

ست و همین . حال اگر من این «کولاز» بی ربط را به عنوان اثر هنری عرضه کنم ، تماشاگر معمولی که به سادگی گول می خورد ، لشکال ایجاد ارتباط با اثر را ناشی ز ابهام آن می پندارد و می کوشد تا با درک این ابهام ، لذتی هنری کسب کند . این شاید واقعاً ابهام باشد ، اما ابهام منطقی و قابل قبول در هنر تلقی نمی شود .

« سندلی . . . » بنابراین ، ابهامی از این نوع ندارد اما در پیوند ، نقص دارد و فاقد انسجام است . آدمهای « سندلی . . . » حجم ندارند . همیشه حرفهایی می زنند که از پهنای دهانشان بزرگتر است و همچنین در دنیایی از بافته های خودشان اسیرند . قابلیت و توانایی ایجاد ارتباط با یکدیگر را ندارند حتی صدای همدیگر را نمی شنوند و یککاش که در این ناتوانی در ارتباط ، موضوعی نهفته بود .

گفتار این اثر که اکثراً حالت کتابی دارد گاه و بی گاه تغییر می کند و عامیانه می شود . این تغییر لحن ، به علت تناقضی که با روال اصلی کار دارد ، خواننده یا بیننده را متعجب می سازد . خلاصه اینکه تماشاگر یا خواننده نمایشنامه « سندلی . . . » در شگفتی و بهت فرورفته است و تا پایان هم در این حالت باقی می ماند . اما وقتی در یک نمایشنامه ،

انسجام و ارتباطی میان گفتارها نیست کارگردان قادر است با انسجامی که در فرم های دراماتیک ایجاد می کند ، همه پراکنندگی هارا مرکزیت دهد و ارتباطی به وجود بیاورد .

در اجرایی که از « سندلی . . . » دیدیم ، در تیمه اول نمایشنامه ، کارگردان عوفق نشده بود نمایشنامه را لافل تا حد قابل پذیرش به یک اثر دراماتیک نزدیک کند . بازهم پراکنندگی به چشم می خورد و این بار در فرم های تئاتری . در همین قسمت نمایشنامه ، میزانسن کسالت آور (اشاره به صحنه ای که اقلاً یک ربع تمام مرد و زنی بدون حرکت برجای می ایستند و حرف می زنند) باعث شده بود که حتی تماشاگر نتواند تماشای نمایشنامه را تحمل کند چه رسد به اینکه تحت تأثیر قرار گیرد .

اما از نیمه دوم تا به آخر ، نعلبندیان توانسته بود از عوامیل دراماتیک روی صحنه برای هماهنگی و انسجام فرم ها استفاده کنند . در این قسمت او « ریتم » بسیار جالبی در حرکت و مخصوصاً « بیان » ایجاد می کند و برای تأثیر بیشتر ، از همخوانی کمک میگیرد . بازیگران بسیار مستعدی در این اجرا شرکت داشتند که بهراستی درخشیدند و اگر امکانات محدود میزانسن نبود ، می توانستند درخششی بیش از این هم داشته باشند .

اینست که می توان گفت بازیها ، جز در یکی دو مورد جزئی ، جای ایراد نداشت و بازیگران تا آنجا که مقدورشان بود سعی کردند از بی شخصیتی پرسوناژ ، شخصیتی قابل لمس تحویل تماشاگر دهند .

نقد کتاب



داعیه روشن اندیشی

عرفان و منطق
اثر برتراند راسل
ترجمه جعفر دریابندی
ناشر سازمان کتابهای جسی

راهی که از دکارت ، به عنوان
بانی فلسفه اروپایی ، به «فلسفه
جدید» می‌رسد ، صرف نظر از
پیچیدگی هایش ، یکسره است ،
دکارت کوشید با روش تحلیلی و شک
دستوری ، برای فلسفه چنان پایگاه
محکم استدلالی و تجربی بسازد که
بر روی آن بتوان سیستمی تزلزل
ناپذیر برای توضیح جهان بنا کرد .
دکارت تصور کرد که این پایگاه
مشحکم را یافته است و آن را در این
عبارت خلاصه کرد : «می‌اندیشم
پس هستم» . او باندیبهی گرفتن
وجود من یا ذهن شناسنده ، با روش
تحلیلی به تحقیق در چگونگی وجود
موجودات پرداخت و با این روش ،
علم و فلسفه جدید اروپایی ، هر دو ،
را آغاز کرد . به قول راسل «مشکل
بتوان این همه اشتباه را در این
کلمات کم جای داد» . و با اینهمه ،
در همین «اشتباه» است که تمام
توفیق و تمام شکست فکر غربی
نهفته است . بی این «اشتباه» علم
جدید هرگز نمی‌توانست آغاز شود .
و نیز بر مبنای همین «اشتباه» است
که تمام حوزه‌های مختلف فلسفی
غرب مانند راسیونالیسم ، آمپیریسم ،
هاتریالیسم ، و پوزیتیویسم ، و تمام
آنچه در اسل «فلسفه جدید» می‌خواند ،
بنامی شود ، دکارت جهان را به دو
جوهر جدا از هم تجزیه می‌کند ،
یکی جوهر متفکر ، که خود را
به عنوان من می‌شناسد ، و جوهری
غیر مادی است ؛ و دیگری جوهر

مادی ، که مجموعه موجودات
پراکنده در فضا و زمان را شامل
می‌شود . برای آنکه ذهن بتواند
به شناسایی درست موجودات ،
چنانکه هستند ، نایل شود ، باید
به «روشی» متکی شود که از پیش
مبانی آن به مدد تحلیل و استقضا
بندیبهی شده باشد ، روش تحلیلی ،
از سویی ، به تحقیق در موجودات
می‌پردازد و از این راه علوم جدید
را پدید می‌آورد ، و از سوی دیگر ،
به آزمون حاصل شناختها در ذهن
می‌پردازد و بر آن می‌شود که شناخت
قابل سنجش (قابل تصدیق یا
تکذیب) یا شناختی را که در توان
ذهن و ظرفیت آنست ، از شناسایی
نا درست یا غیر قابل تصدیق و تکذیب
جدا کند . به کار افتادن روش تحلیلی
در جهان مادی ، از سویی باستانی
فرایتمه منجر به رشد علم می‌شود ،
و در عالم اندیشه ، از سوی دیگر ،
تحلیل انتقادی ذهن را بنیان
می‌گذارد . در آغاز فلسفه مدعی
آن بود که می‌خواهد علمی کلی باشد
که جهان را در صورت کلیات و مفاهیم
عقلی خود یکپارچه جای دهد ،
و سپس آغاز بدان کرد که خود را
به عنوان جوهر شناسنده پسندد
و بیازماید و حدود توانایی آن را
روشن کند . آنگاه خود را آنقدر
به محک تحلیل سایید که سرانجام جز
محک چیزی باقی نماند و آنانی که
این محک را درست داشتند ،
سرانجام به این نتیجه رسیدند که

آنچه می‌توان بدان متکی بود همین
محک است . آنچه راسل «فلسفه
جدید» می‌خواند ، در واقع ، جز
همین محک روش تحلیل منطقی
نیست . «فلسفه جدید» مدعی است
که تلاش فیلسوفان برای بنا کردن
دستگاههای متافیزیک ، یعنی توضیح
کل هستی ، جز خیالات باطل
و جاه طلبی‌های خودبینانه نبوده
است ، و در واقع ، فیلسوفانی که
می‌خواستند از چهره «عقل کل»
نقاب بکشند ، در نهان خودشان را
عقل کل می‌پنداشتند و خیالات
ناسمجیده خود را به جهان نسبت
می‌دادند . آنچه برای آنمی قابل
تحقیق و دسترسی است همانست که
علوم مختلف از راه تجربه و استقراء
بدان می‌رسند . «فلسفه جدید»
می‌خواهد که سخت متواضع و روشن
اندیش باشد و از جاه طلبی‌های
فیلسوفانه و از هر آنچه که در حوزه
اوهام یا «مهملات» متافیزیک قرار
دارد بپرهیزد ؛ «نخستین خصیصه
فلسفه جدید این است که از دعوی
روش خاص فلسفی ، یا نوع خاصی
از معرفت که به وسیله آن روش قابل
حصول باشد ، دست برمی‌دارد .
«فلسفه جدید خود را اساساً با علم
یکی می‌داند و وجه تفاوتش با علوم
عمدتاً در عمومیت مسائل آنست . . .
فلسفه جدید می‌داند که هر معرفتی
علمی است و باید به وسیله علم
و با روشهای علم محقق شود .»
بدین ترتیب ، «فلسفه جدید»

