

www.Adabestanekave.com

دین گاہ

## دبیره

۲

۱  
بابك بامدادان: روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن  
نادر دانش - منطق گرد هم آیی

۲

هما ناطق: مشروطیت و نهادهای فرنگی ماب تبریز  
ترانه ی عامیانه (برگردان از ایزابل شوشه)

۳

کرامت موللی: مرد روانکاو، روانکاو نامرد

۴

یک نوشته از زمانه ی اشکانیان

پور پنکایه - پیشروی اسلام

۵

**Christophe Balaj: Behrangi, conteur et nouvelliste**

اینک دومین شماره ی دبیره .

در شماره ی پیشین چندین اشتباه چاپی یافت شد: درین شماره برای بهبود کار کوشیده ایم.

دبیره هر نوشته ی ارجمند را پذیراست.

برآنیم که شماره ای ویژه درباره ی مهاجرت ایرانیان به فرنگستان درآوریم. پس هر گزارش یا نوشته ای درین باره این شماره را بهتر خواهد کرد.

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

عام ندارد و دیگران می‌تود و از آن سمرله، خطری ممکن و احیاناً مهلک  
 مبره‌بزد. برخلاف او روشنفکر از این طریق تحقق وجودی می‌یابد که برای  
 بیرون کشیدن خود از این مرداب با حباب همگانی بکشد تا بکشد و  
 در گم‌لانند بندهای مأسوس و آسنا از بی‌کفایتی خود آریا می‌شیند، عیباً  
 همانطور که آدمی روزمره فقط بصورت المناشی از جمع و بوده هست و از  
 این هستی جمعی اعصاب می‌دود و زود به را بکان برخوردار می‌گردد، روشنفکر  
 به‌بهای از دست دادن این پایگاه همگانی می‌تواند خود را از تصورات  
 مستولی و عمومی بی‌الاید و به‌تعدد رسد، یعنی هستی فردی خود را بیابد،  
 بدست آورد، برای با سرجائی فردی با با همگانی‌اش پیوسته یا دین‌خوئی  
 و روزمره‌گی در آویزد. هر مکتبی که در این کوشش و کشتی از حد اقل لازم  
 در گذرد و دوام یابد، می‌تواند او را از سو سد کام دین‌خوئی و روزمره‌گی  
 فروکشد. به همین سبب روشنفکری را ابستادگی و پویایی فرد باید شمرد  
 و در بر تافتن زور و نیروی تفرد می‌توان پیشبرد، تعدد به معنای خوبشتنخواهی،  
 به معنای ترحیح خود و ارزشهای خود در دیگران و ارزشهای آنان نیست.  
 تعدد یافتن، با سخن و شاخن ارزشهای خوبش در برابر ارزشهای همگانیست،  
 همه‌جا خبر و همه‌جا گراست، ارزشهایی که در یکدستی و یکسو حتی شان  
 برای عموم تمهید شده‌اند. در این حدوده‌ها این معنا تفردت‌سبایی در آمدن  
 و سنجیدن است، سبایی در حد و فکریت در برابر دیدها، سخن‌ها، حس‌ها  
 و فکرهای همساحت و هم‌ساعت، با چنانی با رویگامی بزرگه سخت در  
 خود می‌بگرد و می‌کارد، سپس در بیگانه. چنین رفتار خوب و پویایی که  
 کمترین ربطی با خمودی و خموشی دروینا بدیا بیخود گشتگیهای شهودی  
 ندارد کارش این است که تا ریکیهای همگانی و عام الصغه را سناست  
 و سناست. به این دلیل روشنفکری هرگز حال یا حالتی نیست که در  
 دوره‌ای تماماً یا ضمناً، خواه‌گذرا و خواه‌برای همیشه، به‌کمی دست  
 دهد، مثلاً از طریق الهام، خواندن برخی کتابها یا تلمذ در محضر این یا  
 آن استاد، با درداد و سبندتخیلی یا این یا آن نویسنده، بزرگ، یا در  
 هما غویی فکری یا این یا آن فیلسوف! روشنفکری را منحصر در اندیشیدن  
 و دانستن آنچه در بار یکی دین‌خوئی یا با فیه می‌اندود در مدسه روزمره‌گی  
 مباد و هرگز می‌توان پدید آورد. در هر لحظه‌ای که از اندیشیدن و  
 دانستن با زاستم و تیرگی‌ای روشن نگردد، تا پرسی تازه از آن برخیزد،

خطر سقوط به کام دین خوئی و روزمره‌گی افزون می‌گردد، برای آنکه روشنفکری در یکه و تنها بودنش، در برابر فشار جمعی پیشینه‌های تاریخی و تهدیدهای کنونی‌زاد زمانه، که هر دو در هیأت دین خوئی و روزمره‌گی زوال درونی آدمی را برایش مطبوع می‌سازند، پیکاری ستوه‌آور است. هر اندازه آدمی دین خو بمنزله، مولود ارزشهای محیط بر او موجودی یکسره ساخته و پرداخته یا با اصطلاح "تاما شده" است، یعنی در بی‌تفردی‌اش، یا همسانی‌اش با دیگران به کمال رسیده، روشنفکر موجودی ست، همیشه با تمام که باید هستی خویش را در تفرّدش از دیگران و تا همسانی‌ش با همگان همیشه از نو بسازد و از آن دفاع کند. عیناً همین خصوصیت را باید متمیّز او از آدمهای تمام‌شده دانست.

از آنچه تا کنون گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که روشنفکر نه می‌تواند بدون دخالت در کار خدا، جهان و آدمی با اصطلاح درکنج دلش به روشنفکری اشتغال ورزد، نه مجاز است رهبر و پیشوا شود و نه برای دیگران و بجای دیگران بپندیشد تا به هم خود عنان اختیار مردم را از دستی بگیرد و به دستی دیگر بسپارد، و بدینگونه از آنها خلع فکر کند، در مورد اول خود را از امکان اندیشیدن محروم کرده، در مورد دوم کله‌بانی را با روشنفکری عومی گرفته و در مورد سوم اندیشیدن را وسیلهٔ بسپرد فرضی ساخته است بر ضد فرضی دیگر، و این یعنی، اگر روشنفکری را به معنایی که تا کنون باز کردیم، بپذیریم، نقض فرض کردن، یعنی در خدمت این قدرت و آن مرجع، از هر نوعی که می‌خواهد باشد، "اندیشیدن"، نه روشن اندیشیدن که کارش همیشه و به هر قیمتی روشن ساختن تاریکی‌هایی است که بر محور و در پنا همان قدرت‌ها و مرجع‌های فرهنگی، تاریخی و سیاسی می‌گردند و پدیدارند.

اشارهٔ بالا که روشنفکر نمی‌تواند خود را از اندیشیدن رابطهٔ خدا و جهان و آدمی فارغ و معاف بداند ممکن است موجب این گمان شود که روشنفکر در جا معه، ما با یدوکا فیست خدا و در نتیجه اسلام را نفی کند تا جهان و آدمی ایرانی را از قید مخلوقیت و معبودیت بدر آورد. گرچه آن معافیت را روشنفکر هرگز نمی‌تواند بدیر خود اعطا کند، این گمان نیز نادرست است، برای آنکه نفی کردن محض، هر چه باشد، یقیناً روشنفکری نیست، بلکه

نحوه، یست زاده، بیشتر دینی، بهترین خواهانند، اسباب، اولیا، و عرفا و همه، با زماندگان و اخلاف روحی‌تان به صرف صیانت نفس هم که بوده نفی کنندگان حرفه‌ای دانش بوده‌اند و با تاریخ‌نگاریهای نظری آنان فروغ دانش را در طی قرن‌ها خاموش کرده و بالا اقل اندوده‌اند. مسئله، خدا، جهان و آدمی، نخست مسئله، آدمیان یک فرهنگ و فرهنگ آن آدمیان است، یعنی معروج در آنچه آدمی یک فرهنگ خود را مینگارند و بدان میناسند، نه مسئله‌ای ابتدا بساکن مطلق، بنابراین، اندیشیدن این امر نیز مانند اندیشیدن امور دیگر ناگزیر متناسب با سرنوشت حوزه، فرهنگی معین است و صورت‌بگیرد. هر حوزه، فرهنگی معین در رویدادهای تاریخی‌اش معنی بر تصورهای بسیاری است که از آغاز تا کنون از میان جریانهای تاریخی در می‌گذرد و به پیش می‌علتند. یعنی همیشه در ما و همراه ما هستند، بی آنکه ما آنها را بیواسطه بشناسیم و به همراه بودنیان با خودمان آگاه باشیم، یا فن این تصورات و ساز نمودن چهره‌های مبدل و مفلوب آنها کار اساسی روشنفکری در جامعه، ماست. نخست با این تصورات همه جا حاضر و همه جا با فزونی‌های درهم‌نیده‌شان باید آغاز کرد. چرا؟ برای آنکه ما در هر فرهنگ و تاریخی که بنگریم، نادانسته و با آنها سه‌در آن از خلال منشورهای گونه‌نصورت و شکست‌های فوری آنها مینگریم، یعنی از منظرهای گوناگون اسلام و فرقه‌های آن، با از دیدگاههای مترسها و مسلکهای عرفایی آن، که تازه هیچک از آنها مالیت عنصری ندارد، یعنی در کل و اجزاء خود التقاطی است. به این سبب روشنفکری ما باید ما را در خودمان روشن کند. به همین سبب هم مینواید وارد آن بخش‌هایی نبود که از آن روشنفکری غربی است. همین است که ما از اینسو و غربیها از آنسو هیچگاه نتوانستیم بهمراه یابیم، با هم گفتگو کنیم، مگر در توهمات متقابلمان. هر جا که ما در خود نسبت به آنها احساس خویشاوندی کنیم، احساسی که مسلماً کاذب است، دچار توهم در روشنفکری متبرک شده‌ایم. و چون ما به معنای تام کلام ریزه‌خواران و منخوار کنندگان مانده‌های فرهنگی آنها هستیم. حتی شکمبه، روحانیان، آخوندها و طلبه‌ها مان نیز از جنین علوفه‌هایی انباشته‌است. و نه هرگز شاگردان آنها و یادگیرندگان اندیشیدن از آنها، از همان آغاز با جنین توهمی "فکرکردن" را شروع میکنیم! این "هم‌اندیشه‌شدن ما با غربیها" از جانب

برخی از آنها بی‌جرو و تشویق نمانده است؛ از جانب آن دسته از غربیها که از سر شیفتگی به شرق - با بمنظور دکاننداری و به طمع شهرت، یا حتی به سبب عقب ماندگی دید و کهنگی نگرش از دور و نزدیک به پیکر گیریها و رویدادهای فرهنگی ما عشق میورزند و رزمیروند - نمونه اش هانری کربن و حواریان - و هنرشان این بوده که با بزرگ و آرایش "علمی" رخساره های فکری و فرهنگی ما چشمان ما را خیره تر و آن چهره ها را از درون ناشناختنی تر ساخته اند. هستند غربیهای دیگری که در مواردی ریشه ها و ریشه گیریهای اساسی فرهنگی ما را کشف کرده اند، شناخته اند، و مخاطب و طالبی میان ما برای انتقال شناخت و دانش خود دنیا فته اند. شاید به علت همین شناخت های ریشه ای شان اصلاً در صدد یافتن مخاطب میان ما بر نیامده اند، یا حیطة وزمانه، فکری شان آنها را به چنین جستجوئی ملزم نمی ساخته است. از آن میان میتوان گلدتسیهر، ولهاژن، بکر، تور آندره و خصوصاً هانس - هنریش شدر رانا مبرد (۱). میماند دسته ای سوم، و آن غربیهای هستند که با مایه و برداندیشه شان خصوصاً از نیمه دوم قرن نوزدهم تا کنون دگرگون سازان اندیشه، غربی بوده اند. اینها ما را هرگز به چیزی نگرفته اند تا زمینه، گفتگوئی اساساً پدیدار گشته باشد. نادیدن یا به جدنگرفتن ما از جانب آنها تصادفی نیست. علتش این است که هر چه خارج از گردونه، فرهنگ یونانی / رومی و دنباله اروپائی آن رویداده، در صورتی که با این گردونه تماسی هم یافته باشد، برای آنها حداکثراً عوaja جهای بیگانه و صوری فرهنگ یونانی بوده است و بس و مآلاً نه درخور اعتنا و در چنین وضعی ما از جانب خود بر همه، این مشکلات و موانع از این طریق افزوده ایم که یا خود را از غرب مستغنی دانسته ایم، یا خواسته ایم معجونی از آنها و خودمان بیوریم، یا ندهای استراقی تنی چند غربی را بجای بانگ اندیشه، غرب گرفته ایم و از جمله در پی این ندها از کانون فیلسوفان غربی سردر آورده ایم و با آنان، همسخن شده ایم! اما حتی، همین همسخنیهای خیالی نیز از جدکلی گوئیهای صروقه از خلال کتابهای تاریخ فلسفه یا ملخص های مربوط، با دستبردهای مستقیم در آثار متفکران غربی فراتر نمیروند. بهترین دلیلش آنکه هیچگاه نتوانسته ایم در تظاهرات "فکری

1- I. Goldzieher; J. Wellhausen; C.H. Becker; T. Andrae; H.H. Schaefer

و فلسفی " خود حنبه‌ای از بگرش‌های فیلسوفان غربی را مستقیماً منکی بر من بونته‌ها و در بسنگی با استخوان بندی اندیشه‌های بنیادین آنها مطرح کنیم، بشکافیم و بنمایانیم، با وجود این، اگر فرار باشد اندیشیدن و روتن اندیشیدن را بیا موزیم، با بیداز غربیها بیا موزیم، برای آنکه آفرینندگان اندیشیدنند، قدمای مانیز هر چه در واقع اساسی بوده و آموخته‌اند از بیا بگذاران فرهنگ غربی آموخته‌اند، نشانه اندیشیدن آموختن از غربیها استقلال یافتن در اندیشیدن است، نه عناد دورزی با آنها یا تعویبه افکارشان.

اینرا که ما در هر چه مینگریم آن را از خلال منشور تصورات فرهنگ دینی خود حداکثر به شیوه دین خوئی می بینیم، در نمونه‌ای از روشنفکری خود نشان خواهیم داد که مربوط است به تصور فتح علی آخوندزاده و جلال آل احمد از پیش اسما عیلی یا باطنی، آخوندزاده و آل احمد هر دو خواسته اند روشن ببینند، ما می‌کنیم نشان دهیم که هر دو در روشن اندیشیدن خود به گونه‌های متفاوت دین خوئی بوده‌اند. اما برای اینکه تحقیق دین خوئی را در این سه نمونه نشان دهیم، نخست باید با پیش باطنی آشنا شویم، پرداختن به پیش مذکور، گرچه ناگزیر به درازا خواهد کشید، صرفاً برای بازگشت به نمونه روشنفکری در نویسنده نامبرده و باز یافتن رگه دین خوئی در آن است.

ما بر اساس افکارنا صخر و با پیش باطنیان اسما عیلی آشنا خواهیم شد، چون وی یکی از بزرگترین بنیانگذاران و نمایندگان پیش باطنی و یکی از قویترین شعرا و سخت ترین ستونهای فکری فرهنگ ماست، اسما عیلیان اهل تأویلند، اهل تأویل بودن یعنی باطنی بودن، اساس سببش و تحیحی امور را بیا بگذاران باطنیه به زعم خود بر عقل مینهند، پیغمبران الوالعزم را ناطق، یعنی سخنگوی خدا (صاحب کتاب) میدانند و اما ما را اساس به معنای آنکس که رکن تأویل است، تا صخر و پیغمبر و امام هر دورا اساس با "اساسین" نیز مینامد، اینگونه ناهمما میها یا همما میها برای منظور ما در اینجا غیر اساسی‌اند، امام بمنزله آنکس که تالوده تأویل را میریزد یا زکننده معانی بنهان در سخنان آشکار پیغمبر است، تنزیل بمعنای فرود آمدن کلام بوحی و ظاهر گشتن آن به مساجی پیغمبر است و تأویل به معنای بازگرداندن ظاهر به باطن یا آشکار بنهان یا



نمایان ساختن آنچه در آشکارها پنهان است توسط امام. در حدی که پوشیده‌ها به دلالت آشکارها منحصرأ به روش تأویل دستیاب ما میگردند و ما بدانهایی میبریم، تا ویل برای باطنیان علم و پایه علم است. به این اعتبار امام عالم و معلم خوانده می‌شود. حقایق را فقط او میداند و آنها را فقط از او میتوان آموخت. در حدی که حقیقت جز باطن نباشد و منظور از آن طبعاً اسلام باشد، باطنی یا اهل تأویل بودن یعنی قرآن و حدیث را بر حسب ظاهرشان سخنی ایهامی دانستن و با رفع ایهام که از ظاهریات و احادیث ناشی میگردد به باطن آنها راه بردن. سخن ایهامی آن است که معنایش جز آن باشد که ظاهرش به ذهن منبسط می‌کند. بنابراین این، تأویل یعنی درواری ظواهر تنزیلی کلام خدا معانی باطنی جنس و یافتن. اسما عیلبان نیز الگوی بیست باطنی خود را از معتزله که مخترعان عقل و تأویل در اسلام بوده‌اند گرفته‌اند و توسط آنها بی‌واسطه آنها آن را بر طبق الگوی نیمه ارسطویی و سمنه نوافلاطونی قالبریزی کرده‌اند (۱). اینکه کارمازی بین باطنی کلاً و جزئاً درجه سلسله مراتبی و بر اساس چه معادله‌ای میان نفوس آسمانی و زمینی میسر میگردد بیچیده‌تر از آن است که بتوان در اینجا بدان پرداخت، دانستنش هم در اینجا برای ما لزومی ندارد (۲). اما برای آشنائی کلی با بیست باطنی ناچاریم بگاهی بسیار اجالی به اندیشه ارسطوسیندا زیم.

واقعیت برای ارسطو یعنی گشتن، شدن، رویدادن. رویدادن یعنی حرکت و تغییر به معنای اعم و اخص آن دو، از جا بجا شدن گرفته تا دگرگون گشتن. واقعیت به معنای رویدادن یعنی آنکه مورد رویدادن جز آن میشوند

۱- عقل معتزلی یا دریاست معتزله از عقل را من در فطری از انماع تفکر در فرهنگ دینی که گسترده و افزوده شده بصورت کتاب منتشر خواهد شد تا بداده ام.

۲- رک آثارنا صخر و: خصوصاً خوان الاحوان، وجه دین جامع - الحکمین، ونیز ابویساقوب سجستانی: کشف المحجوب، مجملی در این باب در مقدمه، حسن تقی زاده بردیوان ناصر خسرو آمده. سودمندتر از آن در این مورد مقدمه فریدون بدره‌ای است بر کتاب فرفه اسما عیلبان، نوشته ها جنس، چاپ دوم، ۱۳۴۶.

که هستند، با آن مشهود که نیستند، مثلاً گل مشهود خشت و خشت میشود  
 دیوار، با نخم میشود نهال و نهال میشود درخت؛ یا حوض میشود بچه و بچه  
 میشود ن یا مرد. هر یک از این حال های پیشین برای حال های پسین را  
 ارسطو dynamis و هر یک از حال های پسین برای حال های پیشین را  
 energeia مینامد. اولی را ما در سنت و خدا و اول زیبایی مان قوه یا امکان  
 و دومی فعل یا تحقق نامیده ایم. اینکه همه چیز روی میدهد معنایش برای  
 ارسطو این است که همه چیز بنویه؛ خود هم متحرک است، یعنی به حرکت در  
 آورده میشود، و هم محرک، یعنی به حرکت در میآورد. بر این اساس حرکت،  
 متحرک و محرک در فارسی بترتیب جنش و جنمده و جنباننده هستند. در  
 فلسفوی اینکه چه چیز میتواند محرک اول یا اندی آنکه خود متحرک  
 باشد در غیر این صورت خود نیز از چیزی دیگر متحرک میپذیرفت و در نتیجه  
 نمیتوانست نخستین محرک باشد. ارسطو به اینجا میرسد که جنب چیز  
 با بدینوا ندیه حرکت درآورد اما خود میحرکت بماند، یا بتواند موجب  
 رویداد شود و خود روی میدهد. به همین سبب جنب چیزی را که برای ارسطو  
 بر طبق پندار یونانی باید خدا باشدوی محرک نا متحرک مینامد (۱). از  
 آنجا که هیچ چیز برای اندیشه یونانی نا اندیشیدنی تر، باطل تر، بی-  
 معنی تر و مردود تر از نیستی نیست، خدای ارسطویی نیز چون از جنب  
 اندیشه ای بر میآید، سوی آنکه کمترین ربطی به خدای ماسی یا ایرانی  
 ندارد، از این حیث که مبدع، یعنی آفریننده از نیستی، نمیتواند  
 باشد ضد مطلق خدای مسیحی و اسلامی ست. خدای ارسطویی چون محرک  
 نا متحرک است، فعل، تحقق یا هستی محض است، اما نا متحرک بودن  
 او به معنای بیجان بودن او نیست. درست برعکس، هستی خدای ارسطویی  
 زندگی محض است (۲). این زندگی را ارسطو فهم یا عقل مینامد (۳). کار  
 این فهم یا عقل نگریستن و دریافتن است. theoria (= نگریستن)  
 واژه است که ارسطو بدان کار عقل خدائی را معین و مشخص مینماید (۴).  
 آنگاه که خدای ارسطویی هستی تام و محض است، موضوع و معطوف نکرش  
 عقلانی اش نیز باید تام و محض باشد. چنین موضوعی بزعم ارسطو نمیتواند  
 جز خود خدا باشد. بنا بر این، خدای ارسطویی بمنزله ناب ترین و

1- Metaphysik, 1012 b, 10172 b ; (2) Ibid. (3) Ibid. (4) Ibid.

برترین هستی‌درزیستی که تعقل محض است خود را مینگرد، خود را مبدد، خود را در مییابد (۱) چون هر چیز در برترین و بهترین جنبه‌اش بر طبق پندار یونانی به سوی از خدا و خداوندی بهره‌مند است، عقل آدمی را نیز ارسطو خدائی ترین بهره، او از عقل خدائی می‌داند (۲).

حال برگردیم به باطنیان. باطنیان این اندیشه، ارسطوئی را بر میدارند و چندان مپیچانند تا پذیرنده، تصورات اسلامی در قالب خود شود، با بر تصورات اسلامی منطبق گردد. با یدداست که بدون این امکان و ابزاری تصرف که در وهله، اول بر میانه‌گیری یهودی/مسیحی از یونانیان گرفته شده، اسلام لااقل بهمان اندازه در گونه، ابتدائی‌اش گنگ و بینکل میماند که مسیحیت عیاشی، در این کار، یعنی ریختن مایه‌های اسلامی به هیأت مقلوب یونانی، یا پوشاندن جامه، مبدل یونانی بر تن اسلام، ناصر خسرو، داعی و متکلم برجسته، باطنیان اسماعیلی، به همان اندازه ما هراست که سهیم. به همین جهت نیز موفق میشود آیات قرآنی را در این الگوی یونانی شده، ارسطوئی چنان بریزد که مطلوب هر آدم جوینده، عقل در مطاوی کلام الله واقع گردد. با وجود این، چنانکه خواهیم دید، ناصر خسرو در یکی دو مورد با ابتکاری که بخرج می‌دهد و ناتی از تیور فکری اوست برخلاف فارابی و ابن سینا بی نیازی خود را از روند فکر ارسطوئی ثابت میکند. یعنی با استفاده از همان الگوی ارسطوئی بر ضد اندیشه، یونانی بطور کلی، آفرینش از نیستی را استثناء مینماید. شیوه، بسیار طبیعی‌ای که او نخست بعنوان مسلمان در پیش می‌گیرد این است که از یک سو پندار آفرینش از نیستی را بر آیه‌ای از قرآن مبتنی می‌سازد که پایه، آن پندار است. از سوی دیگر تعبیرات خاص و بسیار غریبی از آن آیه یا آیه‌هایی دیگر میکند تا دلیلی قاطع بر اثبات آن پایه، از بیسی مسلم گرفته آورده باشد. در واقع ناصر خسرو امری را بنا بر ادعائی از قرآن از بیسی حقیقی و مسلم می‌شمرد. و این طبعاً حق مسلم مسلمانان اوست.

(۱) Ibid. 1074 b; 1073 a .

(۲) - در مورد پندار یونانی از خدا و برای تمیز آن از تصور خدای سامی و نیز ایرانی خواننده می‌تواند در آئینده، تا ید نزدیک به کتاب امداع تفکر در فرهنگ دسی مراجعه کند.

- تا پس آنچه را که حقیقی و قطعی شمرده بر اساس ادعا یا ادعاهای دیگری از قرآن ثابت کند، و این حتی است که او برگردن قرآن دارد. اینکه چنین روشی دورنا می‌دهد و دور را به زعم ارسطو خورد و اندیشه نمی‌پذیرد باید واضح باشد. واضح‌تر از آن این است که تا صرخه و طبعاً دور و بطلان آن را می‌تواند، برای آنکه دیر زمانی پیش از دوره او بطلان دور و تسلسل و اصل امنای تناقض جزو العبادای تعلیم و تعلم در مراکز فرهنگی بوده است، و خود تا صرخه و با رها بر اساس آنها استدلال می‌کند. به همین جهت باید نتیجه گرفت که مسلمان بودن تا صرخه و موجب می‌شود او این اصول را در حدی رعایت کند که با اثبات آنچه و حقیقت مسلم می‌پنداشته مغایرتی نداشته باشد. این حقیقت مسلم اسلامی آفرینش از زمینی است که جهان بینی اسلامی با آن آغاز می‌گردد. از آنجا که تا صرخه و شناخت رایه عقل میسر می‌داند، می‌کوشد چنین آغازی را به حکم عقل ثابت نماید. اما برای این منظور وی باید پیش از هر چیز خود عقل را بنیاد نگذارد، یعنی باید عقل را از جایی برگیرد که در بنیاد و حقیقتش شکی نباشد. این حقیقت و یقین محض برای او البته خدای (اسلامی) است. منتها تا صرخه و نمی‌تواند همچون ارسطو عقل را حتی بظا هر خدای بگیرد، یا بنوعی بهره‌ای از خدا بداند. برای آنکه او هم در باب برحاشی ایمان چون و چرا ناپذیر اسلامی‌اش و هم در پی معتزله و سائکبه بر برهان آنان در تنزیه خدا هرگونه نسبتی را از خدا مسلوب میدانند، حتی اگر این نسبت عقل باشد. تنزیه یعنی پاک بودن مطلق خدا در سنگانگی‌اش از هر چه جز خداست. به این علت و به این معناست که تا صرخه و به دفعات می‌گوید "عقل نه خدای است". بدین ترتیب تا صرخه و امکان استفاده از خدا بمنزله استوارترین مبناء برای عقل را از آغاز از خود می‌گیرد، بی آنکه این امر مانع از رسیدن او به هدفش گردد. برای این اولی مانع دوم که در اصل منشاء آن مانع اولی است افزوده می‌شود و آن اینکه خدای اسلامی مدعی است، چنانکه گفتیم مدعی یعنی آفریننده، هستی از نیستی، یا به بیان ناصری خسر و آفریننده، چیزی از چیز" (۱). تا صرخه و در اندیشه، ایمانی خود

۱- خوان الاخوان، ص ۱۷۰. همین معنای فردوسی در این شعر می‌آورد: که بردان ز ناجیر چیز آفرید / بان تا توانائی آمد پدید

کاملاً پایبند مبنای و ارکان جهان بینی اسلامی و خصوصاً ابداع است که  
 گره، کوربینش مسیحی و اسلامی و در عین حال تنها وجه مشترک آن است .  
 یعنی به هیچ وجه حاضر نیست به قیمت جرح و تعدیل یا مخدوش کردن این  
 معنا راه حلی برای آن بیابد، کاری که فارابی و ابن سینا هر دو با  
 تفاوت‌هایی کم و بیش اساسی به کمک اقتباس الگوهای بی‌محتوا شده<sup>۱</sup> فکر  
 ارسطویی و الهام از پندار نوافلاطونیان، همراه با دمسازیها و همسازیهایی  
 عرفانی‌شان کرده‌اند. سخت‌دینی ناصرخسرو در حل مسائل عموماً با تیزهوشی  
 فوق‌العاده‌ای همراه است. این یکی از تفاوت‌های او مثلاً با ابو حامد  
 غزالی، مدعی العموم بی‌ذوق و عامی منش اسلامی است. اما در این  
 ترکیب، طبعاً این تیزهوشی است که فدای سخت‌دینی میشود، با کمال  
 نمونه، برجسته، اروپائی آن است. بدین معنا که ناصرخسرو را از یکسو  
 در ایمان و ایقان اسلامی اش آنتی ناپذیر می‌آورد و از سوی دیگر اعتماد  
 بنفسی وی را به سرحدی میرساند که در اثبات نظر خود حتی از توسل به  
 شعبده‌بازیهای ریاضی همان نیز پروا نمی‌کند. نمونه‌اش اینکه با محاسباتی  
 ساده لوحانه بر اساس حساب جمل (اعمال ریاضی میان برابرهای عددی  
 حروف ابجد) به کشف و درک معانی کلام الله و اثبات تصورات اسلامی نائل  
 میگردد (۱). با وجود این، در حدی که او در تعبیرات اسلامی اش صمیمیت و  
 فاطمیت نشان میدهد و در دریافتش از امور به جوهر اسلام و فادار می‌ماند،  
 بر تمام مدعیان دیگر که از هیچ‌گونه تلطیف و رفع و رجوع تا سرحد تقلیب  
 اسلام فروگذاری نکرده‌اند سراسر است. در صداقت ایمانی و سخن دقیق ناصر  
 خسرو به بهترین وجه میتوان اسلام راستین و مایه‌های پروردنش را با ز  
 شناخت.

حال ببینیم ناصرخسرو مسائل دوگانه، یعنی مسئله بنیانگذاری  
 عقل و مسئله ابداع را چگونه حل می‌کند. راه حل ناصرخسرو برای مسئله  
 ابداع بهمان اندازه ساده و قاطع است که هر مندانه، برای او ابداع  
 نه مشکل بلکه کارشگفت‌انگیز خداست (۲) و مالا کلید همه مشکلات، این

۱- خوان الاخوان، ص ۲۱۱.

۲- جامع‌الحکمی، ص ۲۸۸.

کلبدراوی بنی از هر چیز برای کشودن شکل اینشاء عقل نکا رمیبرد .  
 با صرخرو این کار را بدین ترتیب میکند که بنا را بر تنزیه و ادع میگذارد  
 - ایها داده های مسلمنا صرخرو هستند - و عقل را سپس چون برترین و  
 سزاوارترین هستی از نیستی پدید میآورد . برای آنکه شیوهٔ ناصرخرو  
 را در این اقدام خوب بفهمیم و لمس کنیم با او میپرسم: برترین و  
 سزاوارترین هستی چیست؟ با او پاسخ میدهیم: آنچه پیشتربین و  
 نابترین است . آنچه از هر گونه مادهٔ هیولائی منزهاست ، آنچه مطلقاً  
 از چیرب میراست . گرچه ناصرخرو تحت تأثیر اندیشهٔ یونانی چنین  
 پرشی از خود میکند و چنین پاسخی بدان میدهد ، ما باید مراقب باشیم  
 که تأثیر اندیشهٔ یونانی را با اندیشهٔ یونانی یکی نگیریم . با این  
 آغاز و از این دیدگاه ، ناصرخرو که خدا را از هستی و نیستی با چیز و  
 نه چیز هر دو برتر و منزها میداند (۱) ، به این پرسش که نخستین چیست با  
 منحنات دگر تنده از چه میتواند دید بدآید ، پاسخ میدهد: "نه از چیز"  
 یعنی از نیستی . بهر عم ناصرخرو و محض آنکه چیزی "نه از چیز" برآید ،  
 یعنی از نیستی هست بود ضرورتاً باید نخستین هستی باشد . این نخستین  
 چیز یا هستی برای او عقل کل (عقل اول) است . اهمیت منحصر بفرد عقل  
 برای ناصرخرو عیباً به این است که نخستین و تنها آفریدهٔ بی مباحی  
 است ، یعنی تنها چیزی که خدا آن را و عطف آن را از نیستی پدید آورده  
 است (۲) . در برابر عقل بمنزلهٔ نخستین و تنها "مدع" ، ناصرخرو نفس  
 کل را که به گفتهٔ وی "به میانجی عقل" یا از عقل به "امری" هست میشود  
 نخستین "مخلوق" به معنای "نخستین چیزی پدید آمده از چیز" مینخواند (۳) .

۱- این جنبهٔ بیش ناصرخرو را بعداً بشیرخواهیم شناخت .

۲- جوان الاخوان ، ص ۹۵-۹۷ ، ۲۸۵ ، ۲۸۶ .

۳- همان ، ص ۲۸۶ . ناصرخرو در جاهای دیگر ، از جمله در زاد الماقرین  
 ص ۳۱۲ ، از عقل ، نفس و هیولی بیایی بمنزلهٔ آنچه از نیستی هست شده  
 است نام میبرد . اما معنای این توان در در بیان او این نیست که نفس و  
 هیولی نیز ، همچون عقل از نیستی برآمده اند . بلکه چون هیولی به  
 مباحی نفس و نفس به میانجی عقل پدیدار گشته اند بهر عم ناصرخرو آنها  
 را نیز بواسطهٔ عقل با پدید آمده از نیستی دانست . اینطور بنظر  
 میرسد که ناصرخرو نیز به تبع معتزله کمان میکرده مراد ارسطو از هیولی

نفس برای قدامت نیروی محرک ماده است. عقل‌ها و نفس‌های آدمیان در سلسله مراتبی خاص و متناسب با عالم روحانی و جسمانی از عقل کل و نفس کل هستی می‌پذیرند و جزئی نا‌میده می‌شوند. اما نا‌صخره و به همین تشخیص تردیدنا پذیر برای او که خدا عقل را "نه از چیز" یا از نیستی آفریده بسنده نمی‌کند، بلکه چرایی و چگونگی آن را نیز نشان می‌دهد. برای اینکه در این مورد بتوانیم با او همگامی کنیم و او را بفهمیم مسئله نخستین هستی را که برای نا‌صخره و عقل باشد بصورت دو پرسش زیر مطرح می‌کنیم:

۱- چرا و چگونه نخستین هستی باید از نیستی پدید آید؟ ۲- چرا و چگونه این نخستین هستی باید عقل باشد؟ نا‌صخره و پاسخ پرسش اول را بر اساس بطلان تسلسل می‌دهد. وی می‌گوید، چون برآمدن چیز از چیز، با هستی از نیستی نهایت نخواهد داشت، نخستین هستی باید از نیستی پدید آمده باشد (۱). این پاسخ ساده و برنده نشانه جرات و خلاقیت ذهنی نا‌صخره و است و همان استدلالی است که ما قبلاً بدان اشاره کردیم و آن را ابتکار او نامیدیم. در پاسخ پرسش دوم که چرا و چگونه عقل باید نخستین و تنها مبدع باشد، نا‌صخره و در حقیقت می‌بایست مستقیماً به سخن آشکاری از قرآن استناد می‌کرد. منتها چنین کاری به این سبب غیر ممکن می‌بوده که واژه "عقل در قرآن نیامده، و این را نا‌صخره و بهتر از هر کس میدانسته است. اما چنانکه خواهیم دید نا‌صخره و در این مورد نیز در نمی‌ماند و از راه تأویل که گشا بنده همه درهای بسته باطنی است عقل را بعنوان نخستین آفریده از قریب‌های قرآنی بیرون می‌کشد. برای ذهن تیز و برائی چون ذهن او برداشتن اینگونه موانع در فرهنگی که شبرازهای جزدین ندارد کارچندان دشواری نیست. در هر حال خلاء واژه "عقل در قرآن را با حدیث که مکمل قرآن است میتوان پر کرد. بنا بر این چه چیز طبیعی‌تر از

---

عدم است - بی آنکه او خود هرگز عدم را هیولی بداند. اما محتملاً همین تصورنا درست موجب شده او گمان کند که برای ارسطو نیز نخستین هستی "نه از چیز پدید آمده است". رک جامع الحکمتین، ص ۲۱۵. طبعاً اندیشه‌های نایوانی‌تر از این به ارسطو نمیتوان نسبت داد که هستی را برآمده از نیستی بداند.

۱- خوان الاخوان، ص ۹۷.

آنکه نا صرخسرو در این مورد به حدیث منوچل شود، و میشود، گر خدا و به علت مست و روح باطنیها در اینجا نیز از اینکه نخستبودگی عقل را بر اساس شایب در آیه‌ای از قرآن ثابت نماید کمترین بی‌می بخود راه نمیدهد. چنانکه در ترتیب نگارش فصل مربوط در خوان الاخوان نخست آیه قرآنی و سپس حدیث مربوط را آورده. ما بحث با حدیث آغاز میکنیم، سپس به آیه قرآنی و تاویل نا صرخسرو می‌رسیم، این کار را به دو علت میکنیم، یکی آنکه بر اساس حدیث آسانتر میتوانیم از دیدگاه و در سوی نگاه نا صرخسرو بی‌گرم، دیگر آنکه تعبیر با تاویلی که نا صرخسرو از آیه مربوط میکند در واقع شاهکار است و نیاز به دقت و بررسی بیشتری دارد.

بحث گفته نا صرخسرو و حدیثی که با آن می‌آورد: "اما دلیل از خبر رسول صل الله و علیه و آله بر پیشی هست شدن عقل پیش از دیگر هستها آن است که فرمود **أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلُ . قَالَ لَهُ أَقْبَلُ فَأَقْبَلُ ، ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذِيرُ فَأَذِيرُ . فَعَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتَ خَلْقًا أَغْرَ عَلَيَّ مِنْكَ ، بَكَ أُنَيْبٌ وَبَكَ أَعَا قُبُ (۱) :** نخستین چیزی که خدای بیا فرید عقل بود، مرا و را گفت پیشی آی، پیش آمد؛ پس گفت با زبسی نو، با زبسی غد، پس خدای تعالی سوگند یاد کرد به عز و جلال خویش که چیزی نیا فریدم گرامی‌تر بر من ارتو، به تو ثواب دهم و به نوعا عقاب کنم" (۲). نا صرخسرو در دنیا به سخنش بلافاصله از این حدیث "بدرستی" نتیجه می‌گیرد که آدمی مخیر و مسئول است (۳). "بدرستی" در اینجا یعنی به شیوه دینی از مقدمات مطلوب به نتایج مطلوب رسیدن، مقدمه مطلوب در اینجا آن است که خدا عقل را پیش‌تر و برتر از همه چیز بیا فریند تا آدمی با بهره‌مندی از آن درست را از نادرست با زتناسد و از لغزشی بپرهیزد، نتیجه مطلوب آن است که این قوه صمیره آدمی را مسئول میکند، پس ثواب و عقاب باید نتیجه

- 
- ۱- این حدیث مستند عام علمای اسلامی برای نخست‌بودگی عقل است.  
 رک غزالی: المعارف العقلیه، ص ۲۸؛ قطب الدین شیرازی: دره-  
 التاج، بخش نخستین، ج اول، ص ۲.  
 ۲- خوان الاخوان، ص ۹۱.  
 ۳- همان.



ضروری آن باشد. در اینجا باید به نکته‌های توجه‌دهیم و آن اینست که هم در حدیثی که دیدیم و هم در آیه‌ای که خواهیم دید و مستندهای دوگانه ناصری-خسرو در مورد عقل هستند، سخن از خلق است نه ابداع؛ و این خود ناصرخسرو است که ابداع را فقط ناظر بر عقل میدانند. چنانکه پیش از این دیدیم، برای او عقل تنها مبدع است و نفس نخستین مخلوق، بنابراین ناصرخسرو فقط در تناقض با اساس تمیزش میان ابداع و خلق توانسته ادعای خود را در مورد نخست‌بودگی و برتربودگی عقل برگزیده، منتسب به محمد مستثنی سازد.

اینک میرد ازیم به استناد ناصرخسرو به قرآن: "ما دلیل از کتاب خدا بر آنک عقل، نخستین پدید آمده است از جود یاری سبحان آن است که همی گوید- قوله: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَظْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَلِتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَلِعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ خدای شما را بسا فریاد از خاک، پس از آب اندک، پس از خون بسته، پس بیرون آوردن کودک خرد تا برسیده نیروی سخت خویش [یعنی به برناشی]، پس تا بساید پیران و از شما کس است که پیش [که بیشتر] بمیرد، تا برسیده وقتی تا مرد کرده [به اجل نامیده یا مقرر شده] مگر که عقل را بسا بید." (۱) پیش از آوردن گفته‌های ناویلی ناصرخسرو درباره این آیه در اینجا توضیحاً بیفزاییم که ناویل اودرنا هرگز کاریستی اسلامی از روند اندیشه یونانی درباره هستی ست. با این تفاوت که‌های هستی یونانی را عقل از نیستی برآمده، اسلامی میگیرد. اندیشه یونانی از پیش سقراطیان گرفته تا ارسطو بدین منحص میگردد که برای هستی بمنزله بنیاد آن است که همه چیز از آن برمیآید و بدان باز میگردد. همه چیز از آن برمیخیزد و در آن بازمی‌ایستد، چون هرچه هست چرائی و چگونه‌اش را از هستی و در هستی دارد. هستی آغاز و پایان همه رویدادهاست. بدین معنا هر رویدادی همچنانکه از هستی آغاز می‌گردد در هستی نیز پایان می‌یابد. در تعبیر آیه بالا، که در آن نیز واژه ابداع نیامده، ناصرخسرو بنا را بر درک خود

از ابداع میگذارد. در حدی که او ابداع را محضاً نه آفرینش عقل اطلاق میکند و هر چه از عقل و به مباحثی آن و میانحی های بعدی آفریده شده برای او مخلوق است به مبدع، آیه مذکور را بدین گونه تاویل میکند: خدا آدمی را از خاک، یعنی از چیز خلق کرد، پس از نطفه، سپس از لخته خون، تا چون زاده شود سپس بر پا و سرانجام بیرگردد، در این مسیر به کمال آغازش خود عقل رسد، چه عقل بعنوان نخستین هستی و تمها مبدع آغاز هستی ناب آدمی بزهست. سخن خودنا صرخرود را بن باره این است: این همه احوال مردم [= آدمی] را [خدا] با ذکر دو به آخر گفت مگر به عقل رسد. از بهر آنکه اصل آفرینش از عقل رفته بود، و چاره نیست از بازگشتن مرجیزی را که چیزی پدید آید به آخر کار به آنچه از او پدید آمده باشد. پس گفتار خدای به آخر کار که مگر شما عقل را در پدید آمدن دادید پدید آمده عقل بوده است به آخر پدید آمده ای که مردم به آخر کار خویش همی بدو خواهد رسیدن" (۱). این تعبیر را تا و بل یکی از شاهکارهای ناصرخسرو است، برای آنکه از طریق آن با گنجاندن معنایی در گفته ای که به سبب فرهنگ بومی و بپرا مونی اش فاقد آن بوده بینش اسلامی خود را مستند میسازد. باره آخر گفته، ناصرخسرو را معنای چنین میتوان بازگفت: اینکه خدا در پایان سخنش میگوید "مگر شما عقل را بپدید آوردید" دلالت دارد بر این که عقل الزاماً در سرانجام و هنگام پختگی آدمی برایش حاصل میگردد نه تصادفی، زیرا آدمی در پایان و کمال خود میتواند به عقل که پیشتر بر او برترین آغاز است با زرسد، این در واقع حرکتی تدویری است که بواسطه میانحی ها تحقق میپذیرد، یعنی از عقل هست شده از بستنی و سپس هستی. زای آغاز میگردد و بدان بازمیپیوندد. بدینسان ناصرخسرو با استناد به یک حدیث و یک آیه قرآنی، که هر دو فاقد واژه ابداع اند و فقط اولی صریحاً واژه عقل را بکار میبرد، دو کار میکند: یکی آنکه ضرورت نخستین بودگی عقل را ثابت میکند، و دیگری آنکه آدمی را در مسیر تکاملی اش سرانجام به عقل بازمیرساند که آغاز هستی هاست و هستی بدان آغاز گشته است. اما هر دو استدلال را خود او میباید مسترد، زیرا در حدیث مورد استناد او سخن از خلق است نه ابداع، و جز این استنباط معنای عقل از "تعقلون" در آیه مربوط سخت تعمیدی بنظر میرسد، و در هر حال فقط آدمهای دینی

را میتواند قانع کند. اشاره به این گونه‌لنگیهای فکری ناصر خسرو نتحده ضروری تمییز خودا و میان ابداع (= آفرینش از نه چیز) و خلق (= آفرینش از چیز) است (۱) که پیش از این بدان توجه دادیم. نکته مهم در اینجا برای ما این است که چگونه ناصر خسرو در بینش یکمراه اسلامی خود از یکمراه بر اساس بطلان تسلسل ضرورت پدید آمدن هستی از نیستی را نشان میدهد، و از سوی دیگر بر اساس یک حدیث و تأویل یک آیه، این راه هستی پدید آمده از نیستی یا بد عقل باشد، و بدین ترتیب بنای هستی آدمی را بر عقل مینهد.

پس از هست کردن عقل از نیستی و متفرع ساختن باقی هستها از آن و سپس بازگرداندن آدمی به عقل بمنزله آغاز زبانش، ناصر خسرو سبب پدید آمدن عقل را نیز نشان میدهد. این سبب برای او خدا نیست، بلکه امر (فرمان) خداست، فرمانی که به دفعات بصورت "کن" (= میباید) در قرآن آمده است. ناصر خسرو مشروحاً در خوان الاخوان به این فعل امر پرداخته، اما بیشتر مشروحاً و از حد تفکرات رمل و اسطرلابی بر محور حساب جعل تجا و زشمیکنند، چنین شیوه، ضعیف و فاقد هرگونه ارزشی را ناصر خسرو با اندازه کافی در موارد دیگر نیز بکار میبرد، از جمله برای آشکار ساختن معانی سری یا تأویلی الله، کلام، لا اله الا الله و مشابهانشان، بازگویی چگونگی این سحرانندیشیها و کارست‌هایشان بهر حال در اینجا لزومی ندارد، این اصل زیستی و تجربی راه پدیده‌های حیاتی از جفت بوجود آمده اند ناصر خسرو به اصل علی باز میگرداند. این اصل برای او فرمان کن میباشد که خود از دو حرف تشکیل شده است. تاکید او در این مورد که همه چیز از "روحانی و جسمانی" یا "لطیف و کثیف" از جفت بر آمده اند این سبب میباشد (۲). دو حرفی بودن کن، فرمان خدا، را ناصر خسرو دلیل مسلمی میگیرد برای این که کن نه فقط سبب چیزها بلکه الگوی آنها هم هست. مؤید این نظر گفته است به این مضمون که کن، چون از دو حرف تشکیل شده، هم‌دال بر جفت بودن خویش است، هم

۱- رک مجمع الحکمتهین، ص ۲۱۱.

۲- خوان الاخوان، ص ۲۱۰.

دال برجفت بودن آفریدگان ، و اینکه کافرون درکن از اینرو جمع آمده اند که امر خدا در جفت بودنش موجب پایداری همه جفت‌هاست (۱) . در پایان کتاب خوان الاخوان ، ناصر خسرو این فکر را از سر می‌گیرد و بدانجا می‌رساند که همچنانکه سه دو حرف کن پدید آورنده عالم است خود نیز با پدید آمدن آن‌ها ای داشته باشد "پوشده ترونا یافته ترا آن (۲) ، و منظور خداست . از آن قسمت بیش از این چیزی دستگیر نمی‌شود ، برای آنکه سخن وی در آنجا به هر علتی که باشد ناروین است و با تعشيلات و شواهد مزاحم بهم منظور او را عملاً غیر ممکن می‌کند . گفته ناصر خسرو درباره کن بمنزله نخستین جفت در ربط با عقل که مبدع آن باشد در جامع الحکمتین روشنتر است (۳) . از اینرو ما دنباله این فکر را از آنجا می‌گیریم .

در اینجا موقتاً سخن ما را قطع می‌کنیم و اندکی ژرف‌تر در مسئله نسبتی ، هستی و خدا از دیدنا سرخسرو می‌نگریم تا بهتر به اهمیت امر کن و آنچه از آن پدیدار می‌گردد پی بریم . معنای اینکه برای ناصر خسرو خدا جریستی و هستی - و ماهیت و ناما هیت است (۴) ، این است که او در بینش اسلامی خود مقولاتی سه‌گانه می‌شناسد که یقینات قبلی او هستند : نیستی ، هستی و خدا . این یعنی نه نیستی به هیچ روی مثلاً بمنزله هیولی ، هستی ست و نه هستی به هیچ روی ، مثلاً بمنزله هستی مطلق ، خداست ؛ بلکه هر سه مقوله بدان گونه یکدیگر نیستند که خدا به امرش هستی را از نیستی پدید می‌آورد . بنا بر این ابداع بمنزله امر خدا ضمن آنکه موجب پدید آمدن هستی از نیستی می‌گردد حداقل خدا از آن دونیز هست . فقط در صورتی که ما بنا را بر مقولات یا یقینات سه‌گانه ناصر خسرو چنان بگذاریم که هیچیک از آن سه مقوله به هیچ روی دیگری نباشد و با وجود این یکی از

۱- همان ، ۲- همان ، ص ۲۸۶ .

۳- جامع الحکمتین که متن مصحح آسرا محمد معین و هانری کریس فراهم آورده اند از دوران پهنکی و احتمالاً آخرین اثر ناصر خسرو است ، گرچه چیز تازه‌ای بر آثار پیشین او نمی‌افزاید . رک . مقدمه ، مربوط ، محمد معین .

