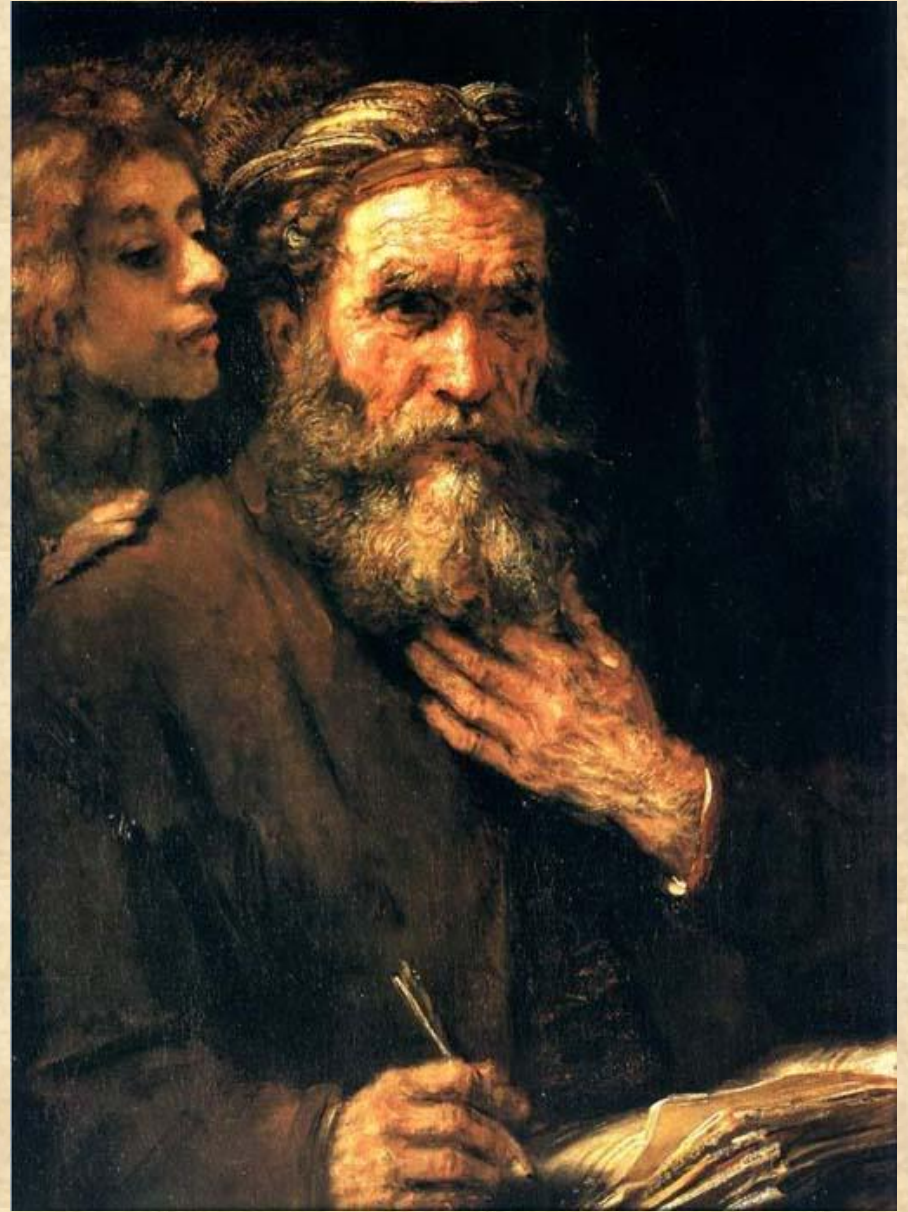
نقاشی رامبراند از خودش، -۱۶۶۱ م.



ایمان آوردن پیترو قدیس، ۱۶۶۰ م.



مردی با لباس شرقی



ماتیوی قدیس و فرشته‌ی الهامگر، ۱۶۶۱ م.



