

دگردیسی‌های عشق

(خوانشی از نوشته‌های پیوسته در متن فلسفه، عرفان و ادبیات)

مهدی استعدادی شاد

دگردیسی‌های عشق

(خوانشی از نوشته‌های پیوسته در متن فلسفه، عرفان و ادبیات)

نویسنده: مهدی استعدادی شاد

اجرای رایانه‌ای طرح جلد: منوچهر یاوریان

نگارش: ۱۳۸۵ - ۲۰۰۶

..."

گرم یادآوری یا نه، من از یادت نمی‌کاهم

ترا من چشم در راهم."

علی / سفند یاری (نیما یوشیج)

پیشگفتار

ایده‌ی نگارش نکته‌هایی پیرامون عشق، که حالا همچون کتابی پیش روی شماست، سالها پیش از این ایام شکل گرفت. محرک اولیه‌اش اثر ارجمند رولان بارت "اجزای گفتمان عشق" بود^۱.

بعدها دیدم که نامش در کتاب مشهور بابک احمدی (ساختار و تاویل متن، جلد یک، ص ۲۵۷) بصورت "قطعاتی از سخن عاشقانه" آمده است. نسخه‌ی زیراکسی ترجمه‌ی آلمانی کتاب بارت را در سال ۱۹۸۷، یعنی دهسال پس از انتشارش بفرانسه، خریدم. در آن سالها، در برلن غربی، جوانانی انگار الهام گرفته از رابین هود (آن نکو مرد و عیار غربی) بودند که کتابهای مهم و خواندنی را بی مجوز باز چاپ می‌کردند و شبها در کافه‌های پاتوق فرهنگ دوستان به یک سوم قیمت اصلی می‌فروختند. با خواندن کتاب یادشده در آن سالها، برای اولین بار، سوالهایی پیرامون عشق در ذهنم بوجود آمد. سوالهایی که چشم‌انداز فراختری را برای پالایش جهان‌بینی شخصی آشکار می‌ساخت. از همان فهرست کتاب می‌شد فهمید که حالتیهای چون وابستگی، التماس، ترس، حسادت و پاره پاره گشتن جان آدمی، عناصری هستند که در سخن عشق وجود دارند. این حالتها در فضا و شرایطی خاص با کنش و واکنشهایی همراه می‌شوند که در زبان آدمیان لقبهایی چون وقاحت، مزاحمت، ترحم و سکوت دارند. اینجا بایستی اعتراف کنم که پیش از خوانش کتاب یادشده، توجه و دستیابی به عشق فقط بصورت عینی مطرح بود. در آنروزگار گرچه مشغول تحصیل بودم، اما پرداختن به عشق آنهم از جنبه‌ی نظری (تئوریک) به سرم نزده بود. آنوقتها برای دانستن چیزی جدید از عشق، فوقش به سینما می‌رفتم تا اینکه کتابی بخوانم. برای همین بود که، در آغاز دهه‌ی هشتاد قرن بیست، دیدن روایت سانسور نشده فیلمهایی نظیر "آخرین تانگو در پاریس" جاذبه داشت. فیلمی که ماجرای رابطه‌ی انقلابی شکست خورده، مایوس و پا به سن گذاشته با بانوی جوانی بود. ماجرای که پس از کنش و قوسهای فراوان، با کشته شدن قهرمان توسط معشوقه، پایان غم انگیزی بخود می‌گرفت. یا اینکه، اگر جرات بخرج دادن در کار بود و نترسیدنی از تحریم همقطارانی که این چیزها را یواشکی می‌دیدند، به سینماهایی می‌رفتم که فیلمهایی از جنس "امانول" را نشان می‌دادند. فیلمی که امروزه و پس از رواج آنهمه خشونت در سینمای اروتیک، در زمره فیلمهای پورنو نرم^۲ محسوب می‌شود. اما خاطره‌اش بویژه بدلیل موسیقی متن و بخاطر آن ترانه خوانی دو نفره سرژ گینزبورگ و جین برکین ماندگار شده است. خوانندگانی که بطور متناوب و با صداهای خشن و مخملی ترجیح بند ترانه‌ی^۳ زیر را تکرار می‌کردند:

"عاشقتم چه بخوامی و چه نه".

البته این نوع توجه به عشق، آنهم از راه فیلمهای تجاری که برای پا بسن گذاشتگان امروزی می‌تواند حتا جلوه مبتذلی داشته باشد، با سن و سال آنموقع ما امری طبیعی بود. طبیعی بدین خاطر که آدم جوان، ابتدا به ساکن، دنبال رویت عشق و تجربه است و نه الزاما فهم آن. این خواسته و هدف، از دیرباز، راه و رسم عمومی جوانان محسوب شده است. از این بابت هیچ کسی را نبایستی سرزنش کرد. حتا اگر بخشی از انگیزش بسوی عشق، فقط ارضای نیاز جنسی و شهوت صرف باشد. ارضایی که در هر جامعه‌ای به شکل و شمایل خاصی است.

سوی این نکته، تجربه‌ی زیستن عشق در جوانی چنان جاذب و سرگرم کننده بوده که کسی را بر نمی‌انگیخته است از تاریخچه آن چیزی بدانند. تا چه رسد به اینکه میان سطرهای متنهایی را بخواند که بشر در این رابطه نگاشته یا دگردیسیهایی را دریابد که در معنا و رفتار عشق پیش آمده است. این چیزها معمولا در زمان عاقلی سر و کله‌شان پیدا می‌شود. بوقت فروکش عطش جوانی.

^۱ -Fragments einer Sprache der Liebe

^۲ - SoftPorno

^۳ -JE T AIME MOI NON PLUS

همانطور که گفتیم، ایام می‌گذشت و ما مثل هم سن و سالهای خود در زمینه‌ی عملی مشغول مسئله‌ی عشق بودیم. مسئله یا پرسشواره‌ای که بخاطر شرایط زیستی و افق آرزوهای گروهی‌مان می‌بایستی در آزادانه‌ترین شکل حل و گره‌گشایی می‌شد. پرسنل یا ابواب جمعی جریانات دست چپی بودیم. به دوره‌ی جوانی ما تمایل دوری از قید و بندهای سنت، همچون مُد سالهای پس از شصت و هشت اروپا، هنوز برپا بود. آن زمانها فکر می‌کردیم که ازدواج، حتا نوع تشکیلاتی‌اش، شیوه‌ای سنتی و فرسوده و نیز شکلی بی‌جاذبه است. ما، در یک خوشخیالی ناشی از خام بودن، فقط "عشق آزاد" را بهترین مکمل زندگی می‌دانستیم و تبلیغ می‌کردیم. آنهم زندگی که هدفش بهبود وضع اجتماعی و عدالت است. اما ما کجا و عشق آزاد کجا؟

تازه نمی‌دانستیم که روند زندگی عمومی و تحمیلات قوانین بازار کار در آتیه (پایانه هزاره‌ی دوم میلادی و شروع هزاره‌ی بعدی) به غالب مردمان تنهایی و مجرد ماندن را تحمیل خواهد کرد تا برای جابه‌جایی شغلی مانعی نداشته باشند. از یکسو، نرخ بالای طلاقهای زودرس خواهد بود و از سوی دیگر، رونق بنگاه‌هایی که قول پیدا کردن یار و وعده همسریابی را از طریق تلویزیون و اینترنت می‌فروشد. مخاطب این عرضه، تقاضای بالای انسان منزوی و تنها است. همانی که ناظر روند جهانی شدن یک سبک زندگی یکنواخت و بی‌تنوع می‌شود.

آنوقت‌ها گرچه خواسته‌ی آزادی را داشتیم، البته بی‌آنکه این مفهوم برایمان تعریف شده باشد، گرفتار سنت آموزشی و پرورشی بودیم که ملغمه‌ای از عناصر ملی و مذهبی را با خود همراه داشت. مسلمان‌زاده بودیم. با مجوز دروغ مصلحتی. بگذریم که اذان اسلام از نوع شیعه را از نوزادی در گوشمان گفته بودند. برای همین، پرورده و گرفتار سنت بومی، براحتی در جوانیمان دروغ می‌گفتیم. حتا برابر محبوب و معشوق. گرچه پیش او دستکم می‌بایستی پاک و زلال ظاهر می‌شدیم. آنجا در واقع بایستی سفره دل می‌گشودیم. از دل می‌گفتیم تا حرفمان بر دل یار نشیند. بارها گزیده سخن (جمله قصار) زیر را از بزرگترها شنیده بودیم که "آنچه از دل برآید بر دل هم نشیند". اما گاهی مصلحت، آری این مصلحت لعنتی، ایجاب نمی‌کرد که آنچه را اتفاق افتاده یا از سر حرص و ولع انجام داده‌ایم مو به مو بازگوئیم. با آن دروغ مصلحتی، که در سطح ملی توسط رسم و آئینمان سازماندهی شده، توجیه دروغ کوچک و بزرگ کار سختی نبوده است. چه بسا در این موقعیت اضمحلال ملی که دچارش هستیم و با آن حاکمیتی که با خدعه امورات جنگ و صلح خود را می‌گذرانند، دیگر دروغ‌گویی از آب خوردن هم آسانتر شده باشد. سوای این گرفتاریهای که دین و سنت در رفتار ما بسوی آزادی ایجاد می‌کرده، دل اما دنبال نیازهای خود رفته است. چون، پس از هر ناکامی و هر جدایی، دوباره در کنکور عشق می‌خواستند امتحان دهد. آنگاه پس از امتحان مدتی صبر کرده است. با دلواپسیهای غیرقابل توصیف و با این سوال لعنتی که بالاخره این نتیجه‌ی صاحب مرده چه می‌شود؟ گر چه با توان آزمایشهایی که در کنکور مهرورزی یا با زورآزماییهای که در باشگاه عشق صورت می‌گیرد، اغلب دست و پا شکستنهایی نیز همراه است. تصادفی که آدمی را از هر حرکتی باز می‌دارد.

البته برخی که هنوز پایبند ادب کلاسیک هستند، در رابطه با تلفات عشق، از استعاره دل شکستگی استفاده می‌برند تا دلیل وضع ناگوار و افسردگی خود را بیان کنند. وضعیتی که باعث و بانی‌اش یار و معشوق بوده است. معشوقی که مثل ما دچار همان اشکالات فرهنگی در عشق ورزی پاک بی‌آلایش بوده است. اینجا فقط از منظر خود روایت عشقی را حکایت کردیم. سهم او را در گفتن از روایت خویش به خودش واگذار کردیم تا احیانا از خودپسندیها و زیاده‌خواهیهای این نوع از آدمیت بگوید. بهرحالت و بخاطر ضربات متحمل شده در رابطه با ماجراجوییهای عشقی، هم مجروح و هم مثل انشاء نویسان مدرسه شده‌ایم. بنا براین هر گپ و گفتی را با این جمله‌ی کلیشه‌ای شروع می‌کنیم: بر همه واضح و مبرهن است که عشق بدفرجام است. بعدش هم می‌گوئیم: تجربه‌ی آن پدیده‌ی دل‌باختگی به ما آموخته که، برغم دلخوشیهای اولیه و لحظات فراموش ناشدنی، نزدیکی و همسایگی با عشق در زندگی با دوام نیست. همین بی‌دوامی لامصب است که بدترین بحران زندگی را باعث می‌شود. بحرانی که حتا از بحران مارکسیسم و عدالتخواهی هم بدتر است. این نکته را وقتی فهمیدیم که در جوانی دمخور و اسیر هر دوی اینان بودیم. بواقع در مسئله‌ی عشق، افق روشن یا راه حل نهایی در کار نیست که بوسیله‌اش بشود

نسخه طبابت عمومی نوشت. اما این نکته هم محرز است که با هربار تجدیدی یا رفوزگی در کلاس عشق، چه استاد بیرحم باشد و چه نه، دنیا تیره و تار می‌شود. منتها نُبایستی بی انصافی کرد و، با بدبینی مزمن، دنیای تیره و تار را به حال خود تنها گذاشت. چون هر بار با ظهور طلیعه‌ای از عشق، دوباره تمام آن تجربه‌های طاق‌ت فرسای آدمی فراموش شده و رنگارنگی جهان لبخند می‌زند. البته در زندگی هر کدام از ما، فراز و نشیب دلباختگی و نیز دماغ سوختگی و یاس و افسردگی دوره‌ای دارد. در مورد خودم بگویم که هنوز نمی‌دانم این دوره یادشده را پشت سر گذاشته‌ام یا نه. اما این را می‌دانم که در لحظه‌هایی از این دوره، همچون آدمی گرفتار هزارتویی بی‌انتها و دلزده از تجربه و سرخورده از امیدواری، دنبال چاره گشته‌ام. یکی از روشهای چاره‌جویی، بجز آن آب‌درمانی که برای همه‌ی مریضیها تجویز می‌شود، آشنایی با سرگذشت همدردان است. برای همین سراغ متنهایی از ایشان رفته‌ام. آنهم با این گمان خوشخیالانه که شاید مسئله مرا پاسخگو شوند. پاسخی نیافته‌ام. بهرحال آمد و شد میان دنیای عملکردها و بازنگری روایتها حاصل داشته است. این نوشته، محصول مشترک تجربه شخصی (یادداشت شدن) و آشنایی با سرگذشت دیگری (یادداشت برداشتن) است. محصولی که گفتم محرک اولیه‌اش "اجزای گفتمان عشق" رولان بارت بود. منتها به مصداق این نکته که نوشتن درباره‌ی مضمونی برابر و همزمان است با نوشتن درباره‌ی موضوعهای دیگر، در همین جا از کمبود نوشته‌ی خود بگویم. نوشته‌ی حاضر که مایل به گزارش از دگردیسیهای عشق بوده است، در کسب نگاهی فراگیر ناکام است. چون نتوانسته عشق را از لحاظ فرهنگی در پهنه‌ی کره‌ی خاکی بنگرد. با اینکه سعی شده اسیر نگاه مرکزمدار نشویم، نگاهی که به شیوه‌ی یکسونگرانه این یا آن قاره را مبنا قرار می‌دهد، دوباره در بازبینی نوشته درمی‌یابیم که دچار غفلت بوده‌ایم. غفلتمان در این کتاب، بطور مشخص، نداشتن توجه و عدم اشاره به فرهنگهای افریقایی و امریکایی است. چرا که مثلاً از کنار رفتار "آزتکیان" در زمینه‌ی عشق بی‌اشاره گذشته‌ایم. در حالیکه ایشان، برخلاف مصریان که حافظ قلب بوده‌اند و آنرا در بدن مرده مومیایی شده باقی می‌گذاشتند، قلب را از سینه‌ی از هم شکافته بیرون کشیده و، همچون رسم عاشقی خود، بیای خدایی نثار می‌کردند. غفلت دیگر متن حاضر، اگر الزام مطالعه‌ی میدانی در کار باشد، نپرداختن به حوزه‌های هنری - ادبی چون ترانه‌سرایی و سینما است که شعر و فیلمنامه را مبنا دارند. حوزه‌های یادشده دستکم در نیم قرن گذشته پژواک گسترده‌ای به موضوع عشق داده‌اند. بطوریکه غالب ترانه‌های مردم پسند، موضوع محوریشان عشق بوده است. در سینما هم بیش از نیمی از آثار مربوطه، روایت عشق را به تصویر کشیده‌اند. یادمان نرود که گروه‌های موسیقی دیروزی، که بسیار زودتر از روند جهانی شدن امروزی همگان را مورد خطاب قرار دادند، غالباً با خواندن از عشق محبوبیت عالمگیر یافتند. سوگلی اینان مگر گروه "بیتلها" نبود که خواند:

"آنچه لازم دارید، عشق است".^۴

از این نمونه‌ی خارجی گذشته، در مورد مثالهای ایرانی ترانه‌خوانی و موسیقی پاپ، اگر فضایی در اختیار می‌بود، میل داشتم از خواننده‌ای چون زنده‌باد سوسن یاد کنم. خواننده‌ای که سیل بنیادگرایی اسلامی به او و همکارانش بیشترین ضربه‌ها را زد. این سیل از ایشان صحنه هنرنمایی و تشویق مردمی را گرفت تا در غربت و در ناآشنایی، جان بر سر کلنجار با بیهودگیها و روزمرگیها بگذارند. دریغ می‌آید اگر اینجا، حتا بصورتی تلگرافی و اشاره‌وار، به ترانه‌خوانیهای او ارجاع ندهم. ترانه‌هایی که سند و مدرکی هستند برای جامعه شناسی یاس عشقی شهروندان ایرانی. نمی‌دانم این حس همه گیر است تا که هنگام شنیدن آهنگ و ترانه‌اش به سوزناکی صدای او پی ببریم. وقتی خنیاگر، با تلفظ خاص خود، سمت معشوق جفاکار می‌خواند:

دروغ، دروغ، دورغ - همه حرفات دروغه

اینهمه کلک ارثیه از کی داری

یک ذره رو راستی چرا نداری...

عاشقی توی این روزها یک دامه، یک دامه...

از موضوعی چون ترانه‌خوانی گذشته، بواقع اگر امکان پرداختن به سینما در این کتاب فراهم بود، پیش از آنکه به بازگویی قصه‌های عشق (لاو استوریز) پردازم، میل داشتم به فیلم "معنای زندگی"^۵ گروه "مانتی پایتن"^۶ اشاره دهم که نگاهی بس طنز آمیز به عشق و عوارض مربوطه‌اش دارد و آنرا در رابطه با آئین مذهب و سیاست فرهنگی - آموزشی می‌کاود. ستون فقرات این اثر هنری بر اساس نقد اخلاق جنسی و رفتار زوجها شکل گرفته که حضور ریاکار زاهد نمایی را در عرصه‌های مختلف اجتماعی از خانه و مدرسه تا مکان نیایش و پادگان بنمایش می‌گذارد. پیروی از کاری که این گروه هنرمند در سنجش مدعای دین مسیحیت و نیز در رابطه با ارائه معنای زندگی جامعه غربی انجام داده، با در نظر گرفتن بنیاد گرایی ستیزه‌جویی که در دنیای اسلام وجود دارد، درمیان ما به آینده نامعلوم تعلق دارد.

اما حالا بهتر است که برای جلوگیری از دراز شدن کلام، همین جا، صحبت غفلتها را درز بگیریم. بایستی از انگیزه‌ها بگوئیم. انگیزه‌هایی که باعث شکلگیری نوشته حاضر بوده‌اند. در آغاز گفتیم که "اجزای گفتمان عشق" محرک اولیه بود که بتدریج تجربه‌های شخصی و تمایل فردی را بسوی شناخت تاریخچه‌ی عشق می‌کشید.

اثر بارت، که برخی آنرا مهمترین رساله‌ی قرن بیستم در مورد عشق خوانده‌اند، با یک ابتکار نوشتاری بال و پر گشوده است. او به روشی ساده و با بازگویی یادداشتها و شنیده‌های خود از زبان گوینده‌ای که همچون فاعل شناسا عمل می‌کند، خواسته مفهومیهای مهم گفتمان عشق را بر اساس ترتیب الفبا یادآور شود.

بنابراین با آوردن نقل قولهایی از آثاری چون "سیمپوزیون" افلاتون، ژمان "غمهای ورتر جوان" گوته، بررسیهای روانشناسانه فروید با تکیه بر قدرت روایت آنها و نیز برخی از ترانه‌های آلمانی و گزین گوییهای عرفا و نیچه به تعریف معنای واژه‌هایی چون آغوش و هماغوشی، آشنایی و وداع، زهد و تمنا و وصال و خودکشی برآید. البته همانطور که خواهیم دید، در فرهنگ ایران اسلامی شده، عرفا و پیروانشان نیز در قدیم به گردآوری اصطلاحات عشقی و مکتوب ساختنشان پرداخته‌اند. از این جمله است کتاب خواندنی "انیس العشاق" که مثلاً برای تک تک اعضای تن معشوق، یعنی اصطلاحاً از سر تا پایش، شعری نمونه دارد.^۷ از جمله این شعر، که حسن ختام فصلهایی است که در مورد اعضای بدن آمده:

سر بوسیدن پای تو نه تنه‌است مرا

این خیالی است که اندر سر بسیاری هست.

