



شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بررسی افسانه زندگان

کتاب
مطالعات

کتاب **افسانه زندگان*** از معدود کتابهایی است که یک نویسنده ایرانی کوشش کرده است براساس نظریه‌ای معین به تحلیل قصه‌های شفاهی بپردازد. دیدگاه تحلیلی ناظر بر کتاب «دیدگاهی است مبتنی بر انسان‌شناسی فمینیستی و جنسیت که با استفاده از گرامر جنسی سنی» به موضوع پرداخته است. (ص ۲۲) کتاب شامل یکصد و شانزده روایت از قصه‌های ایرانی و بیست و چهار مقاله تحلیلی است. در مقاله‌های کتاب نکات مختلفی درباره نظام پدرسالاری، تقدیرگرایی، عشق و فرهنگ طرح شده است. نگارنده این سطور ضمن آنکه خود را با بخشی از این موارد هماهنگ و هم‌رأی می‌بیند، اما گمان می‌کند که بخشی از آنها با واقعیات تاریخ و فرهنگ ما و نیز قصه‌های ایرانی قرابت چندانی ندارد. در سطرهای آتی کوشش می‌شود به برخی از این موارد نظر گذرایی افکنده شود:

۱. به اعتقاد مؤلف «چیرگی و استیلای فرهنگ حاکم در جوامع بسته سنتی که ارزش‌های نظام پدرسالارانه را در بردارد با دو تبعیض عمده همراه بوده است. تبعیض جنسی که جنسیت را معیار و مشخصه‌های اصلی تمایز خوب از بد و بدتر از فروتر قلمداد می‌کند و دیگر تبعیض سنی که برتری مهتران بر کهنتران را رواج می‌دهد.» (ص ۳۹۲)

چنین دیدگاهی در بسیاری از اجزای خود با بخشی از نظریات فمینیستی که به «فمینیسم رادیکال» معروف است انطباق دارد. براساس این دیدگاه، شاخص سراسر جامعه را ستمگری تشکیل می‌دهد و بنیادی‌ترین ساختار ستمگری به جنسیت تعلق دارد که همان نظام پدرسالار است.^۱ واقعیت آن است که در جوامع مورد اشاره نویسنده تبعیضی مهم‌تر از دو تبعیض یاد شده وجود دارد. این تبعیض که مبنای



نگاره علم انسانی و مطالعات فرهنگی



ماندگاری و استمرار حاکمیت فرهنگ پدرسالار با ادامه تسلط طبقات معینی بر آن مبانی ارتباطی مستقیم دارد. براین اساس «فروستی کهران» رانه علت بلکه باید معلول این روابط دانست. بی توجهی به این موضوع به معنای اولویت دادن به ذهنیت در قبال عینیت در بررسیهای اجتماعی است.

از سوی دیگر چشم پوشی از ویژگی اصلی جوامع مورد اشاره نویسنده، ناعدلانیه بودن کیفیت سهم بری انسانها از تولید اجتماعی، به معنای نادیده گرفتن ساختارهایی است که اجازه کنش و میدان داری به جلوه های مختلف پدرسالاری را داده و می دهد. چنین دیدگاهی در بهترین حالت به توضیح و تفسیر مسائل و پدیده های اجتماعی منجر می شود و از تبیین و تعلیل آنها سخنی به میان نمی آورد و از این رو به نظریات اثبات گرایانه (positivism) نزدیک می شود.^۲ آنچه نویسنده از آن به عنوان

مناسبات و روابط چنین جامعه هایی را تشکیل می دهد، تبعیض طبقاتی است و بر بستر این تبعیض است که سایر تبعیضها شکل می گیرد. پدرسالاری بر مبانی اقتصادی- اجتماعی خاصی استوار است که «فروستی کهران» نتیجه وجود آن مبانی است.

تبعیض سنی و جنسی در جامعه و نیز در قصه‌های شفاهی یاد کرده است انکارناشدنی است. اما نمی‌توان از آنها به مثابه «دو تبعیض عمده» در قصه‌های شفاهی یاد کرد. فی‌المثل در موضوع تبعیض سنی باید گفت که در بسیاری از قصه‌های شفاهی پدر/شاه، نماد جامعه پدرسالار، از فرزندان کوچک حمایت می‌کند.

واقعیت وجودی این موضوع در قصه‌های شفاهی به گونه‌ای است که نویسنده نیز نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد: «گاه با این واقعیت روبرو می‌گردیم که پدر چهره‌ای مثبت اما برادران مهتر چهره‌ای منفی در قصه دارند. یا قهرمان کهنتر علی‌رغم تقابل با مهتران به سپارش‌های پیرانه سرانه شاه یا پدر گوش می‌دهد.» (ص ۴۰۴ تأکید از این نگارنده). اهمیت موضوعی را که نویسنده به درستی به آن اشاره کرده است نمی‌توان با به کارگیری واژه «گاه» تکرار مداوم و مستمر آن را در قصه‌های شفاهی تقلیل داد. در اکثر قصه‌هایی که برادران یا خواهران بزرگ‌تر به کوچک‌تران خود حسادت یا ستم می‌ورزند، پدر / شاه از فرزند کوچک حمایت می‌کند و اساساً در بسیاری موارد یکی از علل حسادت برادران یا خواهران بزرگ‌تر تقرب فرزند کوچک‌تر نزد پدر است. همین موضوع و گوش دادن به پندهای «مهتران» (پدر یا شاه) توسط قهرمان «کهنتر» که در نهایت به سود او تمام می‌شود و همچنین تبعیضهایی علیه کهنسالان که در قصه‌های شفاهی منعکس شده‌اند (ص ۴۰۶ کتاب) ناقض دیدگاه تقلیل‌گرای کتاب است.