بدانجا می‌رسد که خود را جز
خستگزار علم چیزی نداند .
از لحاظ این «فلسفه» ، اندیشه
چیزی است که بتواند در یک عبارت
بیان شود ، و هر چیزی که در یک
عبارت بیان شود قضیه‌ای است
«بامعنی» یا «بی‌معنی» . چیزهای
بامعنی یا قضایای استدلالی و صوری
مصرف‌اند ، مانند قضایای ریاضی
و منطقی ، که می‌توان آنها را با استفاده
از قوانین منطق و ریاضی تصدیق
یا تکذیب کرد ، و یا « داده‌های
حق» اند که درستی یا نادرستی‌شان
از طریق علوم تجربی قابل تحقیق
است ؛ و برای اینها هر عبارتی
(و یا هر اندیشه‌ای) « مهمل »
(non - sense) است . یعنی آنچه
و زای اینها می‌ماند صرف احساسات
و عواطف و تمایلات شخصی است که
صورت داوریه‌های اخلاقی ، زیبا
شناختی ، یا اعتقادات مابعدالطبیعه
دارد ، و چون به هیچ روی قابل
تحقیق (از لحاظ تصدیق یا تکذیب)
نیستند ، حتی عنوان « قضیه » به آنها
نمی‌توان داد . فلسفه جدید مدعی است
که « تنها یک فلسفه انتقادی نیست ،
بلکه سازنده نیز هست ، منتها
بازندگی آن مانند سازندگی علم
جزء به جزء و امتحانی است » . اما
این سازندگی چیزی نیست جز
کاستن جهان بحد و واقعیت فیزیکی ،
که تئوریهای نسبیّت و کوانتوم در
قرن بیستم توضیح می‌دهند . و در
این گاهش است که ظاهراً جنگ

دیرینه ایدآلیسم و ماتریالیسم پابان
می‌گیرد و ورطه حایل میان ذهن
و عین در واقعیت فیزیکی ناپدید
می‌شود ، زیرا فیزیک جدید بر آنست
که آنچه هست چیزی جز مجموعه
بیشمار « رویداد » ها در « زمان -
مکان » نیست و آنچه در ذهن و در
بیرون از ذهن می‌گذرد (اگر بتوان
وجود چنین جهانی را مفروض
گرفت) مجموعه رویدادهاست .
به این ترتیب « فیزیک و روانشناسی
به یکدیگر نزدیک شده اند و دوگانگی
دیرین ذهن و ماده از میان برخاسته
است . » اما این یگانگی به معنای
دستیافتن به وحدتی نیست که به هستی
تمامیتی معنادار بدهد ، زیرا با روش
تحلیلی دیگر نه از « من » دکارت
(که « می‌اندیشید ») چیزی بجای
می‌ماند و نه از ماده سخت و سخت
ماتریالیستها ، و « حقیقت امر این
است که ماده و ذهن هر دو توهماتی
بیش نیستند . »

راسل می‌گوید : « کانت حق
داشت که آسمان پرستاره و قانون
اخلاقی را بهم می‌بافت ، زیرا که
هر دو زاینده مغز او بودند . و لابد
مقصود از مغز در اینجا جز « خیال »
نیست . آسمان پرستاره و قانون
اخلاقی هر دو خیالند ، زیرا فیزیک
جدید به ما می‌گوید که جهان چیزی
نیست جز « رقص دیوانه وار میلیونها
الکترون که میلیونها تحول کوانتوم
را می‌گذرانند » .

بدین ترتیب ، راسل در شمار

کسانی است که تنها شناسایی ممکن
انسان از « جهان » (یعنی مجموعه
متکثر موجودات) را شناخت علمی
می‌داند و هر گونه کوشش برای راه
بردن به حقایق و رای آن را چه
از راه تعقل متافیزیکی و چه از راه
عرفان و شهود ، باطل می‌داند .
نظر او درباره شهود و درون بینی
جالب است . او قوه شهود را نوعی
توانایی غریزی می‌داند که متعلق
به عالم ماقبل تکامل عقل ، یعنی
جهان حیوانی و ادوار اولیتر زندگی
نوع انسان است ، و ظاهراً بر گسول
نیز ، که برای شهود اهمیت قابل
بوده ، این عقیده را داشته است که
نوعی قوه غریزی در موجودات زنده
هست که ، از لحاظ او ، ممتازتر از
عقل است . این تصور از شهود
و درون بینی ریشه‌ای در تعریف
کلاسیک انسان در فکر یونانی -
رومی به عنوان Animal Rationale
دارد که انسان را نوعی حیوان تلقی
می‌کند که فصل ممیز آن با دیگر
حیوانات ، یا ماهیت آن ، « نطق »
است و ، به این ترتیب ، در سنت
فلسفی ، عقل و منطق به عنوان ابزار
کمال یافته شناخت در انسان و عالیترین
ابزار شناخت برای راه بردن
به حقایق وجود ، شناخته شد و هر نوع
شناخت دیگر را متعلق به عالم مادون
عقل یا توانایی « غریزی » دانستند .
در این برداشت ، آنچه عرفا شهود
و حضور دل می‌خوانند نیز متعلق
به دقلمر و غریزه تلقی می‌شود یا

احساسات و عواطفی که باز ریشه درغرایز دارند، وازلحاظ زیست-شناسی و روانشناسی امروز، دراصل تنها ابزارهایی بوده‌اند برای صیانت نوع درطبیعت.

براین مبناست که راسل می‌گوید: «فهمیدن جهان به‌طور نظری، که مقصود فلسفه است، مسئله‌ای نیست که برای جانوران یا اقوام وحشی، یا حتی برای بیشتر مردم متمدن، اهمیت علمی فراوانی نداشته باشد. بنابراین، مشکل بتوان تصور کرد که روشهای ساخته و پرداخته‌شده غریزه یا قوه شهود دراین زمینه میدان فراخی برای هنرنمایی پیدا کند. میدان هنرنمایی قوه شهود انواع قدیمیتر فعالیت است، یعنی کارهایی که خویشاوندی ما را با نسل‌های دورست جانوران و اسلاف نیمه انسان ما آشکار می‌کنند. دراموری مانند صیانت نفس و عشق، قوه شهود گاه (اما نه همیشه) به‌چنان سرعت و دقتی عمل می‌کند که برای عقل دوراندیش حیرت‌انگیز است. اما فلسفه از کارهایی نیست که خویشاوندی ما را با گذشته نشان دهد. فلسفه کار خیلی ظریف و متمدنانه‌ای است، و لازمه توفیق در آن رهایی از زندگانی غریزی و حتی گاهی وارستگی از هر بیم و امید دنیوی است. پس به‌هنرنمایی قوه شهود در میدان فلسفه امیدی نمی‌توان داشت».

به‌نظر می‌رسد که یکی از وجوه

عمده اختلاف تفکر شرقی و غربی در مورد انسان این باشد که اندیشه غربی باقراردادن عقل در متعالیترین جایگاه، چه در نظام جهان و چه در انسان (فکری که از ارسطو آغاز می‌شود و در هگل به اوج کمال خود می‌رسد)، هر گاه که می‌خواهد از عقل و روشنی عقل بگذرد و سر در تاریکیهای وجود فروبرد، به عالم مادون عقل، به عالم غرایز و تمایلات کور، و در مورد انسان به حیوان و در مورد جهان به «کائوس» اولین بازمی‌گردد، و از اینجا است که «فناهی می‌ماند» خون» در زبان اشننگلر و در فلسفه نازی اهمیت خاص و تقدم بر عقل و ادراک عقلی پیدا می‌کند، ولی در اندیشه عرفانی شرق برعکس، ریشه شهود و درون‌بینی نه در تاریکی نفس و عالم غرایز و حیوانیت، بلکه در مرتبه‌ای و رای عقل است، و توانایی است خاص انسان.