برای همین کافی بود که آنوقت‌ها از این نکته باخبر بودم تا چنان بی در و پیکر شیفته‌ی کتاب بارت نمی‌شدم. با اینحال هنوز هم که گاهی سراغ کتاب وی می‌روم، نکته و جمله‌ای مرا مجذوب می‌سازد. در یکی از سراغ گرفتنهای اخیر بود که مجذوب یادداشت اولیه کتاب شدم. بارت سال ۱۹۷۷ (در فاصله نگارش "لذت متن" و "درباره‌ی خودم") اجزای گفتمان عشق را بچاپ سپرده است. وی برای ضرورت کار خود در آن یادداشت این نکته را خاطر نشان ساخته که "امروزه، گفتمان عشق در نهایت انزوا بسر می‌برد". سپس ادامه داده که "احتمالاً هزاران نفر این کلمات سازنده‌ی گفتمان عشق را بخدتم می‌گیرند ولی برای حضور مستقل چنین گفتمانی کسی پا پیش نمی‌گذارد". بر این منوال پژوهش خود را پدافندی از عشق و گفتمان وابسته-اش می‌داند. بویژه که در زمانه‌اش این گفتمان نه تنها از سوی قدرت بلکه همچنین توسط ساز و کارهای علمی، تکنیکی و هنری به حاشیه توجه‌ها تبعید شده است. گفته‌ی بارت، آزمان، مرا یاد سرایش عارفی نینداخت که سروده "از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر". ولی گفته‌اش با حسرت شاملویی هم‌نوا و هم‌عصر بود. شعر شاملو که در آن سالهای بعد از انقلاب اسلامی و کشت و کشتارش بر زبان ما زمزمه می‌شد، چنین بود:

"آی عشق،

^۵ - The Meaning of Life

^۶ - Monty Python

^۷ - شرف الدین محمد بن حسن رامی "انیس العشاق"، چاپ اول، ۱۳۷۶، انتشارات روزنه.

آی عشق، چهره آیت پیدا نیست".

هراس و انگیزه‌ی نگارش

از منظر رابطه‌ی عین و ذهن، موضوع عشق ارجمندترین یا بعبارت دیگر والاترین موضوع است. شاید بخاطر همین والایی و ارجمندی است که، در آغاز سخن، از ترس و هراس خود صادقانه بایستی بگویم. هراس از اینکه مبدا به دام مقدمه‌های کلیشه‌ای بیفتم و ترس از آنکه گزارش از عشق و فراز و نشیبهایش را با حرفهای سپری گشته و جمله‌های تکراری شروع کنم. نبایستی مثل خیاطان ناشی شوم که اندازه نگرفته، پارچه پاره می‌کنند. آنچه راه و رسم برخی از مولفان بومی است. این نکته را بارها در نوشته‌هایشان خوانده‌ایم، که بله عشق چیز خوبی است و ما ملت هم که در صدر جدول عاشقان جهانیم. ایشان پیش از آنکه هنوز تاریخچه یا تعریفی از عشق بدست داده باشند، شاید فقط بخاطر جلب مشتری، این خصوصی‌ترین پدیده در زندگی همه‌ی آدمیان را بخاطر نگرشی شوونیستی(خاک پرستی افراطی) به ایرانیان منحصر می‌کنند. خودیها (ایرانیها) را، با تکیه بر گفته‌ی مولوی، ملت عشق می‌نامند و جهانیان (غیر خودیها) را به درس آموزی فرا می‌خوانند. بدین ترتیب اهمیت موضوع را لوٹ می‌کنند که در جهانشمولی تجربه‌ی عشق است. تجربه‌ای عمومی(اونیورسال) که می‌تواند نصیب هر انسان زنده‌ای شود. البته به جز گفتن از کژرویه‌های هراسناک، از بخت و اقبال خویش نیز بگویم که به موضوعی چون عشق پرداخته‌ام. عشقی که، به گوهری خود، تلاشی برای عبور از هر گونه کلیشه‌ی مرسوم و پیشگیری از هر تکرار بیهوده است. همانطوری که حافظ در جایگاه یکی از مهمترین مفسران کلاسیک عشق می‌گوید:

هر دم از روی تو نقشی زندهم راه خیال با که گویم که درین پرده چه‌ها می‌بینم

البته وی در غزلی دیگر از این مرحله‌ی تفسیر و توصیفی نیز پیشتر می‌رود. وی ارج و قرب و تنوع پدیده یادشده را چنین به عرش اعلا می‌رساند که حتا قصه‌ی غمناکش هم جاذب می‌شود:

یک قصه بیش نیست غم عشق، وین عجب

کز هر زبان که می‌شنوم نامکرر است.

عشق برابر ملال

در مقابل پدیده‌ی عشق، که از تنوع و به عرش اعلا رسیدنش صحبت شد، لیکن ما روزمرگی را نیز داریم. یعنی آنچه محرک عناصری چون کلیشه و تکرار است. تحرکی که کارش چیزی جز ساختن یکنواختی نیست. آن یکنواختی ملال آور، که همه را می‌آزارد، ناشی از همدستی کلیشه‌ها و تکرار مکررات با مقوله‌ی روزمرگی است. این مقوله‌ی روزمرگی که البته تقویم خاص خود را دارا است، در این رسم‌الخطهای جدید و پیشنهادی به صورت نادرست روزمره‌گی نوشته می‌شود. شاید بخاطر این گمانه‌زنی که مبدا بصورت مرگ روزانه فهمیده یا مردن هرروزه تلقی شود. تاریخ در شکل عمومی خود، اسم دیگر تقویم روزمرگی است. آنهم تاریخ در پهنه‌ی طبیعت یا آنچه به سیاق معمول (ثُرمال) اتفاق می‌افتد. وانگهی روزمرگی به جز تقویم و تاریخ، اشکال و گرفتاریهای خاص خود را هم دارد. گرفتاریهایی که در ساده‌ترین ترجمان همان بطالت پنهان در روزمرگی است. البته بهمین خاطر بشر خاکی برای خلاصی از دست بطالت و بیهودگی، در گذر زمان، چه شگردهایی که نیاموخته و چه ترفندهایی که بکار نبسته است. باری، زندگانی پیوسته به گردش ایام است و وابسته به روشنایی و تابشی که با روزها می‌آیند و با شبها می‌روند. اینها با آمد و شد خود و به ترتیب رو به رشد خویش، هفته، ماه، سال، دهه، قرن و هزارها را می‌سازند. عناصر تشکیل دهنده‌ی تقویم یادشده، چه بشمار بوده‌اند در مقیاس کهکشانی و در حیات طبیعت. ارقامی نجومی و حیرت‌زا. ولی خوشبختانه زندگی بشر، برای کسانی که با حسابرسی مشکل دارند، از دردسر اُبهت ارقام نجومی راحت و خلاص است. ارقام زندگی بشری را راحت می‌شود بخاطر سپرد. حتا اگر پای امروزی‌ترین تخمین تحقیقات باستان شناسانه در میان باشد، برای حیات بشر، آنهم به صورت زندگی جمعی، چیزی بیش از شش یا هفت هزاره قدمت قائل نمی‌شوند.

قدمت و پیشینه‌ای که البته مسئله‌ی روزمرگی را در خود دارد ولی بدین مسئله خلاصه نمی‌شود. آنچه از دل زندگانی فرد آدمی یا تلاش دسته جمعی‌اش حاصل می‌شود، **دستاورد** نام دارد. چیزی که با اغراق معمول در زبان ما بعنوان **محصولی چشمگیر** خوانده می‌شود و با آن میل دسته‌بندی (کلاسی فیکاسیون) که بشر از دیرباز داشته بصورتی جاذب انگشت نشان می‌گردد.

بدین ترتیب دستاوردها نیز صاحب تقویم‌اند و زمانبندیهای خاص خود را دارند. این دستاوردها به خاطر خصلت سازنده‌شان به فرادش و ترادیسین منجر می‌شوند. آنهم ترادیسین (سنت) به معنای امری پویا و در حال شدن و نه در شکل ایستا و جرثومه‌ای. دستاوردها (چه بر زمینه‌ی فرهنگ اقوام و ملل و چه در گستره‌ی اندیشه‌ی افراد) بر بستر حوادث، کشفیات و اختراعات بر می‌آیند. چنین است که دستاوردها، با پدیداری خویش، در دل تقویم و تاریخ معمول نشانه‌های خود را حک می‌کنند. عشق را، در این آغاز نگارش، چه کشف در نظر گیریم و چه در زمره‌ی اختراعات، جایگاهش خواهی نخواهی در رده دستاوردها خواهد بود که در جانبداری از انسان و علیه ملال بپا خاسته است. پس عشق که همچون دستاورد است، نشانی از تلاش تاریخ بشری دارد. نظیر کشف جزیره‌ای است در دریای پهناور که استفاده از فراورده‌هایش وسوسه‌ای توصیف ناپذیر در دل آدمی می‌آفریند. همانطوری که یادآور شدیم **هماوردی** برابر روند یکنواخت تاریخ است. **همایشی** که مقابل امور معمول و عادی می‌ایستد تا از ویرانگری ملال در روح و جان آدمی بکاهد. این نکته **محوری‌ترین برداشت** در رابطه با عشق است که در اینجا بصورت رویکرد اصلی یا سکوی پرش در می‌آید.

عشق و موقعیت انسانی (condition humaine)

بواقع عشق، که درباره‌اش استعاره‌ی "**سکوی پرش**" را می‌توان بکار برد، یکی از آن پدیده‌های نادری است که با تعریف و شناختش به موقعیت عمومی انسان در هستی می‌شود پی برد. هستی و موقعیتی که همواره **موضوع بنیادین** اندیشه‌ورزی بوده‌اند.

بزبان دیگر، عشق در کلی‌ترین شکل بروز خود، شورش آدمی است علیه روزمرگی. انسانی که از طریق عشق به روند بی-معنای گذشت زمان، معنا و هیجان می‌بخشد. بنابراین عشق به رفتار آدمی **معیار و انگیزش جدیدی** هدیه می‌دهد. آنهم انسانی که نه دیگر با متافیزیک بیرون هستی‌اش به گمانه‌زنی مشغول است و نه دیگر همه چیز را خوشخیالانه بدست آن می‌سپارد. از این مجرا است که عشق، امکانی برای **کشف جهان** و دیدار تازه آن می‌شود. اما به تاسف، اندیشه و رفتار بشریت فقط از این "سرچشمه‌ی عشق" سیراب نمی‌شود. کردار، گفتار و افکار موجود دوبا که حیوان ابزارساز، جاندار ناطق و یا عنصر خیالپرداز هم خوانده می‌شود، سرچشمه‌های دیگر نیز دارد. رفتار ما محرکات لطیف و خشن را توأمان دارا است. چنانچه در این رابطه می‌توان از **امر نفرت و ستیز** صحبت بمیان آورد که همچون منبع خشونت پروری و دشمن جویی عمل می‌کند. گاهی هجومی، جنگی و قلع و قمعی باعث رفتار، روحیه، منش و سلوکی جدید است. زیرا از آن پس دیگر **هنجارهای نوینی** مرسوم گشته‌اند. اینجا (که معمولاً مرحله تاریخی جدیدی نیز بشمار می‌رود) گسست فرهنگی بوجود آمده است. گاهی هم کشف و اختراعی تازه (که معمولاً ابزار یا کارکرد نوینی است) دریچه جدیدی را برای نگرش می‌گشاید. در این جا تحول نظری فراهم شده است. رخداد اولی، برای ادبیات حاصلی جز حماسه نویسی و مرثیه سرایی ندارد و رخداد دومی، به کمک بر بالیدن اندیشه‌ی سنجشگر و انتقادی می‌آید.

این قاعده‌های دگرگونی و واکنشهای حیات بشر، البته شامل حال ایرانیان نیز می‌شود. ملتی که در "موقعیت انسانی" با سایر بشریت شریک است.

عشق در تاریخ و جغرافیای ما

ما که ملتی با سابقه و تاریخی بوده‌ایم، نمونه‌های متفاوت و مختلفی از عشق و اشکال گوناگونی از جنگ و هجوم را تجربه کرده‌ایم. گرچه در حکایتهای تاریخی رسم داریم که در این مورد کمتر از عشق و بیشتر از هجوم بیگانگان و جنگ بگوئیم. غالباً قضیه را به "آنها" خلاصه می‌کنیم.

به همین خاطر می‌گوئیم: روزگاری یونان، ما را مرکز دنیا می‌دانسته‌اند. برای ایشان همسایه‌ای قدر قدرت بوده‌ایم. بدین دلیل نیز بارها سرداران جنگی خود را برای یادگیری فن کشورداری با سپاه به طرفمان روانه کرده‌اند. مشهورترین نمونه این لشکرکشیها، جنگ اسکندر مقدونی علیه ما است که به توصیه ارسطوی یونانی صورت گرفته است. آن پند معلم و حرف شنوی شاگرد برای آموزش کشور داری، یکی از نخستین همدستیهای دانش و قدرت است. اگر که از منظر نگرش انتقادی و مثلاً از دیدگاه میشل فوکو (فیلسوف فرانسوی) دنیا و تاریخش را بنگریم.

البته پیشتر بدین ماجراهای ایران و یونان نگاه شده است. یکی از دیگرگونه‌ترین نگاه‌ها را که خلاف آمد عادت تاریخ نویسی مرسوم اروپایی است از آن امیر مهدی بدیع باید دانست. او در اثر "یونانیان و بربرها" نه تنها اروپا مرکز مداری پژوهشهای غربیان را بر ملا، بلکه همچنین خودپسندی مورخان یونان باستان را نیز رسوا کرده است. عملکرد امیر مهدی بدیع را مثلاً در بازرسی ماجرای ماراتون می‌توان یافت. ماراتون یکی از لحظات مهم در جنگهای ایران و یونان است. براین منوال جالب‌ترین نکته توجیه و توضیح ماراتون، از سوی مورخان یونانی، در این است که ایشان ایرانیان را به سبب مادیگری شکست داده‌اند. مادیگری که در آن بحبوحه‌ی ایده‌الیسم یونانی جرم محسوب می‌شده است.

در تفسیر یونانی از این جنگ آمده که در سرانجام پیروزی روح بر ماده، آینده جهان و آزادی نجات یافته است. امیر مهدی بدیع در اثر یادشده، علیه این خودپسندی هلاسی، متونی چندی را شاهد آورده است. متونی که در آنها خبر پناهنده پذیری ایرانیان در شهر شوش آمده است. این خبر را که طبیعتاً نشان از روح مهمان نواز ایرانی داشته، سیاهه نامهایی از سرداران گریخته یونانی و اسپارتی به شوش تکمیل کرده است. برای آشنایی با نکاتی دیگر از رابطه دوستی و دشمنی ایران و یونان رجوع کنید به اثر یادشده که اینروزها با ترجمه تازه‌ای ب بازار آمده است. ترجمه‌ی قدیمی در دسترس این مشخصات را دارا است.^۸

در بزنگاههایی پسینی که به ما حمله شده، و در این میانه بایستی اعراب و تورانیان را به یونانیان افزود، البته هدف فقط یادگیری فوت و فن کشورداری و دیوان سالاری نبوده است. در نوبتی با عقیده و مرام ما سر جنگ داشته‌اند. چون بزعمشان سرزمین آتش پرستان بوده‌ایم و سزاوار سرکوب و مجازات.

سپاهی از صحرائشینان شبه جزیره عرب، در راستای جهانگیری خود، بصرافت افتاده تا در دیار مجوسان امر به معروف و نهی از منکر کند. شاید ما داشتیم تقاص دوران کوتاه خدمت وظیفه خود را پس می‌دادیم؟ دورانی که از فرهنگی چندخدایی و اساطیری بسرعت و با میثرب به دین و آئین تک خدایی و یکتاپرستی رسیده‌ایم.

از بخت بد ما مجازات شوندگان، آن مجازات کنندگان خود در زمینه‌ی یکتاپرستی نورسیده بودند. صدای امان خواستن از دست تازه به دوران رسیدگان تجاوزکار همواره در تاریخ ما به گوش می‌رسد. برای همین ایشان در رفتار با متهم ناپخته عمل کردند. رفتاری همچون شترهای جنون‌زده در سرای بلورفروشان. از آنجا که مجازات کنندگان از شرایط اقلیمی سخت‌تری برخاسته بودند و فقط به بیابان و کویر عادت داشتند، در هنگامه سلطه بر ما، نمی‌دانستند که با باغهایمان چگونه رفتار کنند. یورش به پردیس پارسی و ویرانه‌سازی‌اش. بسیاری از گل و گیاه ما که در آن باغهای ایرانی بساط فرحبخشی و آرامش را فراهم می‌کردند، زیر پای ایشان له و لورده شدند. این آغاز همان روندی است که به مساحت کویرهای ما افزوده شد.

^۸ - "یونانیان و بربرها"، نوشته امیر مهدی بدیع، ترجمه احمد آرام، با پیشگفتاری از جمالزاده، چاپ دوم، ۱۳۶۴.

البته بدترین نمونه این نوع رفتار بی‌ملاحظه که بزبان امروزی بربریت و بی‌فرهنگی خوانده می‌شود، در اقدام کتابسوزی و نابودی کتابخانه‌ها بود.

آن چادر نشینان و بیابانگردان، نکبت و فاجعه‌ی تاریخی را به اوج پلستی و ذلت خود رساندند. با اینحال از آنجا که ما بیش از هر چیزی تاریخ داشته‌ایم و قدمت زندگانی، پس از ایشان نیز جباران قد و نیم قد دیگری را به صرافت لشکرکشی انداخته‌ایم. ناگاه آمده‌اند. کشته‌اند و به آتش کشیده‌اند.

شاید آنان هم خواسته‌اند که ما را از نور و روشنایی و آتش پرستی منزجر کنند. چراکه به سنت میتراستی و جدال نور با ظلمت باور داشتیم. پس از پاشیدن شیرازه‌ی ایرانشهری و از دست رفتن تکیه‌گاه روحی و نظری که مالیاتش را با گرایش به اسلام پرداخته‌ایم، قرن‌ها خوراک تاخت و تاز اقوام تورانی و مغول نیز بوده‌ایم که در گوشه و کنار ایرانزمین حکومت قبیله و طایفه خود را بر پا داشته‌اند.

منتها اگر بخواهیم جانب انصاف را رعایت کنیم، بایستی از لشکرکشیهای خودی نیز بگوییم که به یونان و به هند رفته‌ایم. با سرداران هخامنشی و با سپاه نادرافشاری. رفتنی در شکلهای یورش دسته جمعی. حرکتی که البته در روزگاران دیگر فقط به قصد اشغالگری و جهانگشایی نبوده است. بدفعاتی می‌خواستیم دنیا دیده شویم. در تاریخ عصر جدید و در تداوم رفتنهای قدیمی، به این گوشه و آن گوشه‌ی جهان سرکشیده‌ایم. به قصد اطراق یا گردش.

چنانچه در قرن قبل‌ی دسته دسته دانشجو به خارج اعزام داشته‌ایم. در دهه‌های اخیر نیز سومین کوچ تاریخی خود را تجربه کرده‌ایم. از آن جزیره ناشناس ژاپنی تا شهر مشهور فرشته‌های کالیفرنایی، که از فرط حضور ایرانیان "تهرانجلس" اش می‌خوانیم، رحل اقامت افکنده‌ایم. از شمال سوئد تا جنوب اسپانیا خانه‌ی امید و آتیه ما شده‌اند. پیش از این دوبار بخاطر تعصب-ورزی دینی از دست سیطره تازیان و صفویان به هند پناه برده بودیم. امانجویی از دست بیداد قشریگری و تعصب.

در قرن اخیر هم بیشتر بخاطر تضاد سستمان با مدرنیته به اقاصا نقاط جهان رفته‌ایم. بصورت مهاجران اقتصادی یا در شکل پناهجوی سیاسی. گرچه بی‌کفایتی حاکمان در به راه‌اندازی چرخ اقتصاد ملی و فرومایگی رهبریت سیاسی که سرکوب و روش مستبدانه را هیافت خویش دانسته، در این میانه عرض خود برده و بر زحمت ما و نیز دردسر جهانیان افزوده است.

بگذریم این بالای اخیر که بدست روحانیت شیعه و بزمات آیت‌الله خمینی و پیروانش بر ما آوار شد، باعث تبعید گزیدن و مهاجرت بسیاری به انیران شده است. البته کوچ اخیر ما در قیاس با آن بلاهای تاریخی عهد عتیقی و قرون وسطایی که گریبان مردمان را می‌گرفت، حادثه‌ای قابل ذکر نیست. گرچه بابتش حکایتها گفته و نوشته خواهد شد. با اینحال باید گفت که تمام بلاهای آوار شده بر سرما فقط تقصیر خودمان نبوده است. گناه بخشی از آن بر گردن موقعیت جغرافیایی است. جغرافیایی که تاریخ پُر از فراز و نشیبی را نصیب مان کرده است. بهر حال در گوشه و کنار این سیاره پر از آب و خاک به ما جا نداده‌اند. انگار نهال ما را وسط چهارراه کاشته باشند. در نقشه‌ی عهد عتیق یونانیان از عالم و زمین، ما را آسیا دانسته‌اند. آسیایی که در آن از چین و ماچین خبری نیست و همه چیز به ما و هند ختم می‌شود. در آن نقشه به جز ما و اروپا و البته تمام نواحی هلاس (اسمی که یونانیان بر خود می‌نهند) فقط نامی از لیبی و اتیوپی در کار است. غیر از این، هیچ.^۹

در نقشه‌های قرون وسطا هم بصورت محور "جاده ابریشم" در دفاتر ایام ثبت شده‌ایم. جاده‌ای برای آمد و شد کالایی که میان شرق و غرب مبادله می‌شد.

