

## تجدد و اندیشه سیاسی در چهارمقاله نظامی عروضی

در غرب، دانه های تجدّد نخست در سده های یازدهم و دوازدهم میلادی به خاک نشست. در آن دوران بود که به تدریج اندیشه های تک بُنی (monist) افلاطون، که آگوستین قدیس به آن جلایی مسیحی داده بود، واپس نشست و آرای ارسطو، که هم در میان مسلمانان رواج و رونقی داشت و هم در دیرهای ایرلندی از گزند کلیسای کاتولیک مصون مانده بود،<sup>۱</sup> در اروپا رونقی دوباره یافت. دانشگاه پاریس به مرکز مهم اندیشه هایی نو بدل شد و توماس قدیس، با بازخوانی ارسطو، به مصاف الهیات جزم اندیش قرون وسطایی رفت و راه را برای تجدّد فکری و سیاسی باز کرد.<sup>۲</sup>

اگر اوضاع همین دوران را ملاک مقایسه قرار بدهیم به گمانم، از بسیاری جهات، زمینه تجدّد همان قدر در ایران فراهم بود که در اروپا.<sup>۳</sup> چه، دقیقاً در همان سده های یازدهم و دوازدهم میلادی نوعی «عصر نوزایش» در ایران جریان داشت.<sup>۴</sup> نظم و ثر و فلسفه رونقی کم سابقه یافته بود. شهرهای ایران، به خصوص ری و نیشابور، از بساطت غنای فرهنگی و اقتصادی، سرآمد روزگار بودند و شاید همتایی در غرب نداشتند. بسیاری از مهمترین آثار ادب فارسی و اندیشه ایزانی از شاهنامه فردوسی و تاریخ بیہقی تا التفہیم بیرونی و دانشنامه علائی ابن سینا در همین دوران تدوین شدند. چهارمقاله نظامی عروضی هم به همین دوران تعلق دارد.

نگاهی دقیقتر به تاریخ اجتماعی زمان نگارش چهارمقاله، به گمانم، نشان می دهد که ایران آن روزگار جامعه ای در حال گذار بود و نبردی سخت میان طیفهای فکری مختلف

جریان داشت. در واقع، جوامع در هر دورانی، معمولاً یا در چنبر یک «جهان‌نگری حاکم» اند («master narrative») یا در دوران گذار به سر می‌برند که در آن لاجرم، روایات گونه‌گون با یکدیگر در جنگ اند و هر یک سودای چیرگی بر کل جامعه را در سر می‌پزند. آنچه را فوکو «جهان‌نگری حاکم»<sup>۵</sup> خوانده است، محقق دیگری، در کتاب سخت‌پرنفوذ خود آن را «نمونه‌اعلا» (paradigm) نامیده است.<sup>۶</sup> جوامع در حال گذار صحنه‌نبرد نمونه‌های اعلائی متفاوت و اغلب متعارض اند. در عین حال، در هر دوره تاریخی، انواع گونه‌گون اندیشه، مفهوم و نماد در جریان اند. حرکت و تحول این مفاهیم و نمادها را «مبادله انرژی اجتماعی»<sup>۷</sup> خوانده اند و مجموع به هم پیوسته آنها را «سرمایه نمادین» (symbolic capital) نامیده اند.<sup>۸</sup> گاه این «انرژی اجتماعی» در جهت براندازی نظم فکری حاکم به گردش می‌آید و زمانی در تثبیت آن می‌کوشد.

در ضمن به این موضوع نیز باید توجه داشت که هر نظام قدرتی، نوعی «رژیم حقیقت» خاص خویش می‌آفریند و می‌طلبد. تحول سیاسی در هر جامعه با تغییر و دگرگونی در این «رژیم حقیقت» ملازم است.<sup>۹</sup> از آن جا که ملاط اصلی هر یک از این «رژیم‌ها» زبان است، ناچار تحولات زبان شناختی جوامع همواره ریشه و اهمیت سیاسی دارند. به علاوه همان‌طور که شناخت هر دوران تاریخی در گرو شناخت چند و چون این «رژیم حقیقت» و چند و چون گردش «انرژی اجتماعی» ملازم آن است، حلاجی هر اثر هم به ارزیابی سهم آن در تحکیم یا تضعیف این «رژیم» بازبسته است.

در زمان نگارش چهارمقاله، دست کم سه جهان‌نگری فکری گونه‌گون در جامعه ایران رواج داشت که اغلب رویاروی هم بودند:

در سویی مطلق اندیشان مذهبی بودند که سیطره کامل شریعت را می‌طلبیدند. فلسفه و تفکر خردگرا را گام نخست در راه گمراهی و ضلال می‌پنداشتند و حتی فراگرفتن «هندسه و علم نجوم و هیأت» را «ممنوع و محروم» می‌دانستند. «مداومت در بازی شطرنج» را تحریم کرده بودند زیرا می‌گفتند «اینها مقدمات علوم اوایل هستند که خود منشأ مذاهب فاسد است».<sup>۱۰</sup> منادیان این جهان‌نگری، مبلغ زبان عربی نیز بودند، گرچه بسیاری از آنان، چون محمد غزالی، ایرانی بودند، با این همه زبان فارسی را به دیده تحقیر می‌نگریستند؛ می‌گفتند «معانی باریک و دشوار» را به فارسی تبیین نمی‌توان کرد. اینان فارسی‌زبانان را، به طعن، «عوام خلق» می‌خواندند و دقایق فلسفی را در «حد فهم» آنان نمی‌دانستند.<sup>۱۱</sup> از این بابت می‌توان گفت که تاریخ تحول اسلام در ایران سیری خلاف مسیحیت در اروپا داشت. در حالی که آن جا کسانی چون توماس قدیس به تدریج راه را بر خرد علمی و اندیشه

عرفی می گشودند، بیش و کم در همان زمان، در ایران کسانی چون غزالی پای استدلال عقلی را یکسر چوبین می شمردند.

نحله دوم تفکر در زمان تدوین چهارمقاله تصوف بود. صوفیان با آن که از جزم اندیشی متألهین دل خوشی نداشتند، اما خردگرایی را هم نمی پسندیدند و در نتیجه برخی از خلاق ترین متفکران ایران را به وادی عشق نزدیک و از عالم ناسوت و از مذاقه در چند و چون کار این جهان به دور کردند.<sup>۱۲</sup>

جریان سوم، منادیان نوعی «تجدد» فکری بودند. سیطره مطلق الهیات را بر نمی تابیدند. خردگرا بودند و در ضمن می دانستند که زبان آینه تفکر است و زبان سالم و عقل سلیم، خودبنیاد همزاد یکدیگرند. می گفتند زبان فارسی توش و توان بیان هرگونه دقایق فلسفی و فکری را داراست. در این کارزار فردوسی تنها نبود. آنچه او در عرصه شعر در پی آن بود، دیگران در عرصه های فکری دیگر طلب می کردند. ابوریحان بیرونی التفهیم خویش را به فارسی نوشت. قصدش، به قول استاد همایی، «احیای زبان فارسی و سرمشق قرار دادن آن و راه باز کردن برای نوشتن کتاب علمی به فارسی برخلاف معمول علمای آن زمان که کتب علمی را به زبان عربی می نوشتند»،<sup>۱۳</sup> بود. چهارمقاله در اوج این دوران شکوفایی، و در بجهت این نبرد فکری و فلسفی، تدوین شد. به نظر می رسد نظامی عروضی، از بسیاری جهات مهم، با کسانی چون فردوسی و بیرونی و خیام همسنگر و همفکر بود.