در عرفان راه دست یافتن به حقیقت اعلی یا حقیقت و رای موجودات همواره طریقتی فردی است، اما هواداران اصالت عقل و نیز هواداران «فلسفه جدید» که ادراک شخصی را آمیخته به عواطف و تمایلات می‌بینند و برای آن اعتباری قایل نیستند، می‌خواهند به‌دانشی برسند که از نظر گاه بی‌نظر گاهی، جهان را نشان دهد: «علم می‌کوشد که از این زندان زمان و مکان رها شود... و دانشمند فیزیک‌دان

می‌خواهد چیزهایی بگوید که هیچ ربطی به‌نظر گاه او نداشته باشد، بلکه برای ساکنان کره سیریوس یا ساکنان فلان سحابی بیرون از کهکشان بیدک اندازه صدق کند.» و این جست‌وجو سرانجام بدانجا می‌رسد که جهان چیزی نیست جز «رقص دیوانه‌وار بیلیونها الکترون که بیلیونها تحول کوانتوم را می‌گذرانند.» فیلسوفان اهل علم چون راسل، برای شناسنده، یعنی انسان، اهمیتی قایل نیستند. گوئیا که این شناسایی است که مجرد از شناسنده خود را در علم بسط می‌دهد: «فلسفه جدید معرفت را یک امر واقع همچون سایر امور می‌داند و برای آن هیچ معنی مرموز و هیچ اهمیت کیهانی قایل نیست.» بدین ترتیب جز «فلسفه جدید» راسل چیزی جز نفی فلسفه نیست. فلسفه که روزی خداوندگار علوم بود، امروز تا جایگاه دربان بارگاه علم تنزل یافته است و این تنها جریانی نیست که فلسفه را به معنای متافیزیک پایان یافته می‌بیند.

در قرن بیستم دو جریان فکری در اروپا پایان «فلسفه» را اعلام کرده‌اند، زیرا که این هر دو مدعیند که فلسفه به‌عنوان سنت (ترادیسیون) متافیزیک یا کار خود را به پایان برده و یا قادر به انجام وظیفه‌ای که در پیش روی خود نهاده نیست. یکی از این دو «فلسفه وجود» مارتین هایدگر در آلمان و دیگری

مکتب بوزنیوس منطقی در انگلستان است. اما این هردو از راههای بکلی جدا از همی به این نتیجه رسیده‌اند. یکی تنها کار فلسفه را این می‌داند که مقدمات «تفکر علمی» را فراهم آورده و اکنون دیگر جز جمع‌آوری نتایج علم و پیگانه کردن روشهای آنان کاری نمانده است که در توان آن باشد، و دیگری پایان یافتن فلسفه را در این می‌داند که تفکر فلسفی تمامیت پیدا کرده و انجام کار آن موجود بینی علم و باره باره کردن جهان و هیچ کردن «وجود» و در نهایت فراز آوردن نیهیلیسم در منظر زندگی بشری است. یکی انعکاس حقیقت را تنها در فهم عام بشری و عقل مشترک و مفهومی می‌بیند، که همانا «علم» است، و دیگری در فراتر رفتن از عقل مشترک و فهم عام و جست‌وجویی بر اندیشه که نهایت آن رسیدن به مرتبه خاصان است. یکی علم جزوی و تجربی را با اندیشه یکی می‌داند و دیگری مدعی است که «علم فکر نمی‌کند». یکی منطقی و علم را تنها راه تقرب به دانش حقیقی می‌داند، و دیگری حضور دل و عرفان را. یکی تنها برای زبان منطقی و ریاضی اعتبار قایل است و حدود ادراک بشری را منتهی به حدود حس و عقل می‌داند، و دیگری به قوه‌ای ورای زبان عقل مشترک و مفهومی در انسان قایل است و به زبان شعر و هنر اعتنا می‌دهد.

بعضی اساساً در این تردید دارند که راسل را به عنوان «فیلسوف» بشناسند، زیرا قسمت عمده کار اساسی او در زمینه فلسفه ریاضیات و منطقی بوده است و اهمیت او نیز به علت چند کتاب مهمی است که در این زمینه نوشته است. اما کتاب **عرفان و منطق**، که به همت نجف دریاندری گردآمده، مجموعه‌یی است از چند مقاله فلسفی و یک گفت‌وگو که در آنها اصول عقاید او درباره بعضی مباحث اساسی فلسفه و عتافیزیک، طرح شده است. از این نظر، این مجموعه گزیده فشرده‌ای است که می‌تواند ما را با رؤس فکر یکی از برجسته‌ترین نمایندگان مکتبی آشنا کند که در قرن بیستم پر نفوذترین مکتب فلسفی دنیای انگلوساکسون بوده است. بر این کتاب فکهای از زندگینامه راسل نیز افزوده شده است که برای آشنایی با شخصیت او و همچنین قریحه ادبی ممتاز و شیوه نگارش شیرین و طنزآمیز او، در آمد خوبی بر کتاب است. راسل از ابهام بیزار است و در شرح حال خود می‌گوید: «من کوشیده‌ام که روش دقیق و استدلالی ریاضیات را به زمینه‌هایی که سابق بر این میدان تفکر مبهم بوده‌است، گسترش دهم. من از دقت خوشم می‌آید. من از خطوط مشخص خوشم می‌آید. از ابهام و تیره و تار بدم می‌آید.» به این ترتیب، راسل

از آغاز راه خود را به سوی هر آنچه روشن و قابل تحقیق با تحلیل منطقی است می‌گشاید، زیرا به عقیده او «کمابیش در سراسر فلسفه، شک انگیزه بوده است و یقین هدف.» و چنان می‌نماید که او به این «یقین» رسیده باشد، زیرا او خود را نسبت به هر آنچه بیرون از این دایره یقین - که علم و منطقی فراهم می‌سازد - قرار داشته باشد، به سادگی در شمار لاادریان قرار می‌دهد.

آسوده‌خاطری او به خوبی از شیوه نگارش روشن و بی‌دغدغه و بی‌هیجان او و در طرز مواجهه او با عقاید دیگران نمایان است. ذهن او به سهولت می‌تواند از طرح هر پرسش که نتوان به آن پاسخی گفت که از لحاظ تجربی یا منطقی قابل تکذیب یا تصدیق باشد، پرهیز کند. اندیشه او از هر حیرت و هیبتی خالی است، و اگر بر این قول افلاطون تکیه کنیم که «فلسفه با حیرت آغاز می‌شود.» می‌توان گفت که راسل هرگز هیچ فلسفه‌ای را آغاز نکرده بلکه ادامه‌دهنده راهی گوییده و آماده بوده است و ذهن او هرگز از بیراهه‌هایی که کی‌رکه گارد یا نیچه را به خود می‌خواند، گذر نکرده است. او راههای سرراست و «خطوط مشخص» را دوست دارد و هرگز سر آن یا دل آن ندارد که پای در جنگلهای انبوه و دریا‌های ناشناخته بگذارد.

اما راسل، برخلاف دیگر

هواداران اصالت تجربه و اصالت عقل، وظیفه فلسفه را تنها محدود به تحقیق در مبادی فلسفی و نظری علوم و تحلیل منطقی و یگانه کردن علوم در یک نظریه واحد نمی‌داند، بلکه در عین حال انتظار نتایج دیگری نیز از آن دارد که همانا رسیدن به حکمت عملی است. و او خود در زندگی کوشید که در کردار، مظهری از این حکمت عملی باشد. وی می‌گوید: «من گمان می‌کنم جوهر حکمت آزاد شدن است، آزاد شدن از سلطه این زمان و مکان حاضر». اما مقصود راسل از این «آزاد شدن» روشن نیست و با مقدمات فلسفه‌ای که او به آن معتقد است متناقض به نظر می‌رسد، زیرا آنجا که فیزیک و روانشناسی به هم می‌رسند و «ذهن، ... به صورت یک محمول فرعی و بی‌اهمیت وضع خاصی از فیزیولوژی در آمده» چگونه می‌توان از آزادی سخن گفت؟ اگر ذهن و ماده، هر دو چیزی نیستند جز سلسله‌ای از رویدادها که تابع قوانین خاص اند، چه چیز موجودی به نام انسان را از موجودات دیگر متمایز می‌کند و به او امکان دست‌یافتن به حکمتی را می‌دهد که جوهر آن آزاد شدن است؟ و چرا این موهبت آزادی نصیب سلسله‌ای دیگر از «رویدادها» نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد که کمیت فکری راسل در این زمینه به کل ننگ باشد. چنانکه از مبنای نظری فلسفه

راسل بر می‌آید، در انسان هیچ توانایی خاص برای دست‌یافتن به حقایق و رای عالم محسوسات وجود ندارد (اگر که چنان حقایق اصلاً وجود داشته باشد) و آنچه در انسان قابل اتکا و اعتناست شناختی است که از طریق تجربه علمی از عالم محسوس به دست می‌آورد و عقول بشری در درستی آن می‌توانند توافق کنند، اما جز این آنچه می‌ماند صرف عواطف و احساسات شخصی و قراردادهای اجتماعی است که اعتبارشان در این است که «اکثریت» در آن توافق دارند و هیچ حقیقتی و رای آرای عمومی در زمانه خاص نمی‌تواند ملاک حقیقت آن باشد. چنانکه خود می‌گوید: «از لحاظ نظری فلسفه به شناختن کل علم، تا آنجا که این امر امکان دارد کمک می‌کند و از لحاظ عاطفی فلسفه عبارتست از برداشت درست از غایت‌های زندگی.»
معنی برداشت درست از غایت‌های زندگی انسانی چیست؟ و لابد باید باز به ارسطو و مفهوم کهن «سعادت» برگردیم؛ اما در جهانی که ارسطو غایت زندگی انسانی را سعادت قرار می‌داد، که با اعتدال و خردمندی می‌توان به آن رسید، این اعتدال و خردمندی با نظام معتدل و معقول جهان ارسطویی مطابقت داشت، اما در جهان «رقص دیوانه‌وار بیلیونها الکترون» به نظر می‌رسد که شور و شر و رقاصی دیوانه‌وار