درباره تبعیض جنسی نیز باید گفت که این تبعیض محصول مقطع خاصی از تکامل اجتماعی انسان است که تا پیش از آن وجود نداشته است. تاریخ جامعه انسانی در دوره‌هایی اساساً با این تبعیض بیگانه بوده یا دست کم با برابری زن و مرد توأم بوده است. این موضوع حتی در اساطیر کهن مانیز بازتاب داشته است که در ادامه همین نوشته به آن اشاره خواهد شد. همان‌گونه که تبعیض جنسی، ستم بر زنان، محصول دوره خاصی از تکامل جامعه انسانی بوده است، «مسئله زن» یا بیان آگاهانه این تبعیض و مبارزه با آن نیز از دوره معینی آغاز شده است. به تعبیر دیگر این مبارزه را نمی‌توان به آغاز شکل‌گیری ستم بر زنان یا بر همه آن بخش از تاریخ جامعه انسانی که تبعیض جنسی جزئی از آن بوده است تعمیم داد. «مسئله زن مسئله‌ای اخلاقی و سیاسی نیست (اگرچه دربرگیرنده مسائل اخلاقی و سیاسی نیز هست) مسئله زن مسئله‌ای اقتصادی است. تا موقعی که زن مستقیماً در تولید کالا شرکت نمی‌کرد، تا زمانی که تلاش اصلی کار او در محدوده تأمین بهبود معاش خانه بود از «مسئله زن» نمی‌شد حتی صحبتی به میان آورد. در دهات دورافتاده که تاکنون در مدار قدرتمند گردش کالا قرار نگرفته‌اند هنوز «مسئله زن» مطرح نیست.»^۳ از این رو می‌توان گفت که نشان دادن یک جریان مبارزه علیه تبعیض جنسی در قصه‌های شفاهی به دشواری میسر می‌شود. همان‌گونه که نویسنده نیز از میان یکصد و شانزده روایت فقط یک قصه یعنی «یکی مال من یکی مال تو» (ص ۳۶۵) را مطابق با این موضوع دیده است و برای تأیید احکام خود به صورت مداوم به آن استناد کرده است.

علاوه بر آنچه گفته شد موضوع را از زاویه نقش گروه‌های مختلف انسانی در مسائل و تحولات اجتماعی نیز می‌توان

بررسی کرد. به گمان من زن یا مرد، جوان و کهنسال، پیش از آنکه با جنس یا سن خود تعریف شوند با نوع خود یعنی با انسان بودن خود تعریف می‌شوند. انسانها اعم از زن و مرد در قبال مشکلات طبیعی و اجتماعی به صورت گروهی واکنش نشان می‌دهند. گروه‌های اجتماعی که فرد می‌تواند جزئی از آنها باشد متعدد و متنوع هستند، خانواده، همکلاسیها، هم‌محلله‌ایها، گروه‌های سنی، جنسی، قومی، نژادی، طبقاتی و... از این جمله‌اند. تعبیر دیگر این موضوع این است که هر فردی حتی در زمان معینی می‌تواند وابسته به همه یا بخشی از این گروه‌ها به ظاهر متفاوت باشد. وابستگی به هر یک از این گروه‌ها هویت خاصی برای فرد ایجاد می‌کند. همه این گروه‌ها در فرآیند تحولات اجتماعی شرکت دارند، اما در عین حال نمی‌توان نقش آنها را هم‌عرض و هم‌ارز دانست. در میان این گروه‌ها «طبقات اجتماعی اهمیت خاصی و جایگاهی ممتاز دارند. زیرا آن‌ها یگانه فاعل فوق فردی هستند که هدف آگاهی و عملش سازمان‌دهی مجموع روابط میان انسان‌ها و روابط انسان‌ها با طبیعت برای حفظ وضعیت کنونی آنها یا دگرگونی کمابیش بنیادی‌شان است. به عبارت دیگر طبقه



اجتماعی فاعل تمام و کمال عمل تاریخی و در عرصه آگاهی فاعل آفرینش جهان‌های مفهومی و تخیلی یعنی آفرینش‌های فلسفی و ادبی است.»^۴

به گمان من تحویل این نقش در جامعه و نیز در قصه‌های شفاهی به گروه‌های ناپایداری مانند گروه‌های سنی و جنسی، تقلیل مبارزه اجتماعی و مضمون عدالت طلبانه آن خواهد بود. تأکید یک سویه بر «تبعیضهای جنسی - سنی» و برداشت

خاصی از نظام پدرسالار در برخی از صفحات کتاب به شکلی افراطی ارائه می‌شود، به گونه‌ای که به نادیده گرفتن بسیاری از مسائل دیگر ختم می‌گردد. در زیر به چند نمونه از این برخوردهای افراطی اشاره شده است:

الف - در ارتباط با قصه‌های عاشقانه می‌نویسد: «در مجموعه قصه‌هایی که در فرهنگ حاکم (فرهنگ مهترانه سنی - جنسی) و محکوم (فرهنگ کهترانه سنی - جنسی) رو در روی هم قرار می‌گیرند ستیز مهرآوران سنت شکن و مهرستیزان پای بند شاهد می‌شود.» (ص ۸۶۸) و سپس برای اثبات این موضوع به ارتباط منظومه‌های عاشقانه ادبیات فارسی با قصه‌های شفاهی اشاره می‌کند و به تحلیل منظومه‌های ادبی می‌پردازد. نویسنده در این قسمت منظومه‌های بکتاش و رایعه، لیلی و مجنون، فرهاد و شیرین، ویس و رامین، همای و همایون، وامق و عذرا و سلامان و افسال را تحلیل و تفسیر می‌کند. در مجموعه این قصه‌ها آنچه چشمگیر است تفاوت‌های طبقاتی است که باعث ناکامی عشاق می‌شود. در قصه رایعه و بکتاش دلیل خشم حارث، برادر رایعه، این است که خواهر وی یعنی دختری از خانواده سلطنتی عاشق مردی از طبقات دون پایه می‌شود. مخالفت حارث جنبه طبقاتی دارد و با «گرامر سنی - جنسی» کمترین توافقی را نشان نمی‌دهد.

درباره قصه لیلی و مجنون نیز تفسیری ارائه می‌کند که با واقعیات قصه سازگاری ندارد. آنهایی که یک بار روایت نظامی را از این قصه خوانده باشند متوجه این ناسازگاری خواهند شد. از نظر مؤلف، مهتران جامعه پدرسالار که حافظان ارزشهای نظام خویشاوندی جامعه سنت گرا هستند قیس عامری را طرد کرده و او را مجنون لقب می‌دهند و از همین رو پدر لیلی، ابن سلام را بر قیس ترجیح می‌دهد، زیرا ابن سلام پای بند قوم، تبار، ارزشها و هنجارهای جامعه پدرسالار است. در روایت نظامی آنگاه که قیس بر لیلی عاشق می‌شود و موضوع را به پدر خود می‌گوید، بزرگان قبیله او، که علی القاعده حافظان فرهنگ پدرسالار هستند، به صورت گروهی به خواستگاری لیلی می‌روند تا شاید بتوانند این دو جوان را، با حفظ سنتهای حاکم بر جامعه، به وصال هم برسانند:

پیران قبیله نیز یک سر

بستند بر آن مراد محضر

کان درُ نسفته رادر آن سفت

با گوهر طاق خود کند جفت

یک رویه شد آن گروه رارای

کاهنگ سفر کنند از آن جای

از راه نکاح اگر توانند

آن شیفته را به مه رسانند

در این روایت آنچه باعث می‌شود که پدر لیلی، ابن سلام را بر قیس ترجیح دهد ثروت و دولت اولی است. وصفی که نظامی از ابن سلام ارائه می‌دهد به اندازه‌ای گویاست که ما را از هر تفسیری بی‌نیاز می‌کند:

در ره ز بنی اسد جوانی

دیدش چو شکفته گلستانی

شخصی هنری به سنگ و سایه

در چشم عرب بلند پایه

بسیار قبیله و قرابات

کارش همه حرمت و مراعات

گوش همه خلق بر سلامش

بخت ابن سلام کرده نامش

هم سیم خدا و هم قوی پشت

خلقی سوی او کشیده انگشت

چاره طلبد و کس فرستاد

در جستن عقد آن پریزاد

تالیلی را به خواستاری

در موکب خود کشد عماری

بذرفت هزار گنج شاهی

وزرم گله پیش از آن که خواهی

نیرنگ و وفا و خواهش انگبخت

خاکی شد و زر چو خاک می ریخت

به گمان من کم توجهی نویسنده به مفاهیم روشن این آیات و ارائه تفسیری دیگرگونه از آنها فقط نتیجه راست کیشی او نسبت به نظریه و «گرامر سنی - جنسی» خود است.

در قصه‌های ویس و رامین و خسرو و شیرین نیز آنچه باعث قدرت «موبد شاه» و خسرو می‌شود نه کهنسالی و پای بندی به تبار، قوم و قبیله بلکه قدرت سیاسی و اقتصادی آنهاست.

ب - در گفتار «ستم ستیزی در فرهنگ عامه»، تأکید افراطی نویسنده بر دیدگاه فمینیستی باعث شده که بر قصه تی تی خانم نسبت به قصه کور فلک تمرکز بیشتری صورت گیرد. در حالی که عناصر و مضمون ستم ستیزی در قصه اخیر به مراتب قوی تر و عینی تر از قصه اول است. در این قصه مردان و زنان زحمت کش روستا که در شالیزار کار می‌کنند به صورت متحد علیه خان روستا شورش کرده و او را به قتل می‌رسانند. (ص ۲۲۴) این تلاش افراطی در تحلیل قصه حاتم و تابی (ص ۴۸۴) نیز به چشم می‌خورد به گونه‌ای که همین امر باعث شده تا نویسنده به توجیه سایر مسائل بپردازد.

ج - نویسنده از برخی مثلها و اصطلاحات فرهنگ عامه تفسیری غیر واقعی و دور از ذهن ارائه می‌دهد. فی المثل در تفسیر مثل «الهی پیر شوی» می‌نویسد: «در گستره جامعه پدرسالار آرزوی سپاس گویان در آفرین بر کار کهترانی که به یاری آنان شتافته اند پیر شوی و کهنسالی و پیری جوانان است. و این امر به نیکی تأثیر پذیری زبان را از هنجارها و آموزه‌های جامعه پدرسالار (برای مثال ارزش پیری و پیرانه سری) باز می‌تاباند.» (ص ۴۴۳) این مثل نیازی به چنین تأویل و تفسیری ندارد و معنی و مفهوم آن بسیار ساده و سراسر است. «پیر شوی» به معنای درخواست عمر طولانی برای مخاطب است. چیزی معادل «زنده باشی» یا «الهی جوان مرگ نشوی» و معانی و مفاهیمی از این دست.