اهل نظر این قول علامه قزوینی را تأیید می کنند که چهارمقاله

یکی از بهترین و دلکش ترین آثار نثر فارسی [ست و از] حیث اشتمال... بر بسیاری از مطالب تاریخی و تراجم مشاهیر اعلام... [و] دیگر از حیث سبک انشاء و آن که در ایجاز لفظ و اشباع معنی و سلاست کلام و خلّو از متعاطفات مترادفه و اسجاع ثقیله و صنایع لفظیه بارده... سرمشق انشاء و نمونه چیز نویسی هر ایرانی «ست (ص سه، چهار).»<sup>\*</sup>

می گویند از این بابت، هم شأن تاریخ یسقی و تذکرة الاولیا عطار و گلستان سعدی و منشآت قایم مقام است (ص چهار). مراد من این جا تکرار فضایل سبکی چهارمقاله، یا نوادر آن در عرصه تذکره نویسی نیست. نمی خواهم داستانهای او را درباره فردوسی و رودکی و خیام و بیرونی تکرار کنم و حتی نمی خواهم توازی و شباهت حکایت نظامی در

\* هر جا در متن بعد از نقل قولی، شماره صفحه ای ذکر شده، مراد صفحات چهارمقاله (تصحیح علامه قزوینی، تجدید چاپ ۱۳۷۲) است. به علاوه، هنگام ذکر این اقوال، رسم الخط ایران شناسی را رعایت کرده ام.

باب «آن اعزّه آل بویه» را که گمان داشت «گاوی شده» است (ص ۱۳۶) با یکی از داستانهای غلامحسین ساعدی را که خود مبنای فیلم پرآوازه «گاو» شد حلاجی کنم. تنها می خواهم بنیادهای فلسفی و شناخت شناسی مستتر در کتاب را بشناسم و بینم از «حقیقت» چه مفهومی را اراده می کند و این مفهوم یا ساخت و بافت قدرت در آن زمان چه ربطی داشت. مهمتر از همه می خواهم کتاب را از منظر نفس آن در تکوین و تبیین نقطه نظرهایی که بالقوه می توانست به نوعی تجدد فکری و ادبی و سیاسی در ایران بینجامد بازخوانی کنم. در یک کلام، غرض شناخت مقام این کتاب در نبردی است که در آن زمان میان جهان نگریمهای سه گانه پیشین در ایران جریان داشت. می دانیم که در ادوار بحرانی، به خصوص در لحظاتی که دخالت مستقیم در امور سیاسی دشوار جلوه می کند، اندیشه و عمل سیاسی ناچار به آثار ادبی نقب می زند و از آن جا سر بر می آورد<sup>۱۵</sup> و امیدم در این جا بررسی ظرایف و دقایق فکری و سبکی چهارمقاله از همین منظر است.

نخستین نکته ای که در مورد این کتاب جلب توجه می کند عنوان آن، به ویژه کاربرد واژه «مقاله» است. پیدایش مقاله، به عنوان یک شکل و نوع ادبی با مونتینی (Montaigne) (۱۵۳۳-۱۵۹۹) آغاز شد و همزاد تجدد بود. ریشه تاریخی این نوع ادبی جدید را در نوعی روایات قرون وسطایی می دانند که در آن مجموعه ای از حکایات و کلمات قصار فراهم می آمد. این گونه آثار در واقع از مقوله «گلچین معانی» بود. اما مونتینی از این شکل تاریخی محدود برگذشت و مقاله را به روایتی موجز و مشور و فردی بدل کرد. او از سویی مقاله را وسیله ای برای خودشناسی می دانست. می گفت شناخت جهان را باید از شناخت خویش آغازید. در عین حال، می گفت مقاله روایت یک نفر از یک جنبه از هستی و حیات و تاریخ است. به همین خاطر است که مقاله و فردگرایی را همزاد یکدیگر دانسته اند، و حتی گفته اند مقاله، به عنوان یک نوع ادبی، با اندیشه تراژیک همزاد است. انسانی که در جهان عرفی می زید و امید هستی جاودانه آن جهانی را ناچار وا گذاشته، انسانی که ابعاد تنهایی خویش را درک کرده و جوهر هستی عارضی انسان، یعنی هستی رو به مرگ را، دریافته، در یک کلام، انسانی که سرشت تراژیک هستی را می فهمد، مقاله را، و جوهر ماندگارش را، به عنوان سکانی در این دریای پرتلاطم به کار می بندد و آن را چون مرهمی بر زخم هستی عارضی انسان می داند.<sup>۱۶</sup>

اگر این مفهوم را از «مقاله» بپذیریم، یعنی آن را روایتی فردی و موجز درباره برداشت راوی از یک جنبه از واقعیت بدانیم، آن گاه باید گفت که آنچه نظامی عروضی در چهارمقاله نوشته در مفهوم رایج امروزی مقاله نیست.<sup>۱۷</sup> او کتاب خود را به سیاق باقی آثار سستی

آن زمان، با حمد خدا و نعت رسول می آغازد و روایتی البته موجز از کل پیدایش جهان را همراه خلاصه ای از فلسفه وجود و شناخت عرضه می دارد. به دیگر سخن، به جای برداشت گذرای یک نفر از واقعیتی گذرا - آن چنان که سیاق مقاله است - سلسله احکامی متقن و محکم در باب کل هستی به دست می دهد که بیشتر سیاق روایت‌های سنتی بود. البته کاربرد «مقاله» برای عنوان این کتاب کار نظامی نبود. گرچه او در دیباچه می نویسد که «این کتاب مشتمل است بر چهارمقاله» (ص ۱۹)، اما او اثر خویش را «مجمع النوادر» می خواند (ص هیجده) که با جوهر روایت کتاب بیشتر سازگاری داشت. به علاوه براون هم در ترجمه انگلیسی خود از کتاب - و نیز مترجم فرانسه متن - ظاهراً به این نکته واقف بوده و هر مقاله را به جای essay، به discourse ترجمه کرده اند.<sup>۱۸</sup>

یکی دیگر از ارکان تجدد در غرب نوعی خودشناسی نقاد است. از این جهت نیز سرنوشت چهارمقاله، به عنوان یک متن، تمثیلی گویا از تجربه تجدد در ایران می تواند بود. کتاب خود در سالهای ۵۵۱ و ۵۵۲ هجری قمری / ۵۷-۱۱۵۶ میلادی (ص هیجده) یعنی در اوج «عصر نوزایش» ایرانی تألیف شد. گرچه در طول سده های بعد، گهگاه مورد اشاره تذکره نویسان بود، اما نخستین چاپ آن در سال ۱۳۰۵ / ۸۸-۱۸۸۷، به همت محمد باقر خان بیگلربیگی، و در زمان ناصرالدین شاه یعنی در سرآغاز تلاش مجدد تجدد خواهی در ایران، صورت پذیرفت. چاپ بیگلربیگی پر از اغلاط گونه گونه بود. دیری نپایید که نخستین متن منقح چهارمقاله توسط براون و به زبان انگلیسی منتشر شد. به علاوه، هم او بود که چاپ نسخه فارسی منقحی از کتاب را به علامه قزوینی «تکلیف» کرد و در نتیجه «احیاء و طبع این کتاب مستطاب، بر حسب امر عالی و نتیجه مساعدت مالی آن بزرگوار» صورت گرفت (ص شانزده). علامه قزوینی نیز این امر مهم را در پاریس عهده دار شد و سرانجام، پس از چند سال تحقیق، در سال ۱۹۱۰، در همان جا تنقیح متن را، همراه با حواشی مفصل خویش بر کتاب، به انجام رساند. متن و حواشی چهارمقاله در چاپخانه ای در مصر به چاپ سپرده شد. تنها چاپخانه مجهز دیگر آن زمان که از عهده این کار بر می آمد در لیدن بود (ص چهارده تا هفده).