جوانها بیش از خردمندی و اعتدال راسل با وضع جهان سازگار باشد. راسل این ناتوانی نظری را در گفت‌وگویی با کاپلستون (در همین کتاب) نشان می‌دهد. راسل در این گفت‌وگو تنها داور اعمال را احساسات می‌داند و عیان رفتار فرماینده اردوگاه کار اجباری هیتلری و رفتار یک قدیس چیزی را جز احساسات اکثریت، حاکم نمی‌داند و یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد و می‌گوید «بیشتر مردم هم بامن موافقت که فرمانده نازی اشتباه می‌کرد.» به این ترتیب، این حکمت نه تنها نمی‌تواند چراغی فراهم‌عامه بگیرد، بلکه این خود «حکیم» است که باید با نگاه کردن به رفتار عامه حکمت را بیابد! این ناتوانی قهری نتیجه فلسفه‌ای است که با توسل به منطق تحلیلی و تحلیل علمی، نهجائی برای آسمان پرستاره باز گذاشته است و نهجائی برای قانون اخلاقی.

راسل می‌گوید: «امر و زجهان بیش از هر زمان دیگر نیاز به حکمت دارد، و اگر دانش افزایش یابد، در آینده جهان بیش از امروز به حکمت نیاز خواهد داشت.» اما در جهانی چنین آشفته و پراکنده و در زمانه‌ای که، به قول نیچه، «همه چیز لغزان است و تمامی زمین می‌لرزد» این حکمت را چه کسی به جهان خواهد داد؟ و یا به قول مارتین هیدگر چه کسی

می تواند جرأت دادن آن را داشته باشد؟ اگر هر کس دیگری داعیه و جسارت این کار را بخود بدهد، بدون شك این کار از فیلسوفان اهل منطق و اثبات بر نخواهد آمد، زیرا حکمت ایشان ناگزیر حتی در شمار مهمات نخواهد آمد.

داریوش آشوری

فیلسوف ری

محمد بن زکریای رازی

تألیف دکتر مهدی محقق

از انتشارات انجمن آثار ملی

تهران ۱۳۴۵

انجمن آثار ملی قسمتی از پژوهش دکتر مهدی محقق درباره زندگی و آثار و افکار محمد بن زکریای رازی را بصورت نفیس چاپ کرده است. معمولاً رازی را به عنوان طبیب می شناسند و البته که او طبیبی بزرگ بوده و کتب و آثار مهمی مثل حاوی و طب المنصوری و دهها کتاب دیگر در علم طب نوشته است اما عنوان کتاب دکتر محقق، فیلسوف ری، است نه طبیب رازی. جهت انتخاب این عنوان شاید این باشد که مؤلف خواسته است به فلسفه رازی نظر کند و آراء و افکار فلسفی او را بر کتاب خود بیآورد و وقتی به فهرست مضامین کتاب نگاه می کنیم می بینیم که بعد از شرح

زندگی و آثار و معرفی استادان و شاگردان و موافقان و مخالفان رازی، فصولی تحت عنوان طب روحانی و سیرت فلسفی و لذت علم الهی و . . . آمده است که بعضی از این عناوین، عنوان آثار رازی است و مؤلف کتاب فیلسوف ری هم در این فصول درباره مضامین این کتب بحث کرده و گاهی تمام یا قسمتی از متن آن کتابها را آورده است و اگر بحث کافی در آن آراء و مخصوصاً درباره کیمیا و الهیات نکرده است تفصیل این معانی را موقوف به مجال دیگر و نوشتن کتابی دیگر کرده است. اما آیا این رازی حقیقتاً فیلسوف بوده است؟ خود او در کتاب سیرة الفلسفیه خطاب به کسانی که او را شایسته احراز این عنوان نمی دانند می گوید چگونه مرا که اینهمه آثار در الهی و طبیعی و طب و . . . تألیف کرده ام فیلسوف می دانید؟ قول فیلسوف بودن رازی یا انکار آن بسته به اینست که مرادمان از فلسفه چه باشد. خود رازی به اجمال و اشاره در همان رساله سیرة الفلسفیه، فلسفه را تشبیه بالله بقدر طاقت بشر می داند و چون این قول را می توان به انحاء مختلف تفسیر کرد، به استناد آن نه می توان گفت که رازی فیلسوف است و نه می توان این عنوان را از او سلب کرد. بهرحال این اختلافی که در مورد فیلسوف بودن

یا فیلسوف نبودن رازی پیش آمده است در مورد هیچکدام از اطباء بزرگ عالم اسلام که فیلسوف هم بوده اند مطرح نبوده است یعنی هیچکس مدعی نشده است که طبیبانی مثل ابن سینا و موسی بن میمون و ابوالبرکات بغدادی و . . . فیلسوف نیستند. جهت این امر اینست که ایشان به فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی یا ارسطویی نوافلاطونی شده توجه و نظر داشته اند که بیشتر مطلوب و مقبول بوده و در طی تاریخ فلسفه اسلامی هم نه تنها این مقبولیت را حفظ کرده بلکه شرح و بسط هم یافته است اما فلسفه رازی که التقاطی از افکار مانوی و افلاطونی و دموکریتی از نظر گاه یک طبیب بوده چندان مورد توجه قرار نگرفته و حتی از همان زمان اظهار و نشر، مورد انکار و رد و طعن واقع شده است. آیا صرفاً این رد و طعن ها باعث شده است که فلسفه رازی مورد اعتناء متفکران بعد قرار نگیرد؟ وقتی به ماهیت این رد و نقض ها توجه می کنیم متوجه می شویم که اقوال رازی در الهیات و مخصوصاً قول او درباره نبوت اصولاً نمی توانسته است مورد قبول قرار گیرد و الا بی معنی است که بگوئیم رأی و نظری صرفاً و تصادفاً بعلت مخالفت یک حوزه دینی یا فلسفی در طاقی نسیان گذاشته شده است حتی نباید پنداشته شود که

رازی فقط از آن جهت که افکارش با روح زمانه او مناسبتی نداشته و مورد بی‌اعتنایی دیانت بوده فراموش شده است بلکه این امر را باید به این وجه توجیه کرد که رازی فیلسوف به معنی مرسوم کلمه نبوده و فقط از آراء فلاسفه با اطلاع بوده و به التماس آن آراء پرداخته است (فعلاً بحث در این نیست که آیا رازی یا دیگر فلاسفه اسلامی معانی فلسفی را آزموده‌اند و آزمایش مابعدالطبیعه داشته‌اند یا نه).

البته این معنی از قدر رازی در تاریخ علم و فکر نمی‌کاهد و نمی‌توان بر او خرده گرفت که چرا یکی از بانیان فلسفه اسلامی نشده یا یکسره فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی را که در زمان او در عالم اسلام منتشر شده بود نپذیرفته است و اصولاً هیچکس را بجرم فیلسوف نبودن نمی‌توان ملامت کرد. رازی مردی طیب و صاحب اطلاعات وسیع در علوم زمان خود بوده و بجای اینکه آراء دیگران را بدون توجه به روش طبی خود بپذیرد، احیاناً از نظر گاه طبیعی بزرگ در آن آراء نظر کرده و برخی از آنها را قابل قبول و برخی دیگر را مغرور قلمداد کرده است. با توجه به این امر است که بعضی از مورخان علم گفته‌اند که نحوه تفکر رازی بد تفکر تحصیلی مذهبان امروز تردید است. اگر مقصود از این قول اینست که

رازی در کار طب به علل مابعدالطبیعی توجهی نداشته و حتی در طبیعات ادراک علل امور را ممکن نمی‌دانسته است، این امر تا حدی در مورد رازی راست است.