اگر همین طور کتاب تاریخ را رو بجلو ورق بزنیم و به صفحه‌های روزهای جاری برسیم، نقش کلیدی را در خاورمیانه و آسیای میانه بازی می‌کنیم. آنهم در تصورات ژئوپلیتیکی طراحان و صاحبان "نظم نوین" که فرایند جهانی شدن

^۹ - در این رابطه می‌توانید مثلاً بدین فرهنگنامه رجوع کنید:

(گلوبالیزاسیون) را براه انداخته‌اند. این فرایند البته می‌تواند به اسم جهان‌خواری نیز خوانده شود. وقتی که همچون لقمه‌ای چرب و نرم در دستگاه گوارش کنسرنهای چند ملیتی هضم می‌شود. باراندازی بایستی بشویم برای جوابگویی به نیاز مصرفی که در همه جای دنیا همچون ازدها در حال تنوره کشیدن است. ما که روزی آسیای میانه را به لحاظ فرهنگی پوشش می‌دادیم، حال انبار دار کالاهای لوکس و بُنجلی می‌شویم که قرار است در آنجا بمصرف رسد. این امکان اقتصادی البته کمی از تیرگی چشم‌اندازی می‌کاهد که در فردای پایان یافتن ذخیره فسیلی‌مان (نفت و گاز) رُخنمایی می‌کند.

از اینرو مسئله‌ی عشق نه فقط در رابطه با سیطره‌ی قانونمندی مناسبات کالایی بلکه همچنین در ارتباط با امکان حیات ما (همچون ملتی با سابقه‌ی فرهنگی) مطرح خواهد بود. اینکه آیا با نیروی عشق قادر هستیم امکانات بهتری برای زیست‌بوم خود فراهم کنیم یا اینکه در همین مسیر تباهی که امروزه ما را محاصره کرده تمام می‌شویم. نتیجه اینکه با همین روند جاری بساط مان در چشم انداز آتی جمع و پرونده‌مان بسته خواهد شد.

عشق و مدرنیته‌ی ایرانی

باری اگر از چارچوب مسائل جغرافیایی بدرآییم، مسائلی که کلی بار سیاسی -اقتصادی بر دوش آتیه ما دارند، اما از چنگ تاریخ و دوره‌بندیهای گذشته آن خلاصی نداریم. در بطن این تاریخ پُر فراز و نشیب، بجز سرنوشت غمناک نسلهای متمادی که هر کدام همچون موجوداتی قائم به ذات سرگذشتهای ارجمندی بوده‌اند، ادبیات ما متنهایی را در خود ضبط کرده است. کتابخانه‌ای گسترده از شعر و داستانسرایی که با متنهای از سر تامل و مکث بر اینها چشمگیرتر شده است. کتابخانه یادشده نه تنها شاهی بر دوره‌های مختلف تاریخ است بلکه همچنین از منظر انواع (ژانرهای) ادبی نیز بخشبندی شده است. یکی از این دوره‌بندیها نصیب شعر مدرن فارسی می‌شود که عمده‌ترین ظرف اندیشه‌ورزی ما در سده‌ی بیستم فرهنگی بوده است. سده‌ای که از انقلاب مشروطه ۱۹۰۶-۱۹۰۳ تا انقلاب اسلامی ۱۹۸۰-۱۹۷۹ دوام داشت.

در واقع اولین سده‌ی مدرنیته‌ی فرهنگی ما فقط چیزی حدود هفتاد و پنج سال دوام آورده است. در زندگانی هفتاد و پنج ساله ادبیات مدرنیته‌ی ایرانی که صادق هدایت نثرنویس از جمله بنیانگذارانش محسوب می‌شود، شعر نقشی محوری داشته است. داستان و رمان در این دوره نقش جانبی ایفا کرده‌اند. رابطه‌ای که در دوره‌ی بعدی معکوس می‌شود. دوره‌ای که از دهه‌ی هشتاد قرن بیستم میلادی شروع می‌شود.

البته این دومین سده‌ی مدرنیته ما را برخی دوران پُست مدرن می‌خوانند. حال هر چه که نام و مشخصه دوره اخیر باشد، امر مسلم و معلومش اینست که در آن، رُمان به ژانر محوری و شعر به ژانر جانبی بدل می‌شود. این تبدیل جایگاههای رُمان نویسی و سرایش شعر، همچون حادثه‌ای ادبی تحول بر انگیز، بایستی کافی باشد که دفتر سده جدیدی را برای اندیشه‌ورزی ایرانیان بگشاید. بگذریم که تبدیل جایگاهها فقط در ذهن و میان سطور متنها اتفاق نیفتاده و ما به ازاهای واقعی و حوادث اجتماعی خود را داشته است.

ادبیات مدرن فارسی، در شاخه نظم نویسی و داستانسراییهای اجتماعی - سیاسی خود، پیامها و قطعنامه‌های چندی را منتشر کرده است. فراخوان به بیداری در ادبیات دوران مشروطه، به ویژه در اشعار ایرج میرزا، عشقی و عارف جاری شد. از زمان فراخوان یاد شده تا سوگنامه‌سرایی دهخدا (ای مرغ سحر، چو این شب تار / بگذشت ز سر سیاهکاری / ... / یاد آر ز شمع مرده یاد آر!) نکاتی برای روشنگریهای بعدی معلوم شد. روشنگریهایی که دیگر فقط در پی آگاهی بخشی به عوام برای جوش و خروش نبودند، بلکه همچنین زمینه‌ی تحول ذهنی اندیشگران ما را ایجاد کردند. بدین ترتیب از چنبره‌ی ذهنیتگرایی خلاصی می‌یافتیم و به عینیتگرایی و واقعیت بینی متمایل می‌شدیم. تحول برای آن بود که به پدیده‌ها و از جمله به موضوع عشق با چشم دیگری بنگریم. تدارک تحول یاد شده از جمله با "افسانه" نیما ("در شب تیره، دیوانه‌ای کاو / دل به رنگی گریزان سپرده / در دره سرد و خلوت نشسته / همچون ساقی گیاهی فسرده / می‌کند داستانی غم آور) شروع می‌شود. سپس

بیانیه یا مانیفست شعر نیمایی پیروان چندی می‌یابد و از جمله با بیان صریح شاملو (چراغی به دستم، چراغی در برابر من به جنگ سیاهی می‌روم) تشدید شده و الزام روشنگری را فریاد می‌کشد. فریادی که سپس، در کمتر از دو دهه پُرتلاطم، خود را برابر مانع بلندتری یافت. مانعی که حاکمیت برآمده از انقلاب اسلامی بوده است. شاملو، شاعری بود که با همان نخستین گامهای نوزاد انقلابی و قدرت یافته، صدای پای فاشیسم را شنید. بر این منوال نیز با شجاعت، هراس خود را گزارش کرد. وی که از ویژگیهای بارزش توانایی به روز شدن بود و نیز همراهی با جریان شعر پیشرو، این درایت را داشت که در مصرحی کوتاه از شعر معروف "در این بُن بست" هشدار ورود فاشیسم را بدهد: "و عشق را/ کنار تیرک راه بند/ تازیانه می‌زنند." آنموقعها هنوز واژه توتالیتاریسم (تمامیت خواهی) بر زبان ایرانیان رواج نیافته و عنوان فاشیسم نقش عاریه‌ای برای نشان دادن دیو و هیولای سر بر کشیده بعهدہ گرفته بود. در مصرع کوتاهی از شعر یادشده است که جمعبندی وی از اوضاع را می‌خوانیم. جمعبندی که بالطبع رهنمودی مهم هم همراه داشته است:

"عشق را در پستوی خانه نهان باید کرد!"

او و شعرش، همچون سخنگویی از جریان دگراندیشان، که در دهه‌های قبل به افشای فخرفروشی آریامهری با انقلاب سفید فرمایشی‌اش پرداخته و خبر داده بود که "این جا چار زندان است"، با موقعیتی جدید و بسیار سخت‌تر روبرو شد. موقعیتی که در آن تلاش عمده زمامداران برای تعطیلی زندگی و زندان ساختن از کل کشور بوده است. آنهم با بگیر و ببند سراسری مخالفان و سرکوب و کشتارهای جمعی دگراندیشان. در همان شعری که رهنمود پنهان کردن عشق را داده، می‌سراید:

"دهانت را می‌بویند/ مبادا گفته باشی دوست می‌دارم"

دلت را می‌بویند/ روزگار غریبی ست، نازنین."

در ایران روزگاری غریب سر رسید. در تشریح همین روزگار است که رُمان نویس برای خود جایی دست و پا می‌کند. آنهم در کنار شاعرانی که از پیدا نبودن چهره‌ی آبی عشق، نگران و وحشت زده‌اند. شاملویی که در شعر "آخر بازی" انگار برای دوره آتی سروده است: "عاشقان/ سرشکسته گذشتند/ شرمسار ترانه‌های بی هنگام خویش/ ... / تو را چه سود / فخر به فلک بر فروختن / هنگامی که / هر غبار راه لعنت شده نفرین‌ات می‌کند؟ / تو را چه سود از باغ و درخت / که با یاسها / به داس سخن گفته‌ای." در این مصرعها تقابل میان شاعر و خودکامه (دیکتاتور) کاملاً آشکار است. اما آن خودکامه، در شعر شاملو، فقط نوک کوه یخی است که از آب بیرون زده و از سوی کشتی نشستگان رصد می‌شود. برای شناخت کامل کوه، یعنی نگاه گسترده به کلیت نظام دیکتاتوری و جامعه، ژانر ادبی دیگری کاربرد می‌یابد. رُمان، آن نوع ادبی است که با زبانی صریح به نیاز پای داشتن رفتار شهروندانه همچون ارزش و تعریف دشمنانش در موقعیت جاری پاسخ می‌دهد و می‌خواهد برای بحران فراگیر و روزگار غریب نامی در خور بیابد. چون همانطور که تجربه کردیم، کوه یخی که همچون استعاره‌ای برای نظامی توتالیتاریستی است، کشتی جامعه را به ضربه‌ای می‌تواند واژگون کند. ناگوار و اما طبیعی است که با واژگونی، شیرازه‌ی قراردادهای اجتماعی برای رفتار آزادانه شهروندان از هم بپاشد. در حالیکه رفتار شهروندانه، همچون ارزشی پای داشتنی که از دهه‌ی چهل در ایران (بویژه پایتختش) در حال گسترش بود، بتدریج می‌رفت که ایرانیان را از فرهنگ مدرنیته بهره‌مند سازد.

^{۱۰} - شعر "در این بُن بست" که بتاريخ ۳۱ تیر ۱۳۵۸ سروده شده، با توضیح وضعیت مکانی شروع می‌شود و در ادامه به مقررات کنترل رفتار مردم اشاره می‌دهد. آنگاه شاعر، نازنین خود را بدین نکته هشدار می‌دهد که روزگاری غریب و ناآشنا در راه است. چون تازیانه بر عشق، نمادی از نظام تنبیه و مجازاتی است که به کمین نشسته و از اینرو پنهان کردن عشق یکی از مسئولیتهای اصلی اهل فرهنگ خواهد بود. متنها بر دوش این مسئولیت، چگونگی پنهان داشتن عشق از دست یورش توتالیتاریسم هم هست تا مبدا در پستوی خانه خفه شود. نکته‌ای که بعدها به موضوع اصلی نظریه ادبی در بررسی ادبیات فارسی بعد از انقلاب اسلامی بدل شد. در همین جا اشاره کنیم که روال بررسی ما همانطوری که در نظریه ادبی رسم است فقط متوجه متن و آثار قلمی نویسندگان و شاعران است و نه الزاماً آنچه همعصران ایشان از رفتار روزمره‌شان دیده یا شنیده و یا حتا بر امواج شایعه طنین داشته و دارد. ارزیابی این مسائل اخیر فرهنگیان، آنهم از دیدگاه فاصله گرفته از بومیگرایی و البته بدرو از اینکه حریم مسائل شخصی را زیر پا بگذارد، حدیثی جداگانه است. حدیثی از ضایعه‌ها و جنگالهای مربوطه‌اش و دریافت این نکته که زندگی در نظام خودکامه بدرو از آلودگی نیست و نمی‌ماند.

این تشخیص را ناپیستی ساده باورانه بپای "حسرت دوران گذشته طلایی" گذاشت که معمولاً هر نسلی با مسن شدن گرفتارش می‌شود. زیرا همان آزادی پوشاک، آمد و شد بی کنترل در خیابان و امکان سفر زنان بدور از اجازه شوی که به زمانه خود چیزی پیش پا افتاده تلقی می‌شد، در دوره بعدی آمال و آرزوی نسل جوان شد.

رُمان و پیش‌بینی آینده

بر این منوال در رُمان فارسی این سه دهه اخیر، هم پیش‌بینی شکلگیری چنین اتفاقی (ظهور توتالیتاریسم) را داریم و هم بررسی پیامدهای اتفاق را. در پایانه‌ی دهه‌ی پنجاه خورشیدی در رُمانهایی چند و مثلاً با "بره‌ی گمشده راعی" گلشیری و "شب هول" هرمز شهدادی به تجزیه و تحلیل عواملی برخاسته‌ایم که در یک فعل و انفعال اجتماعی می‌توانند بساط شکلگیری نظامی توتالیتار و تمامیت خواه را فراهم کنند. نظامی که روی نظم مخوف دیکتاتور قبلی را سفید می‌کند. این عوامل از یکسو ناآگاهی توده مردم است که می‌تواند از سوی رهبری عوامفریب بصورت سیلی بنیان کن بسیج شود و تمام ارزشهای مرئی و نامرئی زندگانی شهری را زیر پا لگد کند.

قهرمان داستان در "شب هول"، یعنی هدایت اسماعیلی که استاد دانشگاه است، نمی‌تواند با دانشجویان ارتباط برقرار کند. در آن فضا آموزش راکد می‌ماند. همه‌ی بلبشو حاکم می‌شود. از یکسو سانسور دولتی و نیز ترس از سرکوب ساواک، استاد را در شناخت و افشاگری به محافظه کاری می‌کشد. از سوی دیگر رفتار عمومی دچار پریشانحالی شده و ذهنیت جمعی پس و پیش را از هم باز نمی‌شناسد. چنانچه واپسگرایی خود را پشت شعار ترقیخواهی پنهان می‌کند و عقل عموم را می‌پیچاند. در بستر روایت داستان و در مقابل هدایت اسماعیلی که نماینده‌ای از جُنبش روشنفکری و نمونه‌ای برای شناخت کم و کیف روشنفکر آنزمان است، هادی ابراهیمی در نقش شخصیت منفی ظاهر می‌شود. این "آرتیست دومی" نماد "آدم بی شخصیت" است. آنهم در جامعه‌ای که روابط فرادستی و فرودستی در آن بیدار می‌کند. هادی ابراهیمی در فضای روابط همین جامعه، وقتی می‌خواهد فرایند آگاهی و عنصر اجتماعی شدن را بپیماید، هوادار فعال جریان فاشیستی "سومکا" می‌شود و در هیتلر و کتابش "نبرد من" عناصر محبوب خود را می‌یابد. این فرد، نمونه‌ای از آدم اُوزگل و بی سروپا در جماعت سنت زده است که فرودستی خود را نمایش می‌دهد. در حالیکه همین فرد، وقتی می‌خواهد در نقش فرادست ظاهر شود، سعی می‌کند با پول دیگران را بخرد. بواقع تقابل این دو شخصیت داستانی (قهرمان و ضد قهرمان) در صحنه‌ای صورت می‌گیرد که پسزمینه‌اش زندگی جاری در ایران آنزمان است.^{۱۱}

عامل دیگر، سردرگمی روشنفکر و فاعل شناسا است که معیارهای نسبیّت را در هم می‌ریزد و در کنار ارتجاع تاریخی علیه تمدن و مدرنیته و عقل گرایی هم‌نوا و همیار می‌شود. این ماجرای پیامد دار که با قلم نکته بین گلشیری جوان توصیف شده، در شرح حال "سید محمد راعی" نهفته است. او که در واقع معلم دبیرستان است ولی در ذهن از شر سلطه‌ی افکار نخ نمای شیخ بدرالدین مکتبی خلاصی نمی‌یابد. رفتار وی، نمونه‌ای از دلیل و برهان اثباتی برای مدعای بالا است. در "بره‌ی گمشده راعی"، مسئله‌ی نابهنگامی خاطره‌های قومی، باورهای مذهبی و نگاه مرسوم به رابطه‌ی جنسی و قیاسشان با معیارهای عصر تجدد مطرح است. روایت هنگام گزارش از حال و روز راعی، قهرمان داستان، از شکست وی در عشق می‌گوید. اتفاقی که

^{۱۱} - هرمز شهدادی این پسزمینه را چنین توصیف می‌کند: "وضع من و هر به اصطلاح روشنفکری نظیر من وضع دردناکی است. به حشراتی می‌مانیم که وجودشان وابسته به محیط فاسد است. انگل وار از فساد تغذیه می‌کنیم. در عین حال آن را نمی‌پذیریم... علایم مرضی: گسستگی ساختهای فرهنگی، قطع ارتباط اجتماعی، نابود شدن ساخت اقتصادی، افزایش خرده بورژوازی متکی به غرب، انفجار جمعیت، نبودن احساس مسئولیت و وظیفه اجتماعی، نبودن ارتباط آزاد. فساد... آنچه ترس انگیزتر است حالت تهاجمی و خشونت مردم است. همه داد می‌کشند. همه آماده دست به یقه شدن با یکدیگرند. همه از هم می‌ترسند. بر یکدیگر می‌شورند." (شب هول، کتاب زمان، ۱۳۵۷، ص ۱۲۵)

باعث سرخوردگی راعی شده و او را به گذشته پرتاب کرده است. باز اندیشی ناکامیها و مشقتی که او در رابطه با زنان داشته، وی را در خاطرات تلخ خود غرق می‌کند. پریشانی راعی ریشه‌اش در سنگینی خاطره‌ها و آموزشهای مذهبی است که بطور کشمکش ذهنی مداوم در او جریان دارد. دوگانگی باور مذهبی که قهرمان داستان را دو شقه می‌کند، در آن درک و دریافت از نقش آلت تناسلی جنس مخالف است. از یکسو در باور مذهبی مردسالارانه این عضو آدمی مقدس شمرده می‌شود تا از طریق حجاب پوشیده بماند و به نجابت علنی صدمه نخورد. از سوی دیگر به علت امکان کامجویی که با این عضو همراه است، تکفیر شده و لانه فساد خوانده می‌شود. البته امکان شناخت وسیعتر از این همناوی مردانه را فرشته داوران در مطلبی نقادانه با عنوان "زن" در بره گمشده راعی (نشریه "نقدآگاه"، ۱۳۶۱) آورده است.^{۱۲}

در کنار رُمان گلشیری و شهادتی که کار پیش بینی شکلگیری توتالیتاریسم و خودکامگی نوع ایرانی را در میان سطرهای خود به انجام رسانده‌اند، در غالب رمانهای تبعیدی و از جمله در "سوره الغراب" محمود مسعودی که پس از انقلاب نگاشته شده، با روایت حضور و پیامدهای خودکامگی ایرانی - اسلامی و تمامیت خواهی فقهاتی روبرو هستیم. حکایتی که امر تقابل با ایده‌های حاکم بر جامعه ایرانی را مضمون خود کرده‌اند. این تقابل در رُمانهای تبعیدی به دو صورت انجام می‌گیرد. گاه از راه روایت مستقیم عملکرد عناصر فرهنگ سنتی است که ایده‌های حاکم (همچون مأمور سرکوب و سانسور هر گونه دگراندیشی و دگررفتاری) براساس آنها جان گرفته است. گاهی نیز روایت در تبعید نگاشته شده در صدد نقد آن عناصر در گفتمان فرهنگی مسلط است. بطور مثال، خواننده، هنگام مطالعه‌ی "سوره الغراب" و تمرکز بر نجوای درونی راوی، می‌تواند مابه‌ازاهای واقعی روایت را برابر خود مجسم کند. یکی از این مابه‌ازاهای واقعی در آرایش جدید فضای سیاست ایران رُخنمایی کرده است. با این لنگری که روایت داستان در ساحل جامعه (واقعیت بیواسطه) می‌اندازد، رُمان به خلا و هیپوت نمی‌رود. در سوره الغراب آمده: "انجمن هماهنگی عزا موجودیتش را با انتشار کتاب سایه کوچکی رسماً اعلام کرد."^{۱۳}

در ادامه راوی خاطر نشان می‌کند که هدف از انتشار کتاب "پیش بینی و اجرای برنامه‌های لازم جهت تشیع جنازه" است. این جنازه که صاحبش معلوم نیست، می‌تواند ما به‌ازای بسیار چیزها قلمداد شود. از جمله مابه‌ازای آن فرصتی که مردم در زمان حال از دست می‌دهند. در همان ترسیم شرایط حکمرانی، رُمان نشان از درک همزمان و تلقی روشن از کارکرد قدرت در جهان امروز دارد. بازتاب و استعاره حضور قدرت در جامعه را به صورت عملکرد شرکت اقتصادی و کنسرن می‌بیند. شرکتی که مدام در حال یافتن روشهای جدید برای حفظ و باز تولید خود است و از دانستیهای بدست آمده در سپهرهای مختلف علمی و پژوهشی بی‌هیچ اما و آگری استفاده می‌کند. در روایت داستان از رفتار رژیم حاکم که زیر عنوان "انجمن هماهنگی عزا" می‌آید، باخبر شویم. با ادامه‌ی مطالعه در می‌یابیم که رژیم حاکم برای تداوم سیطره خود به سپهر خصوصی زندگی حکومت شوندگان دست درازی می‌کند. با شناخت این دست درازی و تجربه جانکاهش، ویژگی نظام جدید را هم به نامش خوانده‌ایم که همچون سایر توتالیتاریسمهای قرن بیستمی است. بواقع هیئت حاکمه جدید با برنامه ریزی برای این تعرض، "پیشرفت" خود را در روش اعمال نفوذ و اداره امور نسبت به همتای سنتی و پیش سرمایه‌داری‌اش نشان می‌دهد. گرچه با

^{۱۲} - از جمله در منبع یادشده (ص ۱۷۲ تا ۱۸۱) نوشته: "در هر سه اپیزود و نیز در تمثیل شیخ بدرالدین، مردهای داستان (راعی، صلاحی، وحدت) با مشکلی روبرو هستند که نماد ظاهری آن رابطه‌ی عاطفی‌شان با "زن"های داستان است... نقطه‌ی اوج جدل بین خواهش نفس و فرمان عقل و ایمان، و سوسه‌ی زن است: زنهایی با موهایی بلند سیاه و چین در چین... که انگار خلق شده‌اند تا با وسوسه خود راه را بر مردهای مومن و با هدف سد کنند. از این "زنها" باید حذر کرد. باری مشکل این "آقایان" را چطور می‌توان آسان کرد؟ چطور می‌توان با این دنیای جدید غریبه، با بولدوزرها و قوانین فیزیک جدیدش، با زنهای مو کوتاه و آپارتمان‌های چند طبقه‌اش کنار آمد؟ چطور می‌توان هم عشق را داشت، هم آسایش، هم سنت و هم استقلال را؟ یکی از این آقایان (ساطع) تعدد زوجات را پیشنهاد می‌کند که خوشبختانه جدی تلقی نمی‌شود ولی در عین حال راه حل‌های دیگری هم به نظر نمی‌رسد."