۴- خوان الاخوان ، ص ۷۷ : "عقل بشناختن هستی خویش هویت آفریدگار را از هست و ماهیت دور کرد . " همان ، ص ۷۸ : "تفاحسن مبدع حق آن است که سعی کنی هویت و ناما هویات را از او ."

آنها آفریننده، یکی از دیگری باشد می‌توانیم منظوراً و را از شگفت انگیز بودن ابداع آنطور که بایست دریا بیم، اگر منظوراً و از ابداع با امر کن پدید آوردن هستی از نیستی نمی‌بود، آنطور که برخی می‌خواهند القا کنند (۱)، الف) تاکیدات مکرراً و در برابر هم نهادن نیستی و هستی

۱- فرمان کن قیكون بمنزله، عامل ابداع و در نتیجه خود ابداع نه اختراع قرآن است و نه عیباً اختراع ناصر خسرو، بلکه از سرچشمه، یهودی/مسیحی creatio ex nihilo (آفرینش از نیستی) وارد تصورات قرآنی و اسلامی شده است. اصل آن را از جمله در این دو سخن عهد عتیق می‌بینیم: "من اولسن و آخرین هستم. دست من بنیاد زمین بر نهاد. دست راست من آسمانها را گسترده. همانگاه که آنها را بر خواندم، همه فراز آمدند" (اشعیا، ۴۸-۱۳)؛ "خدا گفت پس همه چیز رو بداد؛ فرمان داد، پس همه چیز بشد" ((مزمور ۳۳، ۹). در مورد اینکه creatio ex nihilo را مسیحیت برای نخستین بار در برابر اندیشه یونانی مینهد تا بواسطه اش دوگانگی بود و نبوده مختص اندیشه یونانی را از میان بردارد و نیز اینکه چگونه و تا کجا این پندار خود را در پیش بعدی مسیحی مبرکتراند، رجوع کنید به

Heimsoeth: Die sechs grossen Themen der abendländischen Meta-Physik, 5. Aufl. 1965, S. 24 ff.

ها نری کرین برای آنکه مطابق با جهان اختراع عیاش از پیشش ایرانی/شیعی معنایی خارج از این پندار یهودی/مسیحی به واژه ابداع در استعمال ناصر خسرو بدهد، ترکیب خود دوخت و درون نهی Existenciation éternelle را برای آن می‌سازد

(Kitab-e-Jami' al-Hikmatain, étude préliminaire, P. 114).

این ترکیب نیز یکی از نقاط عطف تعبیرات امام شناسین (imamologique) او از اسرارنا یافتنی و تا شکافتنی اسلامیات شیعی ماست. باید گفت که کرین در تصحیح برخی متون ما کوششهای ارزنده کرده است. اما لا اقل بهمان اندازه و شاید هم بیشتر از طریق تعبیرات ساخرانه اش از پیشش شیعی ما ذهن خود بخود گور شده، ما را تا آنجا که توانسته در بار یکپیمانی های موروثی مان فرو برده است. این موفقیت را کرین مدیون دو چیز است.

بی‌معنا می‌گفت ، ( ب ) مخالفت های سرخاسته و دشمنانه، اوبای زکریای رازی که هیولی را بجزله، یکی از قدمای خصمه‌نا آفریده میداند کمترین وجهی نمیداشتند و ب) در فصلی با عنوان ابداع در جامع الحکمتین به بررسی نظرهای مربوط به ابداع ورد آنها در صورتی که آفرینش از نیستی رانفی کرده اند می‌پرداخت .

حال درباره، ملاحظات خود را در اینجا با می‌گیریم و به سخن ناصر خسرو درباره، امر کن در جامع الحکمتین می‌پردازیم: " وجود عالم به آنچه اندراوست به امر خدای است و آن را ابداع گفتند که آن یک سخن بود به دو حرف و آن را گن گفتند . معنی این قول آن بود که از مری عقل پدید آمد که [= زیرا] امر بدو متحد شد . و این به مثل سخنی گشت به دو حرف که خود عالم با هر چه اندراوست از آن دو حرف پدید آمد . چنانکه خدا گفت ، قَوْلَهُ : إِسْمًا قَوْلُنَا لِتَبِيِّ إِذَا زِدْنَا هُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " (۱) .

→ یکی آنکه از یکسو خود را شناخته، فلسفه، یونانی و فلسفه، معاصر آلمانی و اسود کرده ، و این سننهایی برای ربودن هوش از سر ما کافی بوده است ؛ دیگر آنکه در حوزه، اروپائی پژوهشهای ایرانی، اسلامی و بینش‌های دینی مربوط هرگز از دور هم به جد گرفته نشده است ، حتی در سرزمین خودش - و بعید نیست این را ما ، در صورتی که بدانیم ، حمل بر بی همتائی او بکنیم ! با این تجهیزات دوگانه، کمیاب با و توانسته هرگ خواب ما را تصدأ یا تما دفأ بیا بدو پیش از هرا روپائی دیگر شرایط کامیابی نزد ما را در خود جمع آورد . در این جنمانند از بیفزائیم که میان فرانسویان اودر هتک و شکسته‌بندی زبانی یکی از نخستین شبه‌شاگردان مارتین هایدی گبر است ، که ممارست در این فن را بحای اندیشیدن گرفته . بگمان من هانری گرن برا شرمین لغزش آغازینش - اگر این سخن ارسطو که آغاز نبعمه‌ای از کل است درست باشد - فکر اروپائی را بهمان اندازه کج فهمیده که بینش ایرانی/اسلامی را ، و در هر دو مورد ما بیداً موزگار پنهانی و نا - شناخته مانده، احمد فردید باشد . و این احمد فردید هم اوست که بنسوبه خود در طی چند دهه فعالیت‌های نادانشگاهی و دانشگاهی یا پنهانی و آشکارش حتی عقل بسیاری از زیرکان ما را زایل ساخته ، چه رسد نیم‌خرد میانمایگان ما را .

۱- جامع الحکمتین ، ص ۷۷ .

[= هرگاه چیزی را بخواهیم سخن ما بدو همانا این بود که گوئیم میباشد، پس میباشد] . با این آیه و توضیح پیش از آن ناصر خسرو ثابت میکند که سبب یا عامل بیواسطه در پدید آوردن هستی از نیستی، که ابداع نام دارد، نه خدا بلکه ما و کن میباشد. از این موضوع بهیچ وجه بازنگریم می-رسیم به آیه «پسین تر که در تأویلش ناصر خسرو مسیر معکوس تکاملی آدمی از ماده به عقل بمنزله آغاز هستی اش را نشان داده بود، و این خود مسبوق بود به حدیثی که آشکارا عقل را نخستین آفریده خدا میخواند. بنابراین میتوان به زعم ناصر خسرو گفت نخستین بودگی عقل را بیان صریح یک حدیث و فحوای تأویلی یک آیه محرز میکند و ابداع به امر کن را آیه ای دیگر، چه تشخیصی یا بدر مورد این سخنان ناصر خسرو داد؟ این که لگی استدلال او در نخستین بودگی عقل و سپس با زیبایی آن بمنزله آغاز هستی آدمی به ترتیب در آن حدیث و آن نخستین آیه به گونه ای متابعد توضیح مربوط به آیه آخرین میز تکرار میشود. چه بهمان گونه که در آن حدیث، سخن صرفاً از خلق عقل است و در نخستین آیه از "تعقلون" به دلخواه عقل مراد میشود، در این آیه دوم نیز امر کن بدون هیچ قرینه و مجوزی ناظر بر عقل تلقی نگردد. بنا بر این، پرسش ما این باید باشد که چرا و چگونه ناصر خسرو چنین ادعا با حکمی میکند. برای این پرسش نیز ناصر خسرو پاسخی دارد که هم آخرین گام او در این زمینه است و هم شاهکار دیگری از فکر او در خدمت گذاری اش به اسلام.

با یدان را یدانیم یا یدانیم یا یدانیم و یدانیم که برای ناصر خسرو نیز عقل مطلقاً جوهری است که میفهمد، میسنجد و میشناسد. بر این خصوصیت منحصر بفردش نیز عقل، گذشته از آنکه بین بودگی نسبی اش بر همه چیز احاطه دارد، با شناخت و دانستنش همه چیز را در بر میگیرد. در بستگی با این کیفیت، چون نطق یا سخن به معنای قابلیت و وسیله در یافتن همما داتی عقل است، عقل نخست باید شنونده، نیوشنده، یعنی سخن شنو باشد. و این عیناً همان قابلیت شنیدن است که مسئله ما را از دید ناصر خسرو حل میکند. مسئله ما چه بود؟ این که به چه مجوزی امر کن را عاطف بر عقل بدانیم. پاسخ ناصر خسرو را بدینگونه میتوان آغاز کرد. چنانکه دیدیم آنچه و درستی در مورد کن تشخیص میدهد سخن بودن آن است. فرون بر این بهمان درستی نیز میبندد و میگوید که چنان سخن

خطاب است. بنا براین با این پرسش مقدر که کدام موجود خطاب میپذیرد، و در پی این بر آورد که نه هر موجودی بلکه فقط و فقط عقل ذاتاً خطابپذیر است، نا صرخسرو به این نتیجه میرسد که فرمان کُن باید منحصرأعاً ظرف بر عقل باشد و فقط عقل است که با قابلیت خطا بپذیری اش به چنین فرمانی همچون نخستین هستی از نیستی بیدار میگردد. نا صرخسرو در تأیید این نظرش توحه میدهد که قرآن برای آفریدن آسمان و زمین و تاریکی و روشنایی لفظ خلق را بکار میبرد نه کُن (۱). بدین ترتیب با منحصر ساختن خطابپذیری به عقل، هم عقل را بمنزله نخستین آفریده متعین میسازد و هم از این طریق معنایی پذیرفتنی و معین به عبارت کُن فیکون در پیش اسلیمی میدهد. برای آنکه در سخن نا صرخسرو، که بلافاصله نقل خواهیم کرد، نکته نا روشنی باقی نماند این را یاد دیگر بگوئیم که برای نا صرخسرو همه چیز از عقل بمنزله نخستین هستی و به میانجی آن پدیدار میگردد و بیفزائیم که کلمه کُن از طریق این میانجی به دیگر موجودات نیز راجع میگردد. این نسبت میان عقل و باقی موجودات را نا صرخسرو در تمثیل، همچون نسبت عدد یک به باقی اعداد میداند که همه از آن بر میآیند (۲). بیان نا صرخسرو در باره آنچه گفته و توضیح شد این است: «ایزد تعالی وصف کرد امر خویش را که بدان آفریده همه مبدعات و مخلوقات [را] به کلمه کُن، و این خطاب خدای است و خطاب را جوهری خطاب پذیر و احب آید. و محال باشد که ایزد تعالی خطاب کند یا چیزی که آن چیز خطاب ایزد نداند. و خطاب روا باشد مگر با جوهری که خطاب شنابد پس گوئیم که آن جوهر خطاب شاس عقل است که توانایی پذیرفتن امر

۱- خوان الاخوان، ص ۹۳. این گفته نا صرخسرو نه فقط به سبب آیه «فرآنی بدیع السموات والارض» (بقره، ۱۱۷) نا درست است، بلکه نظر خود او را نفی میکند که همین آیه را بر ضد در بطلان قدمای حمسه رازی بکار برده است: «این اعتقاد [نظر رازی] بخلاف قول خدای از آن است که خدای تعالی خویشمن را پدید آورده، آسمان و زمین گوید نه ابداع به از جزئی. بدین قول که صفر ما بدیع السموات والارض. زاد المسافرین، ص ۲۷»

۲- خوان الاخوان، ص ۹۳.



ساری است. "و چون امرایزده پیدا کردن عالم طبیعت رسید مضاف کرد آفرینش عالم طبیعی را به آفرینش تقدیری [= مقدرگشته به میا نجی عقل که خود به ابداع آفریده شده] ، و آفرینش تقدیری به منزلت فرود از آفرینش ابداعی است. نبینی [= هرگز نمی بینی] که مرآ آفرینش آسمانها و زمین را کن بگفت [= بگوید] ، مگر (= بلکه) گفت ، قوله : خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ، و [یعنی] اکنون گفت که بیا فرسید [= خَلَقَ] آسمانها و زمین را و بگرد [= جَعَلَ] تاریکیها و روشنایی را از بهر آنکه مرآ آسمانها و زمین را طاقت پذیرفتن فرمان نبود" (۱) ، ناصر خسرو برای آنکه کمترین تردیدی در اطلاق انحصاری امر کن به عقل باقی نگذارد با استناد به قرآن متذکر میشود که امر کن به آدمی نیز تعلق نمیگیرد ، چه آدمی نه در بیدایش جسمانی اش ، چنانکه قبلا دیدیم ، بلکه نخست پس از ورود به دوره کمال ذهنی و روحی اش به عقل آنجا که آغاز حقیقی او باشد میرسد. در بیان این معنا ناصر خسرو سپس میگوید : "و همچنین باز بسته کرد آفرینش جسدهای ما را به آفرینش تقدیری و گفت ، قوله : هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ؛ گفت : او آن است که تقدیر کرد شما را از خاک ، و چون ما طاقت پذیرفتن فرمان نداشتیم ، به اول آفرینش ما کن نگفت" (۲) .

بدینسان ناصر خسرو عقل را به عقلیتش که بیش از هر چیز جوهر خطا بپذیری باشد نخستین و تنها معطوف فرمان خدا میباشد و آن را بدین خصوصیت منحصر بفردا را آغاز از دیگر پدید آورده های خدا متمایز میکند. با این روش که تا کنون دیدیم بینش باطنی هم خود را مجهز به عقل میبازد و هم با جنب عقلی از ظاهریه باطن میرسد ، یعنی به شناسائی و دانشی دست مییابد ، این تصویری است که باطنیان از علم دارند و برترین مرتبه اش را که کلا مختص پیغمبران و امامان میدانند تأویل مینامند. طبیعی است که چون پیغمبر اسلام در بینش باطنی نیز آخرین پیغمبر است نقش امام بر ورز زمان همچنان برجسته تر میگردد ، و او عملا جای پیغمبر و عقل هر دو را با هم میگیرد ، خصوصا که پیغمبر به زعم باطنیان آنچه بیواسطه ،

۱- همان .

۲- همان ، ص ۹۴ .

یعنی علناً میگوید زبانی عموم و عامه میگوید تا در ضمن آن منظور یوشده خود را برای خواص آورده باشد. و این اما است که بوشده را نمایان میکند در غیر این صورت امکانی برای تأویل وجود نداشت و در نتیجه وجود امام زائد میگشت. در حدی که پیغمبر همیشه تنها کس است که با تنزیل اساساً تأویل را میسر میکند، طبعاً در منزلت خود منحصر بفرد میماند. اگر امام آن است که معانی پنهانی را از ظواهر آشکار برمیخواند و به ما ماموزد، پیغمبر آنکس است که این معانی را توانسته و دانسته در آشکار گوئیهایش میبوشاند. اما چگونه است که چنین کاری فقط و در وهله اول از پیغمبر ساخته است؟ به زعم ما هر حسی و بدین گونه که پیغمبر چهار "قوت" شش از دیگران دارد. بیسیم این چهار قوه کداند. توصیف ناصر خسرو از دو "قوت" نخستین به سبب مخدوش بودن متن مربوط گنگ و آشفته میماند. اما اساسی بنده را طنی او از گفته اش این معنا را بدستی میتوان استنباط کرد. دوفوه یا قابلیت نخستین عمدتاً ناظر بر توانایی پیغمبر در درک معانی پنهان از ظواهر بیانی است (۱). فوه سوم آن است که آدمی بتواند معانی باطنی را بر بسته بگوید و فوه چهارم آن که سر بسته را در پوشش آن گونه قرائن و ظواهری بگوید که برای عامه قابل درک باشند (۲). شیوه مذکور در واقع یعنی سخن را به منظور تأویل پذیر ساختن آگاهانه به ابهام گفتن. چنین سخنی هم موجب ارضاء و اقبال ذهنی عوام میگردد و هم ذهن خواص را به بافتن و دریافتن نهانها برمیگیزد. و این همان تحقق دو گانه قرآن در سراسر رویداد رویین وزیرین فرهنگ ماست. در اینجا ناصر خسرو در مفاسد میان جانور، آدمی و پیغمبر اساسی قوای مختص آنها نتیجه میگیرد که آدمی افزون بر قوای نموحس جانوری به سبب قوه نطق و عقل بهمان گونه سرور جانوران است که پیغمبر به سبب فزون داشتن چهار قوه، دیگر سرور آدمیان؛ "آن کس که همه قوتهای مردمی پذیرفته باشد و چهار قوت دیگر، چنانکه یاد کردیم، بپذیرد، خداوند هشت قوت بود که به چهار قوت از آن، مردم از درجه ستوری برتر آمد. از حکم عقل واجب آید که آن کس هشت قوت را جعل کند، او بر سالار جانوران سالار شود

۱- همان، ص ۸۲.

۲ همان، ص ۸۳، ۸۴.

سالار جانوران مردم است و سالار مردم پیغمبرانند" (۱). این سخن روشن و اساسی تا صخره و نتیجه، بینش باطنی و جهان بینی مربوط است. سالاری پیغمبر بر آدمیان به این است که نخست او پنهانها را در آشکارها به وحی در میآید و به سخنی میگوید که ظاهرش را عوام و باطنش را خواص میفهمند. این حقیقت دوگانه را تا صخره و در "کتب آسمانی" و خصوصاً قرآن متحقق میآید. از سوی دیگر نسبت ظاهری و باطنی به کلام خدا و مآل قرآن دادن خود نتیجه ادعائی است که تا صخره و در مورد پیغمبران بطور اعم و پیغمبر اسلام بطور اخص میکند. قهرآ تصویرا و از پیغمبر مطلقاً تصویری اسلامی است و مآل امتفاوت با تصویری که مسیحیت و پیش از آن بهودیت از پیغمبر داده. بمحض آنکه پیغمبر در هنر آشکار گوئی به فراخور فهم عوام و پوشیده گوئی متناسب با درک خواص میان آدمیان منحصر بفرد و ممتاز شود. قرآن با ید و خصوصیت ظاهری و باطنی را در کلام واحد خود جمع آورده باشد. اما تا صخره و به این تشخیص صرف در مورد کتبهائی با اصطلاح آسمانی و قرآن اکتفا نمیکند، بلکه منظور و غایتی را که در این شیوه، دویپهلویا ایها می نهفته است تعدیل میکنند و از این مجرای آن را موحه میسازد: ظاهر کلام از این رو با ید در خور علم و انتظار عوام باشد که عوام کلام را بفهمند و بپذیرند. چه حاصل که کلام خدا، بنای استدلال تا صخره و، بظا هر نیز از حد فهم عوام در میگذشت و آنان را به اعتراض به نایبری میان سطح علم کلام و سطح علم خود، گوئی که روی سخن خدا اصلاً با آنان نباشد، از آن روی بر میتابدند. در حالی که هرگاه ظاهراً کلام خدا در حد علم عوام و مردم زمانه باشد، چنانکه به زعم او هست، عوام از یک سو خود را به علم خویش در آن همسخن میآیند و از سوی دیگر نا توانی خود را در برابر علم محمد حس میکنند، در نتیجه به او و کلامش روی میاورند. در عین حال خواص نیز از آنچه کلام در آشکار گوئیهایش منتقل میکند به آنچه در خود پنهان نگه میدارد راه میآیند. عوام مفهم بودن ظاهری کلام پیغمبران به زعم تا صخره و از این رو ست و چنین حکمتی دارد. بر اساس این بنیاد رو بینش است که تا صخره و میفرماید: "پس هر یکی از رسولان مر خلق را از آن راه سخن گفتند که

مردم روزگار او دست در آن داشتند تا برایشان پذیرفتن آسان تر بود .  
 گواهی دهد درستی این دعوی قول خدای تعالی که همی گوید، قوله :  
 وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُحْكِمَ فِي قَوْمِهِ لِيَتَّقِيَ اللَّهَ الَّذِي تَوَسَّلَ بِهِ إِلَىٰ الرَّحْمَٰنِ .  
 رسولی مگر به زبان آن قوم ؛ تا ویل زبان بدین جای علم است از بهر  
 آنک گذرگاه علم بر زبان است . . . و فرستادن رسول سوی خلق تا از آن علم  
 که خلق اندر آن باشند ایشان را سخن گوید حکمت آن بودننا علم ایشان  
 اندر [علم] رسول ضعیف شود و عا جزئی خلق پیدا آید و نگویند که او آن  
 علم همی گوید که ما را اندر آن دست نیست ، و حریص شوند به آموختن آن  
 علم که ندانند . " همینجا ناصرخسرو روی تأثیر چنین حکمت یا تدبیری، که  
 ظاهر کلام خدا در دلالتش به باطن آن در خواص میگذارد انگشت مینهد و  
 مصداق آن را در دنباله سخنش بدینگونه نشان میدهد : "جنین [است] که  
 اندر این دور خلق حریص شدست بر آموختن فصاحت که معجز رسول مصطفی  
 صل الله علیه و آله است و او مرفصیحان عرب را بدان عا جز کرد تا چون به  
 ظاهر رغبت کنند و بیا موزید ، به باطن آن رسند " (۱) . با اطلاق قابلیت‌های  
 چهارگانه، اضافی به بیخمبر، با سالار ساختن او بر آدمیان و آوردن آیه،  
 مذکور بمنزله، شاهد این قابلیت و سالاری، ناصرخسرو یکجا تشخیص سه گانه  
 میدهد : (۱) اینکه کلام خدا بر حسب ظاهر یا وجه و باطن یا کنه برای عوام و  
 خواص هر دو ساخته شده است . (۲) اینکه کلام را محمد به همین گونه دریافت  
 و چنان باز گفته که باطن آن در ظاهرش ، همچنان پوشیده بماند . (۳)  
 اینکه این کار را چنان کرده که ظاهر سخن به فراخور فهم عوام باشد و باطنش  
 به قرینه، آن ظاهر متناسب با درک خواص . آنچه لا اقل به همین اندازه  
 مهم و اساسی ست و ناصرخسرو آن را ظویحاً اما با قاطعیت گفته ، چون نتیجه  
 ضروری تعبیر و استدلال اوست ، این است که آیه، معروف مذکور در معنای  
 باطنی اش قرآن و اسلام را اراحصاً ر قومی و زبانی عرب اریکسو و زمانه،  
 پیدایش قرآن از سوی دیگر بدینمان در میاورد که معنای آشکار آن را که  
 ناظر بر اختصاص قرآن و اسلام به عرب باشد سیرنگ و فرعی میکند و ارزش  
 این معنای ظاهری یا تنزیلی را بر پایه، معنای باطنی یا تاویلی آن  
 به سطح فهم عوام تقلیل میدهد (۲) .

۱- همان ، ص ۴۴ ، ۴۵ .

۲- با بدروشن باشد که منظور ما در اینجا صرفاً نشان دادن عینش باطنی

در مورد آنچه تا کنون از بینش باطنی شناختیم ناصرخسرو بنا را بر تمیز و شناخت عقل میگذارد و همه جا تأکید میکند که این همه را عقل درمیآید. جز این هم نمیتوانسته بگوید. چه بینش باطنی، چنانکه دیدیم، عقل را بنیاداً مورداندرهنگام آدمی به نهاد آنها میشناسد. فکر ناصرخسرو در اساس هیچگاه و هیچ جا از این اصل منحرف نمیشود. بعکس، چنان برای این اصل ثابت قدم میماند که از توجیه و تائید کیفیهای بدوی و هولناک اسلامی به مدد آن کمترین ابائی ندارد. به مدد همین "عقل" است که او امر به معروف و نهی از منکر را در اشتغالش بر واقعیت تاریخی کشتن کفار بدست محمد، حد زدن زانی و زانیه، قتل تبهکاران و راهزنان یا قطع متعاکس دست و پای آنان شایسته میخواند. ناصرخسرو تردیدی ندارد که در این گونه امور حقوقی/اخلاقی نیز عقل از ظاهراً در میگذرد و به باطن میرسد! مثالش را چنین میآورد که هرگاه دزدی زاهدی را بکشد، از این کار دو منظور دارد، یکی دزدیدن مال زاهد و دیگری رهیدن از جنگ زاهد که او را از دزدی منع میکند. برای ناصرخسرو "این هر دو بهانه سخت زشت و ناپسند است بسوی عقل" (۱). بنا بر این میفزاید که اگر در پس

و کارکردهای گوناگون آن است. جز این باید گفت. همچنانکه محمد در موارد دیگر از یهودیت و مسیحیت کلا و جزئاً متاثر بوده و بینشهای آنها را بر طبق دریافت عموماً نادرستش از آن خود ساخته و در قرآن آورده، آیه مذکور (سوره ابراهیم، ۴) را نیز بر قیاس تصویری که از قومیت یهودی و مسیحی داشته ساخته است. محمد که یهودیت و مسیحیت را قومیت‌های مطلقاً دینی میپنداشته، نتیجتاً بر این گمان بوده که کلام خدا تا آن زمان به "دوزبان قومی یهودی و مسیحی" ظاهر گشته است. بنا بر این چه چیز طبیعی تر از این که در احساس پیغمبری محمد صورت سوم کلام خدا به زبان عربی محمد منحصر به قوم او باشد و از آن آیه او همین معناراً مراد کند. (رک. Becker, C.H.: Islam Studien, Bd. I, S. 393). شاهد دیگر برای این گونه تصورات نادرست محمد این است که وی، چنانکه در قرآن آمده، تورات را کتاب موسی و انجیل را کتاب مسیح میپنداشته است. این دو تصور آخرین از آن دو تصور نخستین نیز نادرست‌ترند.

ظاهری فاسد ... اینبار منظورش کشتن دزد است - منظوری نیک نهفته باشد، آن کار "روا باشد، بلکه واجب باشد آن فساد کردن" (۱). به همین ترتیب و سبب نیز این را "حکمتی سخت بزرگ" مینامد که محمدکاقران مکه را کشته است، "از بهر آنکه رسول علیه السلام مرکاقران را برای امر به معروف و نهی از منکر کشت، و طبع و خاصیت عقل [همانا] امر به معروف و نهی از منکر است" (۲). به حکم همین "عقل باطنی" ناصرخسرو میداند که محمد میدانسته مع کافران از بت پرستی و دعوتشان به پرستش خدای جایی سخا و هد رسید. این است که محمد از سر نیکخواهی و صلاح خودایشان کافران پندنا پدید را میگذرد تا پند پذیرانشان عبرت گیرند و ایمان آورند؛ پس چون کافران "از او نصیحت نپذیرفتند و بعبادت جاهل بودند و ... دانست به نور نبوت که اندر بانی عمرایشان از ایشان به پذیرفتن ایمان ملاحی سخا و هد آمدن که بدان راحت ابدی یابند، و بر جاهل بخواهند مردن، [پس] ایشان را بکشت تا بغایت ناستوده، خود بپرستند. و دیگر گروه که از ایشان امید صلاح بود به کشتن ایشان عبرت گرفتند و اندر ایمان رغبت کردند، و از منکر با زگشتند و معروف را بپذیرفتند. از این نیکوتر مرادی چگونه توان حاصل کرد که رسول علیه السلام کرده، که به کشتن جاهلان چندین خلق را کز روزگار او ... تا امروز آمدند اندر این عالم و تا قیامت خواهند آمدن به صلاح باز آورد؟" (۳). با همین "عقل و تعقل" ناصرخسرو همچنان به خواننده میفهماند که کشتن یک بدکار بخاطر هر اران نیکوکار بهمان - گونه "سوی عقل پسندیده است" که عکسش "سوی عقل ناپسند" (۴)، و اینکه به این سبب "رسول صل الله علیه و آله به آغاز پیغمبری بت پرستان را به امر خدای تعالی بگشت". "آنگاه از حکمت قماص، حد زدن زانی و زانیه، قطع دست و پای مفیدان زمین میگوید تا سرانجام جنبه، اخلاقی و سودمند این اعمال بدیع را به پسند عقل و در پرستش آن محرز نماید و در این مورد نیز ظاهرو باطن را از هم بازشناساند. به این معنا بلافاصله میگوید: "پس

۱- همان، ص ۵۴.

۲- همان .

۳- همان، ص ۵۴.

۴- همان .

رسول این حدها و قصاصها به فرمان خدای بفرمود تا مردم را با زداشت با شدا زبی فرمانی و فساد، به جمله هرکاری که آن بظا هر زشت است و سر آن را بیاطن مرادی و مقصودی نیکوست آن کار پسندیده، عقل است، و بعکس، هر کاری که آن بظا هر نیکوست و سر آن را بیاطن مرادی و مقصودی زشت است آن کار نزد عقل نکوهیده است" (۱). در تمام این موارد، یعنی در مورد لزوم کشتن کافران به سمرق عملی محمد، در مورد قصاص، حد زدن زانی و زانیه و در مورد مثله کردن مفسدان، نا صرخسرو با همان دقت و وسواس علمی همیشگی اش آیات مربوط قرآنی را در مواضع مقتضی میاورد تا هرگونه شکی را از ضمیر و وجدان آدمی اسلامی بزدا یید.

پیش از آنکه رگه های بینش عقلی باطنی، استخوانبندی و ساختن را در کرده ای کلی مرور کنیم و گرد آوریم، تا سپس به موضوع اصلی خود یعنی به دریافت آخوندزاده و جلال آل احمد از بینش باطنی با زگردیم و آن را از دید آنها بنگریم، گذرا توجه میدهم که آنچه نا صرخسرو - شاعرنا مدار ما، به سخنش در نشر و نظم از خرد، اندیشه، دانش و سنجش، شناخت و زور و توانایی آنها گفته و از آن مجرا ما را از خردمندی و خرد دوستی و دانشجوئی خود مبهور کرده از همین منشاء بینش باطنی بر میآید که شناختیم و تنها کلید فهم این گونه سخنهای خوش آهنگ و خرد نما است. این خرد منشا جهانی است برآمده از نیستی به امر خدای اسلامی، و دستیافتن آدمی بدان برای کشف حقایق نهان از طریق ظواهر است بدان گونه که در کلام خدا بر پیغمبر اسلام نازل گشته و تا ویلش در وهله اول کارا ما مان است که بمثابة حاشینان محمد سالار آدمی اند. با زیافتن و بازشناختن این بینش که در سخنان صریح نا صرخسرو با آن آشنا شدیم نزدیک قدمای ما به همین دشواری یا آسانی است. با پدروش جستن و یافتن آن را آموخت و خود را برای مواجهه با نتایج هول انگیز آن آماده کرد. در واقع ما هستیم که بر طبق باورهای سرهم شده و پیچ و تاب برداشته این یکصدساله، اخیر زیست فرهنگی ما نا صرخسرو و دیگر متقدمان را حنان میفهمیم که آنها خود را نمیفهمیده اند و نبوده اند، و بنا بردینخوشی و روزمره گی ما از فهمیدن آنها بدان که خود را میفهمیده اند و بوده اند بر ما زمی زنیست تا رویاروی

آنها را بسنیم، برای آنکه نه زورمان به آنها میرسد و نه حاضریم با گرفتن جنس بشتوانه‌ها و پشت گرمی‌هایی از خودمان تنها بمانیم. ورنه خود آنها - درست برخلاف ما - هم خویش را خوب می‌فهمیده‌اند و هم این خوشفهمی را بخوبی بیان می‌کرده‌اند. گواهی میان ده‌ها و ده‌ها شعر معنا همانند ناصرخسرو این چندبیت از یک شعر دراز او که ستایندهٔ خرد و دانش است و در همین روند مآل مداح پیغمبر اسلام و آل او. کلید فهم مفاد یا معنای نهان این چندبیت همان بینش باطنی است که در ملاحظهٔ همان شناختیم:

گر خرد را بر سر هشیار خویش افسر کنی	سخت زود از چرخ گردون ای پسر سر بر کنی
دیگرت گشتست حال تن ز گشت روزگار	همجو حال تن سزدگر حال جان دیگر کنی
پیش از آن تا این مزور منظر و پیران شود	جهد کن تا بر فلک زین به یکی منظر کنی
علم را بنیاد او کن مر عمل را بام او	در بر او پرهیز شاید گر مر او را در کنی ( ۱ )
در چنین منظر جو بگذاری فریضه کردگار	بهر آن باشد که مدح آل پیغمبر کنی
هر که او مصل ترا و آل ترا منکر شود	خوبی و معروف او را زشتی و منکر کنی

کمتر شا عریا رسی زبان و پارسی گوئی هست که با صلابت بیان ناصرخسرو و به اندازهٔ او در بارهٔ خرد و دانش داد سخن داده باشد!

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

۱- یعنی بنیاد جهان را بر تئو و ایل یا بینش باطنی نه، با عمل به تربیت بر آن جیره‌نو و اگر دری برای گذشتن از این جهان می‌گشائی می‌شاید که آن درهما با دوری هستن از جهان باشد. اساس این اندیشهٔ آخری را ناصرخسرو در این سخن آورده است: "جد مرفس را بر مثال پلی است که نفس بر او از این عالم بگذرد، بر مثال کسی که از آبی بریلی بگذرد. و گواهی دهد بر درستی این قول آنج رسول مصطفی صل الله علیه و آله فرمود: **الدُّنْيَا نَظْرَةٌ فَإِذَا تَمُرُّوْهَا وَلَا تَعْمُرُوْهَا**؛ گفت این جهان پلی است بگذرد سرو و آبادان مکنیدش، "خوان الاحوان، ص ۲۸.



## منطق گردهمائی\*

## ۱

"اکنون وقت آن رسیده است که مرا  
گمها زید و خویشان را بیا بید -  
چنین گفت زرتشت"

## پیش در آمد

بنظر می‌رسد که انسانها معمولا حول یک کلام گردهم می‌آیند. و بنظر  
می‌رسد که این کلام یا شعار معمولاً باید - طبق اصل تاریک واگذاری - از  
دهان یک پیا مبر یا پیشوای تاریخی خارج گردد. من نیز می‌خواهم طبق  
این سنت عمل کرده سخن آغازین را به یک پیامبر واگذار نمایم. پیا مبر  
مزبور، "زرتشت" است، ولی نه آن زرتشت ایرانی که می‌شناسیم، یا  
بهبتر بگویم نمی‌شناسیم، بلکه زرتشتی افسانه‌ای که تماماً ما از ذهن یک  
متفکر شاعر تراوش کرده است. در انتهای کتاب اول اسطوره، "چنین  
گفت زرتشت" (اثر فردریک نیچه)، در مرحله‌ای از سیروسایحت و مقامات  
طولانی اش، زرتشت و همراهانش به خلوتگاهی می‌رسند و در این هنگام پیر  
ما با زا بیستا ده رومی‌کننده مریدان خویش می‌گوید: "اکنون وقت آن رسیده  
است که مرا گمها زید و خویشان را بیا بید...". توجه دارید که در این  
پاره کلام، در این دستور، در حقیقت نفی ارشاد، نفی واگذاری و خصوصاً،

\* طرح نخستین بتا ریخ اکتبر ۱۹۸۶

به نحوی صدوفیض ، حکم به از هم پانصدگی جمع سفند است ، و شاید که به همین دلیل چیز است درست در نقطه؛ مقابل بگ "نعار" . گفتار زیر نیز به یک معنی ترجمان آن شعور حواهد بود .

### شرایط و مقاطع (گردهم آئی منطقی)

مقاله‌ای که در دست داریم در شکل اولیه اش بصورت گفتاری شفاهی در حضور چند هموطن دانشجو عرضه گردیده بود . اگر در آن هنگام شرایط شفاهی لزوم تذکره‌ی اهمیت گفتار کتبی را ایجاد می‌کرد (تا کیدروی نوشتار ، به نحوی دوپهلوی ، هم مرکزیت "زنده" جمع را تکذیب می‌کرد و هم تصور آن و کادب "حضور" شعور جمعی را) - در اینجا ، بالعکس ، گفتار کتبی تا کیدروی شرایط شفاهی یعنی حضوری را طلب می‌کند که این خود مستقیماً از خود پدید آمده ، مورد بحث یعنی گردهم آئی ناشی می‌شود . زیرا در واقع از همان آغاز تطبیقی ضمنی هست بین موضوع و موضع ، بین "گردهم آئی" و گردهم آئی . تطبیق ابتدائی مزبور می‌تواند براحتمی بدست فراموشی سپرده شود . . . یا برعکس ، مورد نمایشی اکید و تفاوتی تعیین کنند ، فرار بگیرد . به بیانی دیگر : می‌توان جمع شدواز هزار و یک موضوع رنگارنگ صحبت کرد ، می‌توان جمع شدواز خود جمع شدن صحبت کرد ، بدین ترتیب ، یادآوری شرایط شفاهی به نکته‌ای نا مربوط یا فرعی تقلیل نمی‌یابد بلکه بهانه است تا جنبه مهمی از مسئله در این میان بازگو گردد : تمییز تطبیق مربوطه - بین موضوع و موضع ، بین روح و ماده ، گردهم آئی - شرط اساسی ورود در مقوله تفاوت است ، تفاوت در گردهم آئی ، گردهم آئی در شرایطی که ایرانیان مرحله‌ای حساس از سرنوشت اجتماعی شان را طی می‌کنند ، سرنوشتی تحمیلی که عراق نیست اگر گفته شود تا دیروز همواره بانوعی حکومت نظامی ملایم و دایم که جمع بیش از سه نفر را در بعد غیر رسمی اش ممنوع اعلام می‌کرد عجزین بوده است ، و یا با سازمانهای سیاسی ضد حکومتی ولی نه کمتر نظامی ، و امروزه ، علاوه بر آن ، با بسیج عمومی و تحمعات هیولائی کاذب و حکومتی . مسلمانان اخیر گردهم آئی های مختلف خارج از کشور بصورت انجمن‌ها و کانونها را نیز -

که صرف نظر از ساختهای تکراری (تکرار همان عادات، همان اشتباهات، همان مجادلات و همان مسابقات) در نهایت به حرکتی برای رفع تحمیل و بدست گرفتن سرنوشت خویش می‌مانند. بایستی بدین مجموعه افزود. درباره اهمیت و حساسیت مسئله، گردهم‌آئی همین بس که بدانیم سرنوشت یک جمع در گردهم‌آئی وی تعیین می‌شود (شاید هیچ مفهومی غیر فردی تر از "سرنوشت" نباشد). با اینحال مقاله، زیر نه می‌خواهد سرنوشت ساز باشد، نه بلندگو و نه خلق نواز. خطاب آن، در بهترین لحظاتش، با ظناً به معدودی روشن بین دور و نا شناس است که شاید دوبایدی کروز عاقبت هم دیگر را بازیابند. همایش روشنفکران، که هیچ ربطی با مسائل تشکیلاتی و یا ارشادی ندارد، مسلماً، آخرین چیز است که تا سیما ت حیاتی یک مملکت بدان احتیاج پیدا کند، ولی از طرف دیگر بیشک نخستین و تنها مصدریست که قادر است اصالت و مشروعیت یک نظام را احس و فکر کند. شاید ایرادشود که رجوع به مفهوم مشروعیت و موکول کردن آن به ماهیتی مشکوک بنام "روشنفکر" - همان روشنفکری که طبق یک برداشت رایج وجه بسا غلط عادت کرده ایم با معیارهای "خدمت" و "خیانت" مورد قضاوت قرار دهیم. کاری ناموجه و در هر صورت مملو از مسائل گوناگون است که مقدمتاً باید حل شوند. موردی نیست در این قضیه که بحث انگیز نباشد. اما مسئله، اساسی ما در اینجا نه نقد "روشنفکر" بلکه تحلیل مفهوم و واقعیت گردهم‌آئی است. نیز داخل چنین تحلیلی است که بطور ضمنی نوع روشنفکری می‌تواند تعیین گردد. حتی مقدم بر مسئله، مشروعیت، مسئله گردهم‌آئی قرار دارد. معیار مشروعیت نه حکم این یا آن شخصیت بلکه شکل حقیقی خود جمع است. هر جا که مستقلاً تشکلی صورت گرفته بود، مشروعیت جمع حاصل است. و اما گردهم‌آئی نویدیک شکل می‌باشد. و تشکیلات مرگان، بی جهت نیست که نامشروع‌ترین نهادها نیز، برای ادامه، حیات و پوشاندن بطلت خود، به تظاهرات خارجی گردهم‌آئی متوسل می‌گردند. دوجیز، ابتدا بساکن، گردهم‌آئی و بهمراهش مقوله، تفاوت را شروط می‌کنند؛ سیاست ("جمع" بیرونی) و کیفیت آغازین جمع ("سیاست" درونی). بدین جهت من نیز در ابتدا به اشاره از این دوجیز صحبت خواهم کرد.

تاریخ اجتماعی معاصر ایران توأم بوده است با ظهور با زمانهای

سیاسی مختلف که، به صورت سها ده‌های متشکل و چه صورت رواج پراکنده، افکار "سیاسی"، به عبارتی سابقه‌والگوی "گردهم‌آئی" را پایه گذاشتند. اما مفهومی در این مطالعه، کوتاه‌نه‌پرداختن به این تاریخ خواهد بود، به بررسی جزئی عملکردهای اجتماعی و نه حتی اشاره، اسمی صرف و خالی به سازمانهای سیاسی مربوطه. این "تاریخ" و این سابقه‌بفردی به ما نزدیک است که نمی‌توان از آن تاریخی داشت (یا برعکس، خوارها حرف، سند، شهادتین و تاریخچه!). نمی‌توان از آن تاریخی داشت چون خودمان درونش قرار داریم، خودمان سازندگان هستیم. بدلیلی بسیار ابتدائی‌تر، چون تاریخ معاصر - که در حقیقت دوران حکومت شبه تاریخ و نکبت اجتماعی است - هنوز پایان نگرفته و تاریخ آنچه را که پایان نگرفته است را، بر حسب تعریف، نمی‌توان نوشت. ولی لااقل می‌توان اینرا نوشت: این تاریخ پایان نخواهد یافت تا وقتی که "تاریخ نویس" (استعاره، فاعل تاریخی) پایانش را ننویسد (۱). در مورد عملکردها نیز بنظر می‌آید اگر یک مشاهده کلی وجود داشته باشد که توافق عمومی ما بینظران را جلب کند همانا مشاهده، "شکست" و چیزی بنام "بحران" است ولی این شکست بیش از آنکه به بردوباخت گوی میدان سیاست مربوط شود (زیرا آنجا که یکی می‌برد، دیگری الزاماً می‌بازد) آنکه ساخت خود "سازی" (تفسیری کرده باشد) بیانگر نمایت فکری سیاسی - سازمانی می‌باشد. نمایت در هر دو معنی کلمه. بحران نیز عمیقتر از آنست تا با چند "اصلاح" یا "انتعاش" بهبود یابد. اصلاً خود همین اصلاحات و انتعاشات نشانه‌های منفی یا فئاری و تعامیت فکری سیاسی - سازمانی اند. لزومی هم ندارد تا با زا را شفته، اما می، اجزاء و گروه‌بندیهای شناخته شده، سیاسی را بمیان کشید، گفتار من منحصرایی چهره خواهد بود. و این نه

---

۱- درباره، درک تاریخی و سنت تاریخ نگاری در ایران (و نه فقط در ایران) - که گاهی به روزنامه نگاری نزدیک می‌شود و گاهی در ایدئولوژیها و جهان بینی‌های از پیش ساخته متحجر می‌گردد - نقدی جداگانه لازم است. نقدی به جهت تخطئه تاریخ نگاری بلکه بالعکس در جهت اثبات اهمیت فوق العاده آن. تاریخ نویس، بیش از آنکه "مورخ" باشد نویسنده است. و تاریخ از نویسنده می‌گذرد.

بخاطر ملاحظاتی بخصوص وجانبی بلکه با این دلیل اصلی که وقتی جوینده از ورای پدیده‌ها می‌نگرد اکثر اختلافات را کاذب و شبیه و اغلب شایسته‌ها را ساختگی و در اختلاف می‌یا بدودر هر صورت روابطی تازه با چهره‌ای دیگرگونه کشف می‌کند. بعلاوه، چه بسا که در تحلیل آخر، آنگونه که پائین‌تر خواهد آمد، صحنه سیاست تنها در یک "چهره" خلاصه شود. دورنمای انتزاعی زیر اجازه درک نکته‌ای ظریف را در این میان به ما خواهد داد.

اگر "انقلاب ایران" را مقطع بگیریم و تاریخ سیاسی اخیر ایران را به دو دوره عمده قبل و بعد از انقلاب تقسیم کنیم، در مقابل دو حاکمیت متفاوت قرار می‌گیریم. دوره اول مصادف است با حکومت استبداد که بعنوان بارزترین نشانه‌ها خصوصیت عدم شرکت عمومی در سیاست تعیین می‌شود؛ دیکتاتور قلمرو خاص خودش را دارد و تمام کوشش وی صرف این می‌شود تا آنرا، بمعنای "شکارگاه سلطنتی"، از دخالت و معارضه عموم حفظ کند (بگذریم از اینکه گاهی این شکارگاه به وسعت یک مملکت می‌رسد). دوره دوم، ضد دوره اول، بالعکس با خصوصیت شرکت عمومی در سیاست تعیین می‌شود و نشانه‌های بارز آن بسیج عمومی و "مردم همیشه در صحنه" می‌باشند. حکومت فراگیر (توتالیتر) نه فقط مرزهای انحصاری استبداد را درهم می‌شکند بلکه اصلاً قلمروی جز قلمرو عمومی نمی‌شناسد و بدین ترتیب وسعتی هیولانی بخود و حوزه سیاست می‌بخشد. در اینجا دیگر نه تنها چهار چوبی بنام شکارگاه سلطنتی بلکه چهار دیواری خانه‌ها و زوایای ذهن‌ها جولانگاه وی می‌شوند. چنین حاکمیتی نیروی جبری خود را از شرکت اجباری عمومی در سیاست کسب می‌کند و واضح است که در این رابطه ایجاد جنگ و معارضه جبراً انگیزترین و شایع‌ترین عوامل خواهد بود. و اما نکته اینجاست که بین دو نوع حاکمیت اگر چه در همه زمینه‌ها فصل مشترک‌هایی وجود دارد ولی در یک مورد یعنی آنجا که یکی عدم شرکت و دیگری شرکت را ترویج می‌کند تفاوتی مهم هست که نه چندان به ذات حکومتی آن دو (زیرا که در نهایت، دومی فقط صورت متورم اولیست) بلکه به نوع شعور سیاسی - سازمانی که مفسر و مخالف هر دو است بر می‌گردد. بعبارت دیگر، اگر مشاهده را در سوی دیگر ادا می‌دهیم، از آنجا که سازمانهای سیاسی، ورای رنگها و درفش‌ها، در مقابل و صابقه با این دو وضعیت خود را تعیین می‌کردند و می‌کنند، در مقابل تنها یک حوسه سیاسی (یک "چهره") قرار می‌گیریم

کدما کمال تعجب در هر دو حالت - بدون تفاوت - در سیاست گراشی به  
 معنای اراده و دعوت عام به شرکت در سیاست خلاصه می‌شود. برای درک مطلب  
 به مقوله، مخالفت، شایسته و تفاوت را همزمان باید در نظر گرفته متوجه  
 کنانه، تاریخی زیر تند؛ بدیده، مخالف، بدیده‌های شبیه را با آورد.  
 مشاهده، فوق، یعنی این نکته که بدیده، مخالف بجای اینکه تفاوت  
 حتم شود (مخالفت متفاوت) به پرورش و ایجاد شبیه‌ها می‌دو شایسته را به  
 دنبال داند، حادثه، اصلی جریانات سیاسی ایران معاصر می‌باشد،  
 حادثه‌ای تکراری و دیرپا که قاعدتا باید به نوع شمع و زندگی اجتماعی  
 ما یعنی پس به عمیق ترین زوایای فرهنگ ما بازگردد، حادثه‌ای که به  
 هیچ وجه کافی نیست تا آنرا به بهانه، "انحراف" توسط "عوامل خارجی"  
 توضیح دهیم. و اما به همت "مخالف" بطور عام، اعراض خود را از طریق  
 شایسته ساری دور رژیم بیان می‌کنند در حالی که متوجه نیست که خودش حامل  
 مقوله، شایسته است (۱)، متوجه نیست که سیاست گراشی (شرکت) به نحو  
 احسن، اگر چه در جاهلانه ترین شکلش، در دوره، دوم خود بخود متحقق گشته  
 و چیزی بیشتر؛ فراگیر شده است. فراگیری مزبور چیزی نیست مگر تحقق  
 "ذات" فکری سیاسی - سازمانی و از این نظر ارزش تحقیقی دارد، چون،  
 فراسوی دعواها، به ما خاطر نشان می‌کند که چیزی درون اجتماع به شمر  
 رسیده در تمام ابعادش قابل رؤیت است. چنین است که بدنبال نفوذ و  
 فراگیری در حوزه، سیاست، علیرغم نتایج منفی و نکبت اجتماعی که از

۱- تحت مقوله، شایسته، بسیار جا داردا ردنا مقایسه‌ای تحقیقی در  
 مورد خصوصیات مثل کیش شخصیت، افزون طلبی، آئین شهادت، آئین  
 انحراف و تبلیغات، خصوصا نوع ادبیات ایدئولوژیک و رویه مرفته درجه  
 از خود بیگانگی درون گروهی بین سازمانهای دیروز و امروز عمل آید.  
 تاکنون میزان جنبه از مسئله بقدر کافی رو آمده و شناخته شده است ولی  
 ناید به صورت یک اثر تحقیقی منظم که به تحلیل دقیق زبان و کاربرد کلام  
 در حوزه، سیاست بپردازد (زیرا معرکه و مفهده، سیاست قبل از هر چیز معرکه  
 و مفهده، زبان است). در هر حال، مقایسه، مزبور به معنی خلط "مکاتب"  
 و معنی هر چه بوده و نبوده و تلفیق سیاه و سفید نخواهد بود. تشخیص شبیه  
 نشانه‌ای از سلامت فکری است و نگرانی از شبح آنچه هنوز نیا آمده.