البته ما اطلاع دقیقی از آراء رازی در زمینه الهیات و طبیعات نداریم چه آثار او در این زمینه‌ها از بین رفته است و ناگزیر آشنایی ما به مبادی افکار او محدود به مقولاتی است که در آثار و نوشته‌های مخالفان او آمده است و بر اساس همین مقولات است که گفته می‌شود رازی، به اصطلاح امروزها، دارای روح علمی بوده است. رازی از آن جهت که طیب بوده و به علم طبابت و مداوا و پژوهش در علل امراض و نحوه درمان مرضی می‌پرداخته مانعی نداشته است که از روش علمی و تجربی در طب پیروی کند. اما تعمیم این روش بر همه شئون تفکر در دنیای قدیم امری بی‌معنا بوده و وقتی رازی دانسته و ندانسته و به صورتی بسیار مبهم و اجمالی چنین فکری را به میان می‌آورد، فلاسفه، مخصوصاً فلاسفه اسمعیلی مذهب، با آن مخالفت می‌کنند و محمد بن سرخ نیشابوری، که از علمای اسمعیلی است، می‌نویسد که «... محمد بن زکریا...» بطبع توانستند او را بچیزی دیگر نه... اما اینگونه مخالفت‌ها چرا بیشتر از ناحیه اسمعیلیه بوده.

است؟ اولاً اسمعیلیه اهل دیانت بوده‌اند و رازی آثارش مثل النصح علی الکیال فی الامانه و مخاریق الاتبیا یا حیل المشیین و فی النوبات یا نصح الادیان نوشته یا به قول ابن ابی اصبغه، بعضی معاندان رازی این آثار را نوشته و به او نسبت داده‌اند. اما بهر حال چنان آثار رازی بوده‌باشد یا نبوده باشد، مضامین آن در نظر اهل دیانت، کفر و ارتداد تلقی می‌شده است. مع‌هذا اسمعیلیه تنها بنام دین با رازی مخالفت نکرده و از نظر فلسفی در آراء او بحث کرده و آن را رد کرده‌اند و اگر می‌بینیم خصم رازی در میدان بحث، اسمعیلیه هستند باید متوجه باشیم که متکلمان معاصر رازی هم با او مخالف بوده‌اند و اگر یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب هم، که رازی ردی بر او نوشته است، زنده می‌بود بدون‌شک خود آراء رازی را مردود و مخدوش می‌دانست؛ و خلاصه آنکه در زمان رازی هنوز فلسفه اسلامی صورت مدون خود را پیدا نکرده بود و فلاسفه‌ای مثل فارابی و ابن‌سینا نبودند که با رازی نزاع کنند و شاید بعدها دیگر این نزاع ضروری نبود و بهمین جهت در آثار فلاسفه اسلامی کمتر ذکری از آراء رازی می‌بینیم و فقط معدودی مثل ناصر خسرو، که او نیز چون از دعای اسمعیلیه بوده و به کتب اسلاف خود نظر

داشته، دوباره مشغول افکار رازی و رد و طعن آنها شده‌اند. پس اختلاف میان رازی و کسانی که او با آنها به نزاع پرداخته با آنها به رد و نقض افکار و آراء رازی پرداخته‌اند اختلاف در اصول و مبانی نکر است نه اینکه بگوئیم چون رازی کتاب **نقض الادیان** را نوشته است اهل دین با او به معارضه پرداخته‌اند. نحوه تالیف رازی از طبیعت و جهان، بکلی با نحوه تالیف اسمعیلیه متفاوت است و بهمین جهت در کیمیا هم رازی نظرگاهی غیر از نظرگاه جابرین حیان دارد. رازی، برخلاف کندی که انکار کیمیا می‌کند، معتقد به کیمیاست و کتابی در رد آراء کندی که منکر کیمیا بوده نوشته است؛ مع ذلك او با تفسیر باطنی طبیعت، که اسمعیلیه بدان معتقد بودند، موافق نیست و اصولاً طرح باطن نمی‌کند که در کیمیا بخواید ظاهر را به باطن برگرداند. طبیعت در نظر او متغیر است نه اینکه مبدأ حرکت باشد. اسمعیلیه تحت تأثیر نوافلاطونیان طبیعت را زاده نفس می‌دانستند و بهمین جهت قائل بودند که فعل و حرکت هم شبیه نفس است و خلاصه اینکه نفس باطن طبیعت است و حال آنکه در نظر رازی چنین نیست. آیا رازی به طبیعت از همان نظرگاهی نگاه می‌کند که ما امروز به آن نظر می‌کنیم، یعنی طبیعت را متعلق علم حسی و تجربی بشر می‌داند؟

گفتیم که رازی از آن حیث که طبیب است و ناگزیر از علم خود در عمل مداوا استفاده می‌کند خواه ناخواه نمی‌تواند به قوانین تجربی بی‌اعتنا باشد اما او از این حد هم می‌گذرد و در بیان آراء فلسفی خود گوئی می‌خواهد در بحث علل از رأی یونانیان عدول کند و بحث در علل اولی را منتفی سازد یا محال انگارد. این معنی را با توجه به قطعه‌ای که محمد بن سرخ نیشابوری در شرح فارسی خود بر **قصیده ابوالهیثم** آورده است، می‌توانیم دریابیم: «بدان که محمد بن زکریا الرازی کتابی تصنیف کرده است اندر خاصیت چیزها... پس به آخر کتاب گوید: حکمای طبیعیات را نیک شرح کرده‌اند و اصل و علت طبع هر چیزی بدانستند و قوه هر غذایی و دارویی گفتند و بهریکی بر تمامی سخن راندند و درجتها پدید کردند و تصنیفها کرده‌اند الا اندر خاصیت چیزی نگفتند مگر هلیت گفتند و کیفیت گفتند و باز نمودند، از سبب کس را سخن نیست و علت پدید نکردند و دانستی نیست - گفتا - سبب آن، مسکین محمد بن زکریا، چون وی ندانست پنداشت که نتوان دانستن و کس نداند، ننگرید که ایزد - عز وجل - می‌گوید: **و کاین من آیه فی السماوات والارض یمرون علیها و هم عنها معرضون.** چند علامت‌ها

و نشانه‌است اندر آسمانها و زمین بدان برهمی گذرند و روی از آن گردانند» (نقل از صفحه ۱۳۲ کتاب فیلسوف ری). پس رازی می‌گوید علت پدید نیست و هر چه میدانیم خاصیت و کیفیت و هلیت است. با اینهمه درست نیست که بگوئیم رازی مانند ما امروزها به جهان نگاه می‌کرده و از جهان هستی قدیم آزاد بوده است. او با اسمعیلیه موافق نیست که، طبیعت حاصل مشاهده و نظر کردن نفس کلی در ماده است، اما در مقابل رأی آنان، جهان بینی مانوی را بیان می‌کند که بر طبق آن نفس نخست می‌خواسته با جهان ماده بیامیزد و نمی‌دانسته است که با این آمیزش از غایت خود دور می‌شود و زندانی مفلوک این جهان می‌گردد و بحال افسردگی می‌افند و چون نفس به این حال افتاد خدا عقل را می‌فرستد تا نفس را از این افسردگی نجات دهد و او را بیاگاهاند که وطنش اینجا نیست. اما باز رازی از این اسطوره نتیجه‌ای می‌گیرد که ربطی به مانویت ندارد. او می‌گوید پس نجات نفوس در دست عقل است و اهمیت فیلسوف که تفکر عقلی می‌کند از همین جا معلوم می‌شود. او بر همین مبنا ادیان و نبوات را منکر می‌شود و پیغمبران را صاحبان نفوس گمراه و کذاب و موجود فتنه و جنگ می‌خواند. قبل از او کندی وحدت

حقیقت عقل و وحی را پیش آورده بود و فارابی که عقل را برتر از خیال می‌شمرد فیلسوف را از این برتر دانست و بهمین جهت مورد مخالفت فلاسفه قرار گرفت و موسی ابن‌میمون و ابن‌باجه رأی او را مطعون دانستند اما رازی اصولاً وحی را قبول نمی‌کند که آن را برتر یا فروتر از عقل بداند. بنظر او جهان جایگاه شر و رنج است و نجات تنها با عقل ممکن می‌شود و معلمی و راهبری جز آن نیست. اما اسمعیلیه نه طبیعت را شر می‌دانستند و نه می‌توانستند بپذیرند که فلاسفه یا تفکر عقلی خود معلمان بشر باشند. رازی همه افراد آدمی را مساوی می‌انگاشت (این قول عبارت اول تقریر در باب روش درست بکاربردن عقل دکارت را بیاد می‌آورد جز آنکه درست نیست که بگوئیم رازی نیل به نتایج درست یا غلط را منوط به اتخاذ روش می‌داند و اختلاف نحوه تفکر رازی با تفکر متجددان در همین است) و به این جهت بحث و برگردن پیامبران را بی‌معنی می‌دانست اما اسمعیلیه آگاهانیدن نفوس فردی نسبت به اسارتشان در چاه طبیعت را فوق طاقت عقل و تفکر عقلی و فلسفی می‌دانستند و بحث انبیاء و وجود امامان را برای هدایت بشر ضروری می‌شمردند. رازی می‌گفت انبیاء، ملعبه صاحبان قدرت هستند و به نظر اسمعیلیه، فلاسفه