یک تفاوت کوچک در چگونگی شکل پیشرفت. چرا که در جوامع پیشرفته صنعتی کنترل سپهر خصوصی از مجرای تحمیق تبلیغات رسانه‌های گروهی و برنامه‌های سرگرمی‌شان صورت می‌گیرد. اما جایی که "انجمن هماهنگی عزرا" بر سر کار است، حوزه‌ی خصوصی با دستورات و احکام مذهبی کنترل می‌شود. چنانچه توده مردم با مراسم "تشییع جنازه" سرگرمند و به روند واقعی زندگی و اتلاف وقت و زمان حال فکر نمی‌کنند.

این عناصر رفتار سنتی و آن صاحبان روحانی قدرت که در بارزترین شکل خود مدام تظاهر به زهد و پاکی می‌کنند، از سلطه مردسالاری تاریخی بیرون می‌آیند. همدستی اینها که آشکار و پنهان نگرش و رفتار زن ستیزانه را رواج می‌دهد، در منابع مختلفی (از اساطیر ایرانی گرفته تا کلام و عرفان اسلامی) وجود دارد. مثلاً کافی است بیاد آوریم که در جهان اوستایی چقدر از پلیدها و آلودگی‌ها صفتی زنانه دارند. یا در این جمله‌ی عین‌القضات دقیق شویم که گفته، "اگر چنانکه مردی و عشق مردان داری، این سه نوع عشق را که به رمز گفته شد، در این بیتها که خواهم گفتن بازیاب که قطعه‌ای سخت با معنی آمده است". (عین‌القضات همدانی، تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، ص ۱۱۳) کسی به زن ستیزی نهفته در این جمله اشاره نداده که پشت شهرت و اُبَهِت گوینده پنهان شده است. زیرا که تاریخ رسمی او را عارفی پاکباز و دلاور معرفی کرده است. یکی از قربانیهای عمده این سلطه جویی مردانه و متکی بر متون کهن و قدیمی، طلب و اشتیاق زن یا "دیگری" است که زیر عنوان ماجرای عاشقی و مفهوم عشق مطرح است. اما عشق پیش از آن که در متن به روایت درآید و مکتوب گردد، بایستی تجربه شود. این تجربه‌ی واقعی با یک دیدار و رو در رویی حاصل می‌شود. لحظه‌ایی که خاستگاه شکلگیری واکنش عاطفی و کشش احساسی است.

در حضوری مرکب از عینیت و شهود، عاشق خود را برابر معشوق می‌یابد. متنها جریان عمده‌ی نظری در سنت و فرهنگ ما این برابری را فقط در حیطه ذهنی پذیرا است. از دل همین پذیرش است که آن عشق عرفانی و تمایل به آسمان بیرون می‌آید. ولی آنجایی که پای حیطه عینی و عشق زمینی باز می‌شود، فرهنگ رسمی حالت دفاعی بخود می‌گیرد و در صدد دفع این حضور از صحنه‌ی عمومی و افکار همگانی می‌شود. بدین ترتیب سنتگرایی خصلت اصلی خود را رو می‌کند که چیزی نیست جز میل تکصدایی کردن فرهنگ. آنهم صدایی که فقط گرایش مردانه و نیازهای آقایان را بازتاب می‌بخشد. تجربه‌ی تاریخی ما، بویژه در این ربع قرن اخیر، نمونه‌های مختلفی از درگیری فرهنگ مسلط و رسمی با حضور عشق زمینی را بخود دیده است. حالا بنگریم به مستوره‌ای از این نمونه درگیرها که در لحظه‌ی تجربه‌ی عشق پیش می‌آید.

تابلویی از روزگار غریب

بستن چایخانه‌ها در خبرها بود. به یاد دارید؟

همین چند صباح پیش در اینترنت گزارشش آمد:

"چایخانه‌هایی در تهران مورد هجوم مأموران مبارزه با منکرات واقع شده‌اند".

باقی ماجرا انگار مثل فیلم سینمایی پیش چشم ما است. مأموران زورگوی اداره‌ی نکبتی و وزارتخانه‌ی جهنمی یورش می‌آورند. سپس، پیش چشم مردمان غافلگیر، به تحقیر، ضرب و شتم و دستگیری "افراد خاطی" پرداخته و فرمان تعطیل کسب و کار و بستن چایخانه را به اجرا می‌گذارند. آنهم بدین بهانه که این محله‌های گپ و گفت، پاتوق پسران و دختران شده است. جوانانی که به این استراحتگاهها می‌آیند و با هم قلیان می‌کشند. البته سنت قلیان کشی در قهوه خانه‌های سنتی، که فقط مردان را در خود جای می‌داد، چیزی عادی تلقی می‌شد. توجه کسی را به خود جلب نمی‌کرد و دیگ تعصب و غیرت خشکه مقدسان را به جوش نمی‌آورد. اما اوضاع دیگر فرق کرده است. اکنون وقت گذر از روزگار غریب است. در حالیکه هیولایی توصیف ناشدنی، زمان و فضا را قُرق کرده است. محتسب قداره بند اینبار نیز گذرگاه را از آن خود می‌کند و شهر را به ماتم می‌کشانند. شحنة در حال بیداد است. پس بی دلیل نیست که در فضای بگیر و ببند ایران امروزی، این قلیان کشیهای مشترک

خبر از وجود میل و اشتیاق و تمنا و آرزوی رسیدن به معشوق را بدهد. میل و اشتیاقی که در بیست و پنج سال گذشته همواره مورد هجوم قدرت حاکمه بوده است. قدرت حاکمی که بر زمینه همدستی دین سیاسی شده و فرهنگ سنتی و جرثومه‌ای فرمانروایی کرده است. در این دوران از آنجایی که زمامداران امور از هر گونه پیوند و به هم رسیدن مخالفان ترسیده و می‌ترسند، رو به تهاجم آورده و می‌آورند. برای همین گروههای فشار انصار و حزب الله که بر علم و بیرق خود دستور تعطیل زندگی و ستیز با لذت و تنوع را نوشته‌اند، به کوچه و خیابان ریخته و می‌ریزند و اختناق و گریبانگیری را تقویت می‌کنند. این جماعت که در قدرت یابی خویش، ایران را سیاهپوش و عزادار می‌خواست و در پی اخراج رنگها و زدودن طراوت از آن بود، سر آن نداشته و ندارد که آرام گیرد و مؤدب نشیند. بویژه وقتی، با چشمان از حدقه درآمده‌ی خود، می‌بیند که نشاط زندگی دوباره سر کشیده است. نشاطی را که همواره از در رانده بود، حال دوباره از پنجره وارد شده است. برخلاف میل خشکه مقدسان، برآستی که زندگی ادامه دارد و با این تداوم، البته تنوعاتی نیز همراه است. وه که چه پایدار و چه بازیگوش و نیز با تازگی خاص خود، زندگی از هر منفذی به سینه‌ی آدمی و جامعه انسانی‌اش سر می‌کشد. برای تنفس این هوای تازه از سوی جانهای آزاده، حضور زندگی سرخوش پُر دوام باد. چنین است که حالا در گزارش فرضی ما و درست پیش چشمان حیرت‌زده‌ی میرغضبان تاریک اندیش، خوشباشی همچون رقص فرشته‌های ملکوتی دور سر نی قلیانها می‌چرخد. آنهم نی قلیانهای که در چایخانه‌های امروزی شهر دست به دست جوانان می‌گردند و کوهپایه‌های البرز را سر به هوا می‌کنند. ایشان با چرخاندن نی قلیانها میان خود، هنرنمایی زندگی را به صحنه برده و به نمایش گذاشته‌اند. این هنرنمایی، در ضمن، خاستگاه عشق و عاشقی هم هست. آن هم با قید عاشقیت که تشدیدش برای جانهای آزاده و رندان روزگار، حال و هوای آرمانشهری و اتوپیایی را زنده می‌کند. بوی خوش تحقق آرزوها را به مشام می‌رساند و رسالت پنهانی لذت مشترک و قلیان کشی اشتراکی را آشکار می‌کند. بهر حال امواج این شکوفایی بی تأثیر نیست زیرا نه تنها از مرزها می‌گذرد و اهالی غربت را از حضور مهر و تداوم عاشقی در زادگاه و وطن شادمان می‌کند، بلکه همچنین می‌رود که برج و باروی متعصبان دین پناه را بلرزاند. خط قرمزهایشان را زیر پا نهد و از حیطة ممنوعه‌هاشان فراتر رود. اینجا اوج و لحظه‌ی حساس فیلم فرضی ما هم هست که باید در آن اتفاقی بیافتد. برای همین لحظه‌ای گذر تصویر را نگه می‌داریم. در وصف و شرح گوشه و کنار جهان‌مان، لحظه‌ای مکث کنیم. از آن چایخانه‌ها، یکی را بطور مشخص مجسم کنیم. دوربین خود را یک لحظه زوم کنیم و بنگریم دختر و پسر جوانی را. کسانی که در بیخیالی خاص سن و سالشان، در گوشه‌ای به کشیدن قلیان مشترک مشغولند. چه شعر و لطافتی بر زبان چشم و نگاهشان جاری است. هنوز گرد و غبار زمانه بر چهره‌شان ننشسته، گذشت ایام آلوده‌شان نساخته است که مشاعره آنچنانی میانشان در بگیرد که:

عاشقم، بیچاره‌ام در کیسه‌ام زر کمتر است
 دلبر نامهربانم عاشق سیم و زر است
 گفتمش من پول ندارم، عقل دارم با کمال
 گفت ابله شو، زر از هر چه گویی بهتر است
 گفتمش من زر ندارم، سگ شوم در آستان
 گفت پیش من، مفلس صد بار از سگ کمتر است
 گفتمش من زر ندارم، سر نهم در پای تو
 گفت پیش من، صد سر از یک چغندر کمتر است
 دست کردم در بغل، کیسه زر کردم برون
 گفتمش ای بی حیا، این همه سیم و زر است
 حال یک بوسه خواهم از لب‌ت یا رخسار تو

گفت عاشق چشم دارد، بین کجا نازکتر است.

اما قهرمانان ما هنوز وارسته‌اند و عشق را با داد و ستد مرسوم بقالان و بازاریان یکی نمی‌گیرند. ایشان وقتی از دل و تمنای خود می‌گویند، شاعرانگی نانگاشته و همه جا حاضری را بال و پر می‌دهند که میل و صلت و بیان عشق را در جهان پخش می‌کند. بدین سان فضا خوشبو می‌شود و سرشار از لطافت و نوازش.

در این فضا اگر قرار به پخش سرود ملی باشد، این سروده همانا ترانه‌ی اشتیاق بوسه از معشوق است. اشتیاقی که بر زبان جوان بازیگوش اینگونه می‌نشیند:

بودی دل من، من از تو آن می‌خواهم
وز گم شده خویش، نشان می‌خواهم
سر مصرع هر بیت، تو حرفی بردار
هر چیز شود، من از تو آن می‌خواهم.

این اشتیاق بوسه، رایحه‌ی کامجویی را منتشر می‌کند که بر کاکل نی قلیان می‌چرخد و دوار است. شاید این حالت یکی از آنان را سر ذوق مفرطی بیاورد تا این بیت را به گل گفتن و گل شنیدن بیافزاید و چاشنی گُفتمان بی واژگان نگاه خود کند که:

سیگار لب بوسه زد و من لب سیگار
دیدم به چه حیل ز لب بوسه گرفتم.

اینجا شاید طرف مقابل به اعتراض برخیزد. بگوید که، ولی ما سیگار نمی‌کشیم! دیگری هم با تبسم به جواب برآید که راستش با قلیان سخت می‌شود قافیه جور کرد. شاید در حین همین پرسش و پاسخ بنظرش رسیده که سروده بالا مناسب تر از این ابیات زیر باشد که تازه یکپای موزونیتش لنگان است:

دزدی بوسه، عجب دزدی پُر منفعتی است
که گر باز ستانند دوچندان گردد.

سپس هر دو، تا پیش از آن که عمله ظلم سرریز شود، از خوشمزگی و بازیگوشی نهفته در سروده‌ها و شوخباشی خود به خنده می‌افتند. صدای خنده‌شان است که لحظه‌ی لذت را ژرفایی هر چه بیشتر می‌بخشد. خلاصه ایشان دلخوشند و فراغبال و بر قلمروی عشق به پرواز در می‌آیند. عشقی که جمهوری بی رهبر و بی سالار خویش را بر پا می‌دارد. برای یک لحظه آنان را به حال خویش بگذاریم. از این بگوییم که قریب دو هزار سال پیش شاعر رومی با نام اُوید^{۱۴} همین مضمون بوسه گرفتن با حيله از لب یار را سروده است.

منتها او بجای سیگار از رسانه‌ی جام باده گفته است. اُوید که منتقدان چندی اثر مامورفوزن (دگردیسیها) وی را دربرگیرنده کلیه موضوعات تاریخ ادبیات دانسته‌اند، در "عاشقانه‌ها"^{۱۵}ی خود از جمله می‌آورد:

"چه معنایی دارد این وضعیت ناگوار؟"

برای خفتن نه هیچ رواندازی

و نه هیچ جا تختی

چه درازند شبهای بیخوابیم

و چه دردناک زانوان خسته‌ام

آیا زهر عشق به قلبم رسیده است

یا که چنگالهای تیزش در سینه‌ام فرو رفته؟

^{۱۴} -Ovid

^{۱۵} -Amores

اینجا، عشق همچون حاکمی جبار بیداد می‌کند...."

اما دوباره و با دقت همین اُوید را بنگریم. اوپی که "عاشقانه‌هایش" باعث تبعیدش از رُم هستند. آنهم به دستور قیصر آگوستوس، زیرا سرودهایش بلندتر از سقف رواداری زمانه بوده‌اند. آری، همین اُوید وقتی با معشوق روبرو می‌شود از در سازش با آن "حاکم جبار" در می‌آید. از یکسو معشوق را به راندن حریف تشویق می‌کند و از سوی دیگر در پی ربودن هوش و حواس وی است. برای همین نیز می‌سراید:

"بر جایی که تولب بر باده نهادی

لب می‌گذارم و می‌نوشم..."

سرنوشت همین اولین شاعر تبعیدی جهان که در غربت می‌میرد، دست کم دو پیامد مختلف دارد. یکی از پیامدها جریان یافتن سرایشهای عاشقانه بعدی است. آنهم با اطلاع داشتن از مخاطرات برای سراینده. پیامد دیگر وجود خطر سرکوب را اعلام می‌کند. سرکوبی که برای حضور خود و مقابله با عشق، توجیه‌های گوناگونی را در عرصه‌ی نظری ساخته است.

ویدیو کلیپی از روزگار غریب

اینجا وقتی دوباره از آن چایخانه سراغ می‌گیریم و مهمانانش را مجسم می‌کنیم، دیگر از آرامش و فضای تبادل مهر و محبت خبری نیست. امر به معروف و نهی از منکر، که برای کنترل بیابانگردان و صحرانشینان تازه اسلام آورده طرحریزی شده بود، اینبار با فاصله‌ی هزارها سال در شهر و کوهپایه البرز عوامل خود را به صحنه ریخته و تشنج را حاکم ساخته است. حاکمیت فقهاتی می‌خواهد چنان هزینه بالایی برای عشق بتراشد که کسی سراغش نیاید. عاشقیت را بقدری با دردسر روبرو می‌کند که آدمیان را از قید نفس کشیدن بیزار کند تا چه رسد به عاشق شدن.

چشم بر این مهلکه‌ی هراسناک نخواهیم بست. همدرد جوانان عاشق می‌مانیم و دقیق می‌شویم در رفتار مأموران و تأمل می‌کنیم در حرفهایشان.

بواقع بایستی احکام ایشان را در بستری تاریخی بنگریم تا پسزمینه‌های رفتاری ایشان را در بطن باورهای فرهنگی بازشناسیم. برای همین می‌پرسیم که این تعصب ورزی و عشق ستیزی که علیه رابطه‌ی دو جوان پُرنشاط تبلور یافته، از کدام چشمه‌ی نظری آب می‌نوشد؟ آیا فقط خواست و اراده معطوف به قدرت در لحظه‌ی تاریخی با نام "حال حاضر" است که می‌خواهد احکام خود را به خلاق دیکته و حُقه کند و ارضای خاطر یابد؟ یا اینکه زمینه‌های فکری از گذشته و رفتار فرهنگی از دیرباز این بدکرداری را بال و پر داده‌اند؟ سوای این نکته‌ها، پرسش مهمتر اینست که اگر در بر همین پاشنه بچرخد، تکلیف آینده چه خواهد شد؟ اما در همین حینی که ما به طرح پرسشهای خود مشغول بوده‌ایم، شاید یکی از آن جوانان در پاسخ تحقیر و سرزنش خویش مصرعی را از مثنوی معنوی مولوی بر زبان آورده است:

"ملت عشق از همه دین‌ها جداست..."

اما طفلکی، با این نقل قول، فقط دست سادگی خود را رو می‌کند زیرا که فوری از زبان گزیده خواهد شنید:

"عاشقان را ملت و مذهب خداست."

بواقع که جواب رجز خوانی جوان، همان‌های و هوی گزیده می‌شود. جوان، بی‌خبر از تجربه‌های تاریخی است. انتظار دیگری هم نباید داشت. او که با تکیه بر مصرع اولی می‌خواسته فراغبال و یکباره جمهوری عشق خود را بنا کند، آن سوی سکه را ندیده است. اینکه دوپهلویی کلام و سروده مولانا می‌تواند بخدمت حریف درآید. ضعف و اشکالی که زبان دوپهلوی و نا صریح شعر کلاسیک و نیز آن نگرش عرفانی در پی فنای فرد همواره داشته‌اند.

از این دانسته‌های امروزی گذشته، خودکامه و ابواب جمعی خودکامگی، گرچه به صراحت اعلام نمی‌کنند، اما خود را از دیرباز خدا دانسته و می‌دانند. این ماجرا اگر به اصطلاح یک درس اخلاقی داشته باشد، آموزشش در اینست که مثل گذشته

خود را بدست نگرش عرفانی و داستانسراییهای مربوطه نسپاریم. پس با یاد درد شلاق و سرکوب عشق آن دو جوان و نیز دردسرهاشان که در پیامد این شعرپراکنی و مشاعره عرفانی می‌آید، و به نوبه خود روزگار غریب را معنا می‌کند، پا در رکاب سفری از میان متون تاریخی کنیم. بیائیم و، از طریق خوانشی که سراغ نوشته‌های مربوطه می‌رود، بگردیم دنبال سرچشمه‌های عشق ورزی و عشق ستیزی.