دور و نزدیک در آن بصر می‌بریم، سه چیز "آزاد" شده به عرصه آگاهی آمد (یا شاید هنوز در راه است)؛ اولاً، اشباع شدن صحنه سیاست، بنحوی ضد و نقیض، خود بخود با نوعی ته کشیدن خاصیت آن توأم گردیده طوریکه در حال حاضر مقوله "سیاست"، برخلاف ظاهر، یکی از ناخالص ترین و نامتعین ترین مقوله‌هاست. عدم تعین مزبور را با بستی مثبت گرفت حتی اگر عکس العمل‌هایی کاذب بدنبال دارد (برای مثال، جوی از سیاست زدائی هم اکنون در جریان است که چه بصورت بی تفاوتی فردی و چه بصورت تمایل به اقدامات "غیرسیاسی" جمعی، از جمله ایجاد کانونها و انجمن‌ها در خارج از کشور، فقط واکنشی منفیست نسبت به سیاست‌گرایی محض). دوماً، برخورد دو جریان مخالف یعنی از یک طرف توسعه و تجاوز و از طرف دیگر لزوم تفکر سیاسی - ولی اینبار از طریق مقوله "تفاوت - قاعدتاً شق سومی را باید دید که نه به گاهش این فراگیری (زیرا هرگونه گاهش، کاذب و قهقراشی خواهد بود) بلکه به تغییر کیفی مفهوم سیاست بپردازد. این تغییر عمیق در تفکر در حلقه اول شاخص و قالب نظری دیگری نمی‌تواند داشته باشد مگر آزاد کردن سیاست از حوزه سیاستمداری. سوماً، از همه مهمتر، شاید معلوم گردیده که گردهم‌آئی، در نهایت، غامض و موضوع اصلی (مقصود - محمل - مقصد) بدیده "سیاسی" - اجتماعی می‌باشد. نوع گردهم‌آئی نوع "سیاست" را تعیین خواهد کرد. گردهم‌آئی عمیقاً ماهیتی سیاسی دارد. این حکم دارای دو تعیین است: یکی بیرونی یا تحمیلی (در شرایطی که داخل یک حکومت گوشه‌داران به موسیقی عملی سیاسی محبوب شده سیاست می‌گردد، گردهم‌آئی بعنوان یک عملکرد مستقل جای خود دارد!)، دیگری درونی یا ضروری - یعنی علم‌الاجتماعی. با اینحال، حکم فوق در عین درست بودن نیایستی بلافاصله سردیف بدیهیات بیبوند (۱). تعابیراتی باید فاشل شد بین نهادهای سیاسی و جمع‌های غیرسیاسی (انجمن فرهنگی یا ورزشی مثلاً)، و در داخل خود نهادهای سیاسی، بین یک دولت - یک حزب و یک گروه آیدئولوژیک مثلاً. هیچکدام از اینها، ظاهراً هم‌کننده،

---

۱- گاهی می‌شنویم که شعور عام سیاسی برای فرار از فکر و در عین حال عقب‌نیافتادن از قافله سیمه مسائل را بسته بندی کرده بدیهانه اعلام

به یک اداره "سیاست" را حمل نمی‌کنند. و درستون مقابل، معنی طرف مخاطب سیاست، کلبانی بیام ملت، جمعیت و توده نه‌نه‌ها غیرسیاسی بلکه حامل باری حنشی محبوب خواهندند (بعلاوه بدون این جدائی هیچ ساستی تعریف نمی‌شد). بدین ترتیب، اگر از بدیهی نمودن سیاسی بودن نمایی کرده‌م‌آئی‌ها باید احترام‌زکرد، درعوض، بدایت نکته دیگری را بروشنی تمام با بددید: پدیده سیاسی با پدیده جمعی در رابطه است. رابطهای دراصل آنقدر اولیه و تاریک و درعین حال برای امروز ما آنقدر پیش پا افتاده که بسختی به حمله درمی‌آید. اما تشخیص رابطه مزبور هنوز کافی نیست. اگر خوب توجه کنیم، این رابطه دوگانه است و دو نوع تجمع در آن بچشم می‌خورد: یکی آنکه مورد جدائی و مخاطب است، دیگری آنکه در خویشتن خود یک تجمع است. اگر پدیده سیاسی با پدیده جمعی در رابطه می‌باشد، این نه فقط بدین خاطر است که خطاب به جمع و استوار بر آن بعرصه آمده‌ها متداوم پیدا می‌کند بلکه بیشتر چون از بنیاد در یک گروه‌م‌آئی سازمان می‌گیرد. نشانه‌های از رابطه دوگانه فوق را در مقابله "دولت" و "ملت" یعنی دو عنصر ظاهراً اصلی و رسمی پهنه سیاست، یکی مظهر بالانترین تبلور سیاسی و دیگری مظهر مهمترین تبلور جمعی، می‌توانیم ببینیم: در اوج وقتی که "قدرت" به تزلزل می‌افتد، مردم گروه‌م‌آیده به تظاهرات عمومی می‌پردازند. معنی این تظاهرات چیست؟ چه چیزی باید در حین آن ظاهر شده به دیگری ثابت شود؟ معنی آن، بطریق برهان خلف، اینست که دولت یک گروه‌م‌آئیست، در واقع، گروه‌م‌آئی بزرگ ملت، همچو آینه، گروه‌م‌آئی دولتی را منعکس می‌کند تا بلافاصله از سوی دیگر آنرا کوچک جلوه داده تکذیب کرده باشد. تظاهرات عمومی بزمان بی‌زمانی می‌گوید: "تو، گروه‌م‌آئی سیاسی، بزرگنمایی ما، گروه‌م‌آئی جمعی، را نداری" - و بدین ترتیب نقش نمایندگی دولت نفی می‌گردد. مطالعه روابط خند-

---

می‌کند: "همه چیز زندگی سیاسیست، پس گروه‌م‌آئی نیز همین ...". نتایج عملی منحوس همین اعلامیه‌ای بکنار، منطق خشک و یک‌بعدی آنرا با معطقی خشک تر حین با ید اصلاح و بازکرد: اگر همه چیز زندگی سیاسیست پس سیاست چیز دیگر نیست... شعور اصیل سیاسی بجای آنکه متجاوز تا کل حوزه زندگی منتهی شود بمتجاوز به خود حوزه "سیاست" منتهی می‌گردد.



گانه، گردهم آئی و قدرت سیاسی مستلزم بحثی جداگانه است و در محدودهٔ این مقاله نمی‌گنجد. ولی اگر می‌شد در انتهای این تحلیل سریع عیناً حکم اول را واژگون ساخته بدون خروج از قوا عدزبان نوشت [سیاسی عمیقاً ماهیتی گردهم آئی دارد]، نا جملهٔ مزبور می‌توانست عصارهٔ شعوری را که این مبحث طلب می‌کند با لفظه در خود جمع سازد. اما شاید چه بهتر که آنرا بهمان حال در چنین نام‌نوش‌رها کنیم تا معنای نامتعارف مستتر در آن بهتر حس شود.

ملاحظات فوق، در حدیک نشانه‌زوی مقدماتی و بسیار ناقص باقی می‌مانند. موضوع گفتار من "سیاست" نیست. و اگر بنا گزیرد در مسیر خود با آن برخورد کردیم بدین خاطر است که امروزه "سیاست" و فراگیری آن تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی را تحت الشعاع قرار داده مشروط می‌سازد. از طرف دیگر، همانگونه که بالاتر بدان اشاره کردم، این مفهوم، پس از یک دوره تورم معنی، قاعدتاً اکنون باید برای ما نامتعمین محسوب گردد. تورم و عدم تعین مزبور فرصت‌یست برای همهٔ ما تا نکارت مسائل را از سو با زیافته مثلاً سؤال کنیم: اصلاً اشیا، و اسباب و اعمال سیاسی چه هستند؟ جواب این سوال را نمی‌توان در لابلای روزنامه‌ها در آنچه زیر ستون "اخبار سیاسی" با عناوین درشت به ما پیشنها می‌شود پیدا کرد. محک‌های روزنامه - نگاری ریشه در عرف جامعه دارند و از سیاست روز و تکرار مکرر یک سری قالب‌های فکری و خبری فرا تر نمی‌روند (مخصوصاً وقتی از طرف ایشان ادعای افشای یک "حقیقت" می‌رود!). لایه‌های دیگری از سیاست هست که بزرگنمایی و شهرت کمتری دارند ولی اثرشان بر مراتب بیشتر است. علوم اجتماعی بخشی از آنها را به آمار و ارقام و قان‌نومندیها و طبقه‌بندیهای مختلف می‌کشند. ولی مسلماً لایهٔ عمقی دیگری از سیاست وجود دارد که نه در روزنامه‌ها می‌توان یافت و نه در آمار و ارقام، چون خیلی ساده به عمل فاعل مربوط می‌شود. فعل فاعل گمنام است ولی چه بسا که سیاست نیز از وی سر می‌زند: چه آنگاه که در کثرت هموعانش گم می‌شود، چه آنگاه که تبدیل به فاعل اعظم می‌گردد و چه آنگاه که از هرگونه "فعل" دست می‌کشد. آنرا سیاسی کدا مند؟ - این سوال قبل از هر چیز ناظر بر آثار "کوچک"

است ، یا د فیض بگوئیم ، ناظر بر بزرگترین اثر کوچکترین آثار است (۱) .  
 آثار سیاسی کدامند؟ - نظیر چنین سؤالی شرط اول تغییر عمیق در تفکر  
 است و در گذشته نیز چنین بوده است . وقتی مارکس (مارکس متفکر و نه  
 "مارکس" ایدئولوژیها) سیاست را از حوزه "محدود سیاستمداران حرفه‌ای  
 آزاد می‌کرد بر اساس آنچه آن سؤالی می‌اندیشید ، از آن به بعد سیاست  
 جوهری دیگر بخود می‌گرفت و بخش عظیمی از اجتماع که تا آن موقع منفعل  
 محسوب می‌شدند تولیدکننده اعلام می‌شوند . و تولیدکننده چه؟ تولید -  
 کننده سیاست ، تولیدکننده روابط اجتماعی ، آثار سیاسی کدامند؟  
 - تا بد ما نیز در مقطعی از تاریخ اجتماعی مان همین سؤال را با بدین نوعی  
 تکرار کنیم و چیزی بیشتر ، چیزی دیگر ، مسئله را با ز گذاشته رها می‌کنیم .

۱- در حاشیه مطلب فوق چند نکته را با یاد ما می‌کنم: الف) فرهنگ  
 ما ، فرهنگ "بزرگان" است یعنی فرهنگ اشخاص و اشیاء "معروف" ، طوریکه  
 هر آنچه معروف نیست ، هر قدر هم بزرگ ، به چشم انداز ما در نمی‌آید . شاید  
 یکی از دلایل اساسی سکون فرهنگی ما نیز همین باشد . فکر تحلیلی و  
 پویا ، بالعکس ، توجه به افعال و آثار "کوچک" را طلب می‌کند . ب)  
 تشخیص بزرگترین اثر کوچکترین آثار مستلزم تشخیص تبدیل پذیری و  
 انتقال آثار بیکدیگر است . بدین ترتیب ، برای مثال ، کافی نیست  
 تا اعلام کنیم "زیربنای سیاست ، اقتصاد است" ، یا یستی ، علاوه بر آن ،  
 بتوانیم هر بار در تمام جزئیات و دیگر گونی‌هایش بیاندیشیم و نشان بدهیم  
 چگونه مثلاً "پول" به عاطفه تبدیل می‌شود ، عاطفه به زمان ، زمان به کار ،  
 کار به جسم ، جسم به تصویر ، تصویر به قدرت ، قدرت به کلمه ، کلمه به تجارت ،  
 تجارت به "سیاست" ، الی آخر ، تنها بقیامت چنین کوشش فکری است که  
 "سیاست" تبدیل به اندیشه سیاسی می‌گردد . ج) فرآیند تبدیل پذیری  
 شامل نکته مهم دیگری نیز می‌شود: تبدیل اجزاء و آثار بیکدیگر بیش از  
 هر چیز مولد بدل است و بدل‌ها تشخیص را با زهم سخت ترمی‌سازند . حوزه  
 سیاست ، همانند حوزه دین ولی در بعدی دیگر ، معلواست از بدل‌ها .  
 حوزه هر ، بالعکس ، ابتدا با کن ، "امالت" بدل را منعقد می‌شود . آیا  
 سخن اخیر در عین حال بدین معنی نیست که حوزه سیاست و دین هر دو  
 ندانسته "هنر" می‌ورزند؟

با توجه به آنچه آمد، کلمه "گردهم آئی" از این به بعد هم بعنوان موضوع اصلی این گفتار و هم بحثا به یک وجود جمعی فرضی نامتعیین بکار خواهد رفت. نامتعیین چون فرضی و بی نام. "گردهم آئی منطقی" می تواند توصیف کیفیت آغازین چنان طرح جمعی باشد. "منطق" راه زمان می توان در سه معنی فهمید: در معنای عامتر، بعنوان آنچه عاطفی نیست؛ در معنای خاصتر، آنچه با اصول عقلی تناقض ندارد؛ و عاقبت، در معنای بعیدتر ولی ریشه ای، آنچه به زبان (نطق) بازمی گردد؛ یعنی آنچه افراد گردهم آمده "بهم" می گویند، با پدیدگویند، همچو انگیزه گردهم آئیشان، همچو فصل مشترکتان و همچو علت حضورشان. شاید تجسم گردهم آئی "کوران" تمثیل گویائی از این جنبه استثنائی مسئله باشد. چه چیزی در گردهم آئی کوران رخ می دهد؟ در گردهم آئی کوران، هر یک از افراد مجبورند با علامت "من حاضرم" پیوسته حضور خود را اعلام کرده جمعیت صحنه را بیکدیگر ثابت کنند. نکته ای که در این وضعیت غیر عادی هویدا می شود همان نقش کلام و رابطه اش با حضور شعور جمعی است. نشان می دهد تا چه اندازه عاملی که در اینجا، با وجود فقر فوق العاده محتوای آن ("من حاضرم")، موثر می باشد، نزد گردهم آئی های عادی (نمایشی)، با وجود محتوای پر کلام آنها (مثلا کل یک ایدئولوژی)، از جوهر اولیه خویش خالی شده حضور اینها را از طریق انواع و اقسام آداب و آئین تشریفاتی (نمایشی) القاء می گردد. از این نقطه نظر خاص، گردهم آئی کوران درست در نقطه مقابل یک گردهم آئی "کور" یعنی نا خود آگاه یا آئینی قرار می گیرد. بهمان طریق، در گردهم آئی منطقی این توه نا ظفه است که آگاهانه باید در تمام عربا نیز بر صحنه ظاهر شده کوچکترین "حرکات" خویش را نمایان سازد. در این معنای آخر، که البته هنوز ناقص است، گردهم آئی منطقی فقیرترین محتوای کلامی را دارا می باشد در عین حال که به سببترین شعور (حضور) جمعی سوق می یابد.

همه گردهم آئی ها حول یک موضوع یا "هدف" اصلی تشکیل می شوند. اینست که به ازای آنچه بالاتر در مورد عدم تعیین "گردهم آئی منطقی" گفتیم، اکنون باید اضافه کنیم: گردهم آئی فرضی فوق دارای یک تعیین اکید و یک موضوع محوری خاص است که تحت قراردادها شرط نخستین زیر می توان بخوبی خلاصه کرد: موضوع گردهم آئی خود گردهم آئیست. تطبیقی که در

آغاز مقاله بدان اشاره داشتیم، بین روح و ماده، گردهم آئی، خود را بدین ترتیب یا زیافته‌ها مان می‌گیرد، در این حمله، نطا هر میا ن تهی، شعور به پدیده، جمعی، یا لقوه، به خدا کثرت انعکاس درونی خویش می‌رسد، موضوع گردهم آئی خود گردهم آئینت و این یعنی: افراد حاضر، در درجه اول اهمیت، بر خوبش مقرر می‌کنند تا روی فرآیند تجمع آنگونه که هست قرار بگیرند.

بدین نحو با چنان شرطی، رویا روئی مزبور یا خود پدیده، گردهم آئی، برخلاف آنچه تاریخ گردهم آئی‌های چند دهه اخیر مقرر کرده است، متوجه ضرورتی "تشکیلاتی-سیاسی" (ایدئولوژی، استراتژی، تکنیک و تاکتیک) نیست، ولی در عوض اکیداً، "ضرورت موضوعی" دارد (اصطلاح از بایک با مدادان است) که در توان دوم یا سوم همان ضرورت دانش باشد. ضرورت موضوعی را نباید با "موضوعات ضروری" اشتباه گرفت. ضروری الزاماً فوری نیست، این دومی، اگر چه خوب فهمیده می‌شود و بیشترین استقبال را دارد، مفهومی سخت و حتی فریبنده است، زیرا هر کسی بدخواه می‌تواند آنرا بطریق روزت تعریف کند و جنبه تبلیغاتی قوی آن می‌تواند تا حد عوام فریبی محض پیش برود (برای مثال، در شرایط "جنگ"، بسیج عمومی بی چون و چرا از "ضروری" ترین وظایف بحساب خواهد آمد!) اینگونه فوریت با تفکر مناسبت دارد. از ضرورت، ضرورت وسیله نیز نباید فهمید، اکثر تجمعات بگونه‌ای عنوان و هدف خویش را مشخص کرده سپس در راه نیل رسیدن به آن، ضرورت "وسيله" را تعیین می‌کنند. عبارت دیگر، ضرورت معمولاً در میانه فاصله هدف و وسیله "تعریف" یعنی فدا می‌شود، فدای ایجاد اسطوره‌ها آئی که با ید تاریخ را تحریف و به تشکیلات مشروعیت بدهند. بالعکس، در گردهم آئی منطقی، وسیله و هدف ادغام یعنی بر یکدیگر منعکس می‌شوند. در اینجا، ضرورت، ضرورت داخلی خود فرآیند دانش است.

تساها به ازای جنبین "شرایطی" است که مقوله تفاوت - تفاوت در گردهم آئی - کوچکترین امکان تحقق می‌تواند بخود بگیرد.

مقصود مستقیم من از طرح این بخش میانی ، بحث تنوع پدیده می باشد .  
 موضوع گروه هم آئی خود گروه آئیسیت و این در حله اول یعنی : موضوع  
 گروه هم آئی ، گروه هم آئی ها است . اجتماعات زیر را در نظر بگیریم : افراد  
 حاضر در میدان یک شهر ، نماز جمعی ، کارگاه صنعتی ، کلاس درسی ،  
 گروه مسلح ، مجلس مهمانی ، نشست سری ، مسابقه فوتبال ، مجتمع زندان ،  
 سماع عرفا ، ... هر کدام بنوعی تشکیل یک گروه هم آئی می دهند . اما  
 واضح است که از نکته نظر محتوی ، دوام ، اهداف و درجه ، سازماندهی  
 تجانس بین آنها وجود ندارد . برای مثال ، محتوای یک کلاس درسی با  
 محتوای یک گروه مسلح زیرزمینی یکی نیست ، یا دوام یک مجلس مهمانی  
 به دوام یک زندان نمی رسد ، یا هدف سماع عرفا با هدف کارگاه صنعتی  
 مطابقت ندارد ، یا درجه ، سازماندهی افراد مجتمع در میدان شهر به  
 درجه ، سازماندهی یک آئین مذهبی نمی رسد . مثال زندان حتی ظاهریک  
 ضد گروه هم آئی را دارد ، در حالی که بیشتر یک گروه هم آئی اجباری است  
 (عذاب زندان نه فقط درجائی از اجتماع بلکه در اجبار یا دیگران بودن  
 سهفته است) . افراد حاضر در میدان شهر نیز بیشتر حکم یک توده آواره و  
 بی هدف را دارند ، ولی همین توده بی شکل در شرایط اعتصاب ، سازمان  
 و هدفی مشخص بخود می گیرد . این میان ، نشست مخفیانه حاوی مفهوم  
 "تر" است ؛ می توان سوال کرد نقش سر در اقتصاد کلی یک گروه هم آئی  
 چیست و کلا چرا بعضی جمعیت ها افزون طلب و با زهتند و بعضی دیگر بر  
 عکس بسته و خفیه ؟ یا مسابقه فوتبال دارای این ویژگیست که بر  
 مفهوم "بازی" بنا شده ؛ می توان سوال کرد چه رابطهای بین آن وقاعده  
 سازی که شرط سازماندهی یک گروه است وجود دارد ؟ نقش مرئی و سامرئی  
 "رئیس" در این گروه هم آئی ها چیست ؟ "تماشاچی" چه عملکردی در ساختن  
 گروه هم آئی ها دارد ؟ و غیره . پراکندگی این فهرست عمدی می باشد . با  
 اینحال ، دو نکته ، مشترک در اجزای آن دیده می شود ؛ از یک طرف همگی  
 اجتماعاتی کم و بیش ثانویند ، از طرف دیگر همگی دارای موجودیتی  
 کم و بیش بالفعل اند (برخلاف موجودیت "دفتری" یک اداره ، دولتی مثلا) ،  
 در هر صورت منظور اینست که اولاً دامنه وسیع پدیده ، گروه هم آئی و گوناگونی

"الگو" های مربوطه بنجم آید، دوماً سؤال شود چه نوع مشاهداتی می توان روی آنها انجام داد، سوماً شاید بدین ترتیب لزوم سؤالی در جهت وحدت مطالعاتی موضوع محسوس گردد.

رویه مرفته سایه، دوستگاه عمده، علمی سرسرایین مبحث خیمه میزند: یکی جامعه شناسی و دیگری روان شناسی. اگرچه، ابتدایاً کن، موضوع اولی مطالعه، ساختمان جامعه، کل است و دومی جداگانه خصوصاً به مطالعه، ساخت روانی فرد می پردازد، ولی از آنجا که مسائل اجتماعی و فردی همگروه هستند، هیچکدام از پرداختن به محدوده، دیگری نمی تواند احتراز کند و طبیعتاً هر دو رشته در یکجا یکدیگر را ملاقات می کنند. از این نظر تا یدهیج مبحثی بهتر از گرد هم آئی فصل مشترک آن دو را نشان ندهد. کافیت تا به اهمیت مطالعه، "گروههای اجتماعی" در رشته، اول و یا جایگاه وسیع "روان شناسی گروه" در رشته، دوم اشاره کرده باشم. ایجاد حتی رشته ای دورگه بنام "روان شناسی جمع" دلیل دیگری بر تبادل زمینه ها است و بطور ضمنی نشان می دهد تا چه اندازه مفهوم گرد هم آئی ممکن است در چهار راه علوم اساسی قرار بگیرد.

اما در این میان تا بدعا مضر نخستین نیزهما با تعریف و تحدید مفهوم "جمع" باشد. کجایک جمع شروع و تمام می شود و بر اساس چه معیارهایی؟ برای مثال، در این زمینه، کنایی از کتابها سه معیار "وظیفه، مشترک"، "وابستگی متقابل کاری" و "تأثیر متقابل عاطفی" را پیشنهاد می کند (۱).

کویا هر جا که این سه عامل فراهم گردیدند "جمع" تشکیل می شود. تعریف مزبور سود مند ولی ناکافیت. سود مند از این جهت که یکا رتحدید گرد هم آئی های ثانوی (کوچک) می آید و نیز از اجازه تفکیک با انواع دیگر را می دهد (برای مثال، یک مجلس سخنرانی هدف مشترک دارد ولی وابستگی متقابل کاری ندارد، با یک توده نه هدف مشترک دارد و نه وابستگی کاری) ولی ناکافی، چون اگر مقوله "تأثیر" را به جد بگیریم، بلافاصله وارد بسنری از عوامل مختلف می شویم که گره ها و پیچیدگی فوق العاده اش کلا بافت مسائل علوم انسانی را تشکیل می دهد. کدام تأثیرات؟ بطور عمده

1- Y. Castellan, "Initiation à la Psychologie sociale".

Librairie A. Colin, 1970, pp. 149-150.

و با ستعاره، از اشریرونی و مادی اجتماع "مادر" (جامعه بزرگ) روی جمع گرفته تا نقش درونی و ناخودآگاه "پدر" - آنگونه که مکتب فروید تحلیل و مطرح کرده است - روی تک تک ذهن افراد سازنده جمع، بیجهت نیست که در جامعه‌شناسی، مطالعه ساختمان گروهها موقوف به بررسی ساخت‌های اقتصادی و طبقاتی جامعه می‌باشد و در روانشناسی، مطالعه روابط درونگروهی، تحلیل نقش رئیس یا رهبر یعنی صور مختلف چهره "پدر" را طلب می‌کند. و ارباب سبوه جزئیات، اطلاعات، روش‌های مختلف، تست‌ها، طبقه‌بندی‌ها، تحقیقات و مسائل مربوطه نمی‌شوم.

در عوض نکته مهم دیگری در این میان توجه ما را باید خود جلب کند. مسئله تعریف و تحدید یک جمع، صورت ظاهری مسئله‌ای عمیقتر است؛ در حقیقت، تحدید شیئی بنام "جمع" به تحدید شعوری که آنرا بررسی می‌کنند باز می‌گردد. بعبارت دیگر، این سؤال که تحت چه معیارهایی می‌توان یک "جمع" را تعریف کرد، مقدمه و ازگون سؤال اساسی‌تر دیگریست که می‌پرسد: یک جمع تا چه حد خویشتن را می‌داند؟ - و اهلاد در حین این دانستن (یا ندانستن) است که "یک جمع" می‌شود. بدون در نظر گرفتن نکته فوق، یعنی بدون طرح سؤالی اساسی که حدود دقیق مسئله را تعیین کند، موضوع "گردهم‌آئی" ویژگی خود را از دست می‌دهد و مسئله ما در انبوهی از داده‌های جامعه‌شناختی و روانشناختی گم می‌شود، داده‌هایی اگرچه "علمی" ولی چنانچه خارج از متن یعنی بی‌فکروبی اساس بعاریه گرفته شود مصداقی نداشته جدا کثرتکار پرکردن صفحات و عرضه بر طمطراق "معلومات" خواهند آمد.

چنانچه فاعل را خود جمع بگیریم، تحدید شیئی بنام "جمع" نایستی به تحدید شعور جمعی آن جمع بازگردد. در این صورت، اساسی‌ترین و خالصترین سؤال علمی - فلسفی که در این زمینه بتوان مطرح کرد سؤال زیر خواهد بود: یک جمع - کدام جمع؟ - تا چه حد - چگونه؟ - خویشتن را می‌داند؟ این سؤال، بعبارتی، محدوده، بگانه گوناگونی گرد هم‌آئی‌هاست و خصوصاً معیاری جز محک دانش نمی‌شناسد. تفاوت گرد هم‌آئی‌ها از یکدیگر بدین ترتیب چهار جوی مشخص پیدا می‌کند و تحدید (و حتی تهدید) پدید آمده جمعی توسط شعور جمعی، راهنمای ما در تعیین نوع گرد هم‌آئی می‌گردد.

ک جمع تا چه حد خویشش را می‌داند؟ پیش از آنکه بتوانیم جواب بدهیم، لازم است تا چند نکته حس را از نظر بگذرانیم و قبل از همه با ختمان سؤال مزبور اشکافیم. خویشش را دانستن، از دو سو مبهم و مضاعف است: فاعل این "خویش" هم می‌تواند ناظر خارجی که جمع را مطالعه می‌کند باشد و هم خود جمع، اما جمع نیز سئو به خود می‌تواند حامل دو نوع دانش کاملاً متفاوت باشد. اینست که از یک سو تفکیکی اکتید بین دو نوع دانش جمعی و از سوی دیگر تمایزی تعیین کننده بین دیدگاه‌های مختلف فاعل "دانا" باید قابل شد. تنها در مرحله بعدی است که می‌توان سؤال نمود "محتسواي" حین دانشی چیست؟ بدین ترتیب، سؤال نخستین ما حاوی سه جز مجزای دیگر می‌باشد که بصورت سه سؤال راهنما در ادامه، این گفتار مطرح خواهیم کرد: چگونه می‌داند؟ چه کسی می‌داند؟ چه می‌داند؟

تفکیک کلی که در مورد نوع دانش جمعی می‌توان تشخیص داد بین روح جمعی و شعور جمعی می‌باشد. این دو مفهوم بسیار نزدیک بهم و در عین حال عمیقاً مغایر یکدیگرند. ولی همین ایها ما است که معمولاً ناگفته و ناپرسیده باقی می‌ماند و بس باید که روشن ساخت و قبل از همه کوشید تا آرا نا مید. روح جمعی را با خصوصیات مجرد زبر می‌توان شناخت: منتشر و عام است، فیری (مکانکی) است، غیر انسانی یا ما وراء انسانی است، نا آگاه است، نا آگاهی که پس از طی فرآیند دانش تبدیل به آگاهی می‌گردد. در نقطه مقابل، موازی آن، شعور جمعی دارای خصوصیات مجرد زبر می‌باشد: معمل و خاص است، انعکاسی است، انسانی است، نا خود آگاه است، نا خود آگاهی که پس از طی فرآیند دانش تبدیل به خود آگاهی می‌گردد. رو به مر فته، تفاوت عمده، آندورا شاید بتوان چنین خلاصه کرد: روح جمعی، روح است، همان گونه که مثلاً از روح حاکم بر لانه، زنبورها صحبت می‌شود، یعنی "حاصل جمع" (ما وراء جمع) آگاهی‌های جمعی است، در حالیکه شعور جمعی، شعور است، یعنی خود آگاهی نسبت به تجمع است. هر دو به نوعی فردیت منتهی می‌شوند: اولی به منیت بزرگ جمع (منیت یک ملت یا یک سنت برای مثال) و دومی به جمعیت "من". اگر بپرسم تظا هرات روح جمعی را کجا می‌توان دید؟ باید جواب بدهیم: در همه، بدون احتما عی، در همه، نزدیکیهای احتما عی، روح جمعی همانست



که با خویش بیگانه است ولی با خویشاوندی مراوده‌ای نزدیک دارد، اما هم‌وست که در میدان شهر به سنگسار و اعدای فردی از افرادش می‌پردازد. روح جمعی همانست که قادر به انجام آثار بزرگ، از لشکرکشی‌های غول‌آسا گرفته تا ایجاد ابنیه تاریخی، و از همه مهم‌تر ناظم اصلی "معجزه" زندگی روزمره است (زیرا با یقین است که تنظیم و تمدید روزانه زندگی اجتماعی، شامل انبوه روابط و داد و ستدهای پیچیده‌ای که می‌توان تصور کرد، امری خطیر و تقریباً غیرممکن است، غیرممکنی که هر روز ممکن می‌شود)، در عین حالیکه از برداشتن "آجری" کوچک از ساختمان اجتماع در راه کشف بنیاد آن عاجز است. روح جمعی همانست که خدا یان و بزرگان را می‌پرستد (یعنی "می‌داند") ولی قادر نیست خویش را که خالق این همه "بزرگی" است بپرستد (بداند).

همه سنت‌ها بر روح جمعی استوارند، همه دولت‌ها نیز. و اما شعور جمعی چیست؟ چه بسا همانست که گاه‌گاهی در تنهایی فردی از افراد بلیاس پاره‌فکری رومی‌کند تا با زهم به‌تروی را در تنهایی خویش فروکشد... به عبارتی، شعور جمعی در درجه اول مشتقی از روح جمعی است و در درجه دوم "خود" روح جمعی. در نهایت، تفاوت روح جمعی و شعور جمعی چیزی نیست مگر تفاوت آگاهی و خودآگاهی. روح جمعی عرصه آگاهی‌هاست و برای تک‌تک افرادش "می‌داند". و همه این آگاهی‌ها (از عرف عام گرفته تا دین و سیاست) در مهمترین و حیاتی‌ترین آنها یعنی آگاهی نسبت به انسجام اجتماعی خلاصه می‌شوند، زیرا بدترین بلائی که یک اجتماع را تهدید می‌کند خطر انحلال و ازهم‌پاشیدگی وی است. روح جمعی برای تک‌تک افرادش اینرا "می‌داند"، اما آنچه را که نمی‌داند اینست که از طریق تک‌تک افرادش در حقیقت "خودش" را می‌داند. ولی از آنجائیکه "انسجام" اجتماعی، یعنی قبل از هر چیز وجود خود روح جمعی، برای این ناخودآگاه وابسته است، "باید" که روح جمعی آنرا نداند (بی‌تردید، رابطه‌ای باطنی بین "ضرورت" این بایستن از یکطرف و بایدها و نبایدهای عرفی-اخلاقی از طرف دیگر می‌توان برقرار نمود).

یکی از اشکال سازمان یافته روح جمعی بصورت دستگاه‌های اطلاعاتی بروز می‌کند: با زمانهای پلیس و امنیت، برخلاف ارتش که صریحاً "دشمنی خارجی" دارد، خامن و نگهبانان انسجام درون‌ها معه هستند

و در نسخه نوع "اطلاعاتی" که در سطح آنها در گردش است، شروع آگاهی روح جمعی است (۱۱). آثار دینیین اغلب فقط به این خاطر نیست که ملاحظه نمود دستگا‌های مزبور، بمعنای دقیق کلمه، بی شعور هستند، مسئله بی‌شعور جدی و مهم‌گین می‌نماید اگر مشاهده مان را با دیگر نوع‌های تجمع آگاهی در سراسر سطح اجتماع امتداد می‌دادیم و می‌پرسیدیم هر کدام تا چه اندازه مبین و مبلغ روح جمعی بوده چه نوع دانسی در سطح آنها در گردش است، خود دستگاه "علوم" در درجه اول، یا آخر، مخاطب جهان پرستی می‌بود.

هر آینه تاریخچه تشکیل "روح"، دوگانگی که کلاً در تفکر ایجاد می‌کند، صور اجتماعی، روانی و فلسفی آن، رابط‌های با روحانیت و غیره، مستلزم بحث مفصلیست که در اینجا وارد آن نمی‌شوم. در عوض، حاداً در تا یکبار دیگر به فهرست کرده‌ام آشی‌های گوناگون که بالاتر بر شمرده‌ام بازگردیم و درجه تراکم روح جمعی را در ایشان سنجم. ولی بجای بررسی جداگانه هر کدام، مناسبتر خواهد بود تا از میان آنها تنها دو قطب متضاد فهرست کنیم یعنی از یک سو بوده، نامتنکل میدان نهر و آرسوی دیگر سماع عرفان - را بعناوه "دوالگوی افراطی" اگر کرده‌ام آشی‌های ثانوی در نظر بگیریم، چرا دوالگوی افراطی؟ برای اینکه تا حدی حاد و حاداً بگانه‌گی جمعی و دیگری مظهر حاداً کثرت‌گانه‌گی درون جمعی باید محسوب گردند، افراد آورده حاضر در میدان شهر سعیا رتی درجه صفریک کرده‌ام آشی را تشکیل می‌دهند: روح جمعی در اینجا در عا مترین، متعارفترین و در عین حال سیکانه‌ترین (چندگانه‌ترین) شکلش دیده می‌شود. بیگانه از این نظر که قابل شناسائی برای افراد نیست، هر فردی جداگانه منغول به خود و زندگی خویش است در

۱- در حاشیه بحث فوق، قابل توجه است که در جناح مقابل، روحیه "سیاسی-سازمانی" نیز در گیر همان دستگا‌هاست و حتی، با وجود فدیت، تولیدکننده همان نوع آگاهیت و چه بسا، با تغییر شرایط، قادر است جانشین همان دستگا‌ها گردد. تا یدهیج نشانه‌ای برای تأکید این مطلب بهتر از آن‌ها رنوع سیاسی-سازمانی که گاهی عملاً تبدیل به ادبیات پلیسی-اطلاعاتی می‌گردند دنیا ند (از قبیل شناسائی و توصیف کارآکا‌ها به انواع روابط، عوامل و اشخاص پشت پرده و غیره).

عین حالیکه ندانسته به روح جمعی زندگی می‌بخشد، برعکس، سماع عرفا را می‌توان به عبارتی، با آرزوی صوری، "عالی‌ترین" نوع گردهم‌آئی به حساب آورد؛ عالی هم از نظر موضوع ("خدا")، هم از نظر درجه، شکل و یگانگی درون جمعی و هم از نظر شکل بیرونی (استقرار منظم و رقص مدور). افراد در اینجا همه یکدل، تحت یک آئین معین، هدفی واحد و متعالی را دنبال می‌کنند که عاقبت در اوج خود به حالتی از خلسه و "بیخودی" و در نهایت به آنچه بنام "اتحاد" معروف است ختم می‌شود. "اتحاد" یا همان منبع واحد ماورای انسانی، همان منبعی که صدها عارف و شاگرد و بزرگ تحت عنوان کمال "وحدت" طی قرون متمادی سروده، ستوده و پرورش داده‌اند. چگونگی این پرورش، صورت قدیم و جدید آن، سلوک آن که در واقع فنون آن است و در نتیجه وساطت "مرجع" را توجیه می‌کند، اصل عقیدتی آن که در واقع عقیده به "اصل" است و، از همه مهمتر، امر به خالی کردن ونفی "من" - یعنی جوهر آنچه بنام اصل "فنا" معروف است - که در واقع همزمان عیناً پر شدن "من" از منی دیگر، "منی" مهتر و بهتر، و در نتیجه تثبیت هر چه بیشتر منیت بزرگ سنت می‌باشد، بحثی جداگانه لازم دارد. ولی تا آنجا که به مشاهده، مستقل پدیده‌ها و فشارهایی که از خویش بروز می‌دهند مربوط می‌شود، می‌توانیم بررسی را ادامه دهیم: "عارف" یعنی کسی که "می‌داند". آیا این بدین معنیت که گردهم‌آئی عرفا عرصه روح جمعی را رها کرده به عرصه شعور گذر می‌کند؟ آیا گردهم‌آئی عرفا حقیقتاً خوبستن را می‌داند؟ و آیا در بطن وی آن "اتحادی" که بالاتر بدان اشاره کردیم و برترین امکان انسانی و ماورای انسانی بحساب می‌آید واقعاً تحقق می‌پذیرد؟ لزومی ندارد به این سؤال آخربا آری یا نه جواب بدهیم. سؤال و جوابهای آنچنانی روی "تحقق" یک پدیده بیشتر ریشه در مجادله ارزش‌ها دارند تا امکان حقایق و تفکر عوارض. دغدغه خاطر فکر چیز دیگریست. فکر ما نیز باید متوجه امکان دیگری باشد، یعنی این امکان که حتی در سماع عرفا نیز این همچنان روح جمعی است که در حالتی استثنائی، اینقدر یگانگانه ولی از خود بیخود، به افراد نزدیک شده حضورش را عنقریب در "گوش" ایشان زمزمه می‌کند. بارزترین و گویاترین نشانه این امکان در خود پدیده - در اوج فرآیند آن یعنی در لحظه "بیخودی" - داده شده است: یگانگی و جمعیت روح جمعی تنها به ازای از خود بیخودی افراد جمع

حاصل می‌شود. عزیمت و نزدیکی "روح" ("اتحاد") تنها به قیمت هزیمت و بیخودی شعور مبرمی‌گردد. گوئی "روح" تنها وقتی به تجمع می‌رسد که تفرد شعور را از بین برده باشد. یگانه‌ترین نوع گرد هم آشی بر حسب روح جمعی یگانه‌ترین است بر حسب شعور جمعی (۱).

به بیانی دیگر، چه در چندگانگی عا میانه و چه در یگانگی عارفانه، روح جمعی با خود بیگانگانه است، با خود بیگانگانه و ناخود آگاه از اینکه معیاد در همه جا به بزرگداشت و جشن خویش می‌پردازد. زیرا در نهایت، شعف وصف تا پذیر عارفانه، شعف گرد هم آئینت و زندگی روزمره، جامع‌نیز، علیرغم همه ناگواربهایش، جشن روح جمعیت، جشنی ناقص که شمه‌ای از نذارک پراکنده، آنرا هر روز در خانه‌تکانی‌ها و جارویی کوچه‌ها، و یا بصورتی متراکم‌تر در سالگردها و اعیاد مختلف، می‌توان مشاهده کرد. حسی که در یکبارگی و خود آگاهی نهائی‌اش روزا ز پس روز برای همیشه بتعویق می‌افتد (۲).

ولی سؤال بلافاصله مطرح می‌شود: اگر به ادعای ما اغلب اشکال اجتماعی، در تحلیل آخر، تظاهری از روح جمعی‌اند، مقوله دوم، یعنی شعور جمعی، به چه شکل یا در چه قالب منحصر بفردی متبلور می‌شود؟ آیا به ازای آنچه وصف آمد می‌توان نوع بخصوصی از گرد هم آشی را نشانه رفته ادعا نمود که اینجا دیگر جولانگاه عالی شعور جمعی است؟ برای جواب به این سؤال بایستی قبل از هر چیز یکبار دیگر این نکته را در نظر گرفت که اولاً، شعور جمعی، تنها مشتقی از روح جمعی است و ثانیاً، در معنای

---

۱- واضح است که رابطه‌ای مستقیم باید برقرار نمود بین بیخودی و نفی شعور جمعی از یکطرف، و روی هم رفته از خود بیگانگی دینی از طرف دیگر آن گونه که تفکر جدید مطرح و نقد کرده است - و اوج کنا به آ میز این از خود بیگانگی در "معرفت" عارفانه.

۲- در چهار چوب مطالعه‌ای وسیع‌تر روی جشن و رابطه آن با اسجام جمعی مسلماً با بستی "سوگواری" را نیز بتوان نوعی از جشنگذاری و حتی برخلاف آنچه غالباً تصور می‌شود، جزء یکی از مهمترین موارد "نادمانی" جمعی در نظر گرفت. بیجهت نیست که حکومت‌ها و سنت‌ها تا این اندازه روی جشن‌ها و سوک‌ها تأکید دارند.

دقیق کلمه ، خودروح جمعی ، بنا براین شعور جمعی جا یگانه و شکل منحصر بفردی که بتوان نامید یا به اثبات رسانید ندارد ، زیرا خود وی هر بار در واقع دقیقه شکل یک جمع را - نا خود آگاه - تعیین می کند ، تنها چیزی که به شعور جمعی وجود خارجی می دهد خود آگاهی وی نسبت به فرآیند شکل است ، یا به بیانی دیگر ، بهمان نسبت که روح جمعی ، مثل هر "روح" دیگر ، موجودیتی تماماً خارجی (ماورائی) دارد ، بالعکس ، تنها چیزی که به شعور جمعی وجود خارجی می دهد خروج وی از حیطه روح جمعی است ، درآینده به اهمیت این خروج باز خواهیم گشت .

قاعداً حداقلی از این "خود آگاهی" که بدنیالش هستیم ، بر حسب تعریف ، در همان تفکیک نخستین بین دو نوع دانش جمعی مستتر می باشد ، اما تفکیک مزبور - یعنی جواب به سؤال چگونه می دانند؟ / بر حسب روح جمعی یا بر حسب شعور جمعی؟ - هنوز فعلیت ندارد و برای اینکه تعیین کامل خود را بآزیا بد ، موقوف به سؤال دیگریست : چه کسی می دانند ؟ فاعل کیست ؟

## مشروطیت و نهادهای فرنگی مآب تبریز

www.adabestanekave.com

کارنامه "العیانس فرانسه" تبریز را بدست دادیم (۱). در این جا به دو نهاد فراسوی زبان دیگری پرداختیم، که در همان شهر بدست آزا دیخواهان نهضت مشروطه برپا شدند. یعنی مدرسه "لقمانیه" و "سعادت که ناشناخته مانده اند.

کوشش دربنای آموزشگدهای فرنگی زبان همراه با مدارس نوین گویای این نکته بود که مشروطه خواهان نوآوری فرهنگی و گریز از کهنگی را بیش شرط دیگرگونیهای اجتماعی می دیدند. یا دستکم در هواداری از ترقی شناخت سرشت و مسیر ترقی را در سر داشتند.

حق این بود که این مختصر را با نام میرزا حسن خان رشديه (۱۹۴۹-۱۸۴۰) بنیانگذار نخستین مدارس سوین می آغازیدیم. چنانکه خود او، در سر لوحه فارسی و فرانسه (۲) مدرسه "زندیه"، خویشتن را "مؤسس مدارس جدید" (۳) می خوانند. به سرگذشت عمالنگیزا و کم و بیش آگاهی داریم.

۱- دبیره، شماره ۶۰، بک، پاریس ۱۹۸۷، ص ۷۳-۵۸

2- Hadji Mirza Hassan Rochdiye, Fondateur des écoles modernes en perse, 1882"

۳- "اسناد و مدارک قدیم"، راهمای کتاب، سال ۲۱، شماره ۶، ص ۸-۱۲

۱۳۵۷، ص ۶۹۷.

می‌دانیم هر بار که درهای مدرسه را گشود، کار به جوب و چماق کشید، حتی "نارنجک" هم پرتاب کردند و بنای مدرسه "واژگون" شد (۱). گفتند "بابی" است. خیال تغییر الفبا را دارد. واقعیت این بود که به گفته "کسروی"، رشديه در آموزش زبان فارسی و الفبا تغییراتی داد، "الفبا را به شیوه آسان و نویسی- شیوه‌ای که امروز هست- آموخت، از کتاب‌های فارسی درس گفت و شاگردان را با کیزه‌نگه داشت." مرتجعین به دستاویز آنکه الفبا دیگر شده و یک راه نویسی پیش آمده، شاخشودنی نمودند (۲) و هر بار که از مدرسه‌اش را گشود، آنان بستند.

در ۱۹۰۳ که محمدعلی میرزا ولیعهد دستور بستن مدارس را داد، رشديه هم گرفتار آمد. گفتند که در مدرسه "انجمن" برپا کرده و همراه با بیان وار جمله میرزا آقا صالحی و شیخ یحیی، در کارش با نامه نویسی است. در ربیع الثانی همان سال جعلگی را دستگیر کردند. قشربون هم فریادشان بلند شد که "آخر الزمان نزدیک است، جماعتی بابی و لامذهب می‌خواهند الفبای ما را تغییر دهند. قرآن را از دست اطفال بگیرند و کتاب به آنها بدهند" (۳).

در آستانه انقلاب "آلیانسی فرانسه" رشديه را به "عضویت کمیته" آن نهاد در تبریز فراخواند و مدرسه را "وابسته به آلیانس" اعلان کرد. حتی معادل "۴۰۰ قران کتاب و نوشت افزار" برای مدرسه رشديه خرید (۴). گرچه زاین همبستگی هم خیری نرسید.

در ۱۹۰۷ رشديه بیچاره در خوش باوری به انقلاب "حیات جاوید" را به راه انداخت. این با رطلاب مدرسه مروی تا ختنند و زدند و بردند.

سرگذشت او و خانواده‌اش، سرگذشت یک مبارزه فرهنگی بی‌امان است. سوای او که تا دم‌واپسین زندگی از این مبارزه دست‌نکشید، طوبی

---

۱- شمس‌الدین رشديه، سوانح عمر، نشر تاریخ ایران، ۱۴۰۱، ۲۶۲.

ص ۲۵-۲۲.

۲- کسروی، تاریخ مشروطه، ص ۲۱.

۳- همانجا، ص ۸۹.

۴- "Bulletin de l'Alliance Française", no 100, 15 Avril 1905, p.

125-126.

خامرشدیه "معارف سوان" را در ۱۹۰۲، مدرسه "دخترانه" "باموس" را در ۱۹۰۸ بنا نهاد. علویه خامرشدیه "مدرسه عفاف" و "تربیت"، "حیارات-الحسان" و "پرورش" را در همراهی با طوبی خام بریا کرد (۱).  
 اما "لقمانیه". بنیانگذار این نهاد فرانسوی زبان در ۱۸۹۹، صبر ازین العابدین خان لقمان الممالک (۱۸۴۵-۱۹۰۹) بود.  
 وی رشته پزشکی را در دانشگاه پاریس آموخت. در بازگشت لقب "معلمین الاطباء" گرفت و به خدمت ولیعهد مظفرالدین میرزا در آمد و بر شک ویژه او نند. نوشته اند، این لقب را در ۱۸۹۷ م/۱۳۲۴ ق به او دادند (۲).  
 و حال آنکه در پرونده های که از او یافته ایم می بینیم که دکتر لقمان با همان عنوان و در ۱۸۹۴ در "کنفرانس جهانی بهداشت" که در پاریس برپا شد، شرکت داشته است. چنانکه خودی چند سال بعد در نامه ای به وزارت خارجه فرانسه با دآورد (۳).

به هر حال با روی کار آمدن مظفرالدین شاه بود که دکتر لقمان دست به کار گشایش مدرسه شد. سیاست اصلاح طلبی امین الدوله هم بی تاثیر نبود. و افعیمی است که با و آوری فرهنگی و صنعتی را منوط عد، چنانکه دکتر آدمیت به تفصیل آورده است (۴).

با گرفتن مدرسه را از زبان دکتر لقمان بشنویم که در نامه به وزیر خارجه فرانسه نوشت: "با خوشوقتی و در ادای وظیفه، برپایی مدرسه ام را که براسنی یک آموزشگاه فرانسوی است - چنانکه از برنامه اش بیداست، به آگاهی آنجناب می رسانم" (۵). نامه دکتر لقمان با برنامه، مدرسه در بیان فرانسه همراه بود.

۱- "سوانح عمر"، یاد شده، ص ۱۴۸.

۲- مهدی با مداد، شرح حال رجال ایران، جلد ۵، ص ۱۰۲.

۳- Dr Loghman-ol-Momalek au Ministère des Affaires Etrangere, Tauris, 27 Nov, 1899.

۴- فریدون آدمیت، ابدشولوژی سبقت مشروطیت، تهران، پیام.

۵- ۱۳۵۶

5-Loghman-ol-Mamalek à Hanotaux, Tauris, 27 Nov, 1889.