از این شرح کوتاه چند نکته مهم مستفاد می توان کرد. از سویی، زمان نگارش کتاب دوران نوزایش سقط شده ایران بود. چاپ جدید و منقحش درست به زمانی تأویل پذیر بود که جنبش مشروطیت، یعنی تلاش گسترده و تازه جامعه ایران در جهت تجدد رونق گرفته بود. از سویی دیگر، نقش براون نیز در این زمینه از چند نظر در خور یادآوری است. می بینیم که براون باعث و بانی چاپ جدید کتاب بود. در می یابیم که بهترین

کتابخانه های مربوط به ایران در آن روزگار - و شاید حتی امروز - نه در ایران که در اروپا و امریکاست. به عبارت دیگر، تاکنون بخش اعظم آنچه را که از خویشتن خویش شناخته ایم اغلب از منظر و به مدد تلاش و نظریه هایی بوده که از غرب به وام گرفته ایم. در عین حال می دانیم که شرط نخست تجدد واقعی، یافتن ذهن و زبان نقادانه ای است که هم برخاسته از تجربه تاریخی ایران باشد و هم جدیدترین دستاوردهای نظری جهان غرب را پشتوانه داشته باشد، و نیز از قید سنت و تقلید صرف از غرب فارغ باشد. اگر بتوانیم آثاری چون چهارمقاله را از نو حلاجی کنیم و چون باستان شناسی محتاط، ذهنیت و جهان بینی فکری و ظرایف سبکی هر یک از متون مهم تاریخی را بازسازی کنیم، آن گاه می توانیم در راه یافتن چنین ذهن و زبانی نقاد و خودبنیاد گامی برداریم. در این راه آثاری چون چهارمقاله از اهمیتی ویژه برخوردارند. بازخوانی آنها نبش قبر ادبی نیست. کالبد شناسی روح و روان تجدد ایران در عصر نوباد و گوی آن است.

در غرب تجدد مترادف «نوزایش» بود و آنچه در آن روزگار از نو به دنیا آمد، دستاوردهای عصر کلاسیک تفکر غرب بود که در نتیجه هزار سال سیطره کلیسا، زیر سایه سرد تقید مذهبی مکتوم و عقیم مانده بود. تجدد ایرانی هم قاعده ملازم نوعی «نوزایش» است و چنین تولدی دیگر تنها با بازخوانی نقادانه میراث فرهنگی ایران، و به مدد ذهنیت و زبانی در آن واحد، بومی و جهانی،<sup>۱۱</sup> به بار خواهد نشست. علامه قزوینی در این جا به یکی از جنبه های همین «نوزایش» اشاره کرده است:

بر نکته سنجان پوشیده نیست که یکی از اصول بقای هر امت زبان ملی ایشان است و هر گونه خدمتی در توسعه و تقویت ادبیات و زبان بزرگترین خدمتی است به وطن و ابنای وطن و استقلال وطن (ص هفده).

گرچه از بابت ساخت، بابهای چهارگانه کتاب، نظامی عروضی را نمی توان در مفهوم جدید، «مقاله» دانست. اما از جهات مهم دیگری نشانه های تجدد را در این متن می توان سراغ کرد. در غرب، تجدد و ساده نویسی و ساده گویی و اصل اقتصاد اندیشه همزاد یکدیگر بودند. زبان پر تعقید و پرتکلف قرون وسطایی به تدریج جای خود را به نثری ساده و بی تکلف می داد. بیش و کم در همان زمان نگارش چهارمقاله، متفکران غربی این اصل را تدوین و ترویج کردند که کلام باید سلیس و موجز باشد. می گفتند تفکر هم، به توازی زبان، باید حتی الامکان از تکلف دور باشد. اوکام (Oakam) در تمثیل معروف «تیغ اوکام» می گفت میان دو تبیین دقیق و واقعیت، باید همواره آن را که خلاصه تر است برگزید. از سویی دیگر، به تدریج، تفاوت فاحش میان زبان محاوره و زبان ادب هم کاستی می گرفت.

داته، که واپسین شاعر قرون وسطی و بشارت دهنده عصر تجدد بود، در رساله ای پرآوازه، از زیبایی زبان محاوره عوام سخن گفت.<sup>۲۰</sup> نظامی عروضی نیز مانند بسیاری دیگر از همعصران خود، و به توازی و حتی پیشتر از اهل تفکر اروپا، بارها در چهارمقاله به نکاتی مشابه تأکید داشت. می گفت که شاعر و دبیر باید «درسیاقت، آن طریق گیرد که الفاظ متابع معنی آید و سخن کوتاه گردد... زیرا که هرگاه که معانی متابع الفاظ افتد سخن دراز شود و کاتب را مکشار خوانند» (ص ۲۱). می گفت دبیر باید «از مخاطباتی که در میان مردم است» منتفع باشد (ص ۲۰).

در واقع، از این بابت تجربه تاریخی ایران درست نقطه مقابل تجربه غرب بود. زبان فارسی در عصر «نوزایش» ایرانی به سادگی و روانی گرایش داشت و در دست کسانی چون فردوسی، به ملاط مهم هویت ایرانی بدل شده بود. اما درست در زمانی که غرب زبان پرتعقید قرون وسطایی را وا می گذاشت و بسیاری از کشورهای اروپا برای نخستین بار هویت ملی می یافتند و مفهوم ناسیونالیسم نزدشان رواج می گرفت و زبان ملاط این ناسیونالیسم می شد،<sup>۲۱</sup> زبان فارسی سر از امثال مقامات حمیدی و نفثه المصدر و دره نادری درآورد و اطناب و تکرار و تعقید زبانی وجه مشخص نثر آن دوران شد. به سخن دیگر، جهان نگری زبانی کسانی چون نظامی عروضی، دست کم برای چند سده تاریخی بسیار مهم، مقهور طرفداران کاربرد بیش از حد لغات عربی و تعقید شد.

ساخت زبانی چهارمقاله از یک جنبه مهم دیگر نیز حائز اهمیت است. امروزه می دانیم که تفکر و زبان پیوندی تنگاتنگ دارند. ذهن خودبنیاد و خلاق، همزاد زبانی خودبنیاد و خلاق اند.<sup>۲۲</sup> زبان نه صرفاً وسیله تفکر که جزیی از آن است. امروزه اگر بخواهیم مقالاتی در باب طب و نجوم، و حتی شعرو نثر فارسی بنویسیم، قاعده بخش مهمی از مفاهیم و آثار مورد استفاده مان به زبانهای غربی خواهند بود. اما در چهارمقاله می بینیم که نویسنده در همه این زمینه ها، مفاهیم و مقولات پیچیده را به زبانی روان بیان می کند و آثار مورد استنادش هم بیش و کم همه یا نوشته ایرانیان است، یا دست کم در زمره آثار متفکران ایرانی است که آثارشان به زبان عربی است.

نکته سبکی جالب توجه دیگر چهارمقاله کاربرد آن از «حکایت طرفه» است. نظامی خود در تبیین ساخت روایی کتاب می نویسد:

در هر مقالتی از حکمت آنچه بدین کتاب لایق بود آورده شد، و بعد از آن ده حکایت طرفه از نوادر آن باب و بدایع آن مقالات که آن طبقه را افاده باشد آورده آمد (ص ۱۹).