سهمی در تعریف تازه از عشق

اکنون ببینیم اهل قلم ما، به این سالها که گفتیم بواقع روزگاری غریب بوده است، در این رابطه چه گفته و چه کرده‌اند. چند نمونه می‌آوریم. یکی از نمونه‌ها سروده شاعر حساس و نو کلاسیک ما، نادر نادرپور، است. او که تلخکام در تبعید، علت ظهور روزگار غریب را با حادثه "زلزله" توضیح می‌دهد:

آن زلزله‌ای که خانه را لرزاند
یک شب، همه چیز را دگرگون کرد
چو شعله، جهان خفته را سوزاند
خاکستر صبح را پر خون کرد
او بود که شیشه‌های رنگین را
از پنجره‌های دل، به خاک انداخت
رخسار زنان و رنگ گلها را
در پشت غبار کینه، پنهان ساخت
او، راه وصال عاشقان را بست
فانوس خیال شاعران را کشت
رگهای صدای ساز را بگسست
پیشانی جام را به خون آغشت...

نمونه دیگر، متن بررسی ادیب دانشگاهی است که همچون وجدانی بیدار در گزارشهای سه‌گانه‌ی خود به افشای بیداد زمانه پرداخت. سومین و آخرین نمونه، تجزیه و تحلیل شاعر جان شیفته‌ای است که پا در مسیر بازمینی فرهنگی و کاوش متون عاشقانه گذاشت. دومین نمونه از آن سعیدی سیرجانی است و سومی از آن محمد مختاری. قربانیان نظامی تکصدایی و واپسگرا در پایانه سده بیست میلادی. هر سه‌ی اینان در جنبشی به‌مراه همقطاران ارجمند خود با سرایش، داستان نویسی، پژوهش و جستارنویسی، متن نقادانه را همچون ژانر(نوع) ادبی مستقل برای گسترش شناخت ما بخدمت گرفته‌اند. از میان آن سه‌گانه گزارش سیرجانی که به رابطه جامعه و قدرت می‌پردازند، یعنی "بیچاره اسفندیار"، "ضحاک ماردوش" و "سیمای دو زن"، سومی مضمون عشق و واکنش تاریخی ما را بدان در مرکز توجه خود قرار داده است. آنهم با این هدف که به تعریفی معاصر از عشق راهبر باشد.

سیرجانی برای آنکه در گره و بُن بست فرهنگی- سیاسی جامعه‌گشایشی حاصل شود، متونی از نظامی گنجوی را مثال آورده است. وی از طریق قیاس داستانهای خسرو و شیرین با لیلی و مجنون و رو در رویی قهرمانان و حال و هوای این دو منظومه که به قرن دوازده میلادی تعلق دارند، روشنگری می‌کند. آنهم روشنگری که فایده عملی‌اش چیزی نیست جز بدست دادن امکان‌گزینش. چه بسا گزینش راه و روش درست‌تر عشق و عاشقی.

در زمستان شصت و هفت، یعنی چندماهی پس از پذیرش آتش بس در جنگ با عراق و کشتار زندانیان سیاسی بدستور آیت-الله خمینی، سیرجانی مقدمه‌ای "درباره کتاب سیمای دو زن" نگاشته و در آن هدف خود را بدست دادن تلخیصی از دو

منظومه‌ی معروف نظامی گنجوی و آشنایی با روحيات قهرمانان داستان اعلام داشته است. بنظر وی از جمله تفاوت‌های این دو منظومه که به فاصله هشت سال از هم سروده شده‌اند، یکی این حقیقت است که اولی حدیث نفس است و دومی متنی به سفارش نوشته شده. سیرجانی یادآور می‌شود که خسرو و شیرین را نظامی به منظور حفظ یاد دوران از دست رفته و خاطره معشوق دوران جوانی (آفاق) نگاشته و موفق‌ترین اثر وی است. اثری که برای باز پردازی "صحنه‌های پُرشکوه و بزمهای شاهانه و مجالس پُر زر و زیور عیش و طرب" است و بصورت پسزمینه‌ی روایتی از یک عشق جاذب پرداخته شده. از جمله ویژگیهای این عشق گیرا و جاذب، یکی تبار متفاوت و خاستگاه مختلف فرهنگی عاشق و معشوق است. در این فضای عاشقیت، مسلمان‌زاده‌ای با نام خسرو به دختری ارمنی به اسم شیرین دل می‌بازد:

...جام باده در باقی کن امشب مرا هم باده و هم ساقی کن امشب

مشو شیرین پرست ار می پرستی که نتوان کرد با یک دل دو مستی.

صحنه رودرویی این دو عاشق و ویژگیهای یاد شده‌شان چنان جاذب بوده که بهره‌گیری از بُنمایه داستانی‌اش را چیزی حدود هشت قرن بعد در رُمان "علی و نینو" قربان سعید (چاپ نخست ۱۹۳۷ اتريش) نیز شاهد هستیم.^{۱۶}

^{۱۶} -این نویسنده‌ی جوانمرگ شده، بسال ۱۹۰۵ در باکو بدنیا آمده است. سالهای جوانی را با اعتقاد به اسلام می‌گذارند. بخاطر پیامدهای انقلاب اکتبر از شوروی به برلن مهاجرت می‌کند. در سالهای دهه سی قرن بیستم به جریان روشنفکران "بوهمه" (یا نویسندگان بی‌جا و بی‌مکان) می‌پیوندد و از جمله در شهر وین روزگار می‌گذراند. وی در این دوران با رمان نویسانی چون الیاس کانتی حشر و نشر دارد. سال ۱۹۳۸ بخاطر حضور نازیسم هیتلری از اتریش می‌گریزد و دو سال بعد در ایتالیا می‌میرد. البته از این رُمان که بزبان آلمانی نگاشته شده، ترجمه‌ای نیز بفارسی موجود است. انتشارات باران، مترجم علیرضا طاهری، تهران ۱۳۶۲. مشخصات این رُمان در آلمانی نیز بقرار زیر است:

Kurban Said, Ali und Mino, Ed. Goldman

این رُمان که عشق مسلمان‌زاده‌ای به دختر مسیحی را در قفقاز زمان درگیریهای تزار روس با قاجاریه به تصویر کشیده است، بطور آشکار مواجهه‌ی غرب و شرق را همچون مضمون اصلی خود دارد. دیالوگی از این رُمان را به رسم نمونه‌برداری می‌خوانیم تا خلاصه‌ای از زبان بکار رفته و محدوده‌ای از گستره رفتاری عناصرش را بشناسیم:

" صورت پدرم، بی حرکت می‌ماند. دست راستش یال اسب را می‌نوازد. می‌پرسد:

_ نینو کیبانی؟

و به گفتن ادامه می‌دهد:

_ باسنش خیلی لاغر است! بااینحال فکر می‌کنم که دخترهای گرجی همه‌شان همینطور باشند. گرچه بازهم بچه‌های سالمی بدنیا می‌آورند.

با ناراحتی، صدایم را بلند می‌کنم:

_ بابا!

کاملاً نمی‌دانم چرا از این توضیح پدرم ناراحت شده‌ام. پدرم زیر چشمی نگاهم می‌کند. لبخندی می‌زند. می‌گوید:

_ علی خان، تو هنوز خیلی جوانی. باسن یک زن از تعداد زبانهایی که می‌داند خیلی مهمتر است. حال کی می‌خواهی عروسی کنی؟

می‌گویم: " _ درس نینو که تمام شد....

حسن می‌کنم که پدرم دارد مرا دست می‌اندازد. من برای باسن نینو یا زبانهایی که می‌داند نمی‌خواهم با او ازدواج کنم. با او ازدواج می‌کنم چون عاشقش هستم. پدرم لبخند می‌زند. سپس اسبش را از تاختن باز می‌دارد.... می‌گوید:

_ خیلی خوب است که عروسی می‌کنی. من تا بحال سه بار عروسی کرده‌ام. ولی هر سه شان مردند. درست عین مگسهای که در پائیز می‌میرند.

الان همانطور که می‌دانی زنی ندارم. ولی تو که عروسی کردی شاید من هم زنی گرفتم. نینوی تو مسیحی است. نگذار دین و ایمان اجنبی را وارد خانواده ما کند. علی خان، زن مثل بلور ترد و شکننده است. خیلی اهمیت دارد که این نکته را بدانی. وقتی آبستن است کتکش زن. اما هیچوقت فراموش نکن که تو ارباب و صاحب اختیار خانه هستی و او زیر سایه تو زندگی می‌کند. مرد مسلمان مجاز است چهار تا زن عقدی داشته باشد. ولی به صلاح است که فقط به یک زن قناعت کنی. مگر در صورتی که نینو نتواند بچه دار شود. هرگز به او خیانت مکن. هر قطره منیت، حق زن تست و لاغیر. بدان که جز نفرین ابدی هیچ چیز دیگر در انتظار زناکاران نیست. نسبت به نینو صبور و بردبار باش. زنها مثل بچه‌ها هستند فقط خیلی بدجنس‌تر و ناقلاترند." (گزینشی از فصل دوازده رُمان یادشده)

البته از رُمان یاد شده می‌شود مثال و نمونه ادبی دیگری از مواجهه فرهنگها آورد که از خیرش می‌گذریم و به جنبه مثبت قضایا می‌نگریم. در همین رابطه، از رودرروی عناصر دیگری بگوئیم که، با بریدن از آئین عیسوی و اسلامی اجدادی خود، زمینه ساز تحول فرهنگی و نگرشی عاشق و معشوقی مدرن بوده‌اند. این مثال مبتنی بر حضور و فعالیت ادبی احمد شاملو است. دستاوردی که پس از "هوای تازه"، در دفاتر شعر و در سرایش وی برای آیدا سرکیسیان جان می‌گیرد.^{۱۷}

کشف زن در چشم انداز زیبایی شناسی

شاملو در حاشیه تکمیل این عاشقانه‌سرایی، شعر "در جدال با آئینه و تصویر" از مجموعه "آیدا: درخت و خنجر و خاطره" را دارد.^{۱۸}

کشف شخصیت زن در شعر مدرن فارسی، آنهم بصورت شهروندی صاحب حقوق برابر و مسئولیتهای مشترک، با شعر شاملویی اتفاق می‌افتد. این کشف بواقع مهمترین دستاورد بوطیقای او بشمار می‌رود. بدینوسیله غیبت زن در متون کهن، که گاه بوسیله احکام پدرسالارانه و گاه بدلیل همجنسگرایی مردانه (شاهدبازی) به حاشیه فراموشی رانده شده است، تا حدودی در شعر شاملویی جبران می‌شود.

اینجا در بستر آثار شاعری با تلخیص الف بامداد، که نوید شروع روز را می‌دهد، زن همچون موجودی کامل، یعنی با تن و روان مستقل، پدیدار می‌شود. این پدیداری و پیامدهایش چنان مهمند که بهره‌گیری شاعر از نثر کهن یا ایراد تحمیل نگرشی حماسی به شعر دوران مدرن را کم رنگ می‌کند که این آخری بویژه اصلاً با زیبایی شناسی مدرن نمی‌خواند. این نکته را هم ناگفته نگذاریم که این اتفاق، یعنی پدیداری زن همچون شهروندی صاحب رای، نیز بواقع بر بستر همان آشنایی و داد و ستد فرهنگی میان مردی مسلمان‌زاده با بانویی ارمنی صورت یافته است. داد و ستدی که پیشینه‌اش به اثر نظامی درباره عشق خسرو و شیرین می‌رسد. عشقی که اینچنین سرانجامی ناگوار می‌یابد:

گمان افتاد هر کس را که شیرین ز بهر مرگ خسرو نیست غمگین...
بدان آئین که دید آن زخم را ریش همانجا دشنه‌ای زد بر تن خویش...
که جان با جان و تن با تن پیوست تن از دوری و جان از داوری رست

شکلهای مختلف عشق ورزی

پس از اشاره‌هایی که داشتیم، حال می‌شود دوباره سراغ خسرو و شیرین بازگشت که بخاطر ویژگیهایش با روایت لیلی و مجنون قیاس می‌شود. از نظر سیرجانی ترجیح روایت اولی بر دومی مثلاً در این نکته‌ها است که در سرودن منظومه‌ی لیلی و مجنون بیش از میل دل شاعر، اطاعت فرمان شاهانه منظور است: "سرگذشت لیلی و مجنون داستان ملال انگیز بی هیجان و از اینها بدتر عاری از شکوه تجملی است: نه باغ و نه بزم شهریاری - نه رو و نه می و نه کامکاری... جوان سودازده‌ی دیوانه وضعی که مبتلا به جنون خود آزاری است... دل به دختری می‌بندد از تحقیرشدگان و بی پشت و پناهان روزگار، آنهم در کویر خشک و سوزان عربستان و در محیطی که میان زن و مرد تفاوت از زمین تا آسمان است".^{۱۹}

^{۱۷} - چنانچه در "من و تو..." ("آیدا در آینه) می‌سراید: من و تو یکی دهانیم/ که با همه آوازش/ به زیباتر سرودی خوانا ست./ من و تویی دیده‌گانیم/ که دنیا را هر دم/ در منظر خویش/ تازه تر می‌سازد.

^{۱۸} - "رنج از پیچیدگی می‌برید/ از ابهام و/ هرآنچه شعر را/ در نظرگاه شما /به زعم شما/ به معمایی مبدل می‌کند./ اما راستی را / از آن پیش تر / رنج شما از ناتوانایی خویش است در قلمرو دریافتن / که این جای اگر از "عشق" سخنی می‌رود/ عشقی نه از آن گونه است که تان به کار آید، / و گر فریاد و فغانی هست / همه فریاد و فغان از نیرنگ است و فاجعه."

^{۱۹} - سعیدی سیرجانی، سیمای دو زن، ص ۸، بدون نام ناشر

بر یکسونگری در این شیوه قیاس لحظه‌ای مکث کنیم. یکسونگری که از سرزمین غیر بیزار است و سرزمین خودی را به عرش اعلا می‌برد.

محمد قائد در کتاب خود "عشقی، سیمای نجیب یک آنارشیت" در رابطه با شیوهی بررسی سیرجانی ایراد می‌بیند. می‌نویسد: "در یکی از نوشته‌های دوران اخیر علی اکبر سعیدی سیرجانی در کتاب سیمای دو زن، بر پایه‌ی سروده‌ی نظامی، شیرین، شاهزاده ارمنی معاصر ساسانیان را با لیلی، فرزند بادیه نشینان عرب، مقایسه می‌کند. اگر احوال کشاورزان فقیر ارمنستان را با زندگی شاهزادگان عرب مقایسه می‌کرد به نتیجه مشابه می‌رسید."^{۲۰} قائد، که صاحب مجموعه جُستار چشمگیری در "دفتر خاطرات و فراموشی" است، در پلمیک بالا که در واقع پانویسی برای ارائه استدلال است، نوشته: "انگیزه‌ی مهمی در بزرگ کردن روزگار سپری شده‌ی پیش از اسلام، نارضایتی نوگرایان از قدرت هواداران سنت بود که هم به نام دین و خدا اعمال قدرت می‌کردند و هم حتی با اصلاحات کوچک و تغییرهای جزئی در زندگی اجتماعی سرسختانه مخالفت می‌ورزیدند. گذشته از مجادله‌ی غیر مستقیم اصلاح طلبان با مکتب کهنه گرایی و سنت و دیانت، در مفهوم مقاومت متعصبانه در برابر تغییر، در آن تاریخهای افسانه آمیز چیز زیادی برای دفاع و اتکا وجود نداشت." (منبع بالا)

در سنجش اثر سیرجانی، تفاوت ایراد گیری محمد قائد با شیوهی برخورد نگارنده این سطرها در تلقی از کارکرد نقد نهفته است. بواقع کنایه قائد، مبنی بر اینکه قیاس کشاورز زاده ارمنی با شاهزاده عرب به همان نتیجه‌ای می‌رسد که مقایسه شیرین ارمنی با لیلی حجازی، درست نیست. زیرا اگر، حتا بفرض غلط، کشاورزی و تیول داری را همچون شیوه تولید مایحتاج اجتماعی همطراز و ساختارهای سلطنتی دو سرزمین را همچون روش حکمرانی یکسان بدانیم، برغم اینکه در هیچ حالتی این عناصر قیاس مجموع و یگانه نمی‌شوند، باز نمی‌توان از رفتار مشابه این اقوام مختلف در زمینه‌ی عشق سخن گفت. بنظر نگارنده قیاس سیرجانی نه تنها ایرادی ندارد، بلکه لازم است. این نکته را هم ناگفته نگذاریم که قیاس یکی از ابزارهای روشنگری است. ایراد بررسی سیرجانیها فقط آنجایی است که با دریافت و پذیرش برتری این روش و شیوه زندگی نسبت به دیگری، از نگاه سنجشگرانه به نمونه به اصطلاح برتر باز می‌ماند و فقط کمبودهای خودمانی را فرا افکنی می‌کند. از این نکته هم بگذریم که در مشغولیت با آن "تاریخهای افسانه‌آمیز" به گفته قائد، ما کلی نقطه اتکا یافته‌ایم.

کافی است بپذیریم که شاهنامه فردوسی از همین دست تاریخهای افسانه آمیز است و بیاد آوریم که این اثر چه حایل مهمی برای حفظ زبان فارسی و تمایز ما از فرهنگ و زبان عربی بوده است. پس از این منظر و با همین حایل خاص، ما صاحب تمایز مانده‌ایم و دچار سیاست یکسان سازی اسلامی نگشته‌ایم. چون در هجوم فرهنگی اعراب که با نام اسلام و بی هیچ رواداری و تُلرانسی نسبت به فرهنگ سرزمینهای دیگر انجام گرفت، هویت قومی خود را از کف ندادیم. بواقع بخاطر بر جا ماندن همین عناصر ایران‌شهری هم که شده، مسئول پدافند آن "تاریخهای افسانه‌آمیز" هستیم. اکنون بنگریم به گفته‌های دیگر سیرجانی که به قیاس این دو شیوه از عشق ورزی نشسته است تا شاید تعریف جدیدی از امر عاشقی بدست دهد. وی در همان منبع یادشده می‌نویسد: "عشق لیلی و مجنون از علاقه معصومانهای دو کودک مکتبی سرچشمه می‌گیرد. تعلق خاطری دور از تمنیات جنسی. وضع آشنایی خسرو و شیرین به خلاف این است. خسرو جوان بالغ مغروری است در آستانه‌ی تصدی مقام پُر مشغله‌ی سلطنت، و شیرین دختر تربیت شده طنازی است آشنا به رموز دلبری و باخبر از موقعیت اجتماعی و شرایط سنی خویش. دختری که قرار است در آینده‌ای نزدیک بجای عمه‌ی خود بر مسند حکمرانی ارمنستان تکیه زند."

حال در مقابل این توصیف، سیرجانی از وضعیت لیلی می‌گوید که "پرورده جامعه‌ای است که دلبستگی و تعلق خاطر را مقدمه‌ی انحرافی می‌پندارد که نتیجه‌اش سقوطی حتمی است در درکات وحشت انگیز فحشا... در این ریگزار تفته بازار تعریز گرم است و محتسب خدا نه تنها در بازار که در اعماق سیه چادرها و پستوی خانه‌ها."

در این فضا طبیعی است که کوچکترین نشانه تمایلی تکفیر شود. تداوم سرکوب عشق عشاق که از قوای سه‌گانه مقننه، قضائیه و مجریه کشوری برآمده به محدوده کوچکتر خانه سرایت می‌کند تا "پدر غیرتمند دختر سر بهوا را از مکتبخانه باز گیرد و زندانی حصار حرمسرا کند و قیس (نام دیگر مجنون) بی‌نوا از هجوم طعنه‌ی همسالان کارش به آشفتگی و جنون کشد." بنظر می‌رسد که اهمیت تجزیه و تحلیل منظومه‌ی نظامی توسط سیرجانی در آن اشاره‌های ضمنی و کنایه‌هایش باشد. اشاره-هایی که متن نظامی را همچون تصویرگر روزگار غریب و امروزی ما بازسازی می‌کند و نکته‌های پوشیده آنرا مطرح می‌سازد. چنانچه وی از گسترش کنترل حاکمیت می‌گوید. کنترلی که از فضاهاى عمومى شروع شده و تا زیر پا گذاشتن حریم خانه می‌رسد. ساحت دیگر این فضای عجیب و غریب را سیرجانی در این نکته می‌بیند که "همه‌ی مردم از کودکان خردسال مکتبی گرفته تا پیران سالخورده‌ی قبیله مراقب جزئیات رفتار یکدیگرند."