توفان در دریای جلیله، ۱۶۳۳ م (این اثر در سال ۱۹۹۰ م از موزه‌ای ربوده شد و هنوز

پیدا نشده!)



ارسطو در برابر سردیس همرا، (به این نکته دقت کنید که لباس ارسطو، همان لباس

هلندیان قرن هفدهم است!)



بزم بل شزر،

م. ۱۶۳۶



سمینار

آناتومی

دکتر

نیکولاس

تولپ،

م. ۱۶۳۲



شبگردان (شبگردان همراه با کاپیتان فرانس بنینگ کوک)، ۱۶۴۳ م.



التفاضیل

گردش روزگار و چرخش فلک دوار را چنین قرار افتاد که راقم این سطور، علامه سید محمد طباطبایی تبریزی چند صباحی در طهران، ریه‌ای از قراء ری رحل اقامت افکندم و چند ماهی در این اقلیم قلم به دوات اندیشه آکندم. پس چنداهی از سرشت هجویات بزرگان ادب پارسی در شگفت بودم و به اندیشه سوخته، که چگونه شده که عارفی عظیم همچون سنایی و حکیمی نامدار مانند سوزنی چنین به درفش ادب نقش یکدیگر سپوخته‌اند. همچنین رکاکت هجوهای شیخ سخن سعدی و خشونت التفاضیل فریدون خان توللی، در نظرم خللی می‌نمود بر گنبد رنگین اندیشه.

پس چنین بود تا آن که به حکم تلمذ در علم شریف حکمت‌الحيوان، دست تقدیر مردمانی بر سر راهم قرار داد که بر خلاف کافیه‌ی خلق، جانورانی نیک نبودند و به رده‌ی خرفستران و جانوران اهرمن‌آفریده تعلق داشتند و خلاق در کراهت طبع و رکاکت سبع ایشان همی‌نگریستند و در سوگ آنان که به زیان ایشان گرفتار می‌آمدند همی‌گریستند و دم بر نیاوردند و این همه را سخت ناخوش داشتم که:

بیت: ستمکش بودی اگر در جهان نبود از ستمکار نام و نشان

از اینجا مرا روشن شد که هجو و قدح برخی از مردمان نه تنها که ایرادی اخلاقی ندارد، که وظیفه‌ایست واجب و فریضه‌ایست شرعی، بدان شرط که بی‌ادبی‌ها در آن ادیبانه باشد و اشارتها به کنایه. پس در طلب شکار به چپ و راست فراز نگریستم و در حلقه‌ی حاکمان و سلک سارقان و طبقه‌ی اطرار بسی کسان دیدم از زیانکارانی که به چند سالی شکوفایی فرهنگ به رکود و شادمانی و سرزندگی ملک به جمود و دسترنج مردمان به



کود بدل همی کردند! و امانت خلق به روزی بدل به ویلا ساختند و به جای رعایت خلق به ساعتی عمل به گاز زهرآگین نمودند و واویلا آختند.

بیت: مهل تا ستمگر شود چیره دست که دست ستم را بیاید شکست

القصه بنا بر آن شد که شرحی بنویسم پاره پاره در وصف حال این

وحوش، شاید که از روزگار ما و کار و بار ما بر جریده‌ی قضا و روز

شمار اثری بماند به یادگار. و نامش را بقیه پیروی از جریده‌ی فریدون خان

توللی شیرازی، التفاضیل نام نهادم که هم حق پیشگامی وی لحاظ شود و

هم وجه فضل این وجیزه! پس به هر بند شرح لغتی می‌آید از نوادر کلام و

غموض لفظ، و اگر شعری از دیگری به وام ستانده شود نامش مذکور افتد

به رسم امانت، اگر چند دستی در آن برده شود و چیزی در آن دگرگونه

گردد. جز آن هرچه باشد الباقی از صاحب این قلم است و امید است که

طالبان علم و سالکان نور را سودی افتد...