نیز برای آموزش زبان فرانسه، دکتر لقمان "هانری رنارد" (۱) را از استان بول به تبریز خواست و در سهای عمده را بردوش او نهاد. خبرگشایش مدرسه که به پاریس رسید، اولیای دولت از نیکلا قونسول فرانسه در تبریز، جویای حال شدند. آشکار بود که با ورنکرده اند. نیکلا در پاسخ آن پرسش، گزارشی فراهم آورد و نوشت: راست است، اکنون مدرسه "لقمانیه" ریاست دکتر لقمان الممالک بطور منظم دایر است. البته "تحولات آتی را... دنبال خواهیم کرد." اما شکی نیست که اگر دوام یابد "مزایای زیادی در گسترش زبان فرانسه در آذربایجان خواهد داشت" (۲).

از همان ابتدای کار، دکتر لقمان بنای همکاری با "الیانسی فرانسه" گذاشت. از آنجا که در این سال ۱۸۹۹ هنوز شعبه تبریز باز نمانده بود، از در گفتگو و نامه نگاری با مرکز تهران درآمد. نخست "یک بسته کتاب درسی" خواست. پذیرفتند. قرار شد بسته را از فرانسه بخواهند و برای اینکه "در راه نماند"، از راه تعلیس بفرستند (۳).

اما کارها آسان به انجام نرسیدند. با اینکه دکتر لقمان پزشک مخصوص مظفرالدین شاه بود و پشتیبانی برخی از دولتمردان را داشت، افتادگیها، از این دست که مدرسه را علام کردند و "موزان مسلمان و مسیحی" را یکجا می پذیرد، می دانیم که این امر در دوران محمدشاه و میرزا آقاسی رایج بود. در جای دیگر از مدارس "بوره" در تبریز و امفهان یاد کرده ایم که در ۱۸۲۷ و ۱۸۴۰ برای نخستین بار شاگردان مسیحی و مسلمان را روی یک سیمکت نشاند. اما اکنون آن دوره سرآمده بود. پس متشرعین بر آنستند که هم نینینی "خلاف دین" است و نمی شود. دکتر لقمان به ناچار پس نشست که هیچ، ناگزیر شد "شرعیات" را هم در برنام درسی بگنجانند. با ایصال "لقمانیه" آموزشگاه مهمی بود. پایان نامه تحصیلی که پس از هفت سال داده می تدبیرا بر بود با "دیپلم دولتی" و معادل "کالوواتی"

1- Henri Renard.

2- Nicolas à Hanotaux, Tauris, 8 Mars 1900.

3- Bergeron à Hanotaux, Tauris, 4 Dec. 1899.

فراسه، جاسکد "نظامنامه" مدرسه (۱) مدعی بود. اعزون برابن، "لقمانیه" برپائی "انحمن ادب" را در پیوستگی سه مدرسه و بارباست ادیب الممالک اطلاع می داد (۲). قرار بود انجمن هفتدای سه روز دایر باشد. "یک روز برای اصلاحات داخله"، روز دیگر برای تحریر روزنامه و روز سوم برای نشر معارف عامه ملی. در این روز می بایست از برخی "اعاظم رجال و اکابر و دانشمندان وطن" هم دعوت بود. دیگر کتبا بخانه، مدرسه بود در محوطه، انجمن ادب تا "از هر قبل

کتاب و نوشته و کرده و روزنامه و پرده، مصور و لوازم تحریر" فراهم آورد. از آنجا که دکتر لقمان پیش از هر چیز پزشک بود، در مدرسه داروخانه و آزمایشگاهی هم تدارک دید، که در واقع به جای آموزشکده پزشکی و ودا روستای و بیمارستان کار می کرد. ریاست این نهاد به میرزا فتاح و اعتمادا لاطباء داده شد. طرز کار این نهاد را دکتر لقمان به تفصیل بدست داده است. در این جا "هرگونه دوا و اسباب کحالی و جراحی" در دسترس بودند. یک دارو ساز هم همه روزه به شاگردان این رشته را می آموخت. داروها "مهر و نشان و امضای" دکتر دارو ساز داشتند.

از داروخانه مقداری دارو "به رسم التفات" به بیماراران فقیر و "انخاص بی بضاعت" داده می شد. چرا که هدف اصلی از "تاسیس این مدرسه رعایت حال و تربیت و تحصیل اولاد اینا موقرا و سادات بی استطاعت" بود. در حالیکه توانگران اگر می خواستند از داروخانه و با دروس مدرسه بهره گیرند "شهریه به رسم عامه و به اندازه شئونات خود مقرر خواهند فرمود" (۳).

پیش از آنکه به سرنونت مدرسه بپردازیم، چند سطری هم در طرز اداره مدرسه و "تکلیف" آموزکاران و شاگردان می آوریم که به خواندن می آرزد. در این باب، دکتر لقمان سختگیر بود. آموزگار می بایست همواره "مواظب" دانش آموزان باشد؛ چه در کلاس چه در حیاط. اما "ناکمال

۱- "نظامنامه تاسیس افتتاح مدرسه، لقمانیه و انجمن معارف"،

شیریز، مطبعه شرف، ۱۳۱۲ قمری - ۱۸۸۹ میلادی، ص ۱۲.

۲- "نظامنامه"، ص ۳.

۳- همانجا، ص ۱۲.

ادب" رهتا رکند، "حضور و غائب" را حدی بگیرد، حدیث، ند در مفهوم "جوب زدن و ناسزا گفتن"، چرا که تشبیه بدنی کاری بود "بیهوده و ناسزا نیست"، آموزگاران میبایست افزون بر کارآموزی، هفتهای سه روز در "انجمن ادب" حاضر باشند و خودبیا موزند.

در ربط با "ناظم" مدرسه که "ترتیبات و انتظامات" کلیه یا اوبود، بهتر آنکه "آنی غفلت" رواندارد. پس هر روز ساعتی به غروب مانده "راپورت امور و وقایع اتفاقه مدرسه را از جزئی و کلی، برورقه، جابی که مخصوص مدرسه است بنگارند و "منتظر تکلیف" و دستور از سوی رئیس و سبب رئیس بماند که "اغماض" جایز نبود (۱).

"تکالیف" شاگردان شیرین ترین و خوانندگی ترین بخش نظامنامه "لقمانیه" است. "اطفال" هشت ساله تا شانزده ساله بودند. پیش از نام نویسی میبایست از آزمایش پزشکی بگذرند تا مبادا "امراض مسری" داشته باشند.

شاگردان یا تعام وقت بودند یا نیم وقت. دانش آموزان تمام وقت همه، برنامۀ هفت ساله را فرا می گرفتند و نیم وقتان می توانستند ساعات درسی را به دلخواه برگزینند.

برنامۀ درسی از یک مداد شنبه آغاز می شد تا پنجشنبه "از یک ساعت از روز گذشته تا دو ساعت الی یک ساعت به غروب مانده".

مدرسه "ناهار" هم می داد. هر که نمی خواست می توانست در آن ساعت به خانه بازگردد.

دکتر لقمان از شاگردان انتظار سختکوشی داشت. گرچه سیاست بدنی را می نکوهید اما کاهلان و بدآموزان را هم به آسانی نمی بخشید. پس پیشنهادش اینک: شاگرد در درس نخوان و با زیگوش با بدیک ربع ساعت "در صف آخر... بدون تکلم و حرکت" بایستند، سر خود را "پائین بیندازد". هنگامی که در پایان کلاس دیگران بیرون می روند او دم در بماند و به هر یک از همشاگردیها بگوید: "خالت مرا بیست است. انشاء الله فردا غیرت مندانه درس خواهم خواند." در این لحظه دیگران از پیش روی او بگذرند "و سر زدن کنند." در ساعات تشبیه خوراکی آن با زیگوش "نان و آب خالی" باشد. دیگر اینکه هزار و کتابهای درسی اطفال زرنگ را "مثل نوکر"

حمل کند و تا دم در مدرسه برسد. آنگاه کفنه‌های کودکان را پس از پاک کردن "حفت کند." بدتر از همه، لوحی با عنوان "تنیل" بر سینه بچیانند تا دیگران بسنند و عمرت گیرند. دکتر لقمان یقین داشت که همین سیاست طفل گریز پای را با ردیگر را هی مکتب خواهد کرد.

زبان فرانسه اخباری بود ورشته‌های علمی به این زبان تدریس می‌شدند.

برنامه عبارت بود از: زبان فارسی، صرف و نحو عربی، خط و انشاء، زبان فرانسه، زبان انگلیسی (اختیاری)، زبان روسی (اختیاری)، حساب، هندسه، جبر و مقابله، هیئت جدید، فیزیک، شیمی، تشریح، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، فیزیولوژی و داروسازی، جراحی، کحالی، حفظ الصحه، طب، عکاسی، دندانسازی، تاریخ، جغرافیا.

اما به تحمیل متشرعین دروس مذهبی را هم افزودند. بدان معنا که به هنگام "صدای مقدس اذان"، شاگردان وضو می‌گرفتند و در نماز شرکت می‌کردند. نیز هر روز "قدری مشغول تلاوت آیات مبارکه، قرآن مجید" می‌شدند. اندکی هم "جامع عباسی" یا متون "نخیه" مرحوم حاجی کلباسی را می‌خواندند و یا سرگه‌های از سایر "رسایل فقها" را می‌موختند. عصر پنجشنبه که دانش‌آموزان "مرخص" بودند، یک "روضه خوان" می‌آمد و برای دا و طلبیان به "ذکر مرآتی و معائب و مناقب اهل بیت" می‌پرداخت.

بدینسان لقمانیه تا ۱۹۵۳ کجدار و مریز زیست. در این سال داستان گمرک و ما موران بلژیکی پیش آمد. اهل دین در مسجد بست نشستند که "می‌باید مسیو پیریم برود و میخانه‌ها و مهمانخانه‌ها و مدرسه‌ها بسته شود" (۱). پذیرفته شد. گرچه مسیو پیریم چندی کنای رفت و بزودی بازگشت. اما مدارس دیگر رونق خود را با زنیافتند. در سرگذشت "آلیانس" آوردیم که این نهادها به غارت رفتند. "تا بلوها را سوزانند"، رشد به ولقمانیه هم از قربانیان بودند و هر دو بسته شدند.

یکسال بعد، در ۱۹۵۴، دکتر لقمان دست به دامن فرانسویان شد. کمک مالی خواست تا مدرسه را بازگشاید. فرانسویان معادل ۲۵۰۰ فرانک

فرستادند (۱). با این پول از نو برای مدرسه نوشت افزار خریدند و کتاب سفارش دادند (۲).

هم در این سال که آلیانس فرانسه شعبه تبریز را برپا کرد، لقمانیه وابسته به آلیانس شد و دکتر لقمان به عضویت هیات مدیران کمیته آن نهاد در تبریز درآمد. از این پس نشستهای کمیته آلیانس در تالارهای لقمانیه برگزار می‌شد. البته لقمانیه از فرانسویان کمک پولی می‌گرفت که گهگاه هم نمی‌رسید. چنانکه دکتر لقمان بارها به تنگنا افتاد. به ویژه که دولت مردان ایرانی پس از ماجرای یورش به مدارس و از سررس کمکهای خود را بریدند.

در ۱۹۰۵ که درهای "لقمانیه" از نو گشوده شد، روسیان هم پیش آمدند. از آنجا که مدرسه بر نامه درسی زبان روسی هم داشت، سفارت روسیه پیشنهاد داد که اگر فرانسویان به باری خود ادامه دهند روسیان نیز مبلغی خواهند پرداخت. مدیر مدرسه، هانری رنارد در این باره نوشت: "این خود افتخاری است" (۳) که کشورهای دیگر هم به فکریاری دادن مدرسه افتاده اند.

لقمانیه روی هم رفته به ۵۰۰ فرانک نیاز داشت تا از نو دست به کار شود. گویا روبراه شد و مدرسه در شعبان ۱۳۲۳/۱۹۰۵ به کار افتاد. چنانکه از اعلان بازگشائی پیداست و به ضمیمه بدست داده ایم.

نامه های سیاستگزاری راهانری رنارد مدیر مدرسه نوشت. نامه نخستین خطاب به رئیس جمهور فرانسه بود و بدین مضمون: "اجازه می‌خواهم اعلانی را که بر اساس آن مدرسه را از نو می‌گشائیم، خدمتتان ارسال دارم. هدف این نهاد گسترش زبان و نفوذ فرانسه است. وزارت خارجه با کمک مالی ۲۵۰۰ فرانک مشوق اقدام ما شد. امیدوارم به یمن این مبلغ خیر خواهانه، آموزش و فراگیری زبان فرانسه را توان بیشتری بخشم. پس با دلگرمی هر چه تمام تر از حکومت فرانسه و از جناب عالی که رئیس دولت هستید سپاسگزارم" (۴).

1- R. Rittel à De France, Paris 4 Oct. 1904.

2- Bergeron à De France, Tauris, 21 Sep. 1905.

3- Henri Renard à De France, Tauris 29 Janvier 1905.

4- Henri Renard à Emile Roulet, Tauris, 1 Oct. 1905.

# اِشْطَارِكْ

مدرسه نجفیه (مدرسه نجفیه) که از مدتی معمولی اختیار کرده بود  
بموجب امر عالی هجرت آستان قدس افتتاح آن عمل خواهد آمد  
کافی السابق در عمارت فرستاده جناب مستطاب اجل آقای لقمان  
المالک دام اجلاله می باشد هر کسی از آقایان مایل باشند اسم  
خودشان را پیش از وقت در دفتر مدرسه بنویسند که مع الامتنون به  
بذرفه خواهند شد علاوه از معلمین مبتدئین و فارسی و عربی  
و روسی برای زبان فرانسه یک نفر از پاریس جلب شده است  
امیدوار است که ترقیات شاگردان بیشتر از پیشتر باشد. ریاست مدرسه  
کلیداً بعهده موسیو (رنارد) رئیس دواخانه سرکاری است  
فی غمره شعبان سنه ۱۳۲۳

اعلان بازگشایی مدرسه نجفیه در اکتبر ۱۹۰۵

### نظامنامه مدرسه نقابیه

- (۱) وضع این نظامنامه برای تاسیس مدرسه ایست موسوم به (نقابیه)
- در دارالاساطفة تبریز (۲) این مدرسه در تحت ریاست مطلقه جناب جلال‌التمآب احلی آقای لقمان‌الممالک حکم‌باشی مخصوص سرکاری دام‌باله‌المالی واقع است (۳) جناب جلال‌التمآب آقای میرزا صادق‌خان ادیب‌الممالک پیش‌خدمت خاصه همایونی و نایب وزارت جلیله علوم و معارف از طرف ریاست کل در تمام امور متعلقه مدرسه و منضماتش بسند نیابت برقرار میباشند (۴) مقرب‌الحاقان محمدحسین‌خان سرهنگ در تمام امور مدرسه و شعب و منضمات آن بسند ناظمی مقرر خواهد بود (۵) معلمین و سایر کارکنان این مدرسه بانصوب ریاست کل و نایب‌الریاسته از اشخاص پاکدامن با تربیت و منخلاق باخلاق حسنه انتخاب شده‌اند (۶) در این مدرسه انجمنی باسم (ادب) دایر میشود (۷) روزنامه نیز همین اسم در این انجمن طبع و نشر خواهد شد (۸) یکباب مطبعه سربی نیز ضمیمه این انجمن خواهد شد و برای مایع هر گونه کتب و اووراق اسباب سهولت و منفعت عمومی فراهم خواهد بود (۹) ریاست انجمن و مطبعه و مدیری روزنامه ادب باجناب ادیب‌الممالک است و هفته‌سه روز انجمن نامقدّمیشود از قرار ذیل:
- یکروز برای اصلاحات داخله مدرسه و محاسبات آن روز دیگر برای مطالب لازم‌التحریر روزنامه ادب روز سه مخصوص نشر معارف عامه مانی - در روزی که نشر معارف میشود بعضی از اعظام رجال و اکابر دانشمندان و وطن در انجمن ادب دعوت خواهد شد (۱۰) نیز کتابخانه

نامه، دوم به وزیر خارجه هم در همان روال بود که: "از برکت دولت فرانسه است که مدرسه ما توانست به تحدید سا زمانه‌ی برآید و زندگی را از سر گیرد و آن چنانکه من آرزو مندم دوران خدمت پربار و دراز مدت داشته باشد" والی آخر.

در انقلاب مشروطه، میرزا حسین خان عدالت مدیر روزنامه "الحدیث" که آزادخواهترین و بینروترین روزنامه تبریز بود، مقاله‌ای در بزرگداشت لقمانیه نوشت و مراسم پایان سال تحصیلی را که در ۲۶ جمادی الاخری ۱۳۲۴/ اوت ۱۹۰۶ برگزار شد به تفصیل آورد (۱) که به اختصار نقل می‌کنیم:

آن "مراسم" در "عمارت مخصوص" دکتر لقمان برپا شد. جمله "تلامذه" حاضر بودند. "اولیای اطفال" هم از بابت تشویق آمدند. نخست دکتر لقمان "نطق بلیغی" کرد، در این باب که "بنای مدرسه و داروخانه و مریضخانه آرزوی دیرینی بود که مدیر مدرسه از "سفر فرنگستان" با خود داشت. آنگاه دکتر لقمان به سپاسگزاری از آموزگاران یعنی از هائری رسارد، دکتر کوبین و دوویل (۲) برآمد. نوید داد که بزودی بیمارستان در کنار داروخانه به کار خواهد افتاد. دکتر کوبین هم گفتاری داشت در بزرگداشت دکتر لقمان.

سرانجام "هدایا و تحف زیادی" به دانش آموزان دادند. به برخی یک یا دو جلد کتاب فرانسه، به برخی "پاره‌ای دفاتر و جزوه و قلم و لوازم تحصیل و تحریر".

در این سال ۱۹۰۶ لقمانیه ۱۰۰ دانش آموز داشت (۳).

آرزوی دکتر لقمان این بود که بیمارستان مدرسه را به دست فرزندان خود سپارد. جمله پسران را در ۱۹۰۱ برای آموختن پزشکی روانه پاریس کرد. پسر بزرگتر محمد حسین خان پایان نامه خود را در بیماری سالک

---

۱- "مدرسه لقمانیه"، الحدید، سال ۲، شماره ۱۰، ۱۳۲۴، ص ۲۰۱.

2- Dr. Coppin- Deville.

3- Eugène Aulin: "La Perse d'aujourd'hui", Paris, Armand-Colin 1908, P.48.



گرفت (۳). سردوم محمدحسن خان در "بارداری وزابمان" (۴) رساله نوشت و سومی، میرزا عباس خان درباره "طاعون در ایران" (۵) پژوهید. هر سه فرزند در ۱۹۰۸ فارغ التحصیل شدند. نیزه‌ها اندیشه دنبال کردن کار پدر را در سر داشتند. محمدحسین خان معترف بود که: "مدرسه لقمانیه ... ما را با فرهنگ فرانسه آشنا کرد. میل ما را به ادامه تحصیل در پاریس - این مرکز روشنفکری جهان - برانگیخت ... ما به نیکی به ارزش این خوشبختی آگاهیم: یعنی شناخت فرانسه و بهره‌گیری از آموزشی که در دانشکده پزشکی پاریس دیده‌ایم." یکی دیگر از بستگان دکتر لقمان که در همان دانشکده درس خواند، برادرزاده‌اش میزاسعد خان بود که در بازگشت به ایران لقب دکتر لقمان الملک گرفت.

از سر نوشت مدرسه لقمانیه بعد از شکست مشروطیت خبری نداریم. می‌دانیم که در ۱۹۱۱ که روسیان تبریز را اشغال کردند به مدارس فرانسوی یورش بردند. با متشرعین علیه نهادهای جدید هم‌صدا شدند. دست به کشتار مدیران مدارس هم زدند. چنانکه در ربط با مدرسه "سعادت" روی داد.

از نام و نشان این مدرسه در مدونات فارسی مطلبی به میان نیامده است. اما از گزارشهای نیکلا قونمول فرانسه در تبریز چنین برمی‌آید که بنیادگذاران این نهاد - که آموزش زبان فرانسه را بر عهده داشت - حاجی علی نام داشت. نیکلا شاهده بود که روسیان این آزادخواهان را در ۱۹۱۱ به دارآویختند (۱). اما ما حاجی علی خانی جز حاجی علی ثقه الاسلام نمی‌شناسیم که در ۱۹۱۱ بدست روسیان کشته شده باشد. آیا مدیران مدرسه ثقه الاسلام بود؟ نمی‌دانیم.

3- "Salek, étude du Bouton d'Orient en Perse", Paris 1908, in 8<sup>e</sup>, 134 P.

4- "Grossesse, accouchement et Fuériculture", Paris 1908, in 8<sup>e</sup> 102 P.

5- "Tâoun, étude sur la Peste en Perse", Paris, A. Michalon 1908 in 8<sup>e</sup>, 154 P.

1- Nicolas, Tauris 13 Mars 1912, no 12.

روسیان در کشتن حاجی علی خان مدعی شدند که از "بست نام مدرسه" اوسوی مانیرا ندازی کرده اند" (۱). متشرعین هم گفتند که در این مدرسه "برخلاف احکام تربیت" نمایشنامه روی پرده آورده اند. کدام نمایشنامه؟ آیا غرض "مرده ها" نوشته محمدقلی زاده بود که به گفته عباس زمانوف در ۱۹۱۰ در تبریز روی صحنه آمد (۲) و با اعتراض روبرو شد؟ در این باره هم بقیب نداریم. آیا همه این پرونده سازیها از بابیت شیخی بودن ثقه الاسلام نبود؟ آیا مدرسه ما "انجمن سعادت" استانبول ارتباط داشت؟ هر چه بود، نیکلا شگفت زده گزارش می کرد که در شکست مشروطه و پیروزی ارتجاع، نخست نهادهای فرهنگی آماج تیرباران شدند. اکنون بنیادگذاران مدارس نوین حملگی "خائن"، "مزدور بیگانه" و یا "انارنیست" خوانده شدند. بیگانگان خود، در این انگ زدنها کاسه های گرم تراژدی شدند. دست رقیبان را کوتاه کنند. نیکلا که با آزادیخواهان دوستی نزدیک داشت ارباب اندوه در گزارشها به رباعیات خیام پناه می برد که "نا کرده گناه در جهان کیست بگو!" (۳).

در همان گزارش مفصل نیکلا یاد آور می شد که چشم بر آزادیخواهان و سواران جان بود که به سراغ "شیر محمد" هم رفتند. این شیر محمد پسر مردی بود در بازاری تبریز دکه ای داشت. همان دکه که در ۱۸۵۰ سپید علی محمد باب پیش از اعدام به آنجا پناه برده بود. اکنون ریختند و دکان او را با خاک یکسان کردند و دار و ندار شیر محمد بیچاره را بر باد دادند (۴). آن دکه را مردم به "یادگار" نگاه داشته بودند!

برگردیم به مدرسه سعادت. از آنجائیکه نیکلا خویشتن را دوست آزادیخواهان و "پشتیبان" نهادهای فرانسوی می خواند، آموزگاران آن مدرسه نزد او شکایت بردند. بویژه که نیکلا کمک مالی می کرد و یک

1- Ibid.

۲- عباس زمانوف: "جلیل محمدقلی زاده سچیلیمیش اثر لری"، آذربایجان دولت نشریاتی، ۱۹۶۷، ص ۱۲ و مقدمه، نمایشنامه "مرده ها" برگردان هماغاطق، استکهلم، ۱۹۸۶.

3- Nicolas, 12 Mars, OP. cit.

۴- همانجا.

مدرس فرانسوی "نهروی" نام (۱) آموزش زبان را در آن مدرسه برعهده داشت .

بنیانگذاران مدرسه "سعادت" در شکایت نامه (۲) به نیکولا نوشتند: "شما خود آگاه بودید که تا چه اندازه مدرسه "سعادت" و جمله اعضای آن در راه گسترش علوم و بویژه آموزش زبان فرانسه کوشا بودند. نیز می دانید که مدرسه "ما آقای نهروی را با پرداخت ۱۰۰ تومان حقوق در ماه استخدام کرد و از استانبول آورد تا به آموزش زبان فرانسه بپردازد .

شکایت نامه می افزاید: "همه کمکهای مالی که از مقامات محلی به مدرسه رسید، صرف پرداخت حقوق آقای نهروی شد ."

از آن نامه برمی آید که مخبر السلطنه هدایت هم کمک مالی به مدرسه دریغی نداشت، گرچه در خاطرات آن وزیرتتها از مدرسه نام برده شد و پس (۳) و حال آنکه مدرسان به صراحت نوشتند: "پس از رفتن مخبر السلطنه و حذف کمک مالی" از سوی او، "مدیر مدرسه و سایر آموزگاران به مدت هشت ماه، دستمزد آقای نهروی را از جیب خودشان دادند. تا گزندی به برنامه درسی شاگردان نرسد". و با درجای دیگر و در همان نامه تصریح کردند "امتحانات حساب، علوم طبیعی، تاریخ و حسابداری در حضور فرماندار (مخبر السلطنه) و خود جناب عالی انجام می گرفت. اما بدبختانه جناب مخبر السلطنه استعفا دادند و کمک مالی دیگر نرسید" (۴)

این مدرسه تا "سرحدامکان" کوشید تا "زبان فرانسه را بگستراند. در این راه امیدیه "حسن نظر" نیکولا بسته بود. اما در آن سال نیکولا به مرخصی رفت و درست در زمانی که مدرسه به "یاری" و همدلی او نیاز داشت، قونسول در پاریس بود. نیکولا هنگامی به تبریز رسید که کار گذشته بود. نوشتند:

1- Nehroy.

2-"Requette des Professeurs" de Saâdet à Nicolas, Tauris, 1911.

۳- مخبر السلطنه هدایت؛ گزارش ایران، تهران، نشر نقره .

۱۳۶۳، ص ۱۶۴.

4-"Requette des Professeur", op.cit.

در بیورش ارتجاع "مدیر به ناچار گریخت. برادرانش در خانه، یکی از بستگان مخفی شدند و امروز هیچکس نیست که به حمایت از آنان برخیزد، چنانکه برای زیستن آه در بساط ندارند." آموزرگاران در شکایت نامه پرشی می‌کردند که هنوز بی پاسخ برجاست. می‌پرسیدند: "آبارواست که انسانهای دانش دوست فراری شوند، پنهان زید و خویشان و بستگانشان بر در خانه‌های آن به گدائی و بدها می‌دهند که بنشینند؟" این شکایت نامه پیش از گذشته شدن مدیر نوشته شده بود. بدیهی است از دست نیکیلا هم کاری ساخته نبود.

نیکیلا در گزارشی دیگری می‌گفت: "این مدرسه سعادت که درهایش را بستند" از مهم‌ترین مدارس تبریز بود" (۱). فرانسویان اعتراض نامه‌های هم برای فونسولگری روسیه فرستادند که سودی نبخشید.

روسیان نفوذ فرهنگی فرانسه را که گویا به اندیشه‌های آزادخواهانه هم‌دامن می‌زد، بر نمی‌تافتند. روشن‌فکران آذربایجان هم دل‌بستگی به سایر مدارس نشان نمی‌دادند به ویژه به مدارس روسی. حتی مدرسه آمریکائی "معموریا ل" (۲) که در ۱۹۰۶ برپا شد زبان فرانسه را در برنامه خود گنجانده تا کار خود را از پیش برد. در اعلامی که سر آغاز سال تحصیلی ۱۳۲۴/۲۸ اکتبر ۱۹۰۶ به مناسبت گشایش مدرسه داد، تصریح کرد که در کنار درس فارسی، عربی و انگلیسی، یک معلم "فرانسوی الاصل" از پاریس خواسته شده که تا "افتتاح مدرسه" خواهد درس (۳) والی آخر.

پرونده مدارس فرانسوی زبان ارمنه تبریز را جداگانه و در جای دیگر بدست خواهیم داد.

1- Nicolas, Tauris 13 Mars 1912, no 19.

2- Memorial

۳- الحدید، ۶ رجب ۱۳۲۴، شماره ۱۰، ص ۶.

اینکه در آستانهٔ مشروطیت، این همه دلبستگی به فرهنگ و  
مدنیت فرانسه به جا بود یا نه، نگارندهٔ این سطور را با آن کاری نیست.  
اما پروندهٔ نهادهای فرهنگی نوین را به چند علت می‌گشایم. یکی اینکه  
بخشی است از تاریخ اندیشه‌های دوران مشروطیت. دیگر اینکه به  
آسانی می‌شد آب‌بخورد شعنی با نوآوری و نوسازی را دید و به تکرار تاریخ  
برنیا مد.

www.Adabestanekave.com

## ترانه ی عامیانه

تو که ماه بلند در هوائی  
منم ستاره میشم دورت و میگیرم،  
تو که ستاره میشی دورم و میگیری  
منم ابری میشم روت و میگیرم،  
تو که ابری میشی روم و میگیری  
منم بارون میشم تن تن میبارم،  
تو که بارون میشی تن تن میباری  
منم سبزه میشم سردرمیبارم،  
تو که سبزه میشی سردرمیباری  
منم گلی میشم پهلو ت میشینم،  
تو که گلی میشی پهلو م میشینی  
منم بلبل میشم چه چه میخونم.  
(در: نرشته های پراکنده ی صادق هدایت؛ امیرکبیر، تهران،  
۱۳۴۴، ص ۳۱)

اینک برگردان آزاد آن به فرانسه از ایزابل شوشه:

Si tu es la lune qui dans le ciel passe,  
Alors je suis la nuit, et c'est toi que j'embrasse

Si c'est toi la nuit, constellée d'étoiles,  
Alors je suis nuage, et c'est toi que je voile

Si c'est toi le nuage qui glisse sur mon ombre,  
Alors je suis l'averse, c'est de toi que je tombe

Si c'est toi la pluie, drue, abondante  
Alors c'est de toi que je crois, herbe luxuriante  
Si c'est toi l'herbe haute, foisonnante  
Alors je suis une fleur, là, auprès de toi  
Et si c'est toi la fleur, là, tout près de moi,  
Alors je suis rossignol, c'est pour toi que je chante.

Isabelle Chauchet

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

## مرد روانکاوی، روانکاوی نامرد

ما در شماره ۴ پیش‌گوشش کردیم تا مقدمات لازم را برای بحث پیرامون حیات جنسی انسان فراهم آوریم. در این شماره بر اساس مفاهیم و یافته‌های مقاله ۴ قبل به مطالعه خود در مورد جنسیت (۱) و شئون و اظوار آن نزد زن و مرد ادامه می‌دهیم. برای سهولت و پرهیز از زدرهما می‌ختگی مطالب ما در این مقاله بحث را به حیات جنسی مرد اختصاص می‌دهیم. باشد که در شماره ۵ آبنده بتوانیم به بررسی زندگی جنسی زن بپردازیم. ملاحظه در اینکه جنسیت چیست و حیات جنسی آدمی کدامست بلافاصله این پرسش را مطرح می‌کنند که تفاوت میان زن و مرد به چه امری یا امری مربوط است؟ آیا این تفاوت جنبه حیوانی دارد و به کالبد شناسی مربوط می‌شود یا اینکه فرق میان زن و مرد جنبه اجتماعی، روانی و فرهنگی دارد؟ یکی از خصوصیات عمده علم روانکاوی این است که بنابر وجهه نظر خاصی که دارد است اینگونه چندگانگی‌ها را کنار گذاشته و انسان را بعنوان موجودی نمی‌نگرد که از مجموع جنبه‌های مختلف (کالبدی، اجتماعی، روانی، فرهنگی...) تشکیل یافته باشد. پرسش مربوط به تفاوت زن و مرد ما را به کنه وجود آدمی یعنی به نحوه حیات جنسی او رهنمون می‌کند. اگر این تفاوت را منحصر به ساختار بدن آدمی بدانیم

۱- لفظ جنسیت در مقابل sexualité معادلی صحیح نیست ولی بعلم نیاقتن واژه صحیح‌تری مما محتملنا گزیرا را استفاده از آن هستیم.



در آن صورت انسان را به مقام حیوان تنزل داده ایم. مطالعه تفاوت موجود میان زن و مرد از نظر اجتماعی و انحصار آن به نحوه تقرب جامعه‌شناسی این خطر را دربرخواهد داشت که موجود انسانی را از لوازم ذات structure بدنی و جسمی او کاملاً متمایز بدانیم. مقوله رانش pulsion که در مقاله شماره قبل مورد بحث قرار گرفت حاکی از تقرب approche علم روانکاوی نسبت به وجود آدمی بعنوان یک موجودیت وحدانی است که قابل تجزیه به اجزاء مختلف نیست. کشفیات روانکاوی موکول به اصلی است که آنرا اصل دوجنسی بودن (bisexualité) نامیده‌اند. این اصل حاکی از آنست که نه تنها زن و مرد بودن تعایزی مادی و غیر قابل تغییر نیست بلکه این دو مقوله همواره در وجود انسان خواه زن باشد یا مرد، توأماً موجود هستند. بدین معنی که رابطه جدالی dialectique موجود میان آنها خیزش حیاتی و شداوم زندگی آدمیان را امکان پذیر می‌سازد. در این جا است که پرسش مربوط به تفاوت میان زن و مرد ماهیت اسرارآمیز خود را آشکار می‌کند. چنان که بعداً خواهیم دید صورت ظاهری موجود در اعتقاد رایج میان افراد جامعه در مورد تفاوت زن و مرد خودکوشی است برای پرهیز از اضطراب آدمی در عدم اعتماد به یک مرز روشن و متمایز میان زن و مرد.

اصل دوجنسی بودن آدمی ایجاب می‌کند که بجای سخن گفتن از زن و مرد و تفاوت میان آنها از تمایز میان "مردانگی" و "زنانگی" صحبت کنیم. از اینرو هر عمل فردی و هرگونه رفتار اجتماعی یا روانی متوقف بر این خواهد بود که ببینیم که شخص آن را بر اساس خصوصیت زنانه خود انجام داده است یا بر مبنای خصوصیت مردانه خویش. بنابراین تائید یا تذکیر خصوصیات نیستند که به ترتیب منحصر به زن یا مرد باشند. ماهیت شئون رفتاری فرد موکول به زن بودن یا مرد بودن او نیست. نحوذات هر رفتار متکی بر زنانه بودن یا مردانه بودن آن خواهد بود؛ حال فردی که به انجام آن مبادرت می‌ورزد خواه از لحاظ جسمانی مرد باشد یا زن.

بنابراین در بحث پیرامون تفاوت زن و مرد و نحوه حیات جنسی آنها آنچه که می‌بایستی مورد مطالعه قرار گیرد مقوله تائید یا تذکیر است. در یک چنین مطالعه‌ای بجای آنکه معلوم کنیم زن کیست و مرد

کدامست می‌بایستی روشن ساخت چه رفتار و شئون زنان و کدام مردانه است. بعبارت دیگر بجای مردوزن حیث مردانگی و حیث زنانگی مورد نظر است.

فریودنیروی محرک حیات جنسی را لی‌بیدو Libido می‌خوانند. لی‌بیدو از نظر روانکاوی وجه مشترک حیث مردانگی و حیث زنانگی است. برای توجیه این مطلب می‌بایستی از دو محرک یا اعتباری که عموماً در مورد نیمی زن و مرد عنوان می‌شود سخن گفت و آن دو عبارتند از: انفعال passivite و افعال activite. جنسیت و نحوه ظهور آن نزد مردان عموماً حالت افعالی دارد در حالی که نحوه تظاهر آن نزد زنان جنبه افعالی بخود می‌گیرد. این تمایز که به ظاهر مساوی تفاوت جنسی میان زن و مرد را حل می‌کند از نظر روانکاوی جنبه اعتباری داشته فاقد مبنای استواری است. چه افعال خود چیزی جز شکل و صورتی از افعال نیست. مرد منفعل از طریق افعال خودکاری جز ظاهر ساختن حالت افعالی خویش نمی‌کند. از اینرو افعال چیزی جز حالت ملمس و تغییر شکل یافته‌ای از افعال نیست. با این وصف لی‌بیدو یا نیروی جنسی اساساً مقوله‌ای مردانه و افعالی است ولی غالباً نزد زنان جنبه ظاهراً افعالی بخود می‌گیرد. اگر حیات جنسی آدمی بر لی‌بیدو متکی است در آن صورت می‌بایستی گفت که لی‌بیدو اساساً و منحصراً نیروی مردانه است که بنا بر مقتضات مختلف می‌تواند ظاهری افعالی پیدا کند.

لی‌بیدو نیروی محرک تمنای آدمی است. در اینجا واژه désir بخصوص از آن جهت اهمیت پیدا می‌کند که نه تنها بر آرزو مندی انسان اشاره دارد بلکه بعلاوه ارجاع خود به کلمه منی (آب مرد، آب پشت: فرهنگ معین) اصل مردانه بودن آرزو مندی یا تمنای انسان را نیز آشکار می‌سازد. حال با دیدن حیث افعالی تمنای آدمی در چیست و عملکرد آن کدامست؟ چرا تمنای فرآشده مردانه است. چنانکه بعداً خواهیم دید مذکر بودن مقوله آرزو مندی انسان بدان دلالت دارد که علاوه بر مردان زنان نیز در هنگام بروز آرزو مندی حویی حیث مذکر و مردانه خود را آشکار می‌کنند بهمان نحو که تمنای آرزو مندی انسان امری مذکر است عشق فرآشده زنانه و مونت است. بدین معنی که هنگامی که مردی عاشق می‌شود در واقع حیث زنانه خویش را نمودار می‌سازد. در این مقاله سعی ما بر آن است که

نشان دهیم که آرزومندی فراشدی مردانه و عشق مقوله‌ای زنانه است. ولی عشق و تمنا در یک رابطه جدالی هستند و نمیتوان آنها را دو مقوله جدا از هم بحساب آورد. این رابطه جدالی حاکی از تعارض آنها بوده نشان میدهد که احساسات آدمی همواره دستخوش پیچیدگی‌ها و پست و بلندی‌های بسیار است. ما بحث را جمع به عشق و حیث زنانه آنرا در این مقاله نمی‌توانیم تفصیل دهیم و آن را موکول به مقاله آینده در مورد جنسیت و حیات جنسی زن می‌کنیم.

حال به پرسش اصلی خود در مورد حیث مذکر بودن تمنا و آرزومندی انسان بازگردیم. گفتیم که فراشد مردانه بودن تمنا بدان معنی است که عامل اصلی آن بر اساس اعمال متکی است. در بحث پیرامون رانش که در شماره قبل آمد ملاحظه کردیم که در فراشد رانش سه عنصر را می‌توان متمایز کرد: ۱- متعلق رانش یعنی عنصری که رانش بر آن تعلق می‌گیرد (مثلا پستان در رانش دهانی pulsion orale یا لب در رانش بوسه) ۲- فاعل رانش یعنی شخصی که عامل رانش است (طفل در عمل مکیدن پستان) ۳- وبالآخره عنصر اساسی رانش که آن را "غیر مطلق l'Autre" نامیدیم (در مثال مکیدن پستان وجود ما در آن جهت که ما حسب اصلی تمنا یعنی احساس مهرآکین hainamoration نسبت به کودک خویش است). باید به یاد آورد که متعلق رانش همواره موجود جزئی است (مثلا پستان مادر که برای طفل عنصری جدا از ما در حساب می‌آید). ما این متعلق رانش را "غیر" اضافی یا "غیر" جزئی l'autre خوانده ایم و گاه نیز آن را شیئی جزئی یا شیئی اضافی le reste نامیده ایم.

اگر در عمل رانش فاعل یا اعمال کننده رانش همواره با شیئی جزئی و اضافی سروکار داشته باشد این بدان معنی است که رابطه موجود میان فاعل sujet رانش و متعلق objet آن متکی بر اصل غلبه جوئی و تسلط استوار است. چه متعلق رانش با غیر و شیئی اضافی در نزد فاعل آن و از نظرا و آلتی بیش نیست و هر آنگونه که بخواهد با آن عمل می‌کند. بنابراین این خصوصیت اصلی متعلق رانش (مثلا در رانش نظاری pulsion

۱- در اینجا یاد آوردیم که در اصطلاحات "غیر" مطلق یا "غیر" اضافی، کلمه "غیر" صفت نبوده بلکه اسم است.

scopique شئی مورد رؤیت) آلتی بیش در دست عامل و فاعل آن نیست. خصوصیت دیگر آن ایستکه از نظر فاعل رانش همواره جزئی جدا شده ارکل است و هم از ایزروست که آن را غیریا مخاطب جزئی یا اضافی می‌خوانند، مثلا در رانش مکیدن انگشت توگوئی این عضو از دیگر اجزاء بدن جدا شده است و هیچگونه رابطهای با کل ندارد.

در رابطه جنسی مرد کالبدزن چیزی بیش از مجموعه‌ای از اشیاء و متعلقات جزئی و اضافی نیست. آنچه رابطه مرد را نسبت به کالبد زن تعیین می‌بخشد مبتنی بر میل به غلبه جوئی و تسلط است. تن زن مجموعی از اشیاء اضافی است که آلت دست مرد یعنی فاعل رانش است. کامجوئی مرد از تن زن بر اساس جنین رابطهای استوار است. در اینجا باید به عنصر ساسی دیگری نیز در کامجوئی مرد از کالبد زن توجه داشت: عمل جنسی یا رانش جنسی مرد با یک سلسله تخیلانی است که فروید آن را صحنه سازی اوها می fantasmé می‌نامد. بدین گونه اعضاء و قسمت‌های مختلف بدن زن هر یک مورد و متعلق جنین تخیلاتی بوده در صحنه سازی‌های اوها می مرد نقش‌های مختلفی بازی می‌کند. مرد نیاز مبرمی به این گونه صحنه سازی‌های تخیلی دارد چه در غیر این صورت قادر به ادامه فعالیت خود در آمزش جنسی با زن نخواهد بود. از ایزروارضا یعنی تمناهای جنسی مرد متکی بر یک سلسله توهمات است و او تنها از این طریق است که می‌تواند با کالبد زن در رابطه باشد. تفتیح و تجزیه بدن زن در کامجوئی مرد همواره اشیاء اضافی و متعلقات جزئی رانش جنسی مرد را قوام بخشیده بدو امکان می‌دهد تا از طریق صحنه سازی‌های خیالی خویش بتواند بار خا میل جنسی خود را نائل آید. این بدان معنی است که مرد فاقد توانایی لازم در تمتع جوئی از زن بعنوان غیر یا مخاطبی واحد و کلی است. لذا مرد امکان تمتع جوئی را از کالبد زن بعنوان یک وجود تام از دست می‌دهد و قادر نیست که با وجود زن بعنوان یک "غیر" مطلق مواجه شود. وجود مرد را شدت تفتیح و تجزیه در رابطه مرد با زن و همچنین از نداشتن امکان تمتع از وجود کامل او موجب شده است که ژاک لکان Jacques Lacan روانکا و بزرگ فرانسوی، آمزش جنسی مرد را انحراف جنسی متعدد البکل Perversion Polymorphe بنا مد. گوئی که هر مرد تماما انحرافات جنسی مختلف را در خود جمع دارد. چه در هر یک از انحرافات جنسی یکی از اعضاء خاص بدن مرد مورد رانش

تحت تمنای عامل رانش قرار می‌گیرد. در حالی که در نزد مرد که لزوماً دچار انحراف جنسی نیست - مجموعه اعضای کالبد زن بطور منفرد مورد متعلق رانش جنسی او واقع می‌شود.

در اینجا باید خاطر داشت که چنانکه در مقاله «ببین متذکرندیم فاعل رانش فاعلی اعتباری است بدین معنا که فعالیت رانشی او تحت تسلط و بازرسی او نیست و به هیچ وجه دارای قدرت مطلق نسبت به عمل خود نیست. هم‌زاینروست که می‌بایستی میان صحنه‌سازی اوهای وهوی وهوی‌های خیالی révasseries تفاوت قائل شد. چه صحنه‌سازی‌های اوهای حاصل فراشدهای ذهن باطن inconscient فردهستند و شعور و اراده ظاهر او هیچگونه دخالتی در آنها ندارد. در غیر این صورت ناهنجاری‌های جنسی از قبیل ناتوانی جنسی، انزال پیشرس، عدم انزال یا عدم نعوظ نمی‌توانست وجود داشته باشد. ما بحث پیرامون توانائی و ناتوانی جنسی و ناهنجاری‌های دیگر را به بعد موکول می‌کنیم. انفصال و تجزیه کالبد زن که در کا مگوئی جنسی مرد اهمیت بی‌چنین دارد فراشدی است که در مورد کالبد خود مرد یعنی عامل و فاعل رانش جنسی نیز صادق است. بدین معنی که علی‌رغم این امر که وجود زن و آلت تناسلی او یک کل واحد را برای او تشکیل می‌دهند آلت تناسلی خود مرد همواره از نظر وی توگوئی بعنوان عضوی جدا از بدن بحساب می‌آید. این امر را در روانکاوی قابلیت انفصال amovibilité عورت می‌خوانند.

گوئی وجود مرد و آلت تناسلی (عورت) او دو موجودیت متمایز هستند. چه آلت مرد تحت تسلط او نیست و لزوماً از وی اطاعت نمی‌کند. قابلیت انفصال عورت بدین معنی است که آلت تناسلی مرد دارای استقلال خاص خویش است و مرد آن را در فعالیت‌های جنسی و آمیزشی خویش بمانند موجودی جدا از خود درک و احساس می‌کند. البته استقلال کارکرد عورت نزد مرد امری مربوط به فیزیولوژی نیست بلکه فراشدی صرفاً نفسانی است. قابلیت انفصال عورت یا استقلال موجود در کارکرد آن حاکی از اعتباری بودن فاعلیت آدمی در رفتار و کردار او است؛ بدین معنی که انسان اساساً موجودی منقسم divisé است یعنی فقط قادر به نظارت اعمالی است که از طرف خود وی صورت می‌گیرند توگوئی این اعمال از سوی فرد دیگری انجام گرفته‌اند. مثلاً در آمیزش جنسی مرد با زن وی همواره در مقابل ایسن

برسن فرار می‌گیرد که آیا عامل حظ جنسی زن کیست آیا این "خود" اوست که زن را به جنین اوجی از کا مجوسی جنسی می‌رساند یا موجودی دیگر. اصل انقسام نفسانی آدمی division امری بسیار پیچیده است که در این محضر مجال بحث آن نیست. در اینجا به همین اکتفا می‌کنیم که این اصل بر اساس اعتباری بودن فاعلین انسان استوار است. در مقاله قبیل اندکی در این مورد بحث کردیم و سعی کردیم نشان دهیم که اصل انقسام فاعلیت بر آن دلالت دارد که آدمی همواره "خود" را بعنوان "غیر" می‌شناسد. مثلا در روایا تو گوئی عامل رویا "خود" فرد نیست بلکه او نحب نما حسب "دیگری" فرار گرفته است.

حال به بحث پیرامون صحنه‌سازی‌های اوها می‌پردازیم در طی عمل آمیزش

جنسی بازگردیم. "فرهنگ روانکاوی Vocabulaire de la Psychanalyse

(تالیف ژان لاپلانچ J. Laplanche و ژ. پ. پنتالیسی J.P. Pontalis) که یکی از مهمترین فرهنگهای روانکاوی بحساب می‌آید صحنه‌سازی اوهای fantasme را این گونه تعریف می‌کند: "سنا ربوی تخیلی که در آن فرد همواره حاضر بوده و حاکی از انجام و ارضاء یک میل (یا تمنای) غیر شعوری و نا آگاه است و کم و بیش بجهت فراشدهای دفاعی حالتی منبس و تغییر شکل یافته بخود می‌گیرد. صحنه‌سازی اوهای صورتها اشکال مختلفی دارد:

صحنه‌سازی شعوری و آگاه و یا روایا های روزانه. صحنه‌سازی‌های غیر شعوری که روانکاوی در جریان درمان بعنوان ساخت‌های اصلی و اساسی محتویات ظاهری contenus manifestes روایا ها کشف می‌کند... بنا بر این صحنه‌سازی اوهای یک سنا ربوی تخیلی است و چنان که گفتیم عملکرد آن اساسا پشیمانی ارمیل و تمنای فرد است. بدین معنی که بدون وجود این صحنه‌سازی‌های خیالی مرد قادر به ادامه عمل در آمیزش جنسی نیست. غالبا سخنان مرد در حین آمیزش جنسی فاش کننده صحنه‌سازی‌های اوهای او هستند. یکی از این صحنه‌سازی‌های اوهای عبارت از آن است که مرد زن را بعنوان موجودی عظیم‌الجثه تصور می‌کند یا برعکس او را به صورت موجودی بسیار ریز و کوچک مجسم می‌سازد. در موارد دیگر از این فراتر رفته و یکسره زن دیگری را برای خود متصور می‌سازد و به این خیال واهی متوسل می‌شود که در حال آمیزش با زن دیگری است. صحنه‌سازی‌های اوهای او را می‌توان دو صفت مثبت و منفی هستند. از آن جهت مثبت اند که مرد را قادر به ارضاء

تعمای جنسی خود می‌کنند و در واقع آنها را با بدبختی‌بان و تقوم بخش اصلی رانش جنسی بحساب آورد. جنبه منفی آنها در این است که نه تنها توانایی بهره‌جستن از کالبد زن را از او می‌گیرند بلکه او را کاملاً از فرای روشی نسبت به زن بعنوان وجودی کامل و مستقل و درخور انسانیت عاجز می‌کنند. ضرورت وجودی و عملکرد صحنه‌سازی‌های اوها می‌موجب می‌شود که مرد به این تصور باطل دلخوش‌تر از آنکه کاملاً بی‌وجود زن غلبه دارد. ولی اندکی مذاقه در این امر نشان دهنده آنست که مرد بدون توسل به این گونه حیل و وسائل اساساً موجودی منفرد و تنهاست که قادر به بهره‌جویی حقیقی از وجود زن نیست بلکه یک ناتوان جنسی بالقوه است. از این رو می‌بینیم که توانایی جنسی یا قدرت مطلق جنسی - که همواره مورد تقاضای زن است - در رابطه‌ای جدالی با فراشدن توانی جنسی مرد است. ناتوانی جنسی پیوسته در کمین مردنشسته است و تا آنجا که صحنه‌سازی‌های اوها می‌بدومدد می‌رساند می‌تواند مورد اجتناب قرار گیرد. مثلاً در نزد بعضی از مردان ناگهان در حین عمل آمیزش جنسی این صحنه‌سازی‌های اوها می‌تزلزل پیدا کرده تا پدید می‌شوند و لذا ادامه عمل جنسی را امکان ناپذیر می‌کنند. با متوقف شدن صحنه‌سازی‌های اوها می‌تواند آرزومندی جنسی مرد از دست می‌رود. ترس از فقدان و از دست دادن آرزومندی جنسی *aphanisis* اضطراب و وحشت اساسی مرد را تشکیل می‌دهد.