سوای طنین ارسطویی این ساخت - یعنی گمان او به وجود چهار عنصر و ده مقوله - نکته

مهم درست در تلفیق حکمت و حکایت طرفه است. اگر به یاد بیاوریم که این روزها در سنت نقد و تفکر جدید غرب، برخی بر این باوراند که مفاهیم عقلی و نظری و ارقام و آمار، فی نفسه، واقعیت را بازگو و منعکس نمی‌توانند کرد و شناخت واقعیت اجتماعی و ادبی در عین حال در گرو یافتن و بازگفتن حکایت طرفه (anecdote) است،<sup>۲۳</sup> آن گاه در می‌یابیم که شناخت شناسی مستتر در ساخت روایت چهارمقاله نوعی خردگرایی خلاق و بدیع است، که نه قصه گوئی و حدیث جویی صرف را بر می‌تابد و نه خردگرایی جزمی را. یکی دیگر از ارکان تجدد، و شاید ملاط اصلی و مشترک وجوه مختلف اقتصادی، فرهنگی و سیاسی آن، فردگرایی است. به قول بلومنبرگ «ابراز وجود فردی» (self assertion) رکن رکین تجدد است.<sup>۲۴</sup> در عرصه ادب، تجسم این فردگرایی از جمله در این واقعیت بود که راویان عصر تجدد و ادوار بعدی همواره تأکید داشتند که روایت به نام آنها ثبت و ضبط شود. دوباره در غرب، این توماس قدیس بود که در سده چهاردهم نخست به تصریح گفت که آثار هنری، مانند کل هستی، خالقی دارند و همان طور که جهان را به خدا می‌شناسیم، آثار هنری را هم باید به نام خالقشان شناخت.<sup>۲۵</sup> از آن پس، هرچه به روزگار ما نزدیکتر شده ایم، هنر و روایت هم بیش از پیش تجسم فردیت منحصر به فرد راوی به شمار آمده است.

در مقابل، گرچه در ایران، از دیرباز شعرا و مترجمین عموماً آثار خویش را به نام خود نشر می‌دادند، نظامی عروضی مصداق بارز شاعر و نویسنده ای است که عملاً به «ابراز وجود فردی» بلومنبرگ عمل کرده است، چه نه تنها بارها در طول کتاب از تجربیات شخصی خویش - از دیدارش از مدفن خیام («در پایین دیوار باغی خاک او دیدم نهاده - و چندان شکوفه بر خاک او ریخته بود که خاک او در زیر گل پنهان بود...» ص ۱۰۱) گرفته تا ملاقاتش با دیگر ادبا - سخن می‌راند، بلکه شکی باقی نمی‌گذارد که قدر خویش و آثار خویش را نیک می‌داند. از سویی، کتاب را با ذکر حکایتی به پایان می‌رساند که او خود در کانون آن است. آن جا که از قول یکی از شخصیت‌های حکایت می‌خوانیم که مردمان نظامی عروضی را «شاعر شناسند، اما بیرون از شاعری خود مردی فاضل است، در نجوم و طب و ترسل و دیگر انواع متبحر است» (ص ۱۳۳). به علاوه، وی خود را شاعری ماهر می‌داند، گرچه به قول علامه قزوینی «از شعری اکنون جز چند قطعه هجا که چندان پایه شعری ندارد چیزی به دست نیست» (ص هفت). با این حال، در فصل مربوط به صناعت شعر، از ده حکایت طرفه که برگزیده، روایات مربوط به فردوسی و فرخی و خود راوی از همه مفصل‌ترند. گرچه از جنبه ادعای شاعری می‌توان این برداشت



نظامی را نوعی لاف و گزاف دانست، اما از سویی دیگر قاعده باید کلیت این اشارات را مصداق مهم «ابراز وجود فردی» دانست که از لحاظ تاریخی مهم بود و راهگشای تجدد می توانست بود.

همان طور که پیشتر هم گفتم، اگر رواج مجدد اندیشه های ارسطو را نخستین نشانه های تجدد بدانیم، آن گاه باید گفت اُسْتُقْس فکری چهارمقاله اساساً ارسطویی ست و از این منظر آن را می توان متنی دانست که رو به سوی تجدد داشت. می دانیم که هر متنی لاجرم بر شالوده مجموعه ای نقطه نظرهای فلسفی استوار است. به کلامی دیگر، شکل و محتوای هر اثر به نوعی الگوی اندیشه تأویل پذیر است. در روزگار ما این بنیادهای فلسفی اغلب، چون پی و محکم کاری یک ساختمان، پنهان اند و تنها با کاوش و دقت بازشناسی می توان شناخت. اما در چهارمقاله، آن چنان که رسم پیش و کم همه آثار آن دوران بود، این پی و بنیاد خود بخشی اساسی و علنی از روایت اند. نظامی عروضی، چون دیگر راویان آن زمان، در دیباچه کتاب مدخلی بر فلسفه مورد قبول خود نگاشته که نکات سخت جالبی در آن می توان یافت. از سویی، به سیاق ارسطو؛ و برخلاف افلاطون که شناخت را نوعی کشف مجدد «عالم مثل» می دانست، حواس انسان را محور و مدخل شناخت می شمرد. عالم محسوس را یکسر مهمتر از «عالم مثل» می انگاشت و می گفت «انسان به عقل بر همه حیوانات پادشاه شد» (ص ۱۶).

دیباچه کتاب در عین حال از لحاظ سیاسی نیز سخت جالب است. روایت را با حمد و شکر و سپاس از «پادشاهی» که «عالم عود و معاد» را پدید آورده می آغازد. طبعاً کاربرد واژه «پادشاه» برای خدا عاری از نیات سیاسی نمی تواند بود. آن گاه می نویسد که خداوند «عالم هست» را به «امر و نهی انبیاء و اولیاء» بیاراست و «به شمشیر و قلم ملوک و وزرا» نگاهداشت (ص ۱). او بدین سان پایه های سه گانه مشروعیت قدرت در آن زمان - یعنی شمشیر و قلم و امر و نهی مذهبی - را باز می گوید. به علاوه، می دانیم که زبان بازتابی از سیاست است. مبالغه و اغراق در مدح یک شخصیت، بازتاب اهمیت وی، یا نیت راوی در مهم جلوه دادن اوست. از این بابت اگر دیباچه را حلاجی کنیم، می بینیم گرچه خداوند را پادشاه خوانده و اشاراتی در پنج کلمه به پیامبر اسلام دارد و او را «سید کونین و اکمل انبیا» (ص ۱) نامیده است، و گرچه اشاراتی به همین اجمال به «اهل بیت و اصحاب» او می کند و «افضل الاولیاء» شان می داند (ص ۱)، اما در مقابل، وقتی «ثنا بر پادشاه وقت» می کند (ص ۱)، هیجده لقب ستایش آمیز مختلف برای وی می آورد و هشت سطر هم در فضایل و مناقبش می نویسد.