دندان می‌فرازد و برخی آورده‌اند که دندان می‌درازد و از آن دندان می‌بازد و قومی هم هستند که گویند بهر خلایق دندان می‌سازد.

شیخ ابوالغنائم تمجمج‌الدین دمشقی در وصف اسد گفته که بشارتی است در این نام، که یاد و نام حافظ را نبود، اما فی‌المعارضه دوامی نیست در کارش، آن چنان که حافظ را بود! و حافظ را گویند که نیای بشارت بوده باشد در حریم اسدی...

در این معنی شیخ سخن سعدی فرموده است:

لاتلومونی فان العذر بان ان هجرت الناس و اخترت النوی

زمن عوج ظهري بعدما كنت امشي و قوامي غصن بان

طال ما صلت علی اسد الشری و بقیت الیوم اخشی الثعلبان

زاهده‌ی مشهوره بی‌بی صی، صبیبه‌ی حاج مصورالملوک متکلم

انگلیزی در رسائل النفیس فی جرائم الدنّیس (ط) آورده که اسد را هفتاد

امیر بود و هر امیری صد کرور سپاهی زیر فرمان داشت و ایشان سالیان

اسد



شیر را گویند و آن مایعی است سپید و رقیق و مغذی که از گاو

همی‌گیرند و دندانها را نیکو همی‌سازد. همچنین نام جانوری درنده و

خشمگین و دژکردار نیز هست که دندانهای تیز دارد و زنان و مردان را

می‌درد و در اقلیم شام لانه کرده است. فاما کافه‌ی خلق در این نکته توافق

دارند که میان اسد و دندان ارتباطی هست و بعد از آن فرقه‌ها و شعبه‌های

گوناگون در آرای شیوخ ظهور کرده و برخی گفته‌اند اسد آن است که

سال با وهاییان و سلفیان و کرامیان و حرامیان و مخربان بوداهای بامیان و قشون پاپ و صلیبیان به جهادی جرار مشغول بودند و نفوسی بسیار از مردم در این میان شهید شده به بهشت شتافتند. ازیرا که اسد از طرفی بر اطول موویل حکومت گاز همی داد مسموم، و معارضانش از طرفی دیگر به قصد ترمز وی حلق خلائق همی بریدند، مظلوم، به جرم ناقص بودن وضو و اختلال در ارکان نماز. پس اسد که نوبتی دندان مردم سرویس نمودی و نوبتی دیگر دهان مردم، به خشم خروشید که چرا رعیت شکر نعمت نکنند و تکلیف طاعت نگزارند، در شرح همین معنی است که مولانا خاقانی شروانی گوید:

آه و دردا که شبیخون اجل در زد آتش به شبستان اسد

بدل نغمه‌ی عنقااست کنون نغمه‌ی جغد بر ایوان اسد

ز آن همه ریزه‌خوران یک کس نیست شاکر جود فراوان اسد

لیکن از گفته‌ی خاقانی ماند نام جاوید ز دوران اسد

و این بنده را شبانگاهی که در شهر حران به زیارت قبور مشغول بود، الهامی در رسید بدان مضمون که هرچه اسد کرد، از حرص و از از حسد کرد و آنچه از حسد به اسد رسد، همان است که از اسد به صاحب‌الحرص و الحسد رسد:

ای اسد گرچه تو را گاز بود هیچ مگوز

خلق در کار تو چون برف به دیدار تموز

آنکه زد گاز به یاقوت دل کودک و زن

ای اسد، بشکندش ریشه‌ی دندان در پوز

دامن چرکی صدام ندیدی بگرفت؟

خون غوغای حلبچه، هوس فتح سه روز؟

شارلاطان

مکار و نیرنگ‌باز و دغل را گویند و همچنین لقب کسی است که خویشتن را داناتر یا هوشمندتر از آنچه هست و ابن‌مایید. اصل این لغت چنان که در دایره‌المعارف هفتاد جلدی فقه‌الغه مادی-پرونیچالی آمده، شارژلاتان بوده در لفظ اهل اندلس، که مرجوع است به کسی که با لات‌بازی شارژ شود. در متون قدیمه آن را تصحیف چارلاتان هم دانسته‌اند که مؤلفان و مفسران را در شرح معنایش اختلاف است. بعضی گویند به معنای کسی است عظیم‌الوزن که هم‌سنگِ چهار لات و لوط جرم داشته باشد، یا به قدر مجموع ایشان عمر خویش مصروف فحاشی به خلق کرده باشد. برخی دیگر آن را تصحیف شارلوت دانسته‌اند که از اسامی نساء است به بلاد فرنگستان و منظور نظر ایشان از شارلاطان معنایی رکیک بوده و پسوند «-ان» را در معنای اضافی بنوت گرفته‌اند. یعنی کسی که پدرش همچون

شارلوت فلان و بهمان بوده باشد! و اندر این معنی مکاتب پرشمار است و ابهام بسیار و معنای دقیق این لغت را جز اوتاد و اقطاب ندانند. شارلاطان اندرین گلشن که گل دارد بسی پشکلی باشند کز آن کود می‌آید به بار هریکی‌شان چارکی عقل و خرد دارد به سر و آنگه آراید همان با لاف‌ها صدها هزار الغرض، این چند تن منسوب با اقوام لوط همچو الواطند در میدان شوش و پامنار همچنین گفته‌اند که ریشه‌اش چارلانگ است متشکل از عدد چهار و لغت لانگ که نزد اهل فرنگ به معنی زبان باشد. پس آن لقب کسی باشد که قدر و ارج خویشتن را با چهار زبان کهن آمیخته با هم اعلام کند، و همچنین گفته‌اند که اگر چهار لات همزمان به این السنه‌ی قدیمه آواز بخوانند در مدح خویش، همان معنا را بدهد و از این روست که ایشان

معمولا در دسته‌هایی چهار نفری معرکه گیرند و خطابه خوانند و دست‌افشانی کنند و به سبک اصطربتیز برقصند، و این رسم‌شان را کوارتط‌الالواط نیز خوانده‌اند، هم‌وزنِ خوارق‌العادات!

و خواجه فَرَبهان نُقلی در شرح این السنه رابعه فرموده است:

خواهی آر شهرت و تمکّن مالی بشنو پند از شیوخ خلخالی

گر بجویی حدیثِ ثروت و نام داغ باید شوی و جنجالی

گرچه سهمی نبردی از دانش لاف کن پیشه با کفِ خالی

رو بیاموز این زبان: رومی هیتی و حتّی و پُرونچالی

اما درباره‌ی عینِ خارجی منسوب به لغت شارلاطان، دانشمندان و علمای روزگار شرح‌های بسیار پرداخته‌اند. دکتور غبغب‌العلماء اشموغ اردوبادی دخانیاتی در شرح خاطرات خویش مسمّی به «فی احوال استاذ الاکبر و الشاعر الابيض» بعد از نقل مقادیری شعار بیاض و طوماری ابیات سفید که در مدح خویش سروده، ذکر کرده که در قرن چهاردهم هجری در

اقلیم ری فرقه‌ای بوده‌اند به نام شارلاطانیه و خویش را قطب و قائد ایشان دانسته است. اما در شرح شعور بیضاء وی اختلاف‌هاست میان طبیعی دانان و جانورشناسان، و در این ادعای وی شکوکی وارد است.