نویسنده اصطلاح «تاقچه و از کونگ» را که در گیلکی برای بچه‌های شیطان (اعم از پسر و دختر) به کار می‌رود، به اصطلاحی در ردیف «ضعیفه»، «منزل» و... که در فرهنگ ارباب - رعیتی برای زنان به کار می‌رفته است، قرار می‌دهد. تعبیر و تفسیری که از مثل «نه بگو بگذر برو، بله بگو بردار برو» ارائه می‌کند متناسب با مفهوم واقعی آن نیست. این مثل پیش از هر چیز مبین جامعه

استبداد زده ای است که هیچ گونه اعتراضی را بر نمی تابد.
د - نویسنده برای توجیه نظرات خود بارها به اساطیر و افسانه های قدیمی استناد می کند. اما قدمت افسانه ها و باورها را دست بالا تا متون پهلوی می برد و در همان حدود متوقف می شود و به افسانه ها و اساطیر دیرین سال تر توجهی نمی کند.

بخشی از اساطیر ایران که بسیار با اهمیت نیز هستند تطابقی با نظرات نویسنده ندارد و از همین رو به نظر می آید به آنها کم توجهی شده است. اهمیت اردیسور ناهید (ایزدبانوی نگهبان آبها)، چیستا (ایزدبانوی خرد)، مرداد و خرداد در نزد ایرانیان باستان روشن تر از آن است که بخواهیم درباره آنها مطلب مکرری بنویسیم. فی المثل در ایران باستان اگرچه همه آتشکده ها مورد احترام بوده اند اما آتشکده هایی که به نام ناهید یا ناهیتا بوده اند ارزش و مقام خاصی داشته اند.

چیستا الهه یا ایزدبانوی خرد است. این همان ایزدبانویی است که زرتشت همه نیروی مادی و معنوی خود را از او می گیرد. از معانی دیگر چیستا می توان به دانش، معرفت، اندیشه، آگاهی، آیین و دستور اشاره کرد. با توجه به مفهوم خرد در حماسه ملی و کاربرد گسترده و وسیع آن می توان بیشتر به اهمیت این الهه در اساطیر ایران باستان پی برد. اساساً «یکی از نکات بسیار جالب اسطوره های ایرانی همتایی و برابری تعداد ایزدان و امشاسپندان زن با ایزدان و امشاسپندان مرد است. صفات و خصوصیات معینی که به خصوص به هریک از این امشاسپندان و ایزدان نسبت داده شده است، حکایت از موقعیت و مقام زن و نقش بسیار شاخصی می کند که در اساطیر ایرانی به عهده آنان گذارده شده است. برابر بودن زن و مرد در اسطوره های ایرانی را می توان چنین تعبیر کرد که حتی در اسطوره نیز زن و مرد حقوقی مساوی و نیرویی برابر داشته اند.»^۵

از دیگر ویژگیهای اساطیر ایرانی فزونی زنان نیک کردار بر بدکردار است. وجود این باورهای ریشه در مناسباتی داشته که در آن زن مقام و جایگاه برتری نسبت به مردان داشته است.

ه - در نقد فرهنگ پدرسالار نسبت به عشق می نویسد: «در بخش های پسین تر از فرهنگ توده، عشق در برابر فقر و غم نان ریشخند می شود.» (ص ۸۸۶) و برای توجیه نظر خویش به گفت و گوی منظومی که میان پدر و پسری صورت گرفته است استناد می کند. در این گفت و گو پسر می گوید که تو مزه عشق را

نچشیده ای و نمی دانی که وصال پس از فراق چه عیشی دارد. اما پدر در پاسخ می گوید اگر سفره بی نان و گریه کودکان گرسنه را شنیده بودی این سخنان را نمی گفتی.

مؤلف بر خورد پدر راناشی از «مهرستیزی» فرهنگ پدرسالار می داند. در صورتی که پدر از ابتدایی ترین نیاز جسم، یعنی نان سخن می گوید و پیداست که اگر این نیاز بر طرف نشود جانی برای عشق ورزیدن و حتی فکر کردن باقی نمی ماند.

در ادبیات گذشته ما مقایسه هایی بین نان با مسائلی بسیار مهم تر که به اعتقادات مذهبی مردم مربوط می شود انجام گرفته است، بدون اینکه کسی مقایسه کننده را به بی دینی یا ارتداد متهم کند. فی المثل عطار در حکایتی تمثیلی با نازک اندیشی و ژرف نگری وصف ناپذیری مقایسه ای بین «اسم اعظم» و گرسنگی مردم انجام داده که اگر بخواهیم با روش مؤلف محترم آن را ارزیابی کنیم همه مفاهیم و معانی آن باطل می شود:

سایلی پرسید از آن شوریده حال

گفت اگر نام مهین ذوالجلال

می شناسی باز گوی ای مرد نیک

گفت نان است این بتوان گفت لیک

مرد گفتش احمقی و بی قرار

کی بود نام مهین نان، شرم دار

گفت در قحط نشابور ای عجب

می گذشتم گرسنه چل روز و شب

نه شنودم هیچ جا بانگ نماز

نه دری بر هیچ مسجد بود باز

من بدانستم که نان نام مهینست

نقطه جمعیت و بنیاد دینست^۶

همچنین می توان به احادیثی اشاره کرد که معاد افراد را وابسته به معاش آنها دانسته (لا معاش له، لا معاد له) یا فقر را مقدمه کفر و بی ایمانی می داند (کاد الفقران یكون کفراً).