یکی از خصوصیات رانش در این است که پس از ارضاء آن متعلق و مورد رانش ناگهان بکلی ارزش خود را برای فاعل رانش از دست می‌دهد و بصورت موجودی کاملاً بی‌تفاوت برای او در می‌آید. پس از پایان گرفتن عمل رانشی متعلق با شبثی اضافی رانش فاقد قدرت کشندگی و ریا بیندگی خود برای فرد می‌گردد و دیگر قادر به برانگیختن میل و تمنای شخص نخواهد بود. همین گونه را بطنه نیز پس از اتمام عمل جنسی میان مرد یعنی عامل رانش و کالبد زن پدید می‌آید. مرد که تا آن لحظه با تمام وجود خواهان و آرزومند تن زن بود ناگهان تمنای خویش را از دست می‌دهد و کاملاً نسبت به وجود زن و کالبد او بی‌تفاوت می‌شود. این بدان معنی است که در رابطه جنسی مرد، زن همواره غیربیا متعلقی اضافی و جزئی بحساب می‌آید و هم از اینروست که وجود زن به‌برای او ناگهان پس از عمل جنسی ارزش آرزومندانه خود را از دست می‌دهد. صحنه‌سازی‌های اوها می‌وپناه بردن به آنها اساساً

منگی بروحشت مرد در از دست دادن تمنا و آرزومندی جنسی اوست. از اینرو مردان غالباً در این وحشت بسر می‌برند که در حین یا حتی قبل از آمیزش جنسی آرزومندی خویش را از دست بدهند و کالبد زن نتواند جدا بیت خود را برای آنها حفظ کند.

آنچه تا بحال در باره جنسیت مرد ذکر شد البته حاکی از تمامی و کلیت حیات جنسی او نیست و ساحت راستین جنسیت او را نمودار نمی‌سازد. دستیابی به این ساحت حقیقی که مرد را به کمال جنسی او رهنمون می‌بود البته با آنچه تا بحال بیان داشتیم متفاوت است. حال باید ببینیم که چگونه فراش در استین زندگی جنسی مرد شکل می‌گیرد و آیا برای او گریزی از جنسیت صرفاً رانشی هست یا نه؟

سقوط غیر یا متعلق اضافی (یعنی کالبد زن) از آرزومندی و تمنای ندید جنسی مرد به مرحله بی‌تفاوتی و حتی بی‌زاری از آن خود حاکی از آن است که کا محوئی و حظ جنسی مرد از زن سرانجام تمتعی تلخ و ناگوار است. هم از اینروست که مردی به علت عدم ارتباط با وجود کل و تمام زن در آمیزش جنسی رانشی خود قادر به کسب رضا پشتمندی کامل نیست. گرایش مرد تا هنگامی که به کمال نرسیده است همواره بر آن است که علت نارضایتی و سقوط یا از کف دادن آرزومندی خود را به زن منسوب کند و توانایی آن را نداشته باشد به پریشانی در این امر بپردازد. زنان دیگر یعنی غیرها و متعلقات اضافی دیگر پیوسته به ظهور مجدد و پشتیبانی از آرزومندی جنسی مرد یاری می‌کنند و او را به این تصور باطل و امیدارند که علت سقوط یا از کف دادن تمنا و آرزومندی او زنانه هستند که تا بحال با او در رابطه بوده‌اند هر رابطه جدیدی برای او انگیزه تازه‌ای برای بیداری و حمایت از آرزومندی از دست رفته است. تا زمانی که مرد به ساحت حقیقی حیات جنسی خود دست نیافته در این تصور باطل بسر می‌برد که تمنع امری امکان پذیر است. اگر بخواهیم آنرا در آرزومندی فرد انسانی همواره "خود" را بعنوان "غیر" می‌نامیم یعنی اگر اصل از خود بیگانه گشتگی اصلی و اولی انسان را به یاد آوریم در آن صورت می‌بایستی با ژاک لکان هم‌زمان شده بگوئیم که تمنع غیر امری امکان ناپذیر است. این امر اساساً به منقسم بودگی division وجود آدمی اشاره دارد. "غیر" در اینجا به موجودی اشاره ندارد که در درون فرد انسانی جای گرفته و موجودی موهوم یا صرفاً نفسانی باشد.



"غیر" مخاطب اصلی و اولی فرد آدمی است و انسان با آن در گفتگو و محادثه (دیالوگ) دائمی است. غیر، شرط لازم انسان بودن است. بدون او انسانیت آدمی فاقد هرگونه معنایی است. غیر از آن رو من است که من غیر هستم. من بودن من در غیریت است چنانکه غیریت او در من بودگی من. غیرتین ندای من است و ندای من تین صدای او. غیر زبان تکلم آدمی است و چنانکه خواهیم دید بدون زبان تکلم یعنی غیر و مخاطب مطلق هیچگونه فراشدهی انسانی وجود نخواهد داشت. لذا جنسیت سبزیکی از تینهای اساسی ندای غیر یعنی زبان تکلم آدمی است. همانگونه که خواهیم دید زبان تکلم شرط اساسی دسترسی به حیات جنسی است.

حال به سوالی که مطرح کرده بودیم با زگردیم: آیا برای فرد آدمی بطور عام و برای مرد بطور خاص گریزی از جنسیت صرفاً رانشی هست یا نه؟ برای پاسخ دادن به این سوال ناگزیر هستیم به طرح پرسشهای دیگری بپردازیم: چرا حیات جنسی مردستکی بر فراشدهی رانشی است و گرایش مرد به ملاحظه وجود زن بعنوان غیر با مخاطب اضافی از کجا سرچشمه میگیرد؟ آیا تمنا و آرزومندی عین رانش است یا آنکه رانش و تمنا دو مقوله و فراشده متفاوت هستند که در رابطه ای هما میخته بوده و از هم جدائی نا پذیرند؟ در این صورت علیرغم هما میختگی آنها لازمست تما یزوتفاوت آنها را روشن ساخت. رانش جایگاه جسمی تمنا است و تمنا یا آرزومندی عین زبان تکلم. رابطه میان آنها همان نسبتی است که میان ظهور و بطون وجود دارد. بدین معنی که رانش ظهور و آشکارائی آرزومندی و آرزومندی بطون و بهفتگی آن است. میان ظهور و بطون تعلق و همبستگی خاصی موجود است: ظهور مستقل از بطون امری محال است در حالیکه بطون نسبت به هر یک از انحاء ظهور خود استقلال دارد. بطون همواره دارای صور مختلفی است که از طریق آنها خود را متجلی میسازد. بنا بر این بطون موجودی مستقل از هر یک از صور ظاهر و آشکار خود است در حالیکه هیچ یک از صور مختلف و هیچکدام از تجلیات بطون نمی تواند بدون آن وجود داشته باشد. بعبارت دیگر ظهور متعدد است و بطون واحد. تعدد ظهور ناشی از قبض don و وحدانیت بطون است. گرچه بطون مستقل از هر یک از تجلیات خود می تواند باشد ولی اظهار این نکته اساسی لازم است که بطون به ظهور نیا زمندانست و چیزی جز آنها نیست. تعدد ظهور در مقابل وحدت بطون نمی یابستی موجب این

نوهم شود که وجود آنها مبسوط بر یک نوع تنوعیت اصلی و اولی است. و همچنین نباید تصور کرد که رابطه موجود میان آنها بر اساس اصل علیت استوار است. چه ظهور بطون چیزی جز بطون ظهور نیست. ولی آنچه آنها را از هم متمایز می‌سازد مقوله زمان است که متاسفانه بحثی بسیار پیچیده بوده و در مجال این مقاله نیست. فقط به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که رابطه زمانی موجود میان آنها مورد اولی و اصلی تفکر فیلسوف معاصر آلمان مارتین هایدگر M. Heidegger است.

گفتیم که رانش جایگاه جسمانی آرزومندی انسان است. بهمین نحو چنانکه بعداً خواهیم دید می‌توان گفت که زبان خانه آرزومندی آدمی است. عبارت دیگر زبان "حدیث آرزومندی" (حافظ) انسان است.

حال به بحث خودبیرا مون جنسیت یا زگریدیم. رانش جنسی مرد بر این گمان استوار است که منشأ اصلی تمنا و آرزومندی وی آلت تناسلی اوست. البته این تصور واهی بدان معنی نیست که نتیجه استنتاجات عقلی مرد باشد یا اینکه بتوان با برهان و استدلال به مرد فیولاند که آلت تناسلی با عورت او علت و منشأ آرزومندی جنسی او نیست. مرد جسم را با آرزومندی اشتباه می‌کند حال این جسم خواه تن خود او باشد یا کالبد زن. چه حداکثر بدن زن یعنی غیریا متعلق رانشی او مربوط به مادیت آن نیست بلکه کالبد زن چنانکه قبلاً ملاحظه کردیم همواره موجودینی خیالی است که در صحنه‌های اوهای او وجود دارد. گرایش مرد همواره بر این است که این "دو نوع جسم" یعنی جسم مادی و تن خیالی را با هم اشتباه می‌گیرد.

گفتیم که مرد بی‌وسه‌ها این تصور گرایش دارد که آرزومندی و تمنا را خود را با جسم بطور معمولی یا آلت تناسلی خود بطور خاص عوضی و اشتباه بگیرد. دسترسی به تمنا و آرزومندی او بر این اساس استوار است که بتواند از آلت تناسلی و عورت خود فنا پیدا کند. فنا از عورت castration موجب رویگردانی مرد از جسم و جنسیت صرفاً رانشی او گردیده او را به آرزومندی وی رهنمون می‌شود. این رویگردانی یعنی بایستی بر اساس اصل صوفیان و ریاضت‌گزان تفسیر شود. چه اصرار در کالبد رانشی همانا دوری از جسم و کامجویی از آن است. تمتع واقعی مرد از جسم متناسب بر رویگردانی او از کالبد رانشی است. بدین معنی که اصرار در رانش موجب دوری و

حرمان او از جسم خود و کالبدزن می‌گردد و او را از تمتع و کما معوئی حقیقی محروم می‌دارد. این نکته اساسی را می‌یست پیوسته بخاطر داشت که کالبد آدمی بهیچ وجه و هیچگاه یک ماده نیست. فقط علوم دقیقه بر این گمان واهی استوارند که جسم آدمی ماده است. البته از سوئی موفقیت‌های چشم‌گیر آنها مدیون همین طرز تلقی بوده همین‌گمان باطل است که راهیابی به اسرار مادهیت جسم و کارکردهای مکانیستی آن را برایشان میسر می‌مازد. از سوی دیگر علم پزشکی در مقابل ناتوانائی خود در درمان کامل یا حتی جزئی یک سلسله بیماری‌ها رفته رفته دست از مقاومت پیشین خود برداشته در حال روی آوردن به روش‌های دیگر درمانی از جمله روش روانکاری است. متأسفانه هنوز مقاومت در درک این امر که جسم آدمی یک مادهیت مکانیستی محض نیست، سد عظیمی در مقابل پیشرفت علم پزشکی و زیست‌شناسی و علوم دیگر است. به احتمال قریب به یقین چنانچه مطالعه دقیق در مورد تاثير اروهای مختلف بر فرد بیمار صورت گیرد نشان خواهد داد که رابطه میان پزشک و بیمار تا چه حد دخلیتی اساسی در بهبود یا عدم بهبود دارد. مطالعه بیماری‌های روان‌تنی Psychosomatique از قبیل آسم، زخم معده، قسمت عظیمی از بیماری‌های پوستی، مرگ زودرس نوزادان La mort Précoce du nourrisson، صداع یا درد سر، بواسیر و آلرژی‌های مختلف نشان دهنده این امر است که جسم آدمی موجودی تنی صرفاً مادی نیست. ارایتنروبا یدگفت که تن آدمی تنی آرزومندانه است و محدود به مادهیت خود نیست. غفلت از آرزومندی انسان در مطالعه کالبد او در واقع چیزی جز شیئی انگاری Chosification وجود او نیست. مطالعه بیماری‌های روان‌تنی نشان می‌دهد که نباید به این گمان بود که ابتدا با مادهیت جسم آدمی را در نظر گرفت و سپس به خصوصیت اساسی آن یعنی به آرزومندی انسان هم توجه کرد. و یا بالعکس چنان نیست که می‌بایستی نخست به آرزومندی آدمی توجه کرد و آنگاه به مطالعه جسم مادی او پرداخت. روانکاری برای گونه‌شنویت‌ها استوار نیست بلکه بر این اصل متکی است که تن آدمی در نهایت مادهیت خود تنی آرزومند بوده و لذا مبتنی بر ساخت اولی و اصلی انسان یعنی زبان تکلم است. چه همانطور که گفتیم زبان خانه آرزومندی آدمی است.

گفتیم که مردم می‌بایستی از آلت تناسلی خود هانا پیدا کنند تا به

ساخت را سخن خود یعنی به آرزومندی خویش پاسخ گوید. هر زبان یعنی حدیث آرزومندی ندائی است که آدمی را همواره بسوی خویش می‌خواند. معنای ازعورت Castration یعنی پاشخکوئی به حدیث نفس و قبول باطنی این امر که تن آدمی جسمی آرزومند است و آلت تناسلی وی با بکرزن بر اساس مادیت بمعنای ماده است فارغ از آرزومندی و زبان تکلم نیست. معنای ازعورت قبول سروری ذکر است. چه عورت بعنوان آلت تناسلی مادی و رانشی محض با ذکر که مقوله‌های کلامی و زیبایی است متفاوت است. برای آنکه ببینیم ذکر چیست و تفاوت آن با عورت کدامست می‌بایستی نخست اندکی بی‌رامون ساخت زبان تکلم بحث کنیم.

فردینان دوسور Ferdinand De Saussure بمیان گذار زبان تناسلی مدرن بحساب می‌آید. حوزه‌های مختلف زبان‌شناسی معاصر هر یک وجود خود را مدیون نظریات او هستند. چه برای اولین بار با تقسیم بندی زبان‌شناسی به زبان‌شناسی تزامنی synchronique و تحوولی diachronique موفق گردید فمیل جدیدی در حوزه مطالعه زبان بگشاید. زبان‌شناسی تحوولی به مطالعه سیر و تکوین زبان در ادوار مختلف می‌پردازد. در حالیکه زبان‌شناسی تزامنی یا تقارنی در پی آنست که کارکرد واقعی هر عنصری از عناصر زبان را در رابطه‌ای که با عناصر دیگر دارد مطالعه کند. آنچه در زبان‌شناسی تزامنی اهمیت دارد سیر تاریخی و تحول زبان و عناصر آن در ادوار مختلف نیست بلکه موضوع اصلی آن مطالعه عناصر زبان در رابطه همزمانی آنها یکدیگر است. بدین معنی که هیچ واژه و عنصری از زبان خارج از رابطه همزمان آن با دیگر عناصری که با آن متقارن هستند کارکردی واقعی نخواهد داشت. از اینرو یک واژه معین نه تنها اگر جدا از حوزه ارتباطی contexte و همزمان خود با دیگر واژه‌ها در نظر گرفته شود فاقد هرگونه تقرر زبانی است بلکه نسبت به روابط مختلفی که در هر حوزه ارتباطی معین (در جمله) پیدا می‌کند دارای معانی متفاوتی خواهد بود. اگر همزمان با فردینان دوسور واژه را بطور کلی نشانسه زبانی signe بحوانیم در آن صورت در هر نشانسه می‌بایستی سه عنصر اساسی را متمایز ساخت: دال، مدلول و دلالت. آنچه رابطه دال و مدلول را مشخص می‌کند دلالت نامیده می‌شود. ولی چنانکه گفتیم از آنجا که دلالت و معنای هر نشانسه زبانی موکول به رابطه و بسبب است که با نشانسه‌های

دیگر همزمان موجود در یک حوزه، ارتباطی معین دارد لذا باید گفت یک نشانه، زبانی و واحد در خارج از ارتباط خود با دیگر عناصر زبانی و جدا از یک حوزه ارتباطی معین فاقد هرگونه دلالتی خواهد بود چه تنها رابطه، آن با دیگران و جای مشخصی که در یک حوزه، ارتباطی پیدا می‌کند بدان چنین و چنان معنایی می‌دهد. بنا بر این رابطه، میان دال و مدلول روابطی مطلق نیست و چنان نیست که مثلاً بمدد فرهنگ لغات بتوانیم معنی دلالت‌های واقعی یک نشانه زبانی یا واژه را دریا، بیم، این بحث البته بسیار پیچیده بوده و ما در اینجا فقط کوشمان بر آن است که نکات اصلی آن را یادآور شویم. دال چیست و مدلول کدام است؟ دال چیزی جز یک تصویر صوتی image acoustique نیست و مدلول مفهومی است که از آن در ذهن آدمی آماده می‌شود. مثلاً نشانه‌ای چون واژه، "در" تصویری صوتی است که در یک حوزه، ارتباطی معین و در رابطه، خود با دیگر کلمات جمله می‌تواند به "آنچه از چوب با آهن و غیره سازند و در دیوار ..... کار گذارند (فرهنگ معین)" دلالت داشته باشد. این واژه بطور مفرد و مجزا از یک حوزه، ارتباطی معین فاقد هرگونه معنایی خواهد بود چنانکه در هر یک از این مثالها: "مادر به خانه آمد"، "شیرشکار خود را درید"، "باید در ریافت که ... دارای معنایی متفاوت است، یک واژه یعنی یک تصویر صوتی مانند "خار" بستگی به موارد بیشمار که در خود می‌تواند دارای دلالت‌های بیشماری باشد که از آن جمله است: خار (گل)، خار (بدن)، خار (و) اری - [خواری] ، خار (ه) ر [خواهر] ، (ب) خار (ی) [بخاری] ، (ب) خار (اشی) [بخاراشی] ....

بنا بر این اگر رابطه، میان دال و مدلول را بطور مطلق در نظر بگیریم می‌بینیم که روابطی مشخص و معین نیست و دائماً در حال تغییر است. این بدان معنی است که دال و مدلول یک کل واحد را تشکیل نمی‌دهند چه دال یا تصویر صوتی همواره بصورت بکسان باقی می‌ماند و این مدلول است که به مناسبت موضوع و رابطه، دال مورد نظر در هر حوزه، ارتباطی تغییر می‌کند. بنا بر این هیچ دلیلی وجود ندارد که چنین مدلولی ضرورتاً به چنین تصویری صوتی تعلق داشته باشد. تعلق مدلول به دال تعلق و روابطی است تحکمی و بدون دلیل arbitraire. همین خصوصیت و صفت بارزدال یا صوت دلالتی signifiant یعنی استقلال آن نسبت به مدلولات

مختلف است که زبان تکلم آدمی را از هرگونه دربان ارتباطی دیگری متمایز می‌سازد. خواه این زبان‌های ارتباطی زبان‌های وضع شده علوم دقیقه باشند یا "زبان" حیوانات و یا اینکه زبان ماشینی کامپیوترها، رابطه میان اصوات دلالت و مدلولات یعنی مفاهیم مختلف و استقلال اصوات دلالت از مدلولها خود به این اصل اساسی اشاره دارد که رابطه موجود میان آنها که دلالت Signification خوانده می‌شود نسبی نیست که همواره از قبل تعیین یافته باشد. این عدم تعیین قبلی اصوات دلالت بر سروری و مهمتری آنها اشاره دارد. بدین معنی که زبان مجموعه‌ای از نشانه‌های صوتی نیست که به مجموعه‌ای از مفاهیم معین دلالت داشته باشد. واژه‌ها یا اصوات دلالت زبان یک هیات (سیستم) کلی و بی‌حده از رموز و اشارات Symboles هستند که بعنوان یک نظام کلی (سیستم) انسان را همواره به خود می‌خوانند. زبان که هیاتی تالیفی یا نظامی کلی از اصوات دلالت است تحت واقعی انسان بوده و همواره با او در محادشه است. این محادشه به گروگانی انسان در وجود اشاره دارد، وجود از آن جهت که نباید با موجودات خلط و اشتباه شود و بهمان ترتیب که نمی‌بایستی اصوات دلالت را با مدلولات آنها اشتباه کرد. از اینرو می‌توان گفت که زبان تکلم ندای وجود است. اصوات دلالت یا کلمات یک زبان فرمول‌هایی از پیش ساخته و پرداخته نیستند. زبان اساساً زبان رمز و اشارت symbolique است و چنانکه بعداً خواهیم دید با نعویر باطن inconscient آدمی ساختی پاهانی یکسان دارد.

گفتیم که اصوات دلالت مستقل از مدلول‌های خود هستند. اگر چنین است چگونه معنا یا دلالت یک واژه با صوت دلالت تعیین پیدا می‌کند؟ پاسخ این پرسش بدین نحو است که حوزه ارتباطی کار برد هر واژه مشخص کننده مدلول هر صوت دلالت است. بعبارت دیگر تعیین معنای هر واژه بستگی به کارکردی است که آن واژه در جمله مورد نظر دارد. این بدان معنی است که تعیین معنای هر صوت دلالت وابسته به جا و موضع place آن در جمله یعنی مقامی است که نسبت به دیگر عناصر زبانی جمله اجرا می‌کند. آنچه ارزش valeur یا کارکرد fonction یک واژه را مشخص می‌کند در واقع جا و موضع آن در جمله است. بنا بر مواضع مختلفی که یک کلمه در موارد مختلف اجرا می‌کند ارزش و کارکرد آن تفاوت می‌یابد. برای وضوح بیشتر از

مثالی که فردینان دوسور آورده است استفاده کنیم، در بازی شطرنج ارزش و کار کرده مهره بستگی به وضع و مکان آن نسبت به مجموع تمام مهره‌های دیگر دارد. بنا به وضع خاصی که مثلا مهره "وزیر" که از جمله قوی‌ترین مهره‌ها بحساب می‌آید در یک لحظه معین پیدا می‌کند ممکن است بطور موقت تمام نیروی خود را از دست بدهد. یا برعکس مهره "تاجی‌زی چون "سرباز" می‌تواند در صورت احراز یک موضع معین قوی‌ترین وقاطع‌ترین مدخلیت را در کل بازی بدست آورد. بنا براین هر مهره به حکم یک صوت دلالت است که به تنهایی نه با ارزش است و نه بی‌ارزش بلکه بنا بر موضع اشغالی خود در لحظات مختلف می‌تواند ارزشهای متفاوتی داشته باشد. بازی شطرنج یک هیأت تألیفی structure است که بنا بر قوانین مطلق آن همواره در هر لحظه نظام و انسجامی دیگر دارد. این تغییر مداوم در کار کرده عنصر تا شیری بسزا داشته و نظام می‌استگای قاطع را تشکیل می‌دهد که شبکه‌ای از روابط پیچیده بین عناصر خود ایجاد می‌کند، روابطی که در هر لحظه معین تغییر کرده و ارزش یا کاربردهای جدیدی را برای هر یک از عناصر پدید می‌آورد.

نظریه "سوردر باره" نظام می‌استگاه (سیستم) پایه، اساسی حوزه "زبان شناسی" او را تشکیل داده موجب پیدایش حوزه "فکری مبتنی بر اصالت ساخت structuralisme در علوم دیگر بخصوص در انسان‌شناسی و روانکاوی شده است. مطالعه این حوزه، فکری فعلی بسیار گسترده است و در مجال مقاله حاضر نیست. درسطوری که گذشت کوشش ما فقط بر آن بود که سریا نکات اساسی آن را مورد ملاحظه قرار دهیم. نظریات سوردر باره ساخت یا لوازم ذات structure زبان زمینه‌ای گسترده برای ملاحظه مجدد کشفیات فروید در مورد شعور باطن که موضوع اصلی مطالعه روانکاوی است فراهم ساخت. با مطالعه این نظریات روانکاوان فرانسوی دریافته‌اند که کشف شعور باطن توسط فروید نه تنها با نظریات سورکا ملا مطابقت دارد بلکه بحد آنها می‌توان دریافته‌های روانکاوی را با دقت علمی بیشتری مورد مطالعه قرار داد. یکی از دستاوردهای مهم ژاک لکان، روانکاوی بزرگ فرانسوی در واقع کاربرد نظریات سوردر در زمینه روانکاوی بوده است. مطالعات او بخوبی نشان می‌دهند که شعور باطن آدمی یا زبان تکلم دارای ساخت و لوازم ذاتی یکسان است. بدین معنی که ساختمان و نحوه وجودی ذهن

نا آگاه آدمی با هیات تالیفی (سیستم) زبان تفاوتی نداشته بلکه زبان شرط وجودی شعور باطن است یعنی از آن جهت انسان دارای شعور باطن است که در فراروی وجود قرار داشته و جزطنینی از ندای آن که زبان تکلم با شدن نیست. رابطه وحدانی وجود، زبان و انسان مقوله‌ای سخت بفرنج و پیچیده است که ایجاب می‌کند بحثی تفصیلی بدان اختصاص دهیم. باشد که در آینده بتوانیم به انجام این مهم توفیق یابیم. چه آنچه در این مختصر بیان شد در واقع قطره‌ای بیش در برابر دریای نیست.



حال می‌توانیم به بحث خود در باره حیات جنسی مرد ادامه دهیم. گفتیم که در رانش جنسی مردانه تن زن مجموعه‌ای پراکنده از غیر بیامتعلقات اضافی است که مرد را از دستیابی به تمتع و کامجویی از وجود زن بعنوان یک کل واحد بازمی‌دارد. ولی کالبد زن حالت مادیت بیاشیئت محض را برای او ندارد. چه برای کسب تمتع از آن مرد پیوسته به مدد صحنه‌سازی‌های اوها می‌خورد که فراشده‌های خیالی هستند پیکر زن را ملبس به آنچه محتوی اوها ما هستند کرده و گوئی در عمل آمیزش جنسی خود همواره با موجودات و متعلقات دیگری جز پیکر شریک با آنها جنسی خویش عشق می‌ورزد. عدم توانایی مرد در هم‌انبازی و شراکت راستین با زن موجب اضطراب دائم او در از دست دادن آرزومندی خویش می‌گردد. صحنه‌سازی‌های اوها می‌باید وی را بتواند تا بتواند آرزومندی و تمنای خود را حفظ کند. چه در غیر این صورت پیکر زن بعنوان غیر بیامتعلق رانشی اومی - تواند ناگهان جذابیت و کشش خود را برای او از دست بدهد. فراشد شیئی انگاری در مورد متعلق رانش خود و یعنی آلت تناسلی وی نیز صادق است. چه بهمان نحوه که پیکر زن را شیئی می‌انگارد آلت تناسلی خویش را نیز بعنوان غیر بیامتعلق مستقل از خود در می‌یابد. این امر را اصل قابلیت انفصال عورت می‌خوانند. پس از بحث در این مورد این پرسش را مطرح کردیم که آیا حاجت واقعی حیات جنسی مرد به فعالیت رانشی او خلاصه می‌شود یا اینکه فراشده‌های مهمتری دست اندر کارند و جنسیت او را معنی می‌دهند. از این رو به پرسش اصلی خود در مورد اینکه ماهیت آرزومندی چیست رسیدیم. برای پاسخ به این پرسش نمایشی میان عورت و ذکر قائل شدیم. حال با توجه به مقدمانی که در باره زبان گفتیم در مورد این تعابیر



می‌توان تفصیل بیشتری داد. آنچه باعث بهره‌وری مرد از عورت می‌شود خصوصیت مادی و بیولوژیک آن نیست. ساحت حقیقی آدمی که در دسترس او به تمنا و آرزومندی است تنها از طریق فنای از عورت *castration* امکان پذیر است. آرزومندی بدون فرآیند فنا از عورت امکان ناپذیر است. فنای از عورت بدین معنی است که تن آدمی جسمی آرزومند است نه گالبدی زیستی و مادی. فنای از عورت فرد را در فراروی ذکر *pallus* قرار می‌دهد. حال باید دید ذکر چیست و معنای آن کدامست. ذکر صوت دلالتی آرزومندی انسان است. یعنی آرزومندی دلالت *signification* حاصل از ذکر بعنوان موت دلالت (دال) است. پرسشی که بلافاصله مطرح می‌شود اینست که مدلول ذکر کدامست؟ برای پاسخ به این سوال می‌بایستی پرسشی دیگر کرد و آنکه آرزومندی که خود دلالت حاصل از ذکر است چگونه معنا و دلالتی دارد. پاسخ این سوال هم‌آسان و هم پیچیده است. چه آرزومندی مقوله‌ای است که هیچگاه مدلول معین و ثابتی ندارد درست برعکس میل یا خواهش که همواره مدلولی معین دارد. میل کردن همیشه میل کردن به چیزی بوده و متعلق معینی دارد. در حالی که آرزومندی فاقد هرگونه مورد و متعلق ثابتی است. رابطه انسان با فرآیند آرزومندی مانند نسبت اوست با سایه اش. با این وصف که وی علیرغم اینکه با سایه اش در یک نوع پیوستگی دائمی است، هرگز نمی‌تواند آن را تعاحب کند. در هر مورد آرزومندی فرد در این تصور باطل است که سرانجام مورد و متعلق آرزومندی خویش را یافته است در حالی که بهره‌مندی از آن بلافاصله منجر به جستجوی مورد دیگری از آرزومندی می‌گردد. این تداوم جستجو در پیدا کردن مورد و متعلق آرزومندی در تمام طول حیات آدمی ادامه پیدا می‌کند و نیروی خیزش حیاتی پایان ناپذیر او را تشکیل می‌دهد. چنانکه بعداً نشان خواهیم داد آرزومندی فرآیندی اساساً جنسی است و با حیات جنسی آدمی تلفیقی ناگسستنی دارد. این بدان معنی است که معنای جنسی نیز فاقد مورد و متعلق ثابت و دائمی است. هم‌اکنون می‌توانیم که جماع یا آمیزش جنسی امکان ناپذیر است. چه بقول منتقد ادبی معروف فرانسوی رولان بارت *Roland Barthes* جنسیت در همه چیز هست به جز در عضو آلت جنسی. این امر بدان اشاره دارد که جنسیت اساساً مقوله‌ای زبانی است و به حدیث آرزومندی آدمی مربوط می‌شود. بعبارت دیگر جنسیت در عورت

وآلت تناسلی مرد نیست بلکه در فنای از آن است. چنانکه گفتیم فنای از عورت آدمی را در فراروی ذکر قرار می‌دهد. چه ذکر صوتی دلالتی است فاقد مدلول. حتی زنان که دارای عورت و آلت تناسلی مردانه نیستند از آن رو که چون مردم موجودانی آرزومند هستند و ذات آنها در پاسخ دادن به ندای وجود یعنی زبان تکلم است در فراروی ذکر قرار دارند. حتی ساحت فراروئی زن نسبت به ذکر بیشتر از مرد حائز اهمیت تواند بود. چه فقدان عورت نزد او وی را از خطای مرد که می‌تواند در این صورت باطل باشد که آرزومندی او در جسم مادی است بر حذر دارد.

در اینجا به ذکر یک مثال که حاکی از فنای عورت نزد کودک است می‌پردازیم: فرزند کودک ده ساله‌ای است که از پیشانی (شب ادراری) *énurésie* رنج می‌برد. فعالیت تحصیلی او بسیار رفاییت بخش بوده و امتحانات شصت دوم سال را با موفقیت بسیار پشت سر گذاشته است. هنگام مصاحبه، پدر و مادرش با روانکا و در بحث بطور جدی شرکت کرده و با وقار تمام رفتار می‌کنند. ولی در موقع طرح مشکل اصلی او در مورد پیشانی حالتی شرم آمیز بخود می‌گیرد و بخوبی معلوم است که این مساله تنها عامل نگرانی اوست. پس از دو جلسه مصاحبه که در حضور پدر و مادر وی صورت می‌گیرد روانکا و به فرزند پیشنهاد می‌کند که از این به بعد او را به تنهایی و بدون شرکت پدر و مادرش ببیند. در چهارمین جلسه روانکا وی فرزند به محض ورود به دفتر کار روانکا و با خوشحالی از اینکه از هفته قبل دچار پیشانی نشده است سخن گفته و رویای زیر را برای او شرح می‌دهد: فرزند به اتفاق همشاگردی‌های کلاسش و همچنین به همراهی خانم معلم قرار است با اتوبوس به کنار دریا برود. موقع رسیدن بحای رفتن در دریا تصمیم می‌گیرند که در استخری که در آن نزدیکی هاست آب تنی کنند. ولی در این موقع فرزند متوجه می‌شود که مایوی خود را کم کرده و نمی‌تواند با دیگران شنا کند. در محله بعد فرزند خود را برای رفتن به پیش روانکا و آماده می‌کند. ولی هنگام خروج از منزل مادرش موفق به پیدا کردن کلید اتومبیل نشده و فرزند از آن می‌ترسد که سر وقت به مطب روانکا و نرسد.

با پداین نکته را اضافه کرد که فرزند همیشه درست قبل از هر پیشانی خواب می‌دید که احتیاج مبرمی به مستراح رفتن دارد و بخود می‌گفت که می‌بایستی سعی کند که نا موقع رسیدن به مستراح پیشاب را در خود بگیرد

ولی درست در همین موقع از خواب بیدار شده متوجه می‌گرددید که متأسفانه رختخواب خود را کثیف کرده است .

رویای مسافرت به کناره دریا در واقع بهبودی فرزند را از پیشانی نشان می‌دهد . چهارموز و اشارات موجود در این رویا ( آب ، دریا ) نشان می‌دهند که فرزند برای فاصله گرفتن از شکل پیشانی خود از بیداری چون آب استعداد می‌جوید . رموز و اشارات دیگر ( مسافرت به اتفاق خانم معلم ) به احتمال قوی اشاره به تمنای باطنی یا آرزومندی ناآگاه او به خانم معلمش بوده بدین نحو که لذت جنسی از پیشانی جای خود را به آرزومندی جنسی داده است . یعنی ذکر جای عورت را گرفته است . پیدایش نکردن مایه خود رموز و اشارتی به فراشدقنا شدن از عورت ( مانند مادرش که "کلید" خود را گم کرده ) بود و نرسیدن به مطب روانکاوی حاکی از رقابت او نسبت به روانکاوه که احتمالاً موضع پدری را در این رویا اجرا کرده است تواند بود .

در این مثال می‌بینیم که پیشانی کودک بعلمت عدم توانایی او در دسترسی به ذکر و آرزومندی جنسی است . چه لذت مترتب بر پیشاب کردن و لذا اصرار در عورت مانع دسترسی او به فراشد آرزومندی - در اینجا آرزومندی نسبت به خانم معلم - گردیده است . ولی باید توجه داشت که پیشانی علل فوق العاده متعددی دارد و تعنی بایستی مثال فرزند را به دیگر موارد پیشانی تعمیم داد .

ذکر بعنوان صوت دلالتی که فاقد مدلول است به این مهم اشاره دارد که هیچکس ما حب ذکر نتواند بود . ذکر طنین ندای وجود در نفس آدمی است . قبول سروری ذکر پذیرش این امر است که آرزومندی در سلطه و تصاحب آدمی نیست و فاعل با عامل تمنا فاعلی اعتباری است . اینکه ذکر صوتی دلالتی است فاقد مدلول بدین معنی است که ذات آن در فقدان آن است . از اینرو تمنای جنسی چیزی جز جستجوی طلب ذکر نیست . و چون مدلولی برای ذکر وجود ندارد لذا آرزومندی جنسی فراشدی بی‌پایان است . نوایانی جنسی مرد فقط در رابطه با ذکر معنی پیدا می‌کند و هیچگونه ربطی به عورت و آلت تناسلی ندارد . تحسین و ستایش زن نسبت به مرد نیز در طلب و جستجوی او از ذکر است . ستایش زن از مرد بدین معنی است که زن نوعی وابستگی عاطفی عمیق به مرد دارد و این وابستگی عاطفی فقط به

این جهت وجود دارد که زن مرد را صاحب ذکر می‌داند، ولی می‌دانیم که صاحب بودن ذکر از سوی مرد تصور می‌شود نیست. چه صاحب مفروض ذکر فاعلی اعتباری است. از اینرو می‌توان گفت که در غالب موارد مرد در طرز تلقی جنسی و عاطفی خود موجودی مصحک comique می‌نواند بحساب آید چه با حدی گرفتن طرز تلقی زن نسبت به خود بدین تصویر باطل دلخوش می‌کند که حقیقه ذکر را در تصاحب خود دارد و در رابطه با زن از توانائی مطلق برخوردار است. ولی باید دانست که این تصویر باطل چندان بی‌باید نیست چه از این حکایت دارد که آدمی در فراروی ذکر فرار دارد و خود را بدان می‌سنجد. بنا بر این یک نوع رابطه جدالی میان این تصویر باطل و فرار در فرار روئی ذکر بودگی انسان وجود دارد. و خود این تصویر باطل نه تنها جنبه‌ای منفی ندارد بلکه از آن جهت که رابطه میان زن و مرد را معین می‌سازد حائز اهمیت است. هم‌اکنون بی‌شک است که مرد غالباً چندان مایل به ظاهر ساختن وابستگی عاطفی خود به زن نیست. چه اظهار این وابستگی قبول بطلان این تصور است که مرد دارای ذکر بوده و از توانائی "مطلق" حاصل از آن برخوردار است.



یکی از پدیده‌های مهم و بسیار رایج در حیات جنسی مرد استمناء است. استمناء عملی است که مردان به استمناء حتی هنگامی که توسط زن صورت می‌گیرد. چون زن در عمل استمناء به مثابه مرد عمل می‌کند. برخلاف آرزومندی مرد نسبت به زن که پدیداری است همواره دستخوش شهید و موجب اضطراب مرد در از کف دادن آن می‌گردد. استمناء نوع تمنعی است که هیچگاه اضمحلال نمی‌یابد. هم‌اکنون روست که گاه استمناء بعنوان وسیله‌ای برای دفاع در مقابل اضطراب از کف دادن آرزومندی بکار گرفته می‌شود. یعنی با روی آوردن بدان مرد سعی می‌کند که به خود نشان دهد که آرزومندیش پایان نگرفته است.

استمناء پدیداری است که از بدو تولد شروع شده می‌تواند تا واپسین روزهای زندگی ادامه یابد. مرد حتی ممکن است در اوج تمنع جنسی با هم‌انبازان مختلف جنسی خود از عمل استمناء دست نشوید. از اینرو به هیچ وجه نباید تصور کرد که این پدیدار فقط به حیوانات یا افراد مجرد اختصاص دارد. علت این امر آنست که استمناء تمنعی است که با کامیابی

حاصل از آمیزش جنسی اساساً متفاوت است. چنانچه پدیدار به علت عدم حضور غیریا انبیا زجنسی با زگشتی است نسبتاً کامل به رانش جنسی محض و مطلق فرد. بدین نحو استمنا<sup>۱</sup> بعنوان یک فراشدرانشی محض بر اساس خودکامحوشی و خودآرزومندی *auto-érotisme* قرار دارد و لذا فعالیتی است که در انزوای محض انجام می‌گیرد. شرط اصلی آن عدم حضور دیگران و فقدان انبیا زجنسی است. علیرغم انزوای جنسی که شرط اصلی آنست باید با بداین نکته را اغافل کرد که استمنا<sup>۱</sup> همیشه همراه با صحنه سازی‌های اوهامی است. حال اینکه موضوع این صحنه سازی‌ها افراد دیگر یا خود فرد باشد تفاوتی در اصل اساسی آن که خودکامحوشی و خودآرزومندی است نمی‌کند. این بدان معنی است که انگیزش اولی و اصلی استمنا<sup>۱</sup> در واقع نرگسمندی *Narcissisme* یا عشق به خویشتن خویشی است. در این جا است که پدیدار استمنا<sup>۱</sup> عنصر اساسی خود را منتظر می‌ماند. چه اگر بخوبی دقت کنیم علت اصلی انزوای جنسی فرد در استمنا<sup>۱</sup> در واقع شرمساری او در مقابل دیگران است. با این توضیح که شرمساری از دیگران قبل از همه شرمساری از خویشتن خویش است. بعبارت دیگر عمل استمنا<sup>۱</sup> احساس گناه و ندامت بدنبال دارد. این احساس گناه علت دیگری جز این نمی‌تواند داشت که استمنا<sup>۱</sup> عملی است نهی شده. در اینجا لازم است که اندکی درباره نهی و اهمیت آن صحبت کنیم.

نهی فراشدی است زبانی. علت وجودی آن در واقع دسترسی آدمی به زبان تکلم است. بدون زبان تکلم نهی فاقد هرگونه معنایی خواهد آمد. در زبان فارسی نهی "فعلی است که دلالت بر منع و بازداشتن از کاری کند" (فرهنگ معین). نهی در رابطه مستقیم با قانون است. منظور از قانون در اینجا یک سلسله قواعد وضع شده نیست. مادرجای دیگری (۱) به تفصیل درباره رابطه درون ذاتی *intrinsèque* میان قانون و آرزومندی صحبت کرده‌ایم. در این مقاله البته فرصت آن نیست که این بحث را از سر بگیریم و فقط به ذکر چند نکته اساسی آن اکتفا می‌کنیم: قانون مورد نظر در این مقوله قانون نفسانی است و آن قانونی است که منشأ اصلی و اولی آرزومندی آدمی بحساب می‌آید. بدین معنی که عمل نهی که ذات

اصلی قانون را تشکیل می‌دهد ما هیبه مقوله‌ای متواطی و دوپهلوی *équivoque* است. سهی فراتدی حدالی (دیالکتیک) بوده در عین منع و بر حذر داشتن فرد از عمل مورد نظر در او با کیزش لازم را برای انجام آن بوجود می‌آورد. عبارت دیگر "نهی" و "امر" دو مقوله، متضاد نیستند. دقیق‌تر گوئیم: تضاد میان دیدارها همواره فراتدی اساسا متواطی است. از اینرو تمام احساسات آدمی برخلاف ظاهر نفسانی بی‌یک‌جانبه و صریح نبوده به فراتدی متضاد خود دلالت تلویحی دارند. چنانکه در مقاله، دیگری که یاد آن رفت نشان داده ایم روانکاری به این صراحت دارد که تمام احساسات جنبه، مهرآکنی داشته تلفیقی از مهر و کین هستند. همچنین در مقاله، مذکور نشان دادیم که اصل اساسی قانون بر اساس ناموس و منع آمیزش یا محارم استوار است. و این نکته را به تفصیل مورد بحث قرار دادیم که حافظ قانون بمعنای نفسانی آن و حیث پدری *paternité* است. در اینجا مراد از حیث پدری صوت دلالتی *significant* او یعنی هویت اسمی پدر *Le nom-du-père* است. نام پدر جزء طباع‌های اصلی و اولی شعور باطن بوده و صوت دلالتی او نماینده، نفسانی قانون است. لذا یکی از عمیق‌ترین احساسات انسان احساس مهرآکنی او نسبت به پدر است. خطای از قانون پدری جزء لاینجزای آرزومندی و تمنای آدمی است. چه قانون او هم مرتب بر مهر به او و هم حاوی کین فرد نسبت به او است. از اینرو احساس گناه نتیجه، مستقیم این اصل است که آدمی اساسا در فراروی قانون قرار دارد. تمنای مرگ پدر (یعنی عشق به او) مبنای اصلی احساس گناه است. احساس گناه ذمه، فرد در قبال قتل پدر است. اگر پدر حافظ قانون است این بدان معناست که او دارای "توانایی مطلق" بوده و ذکر را در تصاحب خود دارد. بدین گونه مرد در حیات جنسی خود همواره توانایی و آرزومندی خویش را نسبت به پدر می‌سجد. لازم به توضیح نیست که منظور از پدر وجود فردی یا شخصی او نیست بلکه موضع و مقامی است که او در نفس آدمی بعنوان حافظ قانون یعنی عنصر نهی کننده اجرا می‌کند. چه همانطور که قبلا در بحث پیرامون زبان گفتیم ساخت نفسانی یا شعور باطن آدمی همچون هیات تالیفی زبان است بدین معنا که ارزش و کارکرد هر عنصر بستگی تام به موضع و مقامی دارد که در حوزه، ارتباطی معینی اجرا می‌کند به همان گونه که در بازی شطرنج مهره‌ها بخودی خود فاقد ارزشند و فقط وضعیت آنها ارزش

وکارکردشان را معین می‌کند. پس پدر یا حیث پدری نه تنها یک صوت دلالتی است و بر اصل هویت اسمی استوار است بلکه موجودیتی مادی نبوده و یک موضع و مقام مهم را در ساخت نفسانی آدمی تشکیل می‌دهد. از اینرو برخلاف مادر بودن و حیث مادری که مستقیماً به پدیدارهای مادی جسمانی (آبستنی، وضع حمل و غیره) مربوط می‌شود، حیث پدری از مقوله "بودن" نسبت بلکه صیرورتی است در احراز موضع و مقام پدری. بعبارت دیگر حیث پدری در پدر بودن نیست بلکه در پدر شدن است. پدر شدن عبارتست از انتقال هویت اسمی خود به فرزند و همچنین احراز مقام پدری یعنی حفاظت از قانون. ولی هر پدر به نوبت خود فرزندی بیش نیست و هر فرزندی سرانجام پدر خواهد شد و صوت دلالتی یا هویت اسمی (نام فامیل) خود را به فرزندش انتقال خواهد داد. می‌بینیم که حیث "پدری" به جنبه و چنان فردی که عجلتاً این مقام را احراز می‌کند بستگی ندارد بلکه اساساً به مقوله "پدر مطلق" دلالت دارد. پدران می‌میرند ولی آنچه باقی می‌ماند حیث قانونی و هویت اسمی پدر است. بعبارت دیگر "پدر شدن" در فتای از عورت و لذا در فرار و قرار گرفتن نسبت به ذکر است. چه قانون یا حیث پدری فراشده است که حدود مرز فرد را تعیین کرده وی را در قبول عدم توانایی مطلق خویش می‌خواند. پس دسترسی به حیث پدری یا قانون، پذیرش نناهی وجود آدمی است. و معنای دقیق فتای از عورت چیزی جز قبول اصل متناهی یا غیر مطلق بودن وجود انسان نیست. لذا فتای از عورت عین مرگ آگاهی (Sein sum Tode) (être-pour-la mort) است. مثال زیر این نکته را بخوبی نمایان می‌سازد: آقای "سین" مردی است سی و چهار ساله که در تابستان امسال با یکی از همکاران خویش ازدواج کرده است. ازدواج آنها در واقع برای بهمن ماه سال قبل پیش بینی شده بود ولی بعلت بیعاری قلبی پدر او چند ماهی به تعویق افتاد.

حاملگی خام "سین" برای حدوداً ردیبهشت ماه آینده پیش بینی شده بنحوی که وضع حمل مقارن با تعطیلات تابستان باشد. در جلسه روانکاوی آقای "سین" پس از صحبت از این تصمیم مهم و ابراز شادمانی به دانش فرزند آ آینده، خویش ناگهان بدون آنکه ظاهراً دلالتی بتواند آن را توجیه کند به فکر قالی فروش می‌افتد که مناسبت آغا ز زندگی زناشویی آنها چند قطعه قالی بدانها فروخته است. علت این نداعی بزودی روشن می‌شود

چون نام خالی فروش ترکیبی است از کلمه "بخت" که در واژه اردیبهشت نیز موجود است. در حین این ندای آقای سین به یاد شعر خالی خوان نالت می‌فند و به یاد می‌آورد که در زمان بیماری پدرش عالمی به یاد این شعر افتاده است، چه محضی آن حکایت از مرگ پدرش کرده نشان می‌دهد که رویت نقشهای خالی همواره شاعر را به یاد پدر خود می‌اندازد که سالیان طولانی بر آنها قدم نهاده است و رنگ پریده آنها نشان گذر زمان و ناپایداری آن است. در این مثال ملاحظه می‌کنیم که رابطه‌ای نزدیک میان حیث پدری و آرزومندی بد داشتن مرز وجود است. توگویی فکر تولد فرزند برای آقای "سین" با مرگ پدر او تقارن دارد. بعبارت دیگر پدر شدن او موکول به مرگ پدر می‌بایستی باشد. چه پدر شدن همیشه منوط ببدان است که فردا ز فرزند بودگی خود فنا پیدا کند تا بتواند به مقام پدری ارتقا یابد. سخنان و ندای‌های فکری آقای "سین" در جلسه بعدی بخوبی حاکی از این امر بوده و نشان داد که در پس مرگ پدر و فکر بدان در واقع اضطراب خود او در مورد مرگ خویش نهان بوده است.

تا هنگامی که فردیه یک چنین فنائی دست نیافته باشد قادر به احراز واقعی موضع و مقام پدری نخواهد بود. همین امر در مورد زنان نیز وجود دارد. اکثر قریب به اتفاق زنان پس از وضع حمل دچار افسردگی شدیدی می‌گردند که خوشبختانه در بیشتر موارد بیش از چند روزی نمی‌پاید. ولی تفصیل این مورد را خیر درخور بحث ما نیست و موکول به بحث پیرامون جنسیت زن خواهد بود.