ممکن است چنین باشند و حال آنکه بنظر آنان وقتی درس گذشت انبیا نظر می‌کنیم همه اهل درد بوده‌اند و مصیبت تحمل کرده‌اند. از این همه اختلاف چه می‌توان استنباط کرد؟ و مرجع و اصل این اختلافات چیست؟ آیا اختلاف میان یک فرقۀ دینی و شخصی است که نسبت به روح دین بیگانه است؟ البته این اختلاف وجود دارد اما بازگشت همه این اختلافات به اختلاف در جهان‌بینی است. رازی به قنای خسه معتقد است او این رأی را از آراء یونانیان و حایبان و از فلسفۀ ایرانشهری که او نیز صورت فلسفی خاص به تفکر دینی قدیم داده بود، اقتباس کرده و آن را بازم از دین دورتر ساخته بود. در اینجا دیگر مجال بحث از قدمای خسه نیست بخصوص که دکتر محقق در مقدمه کتاب فیلسوف‌ری وعده داده است که الهیات و جهان‌شناسی رازی را در مجلد دیگری مورد بحث قرار دهد. پس منتظر می‌مانیم که نتیجه پژوهش‌های ایشان انتشار یابد. در این مجلدی که فعلاً در دست ماست بیشتر با آراء اخلاقی و سیرت فلسفی رازی و تراع‌هایی که با اهل علم و حوزه‌های دینی و فلسفی داشته است آشنا می‌شویم در این زمینه مؤلف محترم حتی آثاری از حنین بن اسحق و موسی بن میمون آورده است تا خواننده بتواند با بعضی از مراجع

آثار او آشنا شود و در عین حال دریابد که نحوه تلقی او کم‌وبیش مورد نظر متأخران هم بوده است هر چند که اینان در اصول آراء با رازی اختلاف داشته‌اند. خواننده‌ای که این کتاب را مطالعه می‌کند اگر متوجه نباشد که نظر مؤلف کتاب «فیلسوف‌ری» بیشتر بیان آراء اخلاقی و توصیف سیرت فلسفی رازی بوده است ممکن است ایراد کند که مطالب آن بر طبق یک نظم منطقی نیامده است؛ مخصوصاً ممکن است الخاق دو رساله آخر آن که از رازی هم نیست بی‌وجه بنماید. تصور می‌کنم جواب مؤلف همان باشد که قبلاً ذکر شد اما همیشه‌تر که با مطالعه این کتاب به مقام علمی و فلسفی و اخلاقی رازی در تاریخ تفکر اسلام آشنا می‌شویم غنیمت است بخصوص که درباره رازی کتاب و مقاله به زبان فارسی کم‌نوشته شده و آثار و افکار و آراء او تقریباً ناشناخته مانده است. جهت این امر آنست که تا زمان اخیر که شرق‌شناسان به تتبع در گذشته ما پرداختند چندان به رازی عنایتی نمی‌شد و جز در طب به او استناد نمی‌کردند اما این مستشرقان که به هر چه در گذشته بوده است یکسان نگاه می‌کنند و در باره آن به مطالعه و پژوهش می‌پردازند در عین بی‌معنایی این حسن را دارند که گاهی ما را به امور

یا افکاری توجه می‌دهد که قبلاً مورد بی‌اعتنائی و غفلت بوده است؛ و یکی از کسانی که کم‌وبیش از یادرفته‌اند محمد بن زکریای رازی فیلسوف است البته می‌توان گفت که فلسفه او چندان اهمیت نداشته و از این حیث او را مثلاً با فارابی نمی‌توان قیاس کرد اما وقتی چنین حکمی هم می‌کنیم باید توجه داشته باشیم که حکم ما بر اساس چه اصول و ملاک‌هایی است. آنچه می‌توان گفت این است که فلسفه پسر زکریای رازی در جنب فلسفه اسلامی نازمان صدرالدین شیرازی و شاگردان او چیزی گرفته نشده است. استیلای فلسفه نه تنها رازی را که منکر وحی بود به غفلت سپرده بلکه باعث شده است که کلام اسلامی که ملتمس به وحی نیز هست از رونق بیفتد و به متکلمان الثغائی نشود. شاید در آینده این غفلت تدارک شود و امیدواریم که این تدارک مشرق‌مآبانه و سطحی نباشد.

بهر حال تألیف کتاب فیلسوفی که در نوع خود تا آنجا که من می‌دانم کم‌نظیر است از کارهای خوب دکتر محقق است، اگر ایشان از ادامه کار خود در این زمینه منصرف نشوند و جلد دوم این کتاب را هم منتشر کنند و در آن به طرح و بحث جدی مباحث فلسفه رازی بپردازند، کار مهمی در زمینه تاریخ علم و فلسفه اسلامی انجام داده‌اند.

رضا داوری - خرداد ۱۳۵۰

اشاراتی که در این مقاله به شعر خضرائی شده است. احیای شعر اغلب شاعران جوان را نیز که در این یکی دو سال به انتشار کتاب زده‌اند، شامل می‌شود.



صخره های سکوت شعرهای اورنگ خضرائی

محمد حقوقی

صخره‌های سکوت، مجموعه شعری است از اورنگ خضرائی که از سال ۴۱-۴۳ به‌کار شاعری آغاز کرده است. برخی از شعرهای این مجموعه به وضوح نشان می‌دهد که شاعر طی این سالها بیشتر چشمگیری داشته است. «بیشرف» به این معنی که: نوشته این وجیزه، در هر بیش و بیشتر از هر چیزی به طلی سلسله مدارج اعتقاد دارد. یعنی برای سنجش و داوری هر، باید قبل از هر چیز مبرهانی را که هرمند در طول سالهای هنری خود بدان رسیده و از آن عبور کرده است، تشخیص داد، زیرا کسانی که از این نظر نتوان در آن بچسبند و پرداخت، قابل نقد و بررسی نخواهد بود. باب این چه بسا شاعری که سالها زودتر از خضرائی شروع کرده‌اند

و از همان آغاز نیز به شعری بیش‌و کم بی‌غیب (به نسبت خود و در محدوده زمان خود و با توجه به شروع کار خود) دست یافته‌اند، اما متأسفانه یا گذشت سالیها، همچنان در همان فضا گرفتار مانده‌اند، و لاجرم هیچ سرزی را نیز به عنوان حد فاصل دو دوره شعری در شعر خود نشان نداده‌اند. غری که نتوان بر آن ایستاد و به نوسوی آن نگاه کرد و در مقام مقایسه و سنجش برآمد. به عنوان مثال می‌توان از همین صالحی و علی باباچاهی سخن گفت، چرا که ایشان از آن دسته شاعرانی هستند که هنوز همان شعری را می‌نویسند که چند سال قبل می‌نویسند، حال گرم که در محدوده کاری اینچنین، شعر ایشان از نظر ظواهر و آرایه‌های شعری، نقص کسری داشته باشد. اما چه سود؟ چنانچه هم‌اکنون نیز شعر این دو شاعر کمتر از شعر خضرائی نقص دارد. لیکن حرف من اینست که عیب کمتر آنان را بساید به قرب به کمال تعبیر کرد، همچنان که تن بیشتر شعر خضرائی را به دوری از کمال؛ چرا که فضای شعر آنان، فضایی است بسته. آنها امکاناتی را بنا بر میزان استعداد و آمادگی خود در نظر داشته‌اند و از همان آغاز نیز بدان رسیده‌اند، ولی متأسفانه این مرحله را، مثال و مقصد آخرین تلقی کرده‌اند، چنین است که با این حد از تسلط به آرایه‌های شعری و با این زبان و بیان متداول و معمول و در این فضای محدودی که غوطه‌ورند و با قناعت به همین حد از حدود تنوع شعری، برای ایشان مشکلیتر است که از این دایره کوچک، راهی به دایره‌ی دیگر نگشایند. مگر اینکه بغور کانی راه را تغییر دهد و از طریق دیگر عبور کند. بنابر این ایشان را نمی‌توان شاعرانی کوشنده گفت؛ چرا که مطلقاً در بند راه‌گشایی‌های تازه نیستند و به همان قلمرو کوچک خود قناعت

کرده‌اند. به همین لحاظ صفت «کوشدگی» درخور نام شاعری است که در هر دوره شعری خود امکانات تازه‌ی پیش چشم داشته باشد. و بنظر من، شعر خضرائی شعر است که حتی در همین فضای محدود و تنگ خود، راه برای کشف امکاناتی تازه را دربر دارد. امکاناتی که اگر شاعر (با توجه به اشاره‌هایی که در زیر خواهد شد) پس از آزمایش و تمرین بسیار، به کشف آنها توفیق یابد، یقیناً به دوره‌های پیشرفته‌تر و تازه‌تری خواهد رسید.