در خاتمه این بخش یادآوری این نکته را ضروری می دانم که نویسنده در برخی موارد از راست کیشی خود نسبت به تئوری و گرامر سنی - جنسی عدول کرده و عناصر دیگری در تحلیلهای خود وارد می کند و به این ترتیب درکی دیگرگونه از نظریات فمینیستی ارائه می دهد. وی در چنین مواردی به تبیین و تحلیل واقعی قضایا نزدیک تر می شود و خواننده کتاب نیز با تفسیر و



مرگ آگین «عشق» به عنوان یک «ممنوع» می پردازد... نخبگان جامعه در حوزه خانواده، اقتصاد و... سعی در پیدایی تقدیری دارند که همگرایی، همانندی و توده وار بودن اعضای جامعه بسته را موجب می شود» (ص ۹۰۰ و ۹۰۱) آنچه از این عبارت می توان استنباط کرد این است که منظور نویسنده تقدیر اجتماعی است. اما در ادامه بحث خواننده به مطالبی بر می خورد که این استنباط را با تردید مواجه می کند: «قصه های عامیانه آنگاه که از یأس و یا ناآگاهی حوزه های گوناگون فرهنگ محکوم و یا منابع توجیه گر فرهنگ حاکم برخیزد کارکردی همگون می یابد. این قصه ها اعتقاد به «تقدیر» را در نوشته آمدن سرنوشت مردان و زنان عشق بیان می دارد. حتی کامیابی عاشقانه نیز نه با کوشش عاشق که با منت تقدیر و اقبال امکان می یابد.» (ص ۹۱۰) از این رو می توان گفت که مؤلف تفاوتی میان تقدیر اجتماعی (جبر اجتماعی) و تقدیر ازلی، به مثابه بخشی از اعتقادات جامعه ایرانی، نمی بیند و هر دو را زاینده قدرت مهتران و «مهترستان» جامعه پدرسالار می داند.

اولاً تقدیر اجتماعی در هر دوره تاریخی حاصل و نتیجه تعامل مجموعه مناسبات پیچیده همان دوره است که با مؤلفه ها و عناصر متفاوتی مانند مناسبات اقتصادی، میزان تکامل نیروهای عامل در تولید، سطح آگاهی عمومی جامعه و ساختارهای فرهنگی و سیاسی جامعه و همچنین کیفیت ارتباط با کشورهای همجوار، مربوط می شود. از این رو تقلیل آن به خواست مروجین «نظام پدرسالار» و با تعبیر «تقدیر دست پرورده مهتران»، معنایی جز چشم بستن بر پیچیدگی مقولات اجتماعی و ساده کردن آنها ندارد. ثانیاً، مقوله تقدیر، یکی از مقولات بنیادی در منازعات فکری و سیاسی سراسر تاریخ تمدن اسلامی بوده است. در تاریخ تفکر ایرانی، چه پیش از اسلام و چه بعد از آن بحث تقدیر و اختیار همواره بین متفکران و اندیشمندان وجود داشته است. به گفته حافظ:

قومی به جد و جهد نهادند وصل دوست

قومی دگر حواله به تقدیر می کنند
یعنی در جامعه پدرسالار ایرانی هر دو تفکر وجود داشته است. در آموزه های زرتشت بر اختیار در مقابل تقدیر تأکید می شده است و اختیار مخلوق بر اعمال خویش یکی از عناصر مهم آموزه های اوست. به اعتقاد زرتشت «آفریدگان اهورامزدا

تا ویلهای قابل قبولی مواجه می شود. فی المثل در تفسیر قصه زید و زینب که در منظومه لیلی و مجنون جای گرفته است، چنین می نویسد: «زید در روایت نظامی چونان قهرمانان قصه های عامیانه به دلیل فرودستی طبقه و مرتبه اجتماعی از ازدواج با دختر عمومی متمول و پرمال خود بی نصیب می ماند و عمو او را برخلاف ارزشهای کهن که بر ازدواج درون فامیلی مبتنی است به دامادی نمی پذیرد. زیرا پیوند فرادستان و فرودستان با نگرش مرتبه گرای او همگون نیست.» (ص ۸۷۵)

چنین تجدیدنظرهایی در علایق نظری مؤلف در جاهای دیگر کتاب نیز به چشم می خورد. در چنین مواردی کتاب جذاب تر و پیگیری تحلیلهای آن از کشش بیشتری برخوردار می شوند. از همین رو نگارنده این سطور بیش از آنکه با راست کیشی مؤلف هماهنگ باشد خود را با تجدیدنظرهای تئوریک وی هم رأی و همراه می بیند.