بواقع وی در میان این سطرها با استفاده از نماد و استعاره به قصه و روایتی جان می‌بخشد تا جزئیات روزگار غریب ما را به تصویر کشد که یکی از بدکرداریهایش، تبلیغ و ترویج خبر چینی میان مردم از سوی حاکمیت بود. شرح بیشتر این تصویر پردازی سیرجانی که زاویه دید و رنگ آمیزش روشن است، فقط به لوٹ شدن روایت چند لایه وی می‌انجامد. اینجا بواقع چنین قصدی در میان نیست. منتها پرداختن به استعاره‌ی روزگار غریب معاصر از سوی سیرجانی، سخن ما را به مرحله دیگری از خوانش نوشته‌های مربوط به عشق می‌کشاند که در آنها از رابطه‌ی عشق و آرمانخواهی سخن رفته است.

عشق و آرمانخواهی

برای روشن کردن دریافت خود از مقوله‌ی آرمانخواهی حال بایستی پرسشهایی را طرح کنیم. آن آرمانخواهی، که در حول و حوش انقلاب ۵۷ در شکل مبهم و چند وجهی خود گنگتمان (دیسکورس) حاکم را ساخت، چگونه بود؟ بواقع چرا زمانه این گونه شد که از آن بصورت "روزگار غریب" بایستی نام برد؟ چه خواب و خیالی در سر داشتیم؟ یادتان هست چنین روزهایی در یک ربع قرن پیش فریاد می‌زدیم: نه شرقی، نه غربی، و خلاصه چه و چه‌ها...! در اواخر سالهای پنجاه خودمانی و دهه‌ی هفتاد قرن بیستم میلادی بود.

بیاد می‌آورید؟ ملتی با سی میلیون نفر جمعیت تصمیم گرفته بود که در پهنه‌ی گیتی بدعت گذار راه و روش زندگی برای جهانیان شود. اینجا بدیهی است که به نظریه همه جا توطئه بین مجال خود نمایی نمی‌دهیم. اگر اهل انتقاد و سنجش خود باشیم، نبایستی آن سوظن گسترده نزد عموم را فضای بال و پر دهیم. سوظنی که همه چیز را زیر سر خارجی ببیند و ما را فقط بازیچه دست اجنبی بداند. بهرحالت ما ملتی بودیم که می‌خواست با عمل یا به اصطلاح با انقلاب خویش، نافی دو اردوگاه مختلف در نظام سیاست و اقتصاد جهانی شود؟ آنهم قطبهای شرق (مسکو) و غرب (واشینگتن).

مگر نمی‌خواستیم طراح نظمى والا و یگانه در عالم شویم؟ آنهم در غوغای بیخبری از توش و توان جهانیان و نشسته برقله‌ای از خود پسندی غریب، که یکی از نشانه‌های آشکار آموزه (دکترین) بومی‌گرایانه است.

جزیی از آن جماعت مغرور، ما بودیم. آری ما، هژده و بیست‌ساله‌های آنزمان. باقیمانده‌ی نسلی خواهان دگرگونی وضع موجود. نسلی که پدران فرهنگی-سیاسی‌اش نهضت ملی کردن نفت و تراژدی کودتای ۳۲ را در کوله بار تجربه داشتند. بنابراین نسلی بود که پس از ۱۹۶۰ بمیدان آمد و در فعالیت اجتماعی جهت بسیج اعتراضات و تشدید آن درگیر شد. انگار تا بوده همین بوده است.

از مشروطه ۱۹۰۶-۱۹۰۳ تا به آن دوران التهابات (۱۹۷۸-۱۹۸۰) سه نسل، و هر نسل با حدود بیست و پنج سال تفاوت سنی، با نیتی پاک برای بهبودی مملکت قدم پیش گذاشت. چه بسا هر بار در ضمیر خود می‌پنداشت که با بهبودی وضع مملکت به حتم مسائل خاص او هم حل خواهد شد. اینجا هنوز نمی‌پرسیم که آیا با آن نیت پاک نسلها، هوشیاری و اشراف نیز همراه بود؟ و شاید در چشم انداز آتی برای پاسخ به این پرسش حیاتی دیگر فرصتی نباشد؟

از "نیت پاک" داشتن هم بگذریم. چون نیت پاک اگر حتا همچون الاهه قادر مطلق باشد، نمی‌تواند همواره هر انحراف و نقصانی را توجیه کند. بهمین خاطر و با وجود فاصله‌ی زمانی یکربع قرن، از نو بپرسیم که آرمان سومین نسل ایرانیان فعال اجتماعی چه بود؟ آیا آرمانی بود که با تبعیض جنسی دلخواه مردان گره می‌خورد یا اینکه برای حضور زنان و بازتاب "آن دیگری" نیز جایی در خور قائل بود؟

البته در همین پرسشهای اخیر آشکار است که چند نوع مختلف آرمانخواهی در آن کارزار حضور و بازتاب داشت. از این گذشته، طبیعی است که چرایی و چگونگی پرسیدن ما نیز حاصل تجربه‌ای بیست و پنج ساله پس از انقلاب ۵۷ باشد. در راستای این پرسیدن و پرسشها خواهیم دید که نه از آرمانی خاص بلکه از آرمانهای مختلف باید سخن گفت. چون که در آن جنبش اجتماعی دسته‌بندیهای مختلفی وجود داشت با اهدافی متفاوت. براساس همین سنجش است که باخبر می‌شویم از واکنش آرمانگرایان نسبت به مسئله‌ی جنسیت و درک شان از آزادی. چرا که جامعه شناسی معاصر می‌گوید: در آرمان هر گروه‌بندی سیاسی، میزانی از آزادی جنسی زمانه نیز بازتاب دارد.

این موضوع حتا برای فهم چرایی و چگونگی فردی نیز مهم است. چون یکی از تفاسیر ممکن از "تاریخ سکسوالیته" فوکو آشکارشدن این نکته است که با دانایی از چگونگی عشق ورزیدنمان می‌توانیم به شناخت هویت خود برسیم. این نکته بینی را مدیون درس‌آموزی از سالهای جاری هستیم. سالهایی که از "سال بد و سال باد و سال پست و سال درد و سال عزا" در سرایش شاملو هم فجیع‌تر بوده‌اند. اوایی که با شعر "نگاه کن" می‌خواست تصویری از سالهای ماتم‌زده پس از کودتای بیست و هشت مرداد را بدست دهد. روشن است که زبان شعری آن دوران، بخاطر سانسور حاکم، به نمادپردازی روی آورد و برای توضیح شرایط ناگوار استعاره‌هایی نظیر شب، سیاهی و ظلمت را بکار گرفت. استعاره‌هایی که امروزه در برخورد با واقعیت جاری و توضیح آن ناکارا و فرسوده جلوه می‌کنند. آنهم به این دلیل ساده که ما، در عرصه کشورداری، از دوره دیکتاتوری فردی شاه به نظام خودکامگی قشریت مافیایی رسیدیم. بنابراین زبان ادبی دوره پیشینی دیگر از پس بازگویی شرایط بس هراسناک و وقاحت بی‌نظیر قدرتمداران جدید بر نمی‌آید. از این گذشته بررسی رابطه‌ی آرمان و جنسیت، بویژه، از آنرو اهمیت دارد که در ایران کنونی گسترش فحشا و افزایش معضلات جنسی، همچون پیامد سیاست سرکوب و اخلاق رژی، در صدر مشکلات مملکتی قرار دارد و هر گونه تصویری از بهبودی اوضاع را به آن وابسته می‌کند.

عشق و رقابت آرمانها

براستی آیا می‌شود از نقش آرمان گفت، ولی بی‌اعتنا از کنار پدیده‌ی "بچه‌های خیابانی" و بی‌حق و حقوقی زنان گذشت؟ زنانی که در "خانه‌های عفاف" گرفتار می‌آیند یا مثل "گوشت قربانی" به کشورهای دور خلیج فارس صادر می‌شوند. با اینحال سخن ما البته فقط به معضلات دلخراش و فضای فاجعه‌بار خلاصه نمی‌شود. آنهم خلاصه در فضایی پُر از عقده و گره‌های روانی که هر آدم کنجکاوی را می‌تواند در نخستین گام افسرده و مایوس کند. در آن اختلافات موجود بر سر آرمانخواهی، ما چه چشم اندازی را می‌دیدیم؟ چه رو‌یایی را در ذهن می‌پروراندیم که حتا روشنفکران سرشناس اروپایی را به خود جذب کرده بود؟ کسانی نظیر میشل فوکوی فرانسوی را که سالها در نقد قدرت و نیز در شناخت ابزار حاکمیت پژوهش کرد و مطلب نگاشت. همین فوکو بود، نویسنده‌ی اثر "اراده معطوف به دانش" (جلد اول تاریخ جنسیت ۱۹۷۶)، که از جنب و جوش سال ۱۹۷۸ برای نشریه‌ی ایتالیایی "کوریهره‌دلا سرا" گزارش نوشت. دوبار در آن سال به ایران سفر کرد تا وقایع اتفاقیه کشور ما را ضبط و ثبت کند. آنهم از منظر روشنفکری ناراضی از وضع موجود غرب. این ناظر غریبه، همچون خیل سیاحانی که در دو-سه قرن قبل به ایران آمدند، در پی شناخت شیوه‌ی زندگی ما بود و می‌خواست بویژه عیار آرمانمان را در آن لحظه‌ی تاریخی محک بزند. برای همین امر در سال ۱۹۷۸ در یکی از گزارشهای خود، گرد آمده در کتابی نازک،

ذوق زده پرسیده است: "ایرانیها چه رویایی در سر دارند".^{۲۱} البته او، مثل بسیاری پس از انقلاب اسلامی، بدین خوش بینی شک کرد و سعی در تصحیح تصویری نمود که امکان داشت از آن گزارشها به ذهنها متبادر شود. اما در آن زمان وی تحت تاثیر انرژی معترضان رژیم سلطنتی در پی شناخت آرمانی بود که غالب مردم شعارش را می دادند. در زمینه شناخت رویای ایرانیان نوشته است: "در مدت اقامت در ایران یک بار هم واژه‌ی "انقلاب" را از زبان کسی نشنیدم؛ اما از پنج مخاطب من چهار نفر جواب می دادند: "حکومت اسلامی". این جواب مرا غافلگیر نمی کرد." (منبع بالا، ص ۳۶)

باقی گزارش را فوکو به یافتن دلایل این پاسخ اختصاص می دهد. پاسخی که با یک حساب سر دستی چهارپنجم یا هشتاد درصد از مخاطبان او بیان داشته اند. برای یافتن دلیل، او نخست به "جواب خشک و کوتاه" آیت الله خمینی ارجاع می دهد و سپس سعی می کند درباره‌ی تاریخ اسلام شیعه و چگونگی ساختار اجتماعی اش توضیحاتی بدهد. تاریخ یکربع قرن اخیر نادرستی توضیحات فوکو را آشکار کرده است. توضیحاتی که طبیعتاً پیشداوریهای را در خود نهفته داشته است. در این رابطه نوشته است: "اسلام شیعی در واقع خصوصیتی دارد که می تواند به خواست حکومت اسلامی رنگ ویژه ای بدهد: نبود سلسله مراتب در میان روحانیت، استقلال روحانیان از یکدیگر، و در عین حال وابستگی ایشان (حتا از نظر مالی) به مریدان... یک نکته را باید روشن کرد: در ایران هیچ کس منظورش از حکومت اسلامی، رژیمی که در آن روحانیان نقش رهبری یا چهار چوب فراگیر را داشته باشند نیست. به نظرم آمد که این عبارت را برای دلالت بر دو چیز متفاوت به کار می برند. چند نفری به من گفتند که "نوعی ناکجاآباد" است، بی آنکه قصد سوء تعبیر داشته باشند، و بیشتر مردم می گفتند که یک "آرمان" است" (منبع بالا ص ۳۸).

میشل فوکو، آن جستجوگر قلمروی سلطه، در ادامه‌ی گزارش خود حرف مردم را تائید نمی کند. وی در شناسایی عناصر تشکیل دهنده‌ی آرمان مذکور که زمانی اکثریت مردم ایران را مجذوب خود ساخته بود، پس از ذکر نام آیت الله خمینی، از علی شریعتی نیز اسم می برد. اینان را در راه اندازی گفتاری موثر می داند که تحقق آن آرمان حکومت اسلامی را هدف داشتند. در این میان اشاراتی به زندگی شریعتی و منابع نظری اش می کند. در حالیکه وی در گزارش از شرح حال خمینی و تعلیماتش نکته‌ای را یادآور نمی شود. فوکو در ناآشنایی با طرح و برنامه‌ی آیت الله خمینی که در آثارش مندرج بوده، مثل بسیاری از روشنفکران همقطار ایرانی اش است که در "کشف الاسرار" و "ولایت فقیه" یا "توضیح المسائل" وی غور و بررسی نکرده اند. از این گذشته، در لابه لای توضیحاتی که در مورد آن جنبش آرمانخواه می دهد عناصری از خواسته‌ها و آرزوهای شخصی فوکو نیز ادغام شده اند.

درباره‌ی آنچه "سراب معنویت جویی فیلسوف خوشخیال" نام می نهیم، که همان آرزوهای برزبان نیامده فوکو و پشت جنبش ایرانیان پنهان شده است، در نوشته اش می خوانیم: "جنبشی که از راه آن بتوان عنصر معنوی را داخل زندگی سیاسی کرد. کاری کرد که این زندگی سیاسی مثل همیشه سد راه معنویت نباشد بلکه به پرورشگاه و جلوه‌گاه و خمیرمایه‌ی آن تبدیل شود" (منبع بالا ص ۴۰)

در هنگام این معنویت طلبی، فوکو از لحاظ رشد اندیشه و قوام سخن در آستانه‌ی آخرین مرحله‌ی زندگی خود ایستاده است. وی در این مرحله‌ی نهایی به تحلیل اخلاقیات مرسوم و نیز حلاجی مسئله‌ی سوژه و فاعل شناسایی، که قدمای ما به آن فرد عالم می گفتند، پرداخت. مباحث فلسفی که به اثر چند جلدی "تاریخ جنسیت" منجر شد. جلد اول (اراده‌ی دانش) به سال ۱۹۷۶ و جلد دوم (کاربرد لذت) و جلد سوم (دلواپس خود بودن) بسال ۱۹۸۴ یعنی سال مرگ نویسنده شان انتشار یافته است. بدین ترتیب، غیر از آثار فوکو، حتا مرگ وی نیز به مسئله‌ی مورد بحث ما، یعنی بحث آرمان و عشق و جنسیت، ارتباط دارد. زیرا او یکی از اولین قربانیان معروف ویروس ایدز در آغاز شیوعش است. ویروسی که، بخاطر نبود آمار و کم کاریهای دولتی، از تعداد واقعی قربانیانش در ایران امروز بیخبریم.

^{۲۱} - میشل فوکو: "ایرانیها چه رویایی در سر دارند"، ترجمه حسین معصومی همدانی، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷، تهران

البته در آن دوره‌ی مرگ فوکو، محافظه کاری غرب مشغول علم کردن بامبولی جدید بود تا شیوع بیماری یادشده را نتیجه گسترش آزادیهای جنسی و رواج همجنسگرایی بخواند. می‌دانیم که این نوع تلقی از آزادیهای جنسی تازه پس از قیام فرهنگی سالهای شصت و هشت اروپا و در پی حضور جنبش دانشجویی در آن قاره پدید آمده بود. در کنار ماجرای مرگ فوکو و شایعات جانبی‌اش، در این شرح حال کوتاه به دو نقطه‌ی عطف در زندگی وی بایستی ارجاع داد. این نقطه‌های عطف، دو اثر "نظم اشیاء" و "تاریخ جنسیت" هستند. اینجا، برای جلوگیری از دراز شدن سخن، از اشاره به آنهمه جُستار مهم وی، مثل "روشنگری چیست" یا "نظم گفتمان"، صرف‌نظر می‌کنیم. البته میان آن دو نقطه عطف زندگی فوکو زنجیره‌ای از حوادث وجود دارد که از جمله یکی رویداد انقلاب اسلامی است و دیگری اتفاق رفع ممنوعیت قانونی از پورنوگرافی در فرانسه بسال ۱۹۷۵^{۲۲}. از این نکته‌های ویژه گذشته، تمایل فوکو به معنویت را بایستی در رابطه با برآمد پدیده‌ای کاملاً مادی در نظر گرفت که زیر عنوان "جامعه مصرفی" در غرب معرف حضور همگان است. جامعه‌ای که در آن هر چیزی شکل کالایی بخود می‌گیرد و قابل مبادله است. از جمله اروتیسم (کامجویی) و لطافت طلبی که خوراک سودجویی تجارت جهانیگر می‌شوند.

سراب معنویت جویی و خوشخیالی فیلسوف

پدیده‌ی کالایی‌شدن همه چیز و بیداد ظاهرسازی، فراگیرترین معضلی است که روشنفکر اروپایی پس از جنگ جهانی دوم با آن دست و پنجه نرم کرده است. از این زاویه دقیق‌تر می‌شود حال و هوای آن سالهای میشل فوکوی فیلسوف را فهمید و شناخت. حال و هوایی که در پدیده‌ای اگزوتیک و غریب (جامعه ایرانی و تغییرات در شرف تکوینش) دنبال معنویت می‌گشت. البته در آن "تب اسپریتوالیته"، وی مثل بسیاری از درس خوانده‌های اروپایی زمانه نبود. کسانی که راهی هند و تبت می‌شدند تا در دیر و صومعه‌ای به محبوب رسند و احیاناً گره‌های روانی خود را با آستانبوسی مرتاضی بگشایند. او بخشی از عمر و همت خود را صرف این امر کرد که به ایران سفر کند و در گزارش "ایرانیها چه رویایی در سر دارند؟" بنویسد: "من دوست ندارم که حکومت اسلامی را "ایده" یا حتا "آرمان" بنامم اما به عنوان "خواست سیاسی" مرا تحت تاثیر قرار داده است. مرا تحت تاثیر قرار داده چون کوششی است برای اینکه، برای پاسخگویی به پاره‌ای مسائل امروزی، برخی از ساختارهای جدایی ناپذیر اجتماعی و دینی سیاسی شود؛ مرا تحت تاثیر قرار داده است چون از این جهت کوششی است برای اینکه سیاست یک بُعد معنوی پیدا کند"^{۲۳}. بااینحال در ادامه متن فوکو از طرح حکومت اسلامی آن دوره افسون زدایی می‌کند و در واقعیت زمینی دنبال هدفهای روزمره آن به اصطلاح آرمان آسمانی می‌گردد که بعد معلوم می‌شود برای اقلیتهای مذهبی، قومی و جنسی هیچ مشروعیت حضوری قائل نیست. یعنی نبود حق و نکته‌ای که وجودش اساس درک پیشرفته از دموکراسی را تشکیل می‌دهد: این حق و نکته‌ی مهم، دفاع از حقوق اقلیتهای در جامعه‌ای است که با رای اکثریت اداره می‌شود. از اینجای گزارش ببعدها، بجای صحبت از آرمان، فقط سخن از خواست و اراده‌ای می‌شود که از نظر فوکو با دو پرسش روبرو است. او می‌نویسد: "یکی از این دو پرسش به ایران و سرنوشت یگانه آن مربوط می‌شود. در سپیده دم تاریخ، ایران دولت را اختراع کرد و نسخه‌ی آن را به اسلام سپرد: مدیران ایرانی کارمندان دستگاه خلافت شدند. اما ایران از همین اسلام، مذهبی بیرون آورده است که چشمه‌هایی خشک نشدنی برای مقاومت در برابر قدرت دولت در اختیار این ملت نهاده است. این "خواست سیاسی" را باید نشانه‌ی آشتی دانست، یا چیزی متناقض، یا آستانه‌ی امری نو؟ پرسش دوم بر سر این گوشه‌ی کوچک جهان

^{۲۲} - برای شرح بیشتر درباره سرگذشت اروتیسم و پورنوگرافی، که مخترع کلمه‌اش آلدوس هاکسلی نویسنده رمان معروف "دنایای قشنگ نو" بوده، رجوع کنید به مطلب زیر:

Pascal Bruckner, die erotische Demo..., in Letter Inter. Nr. ۱۸ ۱۹۹۲

^{۲۳} - رجوع کنید به همان کتاب فوکو درباره‌ی ایرانیان، ص ۴۱

است که زمین و زیر زمین آن میدان بازیهای استراتژی جهانی است. برای مردمی که روی این خاک زندگی می‌کنند جست و جوی چیزی که ما غربیها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده‌ایم چه معنی دارد: جست و جوی معنویت سیاسی؟ هم اکنون صدای خنده‌ی فرانسوی‌ها را می‌شنوم، اما من می‌دانم که اشتباه می‌کنند، منی که آگاهیم از ایران بسیار ناچیز است".^{۲۴}

اعتراف فوکو به آگاهی ناچیز در مورد ایران بسیار صادقانه است که، دو ماه بعد از شکلگیری حکومت اسلامی، وی را به موضعگیری جدیدی وادار می‌کند. او در مقاله‌ای که به تاریخ ۱۹۵، ۱۹۷۹ در روزنامه لوموند چاپ کرد، در کنار دفاع از حق قیام مردم، رفتار وحشیانه حاکمیت علیه مخالفان را محکوم دانسته است: "معنویت خواهی کسانی که بسوی مرگ می‌شتافتند ربطی به خونخواری حاکمیت روحانیون متعصب ندارد. امروزه مذهبیون ایران می‌خواهند رژیم خود را به معنای قیام بشناسانند".^{۲۵}