۱ - خضرائی پس از سالیان کوشش، اکنون به ذهنیتی شکل گرفته دست یافته است. و این در زمانی که هفتاد درصد از شعرهای امروز، ناشی از تقلید و پراکندگی ذهن گویندگان آنست، توفیقی است درخور، منتها همواره یک خطر اساسی، این خصوصیت را تهدید می‌کند و آن اینکه شاعر را اغلب از شهادت و جرأتی که لازمه پروازهای تازه ذهن، به زوایای ناشناخته است، باز می‌دارد. برای مثال به شعر اول کتاب، «خون و خمار» می‌توان استناد کرد. شعری که در وهله اول این ذهنیت مشکل را در آن می‌توان دید. یعنی شاعر وقتی سه مصراع اول شعر را می‌نویسد:

ای تالش‌های سوخته

بی‌مستی شراب

کی این خمار می‌شکند؟

بدون اینکه از این شاخه به آن شاخه ببرد، صرفاً بر روی خطی دایره‌یی (که یکی از راههای شکل دادن به شعر است) حرکت می‌کند و سپس به آغاز شعر می‌رسد. منتها بر روی دایره‌یی کوچک. (از نظر کینتی ونه کمی که مربوط به کلماتی شعری می‌شود) زیرا ما وقتی شعرا تا آخر می‌خوانیم، می‌بینیم که چگونه در حرکت دایره‌یی ذهن خود، در وسط و آخر شعر نیز با جذب همین کلمات «خوار»،

«شراب»، «تاک»، «سوخته» به بنای ساختمان شعر موفق می‌شود. بنابراین اگر خضرائی بگوید که به آنکا، همین ذهنیت مشکل، دایره فضایی شعر خود را توسعه دهد، یقیناً به خلق شعرهایی عمیق‌تر موفق خواهد شد.

۲ - خضرائی بر اثر مطالعه‌یی که بتدریج بر روی شعر یکی دو شاعر پیش از خود کرده، خوب فهمیده است که شگردهای شعری آنان چگونه است و چگونه مصالح شعرا با هم ترکیب می‌کنند. حتی ایجاب و عدم ایجاب خطاب، یا مستقیم و غیرمستقیم گویی آنانرا به ضرورت در شعر، و تعویض ضامن (او - من - ما) را (که معمولاً یکی هستند) از لحاظ موقعیت فضائی شعر، خوب درک کرده‌است. مثلاً وقتی در شعر «آبیای تاریکی» می‌گوید:

نگاه کن

در آب زخم

و پس ادامه می‌دهد:

تمام قامت ما از زوای سایه و برگ

از آنجا که ضمیر پنهان «تو» در

«نگاه کن» خطایی است به خود، یعنی

همان «من» شاعر و «من» شاعر نیز

همان «ما» است در سطر بعد، و همین

بناوجه به آخر شعر، که با این خطاب

پایان می‌پذیرد: «ای آبیای تلخ برهنه»

(آنجان که گویی شعر را ناتمام گذاشته)

عملاً نشان می‌دهد که به این گونه شگردها

(که از شاعران دیگر است) خوب آشناست.

اگرچه هنوز نمی‌تواند با تسلط و مهارت

از آنجا استفاده کند، ولی در هر صورت

نشان‌دهنده تأمل و دقت اوست و همین

اینکه خضرائی می‌تواند با تجربه‌هایی که

بتدریج از بر تو احساس و ادراک این

شگردها کسب می‌کند، خود به شگردهای

دیگر برسد.

۳ - بیشترین کلماتی که در ذهن خضرائی جرج می‌خورد و ناچار در لحظه سرودن شعر، زودتر از دیگر کلمات، در آستانه تحلی او قرار می‌گیرد، این کلمات است: زخم - جراحت - خون - باد - بویه - گریه - خاکستر - خاک - آینه - مرداب، که هر کدام حتی در ۵ یا ۶ شعر اول کتاب، بیش از چهار پنج بار تکرار شده‌اند. کلماتی که هر یک جداگانه در حکم مبانی ارتباطی شعرهای او هستند. یعنی در واقع فضای کلی شعرهای او بر روی همین مبانی است که خود را نشان می‌دهد. با این اشاره، می‌خواهم بگویم، دلیل اینکه این محدودیت از یک لحاظ حسن است و از این لحاظ دیگر عیب، چیست. حسن، از این نظر که به اعتقاد من چون هر کلمه نشانه شیئی یا مفهوم یا حرکت یا هر چیز دیگری است، خود چینی است قابل شناسایی و حتی به لحاظ بارهای مختلفی که دارد، معرفت به آن و آلت بیان، از اصل شیئی یا مفهوم یا حرکت، بسیار دیرباز تر و مشکل‌تر است. بخصوص که هر کلمه در شعر همواره در معرض ترکیب با بسیاری کلمات دیگر نیز قرار می‌گیرد (کلماتی که چه با نشانه‌های اشیاء، مختلفی هستند که در دنیای خارج، قابل ترکیب نیز نیستند) و در کنار آن کلمات، خود وضعی دیگری پیدا می‌کند. بنابراین شاید سلیبا طول بکشد تا شاعری با انس با یک کلمه یا چند کلمه خاص، بتواند آنچنانکه حق آن کلمات است، از آن در شعر استفاده کند. پس اگر کلمه خاصی در شعر یک شاعر مکرر بیاید، در صورتیکه نسبت به آن استعاره داشته باشد، بهتر از آنست که شاعر خود را به آسمان و زمین ببندد و برای تظاهر به گسترش فضای شعر، کلمات متعدد را روی هم سوار کند. و عیب است، از این نظر که باعث محدودیت فضای شعر می‌شود و شاعر را از تفکر

و گوش در راه دست‌بازی به زوایای دیگر با زنی دارد. و این امر همچنانکه اشاره رفت، از این لحاظ است که این کلمات به منزله ستونهای ساختمانی شعر محسوب می‌شوند. (چنانچه در شعر خضرائی و هم از ابیروت که شاعران ایرانی، حتی خائری با ذهنیتی متشکل، کمتر قدرت منظمه سرایی می‌تواند داشت. زیرا آن کلمات محدود، مانع گسترش فضای شعر خواهد شد. بنابراین خضرائی ضمن اینکه با نیروی این کلمات به توفیقی نسبی از نظر شکل شعر، دست می‌یابد، می‌تواند از راهیهای مختلف نیز مثلاً از راه تداعیهای گوناگون، آنگذر ذهن خود را تربیت کند، که همین کلمات محدود و آشنای ذهن او، خود کلمات دیگری را همراه بیاورند، و شعر او را از این محدودیت وبسته بودن نجات دهند. — خضرائی شاعریست که شعر موزون می‌نویسد. و این طبیعی است. چرا که در قالب‌های کهن به شاعری آغاز کرده است. و بنابراین ذهن منظم و موزون دارد، ششین طرح او را بخوانیم:

گرگ هار دشت
زوزه می‌کشد
— میان شب
خواب را
ز چشم گله و شبان
بریده است
باد سرد صبح
می‌وزد ز کوهسار
خون‌چکیده روی خاروسنگ
دشت

شعری کوتاه با وزنی کاملاً درست. نیا وزنی که با توجه به فضای مخصوص شعر (حادثه‌ای که به سرعت اتفاق افتد) هر طرز نشانه‌ی تحرکی است تند و سریع. و نشان دهنده‌ی اینکه شاعر قبل از شعر،

به وزن خاص آن فکر نکرده، بلکه فضای ویژه‌ی آن بوده که لزوم چنین وزنی را ایجاد کرده است، اما اگر همه شعرهای خضرائی وزن درست نیافته، بخصوص شعرهایی که افاعیل آن مختلفند. از آنجاکه هر شعر او وزن خود را همراه می‌آورد، نمی‌توان گفت که برای جلوگیری از این ضعف، همواره به وزنیهای ساده با افاعیل متنق (مثل شعر مذکور) روی بیاورد. بلکه ناچار است در این وزنی که بنای اغلب شعرهای او بر آنست بیشتر کار کند. برای مثال در شعر «صحرة سکوت» سطور اول — دوم — چهارم — پنجم — یازدهم و پانزدهم، با اندکی تغییر — به تناسب و نه به تصنع — بسیار خوب شکل می‌گیرد. به دوسطر اول شعر توجه کنیم:

آنسوی تر — فلق دود
اندیشه‌های رهایی را
که با اندکی دخالت، به ابیضوت:
آنسوی تر، فلق
— فلق دود —

اندیشه‌های سرخ رهایی را . . .
با يك «تكرار توضیحی» و نه زائد، و با اضافه صفت «سرخ» با توجه به تناسب توصیف، كامل می‌شود. اما در اینجا يك اشاره کوتاه ضرور بنظر می‌رسد، و آن اینکه وزن منظور، وزنی است که نویسنده این سطور، به امکانات آن بسیار فکر کرده است. و از نظر او هیچ وزنی، تا بدین حد امکان کاربردهای تازه ندارد. بنابراین صرف اینکه دوسطر مذکور به شکل فوق نیز قابل تصحیح باشد، کافی نیست، چرا که این وزن فی‌نفسه، قابل تأمل و تمرین و امکان‌بازی بسیاری می‌تواند بود و خضرائی باید به این مسأله توجه کند.