۲. درباره تقدیر می نویسد: «آنچه به یاری فرازندان قدرت در جامعه پدرسالار مقدر می شود، تقدیری زمینی است که عشق را به عنوان ارزشی برخاسته از فرهنگ محکوم و آرمانی منسوب به فرودینگان ناکام و هراس آلود می گرداند. تقدیر دست پرورده مهتران سپهری از ارزش ها را می آفریند که به توصیف ترسبار و

آزاد آفریده شده‌اند. ایشان آزادند میان اشته و دروج یکی را برگزینند. «این آزادی حتی شامل انگره مینو (اهریمن) نیز بوده است و او «آزادانه دروج را برمی‌گزیند تا بدکرداری آغازد. همچنین اندیوان که به آزادی دروج را برمی‌گزینند.»^۷ تأکید زیاد بر عنصر آزادی و اختیار در این آموزه‌ها به گونه‌ای بوده که در بعد از اسلام مخالفان مقوله اختیار، دشمنان فکری خویش را مجوس می‌نامیدند.^۸ در مقابل این آموزه‌ها، آیین زروانی وجود داشت که بر نقش تقدیر در زندگی تأکید می‌کرده است. در مینوی خرد، یکی از کتابهای متأثر از این آیین آمده است: «با کوشش آن نیکی را که مقدر نشده است نمی‌توان به دست آورد... حتی با نیرو و زورمندی خرد و دانایی هم با تقدیر نمی‌توان ستیزه کرد.»^۹

استمرار این دو تفکر را می‌توان در تاریخ اندیشه‌های دوره اسلامی نیز مشاهده کرد. نحله‌هایی که به قدریه و جبریه یا معتزله و اشاعره معروف شدند تفاوت بنیادی با آنچه ذکر شد نداشته‌اند. این اندیشه‌های متفاوت و متناقض کارکردهای سیاسی نیز داشته‌اند؛ امویان از جبریه حمایت می‌کردند و در مقابل مأمون برای معارضه با امین و ساقط کردن او به معتزله گرایش پیدا کرد. دستگاه بوروکراتیک شاه عباس با استفاده از نقیبان دست پرورده خود قصه‌هایی را ترویج می‌کردند که مبین اصول لایتغیر اجتماعی بوده و بر نوعی تقدیرگرایی کور و تسلیم کامل استوار بودند. به نظر می‌رسد قصه اکبر بدهد، خدای اکبر بدهد و نیز قصه معروف شاه عباس و پینه دوز را بتوان در ردیف چنین قصه‌هایی محسوب کرد.

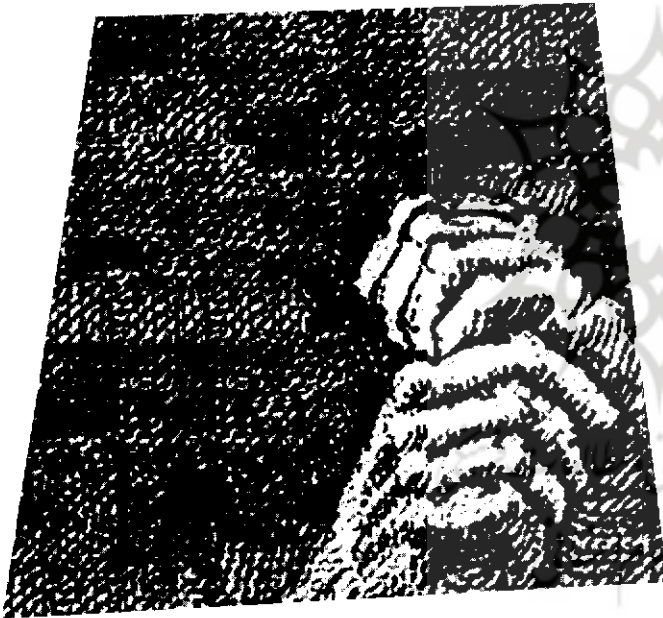
از این بحث می‌خواهم این نتیجه را بگیرم که مقوله تقدیر از دیرباز نه فقط در میان ایرانیان بلکه در سایر جامعه‌های انسانی نیز وجود داشته است. موجودیت این تفکر ارتباطی یک به یک و مستقیم با فرهنگ پدرسالار ندارد. اما می‌توان گفت که برخی از نیروهای اجتماعی که سازمان‌دهی معیشت، سیاست و فرهنگ مردم را در دست داشته‌اند از مقوله تقدیر به مثابه ابزاری برای تأیید و استمرار حاکمیت خود استفاده می‌کرده‌اند.

۳- درک و استنباطی که نویسنده از فرهنگ و تقسیم‌بندیهای آن ارائه می‌دهد از یک سو ناقص، غیر دقیق و مبتنی بر «سیاه» و «سفید» است و از سوی دیگر در تفسیر و توضیح آن با تناقض روبه‌رو است.

در این کتاب فرهنگ جامعه مایه دو «خرده فرهنگ حاکم و محکوم» تقسیم شده و آنچه از این «خرده فرهنگ»ها ارائه می‌شود مبتنی بر گرامر سنی - جنسی است. نویسنده با شوریدگی وصف ناپذیری، که یادآور ادبیات سیاسی قبل از انقلاب است، از فرهنگ محکوم دفاع می‌کند و آن را منبع زاینده‌گی و تحول می‌داند و در عین حال همه مظاهر فرهنگ حاکم را تخطئه می‌کند. منظور از اصطلاحات «فرهنگ حاکم و محکوم» و «خرده فرهنگ» چیست؟ آیا منظور فرهنگ طبقات مسلط و تحت سلطه است؟ یا با توجه به تنوع گروههای قومی، زبانی و حتی دینی در جامعه ایران، اصطلاحات مزبور را باید برای این گروهها به کار گیریم. در این صورت بین فرهنگ یک قوم (فی‌المثل ترکمنها یا بلوچها) پیوستگی بیشتری وجود دارد یا بین فرهنگ طبقات فرادست یا فرودست اقوام مختلف؟ علاوه بر اینها مقوله فرهنگ ملی در کجای این تقسیم‌بندی قرار می‌گیرد و تکلیف آن