اما فقید سعید فحاش‌الممالک سوهانکی به نقل از استاد خویش

کونمرز الاهی گودالارضی (الحاشیه: فهو من الطائفة البهيمه بنی کودالارض،

و الاستاذ قال: الگود هو سوراخ عمیق، فلذا گودالارض هی حاله الزرف،

فهو مسمّی بالچاله‌میدانی) در کتاب «مجمع الفحوش فی احوال

آنکراالوحوش» آورده که پیشوای شارلاطانیه مردی بوده به نام فَرَبهان نُقلی و

وی را در مقام استادی سخت ستوده است و قاطبه‌ی علمای انساب و

صاحبان طبقات این را نام دیگر غبغب‌العلماء دخانیاتی دانسته‌اند. در همین

منبع مستند است که این شخص از نوادر روزگار و غرائب کردگار بوده و

گویند امردی بوده سالخورده که خود را در هیئت مردی میانسال باز

می‌نموده به قصد دلبری! پس تا در جنس‌اش شک نکنند هزار شعبده در

کار می‌کرده، از دعوی جسارت و جلادت گرفته تا نمایش فنون استبراء. اما به فرجام، از روی دو صفت وی را بشناختند و رسوا گشت، و آن دو عبارت بودند از فقدان لوازم رجولیت در هنگامه‌ی خطر و هنگام بحث و فحص با علماء، و عارضه‌ی غیاب‌البیضاء به هنگام گریختن‌اش از معرکه‌ی رویارویی با حکمای دهر، و دیگری حسدِ عظیم و عجیبی که بر بزرگان روزگار می‌برد و این را نتایج غلبه‌ی بلغم بر دماغ وی دانسته‌اند و این نیز با خواص مردانگی ناسازگار نماید. و گویند به میمنت این صفات خلیفه‌ی وقت وی را خلعت پوشاند و ازاله‌ی دِکارت کرد (فهو فی باب الفعالت من المصدر دکر) و مقام منیع استاذی همی‌داد در دولت محمودی، و از این رو وی را دکتورالدوله همی‌خواندند.

حکیم وکیل‌الممالک رازی در رساله‌ی مستطاب «علم‌الحيوان» این شعبه از شارلاطانیه و پیروان شیخ فربهان نقلی را زیر عنوان مولوچ‌زاتان و همچون نمونه‌ای از پخم‌ها رده‌بندی نموده که طبقه‌ای هستند از طبقات

جانوران غریبه، و در فصول گمشده از عجائب‌المخلوقات قزوینی شرحی مبسوط درباره‌شان آمده است؛ و گفته‌اند که این طایفه کوبک مریخ می‌پرستیدند به جهت ارادتی که به جنگ و دعوا و مرافعه داشتند:

ای پخم که خادم شده‌ای خدمتِ مریخ

ای خیکِ برافراشته چون خوک به سیخ

ز آن رو به سرت چکش دوران کوبد

چون زخم کنی شعر درختان با میخ

در همین کتاب اخیر آمده که فربهان نقلی در ایام صباوت که در سلک اهل حرم خلیفه‌ی ماضی بود و در اندرونی مستقر، اشتیاقی سوزان داشت به دلبری و عشوه‌گری، و خویش با جولیت و لیلی و عذرا همسان می‌انگاشت و در وجنات خلق به دنبال یافتنِ رومئو می‌بود و مجنون و وامق باز می‌جست. اما بعد، چون ایام صباوت بگذشت و موی از سرش بریخت و موی زهار بر وجناتش رُست، دیگر نتوانست در کوچه‌ها قر همی‌ریزد و

در مجالس با الواط و رنود رقص همی‌کند، پس چاره جست و به اقلیم فیض‌بوق اندر شد و آنجا صفحه زد و پشت سر مردمان صفحه گذاشت تا که شاید مهری از او در دل دیگران انباشته شود و گردد آید. پس بدین مناسبت وی را «مهری قُلبه» نیز می‌نامند و این نام ترکی اوست نزد طوایف صحرائشین!