در یک کلام، گرچه در دیباچه از قول «سید ولد آدم» نقل می‌کند که «الدین والملک توأمان، دین و ملک دو برادر همزادند» (ص ۱۸)، اما به گمان من دیباچه و متن کتاب آشکارا نشان می‌دهد که به عقیده نظامی کار ملک از کار دین مهمتر است و دین در نهایت خادم ملک است و نه برعکس. بی شک نظامی این جا و آن جا با اشاراتی بر ستایش اسلام و ذکر آیاتی از قرآن، خویش را از احتمال اتهام الحاد و امی رهاوند. تأکید دارد که قرآن «نامخلوق و کلام ناآفریده» (ص ۳) است و جهان را «حادث» می‌داند. این گونه اشارات را هم در دیباچه سراغ می‌توان کرد و هم در متن چهارمقاله. اهمیت این اشارات گذرا را باید در چهارچوب بحث مهم فکری زمان حیات نظامی میان معتزله و اشاعره - که قدیم و حادث بودن جهان و قرآن از محورهای عمده آن بود<sup>۲۶</sup> - ارزیابی کرد. اما اینها به گمان من نوعی محافظه کاری ست، چه جوهر سیاسی چهارمقاله از لونی دیگر است. غرضش نه تبلیغ اسلام که تحدید آن به عرصه های خصوصی و استفاده از آن به عنوان وسیله ای برای تثبیت قدرت شاه است. این نکته مهم را هم در دیباچه و هم در بابهای کتاب مشاهده می‌توان کرد. در سبب تألیف کتاب، می‌نویسد که می‌خواست «بر قانون حکمت، آراسته به حجج قاطعه و براهین ساطعه، اندر او باز نماید که پادشاهی خود چیست، پادشاه کیست و این تشریف از کجاست» (ص ۵). طبعاً نخستین نکته ای که در باره این عبارات جلب توجه می‌کند. فقدان هرگونه اشاره به شریعت و الهیات است. حکمت و حجت و برهان محل اعتنایند، اما شریعت محل بحث نیست.

نشان مهم دیگر تلاش نظامی برای حاشیه نشین کردن الهیات را زمانی سراغ می‌کنیم که او در باب مشاوران پادشاه می‌نویسد و می‌گوید این نزدیکان باید کسانی باشند که «حل و عقد عالم و صلاح و فساد بندگان خدای به مشورت و رأی و تدبیر ایشان باز بسته بود، و باید هر یکی از ایشان افضل و اکمل وقت باشند. اما دبیر و شاعر و منجم و طبیب از خواص پادشاهند و از ایشان چاره ای نیست» (ص ۱۸). به عبارت دیگر، از ائمه اسلام «چاره هست»، اما از طبیب و دبیر و شاعر و حتی منجم - یعنی همان صنعتی که متألّهین حرامش می‌دانستند - چاره نیست.

نظامی انگار از بیم آن که خواننده نقطه نظرهای سیاسی مهم دیباچه و باقی کتاب را نیک در نیابد، بخش دبیری را با «حکایت طرفه» ای به پایان می‌برد که به گمانم جای شکی در چند و چون نظراتش در باب اهمیت نسبی دبیران و ائمه اسلام باقی نمی‌گذارد. آن جا که می‌خوانیم:

پیش از این در میان ملوک عصر و جابره روزگار پیشین چون پیشدادیان و کیان و اکاسره و خلفا

رسمی بوده است که مفاخرت به فضل و عدل کردند، و هر رسولی که فرستادندی از جگم و رموز و لغزش مسایل با او همراه کردندی... و این ترتیب بر جای بوده است تا به روزگار سلطان عادل یمین الدوله و الدین محمود بن سبکتگین - رحمة الله... و بعد از او چون سلجوقیان آمدند - و ایشان مردمان بیابان نشین بودند و از مجاری احوال و معالی آثار ملوک بیخبر - بیشتر از رسوم پادشاهی به روزگار ایشان مندرس شد... یکی از آن دیوان برید است. باقی بر این قیاس توان کردن... آورده اند که سلطان یمین الدوله محمود رسولی فرستاد به ماوراء النهر به نزدیک بغراخان... [و نوشت] پس همی خواهیم که ائمه ولایت ماوراء النهر و علما [ی] زمین مشرق و افاضل حضرت خاقان از ضروریات این قدر خبر دهند که: نبوت چیست؟ ولایت چیست؟ دین چیست؟... بغراخان ائمه ماوراء النهر را از دیار و بلاد باز خواند... و در این معنی با ایشان مشورت کرد... و چند کس از کبار و عظام ائمه ماوراء النهر قبول کردند که هر یک در این باب کتابی کنند... و بر این چهار ماه زمان خواستند، و این مهلت به انواع مضر همی بود چه از همه قویتر اخراجات خزینه بود در اخراجات رسولان و پیکان و تعهد ائمه، تا محمد بن عبده الکاتب که دبیر بغراخان بود و در علم نعمتی و در فضل تنوقی داشت و در نظم و نثر تجری... گفت من این سوالات در دو کلمه جواب کنم... پس قلم برگرفت و در پایان مسایل بر طبق فتوی بنوشت که قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: التعظیم لامر الله و الشفقة علی خلق الله. همه ائمه ماوراء النهر انگشت به دندان گرفتند... و گفتند اینت جوابی کامل... و خاقان عظیم برافروخت که به دبیر کفایت شد و به ائمه حاجت نیفتاد... پس از این مقدمات نتیجه آن همی آید که دبیر عاقل و فاضل مهین جمالی ست از تجمل پادشاهی و بهین رفتنی ست از ترفع پادشاهی (ص ۳۹-۴۱).

نکته هایی چند بدیع و ظریف سیاسی در این حکایات سراغ می توان کرد. می توان در باب اشارتش به حکومت «پشدادیان و کیان» و «مفاخرتشان به عدل و فضل» سخن گفت و می توان از نیش پرمعنائیش به سلجوقیان یاد کرد که به قول او «مردمان بیابان نشین» اند و «از آثار ملوک بیخبر». اما این جا مرادم صرفاً اشاره به مراد و مفهوم این عبارت از اهمیت نسبی دبیر و ائمه اسلام است و همین نکته، به گمانم، یکی از نقطه نظرهای سیاسی محوری کتاب است.

از قضا، یکی از بحث انگیزترین عبارات چهارمقاله درست در همین زمینه به قلم آمده است. نظامی عروضی انسانها را به سیاقی که التقاط آرای ارسطو و افلاطون است، به سه دسته تقسیم می کند. برخی نزدیک اند به «عالم حیوان» و «همت ایشان بیش از آن نرسد که تدبیر معاش کنند به جذب منفعت و دفع مضرت» (ص ۱۶). این دسته را باید مصداق همان گروهی دانست که افلاطون آنان را «مردم مس مانند» (copper) خوانده بود و

می گفت اینان عمله جات جهان اند.<sup>۲۷</sup> دسته دوم به عقیده نظامی عروضی اهل «تمدن و تعاون و استنباط حرف و صناعات بود، و علوم ایشان مقصور بود بر نظام این شرکتی که هست میان ایشان تا انواع باقی ماند» (ص ۱۶). این جا وی از طبقه بندی افلاطونی فاصله گرفته و مرادش ظاهراً چیزی نزدیک به همان طبقه متوسطی است که ارسطو از آن یاد می کرد. از این زاویه، باید به این نکته عنایت کرد که نزد ارسطو، همین طبقه متوسط شایسته ترین گروه برای حکومت کردن اند، چون هم بیش از همه میل به قانون دارند و هم از افراط و تفریط سیاسی گریزانند. جای هر گونه اشاره به این جنبه مهم از اندیشه سیاسی ارسطو - که راهگشای تجدد سیاسی در غرب بود - در چهارمقاله سخت خالی است. و بالاخره به گروه سوم می رسیم که «از این همه فراغتی دارند لیلأ و نهاراً. کار ایشان آن باشد که ما که ایم و از چه در وجود آمده ایم و پدید آورنده کیست؟» (ص ۱۶). این همان دسته ای است که افلاطون آنان را «مردم طلایی» (golden) می خواند و می گفت فیلسوف - پادشاه از سلک این دسته بر می خیزند. اگوستین قدیس هم همین گروه را رنگ و جلوه ای مسیحی بخشید و چنین ادعا کرد که پاپ و کشیشان از این سلک اند. اما دقیقاً در همین نکته پر اهمیت، نظامی راه خود را از افلاطون جدا می کند و می گوید: «این قسم دو نوعند. یکی نوع آنند که به استاد و تلقف و تکلف و خواندن و نوشتن به کُنه این مأمول رسند و این نوع را حکما خوانند و باز نوعی آنند که بی استاد و نوشتن به منتهای این فکرت برسند و این نوع را انبیاء خوانند» (ص ۱۷). باید توجه داشت که نظامی عروضی این جا برخلاف سنت غالب متالهاین قرون وسطی مسیحی و مسلمان، حکمت را هم طراز شریعت شمرده و حتی آن را مقدم بر علم انبیا نام برده است. به علاوه نکته حساس تر زمانی پدیدار می شود که این نبی