چه می‌شود؟ آیا اساساً با توجه به تقابلی که در «همه زمینه‌ها بین فرهنگ حاکم و محکوم» وجود دارد، جایی برای فرهنگ ملی باقی می‌ماند؟ متأسفانه نگارنده این سطور نتوانست از میان توضیحات کتاب پاسخ مناسبی برای این پرسشها و سایر پرسشهای مشابه دریافت کند. به گمان من فرهنگ هر ملت به رغم همه تنوع و تکثری که دارد از یک انسجام نهایی نیز برخوردار بوده و دارای کلیتی است که آن را از فرهنگ سایر ملتها متمایز می‌کند. وقتی گفته می‌شود «شاهنامه نماد ملی ایرانیان است» یا «شاهنامه داستان یک ملت است» ناظر بر همین دیدگاه است. در حقیقت فرهنگ یک ملت را باید در چارچوب مقوله‌ای ارزیابی کرد که فلاسفه به آن وحدت مبتنی بر کثرت می‌گویند. در صورتی که بر اساس تحلیلهای کتاب فرهنگ جامعه ما از اجزای پراکنده‌ای تشکیل شده است که کمترین وجوه وحدت و اشتراکی را در میان آنها نمی‌توان مشاهده کرد.

۴- درک نویسنده از خویش‌کارهای قصه‌های شفاهی، همچون درک وی از فرهنگ، درکی سیاسی است و با معیارهای سیاسی کارکردهای قصه‌های شفاهی را ارزیابی کرده است. در



این مورد می‌نویسد: «دو کارکرد عمده قصه‌های عامیانه به عنوان پدیده‌ای ذهنی و ایدئولوژیک کارکردستیز (فرودینگان) و دیگر کارکرد حفظ چیرگی و برتری (فرازینگان) است.» (ص ۳۹۲)

منظور از دو کارکرد عمده چیست؟ آیا کارکرد سرگرم‌کنندگی قصه کارکردی غیر عمده و فرعی است؟ آیا تفنن را می‌توان از کارکردهای قصه محسوب کرد؟ آیا می‌توان «قصه گفتن» و «قصه گویی» را محض «گفتن قصه» کارکرد قصه محسوب کنیم؟ وقتی در کنار آتش شیبهای زمستان کسی از قصه گو درخواست گفتن قصه می‌کرده آیا مضمون و نوع آن را مشخص می‌کرده است یا فقط به او می‌گفته است: «قصه بگو»؟ اگر مهم‌ترین کارکرد قصه «ابزار ایدئولوژیک بودن» آن است چه تفاوتی میان قصه‌هایی وجود دارد که به رغم مضمون واحد دارای کیفیات

هنری متفاوتی هستند؟ تفاوت روایت‌های نظامی، امیرخسرو دهلوی و عبدالرحمن جامی از لیلی و مجنون و خسرو و شیرین در چیست؟ تفاوت کلیله و دمنه، مرزبان‌نامه و انوار سهیلی را چگونه می‌توان توضیح داد؟ و مهم‌تر از همه چرا از میان کتابهای حماسی مختلف فقط کتاب حکیم توس رواجی عمومی و ملی یافته است؟ متأسفانه دیدگاه ناظر بر کتاب اجازه یافتن پاسخی مناسب به این پرسش‌ها را نمی‌دهد. زیرا این دیدگاه ادبیات را مقوله‌ای قائم به ذات نمی‌داند. اما واقعیت آن است که ادبیات، اعم از تألیفی و شفاهی، پیش از هر چیز ادبیات است و با ادبیت خود مشخص می‌شود.

اینکه می‌توان ادبیات را از زوایای مختلف ارزیابی کرد موضوعی است که عارض بر ادبیات بوده و فی‌الغالبه ارتباطی با آن ندارد. هدف نهایی داستان‌نویس یا نقلی که قصه می‌گوید همان نوشتن داستان و نقل قصه است، نه چیزی فراتر از آنها. اما چون داستان‌نویس و قصه‌گو در جامعه‌ای با مختصات معین این کار را انجام می‌دهند و مصالح کار خود را از جامعه می‌گیرند و منتزع از مناسبات اجتماعی نیستند، طبیعی است که قصه‌های آنها متضمن نکاتی می‌شود که جامعه‌شناس، انسان‌شناس، روان‌شناس و حتی تاریخ‌نویس از آنها می‌تواند استفاده کند. به این موضوع نه فقط نظریه پردازان ادبی، بلکه صاحب‌نظران علوم دیگر نیز تأکید کرده‌اند. برنوبتلهایم که سالهای متمادی از منظر روان‌شناسی تأثیرات قصه‌های سحرآمیز را بر کودکان مورد واکاوی قرار داده است در این مورد می‌نویسد: «برای آن که داستانی کودک را حقیقتاً جلب کند باید او را سرگرم کند... اگر قصه پریان سحرآمیز آدروله اول و پیش از هر چیز یک اثر هنری نباشد نمی‌تواند بر کودک تأثیر روان‌شناختی بگذارد.»^{۱۰}

بر مبنای قرائتی که کتاب از کارکرد قصه‌های شفاهی و ارتباط آن با «فرهنگ حاکم و محکوم» ارائه می‌دهد، همه یا دست‌کم بیشتر میراث ادبی مکتوب ما ابزار ایدئولوژیک طبقات حاکم بوده و فاقد «قدرت زاینده‌گی و زایشمندی» بوده‌اند. زیرا این آثار قبل از هر چیز در خدمت فرهنگ پدرسالار قرار داشته‌اند.