شد قُلبه صورت «مهری بلا» در فیض‌بوق

ز آن زهی غیض و زهی حیض و زهی چرتِ دروغ

طالب مهر و محبت بود، خود را عرضه کرد

نزد الواطی عظیم‌الشان، جنب چارسوق

لاکن از لایکِ ملایک شاد شد دلاک‌خان

خودروها با دیدن‌اش بسیار کرده بوق بوق

مهر چون این صحنه را می‌دید، چشمش کور شد

هوم و می از این تناسخ فاش می‌گشتند دوغ

اما گویند «مهری قلبه» نام وی بوده در خلوت و تنها رنود و الواطِ محرم را بدین مقام راه بوده که وی را چنین بنامند، تا آن که فاش گشت و همگان در کوی و برزن‌اش چنان نامیدند.

اما در جلوت مردمان و مریدان او را همگان فربهان نقلی می‌نامیده‌اند. اندر باب این نام وی شروح فراوان است. حاجی سهل بن

کمال خجسته‌شکم قوزقوزکی در نامه‌ی عاشقانه‌ای که به الکن‌الفصحاء و

احمق‌السفهاء افلاطون اغوستوس شفتگانی نوشته، قید کرده که این نام

جعلی بوده و وی خویش را فربهان نقلی می‌خوانده به جهت اقتداء به شیخ

العارفین روزبهان بقلی، و گویند که وی را عادت چنین بود که خویش به

این و آن همی‌بندد و اسم خود در کنار نامداران همی‌نشانند و امضاء از

خلایق همی‌ستانند، تا تخم سیوی (فهو C.V. باللغة الخارجیه!) همی بکارد

با قصدِ گرد کردنِ مهر.



همچنین گویند که از آن رو خلق وی را فربهان نامیده بودند که وی را نشمینگاهی بود سخت عظیم و سترگ و غبغبی داشت سخت ضخیم و بزرگ و لقب امجد افخم غبغب‌العلماء را نیز ناشی از این صفات دانسته‌اند. لقب نُقلی را نیز از آنجا آورده‌اند که چون رکاکت ظاهر و کراهت منظرش نزد همگان نمایان بود، عکسها از دوران نوباوگی و دوران اقامتش در اندرونی، بر فیض‌بوق نهاده بود و همگان به فیض رسانده، و احباب از این رو وی را نقلی همی‌نامیدند.

ای که در اکناف عالم نافِ کلِ ابلهانی

لافها داری، گزافی! چون کلافی از گمانی

نُقلی و خوشگل نمودی، آی بَیم! افسوس، اکنون

فَربهانی، فربهانی، فربهانی، فربهانی



تذکره‌ی صاحب السیف و القلم

شیخ غازی علیرضا افشاری

آن زبده‌ی عالم امکان، آن نخبه‌ی طریقت زروان، آن پدر معنوی انجمنهای افراز و دیده‌بان، آن وارث مُلک ساسان و سلسله‌ی زیاری، آن متخصص در تاسیس و بنیان‌گذاری، شیخنا و مولانا علیرضا افشاری یگانه‌ی دهر بود و به اقلیم تهران شهره‌ی شهر بود و مدعی حاکمیت ایران از بین‌النهرین تا ماوراءالنهر بود.

گویند در سنین کودکی در محله‌ی خویش و میان همبازیان و بچه‌های کوچه انجمن فرهنگی تاسیس همی‌کرد و در عهد صباوت در مکتب و مدرسه انجمن همی‌ساخت و چون به نظامیه‌ی مهندسی اندر شد،

انبوهی از خلائق در انجمنهای بی‌شمار گرد همی‌آورد و از این رو وی شیخ دایم‌التاسیس می‌گفتند و روزی به شامگاه نمی‌رسید مگر آن که وی در آن انجمنی به ثبت نرسانده باشد و شاه نعمت‌الله ولی در پیشگویی‌های خویش درباره‌ی آخرالزمان، کناره‌گیری وی از تاسیس انجمنهای ایران‌مدار را از نشانه‌ها و عوارض آخرالزمان دانسته است.