به انحلال طبیعت روی بدان عالم آرد... و از عبارات خویش دستوری بگذارد قایم مقام خویش (وی را) نائبی باید هر آینه تا شرع و سنت او بر پای دارد... و او را امام خوانند... لابد او را نائبان بایند که به اطراف عالم این نوبت همی دارند... لابد سائسی باید و قاهری لازم آید، آن سانس و قاهر را ملک خوانند اعنی پادشاه و این نیابت را پادشاهی. پس پادشاه نایب امام است و امام نایب پیغامبر و پیغامبر نایب خدای... پس به حکم این قضیت بعد از پیغامبری هیچ حملی گرانتر از پادشاهی و هیچ عمل قویتر از ملک نیست (ص ۱۷-۱۸).

علامه قزوینی در یادداشتی ذیل این عبارت نوشته اند، «عبارت مضطرب است، از اول آن معلوم می شود که نواب امام غیر ملوک اند... و آخر عبارت صریح است در این که پادشاهان خود نواب امام اند» (ص ۱۸).<sup>۲۸</sup> به گمان من «اضطراب» ظاهری این عبارت را

باید به حساب نوعی محافظه کاری گذاشت. اگر جوهر کل روایت چهارمقاله را ملاک بگیریم - و به گمانم تنها راه درک مراد و معنی نظامی همین است و لاغیر - و اگر به بخشهای دیگر کتاب نظری بیفکنیم، آن گاه می بینیم که در واقع «اضطرابی» در کار نیست. در دیباچه کتاب، یعنی چند صفحه پیش از عبارات بحث انگیز، نظامی عروضی می نویسد: «چنان که در کتاب محکم و کلام قدیم لآلی این سه اسم متعالی را در یک سلک نظم قرارداد است و در یک سمت جلوه کرده، قوله عزوجل، اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولی الامر منکم، که در مدارج موجودات و معارج معقولات بعد از نبوت که غایت مرتبه انسان است، هیچ مرتبه ای و رای پادشاهی نیست، و آن جز عطیت الهی نیست» (ص ۶).

گرچه می دانیم که تنی چند از علمای اسلام، به خصوص آیت الله خمینی، همین آیه را به عنوان توجیه اساسی «ولایت فقیه» به کار گرفته اند، اما عبارات نظامی، به گمانم، شکی باقی نمی گذارد که مراد او نه توجیه ولایت و امامت ائمه که استفاده از آیه برای توجیه مشروعیت حکومت پادشاه است. اگر آن چنان که علامه قزوینی متذکر شده اند اضطرابی در کار بود، آن گاه نظامی قاعده می بایست هم در این دیباچه به نقش ائمه اشاره می کرد و هم علمای اسلام را، مانند دبیران و شاعران و منجمان و طبیبان یکی از گروههای مشاور شاه می دانست که در هر دو مورد چنین نکرده است.

به علاوه، در بابهای چهارمقاله بارها می بینیم که آیات قرآن تنها وسیله ای برای هدفی سیاسی و خطابی اند و پیام آنها، فی نفسه، راهنمای کار شاه و دبیر و شاعر نیست. مثلاً وقتی در حکایت اول باب دبیری، در وصف فواید قرآن دانی، داستان اسکافی دبیر را باز می گوید، می بینیم که او می بایست جواب نامه ای را می نوشت که «چون آب و آتش» بود و «مضمون او همه وعید... پر از آن که بیایم و بگیرم و بکشم» (ص ۲۳). اسکافی «بر بدیهه جوابی کرد» و «آیتی از قرآن نوشت» و «خواجگان دولت خیران فروماندند» (ص ۲۴). تأملی در حکایت نشان می دهد که آنچه مراد نظامی، و مستفاد اسکافی بود، نه مضمون الهی این آیت که سلاست و ایجاز آن است. به دیگر سخن، نزد نظامی، خواندن قرآن، همان طور که خود به تصریح می گوید، مانند «دیگر امثال عرب و کلمات عجم» (ص ۲۲) در تقویت صلابت و سلاست قلم مؤثر است. انگار خواندن قرآن به گمان وی بیشتر جزو ضروریات تقویت فنون خطابی و بلاغی ست. عمده نوعی وسیله است، نه هدف.

حتی در زمینه شناخت خدا هم انگار نقش علمای اسلام را به جد نمی گیرد. برعکس، او به سیاق پیروان مذهب قنوسی - که ایرانیان باستان در تدوین اصول آن نقشی مهم داشتند و

در عصر اسلام سر از تصوف درآورد - در جواب این پرسش که انسان «خدای را به چه شناخت؟» می نویسد: «بدان که معقولات را بشناخت، و به توسط معقولات خدای را بشناخت، و خدای را به چه شناخت؟ بدان که خود را شناخت، مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (ص ۱۶). این عبارت آشکارا مؤید آن است که نزد نظامی حکمت بر شریعت رجحان داشت و گمان می کرد که خدا را هم باید از طریق معرفت شناخت. او خودشناسی را آغاز و انجام خداشناسی می دانست و همان طور که برخی از مورخین غربی یادآور شده اند، همین اصل، یعنی تأکید بر ضرورت خودشناسی، زمینه پیدایش جنبه های مهمی از تجدد شد.<sup>۲۹</sup>

گرچه در زمینه طب و نجوم و ترویج تفکر علی و تجربی و شناخت دقیق پزشکان ایرانی آن زمان از برخی ظرایف بیماریهای روانی، مایه های فکری سخت جالبی در چهارمقاله سراغ می توان کرد و آشکارا می توان دید که این نقطه نظرها بالقوه منادی تجدد می توانست بود، اما چون هدف من در این جا صرفاً بررسی زمینه های سیاسی روایت نظامی ست از بحث این مسایل درمی گذرم. نظرات نظامی درباره زبان و ربط این آراء با مسأله تجدد محتاج بررسی مفصل است و این جا به اشاراتی کوتاه بسنده می کنم. وی در وصف دبیری می نویسد: «دبیری صنعتی ست مشتمل بر... اغراء و بزرگ گردانیدن اعمال و خرد گردانیدن اشغال و ساختن وجوه عذر و عتاب و احکام و ثائق و اذکار سوابق» (ص ۲۰). بر همین منوال، در توصیف شاعری هم می نویسد که «شاعری صنعتی ست که شاعر بدان صنعت... معنی خرد را بزرگ گرداند و معنی بزرگ را خرد و نیکورا در خلعت زشت باز نماید و زشت را در صورت نیکو جلوه کند و با ایهام قوت های غضبانی و شهوانی را برانگیزد، تا بدان ایهام طباع را انقباضی و انبساطی بود» (ص ۴۲). این عبارات از چند جنبه سخت جالب اند. از سویی می توان آنها را وصفی از صنعت دبیری و شاعری و وجه تمایز زبان شعرا و دبیران از زبان روزمره دانست. به دیگر سخن، می توان گفت که در این عبارات، نظامی صرفاً به اجمال اقوالی را باز می گوید که رسم رایج زمان بود. از سویی دیگر به نظر می رسد که اگر با سنجه های امروزی این عبارات را حلایمی کنیم شاید به این نتیجه بتوان رسید که این عبارات نظامی عروسی مؤید این واقعیت اند که دبیری و شاعری - یعنی صنعتی که هر یک به روایت هایی از واقعیت می پردازند - همه در خدمت «رژیم حقیقت» زمان اند و «عذر و عتاب» می آورند و اعمال گونه گون را، به اقتضای سیاسی «خلعت زشت و نیکو» می پوشانند. آیا نمی توان ادعا کرد که مرادش از این عبارات چیزی جز این نیست که روایات شعرا و دبیران همواره به سیاست و آنچه امروز ایدئولوژی