حال به بحث خود در باره استمنا با زگردیم. گفتیم که استمنا عملی صرفاً ازواجی است نه بوده و بر اساس رانش کا مجوسی از خود استوار است. صحنه‌ساری‌های اوها می‌یعنی توهم‌ها غوسی که توام با عمل استمنا صورت می‌گیرد وسیله‌ای جز نهان کردن رانش کا مجوسی از خود یا بهتر بگوئیم میل به همجنس دوستی نیست. در اینجا یاد آور می‌شویم که اساساً هیچگونه تفاوتی در لحاظ کیفی میان همجنس دوستی انفعالی یا غیر انفعالی نیست. چه همجنس دوستی انفعالی فقط صورت ملبس و تغییر شکل یافته‌ای از همجنس دوستی انفعالی است.

شرمساری در عمل استمنا و احساس گناه حاصل از آن ناشی از نهی و ممنوعیت در رانش کا مجوسی از خویشتن خویش است. گفتیم که نهی فراشدی منوایی است و در عین منع فرد را به انجام عمل مورد نظر آرزومند می‌سازد.



علت نهی از استمناء را می‌بایستی در احساس مهرآکین و مملو از احساس گناه ما در نسبت به فرزند خود و کالبد او دانست. کالبد طفل برای مادر مورد اصلی تمنا و آرزومندی جنسی اوست. ولی این آرزومندی به علت مضمون جنسی آن همواره در نفس مادر و در شعور باطن او سرکوب‌نده نهی می‌گردد. ولی کودک نسبت به توطی احساس مادر یعنی احساس جنسی او که مملو از احساس گناه است بی‌تفاوت نمانده از این بی‌عد نسبت به کالبد خویش چنین احساسات متناقضی خواهد داشت. برای قبول این امر کافی است که به مشاهده اطفال و اعمال آنها در مقابل آینه بپردازیم. کودک پیوسته به این گرایش دارد که دور از نگاه دیگران و پنهان از آنها، مشابه عشقی ممنوع تصویر خود را به بادبوسه بگیرد. آنچه موجب احساس گناه مادر در رابطه او با جسم کودک می‌گردد چیزی جز قانون و نهی پدری نیست. بنا بر این احساس گناه یک بار دیگر زنده می‌گردد که می‌بایستی در مقابل خطای از قانون پدری پرداخته شود. رانش کامجویی از خود در عمل استمناء، بمنابه، کژروی از قانون پدری و نهی حاصل از آن بشمار می‌آید. توگویی کامجویی از خود چیزی جز ارضاء آرزومندی جنسی نسبت به مادر نیست.

تنهایی یکی از شرایط لازم در عمل استمناء است جدا نکه در بیشتر موارد ترس از تنهایی چیزی جز دفاع ناآگاهانه، شخص در مقابل اضطراب حاصل از روی آوردن به عمل استمناء نمی‌تواند بود.

اینکه تخیلات واهی یا صحنه‌سازی‌های اوهای مدخلی مهم در عمل استمناء دارند در این اعتقاد خرافی عوام قابل مشاهده است که عمل استمناء موجب نابینایی یا از دست دادن توانایی رؤیت می‌تواند شد. چنانکه قبلاً دیدیم وظیفه اصلی صحنه‌سازی‌های اوهای یا تخیلات واهی حفاظت از آرزومندی مرد و احترام از دست دادن آنست. نگاه رانشی است که کارکردی اساسی در آرزومندی جنسی دارد. هم‌از اینروست که فروید به زبان استعاره مرد را نقاش و زن را بافنده می‌خواند. چه نگاه و رانش مترتب بر آن وسیله ضروری و لازم هر نقاش است. نقاش خود را به صورت نگاه در می‌آورد تا مورد و متعلق نگاه غیر واقع گردد. در رانش جنسی نیز مرد سه مدد تخیلات واهی یا صحنه‌سازی‌های اوهای خویش خود را تنها به نگاه مبدل می‌کند تا بتواند مورد و متعلق نگاه خویش واقع گردد. عبارت دیگر در استمناء هم‌فاعل عمل و هم‌غیریا متعلق آنست. رانش کامجویی

از خود چیزی جروحاً نسبت فاعل و معمول عمل نیست، در این وحدانیت و یکسان گشتگی نگاه محور و قطب اصلی را تشکیل می‌دهد.

در آغا زاین مقاله گفتیم که آرزومندی فراشد مردانه، انسان و عشق فراشد زنانه، اوست. حال می‌توان گفت که نهی حاصل از قانون حیست بیدری همواره متوجه آرزومندی آدمی است در حالی که عشق همچگونه تناقضی با قانون ندارد. این بدان معنی است که آنچه مورد نهی واقع می‌شود تن آدمی است از آن جهت که ذات آن در آرزومندی است. از آنجا که آرزومندی چیزی جز حدیث آرزومندی نیست یعنی فراشدی اما با زبانی است می‌بایستی گفت در تمنا و آرزومندی کلام به صورت تن درمی‌آید و خود را بدان تبدیل می‌کند. نگاه محوریان آرزومندی و تن آدمی است و بدین جهت است که صحنه‌سازی‌های اوها می‌که متکی بر نگاه هستند خایل و حافظ اصلی آرزومندی را تشکیل می‌دهند و بدون آنها فرد در اضطراب از دست دادن تمنای جنسی خود قرار می‌گیرد. برعکس، عشق یعنی فراشد زنانه، آدمی نیازی به نگاه ندارد. این امر که در مقاله، بعدی ما در باره، حیات جنسی زنان مورد بحث تفصیلی قرار خواهد گرفت این پدیدار را توجیه می‌کند که چرا صورت ظاهری مرد برای زن عنصری فرعی است و مدخلیت چندان مهمی در علاقه و وابستگی عاطفی او نسبت به مرد ندارد. بدین گونه این امر نیز توجیه می‌شود که چرا در عمل هم‌آغوشی نگاه چندان کارکردی برای زن نداشته و وی غالباً حتی هیچگونه تعابیلی به بهره‌مندی از آن نشان نمی‌دهد.

بهمان نحو که میان آرزومندی و احساس‌گنا را بطنه‌ای مستقیم وجود دارد عشق و تالم نسبی مستقیم با هم دارند. حال این تالم خواه جسمانی باشد و خواه نفسانی. آنچه قابل ملاحظه هست اینست که تالم در نزد زنان غالباً صورتی جسمانی بخود می‌گیرد. تفصیل این بحث را به مطالعه جنسیت زنان موکول می‌کنم.

حال می‌بایستی مجدداً به بحث پیرامون آرزومندی و رابطه آن با زبان تکلم بازگردیم. دیدیم که نهی جز، لایتجزای آرزومندی آدمی است از آن جهت که به حین قانونی و هویت اسمی پدر مربوط می‌شود. در اینجا می‌بایستی به این نکته پرداخت که زبان اما با پدیداری است که به جنسیت انسان مربوط می‌شود. یکی از خصوصیات اصلی زبان این است که هرگونه

ترکیب و جمله‌ای می‌تواند بعنوان کنایه‌ای به پدیده‌های جنسی بحساب آید و حالت منافی عفت بخود بگیرد. هر کلمه یا ترکیب زبانی می‌تواند معنایی "دوپهلو" پیدا کند. این امکان اساسی زبان نه تنها در شوخی‌ها، متلک‌ها، بذله‌ها، هزل‌ها و دشنام‌ها وجود دارد بلکه آن را اساساً در رویای آدمی می‌توان مشاهده کرد. چهره‌ی یکی از برحسته‌ترین و غنی‌ترین فعالیت‌های شعور باطن است و لوازم ذات آن با ساخت زبان و بخصوص با ساخت زبان شعر متجانس است.

خنده یا دیگر انواع رضا بتمندی حاصل از شوخی‌ها، هزل‌ها، دشنام‌ها و غیره بعلمت کنایه‌ها یا استعارات و تشبیهات جنسی مضمون در آنهاست و مربوط به آرزومندی جنسی می‌گردد. فحش‌های ناموسی نه تنها مستقیماً به جنسیت آدمی مربوطند بلکه به حیث پدری و قانون مترتب بر آن یعنی ناموس صراحت دارند. پدیده‌های جنسی زبان به حیث مردانه آدمی اشاره دارند و هم‌اکنون را بسروغالباً فقط در نزد مردان رواج دارند. دشنام‌های ناموسی خطاب به مردان صورت می‌گیرد. چه آنها بعنوان وارث حیث پدری حافظان ناموس بشمار می‌آیند.

از شوخی‌ها و هزل‌های جنسی گذشته می‌توان گفت که بطور کلی بذله - گوئی حیثی مردانه است. در روابط اجتماعی غالباً شاهد محضه‌هایی هستیم که طی آن مرد بذله می‌گوید و زن با پاسخ مثبت خود از طریق خنده نه تنها او را تشویق می‌کند بلکه در رضا بتمندی تلویحاً جنسی وی نیز بطور انفعالی شرکت می‌جوید. زنان بذله‌گو کما فی هستند که در واقع در روابط اجتماعی خود حیث مردانه خویش را نمودار می‌سازند. این بدان معنی است که حتی طریف‌ترین بذله‌ها خالی از دلالت تلویحی connotation به جنسیت آدمی نیستند. چه زبان با حتی آرزومندان جنسی است. مطابقه و بذله‌گوئی بعنوان پدیده‌های انفعالی دارای خصوصیات اساسی دیگری است که در مجال این مقاله نیست. چه نه تنها دسیسه‌ای مؤثر در چیرگی بر اصل دروغ آمیز (تراژیک) آدمی یعنی فنا پذیری اوست بلکه بعنوان یکی از پیچیده‌ترین پدیده‌های شعور باطن انسان بشمار می‌رود.

بهمان نحو که آرزومندی جنسی با مطایبه و مسرت خاطر همراه است بهمان گونه نیز با بداد است که ترک معای جنسی و بخصوص خودداری از

آمیزش جنسی موجب قَلو و اضطراب *angoisse* شده منشاء افسردگی عمیق روانی تواند گردید.



یکی دیگر از پدیدارهای جنسی مردختان است. عمل خشنه کردن فراشده اجتماعی است که با حیث بدری و قانون مترتب بر آن رابطه مستقیم دارد. ختان گامی قطعی است در جهت فنای از عورت و دسترسی به حیث مردانگی که فرد را در فراروی ذکر قرار می دهد. چه نسبت و حک آن در تن کودک بعنوان مردانگی موجب می شود تا م کودک در زمره هویت اسمی مردان به ثبت برسد و هویت مردانه او مانند پدرش تظاهر جسمانی پیدا کند. در اینجا یا ردیگر می بینیم که جسم آدمی ذاه پیکری آرزو مندانه است. بکرات دیده می شود که کودکانی که دچار پیشاب *énurésie* هستند پس از ختان نا هنجاری خود را از دست می دهند و این بدان علت است که عمل ختنه کردن آنها را به دسترسی به فنای از عورت قادر می سازد. بدین ترتیب که فا در سه تشخیص عورت از ذکر شده به این حقیقت راه می یابند که آرزو مندی در مادیت جسمانی آلت نیست بلکه در ذکر یعنی در ساحت حیث آرزو مندی اسان است. در مورد پیشابی کودک جالب آنکه گاه حتی یک عمل جراحی ساده که ربطی به آلت او ندارد برای او همان کار کردی را پیدا می کند که عمل ختان بدین معنی که نا هنجاری خود را پس از جراحی از دست می دهد. ختان رمز و اشارتی (*symbole*) است به حدائی قطعی کودک از مادر و به ورود به او به جمع مردان. در اینجا می بینیم که کارکرد اصلی و اولی ختان در ایجاد رمز مشخصی است که میان زن و مرد بوجود می آید. از اینرو می توان گفت که ختان نیرنگی است برای فرار از وضحت حاصل از دوجنسی بودن انسان. ختان نفی اثباتی *dénégation* دوجنسی بودن آدمی است. چه در عین طرد آن نشان دهنده وحشت وجود آن است. مرد همواره از دوجنسی بودن خویش هراس و اضطراب دارد و از هر وسیله ای استفاده می کند تا به تظاهرات آن پایان دهد. ترس از دوجنسی بودن با اضطراب مرد در مورد همجنس دوستی او در رابطه مستقیم است. اهمیتی که بکار ترن در نزد بعضی از اقوام بشری دارند ناشی از طرد و انکار آرزو مندی مرد در مورد همجنس دوستی او می تواند بود. ولی آنچه در خورا همیت است اینکه نه تنها همجنس دوستی مرد یکی از فراشده های اساسی آرزو مندی شعور باطن اوست

بلکه در حیات جنسی او حافظ و پستیبان نمای جنسی وی با بدبختی و آبد  
همجنس دوستی نا آگاه و غیر شعوری مرد به احساس مهر آکین او به پدر اشاره  
دارد. ولی چنانکه بعداً خواهیم دید این آرزو مندی جنسی بسختی سرکوب  
شده و به اشکال اجتماعی و فرهنگی مختلفی ظاهر می‌گردد.

اینکه ختان تنها به مردان اختصاص دارد (۱) مترتب بر این معنی است  
که فقط مرد دارای آلت تناسلی است توگویی زن فاقد آنست، چه چنانکه  
قبلاً گفتیم آرزو مندی فرا شدی مردانه است. شاید به همین جهت باشد که  
در بیشتر زبانهای دنیا لغات عامیانه‌ای که برای دلالت به آلت تناسلی  
زن بکار می‌روند کلماتی غالباً تحقیر آمیزند (مثلاً تشبیه آن به عدد هشت  
در شیراز یا اشتبا ب آن به افراد دخل و ابله در زبان فارسی و همچنین لغاتی  
چون con در فرانسه، cunt در انگلیسی، vaina و coño در زبان اسپانیایی  
از آبرو ختنه کردن قانونی است مبتنی بر حیث پدری برای حمل  
مسألهٔ سفرونج و پیچیده، تما ییز جنسی میان زن و مرد و کودک را به فتنای از  
عورت رهنمون شده فرا شد را دریافتن او را به جا معهٔ بتری تسهیل می‌کند.

\* \* \* \*

تصعید sublimation آخرین پدیداری است که ما در بحث پیرامون  
جنسیت مرد مورد مطالعه قرار می‌دهیم. تصعید فرا شدی است رانشی که از  
غایت جنسی اولیهٔ خود دور شده متوجهٔ فعالیت‌هایی می‌گردد که از لحاظ  
اجتماعی حائز ارزش هستند و در گسترش فرهنگی هر قوم مدخلیت مهمی  
دارند. بنا بر این تصعید فرا شدی نفسانی است که مبنای اصلی کلیهٔ  
فعالیت‌ها و تظاهرات هنری و علمی و روشنفکرانه را تشکیل می‌دهد. در  
اینجا قبل از ورود به بحث لازم به تذکر این نکته است که در نزد فروید تصعید  
دارای دو خصوصیت عمده است: ۱- غایت تغییر جهت یافتهٔ آرزو مندی

---

۱- گویا در کردستان ایران ختان در مورد دختران نیز اعمال می‌شود.  
ولی چنانکه مطالعات روانکاوی در مورد ختان در نزد دختران آفریقایی  
شان داده است این امر معنایی کاملاً متفاوت از ختان نزد پسران داشته  
و بدان مربوط نمی‌گردد. حتی کاربرد لفظ ختان در مورد دختران صحیح  
نیست و ما در اینجا مسألهٔ از این لفظ و کاربرد آن نزد زنان صحبت  
می‌کنیم. جالب خواهد بود بدانیم که کردها چه نامی بدان داده‌اند.

جنسی ۲- مفید واقع شدن آثار حاصل از تصعید برای افراد اجتماع. مثلاً در مورد آثار هنری یک موسیقی‌دان یا نقاش یا نویسنده این دو خصوصیت را بخوبی می‌توان تشخیص داد. دربارهٔ خصوصیت نخست یعنی تغییر جهت دادن غایت آرزومندی جنسی این نکته قابل بحث است که همان‌طور که قبلاً ملاحظه کردیم رضایتمندی مرد از لحاظ جنسی همواره موکول به تعارضات نفسانی و توازن با عدم موفقیت است و این امر احتمالاً علت اساسی فعالیت او را به منظور یافتن غایت‌های غیرجنسی تشکیل می‌دهد. چه جنسیت مرد اساساً متوجه کجا مجوئی رانشی اوست توگوئی آرزومندی جنسی در مادیت جسم است. در حالیکه چنانکه در مبحث جنسیت زنان آشکار می‌گردد- موضوعی که بحث آن درخور مقاله‌ای دیگر خواهد بود- ماهیت تمنای جنسی زن در آرزومندی به فرزند داشتن است و مستقیماً به حیث پدری و آرزومندی نسبت بدان مربوط می‌شود. در نزد مرد، برعکس، تن نمی‌تواند مستقیماً جاییگاه حیث پدری باشد.

بنا بر این ناگامیابی جنسی مرد از یک طرف و عدم امکان پذیرا شدن آرزومندی نسبت به پدر در جسم انگیزش اصلی او را به دسترسی به فعالیت‌های تصعیدی تشکیل می‌دهند. در حالیکه نزد زن حیث پدری جاییگاهی جسمانی پیدا کرده تبدیل به آرزومندی به فرزند داشتن - که در تن او حدوث پیدا می‌کند- می‌گردد. گوئی تصعید مرد ما به ازای پذیرا شدن حیث پدری در تن (یعنی حدوث حامله شدن) می‌تواند بحساب آید. در اینجا متوجه می‌شویم که تا چه اندازه آمیزش جنسی میان مردان یعنی همجنس دوستی مرد انحراف از ساحت حقیقی او یعنی در فرار و قرار گرفتن وی در مقابل حیث پدری است. چون در آمیزش همجنس دوستانه مرد عورت را بجای ذکر گرفته با آن خلط و اشتباه می‌کند. در حالیکه ذکر صوت دلالتی و فراشد زبانی حیث پدری است و با مادیت و رانشی بودن عورت قابل اشتباه نیست.

بنا بر این اصل سودمندی آثار رویدادها را تصعیدی بدین امراتاً ره دارد که تمنای مرد به کجا مجوئی به آرزومندی او کجا مجوساً ختن دیگر افراد اجتماع از آثار خلاقه خود مبدل می‌گردد.

فرو بردگی از خصوصیات عمده فعالیت‌های تصعیدی را در با زمیندی ludicité آنها می‌داند. ولی با پیدا نیست که بازی خلاف جدیت نیست بلکه آدمی پدیدارهای تصعیدی خود را کاملاً به جد گرفته از اهمیت حیاتی

آن‌ها کاملاً آگاه است. بنا بر این جدیت را نمی‌بایستی خلاف بازی حساب آورده با آن متضاد دانست. "فرض" تنها پدیداری است که با آن در تضاد است:

چون فرض آمده‌تر پوشیده‌شد صدحجاب از دل بسوی دیده‌شد

(مولوی)

لدایی غرضی یعنی فقدان غایت و مقصود ذات اصلی فرا شد تصمید را تشکیل می‌دهد. و این امر با اصل مفید بودن آثار و پدیدارهای تصعیدی در تناقض نمی‌تواند باشد.

حال به بحث پیرامون یکی دیگر از صفات عمده این فراتر می‌پردازیم. چندانکه از ملاحظات قبلی برمی‌آید روانکاوی به ما می‌آموزد که تمامی پدیدارهای نفسانی بر اساس اصل تعارض استوارند و حاصل کنش و جدال میان نیروهای متضاد هستند. از اینرو شعور باطن آدمی عرصه تعارضات دائمی اوست. با این حال تصعیدتنها ساخت پدیداری انسان است که او را از مواجعه با تعارضات درونی و نفسانی مبری می‌سازد. ولی این بدان معنی نیست که او فارغ از تعارضاتی از نوع دیگر باشد. قبل از بحث درباره این تعارضات بهتر است نشان دهیم که مبری بودن آدمی در فعالیت‌های تصعیدی او از تعارضات نفسانی چگونه است. اصل توطی و خودآدمی چنانکه قبلاً دیدیم متکی بر مهرآکنی احساسات اوست بدین معنی که هرگونه احساسی علی‌رغم ظاهر مثبت یا منفی خود را با ما در شعور باطن او تلقیقی از مهر و کین است و تعارض دورنی او چیزی جز کوشش در پنهان داشتن جانب نهفته و ناآگاه او - کین یا مهر - نیست. این اصل مهرآکنی احساسات و تعارضات نفسانی حاصل از آن به پدیدار اساسی دیگری اشاره دارد و آن اصل خیر و شر است.

تاریخ بشری و همچنین زندگی اجتماعی و فردی انسان عرصه دائمی پیکار و تعارض دائمی میان دو مقوله خیر و شر است. برای نخستین بار در طول تاریخ، کشتیای فروید برده غفلت را از دیدگان آدمی زدوده به او نشان می‌دهد که ذات آدمی در مهرآکنی او بوده و تمام بزمان خیر و شر چیزی جز شنویتی باطل نیست. روانکاوی در واقع گذشت از این شنویت است و دستاورد عمده آن آگاهی به ماهیت دروغ آمیز (تراژیک) آدمی است.

اگر تصعید فراشد گذشت از تعارضات نفسانی است در آن صورت باید گفت که دوگانگی مهر و کین یا شفویت خیر و شر مدخلیتی در آن ندارند. و این بدان معنی است که تصعید آدمی را به سه، مدریا کسب آگاهی عمیق - و نه لزوماً روشنفکرانه - نسبت به ذات در بیخ آمیزوی که در مهر آکینسی است رهنمون می‌شود. اگر آثار رهنری و تظاهرات تصعیدی گذشت از شفویت اصل خیر و شر است در این صورت باید دید که سه، مدرا حاصل از آن مترتب بردستیابی به کدام مساحت وجودی است. در اینجا با ژک لکان همگام شده می‌گوئیم آنچه در ورای خیر و شر حاصل آدمی می‌گردد در رهنمونی اوبه زیبایی و جمال است که ذات اصلی آثار رهنری را تشکیل می‌دهند. متأسفانه در اینجا مجال آن نیست که با ذکر شواهدی چند مثلاً زگنجینه شعر فارسی به توضیح بیشتر این اصل بپردازیم. ولی جای آن دارد در ماهیت استحصانی پدیدارهای تصعیدی تامل کنیم. گرچه که این بحث پیچیده تر از آن است که در اینجا اشاره وار مورد مطالعه قرار گیرد ولی از آنجا که موضوع اصلی ما جنسیت مرد و حیات جنسی اوست ذکر چند اشاره خالی از فایده نتواند بود.

اگر مثلاً موسیقی سنتی ایران را در نظر بگیریم ملاحظه می‌کنیم که در گوش فرادادن بدان آنچه وجود ما را از ظنن خود سرشار کرده به نوسان در می‌آورد البته چنین و چنان احساس شادی آمیز یا غم انگیزی نیست. در هر قطعه‌ای از آن غم و شادی یکجا و بطور همزمان وجود ما را به خود فرا می‌خواند. حتی در غم انگیزترین گوشه‌ها نوعی شادمانی موجود است و از شادترین آنها نوعی اندوه می‌تراود. شاید صحیح تر آن باشد که بگوئیم در اینجا احساسات مترتب بر غم و شادی جایی برای خود ندارند بلکه آنچه ما غم یا شادی می‌خوانیم مقولاتی هستند که به و برای این احساسات مهر آکین اشاره دارند. بهجت حاصل از موسیقی یا شعرنداشی است که گوئی ما را بخود می‌خواند و غم یا شادی فقط پاسخ ما به این ندا است. از این رو می‌توان گفت که بهجت حاصل از آن بمناب گونه‌ای تذکار و یادآوری است حال این پرسش مطرح می‌شود که این به کدام تذکار اشاره دارد و از چه یاد و یادگاری حکایت می‌کند. با دقت نظر در خواهم یافت که این تذکار به چیزی جز این اصل اساسی اشارت ندارد که آدمی موجودی متناهی بوده و همواره مرگ در فراروی اوست. بهجت حاصل از تصعید در واقع یادآوری



وتذکیر ذات در بیخ آمیز آدمی یعنی فنا پذیری اوست . بعبارتی دیگر هنر  
 وجد حاصل از تذکیر مرگ آگاهانه انسان است . چنانکه قبلاً ملاحظه کردیم  
 مرگ آگاهی ( être-pour-la mort (Sein Sum Tode) مبتنی بر فنای  
 از عورت و در فرار و بودگی آدمی نسبت به ذکر است . دستیابی به ماحضت  
 کلامی او یعنی ذکر در واقع یادآوری و تذکیر ماحضت در بیخ آمیز و پذیرش  
 آن است . بی جهت نیست که تذکیر بمعنای "یاد آوردن" آمده و هم بمعنای  
 "مذکر ساختن" (فرهنگ معین) .

لذا تصعید فرا شدی است که به حیث پدری و هویت اسمی او مربوط می‌گردد  
 دستیافتن بدان مستلزم فنای از عورت و تذکیر یا فرایادآوری ذکر است  
 وجد حاصل از تذکیر مرگ آگاهانه گذشت از مهر آکینی یا ثنویت خیر و شر  
 بوده آدمی را به ماحضت استحسانی وجود رهنمون می‌شود . این رهنمون خالی  
 از دشواری نبوده راهی بس ناهموار است . لزوم آن محاذت با وجود و راه  
 یافتن بدان مستلزم گشایش و سعه صدر است که مجال بحث در پیرامون آن  
 در اینجا نیست . چه در آن صورت ناگزیر خواهیم بود که تفکر عارفانه متفکر  
 بزرگ مارتین هیدگر را مورد بحث قرار دهیم و از موضوع اصلی این مقاله  
 جدا بمانیم .



تصعید فرا شدی است که همیشه با موفقیت توأم نبوده می‌تواند به  
 شکست بیانجامد . یکی از موارد شکست تصعید آنست که فرد ارزشی افراطی  
 برای شیئی یا متعلق رانش قایل شده آن را بمثابة کمال مطلوب خود  
 درمی‌آورد . در این والانگاری idéalisation افراطی معمولاً مورد و  
 متعلق مورد نظر کارکرد اصلی خود را از دست می‌دهد و تمتع و بهره‌مندی  
 شخص از آن نیز تغیر می‌یابد . در صورتی شیئی می‌تواند یک چنین ارزشی  
 افراطی پیدا کند که کارکرد عادی خود را کاملاً از دست داده باشد و بصورت  
 موجودی بی استفاده درآمده باشد . این امر مثلاً در مورد کلکسیون‌تمبر  
 یا اشیاء عتیقه صادق است که تا هنگامی که قابل استفاده هستند و از کارکرد  
 عادی خود خارج نشده اند همچنان فاقد خصوصیت و ارزش لازم برای چنین  
 کاری هستند . پس در والانگاری شیئی اساساً شیئی بی استفاده است و تا  
 این خصوصیت را بدست نیاورده باشد همچنان بی‌معنای موجودیتی صرفاً  
 مصرفی و بی ارزش بحساب می‌آید . مثلاً یک جعبه کبریت تا زمانی شیئی

عادی است که مورد مصرف و کاربرد فرا رکیزد ولی همینکه جزء یک کلکسیون درمی آید این خصوصیت را از دست می دهد .

متعلق این والا نگاری می تواند یک فرد انسانی باشد که مورد علاقه، افراطی قرار می گیرد . در این صورت تمتع و بهره گیری از چنین فردی غیر ممکن شده بهمان نحو که از محتویات یک کلکسیون نمی توان استفاده، روزمره کرد بهمان گونه نیز بهره مندی جنسی از چنین شخصی امکان پذیر نخواهد بود . در اینجا شخصی حالت غیریا متعلق اضافی خود را حفظ کرده ولی تمتع و بهره مندی از او غیر ممکن می گردد . این امر توجیه می کند که چرا مردان در چنین مواردی قادر به تلفیق علاقه، افراطی خویش با آرزو مندی و تمتع جنسی خود نیستند .

بکرات دیده می شود که در رابطه، جنسی با فرد مورد علاقه ، مرد فاقد توانایی جنسی لازم بوده نمی تواند به کار مجوسی از وی نائل آید . ولی غالباً وضع حالت پیچیده تری دارد . بدین معنی که شخص بطور ناخود آگاه تمام هم خود را بکار می گیرد که وصال معشوق صورت عمل بخود نگیرد . چه روانکاو و شواهد بالینی آن بخوبی نشان می دهد که آنچه در چنین مواردی موجب وابستگی فرد به معشوق است بر اساس عشق نبوده و چیزی جز کین و نفرت نا آگاهانه و واپس زده شده از او نیست . عدم توانایی در تمتع از وجود و در واقع بروحیت فرد از وی دلالت دارد . در تحلیل نهائی یک چنین کین و نفرتی به تنفر مرد نسبت به مادر ارجع می گردد .

در اینجا می بینیم که والا نگاری افراطی در جهت مقابل فرآیند تصعید قرار دارد . چه همانطور که گفتیم در تمعید نشانی از تعارضات نفسانی نیست و احساسات مهر آکین آدمی دستخوش سرکوبی نشده بلکه فرد آدمی نسبت بدانها سعه، صدر دارد .

شوریدگی و شیدائی اوج پدیداری چون والا نگاری است . اساس و مبنای اصلی شیدائی سرگمندی narcissisme آدمی است که صورتی دیگر گونه به خود گرفته است . شیدائی گروگانی سرگمندی عاشق در وجود معشوق است .

در اینجا نیز معشوق متعلق است که ماهیت خود را از آن جهت که می تواند مورد کار مجوسی قرار بگیرد از دست داده است . انتخاب نا آگاهانه و غیر شعوری معشوق از جانب عاشق اساساً برین اهل مبتنی است که وصال

می‌بایستی امری غیر ممکن باشد. بعبارت دیگر عاشق نه تنها بطور ناخود آگاه معشوقی انتخاب می‌کند که وصال نسبت به او امکان پذیر باشد بلکه همواره به نحوی عمل می‌کند که هرگونه شرایط وصال و کامیابی را غیر ممکن بسازند. البته ظاهراً تمام هم‌و‌دراجتنا ب‌ازفراغ بوده به چیزی جز وصال معشوق نمی‌اندیشد. علت احتراز وصال قلق و اضطراب فوق‌العاده، عاشق از ناپیل شدن به آرزومندی است. چه شیدائی فرد را همواره بسوی ناسودی ارمی‌کشانند و اجتناب از وصال در واقع نیروی دفاعی عاشق در مقابل یک چنین نیروی ویران کننده‌ای است. آنچه در شور و شیدائی خارق‌عادت paradoxal است در واقع این حقیقت است که در این فراشد عاطفی خیزش حیاتی با رانش مرگ تلفیق شده به نهایت و اوج نیروی خود نزدیک می‌شوند. بهمان نحو که نرگسمندی آدمی عین گریز از آنست. هر چه فرد به نرگسمندی خود نزدیک تر شود بهمان گونه نیز به رانش مرگ نزدیکتر می‌گردد. قلق و اضطراب حاصل از امکان وصال چیزی جز پاسخ به این همبودگی رانش مرگ و زندگی نیست. این نکته این امر را توجیه تواند کرد که چرا شور و شیدائی در عین حال رنج و سرور و شادمانی را یکجا در خود جمع دارد. وجد و تالم در شیدائی تلفیقی کامل دارند و حاصل آنها چیزی جز تصعید نیست. چه فراشد تصعید به فرد آدمی اجازه می‌دهد از تعارض تلفیقی رانش مرگ و زندگی فاصله گرفته آفریده‌های هنری خود را جانشین متعلق عشق گردانند.

نرگسمندی موجود در شیدائی گونه‌ای خاص از فراشد خود آرزومندی است و آن را می‌توان نرگسمندی ترخیمی elliptique نامید. ترخیم یا حذف یکی از فنون شعری در علم معانی و بیان است و بدین معنی است که با حذف کلمه یا جزئی از اجزای کلام شاعر موجب توجه بیشتر خواننده به جزء حذف شده گردیده بدین نحو اهمیت خاصی بدان می‌دهد. بهمان نحو که ترخیم نه تنها موجب بی‌توجهی به امر محذوف شده نگردیده بلکه اهمیت آن را دوچندان می‌کند. نرگسمندی نیز از شیدائی بعلمت حذف یا ترخیمی که بدان ترتیب پیدا می‌کند فزونی گرفته به اوج شدت خود می‌رسد. بعبارت دیگر در نظراول این تصور وجود دارد که خود آرزومندی یا نرگسمندی در شور و شیدائی وجود نداشته بلکه برعکس تمام وجود فرد عاشق در خدمت معشوق بوده و در گذشت و فنا از نفس او خلاصه می‌شود:

(سعدی)

حال آنکه روانکاوی بخوبی نشان دهنده آنست که گذشت یا فنای نفس عاشق در راه معشوق مبنی بر ترخیم نرگسمندی او یعنی نقرده و چندانسی آن در وجود معشوق است. لذا معشوق پرتوی بیش از خود آرزو مندنی یا نرگسمندی عاشق نیست و حاکی است از عدم توانایی مرد در فرار و نشت نسبت به وجود حقیقی زن. از آنجا که بحث پیرامون نرگسمندی و رابطه آن با رانش مرگ از یک سو و دریا راه، شور و شنیداری از سوی دیگر مقوله‌ای سخت پیچیده و دشوار است لذا مطالعه تفصیلی آن را می‌بایستی به فرصتی دیگر موکول ساخت.

\* \* \* \* \*

احتمالاً قسمت مهمی از فعالیت‌های روشن فکرانه و عقلی را نزد مردان می‌توان به فرا شد و الا انگاری افراطی منسوب کرد. در این صورت نه تنها سخنی از روشنائی فکری و سعه صدر نمی‌توان گفت بلکه می‌توان تصور کرد که پناه بردن به استدالات عقلی و توجیهات مبتنی بر آن intellectualisation وسیله‌ای جز برای فرار از خویشتن خویش و پشت کردن به ماهیت مهرآکین وجود فرد نیست. هم‌اکنون است که روشن فکر مآبی‌فراندی اساساً مردان است. در حالی که تصعید و پدیدارهای مترتب بر آن اساساً متکی بر گشایش انسان به فیض از وجود بوده و به فرار و نشت نیست به ماهیت دروغ آمیز آدمی اشاره دارند.

\* \* \* \* \*

یکی از تظاهرات تصعیدی مرد در دیگرگونی و تغیری است که در رابطه او در آرزو مندنی نسبت به زن ایجاد می‌شود. بدین نحو که زن حالت غیر و متعلق اضافی خود را از دست می‌دهد و برای مرد بعنوان یک کل وجودی ناموتعام‌درمی‌آید. در این صورت تمتع و کامجویی فردی و صرفاً رانشی مرد جای خود را به میل به کامدهی و جلب تمتع و کامیابی زن می‌دهد. به عبارت دیگر تمتع او بصورت جستجوی تمتع غیر درمی‌آید.

در این مقاله کوشش ما بر آنست که پدیدارهای مربوط به حیات جنسی مرد متمرکز بود. البته این پدیدارها گسترش بسیار داشته و به آنچه مورد

بحث واقع گردید خلاصه نمی‌شوند. سعی ما تنها ذکر فراشده‌های اصلی و لوازم ذات جنسیت مرد بود. زندگی رانشی او ما را به بحث پیرامون کارکرد عورت و رابطه آن در حیات جنسی مرد و همچنین روابط او با زن رهنمون شد. این مقوله ما را به فراشدنای از عورت و فراروئی انسان در مقابل ذکر رهنمون گردید.

بحث اخیر به ما نشان داد که ساخت واقعی آدمی زبان تکلم است که به نوبه خود به فراشد تصعیدی او اشاره دارد. سعه صدر در تصعید در واقع متکی به وجود حاصل از تذکیر مرگ آگاهانه انسان است. تصعید گذشت از خود بنیادی subjectivité و در فرار و فرار گرفتن فرد نسبت به ذکر است و لذا به تنهایی وجود انسان و مرگ آگاهی او اشارت دارد.

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

گزارش: رهیم آشه

## پیشگفتار

در ۱۸۷۱، ویلیام رایت (W. Wright) با چاپ کارنامه‌ی توماس نگاه شرق شناسان را به سرودی گنجانیده اند. این سرود سرگذشت شاهزاده‌ای از یارت‌های از زبان خودی و امی گوید: در نوجوانی از خوراسان، خانه‌ی پدری، به جستجوی مرواریدی در دریا، کنار اژدهایی سوت‌زن، به مصر می‌رود؛ جامه‌ی درختان و روپوش با شگوهش را در خانه‌ی پدری کند تا دوباره، هنگام بازگشت از مصر آن‌ها را ببوشد؛ در مصر با مصریان می‌آمیزد و سرچشمه و سرشت و زادگاه خویش را از یاد می‌برد. . . .

این سرود (یا گاه) را "سرود مروارید"، "سرود جان"، "سرود جامه‌ی با شگوه" نامیده‌اند. نخستین کسی که بدان پرداخت، تئودور نولدکه (Th. Nöldeke) شرق شناس آلمانی بود. جیره‌دستی او در زبان‌ها (به ویژه زبان‌های سامی و به ویژه سریانی) و خوب آگاهی‌اش از نوشته‌های مسیحی شرقی، پیشداوری‌هایش را تا اندازه‌ای پوشانیده‌اند؛ بجز این، او ایران را همان‌گونه می‌دید و همان‌قدر می‌شناخت که در حاجی ساسانی جیمز موریه وصف شده است. بدشوشتر آنکه "بندقیصر" نیز خوانده شده از برای همین نام "قیصر" ساخته‌ی رومیان می‌دانست و برتری ایشان بر ایرانیان

در تکنیک را به رخ می کشید؛ اما همودر "سرود مروارید" که در آن آنکا را سخن از شاهزاده‌های پارتی است، کوشیده‌نواهای کهنه‌ی گنوستیک (و از ابن‌رومیسی) جان بیا بدو آنگاه این سرود را از آن حلقه‌ی عارفان اورها [رها، ادبی، در ابا خترم با نرودان؛ امروز آورده خوانده شود]، وجه یسا پوردیسان، فیلسوف اورها، شمرد. یا نولدکه گزارش‌های دلخواه و سرخود از "سرود مروارید" سر می‌گیرند. کسانی آن را ساخته پوردیسان می‌گیرند و یا پوردیسانی می‌شمرند.

[M. Falk, F.C. Burkitt, G.R.S. Mead, Bokelmann, E. Preuschen, R. Duval, W. Anz, R.M. James, A.A. Bevan, R.A. Lipsius, K. Make].

برخی‌شان (مانند K. Macke) آن را سرگذشت جان دانند که از میهن خویش، آسمان، به گیتی فرستاده شده است؛ پدرنشانی مرد آغازی است، مادرنشانی روشنی آغازی و برادرنشانی دومین مرد؛ مار همانا روان بد، گندناک می‌نواست و بر از جا می‌پیکرتابناک آسمان. برخی دیگر (مانند E. Preuschen) آن را سرگذشت مسیحا می‌دانند که رهسپار شد برای رهایی بخشیدن جان. برخی دیگر (مانند Burkitt) برادر شاهزاده را مسیحا می‌گیرند، شاه‌شاهان را پدر و شهبانوی خوراسان را پاکروان (روح القدس).

یکی (V. Burch) سرود را سرگذشت کردون استادما رکیون می‌شمرد؛ نا هراده همان کردون است که به روم رفته نه به مصر. برخی آن را با داستانهای انجیلی می‌سنجند (مانند A.F.J. Klijn, G. Hoffmann). برخی با پیروسی‌های جادویی مصری برابری می‌کنند (مانند Reitzenstein) و یا با نپی‌های ماندائی (مانند E.S. Drower, Reitzenstein). یکی (R. Merkelbach) آن را سرگرفته از داستان هلیودوریونانی می‌پندارد. برخی برایش مرده‌ریگ یهودی - مسیحی پذیرا می‌شوند (مانند A. Adam, J.E. Ménard, G. Quispel). برخی آن را مانوی می‌شمارند (مانند H. Jonas, G. Bornkamm, W. Bousset, A. Hilgenfeld). واری، کمانسی برای گزارش آن به جهان ایرانی - پارسی روی می‌آورند: A. Hilgenfeld در شاهزاده‌ها همانا سوشیانت (از تخمه زرتشت) می‌یابد؛ Reitzenstein سرانجام، سرود را سرگذشت آزادی جان‌ها و با زگشت‌شان می‌شمارد و کار

سرابنده‌ای دیندار و ایرانی؛ F. Dumont سرابنده‌اش را مفی می‌پندارد  
از آشورستان؛ G. Widengren سرود را ایرانی-بارتی می‌نامد و اصل  
آن را از ۱۵۰۰ پیش از میلاد.

هانری کربن (H. Corbin) میان سرود و "داستان بیگانگی غربی"  
سهروردی بیوستگی می‌باید [اودیدگاه دروور (Drower) را درست می‌—  
انگارد. جکیده‌ای از کتاب دروور، درباره‌ی ماندائیان عراق و ایران  
در کتاب ناصح ناطق درباره‌ی مانی آمده است. هنگامی که کربن گزارش  
سفر غرب و گفتگوش با خضر از عبدالکریم گیلانی (جیلی) را از همان دسته  
می‌شمارد، اندکی بی‌ذوقی نشان می‌دهد]. قهرمان سهروردی، همراه  
برادرش، برای شکار برخی پرندگان کنار ریه‌های دریای سبز، سه غوب  
می‌رود، در شهر ستمکاران، اندر چاهی زُرف پرتاب می‌شود. در اینجاشرق  
روشنای میهن است و غرب سیاه چال، سرزمین بیگانگی.

یواریه (Paul-Hubert Poirier)، کشیش کانادایی، همه‌ی  
این دیدگاه‌ها را در کتابی گردآورده و سنجیده است و سرانجام، با بررسی  
خودسرود (زبان و معنا) بدین فرجام رسیده: سرود مرواریدکهن تر از  
کارنامه‌ی توماس است و بدست مانویان در کارنامه‌اند رنهای ده‌نده پس—  
چشمه‌ی آن جهان ایرانی و به ویژه بارتی است؛ نه مسیحی است  
نه گنوستیک و نه مانوی، گرچه به هر سه شیوه می‌تواند گزارش داده شود.

خویشکاری‌ها و جای‌ها در سرود چنان درست گفته شده اند که تا سا زگاری  
هر گزارش گنوستیک به آسانی هویدا می‌شود. ویژگی نوشته‌های "عرفانی"  
درهم‌برهمی زمان‌ها و جای‌ها است. دستکاری در زمان‌ها و نام‌ها، از میان  
بردن سخنان نادلحوا، جایجا کردن گفتارها، اندر نهادن نوشته‌ها  
همه‌کار آمده اند تا چیزی که تاریخ خویش می‌خوانیم دیگرگونه نمودار  
شود. اما یک بار با پیدا زمانویان که در این کارها چیره دست بوده‌اند  
سیا گزار بود: آنان با اندر نهادن "سرود مروارید" در کارنامه‌ی توماس  
آن را نگاه داشته‌اند، با آن که این سرود کم‌وکاستی‌هایی دارد، اما  
چنان روشنگر بدست ما رسیده که خود هر برداشت ناروایی را کنار می‌زند.  
در اینجاست می‌خواهیم بررسی سرود را از سر بگیریم. آنچه از این پس  
می‌آید، در آغاز، کنارهایی بودند نگاشته بر کتاب یواریه، و شاید نو  
وروشنگر برخی نکته‌ها.



در سرود جای ها همه بدرستی آمده اند. شاهزاده از پایتخت سرزمین پارت به سوی مصر رهپا ر می شود [پایتخت راه پارسی "دَر" گویند. در نوشته ی سریانی نیز "شرا" (= در) آمده است]. وی از مرزهای میشان می گذرد [میشان کنار دجله ی پائین وزیر فرمان دولت اشکانی بود]. به بابل می رسد و به "دژ" (؟ سربوگ) پای می گذارد. سپس به مصر اندر می رود. بارها و از گورها و تافته های شرق فراهم آمده بود: سیم غزنه [غزنه اینک در افغانستان جای دارد]: پرنیان های کوشان [کوشان در شرق ایران جای داشت. گزارش های رسمی درباره ی اشکانیان در بخشی از کوشان سخن می گویند]: زر "بیت علیا" (صلوات) . نولدکه پیشنهاد کرده است که به جای آن، "بیت گلیا" (صلوات: گیلان) بخوانیم. در

سرود مروارید، به زبان یونانی آمده است:  $\chi\rho\upsilon\sigma\omicron\varsigma \epsilon\upsilon\sigma\tau\lambda\upsilon \epsilon \ \varphi\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$  (آنراست) . چنان که می بینیم واژه های سریانی و یونانی باید هر دو برگردان نام شهر یا حوزه ای باشند که یک جزو آن نام، نشانگر "برتر" است؛ و این شهر یا حوزه همانا نیشابور است که به پارسی پارسی ویا پهلویک  $\mu\alpha\rho\iota\sigma\eta\ \tau\alpha\tau\epsilon$  (آنر شهر) خوانده می شد.

در سرود خوینکاری ها همه بدرستی آمده اند. پدر، شاه ناهان است و مادر، شهر باو. نیز در آن از دو گنجور سخن می رود و دورهنما. نیز از بزرگان و ویژگیان پارت یاد می شود. آن که بر سرش گفتگو است برادر شاهزاده است که در سرود از او همچون "دومین" و "پسگریو" یاد شده. برخی "پسگریبا" (پسگری) را به معنی جانشین و نامبردار رومانده پسر گرفته اند. هتیک بدرستی آن را واژه ای پهلویک دانسته است [از  $\text{Pasgriy}$  (پس خود)] و به معنی نایب السلطنه. در طرفداین نظر، آ. کریسک می نویسد: اگر "پسگریبا" را همچون یک جور نایب السلطنه بگیریم، سر خود هستی نهادی را پذیرفته ایم که حتی شناخته ترین پادشاهی نوع پارسی، یعنی ارمنستان، هیچ نمونه ای از آن بر جای ننهاده است. سپس کار فرها دوم را که پیش از رفتن به جنگ سکاها یکی را بر جای خوین در تسفون نشانند و بدو خود کا مگی بخشیدگاری جدا و ویژه می داند. اما بنویسند نشان داده است که نمونه هایی از این دومین، همچون نایب السلطنه، بر جای مانده است. برادری را که جانشین و مانده بر نیست اما دومین است (یعنی در کام و توان برادر خویش انباز است) می توان در داستان

سنگ عبا ریافت که ما بیه های آغازی اش را از دوران اشکانی می گیرد:

مرزبان شاه، شاه شاهان، فرزندی می خواست که نام بردار باشد. پس زنی بگرفت که رپیش فرزندی به نام فرخ روز داشت. آن زن، شهریانو، فرزندی آورد که نامش را خورشیدشاه نهادند. خورشیدشاه چون به جوانی رسید برای خواستاری مه پری دخترشاه چین به چین رفت. مه پری رادایه ای حاد و دینروان نام، و کسی را از دست او بیارای گرفتن مه پری نبود. دو پهلون، الیان والیار، رهنمای خورشیدشاه به چین شدند. فرخ روز نیز به خواست خویش با خورشیدشاه برقت. اگر فرخ روز می ماند، نمی توانست جانشین و نام بردار مرزبان شاه باشد. در همراهی خورشیدشاه، در توان وی انبار بود. در جایی خورشیدشاه به برادرش گوید: "ای بزرگوار و خداوندی و برادر مهربان، گفتار ترا خلاف نیندازم و از فرمان تو سیرون بروم که مرا مهنرو بهتری."

بی آن که در همینجی "سرود مروارید" و "داستان خورشیدشاه" فراتر رویم، گوئیم که: هر دو از داستان ها و رویدادهای ایرانی و پارتی، به روزگار اشکانیان، مایه می گیرند. سراینده و گوینده هر دو داستان هایی را که بر سر زبان ها می گیرند؛ یکی در خیال می پرورد، دیگری در گفتار شاخ و برگ می دهد.

"سرود مروارید" به سریانی و به یونانی برجای مانده است. این دو چندان از هم دورند که یکی نتواند برگردان دیگری باشد و چندان به هم نزدیکنند که هر دو با یکدیگر گردان نوشته ی سومی (به پهلویک) باشند. برای نمونه: در بند ۱ سریانی می خوانیم: *ܥܘܢܐ ܡܠܟܐ* (بچه ی کوچک)؛ و در بند ۱ یونانی: *ῥηῖνος ἡ λαλόν* (کودک زبان باز کرده). اما از سوی دیگر، در سرود می خوانیم که شاهزاده با کار خویش، نام خود را در دلاور نامک زنده کرده است؛ و آزمایش برای پیوستن به گردان و دلیران در نوجوانی کرده شدی نه در کودکی. نیک که بنگریم، واژه ی سریانی (ویونانی) برگردان واج به واج واژه پهلویک *apurnāy zātan* است که گرچه روی هم، در سریانی، به معنی بچه ی کوچک است، اما در پهلویک برناراده و نوجوان معنی می دهد [اپورنای را می توان هم برنا خواند و هم با برنا]. معنی نوجوان نیز پذیرفتنی تر از بچه ی کوچک است. اسفندیار در نوجوانی با کرگسار سوی توران شافت و خورشیدشاه سنش

از هفده گذشته بود که به چین رفت . شاهزاده‌ی ما نیز با بدستی مانند آنان می‌داشت . نمونه‌ی دیگر که نشان می‌دهد ، دونوشته‌ی سریانی و یونانی برگردان یکدیگر نیستند : در بند ۸۴۵ سریانی آمده است : *ܘܢܘܨܬܐ* (به معنی *Sardoine* ، یاقوت ، یشم) و در بند ۸۴۵ یونانی : *καρυαμιγάρι* (به معنی مروارید) . می‌دانیم که *ܘܢܘܨܬܐ* خود یونانی تبار است و از *σάπυρος* می‌آید . اما دونوشته از دو چیز جداگانه سخن می‌گویند . در جای دیگر ، در بند ۸۴۵ سریانی می‌خوانیم : *ܘܢܘܨܬܐ* (زبرجد ، یاقوت کبود) این واژه یونانی تبار است و از *σάπυρος* می‌آید . اما در بند ۸۴۵ یونانی آمده است : *λίθοις τιμίσις* (سنگ‌های گرانبها) . اگر یکی برگردان دیگری بود ، به آسانی می‌شد واژه‌ای را جایگزین کرد ، یا دست‌کم این گونه معناها دور نبودند . اما می‌توان نمونه‌آورد که هر دو از نوشته‌ای (به پهلویک) برگردانده شده‌اند : در بند ۸۷۵ سریانی می‌خوانیم : *ܘܢܘܨܬܐ* (یا قوت لاجوردین ، به عربی : سمنجونی - به انگلیسی : *sapphire*) ؛ و در بند ۸۷۵ یونانی : *λίθοις σαμψειρίνοις* (سنگ‌های لاجوردین) . چنین برمی‌آید که هر دو برگردان واژه‌ی پهلویک *kašken* (سنگ لاجورد ، یاقوت لاجوردین) باشند .