عمر شیخ افشاری را بر حسب انجمنهایی که تاسیس کرد به دوره‌های گوناگون تقسیم کرده‌اند و قاطبه‌ی محققان را عقیده بر آن است که وی را سه عهدِ افرازیه و دیدبانیه و و خورشیدیه بوده است و این آخری را رازآشنایان زروانیه نیز گفته‌اند. اما دانایان روزگار می‌دانند که قصد او از این همه تاسیس و ترغیب، اعتلای ایران بود و راندن قوای اموی و غازیان غزنوی، که در سنین کهنسالی در انجام آن کامیاب گشت و بار دیگر ملک به دست ایرانیان باز آورد.

شیخ‌الرئیس پیمان اعتماد در کتاب گرانقدر خود «تذکره‌الحواری فی احوال شیخ افشاری» چنین آورده که شیخنا به مدت سی سال در سراسر ملک ایران زمین گردش همی‌کرد به بهانه‌ی حج کردن و خلقی بزرگ از ترک و کرد و لر و بلوچ و مازن و گیل و ارمن و گرج و تاتار و ترکمان و عرب را به ایرانی بودن‌شان راه نمود و چه بسا از ایشان که پیشتر هویت خویشتن از یاد برده بودند به عارضه‌ی مغرضه‌ی الیناصیون!

پس چون در خاک ایران زمین جایی برای ارشاد خلق نماند، شیخ به ینگه دنیا سفر همی‌کرد و مردم قبایل توتوناک و چی‌چی‌مک و چیروکی و آیداهو را به این مسلک همی‌گرواند. چنان که سرخپوستان و ایرلندیان و ژرمن‌ها و اسکیموهای ینگه دنیا پارسی‌گپ زدن بیاموختند و خویشتن ایرانی خواندند و اینها همه از کرامات شیخ علیرضای افشاری بود و بسی بیشتر از این را نیز گفته‌اند که ما را در آن اجتهادی نیست، علی‌عهده‌الراوی.

حکیم محمد طباطبایی تبریزی نوبتی در حین سفر به جابلقا و جابلسا رفیقان را همی‌فرمود که دیگر جهان واقعی برای شیخ‌غازی افشاری تنگ می‌نماید و عنقریب است که وی به بسط جهاد در اقلیمهای مجازی مایل شود. پس هفته‌ای نگذشته بود که شیخ افشاری با لشکریانی جرار به سرزمین مجازی فیض‌بوق گردونه همی‌راند و قبایل اشموغ آن دیار را تار و مار همی‌کرد و انجمنهای بسیار در آنجا تاسیس نمود که در میانشان سلک اسماعیلیه و مسلک اخوان‌الصفاء و سلوک قلندریه به شمار است. آورده‌اند که معارضه‌ی وی با شیخ‌الشارالطان فربهان نقلی نیز در همان دیار رخ داده و در آنجا بود که با پرخاش و گستاخی به شیخ افشاری لقبِ مطمئنِ غبغب‌العلماء را طلب کرد و شیخ افشاری آن را به وی ارزانی داشت و خلعتش داد با این منصب و پس از آن دیگر از شارلطنیه نشانی نماند. پس شیخنا بعد از آن به اقلیم کانادا اندر شد بابت تبلیغ و تاسیس و از چشم خلق نهان شد...



گوشزدی درباره‌ی دریافت سیمرغ

سیمرغ نشریه‌ایست که به عنوان هدیه‌ی کوچکی برای دوستانم منتشرش 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 بگیرد، نام خود را در گروه simorgh_magazine@yahoo.com ثبت کنید. همچنین بازخوردها و پیشنهادهای خود را برای بهبود سیمرغ به sherwinvakili@yahoo.com بفرستید. شماره‌های پیشین سیمرغ را در تارنمای رسمی من خواهید یافت، به این نشانی:

<http://soshians.ir/fa>