می خوانیم آغشته است؟

برخورد نظامی با زبان، و تصورش از رابطه زبان با واقعیت بیرونی نیز قابل تأمل است. گویی نزد او زبان وسیله بیان واقعیت نیست؛ ابزاری ست در خدمت تحکیم یا تضعیف روایتی از واقعیت. گرچه امروزه متفکرین متعددی - از نیچه تا دریدا -<sup>۳۰</sup> قاعدهٔ جمله‌گی آراء نظامی را در زمینهٔ زبان می پسندند و می پذیرند، اما تجدد با تلاشی در انطباق دادن هرچه بیشتر زبان با واقعیت ملازم بود. بیکن یکی از مهمترین منادیان این اصل در غرب بود.<sup>۳۱</sup> در حقیقت، الگوی زبانی تجدد نوعی «رتالیسم» بود. می خواستند جوهر زبان را هرچه بیشتر به مضمون مورد اشاره نزدیک کنند و حشویات و زواید و انحرافات را از آن بزدايند. در یک کلام، زبان را وسیلهٔ وصف و تفکر دربارهٔ واقعیت می دانستند. اما در نظر نظامی رابطهٔ زبان و واقعیت به غایت پیچیده تر است. از سویی به ایجاز و روانی کلام و دقت زبان اشاره می کند و از سویی دیگر، انگار معتقد است زبان نه تنها تعهدی در بیان واقعیت ندارد، بلکه ترفندهای خطابی شاعر و دبیر از واقعیت مهم تراند. می گوید، «پس پادشاه را از شاعر نیک چاره نیست که بقاء اسم او را ترتیب کند و ذکر او را در دواوین و دفاتر ثبت کند زیرا که چون پادشاه به امری که ناگزیر است مأمور شود از لشکر و گنج و خزینهٔ او آثار نماند و نام او به سبب شاعران جاوید بماند» (ص ۴۴). به گمانم یکی از معضلات تجربهٔ تجدد در ایران - سوای تألیف کتابهای علمی و دینی به زبان عربی - را در همین چرخش زبان شناختی سراغ باید کرد. زبان نه وسیلهٔ تفکر و بیان واقعیت که مأمون و گریزگاهی شد. اما نظامی از همین سلاست بهره می گیرد و به مدد حکایتی سخت زیبا، چهارمقاله را به پایان می رساند.

آن جا می خوانیم که «نظامی شبی به خانهٔ آزادمردی» از اهالی هرات رفت و خداوند خانه به او گفت: «یک دختر دارم و بیرون از وی کس ندارم. و نعمتی هست و این دختر را علتی هست... و با طیبیان مشورت کردیم... هیچ سود نداشت» (ص ۱۳۳). نظامی دختر را فرا می خواند. می گوید «دختری دیدم به غایت نیکو. دهشت زده و از زندگانی ناامید» (ص ۱۳۳). حال دختر چنان بود که «آب از چشم» نظامی «بجست» (ص ۱۳۳). فصّادی خواست و دستور داد «از هر دو دست او رگ باسلیق بگشود» و «خونی فاسد همی رفت» (ص ۱۳۴). بعد از اندکی دختر به حال و خون به جای باز آمد» (ص ۱۳۴). قاعدهٔ غرض نظامی از نقل این داستان ذکر حکایت طرفه ای در باب طبابت بود و از آن هیچ معنای تمثیلی مراد نمی کرد. اما به گمان من اگر با ابزار نقد جدید به سراغ این حکایت برویم یعنی باور کنیم که ابعاد تمثیلی یک روایت الزاماً بر خود راوی هم روشن نیست، و

اگر بپذیریم که کار منقد تنها زمانی «ارزشمند است که نظراتش درباره یک متن دقیقاً خود نویسنده آن متن را هم حیرت زده کند»،<sup>۳۲</sup> آن گاه، شاید بتوانیم ادعا کنیم که استعاره و تمثیلی زیبا در این حکایت سراغ می توان کرد. شاید بتوان گفت که «دختر» نماد ایران است و «تجویز فصاد» به ضرورت تحولی اساسی و حتی انقلاب اشاره دارد. شاید می گفتیم نوعی خوش بینی تاریخی در داستان موج می زند. گرچه فصاد تاریخ در زمان نظامی رخ ننمود، و گرچه آن دختر تمثیلی، بیمار بماند، اما این همه، چیزی از ظرافت و زیبایی و پرباری حکایت نظامی نمی کاهد و خواندنش بر دریغمان می افزاید که چرا آن نوزایش سقط شد.

۱۵ ماه مه ۱۹۹۸

گروه علوم سیاسی و تاریخ دانشکده تتردام، کالیفرنیا

#### یادداشتها:

۱- دو سال پیش کتابی پر فروش در امریکا به چاپ رسید. ادعای نویسنده این بود که ایرلندی ها سهم مهمی در پیدایی عصر نوزایش داشتند. نکاتش درباره ایرلند بی گمان جالب و قابل تأمل اند. گرفتاری کار آن کتاب این است که اشاره ای به نقش جوامع اسلامی در پیدایش عصر نوزایی نمی کند. رک. به:

Cahil Thomas. *How the Irish Saved Civilization*. N.Y. 1995

۲- برای بحث درخشانی از تاریخ اروپا در سده های مورد بحث، رک. به:

Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Tr. by Willard R. Trask. Princeton. 1990

۳- برخی مورخین غربی به این نکته اشاراتی کرده اند. مثلاً: رک. به:

Lewis, Bernard. *Islam And the West*. N.Y. 1993

Hoogson, Marshall. *The Venture of Islam*. Chicago. Vol.II. 1979

و نیز:

۴- افراد مختلفی به این «نوزایش» اشاره کرده اند. براون به تصریح از «رنسانس ایرانی» یاد می کند. رک. به:

Browne, E. G. *A Literary History of Persia*. Vol.II. Cambridge. 1956. p.4

مینوی این دوران را «درخشنده ترین دوره تاریخ ملت ایران» می داند. رک. به: مینوی، مجتبی. «غزالی طوسی». نقد حال، تهران. ۱۳۵۱. ص ۲۶۰-۲۸۸.

بحث مفصل و درخشان این دوران را هم در جلد دوم سبک شناسی بهار (تهران، ۱۳۴۹) و هم در اثر مترگ ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (جلد دوم، تهران، ۲۵۳۶) باید سراغ کرد.

۵- برای بحث فوکو در این زمینه، رک. به:

Foucault, Michel. *The Politics of Truth*. ed. by Syluere Lotringer. N.Y. 1997. pp 180-190.