\*

برای برگردان نوشته‌ی سریانی و پراستی پواریه را برگزیده‌ام که همه‌ی ویرایش‌های دیگران را نیز در نظر گرفته‌است . اما گاه نوشته را جور دیگری خوانده‌ام . اینک آن‌ها را وازی‌ها :

بند ۴۶ : *ܘܢܘܨܬܐ* . پواریه آن را سومین کس جمع *ܘܢܘܨܬܐ* واژه‌ی *ܘܢܘܨܬܐ* می‌گیرد و آنگاه برمی‌گرداند : *avec abondance* (به فراوانی) . من آن را قید می‌گیرم و برمی‌گردانم : پیشانه . [می‌دانیم که اگر سومین کس جمع می‌بود می‌بایست نوشته می‌شد : *ܘܢܘܨܬܐ*]

بند ۷۷۸ : *ܘܢܘܨܬܐ* . پواریه ، به پیروی از نولدکه ، *ܘܢܘܨܬܐ* را برداشته است : *ܘܢܘܨܬܐ* .

بند ۷۷۶ : *ܘܢܘܨܬܐ* . پواریه ، باز به پیروی از نولدکه ، *ܘܢܘܨܬܐ* را برداشته است : *ܘܢܘܨܬܐ* .

با دگرشی که پواریه (ونولدکه) در بند ۷۷ داده‌است معنی آن دگر گشته .

بند ۹۵۶: ۱۳۱۳ . پواریه آورده است: ۱۳۱۳ (؟) .  
همچنین در بند ۸۵ : سومهه گذاشته ام (به جای سومهه) و در بند  
۱۳۱۳ (به جای ۱۳۱۳) . اما پواریه نیز به معنی درست آورده  
است .

آنتوان گیومونت ( Antoine Guillaumont ) نیز بخش هایی از  
سرود را به فرانسه برگردانده است . در یادداشت ها پواریه را با P نشان  
می‌دهیم و گیومونت را با G .

\*

بین از همه از نوشته های زیر بهره گرفته ام :

سنگ عمار: ج ۱، آگاه، تهران، ۱۳۶۲ .

P.-H. Poirier: L'hymne de la Perle des Actes de Thomas  
(Introduction, Texte, Traduction, Commentaire); Louvain-la-Neuve, 1981.

A. Maricq: Classica et Orientalia, Paris, 1965.

N. Piqulevskaja: Les Villes de l'état Iranien aux époques

Parthe et Sassanide; Mouton, Paris, 1963.

E. Benveniste: Titres et noms Propres en iranien ancien; Paris,  
1966.

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

سرود مروارید

1	ב אה עני להי
2	הנני כפלהו. חסד אב.
3	הכנהו א כפלהו.
4	הנני חסד אב.
5	הנני חסד אב.
6	הנני חסד אב.
7	הנני חסד אב.
8	הנני חסד אב.
9	הנני חסד אב.
10	הנני חסד אב.

1. הללך בן ישראל  
 בלך משה וצפורה וצפורה
2. הנהגה וזה הנהגה
3. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
4. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
5. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
6. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
7. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
8. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
9. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
10. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
11. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
12. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
13. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
14. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
15. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
16. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
17. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
18. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
19. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:
20. הנהגה וזה הנהגה בלך בלך  
 הנהגה וזה הנהגה בלך בלך:

על שם ה' ויהי ערב.	22
היה ערב והיה בקר.	23
ויהי ערב והיה בקר.	24
ויהי ערב והיה בקר.	25
ויהי ערב והיה בקר.	26
ויהי ערב והיה בקר.	27
ויהי ערב והיה בקר.	28
ויהי ערב והיה בקר.	29
ויהי ערב והיה בקר.	30
ויהי ערב והיה בקר.	31
ויהי ערב והיה בקר.	32
ויהי ערב והיה בקר.	33
ויהי ערב והיה בקר.	34
ויהי ערב והיה בקר.	35
ויהי ערב והיה בקר.	36
ויהי ערב והיה בקר.	37
ויהי ערב והיה בקר.	38
ויהי ערב והיה בקר.	39
ויהי ערב והיה בקר.	40
ויהי ערב והיה בקר.	41
ויהי ערב והיה בקר.	42
ויהי ערב והיה בקר.	43
ויהי ערב והיה בקר.	44
ויהי ערב והיה בקר.	45
ויהי ערב והיה בקר.	46
ויהי ערב והיה בקר.	47
ויהי ערב והיה בקר.	48
ויהי ערב והיה בקר.	49
ויהי ערב והיה בקר.	50

הַיְהוּדִים לְחַיִּים	34
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	35
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	36
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	37
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	38
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	39
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	40
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	41
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	42
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	43
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	44
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	45
וְהַיְהוּדִים לְחַיִּים	



... ידועה	47
... ידועה	48
... ידועה	49
... ידועה	50
... ידועה	51
... ידועה	52
... ידועה	53
... ידועה	54
... ידועה	55
... ידועה	56
... ידועה	57
... ידועה	58
... ידועה	59
... ידועה	60
... ידועה	61
... ידועה	62
... ידועה	63
... ידועה	64
... ידועה	65
... ידועה	66
... ידועה	67
... ידועה	68
... ידועה	69
... ידועה	70
... ידועה	71
... ידועה	72
... ידועה	73
... ידועה	74
... ידועה	75
... ידועה	76
... ידועה	77
... ידועה	78
... ידועה	79
... ידועה	80
... ידועה	81
... ידועה	82
... ידועה	83
... ידועה	84
... ידועה	85
... ידועה	86
... ידועה	87
... ידועה	88
... ידועה	89
... ידועה	90
... ידועה	91
... ידועה	92
... ידועה	93
... ידועה	94
... ידועה	95
... ידועה	96
... ידועה	97
... ידועה	98
... ידועה	99
... ידועה	100

היהוה אלהינו אלהינו	58
אלהינו אלהינו אלהינו	
אלהינו אלהינו אלהינו	59
היהוה אלהינו אלהינו	
אלהינו אלהינו	60
אלהינו אלהינו	
אלהינו אלהינו	61
אלהינו אלהינו	
אלהינו אלהינו	62
אלהינו אלהינו	
אלהינו אלהינו	63
אלהינו אלהינו	
אלהינו אלהינו	64
אלהינו אלהינו	
אלהינו אלהינו	65
אלהינו אלהינו	
אלהינו אלהינו	66
אלהינו אלהינו	
אלהינו אלהינו	67
אלהינו אלהינו	
אלהינו אלהינו	68
אלהינו אלהינו	
אלהינו אלהינו	69
אלהינו אלהינו	



למנוח וכו' וכו'.	82
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	83
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	84
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	85
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	86
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	87
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	88
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	89
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	90
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	91
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	92
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	93
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	94
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	95
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	96
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	97
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	98
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	99
הנהגתו וכו' וכו'.	
הנהגתו וכו' וכו'.	100

מלך אברהם ושרה	94
המלכה שרה ושרה	
המלכה שרה ושרה	95
המלכה שרה ושרה	
המלכה שרה ושרה	96
המלכה שרה ושרה	
המלכה שרה ושרה	97
המלכה שרה ושרה	
המלכה שרה ושרה	98
המלכה שרה ושרה	
המלכה שרה ושרה	99
המלכה שרה ושרה	
המלכה שרה ושרה	100
המלכה שרה ושרה	
המלכה שרה ושרה	101
המלכה שרה ושרה	
המלכה שרה ושרה	102
המלכה שרה ושרה	
המלכה שרה ושרה	103
המלכה שרה ושרה	
המלכה שרה ושרה	104
המלכה שרה ושרה	
המלכה שרה ושרה	105
המלכה שרה ושרה	

## برگردان

- ۱ آن زمان که نوجوانی بودم  
و در کشور خود، خانه ی پدرم، می زیستم
- ۲ و در توانگری و ناز و نوازش  
پرورندگانم می آریدم
- ۳ از خوراسان، میهن مان،  
پدرانم خواروبار آماده کردند، راهی ام کردند،
- ۴ و از دارائی گنجینه مان  
پیشان برایم باری بستند
- ۵ کلان اما سبک  
که من خود به تنهایی ببرمش.
- ۶ آن بار زر ابرشهر بود  
وسیم غزنه ی بزرگ
- ۷ و کرکهن های هند  
و پرنیان هایی از سرزمین کوشان،
- ۸ پس کمر الماسی بر میانم بستند  
که آهن را شکستار بود،
- ۹ و برازجامه ام را در آوردند، اجامه ای  
که، با مهر خویش، برایم ساخته بودند،

- ۱۰ و هم روپوش سرخم را  
 که بر پروبالایم بریده شده بود لوا بافته.
- ۱۱ پس با من پیمان ساختند  
 و در دم بنوشتند که از یاد نروم،
- ۱۲ \* اگر اندر مصر فرو آیی  
 و یکه مرواریدی را بیلوری  
 که توی دریاست،
- ۱۳ نزدیک ازدهایی سوت زن،  
 آنگاه بر از جامه ات را خواهی پوشید  
 و روپوشت را که روی آن آرسیده است،
- ۱۵ و با برادرت، نومیین ما،  
 در کشورمان مانده بر خواهی شد.
- ۱۶ خوراسان را واگذاردم، بزیر شدم،  
 با تو رهنما به همراهم،  
 چون راه سخت بود و دشوار
- ۱۷ و من برای پیمودنش نوچه بودم.  
 بگذشتم از مرزهای ایشان،  
 دیدارگاه بازرگانان خوراسان،
- ۱۸ به خاک باپل رسیدم،  
 و به درون دیوارهای (سریوگ) پانهادم،  
 در مصر فرود آمدم.
- ۱۹ پس همراهانم از من جدا شدند.  
 راست به سوی ازدها براه افتادم،
- ۲۰  
 ۲۱

پیرامون سبتجش خانه کردم،	
به این امید که دراز کشد و به خواب فرو رود	۲۲
و ازو سواریدم را بگیرم.	
و چون یکه و تنها بودم	۲۳
برای همسایگانم بیگانه می آمدم.	
هم نژاد خود، آزاده می	۲۴
نژ خوراسانیان، را آنجا بدیدم.	
جوانی پاکرو و پاکباز (و)	۲۵
پاکیزه.	
پیش من آمد و همدی جست.	۲۶
پس همدم خود کردمش،	۲۷
همراهی که خواسته هایم با او همبخشیدم.	
پرهیزانیدمش از مصریان	۲۸
و از همنشینی با ناپاکان.	
پوشاکی مانند اینان به تن کردم	۲۹
تا مرا ننکوهند که از بیرون آمده ام	
برای برگرفتن سواریدم	۳۰
و آنگاه اژدها را پذیره می من برخیزانند.	
(اما) با دست به دست هم دادن پیشامدهایی	۳۱
آنان بوبردند که من نه همشهری شام،	
پس با من، به فریب و دستان، آمیزش کردند؛	۳۲
تاآنکه به من خوراک خویش چشانیدند.	
نژ بیاد بردم که شاهزاده ام	۳۳
و شاهشان را پرستیدم.	



وز یاد بردم مرواریدی را	۳۴
که پدرانم وامه اش مرا فرستاده بودند.	
و از برای خورش سنگین شان	۳۵
در خوابی ژرف فرومی رفتم.	
اباری! از هر چه بر سر من آمده بود	۳۶
پدرانم آگهی یافتند و از بهرم دردمند شدند.	
پس در کشورمان نوید دادند	۳۷
که همگان به درگاهمان بیایند!	
شاهان و سران پارت.	۳۸
و همگی بزرگان خوراسان!	
و بر سر من انجمن کردند	۳۹
تا که در مصر ویلان و سیلان نباشم!	
و نامه ای به من نوشتند	۴۰
و هر بزرگی نام خویش بر پایش نهاد!	
از سوی پدرت، شاه شاهان!	۴۱
و مادرت، شهربانوی خوراسان!	
و برادرت، نومین مان!	۴۲
به تو، پسرمان که در مصری، درود!	
بیدار شو، برخیز از خوابت.	۴۳
و بشنو سخنان نامه ی ما را!	
یادار که پسر شاهانی	۴۴
بین چه کس را بندگی می کنی.	
یادار ز مروارید	۴۵
که پی اش به مصر شدی.	

- ۴۶ یادآرز بر از جامه ات،  
وز روپوش باشکوهت یادآر،
- ۴۷ که شان پیوشی و بپرازی،  
زیراک نامت در دلاورنامک آمده است،  
و با برادرت، پنخود ما،  
با او، در کشورمان باشی.
- ۴۸ و نامه ی من نامه ای بود  
که شاه به دست خویش مهربرنهاده،  
از روی ابدان و بابلیان  
و دیوان ستنب ی سربوگ
- ۴۹ پرواز کرد همچون شاهین،  
شاه همه ی پرندگان.
- ۵۰ پرواز کرد و پیش من بنشست،  
و یکپارچه سخن شد،  
به آواز و همه اش  
بیدار شدم و از خوابم برخاستم.
- ۵۱ دربرگرفتم و بوسیدمش،  
بازش کردم و خواندم.
- ۵۲ همانند آنچه در دم نگاریده بود،  
سخنان نامه ام نبشته بودند.
- ۵۳ به یاد آوردم که شاهزاده ام،  
و آزادی ام سرشت خویش بازمی جست.
- ۵۴ سروارید را به یادآوردم  
کز برایش به مصر فرستاده شده بودم.

پس از سر گرفتیم افسونگری	۵۸
اژدهای متبر و سوت زن.	
خمار کردم و بختاندمش	۵۹
با یادکردن نام پدرم رویش	
و نام دومین ما	۶۰
و [نام] مادرم، شهبانوی خوراسان!	
و دست انداختم بر مروارید!	۶۱
و کامیاب روی به خانه ی پدرم کردم.	
جامه ی پلید و ناپاک شان	۶۲
کندم و جا گذاشتم.	
و راست راهی گرفتیم که برسد	۶۳
به روشنای میهن مان، خوراسان.	
و نامه ام، بیدارکننده ام را.	۶۴
پیش رویم، در راه، پیدا کردم.	
همچنان که با آوازش مرا بیدار کرده بود،	۶۵
با روشنی اش هم مرا راه بنمود!	
چنان که [راه] ابریشم شهوار،	۶۶
روبرویم، در نمایش، می درخشید.	
و با آواز و راهنمایی اش	۶۷
هی به شتاب می انداخت و	
با مهربانی اش مرا می کشید.	۶۸
پیش رفتیم، از سربوگ گذشتم.	۶۹
بایل را به چپ خود وا گذاشتم.	

- ۷۰ و به میشان بزرگ رسیدم.
- ۷۱ به بتدر بازرگانان
- ۷۲ که در کناره ی دریا جای دارد،
- ۷۳ برازجام ام را که کنده بودم
- و روپوشم را که دزُش نهفته بود.
- ۷۴ از بالای گرگان،
- پدرام بدانجا فرستادند
- ۷۵ بدست گنجوران شان
- که به سپردگانی اینان بر آن اسپرده) بلور داشتند.
- ۷۶ و با آن که رسته اش را به یاد نمی آوردم،
- زیراک در نوجوانی به خانه ی پدرم رهایش کرده بودم،
- ۷۷ ناگهان چون در برابرش ایستادم
- جام ام به من می ماند، ا گویی! در برابر آینه ی خود ایستاده ام!
- ۷۸ من سراپا او را در خود دیدم
- و خود را هم سراپا در او یافتم.
- ۷۹ چون در جدایی تو بودیم
- و باز، در یکی کالبد، یکی اشدیم!
- ۸۰ گنجوران را نیز،
- که آن را برایم آوردند، به همین سان دیدم!
- ۸۱ با آنکه تو کس بودند، یکتن (شده) بودند،
- چون تنها يك مهر شاه بر آنان نهاده شده بود،
- ۸۲ امهرا دستان او که به من پس داد،
- بدست اینان، نهاده ام و دارایی ام را،

- برازجامه ی آراسته ام را ۸۲
- که به رنگ های شاداب پیراسته بود
- با زر و گوهرها ۸۳
- و کرکهن ها و پرنیان ها
- و گهرهای رنگارنگ ۸۴
- و در بالایش نیز کارشده بود.
- و با سنگ های الماس ۸۵
- همه ی بندهایش دگمه دوزی شده!
- و نگاره ی شاه شاهان ۸۶
- سراپا، از بالا تا پائین آن، برآمده بود و نگاریده.
- و مانند کاسکین ۸۷
- نیز رنگارنگ بود.
- و نیز دیدم که درو یکسر ۸۸
- جنبش های شناسایی می تپید.
- و انگار که برای سخن گفتن، ۸۹
- دیدم که، خود را آماده می کرد.
- آوای نواهایش را شنیدم ۹۰
- « آنگاه که بر زمینش می نهادند ، زیر لب می گفت ،
- از بهر او، دلیرترین پرستار، است ۹۱
- که مرا نزد پدرم پرورده اند.
- من نیز درخویش دریافته بودم ۹۲
- که بروبالایم مانند او می بالید.
- پس با روش های شاهان اش ۹۳
- راست در برابرم روان شد

- ۹۳ و به یاری دادارهایش (دادار، واهب، دهنده)
- ۹۴ ۱ به سوی اشتافت که بگیرمش.
- ۹۵ مهر من نیز مرا برمی انگیخت  
که به پیشوازش بدوم و دربرگیرمش.
- ۹۶ گش گشودم و پذیرایش شدم  
در برازندگی رنگ هایش نیکو گشتم
- ۹۷ و روپوش با رنگ های تابان خود را  
همی به تن کردم.
- ۹۸ خود را در آن پوشانیدم و فرارتم  
به سوی درگاه درود و نیایش؛
- ۹۹ سر خویش خم کردم و نماز بردم بر  
زیبایی پدرم ا که مرا فرستاده بود.
- ۱۰۰ چون فرمان هایش را گزارده بودم  
او نیز آنچه پیمان بسته بود بجای آورد.
- ۱۰۱ پس در درگاه ویژگان او  
با بزرگانش پیوستم.
- ۱۰۲ چون او به من خوشامد گفت و پذیرایم شد  
و با او به کشورش شدم؛
- ۱۰۳ با آوای « سرود ها »  
همگی پرستندگان او را بستودند.
- ۱۰۴ و او نوید داد که باز، به آستان  
شاه شاهان همراهش خواهم بود
- ۱۰۵ و با میزد و سرواریدم. (میزد، تحفه، قربانی)  
با و، پیش شاهمان، نمایان خواهم شد.

## یادداشت ها

αἰματά: خوراسان، شرق . خوراسان در سرودگای نشانگراستان  
بزرگ خراسان است و گاهی نشانگرایران (همچون سرزمین شرقی در برابر  
روم و مصر).

۴۵ γαντζ: گنج خان. از پهلوی گانج: گانج (گنج) ی آید. در عربی: خزانه نیز  
از زبان پاراست. حرکت: از پهلوی گانج: ganzvar (گنجر).

۴۶ γαντζ: برگردان: gazak le grand. در نوشته یونانی می خوانیم:  
ἀσημένιος τῶν μεγάλων ἠθασυρῶν (گنجان می گنم که ἀσημένιος را به  
ἀσημένιος [سیم] گردانید. آنگاه می خوانیم: سیم گنج ای بزرگ).

بروشنی، در اینجا با نام شهری سروکار داریم که با "گنج" ساخته  
شده است؛ می تواند غزنین (غزنه، به سغدی: gatzak) باشد که امروزه  
در افغانستان جای دارد. در غرب ایران شهری بوده نام گزن: نیزیکی  
از شهرهای قفقاز به نام "گنجه" را با یاد کرد: باز می توان جاهای دیگری  
را یاد کرد که نام هاشان با "گنج" ساخته شده. شهر غزنین، بیش از همه،  
با این سرودخوانی دارد.

۴۷ γαντζ: از γαντζ: به پهلوی: karkēhan. به عربی: حجر  
یعان.

۴۸ γαντζ: برگردان: agate (عقیق).

در نوشته یونانی می خوانیم: μαργαρίτες (مروارید، لؤلؤ).  
γαντζ چند معنی می دهد: زربفت، پرنیان، کمر بند یا جامه ی  
رنگارنگ، عقیق، ابریشم هفت رنگ، ...

۴۹ γαντζ: برگردان: مرا کمر بندی از فولاد [سخت] بستند.  
αἰματά: از αἰματά (پولاد، الماس).

۵۰ γαντζ: برای جامه (جامه ی درخشان و زیبا). برگردان: p  
le splendide (vêtement). برگردان: le brillant habit

۱۹۵. هنینگ بر آن بود که این از واژه ی سعدی s'rbīy (برج)  
دژ) می آید.

۳۸a ۹۵۱۱۱۱ : بارند . به روس : بارانا Parbava  
 ۴۰a ۴۱۱۱۱۱ (Tgortō) : بارند . به روس : بارانا Parbava  
 پس از ستارت در زشتای موز ۴۱۱۱۱۱ (ēgortō)  
 ۴۷b ۴۱۱۱۱۱ : دلاورناک . لقب کردن . این برای بسس اجنه است .  
 ۴۸ ۴۱۱۱۱۱ : نیکو بر . پیوند . از پهلویک : Pasgriv . این یافته می‌شود  
 است . برگردان ۳ : gouverneur (= حاکم) . برگردان ۴ : vice-roi .  
 ۱۰۰۷۳a ۴۱۱۱۱۱ : به پهلویک : vargān . گرگان .  
 ۹۵b را می‌توان چندگونه برگرداند . به پیروی از ۴ : آنگاه که ما آنان  
 که فرودش می‌آوردند ز مزه می‌کرد .

۹۲b ۴۱۱۱۱۱ : به پهلویک : kust . به عربی : عمل . برگردان ۴ : labour  
 ۱۰۳a ۴۱۱۱۱۱ : برگردان ۴ : bouange  
 ۱۰۱a ۴۱۱۱۱۱ : از پهلویک : vispuhr (نا هزاده ، ویژه ، آویژه) .



# پیشروی اسلام (یادداشتی از دهه ی ۶۰ هجری)

## پیشگفتار

از پورپنکلیه (فیه فیحیه) ، مسیحی نوچهری (نسطوری) کتابی در تاریخ (به زبان سریانی، به خط سریانی شرقی [کلدانی]) برجای مانده است در پانزده گفتار؛ آمینگانا به سال ۱۹۰۷ پنج گفتار پهلانی اش را در مجموعه ای به نام 'منابع سریانی' به چاپ رساند:

A. Mingana: Sources syriaques, vol. 1, Leipzig.

کمی پیش از چاپ این شماره روگرفتی از آن بدستم رسید (سپاس مر کامران میرفخرانی را که برایم فرستادش). تکه هایی از آن برگزیدم و تقد به پارسی برگرداندم برای این شماره.

پورپنکلیه در نخستین سده ی هجری (سده ی هفتم میلادی) می زیست. زادگاهش روستایی بود به نام پنک نزدیک اروند (نجله). وی از دسته ی مسیحیان شرقی (وابسته به مهبشر [متروپول] سلوکیه/تیسفون) بود. در کتاب خود شهرهاری خسرو پرویز، عرش های هربان، شکست ساسانیان و پس نشینی رومیان، فرمانروایی امویان، شورش مختار و برخاست بردگان جنگی [بیشتر از ایرانیان] را به یاد می آورد و سرانجام از طاهون سال ۶۷ هجری (۶۸۶ میلادی) و پیامدهایش سخن می گوید.

پورپنکلیه در این کتاب تقواسته است گزارشی تاریخی بدست دهد، اما کار او از بیشتر گزارش های تاریخی که یکی دو سده پس از فرمانروایی هربان نوشته شده اند بس ارجمندتر است، چرا که وی گواه آنچه بازگفته بوده. فرمانروایی هربان و پیامدهایش، برای او، خشم خدا بر آدمیان روی زمین را نشان می دادند. او زمانه ی خویش را تنها می توانست با زمان پسین گزارش های دینی ایرانی و مسیحی بسنجد. برای نمونه، در «زند و هومن پسین» می خوانیم: "اندر آن هنگام... مهر پدر از پسر، و برادر از برادر برود... و خواهش مادر از دختر جدا و بیگرگونه باشد" (برگردان من، نهایت). و اینک گواهی پنکلیه: "نه برادر بر برادر دل سوزاندی، نه پدر بر پسر. مهر مادر از فرزندان برفت."

ارزش گواهی پورپنکلیه هنگامی نمایان شود که بدانیم او نه از پارسیان دل خوشی داشت و نه از رومیان. مسیحیان را نیز هرقی گناه می دید. از دست هربان نیز نمی نالید و از آنان با کینه سخن نمی گفت.. او مردمان را سزاوار آنچه بر سرشان آمده بود می دانست؛ چرا که خداوند آهنگ کین خواهی از نشان کرده بود.

زیستنگاری پورپنکلیه و بررسی کارهایش را به زمانی دیگر می گذاریم. خواستاران می توانند به خود مجموعه ی 'منابع سریانی' نگاه کنند.

... پس چون بدید که بهاری در کار نشاند، کشوری بی فرهنگ را پذیرای ما بخواند، مردمی که دلیل و سران بنده، سوگند و پیمان شان نبود، و فروتنی‌ها و خوش‌زبانی‌ها نپذیرفتندی. خورسندی‌شان خونریزی بی دلیل بود و کام‌شان این که بر همگان چیره شوند؛ آرزو مندی‌شان دست‌مرد و به‌بردگی بردن بود و خوراک‌شان خشم و جوش. هر چه می‌دادی‌شان، می‌گفتند کم است ...

آنان تا زمانی که در کار دست‌اندازی بر جهان‌خاکی بودند هماهنگی داشتند، اما همین که به‌گروه‌ها بازمادند و از جنگ دست‌کشیدند، به‌ستیز با همدیگر روی کردند. دسته‌ی مغربی می‌گفتند: "مهتری از آن ما باید، و پادشاهی از ما باشد." اما دسته‌ی شرقی یاد می‌گفتند که: [مهتری] ما را باید. پس ازین گفتار به‌جنگ با یکدیگر برآمدند. اما سرانجام، پس از بیکاری سخت و خونین، دسته‌ی مغربی که بنی‌امیه خواهانندش برتری یافت و یکی از این دسته به‌نام معاویه به‌شهریاری رسید و کشورهای پارس و روم را به‌زیر فرمان گرفت ...

در آغاز [پیش از امویان] آنان چنان پایبند اسلام محمد (س. ک. رده‌شان) بودند که هر کسی را گستاخ به‌قانون‌هایش می‌دیدند، حکم به مرگش می‌دادند. دار و دسته‌های آنان هر سال به‌سرزمین‌های دور دست، و به آب‌خوستها [= جزائر] می‌رفتند و شبیخون می‌زدند و هر کسی را زیرگند آسمان می‌یافتند با خود می‌آوردند؛ آنان از هر کسی تنها باج می‌خواستند و می‌گذاشتند که در کیشی که خواستی بماند. حتا در میان‌شان بسیار مسیحی یافت می‌شد؛ برخی از این [مسیحیان] جدا راه بودند و برخی‌شان از ما، اما از هنگامی که معاویه به‌فرمانروایی رسید آرامش در جهان پدیدار شد ... چون روزگار معاویه سرآمد و از جهان رفت، پسرش یزید به‌جایش نشست؛ وی به‌راه‌پذیرش ترفتن؛ تنها بازی‌های بچگان دوست داشت و خوشگذرانی بی‌سند و باران ...

چون اوسیز از جهان درگذشت، یکی از [عربان] بنام زبیر از مشرق سر در آورده و نداد در داد، وی وانمود کردی که در شورخانه‌ی خدا آمده است. پس بر مغربیان [= امویان] خطو نشان کشید از این دست که زیر پا گذارندگان "شرع" [محمدی] اند. پس به‌جایی در جنوب که پرستشگاه [عربان باشد] بیا مدو آنجا نشیمن کرد. مغربیان به‌جنگ با او بسیج

شدند و شکمنش دادند؛ حتی پرستگاه‌هاشان را سوزانیدند و در آن‌جا خون بسیار بر بختند. از آن هنگام شهریار عربیان دیگر استوار نبود.

چون [زبیر] بمرد، پسرش را به فرماندهی بخشانند. مغربیان را بک سیاه‌بودی [بنام] عبدالرحمن پورزباد؛ و مشرقیان را بکی بنام مختار. در آن هنگام مغربیان نصیبین [آرستان] را در دست داشتند و فرماندهی بنا مپور عثمان در آن‌جا فرمان می‌راند. از مشرقیان فرماندهی بنا مپورنظرون به جنگ او برفت.

مغربیان می‌گفتند: "نصیبین از قلمرو رومیان بوده است و پس ما را باید." اما مشرقیان پاسخ می‌دادند: "[نصیبین] از قلمرو یارسان بوده است و از آن ما باشد." از این رومیان رودان [= بین النهرین] به بلشوی شگفتا ورد چارند. سرانجام مغربیان پیروز شدند و مشرقیان را از اینجا [میان رودان] بیرون رانند. اما دیگر سال، پورنظرون سیاهی بزرگ سیحید و سوارکاران چون ریک بر او گرد آمدند...

از آن‌جا که عقولیان (یعنی مردمان کوفه) تن به کارزار رسمی دادند مختار از دست‌شان خشمگین بود. پس فرمان بداد که همه‌ی بندگان‌شان را نوند و به‌جا‌ی آنان به جنگ رود. چون این فرمان شد، هزاران هزار برده [ی جنگی] نزد مختار گرد آمدند. وی سرانجام فرماندهی کماشت بنام اسراهیم؛ و او را با سیزده هزار تن به رود رومی با پور ریاد بفرستاد؛ همه پیاده، بی زره، بی توشه، بی اسب، بی چادر؛ اما هر یک شمیری به دست گرفته یا نیزه‌ای با چوبدستی. به راه افتادند. چون بر سر رودی که جزر خوانند بهم رسیدند، جنگی سخت میان‌شان گرفت. همه‌ی جنگاوران مغربی کشته شدند و بیرون‌شان به فرساری سخت دگرگشت...

پس این بندگان که شورده [= پاسدار] خوانده شوند و این نام‌شانگر رنگ‌شان برای داد است به نصیبین بیا مدند و اندر شدند و بگرفتندش؛ و بر سر سر میا ترودان دست یافتند...

عقولیان از کاری که کرده بودند بشیمان شدند، چون دیدند و در یافتند که بندگان‌شان بریشان نوردده‌اند. پس در سر این مختار استادند و با او در افتادند. [مختار] چندبار آنان را شکست داد، اما سرانجام از آنان شکست خورد و او را و بسیاری از بندگان همراه او را بکشتند. از دیگر بندگان [گروهی] گرد آمدند و به [پاسداران] شهر نصیبین پیوستند.

هر روز از هر سویی [با مداران و بسیجیان] گرد می آمدند و بدانان می پیوستند  
آنان کلات های بسیار تخرک کردند و ترس شان در دل همه ی عربان افتاد .  
[چون] که به هر جا رهسپار می شدند پیروزی می یافتند .

از این پس خداوند آغا ز کرد به گزند رساندن در زمین ... مردمی را  
پذیره ی مردمی برخیزاند ، قلمروی را در برابر قلمروی ، گرسنگی ها  
براه انداخت و زمین لرزه ها و مرگ مرگی [طا عون، و با] ... و ما را در  
دست دزدان رها کرد .

... در سال شصت و هفت از فرمانروایی عربان ..... مرگ مرگی  
بیامانی در میان مادر گرفت که ما ننندش هرگز نبود و گومان نمی کشم که  
همانندی هرگز پیش بیاید . مردمان بنا به آئین ناپاکی که میان خویش  
نهاده بودند کسانی را که مرگ مرگی درو کردی حتا به گورستان نمی پذیرفتند ،  
مانند دروندان [گافران] رها شان می کردند و در می رفتند ... لاشه های  
آدمها میان راه ها افتاده بودند ، [با] مانند تپاله در کنار در ، و نهرها  
و چوی های آلودند . بسیاری هنوز زنده سگان به جان شان افتاده اند . هر  
کسی با چنمان خود تپا می خویش می دید . نه برادر بر برادر در دل سوزاندی ،  
و نه پدر بر برسر . مهر مادر از فرزندان برفت ؛ چون [مادر] هنگام جان  
کندن [فرزندان] از دردهای مرگ دریشان نگاه کردی ، اما نخواستی  
سزدیک بشود و چنمان شان ببندد . این نمایشی پرنهیب بود ؛ این دیو  
سیرتی ای پر بیم بود . کسانی که هنوز زنده مانده بودند ، همچون گوسفندان  
بی نیان در کوه و کمر پخش شدند تا که از مرگ مرگی بگریزند و او مانند  
داس از پس شان آمدی ... بدشرا همه ، را هزنان دست از سر شان بر نمی -  
داشتند ، همه جا مانند خوشه چینان در پس شان روان بودند و از پنا نگاهها  
بیرون شان می کشیدند و همه ی دارایی شان را می گرفتند و لخت برجا ی شان  
می گذاشتند ...

کلیسائیان و دادبانیان از میان رفتند . کلیساها ویرانه شدند و  
پاکیزگان آلوده . روستاها آتش گرفتند و شهرها تپا می . هراس در همه ی  
حاده ها فرمان می راند . این بود دوره ی نخست ، یعنی سر آغاز دردها ...  
مانندنی لرزان از یاد درستم بودیم و مانند قاین [پسر آدم] بر  
زمین در تپش و لرزش . دیگر چه ؟ باز زبشی دیگر که راه برگریختن ورستن  
بست ، گرسنگی و مرگ مرگی ، از پیش مرگ مرگی بگریختیم ، گرسنگی از

پس مان بیامد؛ و [سوانجام] دزدان هر چه برای مان مانده بود از دست مان  
بربودند...

اگر به بیابان روم، های کشتگان جنگ، اگر به کلیه ها پانهم، آه  
لرزندگان از گرسنگی...

رخسار مردمان از زور گرسنگی، مانند کاکین، کیود شده بود، مانند  
سیم سوزهای از آتش درآمده، به سیاه می گراشیده.

بسیاری از زنان فرزندان خود را طرد کردند، و بسیاری از زنان  
با ردا چون زنده ززه‌دان در می آوردند به گور می سپردند...

چندتا [بگویم که] تادهان با زکردند و نان خواستند، جان سپردند،  
چندین [کس دیدم که] در راسته‌ها از پای در آمدند و افتادند و افتادند  
همان و دم فرو بستن همان. بروبالای نزار کودکان جسم اندازی دردناک  
بود، از بی رنگ چهره‌هاشان دگر گشته بود که پدر فرزندان خویش را باز  
شناختی. آنان مانند گوسفندان و اش [غلف] می جویدند. [شب‌ها]  
سنگ‌ها را در بر می گرفتند و به خواب می رفتند، و با مدادان می یافتی‌شان  
که مانند چوب خشک شده‌اند. بسیاری از مادران فرزندان خود دریدند.  
پیش می آمد که شباً هنگام [مادری] با فرزندانش یکجا خفتی، و بگساره  
می دیدی که [همگی] زندگی را بدرود گفته‌اند.

نیک می‌دانم که روز پسین فرار رسیده است.

## La logique de l' "être-ensemble"

Réfléchir sur le concept et le phénomène de "groupe", voilà ce que l'auteur se propose d'entreprendre.

<Gerd-ham-âyt> signifie littéralement <venir - ensemble - en rond>, c'est l'acte social par excellence. <Gerd-ham-âyt> désigne un processus en cours, ce que la traduction française, l' "être-ensemble", ne peut rendre complètement.

Les conditions de <Gerd-ham-âyt> sont avant tout historiques et renvoient évidemment à l'histoire contemporaine de l'Iran, à l'actualité même de son "destin", lequel a voulu qu'un grand rassemblement social, suivi d'un important "changement" politique, donne lieu à une mobilisation totale, suivie d'une totalitarisation de la politique.

Ce totalitarisme politique et pratique \_ qui n'est pas le seulapanage du "régime" en place mais s'enracine, malgré les "oppositions" et les différends, dans des idéaux politiques organisationnels en général \_ a de multiples conséquences théoriques:

1) La totalitarisation, la saturation et donc la surdétermination de la "politique" s'accompagnent, paradoxalement, d'une sorte d'insuffisance (un vide) et, plus particulièrement, d'une indétermination de la pensée.

2) Cette indétermination est une occasion pour l'intelligentsia irannienne de penser le politique et, peut-être même, de le libérer de la politique politicienne.

3) Il doit se faire jour, désormais, que <gerd-ham-âyt> est l'enjeu principal à la fois de la politique et du politique.

D'où, penser le politique, c'est penser le <gerd-ham-âyt>.

Le destin d'un groupe humain se décide dans son <gerd-ham-âyt>.

le même sort à son objet de désir. Au contraire de la sublimation dans laquelle les conflits psychiques trouvent une issue convenable sous forme de réminiscence incantatoire de l'être-pour-la mort, l'idéalisation de la chose et l'amour-passion constituent la haine détournée et refoulée à l'égard de l'objet. Le type de narcissisme qui semble les soutenir est appelé narcissisme elliptique, dissimulent l'amour du corps propre derrière l'apparence de sacrifice la caractérisant. En dernier ressort, l'idéalisation et l'amour-passion se fondent dans le meurtre de l'objet idéalisé et dans l'exacerbation du narcissisme. D'ailleurs aussi bien dans l'idéalisation que dans l'amour-passion, tous les moyens sont inconsciemment mis en oeuvre afin d'éviter tout rapport réel et réalisable à l'objet.

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

interdisant que la loi engendre le désir. D'où l'origine du "meurtre" du père comme fondement du rapport de l'être humain à la loi. Quant à la personne du père, elle n'occupe que la place laissée vacante par le nom-du-père à la référence duquel le désir de la mère interdit le corps de l'enfant comme corps désiré.

Le désir se rapportant essentiellement au nom-du-père est toujours le désir à l'égard du père. Celui-ci est le soutien primordial du désir. Aussi l'aberration fondamentale dans l'homosexualité masculine consiste-t-elle en ce que l'homosexuel prend le pénis pour le phallus et le père réel pour le nom-du-père.

La circoncision est l'entrée de l'enfant dans le monde symbolique, c'est-à-dire, le monde langagier comme la demeure du nom-du-père. Elle frappe uniquement l'homme dans la mesure où seul l'homme est considéré comme l'être sexué, la femme ne l'étant qu'en référence à l'homme. En d'autres termes l'être humain ne désire qu'en homme. La circoncision est en effet un moyen symbolique pour accéder à la différence sexuelle.

\*\*\*\*\*

Au terme de son article, l'auteur soutient que la sublimation est le remède à la jouissance amère de l'homme et à son impossibilité d'accueillir le nom-du-père dans son corps comme cela est le cas pour la femme par rapport à sa grossesse. La sublimation réside dans la finalité détournée de la sexualité comme socialement valorisante (Freud). La recherche obsédante de jouissance cède ici sa place à la jouissance de faire jouir autrui.

Il est deux formes fondamentales d'échec dans le processus sublimatoire : l'idéalisation qui élève l'objet pulsionnel au rang de la chose et l'amour-passion qui réserve



Le caractère partiel de l'objet du désir semble révélateur de la croyance de l'homme en la matérialité c'est-à-dire à la coparité du désir. Aussi sa fuite en avant va-t-elle se concrétiser dans sa lancinante recherche de l'objet idéal qui s'avérera à chaque fois nul et non avenu. Or, le désir réside précisément dans la perte de cette dimension leurrante; il réside dans la castration exigeant de l'homme l'abandon de sa "croyance matérialiste". Par là, l'auteur nous amène à constater que le désir en tant que castration retrouve sa demeure véritable à savoir le langage. En effet nous lisons que celui-ci élève la matérialité du corps (du pénis) au rang de phallus en l'instituant en tant que corps désirant; le phallus apparaît alors comme le signifiant du désir, signifiant maître car il est sans signifié. Le langage par là même révèle son caractère sexuel essentiel (cf. l'obscénité du langage en tant que demeure du désir).

A ce stade, l'article nous décrit le phallus -signifiant maître du langage- comme l'appel du nom-du-père en tant que garant de la dimension désirante de l'être humain. De la même façon, l'interdit du désir humain, qui frappe le corps du désir, n'est compréhensible qu'en référence au nom-du-père, c'est-à-dire à la loi qui lui est inhérente.

Ceci amène logiquement l'auteur à nous parler de la masturbation, acte masculin même lorsqu'elle est pratiquée par la femme. Le sentiment de culpabilité qui en résulte, semble témoigner de l'interdit concernant le corps narcissique. Cette équivoque de l'interdit qui promulgue tout en sanctionnant le désir narcissique conduit l'auteur à étudier l'hainamoration (l'ambivalence d'amour et de haine) de la mère à l'endroit du corps de l'enfant comme entité érotique et interdite. Le désir interdit qui frappe le corps narcissique serait l'héritier de l'hainamoration maternelle comme référence à la loi du père. Pareillement, le nom-du-père en tant que référence à la loi qui interdit, est-il le garant du désir; car c'est en

Pour ce qui est du désir sexuel qui est essentiellement masculin on constate sa fonction pulsionnelle dans le rapport du sujet à l'objet pulsionnel. Ce dernier relèverait toujours d'une tentative de maîtrise sur l'objet du désir comme s'il n'avait pas un être propre à lui. Dans son étude sur la pulsion, l'auteur nous avait d'ailleurs montré que l'objet de la pulsion est toujours contourné par le sujet. L'une des caractéristiques de cet objet réside dans son être partiel. Ainsi, le corps de la femme ne constitue-t-il pour l'homme qu'un ensemble d'objets partiels, l'homme étant sujet de la pulsion. Ou encore, la femme n'apparaît-elle jamais comme l'Autre c'est-à-dire comme l'être à part entière dans le rapport pulsionnel de l'homme. Elle est réduite aux morceaux de son corps en tant qu'objets partiels : l'homme passe ainsi à côté de son objet d'amour oubliant l'être véritable de la femme. Cela nous amène à la question concernant la jouissance amère et non-satisfaite de l'homme.

Ce manque de satisfaction qui s'éternise en allant d'un objet à l'autre le situe dans un rapport de ratage par rapport à son objet de désir. Ainsi s'agit-il toujours d'un désir dont il craint la disparition (aphanisis). Afin de remédier à cette angoisse l'homme aura recours à des différentes modalités dans le maniement du désir. Aussi cherchera-t-il à travers le fantasme à soutenir, voire à maintenir son désir. Ainsi le corps partiel de la femme sera un corps fantasmé dépourvu de subjectivité.

Au corps partiel de la femme pour l'homme s'ajoute le morcellement de son propre corps : l'immovibilité de son sexe en témoigne.

Peut-on réduire la sexualité masculine à l'activité purement pulsionnelle ? Si la réponse s'avère négative, il faudra, selon l'auteur, chercher la véritable dimension de la sexualité de l'homme, laquelle nous conduit à celle du désir.

## **L'homme de la psychanalyse, la psychanalyse du pas-homme**

En s'appuyant sur les concepts développés dans l'article sur la pulsion (paru dans le précédent numéro), l'auteur entreprend l'étude de la sexualité masculine. Il s'interroge, dans un premier temps, sur la différence sexuelle : est-elle une entité sociale, biologique, anthropologique ou psychique ? Il semble que la réponse soit dans le concept fondamental de Freud sur la bisexualité de l'être humain. Ce qui distingue l'homme de la femme, ce n'est peut-être pas leur être sexué comme tel, mais leur rapport au masculin et au féminin. On constate, dès lors, que la bisexualité détermine ce qu'il en est de la différence sexuelle. Quant à la catégorie actif/passif, l'auteur pense qu'elle ne pourrait rien modifier au rapport dialectique entre le masculin et le féminin. En effet, la passivité n'est qu'une forme détournée de l'activité. Aussi, la libido c'est-à-dire la force du désir humain se rapporte-t-elle fondamentalement à l'activité, et par là même elle est, aux yeux du psychanalyste essentiellement et uniquement masculine.

Dans un second temps, l'auteur nous montre que ce qui distingue le masculin et le féminin demeure dans le rapport de l'homme et de la femme au désir. Chez la femme, celui-ci prendra la forme de l'amour : l'auteur soutient que l'être humain désire en homme et il ne peut aimer qu'en femme. Quant à la question de la sexualité masculine, elle n'est autre chose que l'étude du désir humain dans ses différentes modalités.

connaissances, à savoir le conte populaire. Il reste cependant, vu la traicteur de son expérience, à mi-chemin entre la forme traditionnelle du récit et celle importée d'Occident, le roman, genre dans lequel il eût probablement, sans le coup du destin, trouvé son plein épanouissement.

\*\*\*\*\*

www.Adabestanekave.com

confuse de cet amalgame typique du roman.

## Conclusion

Les quelques remarques précédentes n'avaient pas la prétention d'embrasser l'intégralité de l'oeuvre de S. Behrangi; notre projet n'étant pas de donner une idée d'ensemble mais plutôt de souligner les lignes de force et les tensions internes de cette oeuvre. Il ne s'agissait pas non plus de dresser l'inventaire des thèmes ni d'en présenter la synthèse, mais de chercher à découvrir dans l'écriture de Behrangi les lois constitutives de l'univers des formes. Si le visage de l'écrivain s'est profilé parfois au cours de l'analyse, il faut s'en réjouir; ce n'était pas, cependant, un souci premier.

Un rapide retour en arrière, survol du parcours suivi à travers les récits de Behrangi, permettra d'esquisser la figure de l'écrivain au point de vue -le seul essentiel à nos yeux- de sa relation à ses textes et à sa propre culture. On pourrait trop hâtivement conclure à l'immaturité de l'écrivain, hésitant entre deux pistes, encore au stade des essais et de l'expérience. Behrangi est mort jeune, en plein vol. Il aurait, sans doute, approfondi ses découvertes s'il en avait eu le temps. Contentons-nous de lire son oeuvre en marge de son expérience humaine et affirmons qu'il y aura matière à bien des réflexions pour qui saura discerner en filigrane la richesse de cette vie dans son évolution intellectuelle, dans l'obstination de sa lutte contre les injustices sociales, dans l'enthousiasme de ses recherches pédagogiques et la vigueur de sa pensée.

L'oeuvre de S. Behrangi se situe au confluent de trois courants culturels: la culture azerbaidjanaise, la culture persane et la culture occidentale. Cette triple influence est la source de ses réactions idéologiques parfois violentes -en particulier dans le domaine pédagogique- et de cette hésitation analysée au plan formel. Behrangi se défend de l'Occident pour se tourner vers ce qui lui paraît le plus solide de sa culture littéraire, dans l'état de ses

profit d'un genre hybride.

L'histoire d' *Ouldouz et la poupée parlante* constitue l'aboutissement ou tout au moins l'étape ultérieure et très avancée de cette tendance des récits de Behrangi qu'on pourrait appeler romanesque. Hormis l'usage d'un certain merveilleux (la poupée parlante, la métamorphose des colombes et le voyage dans les airs vers le pays des poupées) on cherche en vain dans ce récit ce qui pourrait l'apparenter si peu que ce fût à l'univers du conte. Le plan des épisodes parle de lui-même : ni début ni fin; aucun fonctionnement logique ne peut rendre compte du récit. La plupart des épisodes sont traités de façon autonome et si quelques séquences peuvent en regrouper certains, elles fonctionnent à leur tour librement les unes par rapport aux autres.

Nous sommes en présence d'un ensemble polyphonique, pluristylistique et plurilingue (cf. M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p.87); c'est-à-dire un système hybride et composite. Le récit de Behrangi n'a rien de la logique contraignante du conte; il ne possède pas non plus la concision limpide de la nouvelle ni son unicité, ni sa particularité. *Ouldouz et la poupée parlante* ne s'organise pas autour d'un événement frappant, isolé dans l'espace et dans le temps. C'est plutôt la chronique de quelques moments de la vie d'Ouldouz et autour de ces points assez indéterminés évoluent des séries de petits faits, de réflexions, d'indices, de langues et de voix diverses qui forment comme la constellation du récit ou des récits appréhendés au niveau supérieur dans la langue et l'intention moralisatrice de l'auteur. Le prologue et l'épilogue, enfin, situent le récit en aval et en amont, à la fois sur son axe spatio-temporel mais surtout, le fait est capital, dans ses infrastructures socio-idéologiques qui fondent le récit comme "roman", c'est-à-dire comme un genre historiquement enraciné et en perpétuel devenir.

L'histoire d' *Ouldouz et la poupée parlante* est de tous les récits de Behrangi celui qui va le plus loin sur la voie mouvante et apparemment

(cf. C. Brémond, *Logique du récit*, Paris, Le Seuil, 1973).