ایجاد چنین مرزبندی «قاطع» در ادبیات شفاهی و فرهنگ عامه یک ملت ناشی از دیدگاهی افراطی است که به دفع هر آن چیزی گرایش دارد که «بیگانه» و «غیر خودی» می‌پندارد و به گفته زنده‌یاد محمد مختاری از «درک حضور دیگری» ناتوان است. این بی‌توجهی به ادبیات و فرهنگ «خواص» پیش از آنکه پژوهش علمی واقعیت باشد، تصویری افسانه‌ای، رمانتیک و شوریده‌وار از ادبیات شفاهی و فرهنگ عامه ارائه می‌دهد. این دیدگاه، گرایشی عمیق به ساده کردن مسائل و پدیده‌های اجتماعی دارد. بر این اساس هر چیزی با قاطعیت به هماهنگ و ناهماهنگ، همراه و ناهمراه، سیاه و سپید، خیر مطلق و شر مطلق، دوست و دشمن تقسیم می‌شود و هیچ نیروی بینابینی در این تقسیم‌بندی اجازه حضور پیدا نمی‌کند. چنین برخورد آرمان‌گرایانه‌ای البته ریشه در تفکرات بنیانی ما دارد که نمونه‌های آن را در ادبیات گذشته خود نیز می‌توانیم مشاهده کنیم.^{۱۱}

۵- در این کتاب موارد بسیاری از تکرار مضامین و مفاهیم حتی با جمله‌ها و عبارتهای مشابه وجود دارد. به عنوان نمونه می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:

۱- همه بندهای ص ۹۴۱ تکرار بخشهایی از صفحات ۹۰۸ و ۹۲۱ است.

۲- بخشی از ص ۹۴۰ تکرار قسمتهایی از صفحه‌های ۹۱۰ و ۹۱۵ است.

۳- مطالب صفحه‌های ۴۰۳، ۹۰۸، ۹۱۴، ۹۲۰ و ۹۲۱ در مضمون و عبارت پردازی شبیه یکدیگر هستند.

۴- برای کتابی که مؤلف آن تلاش کرده است مطالبی جدی و تحلیلی در آن ارائه دهد و در عین حال به لحاظ گستردگی مفاهیم مطرح شده در آن خود به خود از حجم زیادی برخوردار است، رعایت ایجاز و پیشگیری از تکرار، جزء ضروریات اولیه محسوب می‌شود.

۵- به رغم همه مطالبی که ذکر شد نگارنده بر خود واجب می‌داند که برای تلاش پژوهشگر و مؤلف ارجمند به دلیل گردآوری و انتشار بیش از یکصد روایت از قصه‌های شفاهی و هم به دلیل روشنائی انداختن بر برخی از زوایای تاریک تاریخ و فرهنگ جامعه ایرانی، سپاس خود را اناشارایشان کرده و آرزو کند تتمه قصه‌های گردآوری شده توسط وی در آینده نزدیک در اختیار علاقه‌مندان قصه‌های شفاهی قرار گیرد. کتاب افسانه‌های زندگیان بنا به همین دلایل کتابی خواندنی در عرصه پژوهشهای فرهنگ مردم است.

پانوشتها:

- * افسانه‌های زندگیان، ج اول و دوم، علی‌رضا حسن‌زاده.
- ۱- نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، جورج ریتزر، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ص ۴۸۸.
- ۲- جامعه، فرهنگ و ادبیات، لوسین گلدمن و دیگران، ترجمه محمدجعفر پوینده، نشر چشمه، ص ۳۱.
- ۳- مبارزه زن برای آزادی اقتصادی، الکساندر کولونتای، ترجمه الف. اشرفیان، انتشارات پرهام، ص ۱۱.
- ۴- مقدمه لوسین گلدمن بر تاریخ و آگاهی طبقاتی، جورج لوکاج، ترجمه محمدجعفر پوینده، نشر مرکز، ص ۲۳.
- ۵- حیات اجتماعی زن، کتیون مزداپور و دیگران، امیرکبیر، ص ۱۳۷.
- ۶- مصیبت‌نامه، عطار نیشابوری، به تصحیح نورانی وصال، انتشارات زوار، ص ۲۶۷.
- ۷- جستاری چند در فرهنگ ایران، مهرداد بهار، انتشارات فکر روز، ص ۲۰.
- ۸- القدریه مجوس هذه الامة.
- ۹- مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، انتشارات توس، ص ۶۲.
- ۱۰- افسون افسانه، برنوبتلهایم، ترجمه اختر شریعت‌زاده، نشر هرمس، ص ۱۳.
- ۱۱- سعید حمیدیان و محمد مختاری بحث مستوفایی در این زمینه ارائه داده‌اند:
- الف- درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، سعید حمیدیان، نشر مرکز، ص ۱۵ الی ۱۹.
- ب- چشم مرکب، محمد مختاری، انتشارات توس، در اکثر صفحات.