۶- برای کتاب پر آوازه کوهن که بیشتر درباره تاریخ علم است. رک. به:



Khun, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago. 1962

۷- برای بحث «انرژی اجتماعی»، رک. به:

Greenblatt, Stephen. *Shakespearean Negotiations*. Berkeley. 1988. pp. 1-21

۸- برای بحث «سرمایه نمادین»، رک. به:

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge. 1991

۹- برای بحث «رژیم حقیقت» رک. به فوکو، پیشین، ص ۹۹-۱۷۱ و نیز:

Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice*. Ed. by Donald Bouchard. Ithaca. 1977. pp. 113-138.

۱۰- برای بحث موجز و دقیق این نظرات، رک. به: صفا، ذبیح الله، «مخالفان عالمان شرع با دانشهای عقلی و سبب غزالی و هم اندیشگانش در اوایل سده های تاریخ اسلامی در این ستیزندگی». ایران نامه. سال چهارم. شماره ۴. تابستان ۱۳۶۵/۱۳۸۶. ص ۵۷۱-۵۸۳.

۱۱- برای بحث درخشان نقش غزالی در این زمینه، رک. به:

متینی، جلال. «غزالی در پیشگاه فرهنگ ایران». ایران نامه. سال چهارم. شماره ۴. تابستان ۱۳۶۵/۱۳۸۶. ص ۵۲۲-۶۹۴: مهدی ملاتری در کتاب پر بار خود نشان می دهد که حتی در آغاز دوران اسلامی تاریخ ایران، مدارس علمیه عنایتی به زبان فارسی نداشتند. رک. به محمد محمدی ملاتری، تاریخ فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.

۱۲- چند سال پیش در مقاله ای زیر عنوان «تذکره الاولیا و تجدد» چند و چون این قضیه را به اجمال بررسی کردم.

۱۳- بیرونی، ابوریحان. کتاب التفهیم. با تصحیح و مقدمه جلال همایی. تهران. ۱۳۱۸. ص: ن.ح.

۱۴- غلامحسین ساعدی در داستانی کوتاه روایتی شبیه «آن اعزّه آل بویه» را به یکی از روستاهای ایران معاصر احیا کرده. داریوش مهرجویی هم فیلم موفق گاورا بر اساس همین داستان کارگردانی کرد.

۱۵- برای بحث بسیار جالبی در این باب، رک. به:

Koselleck, Rein Hart. *Critique and Crisis*. Cambridge. 1988., pp. 1-15, 62-76.

۱۶- برای بحث بسیار جالبی از نظرات موتنتی، رک. به:

Auerbach, Erich. *Mimesis*. Tr. by Willard Task. New York. 1953. pp. 251-273.

برای بحث اندیشه تراژیک، رک. به: عباس میلانی. مالرو و اندیشه تراژیک. تهران، ۱۳۵۸

برای بحث رابطه مقاله و تجدد، رک. به: Lukacs, George. *Soul and Form*. Cambridge. 1971

۱۷- حتی در لغت نامه دهخدا نیز کمتر نشانی از رابطه مقاله با مسأله فردگرایی می بینیم. آن جا می خوانیم که:

«مقاله: گفتن. قول. قیل. مقال... و رجوع به قول و مقال و مقالت. قسمتی از کتاب. مبحث. گفتار...»

مقاله: سخن. کلام. مقاله. گفت. گفتار. مقال. قول. مقالت. فصلی از کتاب یا رساله...

یک مطلب نوشته در روزنامه یا مجله (یادداشت به خط مرحوم دهخدا) نوشته ای که درباره موضوعی خاص

نویسند و غالباً در روزنامه یا مجله چاپ کنند». لغت نامه دهخدا. شماره مسلسل ۲۱۶. تهران ۱۳۴۵.

۱۸- برای ترجمه براون، رک. به:

Nidhami-i. Arudi-i Samarqandi. *Chahar Magala ("Four Discourses")*. Tr. by Edward G. Browne. London. 1899.

در همان زمان، در شماره ژوئیه/اکتبر ۱۸۹۹ مجله انجمن سلطنتی آسیایی (*Journal of Royal Asiatic Society*)

مقاله ای در باب اهمیت تاریخی و سبکی چهارمقاله نوشت.

برای ترجمه فرانسه کتاب، رک. به:

Nizami Aruzi. *Les Quatres Discours*. Tr. par Isabelle de Gastines. Paris. 1968.

از ترجمه فرانسه چنین بر می آید که روایاتی به ایتالیایی، آلمانی و ترکی هم از چهارمقاله، زیر نظر و هدایت دکتر احسان یارشاطر، تدارک شد. آن نسخه ها را نیانتم.

۱۹- در سالهای اخیر، متفکرین مختلفی به ضرورت کاربرد روشی در آن واحد بومی و جهانی اشاره کرده اند، مثلاً

رک. به: Appdurai, Arjun. *Modernity at Large*. Minneapolis. 1996. pp. 3-35.

۲۰- برای بحث این قضیه، رک. به کورتیس، پتین، ونیز:

Eco, Umberto. *Art and Beauty in the Middle Ages*. Tr. by Hugh Bredin. New Haven. 1986.

شاید جامع ترین بحث درباره زمینه های مختلف تجدد را باید در کتاب بلومبرگ سراغ کرد. رک. به:

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Tr. by Robert M. Wallace. Cambridge. 1983.

۲۱- برای بحث این مسأله در اروپا، رک. به: Anderson, Terry. *Imagined Communities*. N.Y. 1994.

۲۲- برای بحث رابطه زبان و تفکر و سیاست، رک. به:

Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge. 1989.

۲۳- مهم ترین منادی این نقطه نظر در غرب یکی از فرهنگ شناسان نامدار است. رک. به:

Geertz, Clifford. *Interpretations of Cultures*. N.Y. 1984

برای بحث ویژه «حکایت از طرفه» در ادبیات، رک. به:

Fineman, Joel. "The History of the Anecdote: Fiction and Fiction," in *The New Historicism*. Ed. by H. A. Ram Veaser, N.Y. 1989. pp. 44-76.

۲۴- بلومبرگ، پیشین. ص ۱۲۴-۱۲۵

۲۵- آکو، پیشین، ۹۸-۱۲۰.

۲۶- صفا، پیشین.

۲۷- افلاطون این مسایل را در جمهور خود طرح می کند. ترجمه فارسی این کتاب موجود است. متأسفانه به آن

دسترسی نداشتم.

۲۸- فرزاد هم در مقاله ای در مجله معنا، نکاتی در باب این «اضطراب» نوشته است. رک. به: معنا، سال ۵، شماره

۶، صفحه ۲۵. (به نقل از چهارمقاله، ص ۱۸، زیرنویس شماره ۴).

۲۹- بلومبرگ، در همان کتاب پیشین، (ص ۱۲۶) می گویند «تجدد احیای اندیشه قنوسی بود.»

۳۰- برای بحث نظرات این گروه درباره زبان، رک. به رورتی، یادداشت ۲۲.

۳۱- برای بحث نظرات بیکن در این باب، رک. به:

Whitney, Charles. *Francis Bacon And Modernity*. N.Y. 1986

۳۲- در باب پایه های نقد جدید و میزان آزادی منتقد در تحلیل یک متن مطالب فراوان و جالبی نوشته شده. برای

Eco, Umberto. *Interpretation and Over Interpretation*. N.Y. 1997

مثال، رک. به:

برای عبارت منقول در متن که از یکی از منتقدین نامدار زمان ماست، رک. به:

Leys, Simon. "The Imitation of Our Lord Don Quixote," in *New York Review of Books*, June 11, 1998. p.33