D'autre part, l'usage du merveilleux vient soutenir cette logique narrative en créant le décalage, indispensable au conte, entre le monde réel et tragique et celui de la morale naïve. Toutefois, à y regarder de plus près, on s'aperçoit vite que la matière du récit n'est pas tout entière, tant s'en faut, dans le cadre que nous avons sommairement défini. A la fin de la deuxième séquence, le récit s'interrompt. Il pourrait être clos ici. Bien sûr, selon les critères de l'éthique événementielle (morale naïve), cette fin serait tragique et l'injustice subie par Ouldouz et Yâshâr (la mort de leurs amis corbeaux) resterait sans réparation, ou tout au moins à demi réparée (les parents d'Ouldouz sont "ensorcelés" par Yâshâr). Aussi le récit n'en reste-t-il pas là et reprend après six pages avec le retour des corbeaux. Cependant, dans l'intervalle, le récit poursuit sa course par une sorte de chronique de l'hiver qui sépare les deux épisodes. Or, cette jonction temporelle constitue précisément le "dérapage" du conte vers un genre nouveau qui ne se définit pas encore. Rien de plus étranger, en effet, au monde du conte que cette référence temporelle; et le récit d'Ouldouz est parfaitement intégré temporellement : commencé au début de l'été, il finit l'hiver suivant; l'hiver formant justement cet entre-deux qui correspond, selon l'ordre du temps réel, à l'absence des corbeaux.

Le récit de Behrangi ne mêle donc pas au hasard des éléments se référant au conte et d'autres qui lui sont étrangers. Il fait appel à la fois et concurrentiellement à deux mondes opposés -et qui s'opposent vigoureusement dans son récit- celui du conte et celui du réel, celui des enfants et celui des adultes, celui de la morale naïve et celui de l'univers tragique. Et du choc de ces deux mondes naît sous la baguette magique du conteur l'étincelle qui allume au cœur des enfants cette conscience de l'injustice du monde qui les entoure et où il leur faudra vivre tant bien que mal et cette volonté de lutter contre les forces qui cherchent à détruire en eux la vision claire d'un monde plus juste. Une fois encore, le genre du récit est détourné, "perverti" par l'intention didactique au

peut dire en quelque sorte que l'idéologie "pervertit" le récit, le texte devenant prétexte. L'histoire de Sâheb 'Alî, de Pulâd et du noyau de pêche planté au fond du jardin du seigneur n'est que l'illustration d'une thèse : la terre appartient à celui qui la travaille. En revanche, la conclusion du récit (la stérilité du pêcher qui refuse d'appartenir au seigneur et de produire pour lui) adopte très jeureusement les critères de la morale naïve du conte : l'injustice est réparée par le pêcher qui se suicide en quelque sorte pour venger la mort de son ami. Ethique narrative et idéologie se rejoignent habilement - ou fortuitement ? - pour signer cette nouvelle du socle du conte. Une dernière fois, l'auteur revient pour ainsi dire sur ses pas. La nouvelle introduite sous la forme d'un conte, se clôt sous cette même forme, privilégiée par Behrangi chaque fois qu'il fait passer au premier plan l'intention didactique; la nouvelle sert ici l'illusion réaliste indispensable dans l'univers moral de l'auteur. Nous sommes indéniablement en présence d'un genre hybride. Au plan de la littéralité, l'écriture y perd en légèreté, mais la logique du récit y gagne en vigueur et la démonstration en force de conviction.

Restent les récits d' *Ouldouz* ; les plus longs de *Qesse-kâ-ye Behrang* et de toute l'oeuvre de Behrangi. Bien que composé après lui, le récit d' *Ouldouz va 'arousak-e sokhangou / Ouldouz et la poupée parlante* précède dans le temps diégétique celui d' *Ouldouz va kalâq-kâ / Ouldouz et les corbeaux* ; mais il apparaît plus clair de suivre l'ordre de la rédaction. Ces deux récits, en effet, représentent deux étapes assez typiques dans l'évolution du style de Behrangi.

D'après le découpage séquentiel, l'ordre d' *Ouldouz et les corbeaux* suit la logique très classique du conte : une situation initiale stable est interrompue par la rencontre d'Ouldouz et du corbeau; et la séquence suivante se déroule selon le fonctionnement normal du conte, alternant réussites et échecs. Le héros bénéficie successivement d'améliorations et de dégradations



point de vue du ton et de l'atmosphère, à une nouvelle de Sâdeq Hedâyat.

La date de composition du récit (1963) pourrait bien expliquer cette hésitation du jeune écrivain devant des formes qu'il ne maîtrise pas encore totalement. L'attrance de Behrangi pour la forme du conte, déjà sensible dans ce récit composé de bonne heure, se manifestera plus clairement dans les récits didactiques ultérieurs, bien que le seul conte de forme parfaitement achevée, celui du *Petit poisson noir*, soit le dernier de son oeuvre.

Ni *Yek holou bezâr holou / Mille pêches pour une* ni *Ouldouz va kalâq-hâ / Ouldouz et les corbeaux* ni *Ouldouz va 'arousak-e sokhangou / Ouldouz et la poupée parlante* ne peuvent prétendre, malgré les apparences, à la forme du conte. Et l'on ne peut parler pourtant, à leur sujet, de nouvelles, même si les récits de Behrangi en présentent parfois certains aspects caractéristiques.

*Mille pêches...*, bien que parmi les derniers récits de Behrangi (été 1968), et probablement même postérieur à celui du *Petit poisson noir*, s'efforce, par le biais du merveilleux -très réduit pourtant- de créer l'univers du conte. Enchâssé dans un cadre assez lâche (résumé de la situation initiale par le conteur et présentation du pêcheur) le récit est assumé par le petit pêcheur et le point de vue (interne) respecté d'un bout à l'autre. Il s'organise comme une nouvelle autour d'un fait frappant : la mort de Sâheb 'Ali (piqué par un serpent qu'il chassait pour en faire du fumier). Le merveilleux, dans toute cette partie du récit, subit la forte pression du réel. L'auteur ne cherche apparemment pas à marquer la fiction. Il introduit lui-même le pêcheur, plutôt maladroitement : "A partir d'ici, c'est lui-même (le pêcheur) qui racontera notre histoire". Autour de ce fait, la vie quotidienne est brièvement et épisodiquement évoquée (la pauvreté des villageois qui cultivent de maigres terres pendant que le seigneur du village se prélassait dans ses beaux jardins).

De fait, l'intention didactique est ici de première importance. On

tragique, au sens où le récit ne cherche pas un instant à reconstruire le monde selon de nouvelles normes, mais plutôt à décrire une portion de la réalité telle qu'elle est. La femme n'est pas punie pour son infidélité et le sot reste sot, et perd jusqu'à son nom.

Si on observe attentivement le déroulement séquentiel, on constatera que la troisième séquence reste ouverte, ce qui est tout à fait contraire à la logique du conte, dont la structure fondamentale est faite du déséquilibre d'une situation initiale stable et de la quête d'un nouvel équilibre. L'interdit enfreint arrache le héros à sa vie harmonieuse pour le projeter dans le tourbillon d'une vie aventureuse. Il n'a de cesse de retrouver le paradis perdu, ou tout au moins une autre forme de bonheur durable. L'histoire de l'*Asonyme* reste pour ainsi dire inachevée, sur un point d'interrogation. L'homme retrouvera-t-il son identité perdue ? Rejoindra-t-il le domicile conjugal ? Pardonnera-t-il ? Cherchera-t-il vengeance ? etc.

Pourtant, en lisant la partie centrale de ce récit, on peut émettre des doutes partiels sur le caractère particulier, unique, de la forme du récit. La deuxième séquence, en effet, fonctionne selon un schéma narratif très voisin du modèle de Prop, qui est mis en évidence par la forme canonique de la question (*Tche begam ? Tche konum ? que dire ? que faire ?*) répétée six fois et chaque fois suivie d'une réponse qui entraîne dans son piège le pauvre homme jusqu'à ce qu'il arrive à la porte de sa maison. Cette remarque ne vaut que pour la séquence -2 et ne peut être faite ni de la séquence -1 ni de la séquence -3. Il semble que la deuxième séquence ait pu constituer un récit à part, intégré par Behrangi dans sa nouvelle (cf. la version qu'en donne Boalvin dans *Contes populaires du Khorassan*, Paris Klincksieck) ou tout au moins un élément fonctionnel repris par le conteur pour étoffer son récit. Le côté répétitif de cette séquence centrale fait indubitablement référence à la logique du conte tandis que les deux autres forment à elles deux un tout distinct qui constitue une nouvelle autonome, en tous points conforme et qui fait étrangement penser, au

dans le coeur du gamin outragé éclate tout d'abord, incontrôlée. Târivardi, saisissant une serpe sur le bureau du directeur, blesse celui-ci au visage et s'enfuit. Le jour suivant, une fois encore pris au piège, il tente le même coup, mais cette fois sans succès. Maîtrisé par les ouvriers de l'usine, il est reconduit chez lui. La troisième étape -décrite dans le cadre du récit, avant et après la nouvelle- est celle de l'échec surmonté, de la victoire de la volonté sur la peur, de celle de la dignité sur la lâcheté de l'offense; voilà sans aucun doute pour Behrangi le vrai savoir: celui de l'expérience, et la vraie culture: la connaissance enracinée dans une prise de conscience personnelle. Parmi les élèves de l'école, un seul se détache de la masse grise de cette classe routinière, c'est Târivardi, l'"outsider", l'écolier de fortune, celui qui vient ouvrir la porte de l'école sur le monde, apporter dans cet univers peu réel une bouffée d'air vivant, un écho des luttes quotidiennes et farouches de l'homme libre.

### 3. Les formes hybrides

Les récits de Behrangi n'offrent pas tous le même degré de conformité au conte ou à la nouvelle. Les contes analysés ici sont tous des actualisations de la forme simple, tous peu ou prou des formes savantes, c'est-à-dire qu'ils poussent la forme jusqu'au point extrême où elle tend à se disloquer et à perdre, en se transformant, ses caractères fondamentaux. C'est le cas des quatre derniers récits que nous abordons à présent.

*Bi-nâm / Anonyme*, tiré du recueil *Talkhus*, est remarquable par son absence de merveilleux. Ce premier point devrait écarter d'emblée le récit de la forme du conte. Sa structure, d'autre part, s'appuie sur un événement central - le mari dupé par sa femme - qui n'est pas cet événement frappant dont parle Jolles. Si on tente d'esquisser la disposition mentale de ce récit, on constate que ce dernier prend systématiquement le contre-pied de la morale naïve qui définit le conte. La vision du conteur est ici profondément

les enfants mais celui de les éveiller à la vie, à leur vie, c'est-à-dire de les placer devant des choix. Voilà pourquoi sans doute la forme savante du conte philosophique ou celle de la nouvelle s'adaptent si aisément à son intention didactique.

L'étape ultérieure dans la violence, c'est Târivardi (*Le petit vendeur de betteraves*) qui la franchit. Son récit présente cette originalité par rapport aux précédents qu'il se trouve enclavé, rejoignant par là la forme canonique de la nouvelle toscane (cf. Jolles, *Formes simples*), toujours enchâssée dans un autre récit, voire dans un recueil. Târivardi, en effet, frappe régulièrement à la porte de l'école pour vendre ses betteraves chaudes et devient peu à peu un familier de la classe dont il suit les cours à ses heures; si bien que l'instituteur, intrigué par cette présence épisodique, demande un jour à l'enfant de lui raconter son histoire. Le principe est bien connu: dans une petite société réunie -ici la classe- un des personnages prend la parole et raconte un fait vécu. Dans le récit de Behrangî, le lien entre le cadre et la nouvelle est très serré. Le récit de Târivardi justifie sa présence dans la classe puisqu'il explique comment il est devenu vendeur de betteraves.

Le récit, d'autre part, est doublement marqué dans l'espace et le temps; il se présente chaque fois comme autobiographique: à la fois dans son cadre (quelques années auparavant; mon école; les 32 élèves...) et dans la nouvelle proprement dite, récit à la première personne des aventures de Târivardi (La manufacture de Hâjji Qouli; il y a deux ou trois ans; Târivardi et sa soeur; la mère malade, les mauvaises manières de Hâjji Qouli avec la soeur; la vengeance de Târivardi; l'expulsion; la vie errante du petit vendeur de betteraves).

C'est à la fois la nouvelle et le cadre qui l'enchâsse qui contiennent l'intention morale de ce récit. L'histoire du vendeur de betteraves est, en effet, celle d'un échec, mais d'un échec surmonté. La violence contenue

chimérique d'un enfant de la rue : posséder le chameau en peluche qui trône dans la vitrine du magasin de jouets. Ce fait, en apparence banal, ordonne autour de lui l'ensemble du récit (l'arrivée du père et de son fils à Téhéran; la propreté des petits bourgeois, la saleté des enfants qui vivent dans le ruisseau). Rêve et réalité, le récit repose entièrement sur cette série de binômes qui ramène sans cesse au point de départ, au noyau narratif: le désir inassouvi de l'enfant.

A l'évidence, la logique du récit, autonome et unique, trouve sa forme pour ainsi dire en elle-même, c'est-à-dire dans l'expérience individuelle de l'auteur et cette forme ne se réalise pleinement que dans la relation de l'auteur à son texte. La violence exemplaire contenue dans la pointe du récit renforce singulièrement ses attaches à l'univers du réel et l'éloigne d'autant du monde onirique et de l'univers de la morale naïve, reconstruction idéale, mais illusoire, refus provisoire de la réalité. La vision du monde de Behrangi est loin d'être schizophrénique. L'enfant auquel il s'adresse ne peut s'y tromper. Le téhéran luxueux apparaît dans le rêve de Latif, promené toute la nuit par le chameau ailé qui lui montre tour à tour les beaux quartiers de la ville, un monde à peine imaginable pour le gosse des rues auquel un an de salaire du père ne suffirait pour acheter le chameau en peluche de ses rêves. La réalité, pour Latif, c'est la faim et la saleté; c'est l'humiliation subie, c'est la petite bourgeoise bien peignée et parfumée qui lui arrache à la dernière heure de cette journée mémorable l'objet de ses rêves, le fameux jouet. Au bout de ces vingt-quatre heures, Latif n'est plus l'enfant qu'il était, perdu dans ses rêves et le geste de la petite fille qui lui ravit, sans le savoir, ses illusions, fait de lui un adulte, ou tout au moins lui ouvre le chemin de la maturité.

Tout en mordant la poussière, Latif fixe les yeux sur la mitraille en plastique qui le nargue derrière la vitrine et il commence intuitivement à comprendre ce qu'il en fera. on a reproché à Behrangi d'enseigner la haine aux enfants. S'il en était ainsi, il faudrait aussi lui reprocher de leur enseigner le monde tel qu'il est. *Les Costes de Behrang* n'ont pas pour but d'endormir

- Mort de la mère / L'instituteur n'ose plus donner les écorces.
- Hostilité du garçon que l'instituteur ne s'explique pas.
- La leçon de sciences naturelles : l'orange amère.
- Le secret de Sâheb 'Ali.
- L'instituteur comprend le drame : sa culpabilité aux yeux de Sâheb 'Ali.

Ici encore, l'unité du récit est constituée d'un fait précis, événement frappant autour duquel gravitent tous ces éléments dont l'importance dépasse celle des personnages et que l'unicité et la détermination spatio-temporelle rangent à coup sûr dans cette forme savante qu'est la nouvelle, achevée littérairement dans un style original. On ne pourrait la récrire, comme on le ferait d'un conte dont la structure actancielle et la logique du fonctionnement sont immuables et qui peut, du fait même, être indéfiniment repris et varié sans que soit compromise son intégrité. Il en va tout autrement de la nouvelle qui hérite sa cohésion interne de la marque authentique et originale de son auteur.

Les deux nouvelles suivantes ont été classées parmi les autres récits de *qesse-hâ-ye Behrang*. Or, s'ils coïncident tout à fait par leur contenu avec le caractère didactique de l'ensemble du recueil, ces deux récits diffèrent essentiellement par la forme. On ne saurait faire un conte de *Pesarak-e labou-foroush / Le petit vendeur de betteraves* ni de *Bist-o tchahâr sâ'at dar khâb-o bidhri / 24h. en rêve et en réalité*.

Ces deux nouvelles, pourtant, se distinguent aussi des précédentes, ce qui justifierait en partie leur intégration au recueil. *24h...* comme l'indique ce titre, nous plonge quelques heures dans les souvenirs de jeunesse de l'auteur. Toutefois, la description de vingt-quatre heures de la vie d'un jeune enfant ne constitue pas précisément une nouvelle au sens que nous avons défini. Le récit de Behrangî se concentre sur un fait précis -le désir

Les deux récits correspondent en tous points à la forme de la nouvelle. *Adat* retrace dans les souvenirs d'un jeune instituteur la visite de l'inspecteur pédagogique, marquée par la stupide question destinée à humilier les élèves et leur maître et à permettre à l'inspecteur une sorte de triomphe facile et une supériorité peu coûteuse. Le récit s'organise autour de ce fait anodin et en tire particularité et cohérence. La description qui précède (le portrait de l'instituteur, les souvenirs d'école normale, le journal mural, la menace de renvoi, la nomination dans ce petit village isolé, l'esprit borné des villageois, les prétentions du maire, le délabrement de l'école, les difficultés financières, le froid de l'hiver, toute cette introduction n'a pas d'autre fonction que de planter le décor et de créer une atmosphère, une sorte de paysage mental, celui du jeune instituteur qui doit subir jour après jour, année après année, ces difficiles conditions de vie, les contraintes de l'habitude; c'est la "pointe" de cette nouvelle : "adat kard / il s'habitua".

Portion d'univers restituée dans sa simplicité et sa brièveté, ce récit se situe à l'opposé d'un conte, échappe entièrement à sa logique narrative. Le récit n'est pas ici un système clos sur lui-même, suivant ses propres lois, mais plutôt une porte un instant entrouverte sur la réalité. A partir d'un fait précis et ponctuel - la question de savoir de quelle couleur est le verre ! - le récit s'enroule comme une spirale pour retracer en peu de mots cette portion du réel, et selon un ordre très fantaisiste qui ne tient qu'au talent littéraire d'un génie particulier.

On peut en dire autant de *L'écorce d'orange amère*, récit d'un malentendu entre un jeune élève et son maître. Cette histoire se résume aussi à peu de choses. En voici le très sommaire découpage fonctionnel :

- Maladie de la femme du cafetier, la mère de Sâheb 'Ali.
- Départ de l'instituteur pour la ville avec mission de rapporter des écorces d'orange, remède contre les maux de ventre.
- Retard de l'instituteur.

martyre qui pourrait rendre compte de la disposition mentale de ce conte. Martyre et sacrifice sous-tendent la logique du récit. "La mort peut facilement m'atteindre, dit le petit poisson, mais tant que je puis vivre, je ne dois pas aller à sa rencontre. Bien sûr, si je me trouve un jour face à elle -et ce jour viendra- c'est sans importance. L'important c'est de savoir quelle influence peuvent avoir ma vie ou ma mort sur la vie des autres".

La pensée de Behrangî fonctionne, à l'intérieur des contes, de façon relativement autonome et en quelque sorte anarchiste, comme la vie qui lutte sans relâche devant l'oeuvre de la mort. Le petit poisson noir n'organise pas de lutte collective contre le héron. Il n'est pas partisan mais plutôt témoin d'un refus, signe d'une révolte. Son "martyre" fait germer une nouvelle prise de conscience et libère chez autrui de nouvelles forces révolutionnaires : "11999 petits poissons dirent bonsoir et s'en allèrent dormir. Grand-mère poisson s'endormit aussi. Mais un petit poisson rouge, malgré de vains efforts, ne trouvait pas le sommeil. Toute la nuit, il ne cessa de penser à la mer".

## 2. Les nouvelles

Les récits regroupés sous le titre de *qesse-hâye Behrang* / *Les contes de Behrang* et ceux du recueil *Talkhous* appartiennent à des genres fort différents que Behrangî, et Dehqâni après lui, rangent indistinctement sous le même vocable *qesse*. Cette ambiguïté manifeste une évidente hésitation formelle entre conte et nouvelle.

Nous avons retenu deux des récits de *Talkhous*, que Behrangî ne désirait peut-être pas voir publiés ainsi; mais il ne sera pas sans intérêt d'analyser côte à côte deux textes dont la composition respective est éloignée dans le temps puisque *Adat / L'habitude* porte la date de 1959 - Behrangî a vingt ans à l'époque- et *Pust-e nârandj / L'écorce d'orange amère*, celle de 1968.



Chez lui, la prise de conscience aboutit à un mouvement. La pensée critique ne se referme pas sur elle-même de façon stérile comme chez le vieux poisson ou ses camarades timorés.

Le petit poisson ignore où il va, cependant; mais il sait qu'il doit partir au devant de son destin. Sa longue marche vers la mer illustre cette dynamique. Successivement, le petit poisson renvoie à eux-mêmes, à leur lâcheté et leur bassesse, tous les têtards et les petits poissons. Sa lucidité lui fait discerner les dangers du monde sous les réalités illusoire ou les apparences trompeuses, au delà des préjugés ou pseudo-systèmes. La haine qui l'habite lui permet seule de résister aux tentations de l'aventurisme ou du romantisme. Ni le crabe, ni le pélican, ni le poisson-scie, ni les poissons prisonniers du filet n'auront raison de son obstination et de son intransigeance. La hardiesse et la force du petit poisson noir tiennent justement à cette haine profonde et tenace pour tout ce qui est sans consistance et sans prise avec la réalité cruelle de la vie des hommes exploités. Aussi la fin de ce conte d'enfants est-elle à l'opposé d'une fin heureuse et apaisante. La morale de Behrangi s'oppose vigoureusement à cette éthique de la justice réparatrice qui fonde la morale naïve de Jolles.

La structure du *Petit poisson noir* peut être ainsi sommairement décrite:

- Injustice      - Le petit poisson chassé du ruisseau.
- Tragique      - Le petit poisson subit les épreuves.
- Tragique      - Victoire du petit poisson au prix de la mort.

Il semble que les fondements idéologiques du conte de Behrangi, dans sa forme tragique, ne puissent être directement analysés selon les schémas de la pensée marxiste, bien que Behrangi ait été fortement influencé par elle. *Le petit poisson noir* nous conduit à croire que l'itinéraire intellectuel de Behrangi, à l'époque de la rédaction de l'oeuvre, environ deux ans avant sa mort, est en plein mouvement. Plus que l'idée de lutte des classes, c'est celle de

accorde bien peu à la forme : faible marque spatio-temporelle, ensemble fonctionnel, caractère à la fois personnel et indéterminé des actants. Mais le merveilleux est fort réduit, comme gommé. Peut-on vraiment parler d'un merveilleux qui se résume au langage animal ? Il s'agit plutôt ici d'anthropomorphisme. Le monde animal est traité comme le serait le monde humain et la fiction est à peine marquée. L'usage du cadre rend plus logique ce pseudo-merveilleux en accentuant artificiellement la distance narrative. Mais la fiction est bien légère ; et il ne faudrait pas grand effort pour transposer le récit en lui ôtant son travestissement. La forme savante du conte n'est-elle pas pur prétexte pour Behrangi, de même que le conte voltairien, au point de vue de la forme, n'est qu'une habile prestidigitacion ? Il n'est pas abusif de traiter le récit du *Petit poisson noir* comme un conte philosophique. Et cela n'est pas, au fond, un pur hasard car ce conte, en quelque sorte, est le testament de Behrangi, l'itinéraire de sa vie, le récit de ses luttes en même temps que celui, prémonitoire, de sa mort.

Un conte pour enfants, *Le petit poisson noir* l'est assurément, mais dans un sens certainement très différent de celui où on l'entend d'ordinaire. L'itinéraire tracé par Behrangi dans ce conte est d'une certaine manière un programme d'éducation, une sorte de panorama social qui doit permettre à l'enfant de juger la société en déterminant le rôle qu'il entend y jouer.

D'entrée de jeu, Behrangi place son petit poisson dans une attitude délibérément contestatrice qui est marquée d'abord par un état d'insatisfaction. "Depuis quelques jours, le petit poisson noir était pensif". L'esprit du jeune poisson est assailli de questions diverses sur sa vie et le monde qui l'entoure ; il veut "découvrir la fin du torrent". Mais ces interrogations ne trouvent aucune réponse valable chez les adultes. "Le torrent n'a ni commencement ni fin, lui dit sa mère ; ce que tu vois est tout ce qui existe". Aussi le petit poisson n'a-t-il d'autre solution que la fuite en avant.

qui le rend invisible, il tient un raisonnement intéressant à étudier pour comprendre la disposition mentale du récit de Behrangî et partant celle de l'auteur. Katchal s'interroge sur les notions de "licite" et d' "illicite". Hâjji 'Ali possède plusieurs usines et des biens immenses. Travaille-t-il lui-même dans ses usines ? Non pas. Qui donc alors produit ses revenus ? Les ouvriers. Preuve en est que si ceux-ci se mettent en grève, les revenus de Hâjji 'Ali en diminuent d'autant. C'est donc aux ouvriers que revient normalement le produit du travail, alors qu'en réalité il n'en est rien et que l'essentiel tombe dans les caisses de Hâjji 'Ali. Les biens de Hâjji 'Ali, illicitement pris sur le travail des ouvriers sont donc "licites" pour Katchal qui pénètre avec la conscience la plus tranquille dans la maison de Hâjji 'Ali et fait main basse sur ses richesses.

La portée subversive de ces récits est par trop évidente. S'agit-il pourtant de renverser les bases de la société ? Il ne semble pas; de proposer un autre modèle social ? Non plus; Behrangî se contente d'opérer une mutation des valeurs et des conventions : ni *happy end* ni révolution. Le roi n'est pas renversé de son trône, mais la princesse quitte le palais pour suivre Katchal ou le berger.

*Le petit poisson noir* reprend intégralement la disposition mentale que nous venons d'analyser et va plus loin encore. Behrangî, sans doute plus libre du fait qu'il n'emprunte pas le schéma du conte à une forme littéraire ou folklorique préexistante (encore que le thème soit assez proche de celui des trois poissons dans le *Masnavi* de Mowlavi), parvient à la maîtrise de la forme et, sans conteste, l'histoire du *Petit poisson noir* est le plus achevé de tous ses récits.

La structure du récit est en tous points conforme au schéma proppien et pourtant la disposition mentale le situe à l'opposé d'un conte populaire traditionnel. *Le Petit poisson noir* est le type même de l'anti-conte, ou conte tragique tel que le définit Jolles. De fait, S. Behrangî

chapeau magique qui rend invisible, symbole évident de cette justice réparatrice, le petit chauve ne pourrait se sortir des griffes des courtisans; s'il ne devenait colombe, pour approcher l'irascible princesse, Qoutch 'Ali ne parviendrait jamais à lever les obstacles qui lui barrent le chemin de son cœur). Les contes de Behrangi, dans leur déroulement, n'échappent ni à cette logique des contes ni à cette éthique "naïve". Leur conclusion, cependant, est radicalement opposée à cette disposition fondamentale. Ce qui permet de reprendre à leur propos le terme d'anti-contes.

La perspective didactique dans laquelle s'inscrit la démarche narrative de Behrangi, et sur laquelle nous reviendrons, exclut de façon catégorique les conclusions de cette morale naïve, même si l'auteur avait semblé pendant un temps en accepter les prémisses et le développement. L'efficacité n'en est que renforcée. Katchal, en effet, s'il épouse la princesse, n'en épouse pas pour autant la condition princière. Il demeure le même dresseur de pigeons; le chapeau magique ne lui rend pas non plus sa chevelure. C'est la princesse, enfin, chassée par son père, qui épouse l'humble condition de son mari et se met au rouet sous les ordres de sa vieille belle-mère. L'ordre social reste inchangé. Le conteur insiste même pour s'inscrire en faux contre la tradition: non cette histoire n'est pas finie; la vie continue. Le jeune lecteur de Behrangi, loin d'avoir rêvé un moment avant de retomber dans la réalité, s'enrichit d'une expérience nouvelle qui le projette dans l'action, c'est-à-dire sa vie à lui et le monde dans lequel il vit, avec cette pensée contestatrice (anarchiste ?) qui refuse d'accepter la vie telle quelle. Ce que la morale naïve du conte réalise dans un monde clos, coupé du réel, Behrangi l'institue dans une réflexion à venir, une prise de conscience orientée vers la décision de l'action.

Si le rapport des forces en présence dans la société n'est pas transformé par la morale naïve, les valeurs morales, en revanche, sont inversées. Katchal redistribue aux pauvres les biens volés aux riches et n'en garde pour lui qu'à sa suffisance. Avant de parcourir la ville muni de la toque

*La légende d'amour et Mâhi-e sikh-e koutchoulou / Le petit poisson noir*. Et encore, faut-il préciser que le conte de *Katchal* est probablement tiré du folklore d'Azerbaïdjan, comme le laisse supposer l'intervention de Behrangi au début du récit. *La légende d'amour* présente tous les caractères d'un remaniement de deux contes ou plutôt de l'intégration d'un conte folklorique dans une structure nouvelle de la main de Behrangi. Seul le conte du *Petit poisson noir* offre le maximum de garanties d'authenticité.

Les deux premiers contes suivent le schéma très classique du conte populaire et leur structure séquentielle fonctionne parfaitement selon le modèle de Propp: l'équilibre de la situation initiale est rompu par la transgression d'un interdit et le récit progresse par étapes vers un nouvel équilibre. Dans ces deux cas, la rupture est celle du code social enfreint soit par la princesse, amoureuse de Katchal, soit par Qoutch 'Ali.

Ces deux contes présentent la même succession d'aides reçues et d'obstacles surmontés. Toutefois, si la logique du récit est bien respectée, on n'en dira pas autant de la disposition mentale qui la sous-tend (cf. Jolles, *Formes simples*). L'univers du conte, en effet, repose sur une éthique de l'événement (ou morale naïve). Un nouveau monde imaginaire, avec toutes les apparences de la réalité, se substitue à l'univers réel, mais refusé. Le conte redéfinit l'univers moral réel en termes de justice et d'injustice. Il est injuste que Katchal soit chauve et défavorisé par le sort. Il est donc juste que la princesse l'aime. De même, l'amour de la princesse pour Qoutch 'Ali répare l'injustice que le sort lui a fait d'être seulement né berger. Mais l'établissement de cette justice ne peut se faire sans la confrontation à l'après résistance du destin, sans le passage tragique des événements contradictoires du réel (opposition du roi, puis des riches marchands; résistance de la princesse). Ce qui implique comme naturellement le recours au merveilleux.

La justice de la morale naïve, qui doit lutter pour s'établir solidement, ne s'exerce pas sans le secours des puissances magiques (sans le

se présente presque toujours comme une suite d'événements ou d'actions variées, comme un ensemble de lois auxquelles se plie l'univers du réel. Se proposant de décrire un fait précis et frappant, la nouvelle se caractérise par son unicité. Elle embrasse une petite portion d'univers à laquelle elle donne sa forme solide et particulière. En ce sens, elle se situe à l'opposé du conte qui tend toujours au général et peut fort bien être récrit, repris par mille et un conteurs successifs sans jamais perdre de son originalité; celle-ci tenant à sa cohésion interne, à sa structure fonctionnelle, dirait Propp (*Morphologie du conte*, Paris, Le Seuil, 1970, coll. Points). La nouvelle, en revanche, atteint sa plénitude et son équilibre dans le style particulier et le talent d'un écrivain. La même portion d'univers peut sans doute être "réactualisée" par plusieurs styles, mais elle donnera chaque fois lieu à une nouvelle actualisation, tandis que le conte renvoie toujours à lui-même, c'est-à-dire à son noyau fonctionnel; il est une forme "simple". La nouvelle, comme le résume A. Jolles (*Formes simples*, Paris, Le Seuil, 1972, 217p.) désigne l'événement dans son unicité, sans chercher à en faire un "cas" dont elle est la forme "savante".

Les recueils de Behrangi mêlent indistinctement ces deux formes et les lignes qui suivent voudraient tenter une classification. Aussi peut-on prendre le parti de ne retenir que les récits qui offrent le maximum de garantie d'authenticité, en laissant de côté les contes tirés du folklore d'Azerbaïdjan qui ne présentent aucune ambiguïté d'analyse; en tant que contes populaires, ils se rangent d'emblée dans la forme simple du conte ou ses actualisations. L'analyse des récits suivra l'ordre décroissant de "pureté", c'est à dire de conformité.

## 1. Les contes

Curieusement, trois "contes" seulement, parmi tous ceux de Behrangi, présentent une forme relativement canonique : *Katchal-c kaitarbiç / Le jeune chauve et les colombes*, *Afşac-ye mahabat /*

s'inscrit dans une très ancienne tradition iranienne. Toutefois, s'il choisit le conte comme mode d'expression favori, son choix n'est pas fortuit, mais au contraire, fondé idéologiquement. Le récit, sous la plume de Behrangi, est une arme morale redoutable et sa mort brutale n'y est pas indifférente ni le succès de son oeuvre. L'analyse de cette oeuvre pose, néanmoins, un problème délicat de terminologie.

Le terme *qesse*, en effet, assez général, ne peut satisfaire à une classification précise des divers types de récit. Jusqu'ici les termes *qesse*, *hekayat* et *dâstân* ont été plus ou moins employés sans distinction. La *hekayat*, pourtant, semble avoir son domaine à part : la littérature d'*adab*, bien que non défini au plan strictement morphologique (cf. C. Pellat, "Hikaya", *Encycl. de l'Islam*, 2<sup>e</sup> éd., 1971, T.3, pp.379-84). Le terme *qesse*, beaucoup plus général, s'applique aussi bien à des récits du type du roman populaire, qu'à des récits très brefs comme les contes populaires. C'est vers ce genre de définition que tend J. Mir-Sâdeqi (*Qesse, dâstân-e koutâh, român* Téhéran, Agâh, 1981, 339p.) en proposant de réserver ce terme à tous les récits d'avant la révolution de 1906 pour donner celui de *dâstân* à ceux qui sont venus ensuite ; répartition artificielle, semble-t-il, puisqu'elle inclut dans le premier groupe la *hekayat*, fort différente à bien des égards. R. Barâheni ("Qesse yâ dâstân", *Bary*, 1981, N°3, pp.11-44) fait une proposition plus séduisante, très proche de celle de G. Genette (*Figures III*, Paris, Le Seuil, 1972) en opposant diégèse et récit, *dâstân* et *qesse* ; le terme de *qesse* pouvant être appliqué au récit en général. Mais il faudrait s'interroger alors sur la définition et la dénomination de ce que nous appelons conte ; la nouvelle -de type occidental- étant très généralement traduite par *dâstân-e koutâh*. La classification systématique des genres du récit persan n'est donc pas encore très au point.

Le conte et la nouvelle, bien qu'historiquement liés, appartiennent, néanmoins, à deux mondes sans frontières communes. Le conte,

langue maternelle, faisant partie de ces écrivains d'Azerbaïdjan forcés par le pouvoir central d'écrire en persan. Connaissant à fond sa langue turque/azari, il injecte dans son texte persan quantités d'expressions familières et de tournures idiomatiques.

Depuis la révolution de 1978, la langue turque d'Azerbaïdjan semble bénéficier d'une libéralisation assez favorable et de nombreux ouvrages commencent à être diffusés dans cette langue. Behrangi fut assurément un des promoteurs les plus actifs de ce mouvement. Les Azerbaïdjanais ne cherchent probablement pas à se couper de l'Iran, mais ils tiennent à ce que soit enfin reconnue leur profonde identité culturelle; et cela doit commencer, bien évidemment, par leur langue.

S. Behrangi est sans doute un des écrivains les plus populaires d'Iran depuis la deuxième guerre mondiale, et l'un des plus lus parmi la jeunesse entre les années 60 et 70. L'histoire du *Petit poisson noir*, depuis une vingtaine d'années, a fait connaître son nom dans de nombreux pays en l'associant aux luttes du peuple iranien contre la dynastie Pahlavi et toute forme de dictature. Sa mort, reste entourée d'un épais mystère. Son corps a été retrouvé dans les eaux de l'Aras (près de la frontière soviétique) le 9 shahrivar 1347 / 1968; accidentellement noyé, selon la version officielle, et selon ses proches, assassiné.

Pourtant, le vrai visage de Behrangi n'est pas à chercher dans sa vie, exemplaire à bien des égards, ou même dans la légende qui s'en est emparé, mais plutôt dans l'oeuvre qu'il nous a laissée, riche mais inachevée, puisqu'il avait à peine trente ans quand elle fut interrompue.

## **Genèse des formes narratives**

Behrangi n'a guère innové au plan littéraire. Comme conteur, il



S. Behrangi, c'est l'inverse d'un idéaliste, d'un intellectuel ou d'un expert. C'est un homme qui vit dans le réel quotidien et tâche de donner aux questions qui se posent à lui les réponses appropriées. C'est le contraire d'un idéologue qui échafaudé des systèmes et des théories. Son marxisme, par exemple est tout pragmatique. Il s'efforce, non seulement par ses écrits, mais d'abord dans sa vie, d'apporter les solutions nécessaires. Ses contes et ses essais sont le résultat et l'aboutissement de sa vie; la conséquence et non la cause. Le petit poisson noir n'imagine pas d'avance quelle sera sa vie et quelles en seront les conséquences. Il sait seulement une chose, c'est qu'il ne veut plus d'une vie toute tracée et sans horizon. Il veut partir à la recherche du torrent, c'est-à-dire la connaissance de soi et d'autrui. Ce n'est que progressivement qu'il prend conscience de la lutte dans laquelle il s'est lancé et qu'il accepte les moyens que lui offre le destin pour parvenir au but, même si cela doit se traduire par le sacrifice de sa vie.

S. Behrangi eût été bien étonné d'apprendre le succès de ses oeuvres et l'influence qu'elles exercèrent sur la révolution iranienne de 1978. C'était un homme simple, tout l'inverse d'un héros. Le mythe qu'on a parfois forgé autour de sa personne, si touchant soit-il, ne correspond guère à l'homme qu'il fut en vérité, lucide et concret.

La langue de Behrangi surprendra par sa simplicité, qu'il faut se garder d'attribuer trop vite au genre dans lequel il a choisi de s'exprimer ou au public auquel il entend s'adresser. Bien sûr, comme la plupart des écrivains pour enfants, il va droit au but avec une grande économie de moyens. Mais sa matière même, il la prend chez de petites gens, souvent analphabètes et pour qui, le plus souvent, le persan est une langue étrangère. Cette matière, il a charge de la faire passer en persan et de la leur restituer dans une langue qui leur soit accessible.

Plus fondamentalement, Behrangi lui-même n'écrit pas dans sa

instituteur, constate que le système d'éducation de l'Iran est entièrement calqué sur des modèles étrangers (américain surtout) sans grand rapport avec la réalité iranienne, et particulier le milieu rural où il vit. Dans *Kand-o kav dar mas'el-e tarbiyat-e Iran / Recherches sur la pédagogie en Iran* (Téhéran, 1965, plus de 10 fois réédité jusqu'en 1978) Behrangi s'élève avec véhémence contre cette dépendance culturelle catastrophique. C'est un thème qu'on retrouve dans de nombreux écrits d'Al-e Ahmad († 1969), notamment dans *Qarb-zadegi/L'occidentalisme*. L'anti-occidentalisme de la révolution de 1978 doit beaucoup à des hommes comme Behrangi, bien qu'elle le remie aujourd'hui à cause de ses idées politiques.

S. Behrangi trouve dans le folklore de sa région (l'Azerbaïdjan) une arme subtile et efficace contre l'influence exagérée des systèmes de pensée occidentaux. Il recueille dans les villages, auprès des personnes âgées, de vieux récits (publiés ensuite par son ami Behrouz Dehqâni). Mais ceux-ci ne le satisfont pas entièrement. Avidé de révéler à ses jeunes lecteurs des vérités plus concrètes, Behrangi transforme la matière de certains contes pour la fondre dans le moule de la réalité. Ainsi naissent *Ouldoux* (1966), *Alsâc-ye mohabat / La légende d'amour* (1967), *Katchal-e kâstârâz / Le jeune chasseur et les colombes* (1967) puis *Yek holou bezâr holou / Mille pêches pour une* (1968).

Quelques mois avant sa mort, S. Behrangi édite son dernier conte, celui qui le rendra célèbre en Iran comme à l'étranger : *Mâhi-e siâh-e koutchoulou / Le petit poisson noir*, récit le plus achevé, sans aucun doute, où se lit en filigrane l'itinéraire de toute sa vie : sa prise de conscience des différences sociales; son aventure intellectuelle, des intuitions à la connaissance; l'action, enfin, et la rencontre des divers groupes sociaux. Le conte du *Petit poisson noir*, récit prémonitoire, décrit avec un réalisme émouvant l'attitude de Samad devant la mort; celle-ci n'ayant pour lui nulle autre signification que l'influence qu'elle peut avoir sur la vie d'autrui.

diffusion de la culture progresse de pair avec le combat pour la suppression des inégalités, il consacre toute son énergie à libérer les enfants des superstitions et des mensonges de la société. Il ne suffit pas, selon lui, de dire aux enfants : mentir est une faute. Il importe de leur montrer les racines de ce mensonge. Behrangi ne permet pas qu'on berce l'esprit des enfants de rêves et d'illusions. A cet égard, ses contes pour enfants sont les moins contes des contes et ses enfants sont étrangement adultes; car Samad ne cherche pas tant à leur raconter des histoires qu'à leur dire la vérité la plus crue sur le monde qui les entoure et à leur faire découvrir, derrière le rideau des bondieuseries et des promesses de paradis, les inégalités de richesse, les injustices, l'ignorance et son esclavage.

### Genèse d'une pensée

Si l'on observe le développement de la pensée de Behrangi aux diverses étapes de sa vie et de son oeuvre, on constate une évolution sensible mais tronquée. De politiquement inculte, Behrangi atteint le niveau d'un marxiste moyen. Quand la mort le surprend en pleine jeunesse, il n'a pas eu le temps de parvenir à une connaissance approfondie de la philosophie marxiste. Né à la fin du règne de Rezâ Shâh, S. Behrangi grandit à une époque où les écrits politiques sont strictement contrôlés. Il traduit tout d'abord les oeuvres de B. Shaw et d'H. de Balzac, puis celles d'A. Tostoi et de N. Gogol et enfin celles de M. Gorki.

Dès l'école, le jeune Samad s'initie à l'écriture en composant un journal mural où les étudiants expriment librement leurs opinions (cf. la nouvelle *Adat / L'habitude*). Samad et ses amis connaissent la période de relative libéralisation qui précède la chute de Mosaddeq. Le régime impérial comprend la nécessité d'un certain relâchement au gré duquel paraissent quelques oeuvres marxistes; mais bientôt la censure se fait à nouveau cruellement sentir. Confronté aux problèmes pédagogiques, Behrangi, jeune

profondément marqué par ces années pénibles et vingt ans plus tard, il en tirera un de ses récits les plus poignants : *Bis-o tchukhr si'at dar khâb-o bidhri / 24h. en rêve et en réalité.*

Après avoir passé ses classes secondaires, S. Behrangi suit pendant deux ans les cours de l'école normale de Tabriz. Plus tard, il obtiendra une licence d'anglais à l'Université. S'il choisit la profession d'instituteur, c'est sans doute parce qu'elle est la plus aisément accessible et qu'elle offre des contacts humains. Il exerce ce métier de 1957 à 1968 avec un zèle et une passion qui le rendent vite très populaire dans les villages des environs de Tabriz ( Azar-shahr, Mamqân, Qad-e Jahân, Gourdjân et Axir-djân où il enseigna). Tous ceux qui approchèrent S. Behrangi, témoignent de ses exceptionnelles qualités et gardent le souvenir d'un homme droit, juste, franc, généreux au delà de toute expression, soucieux des autres et d'une infinie patience avec les enfants; préférant à toute autre la compagnie des gens simples. Au café Lotfi, dans le bazar de Tabriz, on se souvient encore de ses visites quotidiennes et de sa popularité. La nouvelle *Poust-e sâradj / L'écorce d'orange amère* garde la marque vivante de ces heures-là. La silhouette de Samad, avec sa toque de laine, ses lunettes d'écaille, son éternel manteau gris et sa bicyclette, hante toujours les ruelles de Tabriz et les chemins bourbeux ou enneigés des villages voisins.

Mais il faut bien se garder de faire de Behrangi un portrait en image d'Épinal. Il s'agit de tout le contraire. La bonté de Samad est faite de "djavânmardi", cet esprit d'antique chevalerie, tension dans la lutte contre l'injustice et la misère. Très tôt, Behrangi prend conscience de cette injustice et des inégalités sociales. Ses récits, autant que ses essais, témoignent de cette lucidité et de cette volonté farouche. Plongé de très bonne heure dans les problèmes pédagogiques, S. Behrangi comprend que cette lutte sans merci du peuple des campagnes pour obtenir la reconnaissance de ses droits et de sa place dans la culture nationale, commence dès l'enfance. Convaincu que la

son oeuvre ainsi qu'au public auquel il s'adresse : le monde des enfants. A travers eux, bien évidemment, c'est l'ensemble d'une société que vise l'oeuvre du conteur.

L'auteur, pourrait-on croire, use de l'allégorie pour échapper à la censure sans cesse croissante dont tous ses contes furent l'objet, à l'exception, assez surprenante d'ailleurs, de *Mâhi-e sikh-e koutchoulou / Le petit poisson noir*. On n'insistera jamais assez, cependant, sur la volonté expresse de Behrangi de n'écrire que pour les enfants, et les enfants défavorisés par la misère de leur famille ou les retards socio-culturels de leur village et de leur province.

Instituteur depuis l'âge de dix-huit ans dans les villages des environs de Tabriz, S. Behrangi choisit l'école comme tremplin dans sa lutte contre les fléaux sociaux, en particulier l'ignorance et la domination culturelle ; et il trouve dans le conte populaire le meilleur moyen de toucher son public et de faire passer son message. Voilà sans doute son originalité parmi ses contemporains : une vie d'homme et d'écrivain, faite non de hasard ou de gratuité, mais d'une nécessité impérieuse d'atteindre son but. C'est pourquoi, en dépit d'une langue et d'un style qui souffrent parfois d'imperfection, Behrangi s'est taillé une place importante dans l'histoire de la littérature persane contemporaine comme dans la lutte du peuple iranien pour sa libération culturelle, politique et économique.

C'est dans une banlieue ouvrière de Tabriz, le centre économique et administratif de la province d'Azerbaïdjan, qu'est né Samad Behrangi. Il est le quatrième d'une famille de six enfants (du genre de celles que décrivent si bien Mansour Yâqouti dans *Koudaki-e man / Mon enfance* ou 'Ali Darvishiân dans *Ab-e shourân*). Le père est six mois sur douze au chômage. La vie est difficile et les enfants doivent travailler de bonne heure pour arrondir le maigre budget familial. Samad vend des chewing-gums dans la rue. Il restera

# Samad Behrangi, conteur et nouvelliste.

Christophe Balaj

## Une vie brève mais fulgurante

Il y aura vingt ans, l'été prochain, qu'est mort Samad Behrangi. Dans la littérature persane moderne, Behrangi (1939-1968) occupe une place tout à fait originale. Né quelques années avant l'abdication de Rezâ Shâh, il grandit sous le règne de Mohammad-Rezâ, dans un Iran libéré pendant quelques années de la dictature, et qui vit, trop brièvement hélas, l'espoir d'une démocratie bien vite étouffée à la chute de Mosaddeq en 1953.

Quand le jeune Samad prend la plume pour combattre, l'étau du régime impérial, énergiquement soutenu par les Etats-Unis d'Amérique, s'est à nouveau resserré. C'est dans ce climat d'étouffement social et d'hypocrisie politique que Behrangi observe, vit et exprime avec acuité, et violence parfois, les réalités de son temps.

Comparée à celles de ses contemporains (Al-e Ahmad ou Sâ'edi par exemple), l'oeuvre de S. Behrangi est sans doute plus réduite et moins diversifiée. Si l'on tient compte, toutefois, du bref espace de temps pendant lequel elle fut composée, on demeure étonné de son importance et de la force de son impact sur les générations suivantes. Mais la particularité de Behrangi tient aussi au genre de récit (le conte populaire) auquel il consacre la quasi totalité de

کارانجمن بهروز پژوهنی در فرهنگ های ایرانی (ایران زمین\*) و فرهنگ های خوبش و بداست تا آنجا که بتوانند. کارا و سنجش ما به ها و سی ما یکی های فرهنگی کسونی نیزخواهد بود.

انجمن بهروز یک سا زمان چاپ بخش کتاب ها نیست؛ هموندان انجمن سه راه های گوناگون کارهای خویش را به چاپ خواهند سپرد. اما انجمن جنگی را سا زمان می دهد که در آن، چه هموندان و چه اهل دانش و ذوق، برتوی از کارهای خویش را خواهند نمود.

انجمن با سگاه های برپا می کند برای باز نمودن کرده ها و پژوهیده ها در میان همگان؛ و می کوند با نهادها و بنیادهای فرهنگی همروند پیوند باند.

---

\* ایران زمین: قلمرو زبانها، کیشها، آئینها و هنرهای ایرانی که فرا ترا از کشور کنونی ایران می رود.

# دوره

نشانی پستی :

Behrouz c/o A. Rannasi  
B.P.n 447  
75830 PARIS cedex 17 FRANCE

نشانی بانکی :

Société GENERALE  
0050045460 76 MOLAVI  
AW PORTE MAILLOT  
136, Ave.de Malakoff 75016 PARIS  
FRANCE

بهای هر شماره: ۱۰ فرانک (قرائت) + بهای پست  
بهای چهار شماره: ۱۵۰ فرانک  
حق هموندی (یکساله): ۲۰۰ فرانک

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

Association de Behrouz  
code: 3615 Joel 5



www.adabestanekave.com

# **Dahireh**

**2**

**Hiver 1988**