بحث عدم امکان معنویت در مدرنیته را که از نظر فوکو با چگونگی دوران رنسانس و فروپاشی اقتدار مسیحیت ارتباط دارد، در جای دیگری باید پی گرفت. در بخش رُمان اروپایی و سرگذشت روایت عشق بطور اجمالی اشاره بدین مسئله خواهیم داشت که رُمان همچون آفرینش هنری در دوران سکولاریسم سعی در تعریف و ایجاد معنویت لائیک کرده است. اینجا بازگردیم به آن لحظه‌ی گزارش فوکو درباره‌ی ایران که از آرایش جنبش آرمانخواهی خبر می‌دهد. در کنار آن اکثریتی که خواهان حکومت اسلامی شد (با هوادارانی که از کم و کیف مُنجی موعود بیخبر بود) یک "اقلیت خاموش" وجود داشت. این جماعت را بایستی همان گرایشی دانست که در این یکربع قرن اخیر با جریان حاکم بر سیاست کشور همراهی و همنا بوده است. گرایش یادشده، در فاصله‌ای که با حاکمیت داشته، نگرش و آگاهی جدیدی را پرداخته که بصورت رهیافتی از دل مخمسه‌ی کنونی می‌تواند عمل کند. البته مخمسه‌ی یادشده، بخودی خود نیاز به توضیح و شرح اضافی ندارد. نشانه‌اش در همه جای مملکت قابل رویت است و از جمله در اعترافات مقامات دولتی که از رشد روزافزون زنان خود فروش و پائین آمدن سن فحشا (دختران سیزده ساله) خبر می‌دهند.^{۲۶} بواقع "اقلیت خاموش" آنجایی رخنمایی کرده که در پاسخ سوال فوکو مبنی بر چگونگی آرمان، حرفی از "حکومت اسلامی" بمیان نیاورده است. ایشان از همان آغاز خواستار نا اینهمانی با پروژه‌ی عزیمت به صدر اسلام بوده‌اند. گرایش یادشده با اینکه در ائتلاف مبارزاتی علیه رژیم سلطنتی شرکت کرد ولی در بزنگاه‌های این بیست و پنج سال با قدرت سیاسی همصدا و همدست نشد. گرچه برابر چشمان نابورش بساط ولایت مطلقه فقیه را پهن می‌کردند که باز تولید گروتسک (مسخره و انزجار برانگیز) فرمانروایی تک نفره بود. بنابراین واکنش به واقعیت منجرکننده از بلاواسطه‌ترین منابع انگیزش آن "اقلیت خاموش" بوده است که در اعتراضها و دیگر بودگیهایش گویا شد و تاوان افشای خط قرمزها و گذر از ممنوعه‌ها را پرداخت. بخشی از رشد آگاهی این جماعت دگراندیش، که از نگاه انتقادی به واقعیت روزمره تجربه اندوخته، نتیجه دستاورد نظریاتی است که اندیشمندانی نظیر میشل فوکو باعث و بانی‌اش بوده‌اند. آشکارترین صورت ظهور این "اقلیت خاموش و گویا" در مبارزه‌ای است که علیه شکل و شمایل نظام سیاسی می‌کند. نظامی که شخص اول مملکت دارد و با ساختار هرمی شکلی اداره می‌شود که بر راسش فاعل مایشا نشسته است. این مبارزه همان چالش شهروندان با نظامی است که شاه‌اش، شیخ شده است. آبشخور نظری این چالش در نقد نظامهای سنتی دولتمداری قرار دارد. نقدی که مشروعیت رفتار چوپان با گله را در جامعه انسانی زیر سوال می‌برد. این نقد چه برابر اقتدار کلیسا بوجود آمده باشد و چه علیه دستگاه خلافت خلفا، حقانیت خود را از آگاهی مومنان یا غیر مومنانی می‌گیرد که نمی‌خواهند در زمره احشام گله‌ای

^{۲۴} - کتاب فوکو درباره‌ی ایرانیان، ص ۴۲.

^{۲۵} - ترجمه فارسی این مطلب در نشریه اختر، چاپ پاریس، دفتر سوم، تابستان ۱۳۶۵ آمده است.

^{۲۶} - نمونه‌ای از اعتراف به گستردگی معضل جنسی و بی برنامه‌گی اولیای امور را در این مطلب می‌توان سراغ گرفت: بررسی وضعیت زنان ویژه و ... در سایت اینترنتی ایران امروز، ۶، ۱۱، ۲۰۰۳.

فرمانبردار شمرده شوند. مفهوم "شبان-رمگی" که زنده یاد محمد مختاری به سالهای پیش در پژوهشی له "تمرین مدارا" به کار گرفت در "فرا متنی" وجود دارد که اندیشگران انتقادی چون فوکو در شکلگیری اش سهیم بوده‌اند.^{۲۷} با این دو متفکر، یعنی فوکو و مختاری و نیز با الهام از آثارشان، بحث رابطه‌ی آرمان و جنسیت را دقیقتر می‌شود پی‌گرفت. زیرا دستاورد نظری اولی، که بهره‌مند از آزادی بیان نسبی در دمکراسی غربی بود، میان سطرهای متن دومی است که بخاطر سانسور رسمی در ایران با جوهر نامرئی نگاشته و پس از آشکاری کم و کیف سخنش برای خودکامگان، قربانی قتل‌های زنجیره‌ای شده است. در اینجا به بحث منتفی دانستن آرمانخواهی کاری نداریم. بحث و نتیجه‌ای که مثلاً می‌تواند در بازخوانی شاهنامه حاصل شود. چون با یکی از جمع‌بندی‌های فردوسی در داستان یزدگرد قادر می‌شویم آب پاکی روی دست هر نوع آرمانخواهی بپاشیم. وقتی حماسه سرای طوس از نارسایی جماعت و افرادی می‌گوید که قرار است در سرزمین ایران چرخ بهبودی اوضاع را براه اندازند. آنهم ایرانی که دچار نکبت اضمحلال شده است:

چو تخت با منبر برابر شود	همه نام بوبکر و عمر شود
برنج‌د کسی، دیگری بر خورد	بداد و بیخ‌شش کسی ننگرد
ز پیمان بگردند و از راستی	گرامی شود کثری و کاستی
رباید همی این از آن، آن از این	ز نفرین ندانند باز آفرین
نهانی بتر ز آشکارا شود	دل شاه چون سنگ خارا شود
بد اندیش گردد پدر بر پسر	پسر بر پدر همچون چاره گر
شود بنده‌ی بی هنر شهریار	نژاد و بزرگی نیاید به کار
به گیتی نماند کسی را وفا	روان و زبانها شود پُر جفا
از ایران و از ترک و از تازیان	نژادی پدید آید اندر میان
نه دهقان نه ترک و نه تازی بود	سخنها به کردار بازی بود.

آرمان و جنسیت

فوکو در تحول نظری خود، یعنی با فرارفتن از مرحله‌ی باستان‌شناسی علوم انسانی به مرحله‌ی تبارشناسی قدرت مدرن، حقیقت و بدن آدمی را در رابطه‌ی تنگاتنگی می‌دید که مورد تهاجم حاکمیت قرار می‌گیرد.^{۲۸} از این نکته، یعنی گره‌ی حقیقت و جنسیت زیر فشار قدرت، می‌توان سکوی پرشی ساخت جهت اشراف بر واقعیت ایران پسا انقلابی. ایرانی اسیر هرم قدرت خودکامه که بر رأسش جرگه‌ای از ملایان نشسته است. گرچه این امر، آشکارا خلاف پیشگویی فوکو در گزارش یادشده‌اش است. اوایی که گفته "منظور عموم از حکومت اسلامی تأمین نقش رهبری فراگیر برای روحانیت نیست".

امروزه برای همگان آشکار شده است که "حزب نامریی" روحانیت شیعه با جناح و فراکسیونهای مختلفش برای حفظ سلطه‌ی تلقی سنتی از حقیقت و فرودستی پیکر انسانی به میدان آمد. با حقیقتی برخاسته از بدیهیت مردسالاری و بویژه با "توضیح المسائل" خود نوید بهشتی را به مردان می‌داد که در آن زن فقط "ضعیفه" است و پیکرش نقشی جز فرودستی ایفا نمی‌کند و چیزی جز شیء بشمار نمی‌رود. این فرودستی زن چنان به باوری کلیشه‌ای بدل می‌شود که وی همچون قربانی تجاوز جنسی نیز از هیچ حمایت حقوقی برخوردار نیست. بواقع با این انحصاری شدن قانونگذاری در دست مردان، هیچگونه

^{۲۷} - رجوع کنید به: کتاب تمرین مدارا، انتشارات ویستار، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷

^{۲۸} - برای آشنایی بیشتر به کتاب زیر رجوع کنید: میشل فوکو، فراسوی ساختارگرایی...، دریفوس و رابینو، ترجمه بشیریه، نشر نی، ۱۳۷۶

امکان دمکراتیزه شدن جامعه هم در میان نیست.^{۲۹} این برآورد از عملکرد نظام ولایت مطلقه‌ی فقیه با آندسته تحلیلهایی از خودکامگیهای فاشیستی مشابه است که رهبران‌شان در استقرار سلطه‌ی خود خواب فرمانروایی فالوس (آلت مردانه) بر جامعه را می‌بینند. این نکته فقط ناظر بر بررسی ژرژباتای (فیلسوف و عارف فرانسوی) از پیشینه فاشیسم نیست که ساختار حکمروایی آن را نشأت گرفته از تجربه تاریخی خلیفه گری و خلافت خلفای مسلمان می‌داند.^{۳۰} همچنین برای شناخت دامنه خواب و خیال مردانه که به نظامی خودکامه‌ای از نوع ناسیونال سوسیالیسم آلمانی جان می‌بخشد، بایستی به قرائت اثر ارجمند متفکر آلمانی کلاوس ته ولایت نشست.^{۳۱} ته ولایت در این کتاب حجیم و دو جلدی پس از نگاهی به روند روابط مرد و زن اروپایی، به بررسی نقش مردان در باز تولید واقعیتی دلخواه می‌نشیند. از این گذشته، میل گسترده به نظامیگری، روانشناسی ترور فاشیستی و نیز آن کیش برپاشده پیرامون تن ورزیده مرد از سنجش موشکافانه او دور نمی‌ماند. از نظر ته ولایت مجموعه این عناصر آن روحیه‌ای را می‌سازند که تن زن را همچون مفعولی بی حد و حصر می‌بیند و همزمان از آن معیار رعایت اخلاق و درستی آداب و رسوم می‌سازد.

این رویکرد همچون مشخصه‌ای برای شناخت توتالیتاریسم می‌شود که مشابه‌اش را در پس از انقلاب اسلامی تجربه کردیم. زیرا نهضت مشروطه و ملی کردن نفت و نیز تحولات جهانی تأثیرات ترقیخواهانه‌ای در روحیه ایرانیان بر جا گذاشته بودند. بهمین خاطر اقتدار قوانین شرعی (همچون ضمانت حیات فقها) که در بیداری ایرانیان و حضور تدریجی افکار متجددانه دچار لرزش شده بود، محافظه کاری را در پایانه دهه‌ی پنجاه به صحنه‌ی چاره جویی کشاند.

همین به اصطلاح چاره‌جویی محافظه‌کارانه تا جایی پیش رفت که تمام عناصر سنت پرست و ارتجاعی را برای تحرکی تازه موتلف و بسیج کند. نیرویی که تا پیش از این همه را به خواب خرگوشی ایمان به سنت دعوت می‌کرد، در مرحله بسیج شدن یکباره آن قدر قوی و یکه تاز شد که توانست راه یک قیام عمومی علیه دیکتاتوری فردی بر کشور را کج کند. "آرمان" این راه کج شده طبیعی بود که، در تداوم سنت مردسالاری، محدودیت حضور زنانه را بر بیرق لشگر خود بنویسد. شعار "یا روسری یا توسری" آشکارترین نشانه‌ی دکتترین محافظه کاری در جامعه‌ای شد که درونش زنان برای خود بتدریج درصدد ایجاد فضا و امکانات بودند. فضا و امکاناتی که آنان را به قضاوت و وزارت هم رسانده بود.

آن زن ستیزی که در لباس طرفدار معنویت و انقلابیگری ظاهر شد از دل ساختار روحانیتی بر می‌خاست که نه تنها مُبلغ دروغ مصلحتی بوده بلکه خاستگاه و باز تولید نظری خود را در فضایی عاری از زن سازمان داده است. حوزه‌های علمیه، نمونه این فضا سازی برای تولید جهان بینی و ایدئولوژی هستند. ایدئولوژی که در شکلگیری‌اش زن و خودآگاهی زنانه نقشی ندارند. در این فضا، مفهوم و معنای جنسیت و آزادی جنسی فقط در گفتمانی مردانه تعریف و کلاسه‌بندی می‌شوند. این الگوی واژگان سازی و تولید گفتمان، از لحاظ تبارشناسی، در آکادمی افلاطونی تجربه شده است که در آن هیچ زنی راه نداشته است. در ضمن نباید از یاد برد که حتا دمکراسی یونان باستان نیز فقط برای چیزی حدود بیست در صد مردمان جامعه حق قائل بود. آن باقی بی حق و حقوقان یا مردان غیر از قشر اشراف و زنان بودند یا بردگان و غیر خودیها. از این گذشته، رساله‌های

^{۲۹} - نمونه‌ی تکان دهنده این زن ستیزی مندرج در توضیح المسائلها را در وضعیت آن دختر جوانی باید دید که پس از ازدواج و به هنگام نزدیکی دچار یکی شدن آلت جنسی و مقعد می‌شود. وی از این پس نه تنها حق شکایت از تجاوز که هیچ حتا حق ازدواج دوباره را ندارد. آیات عظام این حق را از این زن طلاق داده شده دریغ می‌دارند. انگار آیات عظام از داشتن مادر و خواهر و دختر بی بهراند که چنین سنگدلانه به توجیه جنایت علیه زنان نشسته‌اند.

^{۳۰} - شرح مفصل این نظر در کتاب زیر است:

Georges Bataille, die psychologische Struktur des Faschismus, Ed. Matthes u. Seitz, ۱۹۷۸.

^{۳۱} مشخصات کتاب وی چنین است:

Klaus Theweleit, maenner phantasien, Ed. Rowohlt, ۱۹۸۷.

"مهمانی" و "فایدروس" در آثار افلاتون فقط نشانگر این انتخاب جنسی مردانه و "پاکسازی" فضای بحث از عنصر زنانه و ارائه نظرش نیست که همچنین فراخوانی برای پنهان ساختن "شاهد بازی" است و اخلاقی کردن این روند. گرچه این تمایز را بایستی خاطر نشان ساخت که افلاتون‌گرایی پسین، که از جمله از افکار فلوپین نشئت می‌گیرد و با اقتدار مسیحیت تثبیت می‌شود، بیزاری از تن و جسم آدمی را تبلیغ می‌کند تا چه رسد به جنسیت و سکسوالیته و کامجویی. البته بخش عمده‌ای از سرایش شاعران و عرفای ما ناظر بر دریافتی التقاطی از نظریات افلاتون و فلوپین است و نمی‌توان گفت که اساس سرمشق-گیری ایشان فقط از افلاتون است.^{۳۲} بواقع پس از یک وقفه چندین و چند قرنی که ناشی از اقتدار مسیحیت زهد گرایانه در اذهان عمومی بود، انگار این فضای شاهد بازی در حوزه‌های علمیه اسلامی احیا شده است.^{۳۳}

روایتهای تاریخی می‌گویند که با تثبیت ساختار زهد مسیحی قرن‌ها در غرب از شاهد بازی و شیفتگی فلاسفه یونان باستان به آن جوان دلربا یا از روایت آوید درباره‌ی "هنر عشق ورزی" خبری نیست.

با جنسیت ستیزی پارسایان و قوانین کلیسایی بروز هرگونه تمایل جنسی یا گرایش عشقی زیر فشار رفته و به حاشیه رانده شده است. در این زمانه ائتلافی در کار است. تظاهر به زهد بی حد و حصر مسیحی با بازنگری فلوپینی همدست شده و آن میراث فلسفه و اندیشه یونانی را برای توجیه و استدلال بخدمت می‌گیرد. این ائتلافی قدرتمند است و تاثیر خود را نه تنها در ساختارهای زندگانی مذهب زده تثبیت می‌کند که به تقویت جریانهای نظری عرفان در فرهنگهای یهودی و اسلامی نیز می‌رسد. البته همواره چنین بوده است که بر بستر ضدیت شدید زهدگرایی با حضور لطافت، آنتی تز(ضد دیگر) زائیده می‌شود. بر اساس دیالکتیک تصادفات و برهمین منوال است که برخی "اعترافات" آگوستینی و "نواندیشی طلبی" لوتری را نتیجه تجربه‌های عشقی اینان با زنان دانسته‌اند. آگوستین فقط از نور و ظلمت میتراستی رویگردان نشد بلکه از معشوقه زمینی خود نیز. هرچند در "اعترافات" سعی کرد جانشینی آسمانی برای عشق خود بیابد.^{۳۴} ماجرای مارتین لوتر که در حین مردخدا بودن می‌خواست زنی به همسری داشته باشد و قوانین کلیسایی را بهم بریزد، هم برای همه معلوم و معروف است.

بواقع ایشان هم قربانیان زمانه خویشند و هم قیام کنندگان علیه زمانه. آنهم در زمانه‌ای که تماس با زن به شکل بی سابقه‌ای تکفیر و منع شده بود. بر اساس همین سیاست تکفیر و منع بود که زنان شوریده‌ای به بهانه "جادوگری و شهرآشوبی" در آتشیهای قرون وسطایی سوختند.

بدین ترتیب، پس از آن قرون ظلمانی متمدنی، رونق گرفتن مباحث عشق و اروتیسم در غرب که در آستانه قرن هزدهم صورت می‌یابد، برای بسیاری حادثه‌ای فرخنده است. بجز سبطه‌ی دیرینه سلسله مراتب کلیسایی، وجود گرایش عقلگرایان خشک اندیش عاملی هست که نوالیس، این نجیب‌زاده‌ی آلمانی، را در سال ۱۷۹۹ به پافشاری بر اهمیت احساسات لطیف می‌شورانند. شورشی که پیامدش در زمینه زیبایی‌شناسی، جنبش رومانتیسیسم آلمانی است. این جنبش، در روند رشد خود،

^{۳۲} -حتا برای یافتن نمونه‌هایی از خوشباشی اپیکوروار یا کامجویی بی قید و بند در ادب کلاسیک می‌شود به اثر سیروس شمیسا با نام "شاهد بازی در ادبیات فارسی"، انتشارات فردوس، ۱۳۸۱ رجوع کرد. کتابی که دوباره بدان خواهیم رسید. وقتی که به مقوله‌ی عشق صرفا جنسی صوفیان می‌پردازیم.

^{۳۳} -برای شناخت دامنه این رفتار رجوع کنید به مطلب محمد برقی با نام "سکسی ترین انقلاب جهان"، در سایت اینترنتی ایران امروز ۴ فروردین ۱۳۸۰. بویژه در مطلب یادشده آنجایی را باید در نظر گرفت که از ترس آیت الله‌هایی نظیر مرعشی و آملی حکایت می‌کند زیرا که ایشان به آشکار می‌گویند نمی‌خواهند درباره‌شان شایعه لواط‌کاری پخش شود. شایعه‌ای که همچون شمشیر داموکلس بر سر افراد حوزه تکان می‌خورده است.

^{۳۴} - در خیالپردازی که یوستین گارد در این رابطه انجام داده از زبان فلوریا آملیا به اسقف آگوستین که او را بخاطر خدا ترک کرده می‌خوانیم: "رقیب من تنها رقیب" من نبود. او رقیب هر زنی است. او همانا فرشته‌ی مرگ عشق بود یعنی *Obitus veris* که تو اسمش را پرهیز کاری می‌گذاری". رجوع کنید به کتاب زندگی کوتاه است، نامه‌ای به قدیس آگوستین، یوستین گارد، ترجمه‌ی گلی امامی، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۷۷

توجه بیشتری نسبت به نکته‌هایی چون شور و شوق را طلب می‌کند و در سطح مباحث فرهنگی اروپا به شکلگیری فضایی دامن می‌زند که تمایل به اساطیر و سپس سیر و سیاحت در قلمروی تابوها را در بر دارد.