۵ — و اما اشاره آخر. و آن اینکه خضرائی به فرض رفع همه این عیوب و نقائص نیز، با توجه به تخیل ضعیف

و تصاویر متداول که نشانه‌ها و نمونه‌های آن در تمامی اشعار کتاب چشم می‌خورد، اگر هم بتواند (از نظرهایی که به آن اشاره رفت) خود را شاعری مسلط با شعری بی‌عیب معرفی کند، مطلقاً نمی‌تواند به عنوان يك شاعر ممتاز مستقل شناخته شود. زیرا با توجه به استعدادی که در بهره‌گیری‌های گوناگون از تصاویر شعری این و آن از خود نشان داده (از آنجاکه این تصاویر را تا حدودی در نحوه‌های بیانی خود پرداخت کرده‌است) همچون: «باقامتی کشیده‌تر از آواز» یا «عصری که مرغیهای کوه — بر در نسیم شنند» یا «و آهوان و من — با آب چشمه در قبح مش» یا «رودی میان رنگر اگر گم شد — دستی عیان‌خاک‌نویسیده» یا «در عصرهای خیابان — وقتی که این سراسیمه — رنگین‌کنان خوبی را — بردوش می‌برد» یا «از راه می‌روم — بر شانه‌ام برنده زخمی» یا «صدای کیست که از باغ بشنوی جاریست — صدای تصویر است؟ — صدای موج (که از رود جاری ابدیت رهاست؟)»

و بسیار سطرهای دیگر نظیر این سطور (که حتی يك سطر آن تازه نیست) نشان می‌دهد، که تنها تصویرهای دیگرانست که محرک و تکان‌دهنده نیروی خیال — بردازی اوست. گویی اگر مایه‌های تصویری شعر دیگران در ذهن او اثر نمی‌گذشت او هرگز فریحه شاعری را در خود کشف نمی‌کرد. در صورتیکه فی‌نفسه چنین نیست. چرا که او فرزند کوهپایا و دره‌ها و کوچ‌هاست. با چشمی از کودکی، آینه جادوها و اسبها و تشنگیا و ذهنی صحنه خاطردهای زیبا و خسته‌نهای اصیل ابدی در قصه‌ها و سرگذشت‌ها، سرشار از عشق‌ها و فترت‌ها. و چرا باید پرورده این فضای گشاده و باز، در تنگنای آرایه‌ها و ظواهر شعرهای مختلف خود را گرفتار سازد و آنچنان تحت تأثیر قرار

گیرد که خودنداند آن شگردها و فرمیانی
بیانی چنان ذهن او را بخود مشغول داشته
است که حتی فضای کتابهای شعر دیگران
(در قالب تصاویری که با ذهنیات او
آشنا تر است) همه جا بردنیای بزرگ
و سرشار او سایه‌یی بلند فرو افکنده
است ؟ ...

معرفی کتاب

صومعه پارم
نوشته استاندال
ترجمه اردشیر نیکپور
انتشارات نیل

نویسنده: هانری بیل Henry Beyle
که به نام مستعار استاندال مشهور است
به سال ۱۷۸۳ یا به جهان گذاشت « در
جوانی در قشون ناپلئون خدمت کرد و شاهد
سوخن مسکو بود. مدت زیادی از زندگی
خود را در ایتالیا گذراند و هنگامی که در
سال ۱۸۴۲ برای دیدار کوتاهی به پاریس
رفته بود در آنجا وفات یافت. نوح مسلم
او در زمان نویسی مرهون شیوه عینی
و خونسردانه او در تحلیل پیچیدگیهای
وجدان بشری است. این شیوه در دو
رمان بزرگ او « سرخ و سیاه » (۱۸۳۰)
و « صومعه پارم » (۱۸۳۹) مشهود است
و به خاطر این دو رمان است که منتقدان
جدید او را همسنگ بالزاک دانسته‌اند.

آثار دیگر استاندال از سرتامه‌ها،
زندگینامه‌ها، مقالات ادبی و انتقادی
و دو رمان « راهبه کاشرو » (۱۸۳۹)
و « لوسیون لوون » (که پس از مرگش
منتشر شد) تشکیل شده‌است.

کتاب: این رمان عظیم‌تر از آن‌است
که بتوان خلاصه‌ای از آن را ارائه داد؛
تنها می‌توان به بعضی از خصوصیات آن
اشاره کرد: صحنه اصلی داستان، دربار
کوچک و خیمه شب بازی عائندی در
ایتالیاست. زمان، اوایل قرن نوزدهم
است. نویسنده موفق شده‌است که تمامی
کشوری کوچک را با تاریخ و جغرافیای
عنی بسازد و همه چیز آن را با پیچیدگی
بیامیزد. در این دربار کوچک تحریک،
سکته رایجی است، همه به دسیسه مشغولند
و روابط انسانیها سخت پیچیده و سردرگم
است. از همان قیرمانان فر او ان کتاب سه
تن را می‌توان برگزید که در پیش صحنه
قرار دارند و استاندال برای ساختن آنها
سخت از خود مایه گذاشته است: فابریس
جوان اول داستان، معصوم و رمانتیک
است. در جوانی علاقه آتشی که به
ناپلئون دارد او را به صحنه نبرد و اترلو
می‌کشد. هنگامی که سرانجام به پارم
برمی‌گردد عهانش، دوش سانورینا،
که بیوه جوانی است، حمایت از او را
به عهده می‌گیرد. دوش عشقی آتشین
نسبت به فابریس دارد و از نفوذ خود
برکت عوسکا، نخست وزیر پارم، که
سخت شیفته اوست برای رها کردن فابریس
از مملکت‌هایی که به دست خویش در آنجا
می‌افتد، استفاده می‌کند. در هر یک از
این سه نفر جنبه‌ای از شخصیت استاندال
بهفته است؛ شخصیت این سه تن آنچنان
زنده و ملموس است که چون نزدیکان
خواننده در خاطر او باقی می‌مانند.
اینان در بحرانیهای بزرگ زندگی اسیر
هوسها و رؤیاهای خویشند.
داستان که بیشتر از رابطه پیچیده این

سه شخصیت تشکیل شده است از میان
هر از نویی از تحریکات سیاسی و پیچیدگی
پیش می‌رود و خواننده را تا انتها همراه
خود می‌کشد، خواننده‌ای که برایش مسل
شده‌است که جز یک نایفه نمی‌توانست
چنین شاهکاری را در مدت هفت هفته
خلق کند.

عقاید يك دلقات

نوشته هاینریش بیل
Heinrich Böll

ترجمه شرف لنگرانی

ناشر: شرکت سهامی کتابهای
چیبی

هاینریش بیل در ۱۹۱۷ در کلن
به دنیا آمد. از عضویت در سازمان
جوانان هیتلری امتناع جست. در
۱۹۳۹ اجباراً دانشگاه را نیمه‌کاره
رها کرد و به جبهه رفت و تا
۱۹۴۵ در جبهه‌های مختلف جنگید.
از سال ۱۹۴۷ به نویسندگی روی
آورد و تا به حال آثار بسیاری
از او منتشر شده است. کارهای
او شامل داستان کوتاه، نمایشنامه
های رادیویی، مقالات مختلف
و چند رمان می‌شود. او به کمک
همسرش آثار بسیاری را از انگلیسی
به آلمانی ترجمه کرده است. با
انتشار اولین رمانش معروفیت
جهانی پیدا کرده و آثارش به
زبانهای بیگانه ترجمه شد. او
تا به حال جوایز ادبی متعددی
گرفته است.