جنسیت، اصلی‌ترین موضوع این قلمروی تابوها و ممنوعه‌ها است که از زمانه اصحاب فرهنگنامه نویس (دایره المعارف) اذهان را متوجه خود ساخت. جدل با اقتدار کلیسا در آلمان که با لوتریسم همنام است به هنگام سرایت به کشورهای همسایه و از جمله به فرانسه در شکل و شمائل نقد اخلاق ظاهر شده است. در نتیجه غالب مباحث و آثار عشقی و اروتیسم و نیز حتا بازتاب افراطی نیازهای جنسی در آثار مارکی دُو ساد نزد فرانسویان شکل می‌گیرد. اینجا شاید برای کاهش شیفتگی بی حساب و کتاب امروزی به آثار مارکی دُو ساد و برداشتهای ستایش‌آمیزی که اینجا و آنجا در برخی از مطبوعات خارج از کشوری و سایتهای اینترنتی انجام می‌گیرد، کمی مکث و تأمل لازم باشد. بواقع این برداشتها را که غالباً خوانشی غیر انتقادی از آثار "لیبرتیناژ" قرن هژده هستند، بایستی آنروی سکه‌ی لطافت ستیزی رژیم ملایان دانست. چون هر دو زن ستیزی را بر بیرق خود نگاشته‌اند. براین روال و با قرائت انتقادی از آثار ساد می‌شود به بیزاری نهفته از زن و زندگی در این آثار اشاره دارد که مثلاً با دوختن واژن در رُمان "ژوستین" تجسم یافته است. ابزارسازی از انسان و از دیگری که در آثار ساد بازتاب می‌یابند، باعث درخشش دوباره آن کلام ایمانوئل کانت شده است که گفته استفاده نادرست از آزادی به تولید شر می‌انجامد. چون دستکم همین آثار مارکی دُو ساد نشان می‌دهند که اغراق در کامجویی سرانجام به نابودی تن می‌رسد.^{۳۵} بواقع کشور فرانسه مهد پرورش و ماجراهای اروتیسمی در دوران مدرنیته است که در کنار تولید آثار ادبی و رمانهایی از دیدرو تا آپولینر به حضور اندیشه‌ورزی در این زمینه نیز بال و پر داده است. این بال و پر تا آنجا پیش می‌رود که از نقش مترقی متون صرفاً سکسی در مقابل سلطه مزورانه کلیسا صحبت به میان می‌آورد. حتا دفاع از لذت در آثار متفکرانی نظیر دیدرو و مونتینی نیز در این راستا مد نظر قرار می‌گیرند.^{۳۶} نمونه‌های این داد و ستد با موضوعات کامجویانه و جنسی را البته در افکار و آثار بودلر و باتای نیز می‌توان سراغ گرفت.^{۳۷} در مورد نظر ژرژ باتای در مورد جنسیت و اروتیسم هم اثر خودش گویا است.^{۳۸} چنانچه باتای در توضیح نظریه پردازی خود در مقدمه کتاب یادشده‌اش از جمله آورده است.^{۳۹} از نظریه پردازی ژرژ باتای گذشته، بایستی به این نکته هم اشاره داد که شاهکار و اثر اصلی فلسفی میشل فوکو نیز نامی جز "تاریخ جنسیت" ندارد و در آن با روشنگریهای

^{۳۵} - برای شناخت بیشتر جایگاه آثار ساد و روند واکنش انتقادی نسبت به آن به مطالب زیر می‌شود رجوع کرد:

Ruediger Safranski, Das Boese, Ed. Fischer, ۱۹۹۹

Bernd Matheus, Sade und die Menschenmaschine, In Lettre, nr. ۴۹, ۲۰۰۰, S. ۸۱

^{۳۶} در این رابطه می‌شود به مطلب زیر رجوع داد:

Robert Darnton, sex ist gut fuers Denken, in Lettre nr. ۲۷, ۱۹۹۴

^{۳۷} - بطور نمونه رجوع کنید به این مطلب شارل بودلر:

Charles Baudelaire, Der Salon von ۱۸۴۶, in, Der Kuenstler..., Ed. Reclam, Leipzig ۱۹۹۰

^{۳۸} - رجوع کنید به کتاب خواندنی زیر:

Georges Bataille, Der heilige Eros, Ed. Ullstein, ۱۹۸۲.

^{۳۹} - "رسیدن به آرمان هنگامی میسر است که انسان اشراف یابد بر آنچه باعث وحشت او می‌شود و سپس بتواند بر عوامل وحشت خود فائق آید. یکی از عوامل باعث وحشت در آدمی آن احساس گناهی است که با تحریک احساسات جنسی سر بر می‌کشد و نیروی معنوی را از وجود چنین تمناهای کامجویانه منجر می‌کند. این تناقض بین معنویت ذهنی و میل ارضای جنسی یکی از درگیریهای عمده فکر و خیال آدمی است. بویژه که آدم در فرهنگی رشد و نمو یافته باشد که در آن جنسیت و عوالم بدنی تکفیر و خوار پنداشته شده است. بنابراین آرمان وی بایستی شهر و سر زمینی باشد که در آن انزجار، خلق و خوی آدمی را تلخ نکند و چون زهری جانفرسا در کام او نریزد. منتها بشر با اینکه قدرت چیره گشتن بر عوامل ترس و وحشت خود را دارد. اما از پرداختن به تناقض روحی خود که بین الزام معنوی بودن و میل ارضای جنسی برقرار است، شانه خالی می‌کند. وی اجازه می‌دهد این شبهه برخیزد که کامجویی (اروتیسم) باعث تشدید ترس مرگ است."

فراوانی روبرو می‌شویم. پس هم این نامها و هم آن محتوای بررسیهای مسئله جنسیت، شاهد استواری برای تلاش اندیشگران ملتی هست که خود را در اصطلاح "ناسیون کبیر" می‌خواند. فرانسه با رواداری و فضای لیبرال حتا به مهمانان ادیب خود امکان بالندگی داده است. هنری میلر امریکایی از جمله این مهمانان بود که بهنگام اقامت در پاریس و نگارش آثار اروتیک ("روزهای ساکت کلیشی")، در سال ۱۹۳۶ فراخوان برخورد طبیعی‌تری با امور جنسی و سکسوالیته را داد.

با اینحال برای آنکه اروپا مرکز مداری و خود محور پنداری اروپائیان بر خوشخیالی خویش لم ندهد و ما را همدست نسازد، بایستی این نکته را افزود که حضور اروتیسم از منظر تاریخی در شرق گسترده‌تر و پیوسته‌تر از غرب بوده است، آنهم شاید بخاطر نفوذ کمتر آن فرهنگ یا مذهب مسیحی جسم ستیزانه. بواقع این غربی که در چشم بنیادگرایان اسلامی، کفرآباد و مهد بی‌پروایی و بی‌بند و باری است، قدیمها مهد زهد خوانده می‌شده است.

رندان و کنجکاوان جهان برای یافتن استادان هنر عشق‌ورزی و رسیدن به قلمروی کامجویی ars erotica به هند و ژاپن و چین می‌رفتند و کعبه‌ی آمال خود را در شرق می‌جستند. زیرا شرق، ژاپونیا را داشته است با صنعت خراطی وسایل تحریک جنسی و گیشاها و نیز با نگرشی خونسرده و در عین حال حریصانه به سکسوالیته که تا امروزه دوام دارد. شرق، هندیان را داشته است با هنر عشق‌ورزی کاماسوترا و ادبیات اروتیکی در زبان سانسکریت. شرق، ادبیات فارسی شاهدبازانه را داشته است و نیز علاقه‌ی وافر شاعران پارسی(مثلا ابو نواس) را که اهل عیش و عشق به معشوقه‌های جور واجور بوده‌اند. وجود همین جماعت اخیر، یعنی شاعران در اساس کار کفایت می‌کند که مهرورزی و کامجویی را تا سکنج مدارس طلاب نیز رسوخ دهد. البته رسوخی که وسوسه‌ای هوسناک را تولید کرده است. وسوسه‌ای که بخاطر عدم وجود روشنگری درباره‌ی موجودیتش، در چالشی فرساینده با اخلاقیات است. در نتیجه صاحبش بخاطر حفظ آبرو و اسم و رسم، دُچار عذاب وجدانی می‌شود که می‌تواند به هر جنایتی برای پوشاندن تمایل و نیاز خود دست بزند. این تمایل از منظر روانشناسی فرویدی "آنال اروتیک" نام می‌گیرد که معادل فارسی‌اش را شاید مقعدگرایی بشود خواند. زیگموند فروید در آن تقسیم‌بندی روند تکامل روح و روان آدمی، که از مرحله دهانی کودک شروع و به مرحله تمایل بالغان به آلت جنسی می‌رسد، به یک مرحله بینابینی اشاره دارد که آن را "آنال اروتیک" می‌نامد.^{۴۰}

اشاره به این نوع تمایل جنسی را بایستی در رابطه با نظریه‌ی محوری فروید پیرامون "لیبیدو" در نظر گرفت. فروید ممنوع بودن این لذت طلبی در سطح علنی را دلیل وجود حرص برای بدست آوردن جاه و مقام و ثروت افراد می‌داند. افرادی که لذت طلبی ارضا نشده‌ی خود را از این طریق می‌خواهند جبران کنند.

شاید بیخبری فوکو از مسائل اندرونی روحانیت شیعه بود که بواقع او را به برآوردی اشتباه از نقش بیرونی این جرگه و تمایلش به انحصار قدرت در ایران کشاند. البته این اشاره را نبایستی همچون سرزنش یا کنایه به میشل فوکو در نظر گرفت. بویژه که وی بصراحت زمینه بررسی تاریخ جنسیت خود را محدود به سرزمینهای فرهنگ یهودی و مسیحی دانسته است. در این مورد می‌توان جلد دوم کتاب تاریخ جنسیت (کارکرد لذت) وی را شاهد گرفت^{۴۱}

بهرحال بیخبری از مسائل اندرونی روحانیت شیعه، فوکو را به بیراهه کشانده است. آنهم بخاطر این گمانه‌زنی نادرست از جانب وی در گزارش یادشده‌اش که "سلسله مراتبی بر آنان(یعنی روحانیت) حاکم نیست و اینان از لحاظ نیاز مالی به مریدان وابسته‌اند". روشنفکر فرانسوی، انگاری به هیچوجه شرایط پس از کسب قدرت سیاسی در ایران و فروش نفت را در نظر نگرفته است. درحالیکه با استفاده از همین شرایط پسا انقلابی است که هم حذف رقبای فقیه سلطه‌دار(آیت‌الله‌هایی چون

^{۴۰} - برای شناخت بیشتر بحث رجوع کنید به این مطلب فروید:

Sigmund Freud, Schriften ueber liebe und Sexualitaet, Ed. Fischer, ۱۹۹۴, S ۱۴۵.

^{۴۱} - رجوع کنید به منبع زیر:

Michel Foucault, Der Gebrauch der Lueste, Ed. Suhrkamp, ۱۹۸۹, S ۱۸.

شریعتمداری و منتظری قربانی این سیاست‌گذاری بودند) و هم چنگ انداختن بر منابع مالی کشور در دستور کار جرگه‌ی صاحب قدرت قرار می‌گیرد. از وجود انحصار طلبی و فساد مالی رهبران امروزه دیگر فقط مخالفان نظام سخن بمیان نمی‌آورند. این رفتار عادت شده، "خودپها" را نیز به ستوه آورده است. روزی نیست که جناحی جناح دیگر را به سو استفاده متهم نکند یا اینکه برغم تمام سر پوشها خبری از چپاول ثروت ملی به بیرون درز نکند. بدین ترتیب نه فقط با این شکل از عملکرد سیاسی _ اقتصادی حاکمیت بلکه همچنین بخاطر وجود فرهنگی ارتجاعی و با حذف زنان از محیطهای مدیریتی و اجرایی و نیز تصمیم گیری قضایی، مسئله آرمانخواهی آن "هشتاد درصد" هواخواه حکومت اسلامی منتفی می‌شود. در این تنگنا اگر قرار بر استنشاق هوای تازه و دیدار آسمان صاف باشد، دریچه جدیدی برای مبارز اجتماعی باز خواهد شد تا فرهنگ مسلط و قدرت سیاسی حاکم را به هم‌آورد طلبد. فعال اجتماعی، چه مومن باشد و چه نه، نمی‌تواند با مخمضه‌ی دست ساز حاکمیت امروزی احساس یگانگی کند. بویژه اگر بخواهد بر نقش محرک آرمان و رهیافت تکیه داشته باشد. خیزشهای زنان و دانشجویان، همچون نموداری از گرایش دیگر بودگی بانوان و جوانان کشور، فراتر از طرحهای "حکومت اسلامی" و "بازگشت به خویشتن" رفته است. طرحهایی که فقط مردان را همچون فاعل شناسا به رسمیت می‌شناخت. بنیادگرایی اسلامی، بواقع بسیار عمیق‌تر از عرصه‌ی سیاست، در حوزه‌ی فرهنگی بازنده و افشا شده است. حتا اگر تمام زرادخانه‌های جهان را علیه دگراندیشان به کار گیرد، دیگر نمی‌تواند هنجارهای رفتاری خود را همچون راه چاره و رهیافت جا بزند. چون در این میانه زدایش امتیازات ویژه روحانیت در عرصه‌ی سیاست‌گذاری به شاخص خواسته‌های سیاسی جامعه بدل شده است. سهمی از این کیفیت یافتن انتظارات عمومی نصیب همان "اقلیت خاموش و گویا" می‌شود. گرایش اجتماعی‌ای که پس زمینه‌های نظری خود را نه در متون سنتی و توضیح المسائل مذهبی که در بطن عُرف و ادبیات مربوطه‌اش دارد. بخش عمده- ای از اندیشه آرمانشهری ایران معاصر در شعر پس از مشروطه بازتاب یافته است.^{۴۲}

نمونه‌ای از این نقش آرمان همچون برداشتی منفی در شعر "کتیبه" اخوان ثالث است یا این نمونه برداشت مثبت در این دیگر شعر او است:

"...کوتاه شده است فاصله‌ی دست و آرزو

حتا نجیب بودن و ماندن، محال نیست."

گرچه شعر "گفتگو"ی م. امید در پایان قضیه‌ی روایت خویش، آرمانخواهی را به خواب و خیال خلاصه می‌کند. در اینجا شعر به یاس شاعرش می‌بازد. یاسی که اخوان ثالث پس از ماجرای کودتای ۳۲ دچارش بود. نمونه‌ی دیگر بازتاب آرمانخواهی در سرایش آن شعر "کسی می‌آید که مثل هیچکس نیست" فروغ فرخزاد است. شعری که برغم داشتن میل و هدف بهبودی، از لحاظ سیاسی عوامگرایانه است (تقسیم فقر) و از لحاظ اندیشه‌ورزی آغشته به توهمات آئینی و مُنجمی باوری مردانه. شعری که همپای سایر اشعار فروغ فرخزاد فردیت یافته نیست. آنهم فروغ در شعر مدرن پس از نیما، که رفتار خاصی با زبان و نگرشی شاخص به جهان داشت.

اینجا، هم برای رسیدن به پایان خوش و هم برای ارزیابی آرمانهای بازتاب یافته در سرایش فارسی، بایستی به شعر "افق روشن" احمد شاملو اشاره داد. شعری که منظور خود را (روزی ما دوباره کیوتراهایمان را پیدا خواهیم کرد) دقیق‌تر از هر نکته-سنجی تاویل می‌کند: "روزی که کمترین سرودا\ بوسه است ...\روزی که دیگر درهای خانه را نمی‌بندند\افق\ افسانه‌ای ست \ و قلب\ برای زندگی بس است."

در مرکز این سروده برای آرمان، انسان تحقق خود را اینگونه جشن می‌گیرد:

"روزی که هر لب ترانه‌ای ست

^{۴۲} - توضیح مفصل این نکته را می‌توان در کتاب زیر سراغ گرفت: "آرمانشهر در اندیشه ایرانی"، حجت الله اصیل، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۱، ص ۱۹۵
ببعد.

تا کمترین سروده/بوسه باشد".

احمد شاملو در تحول نگرش شعر عاشقانه ما (و با لطبع در فراتر رفتن انتظار از بینش آرمانخواهانه) نقشی چشمگیر داشته است. نقشی بدعت گذار در توجه به زن و به "آن دیگری". یعنی نیمه دیگر انسانی که همواره ساکت مانده در تاریخ سرایش ما. زنی که او در شعرش می‌سراید، همانطور که در پیش گفتیم، صاحب جسم و حضوری بلاواسطه است. به همین خاطر نه تنها قادر به زندگی است و از چارچوب بی جان و تزئینی بیرون می‌آید، بلکه همچنین باعث و بانی تحولی فرهنگی می‌شود: "لبانت به ظرافت شعرا/ شهوانی‌ترین بوسه‌ها را به شرمی چنان مبدل می‌کند \ که جاندار غارنشین از آن سود می‌جوید \ تا به صورت انسان درآید" (آیدا در آینه).

در کنار این به رسمیت شناختن مُجلل "جنس مخالف" که دریچه‌ای بر ارزش فرد همبسته و یار اجتماعی می‌گشاید، شعر "آفق روشن" شاملو را داریم. شعری که به فرزند فروغ فرخزاد (کامیار شاپور) هدیه شده و نمونه گویایی از ظرفیت اندیشه‌ی ایرانی در زمینه‌ی آرمانخواهی است. این تحول در تفکر ما، که در مُدرنیت ادبی به فهم تازه‌ای از آرمان و عشق انجامید، با شکلگیری نظام اسلامی و پیامدهایش به مخاطره افتاد و لاجرم دوباره می‌بایستی تعریف می‌شد. چون در این دوره اخیر، که یکی از نشانه‌هایش واژگونی معنای واژه‌ها است، تمیز آرمان از کابوس و تفکیک عشق از انزجار به یکی از مهمترین وظایف روشنگری بدل شد. بقول قدیمیها، جوفروشی گندم نما به بازار آشفته گام نهاده بود تا برای عرضه و تقاضا قیمت تعیین کند. دوران، دوران میداننداری عوامفریبی شد که گرفتاری و دربندی را همچون رهایش و آزادگی تبلیغ می‌کرد. یکی از نغزترین پاسخها را به عرضه این آرمان جعلی، سرشگ در شعری زیر عنوان "رهبر" سروده است:

زان که صدها هزار شقایق به کوه و دشت

پرپر شدند در ره آن سرخ انتظار

از گرمجای گوشه‌ی مطبخ، پیاز پیر

با ریش و ریشه‌ای که فروهشته در سبد

افراخته است رایت سبزی که، این منم،

پیغام آن بهار!

تعریف مقوله‌ی عشق همچون بخشی عمده از نظام ارزشی در جامعه ایرانی بوده است. این کار به جز افشای ارزش ستیزی در سطح ملی، در ضمن جلوه‌ای از حضور و همآورد آن "اقلیت خاموش و گویا" در سطح جهانی بوده است. همآوردی که علیه آرمان‌گریزی "جهان‌پُست مدرن" و نظریه پردازانش نیز به میدان رفت.

یکی از تلاشهای موفق در تعریف جدید از عشق و ازجهان بینی مدرن، دستاورد زنده یاد محمد مختاری است. او که با گفتن از چرایی و چگونگی عاشقانه‌سرایی معاصر فارسی در یکی از فرازهای نوشته‌ی خود می‌آورد: "عشق البته خود آرمان است. اما هرآنچه در برابر چنین آرمانی بایستد، سد راه آدمی است. برداشتن چنین سدها و بازدارنده‌هایی از سر راه آدمی خود هدف و آرمانی دیگر است. به همین سبب نیز تاریخ عشق تاریخ مبارزه‌ای گسترده و عمیق با تمامی موانعی است که در ضدیت با عشق، ضدیت خود با انسان را نهان می‌داشته‌اند. از اینرو آرمان عشق همواره با آرمان رهایی بشری هماهنگ می‌بوده است".^{۴۳}

سهمی در معرفی مفهوم عشق معاصر

درمقدمه‌ی مفصل کتاب "هفتاد سال عاشقانه"، مختاری برای بدست دادن معیارهای شعر معاصر نخست از آن دوگانگی تن و روح دکارتی بر می‌گذرد. سپس به جدل و همآورد نیما با سنت شعر عاشقانه اشاره می‌کند. همآوردی مندرج در منظومه‌ی

"افسانه" که بطور مشخص نگرش حافظوار را مورد شک و تردید قرار داده است. آنهم نگرشی که باور به ترجیح عشق روحی بر عشق بدنی دارد.

مقدمه‌ی کتاب یادشده که می‌خواهد با ظرف اندیشه‌ای از شعر بر موقعیت بعد از انقلاب اسلامی اشراف یابد، در کنار نظریه-پردازی پیرامون مقصود نیما از "شرح عشق دگرسان"، توضیحاتی درباره‌ی تاریخ گرایشهای مختلف شعر کلاسیک فارسی می‌دهد. این توضیحات از فرخی سیستانی شروع می‌شود که همچون شاعری جسم‌گرا در عرصه‌ی شاهد بازی سروده است. مختاری، که مقدمه عاشقانه‌ها را در تاریخ ۷۰،۶،۳۱ نگاشته، این بیت شعر فرخی سیستانی را در زمره شعر کامجویی آورده:

خوشا با رفیقان یکدل نشستن

به هم نوش کردن می ارغوانی

به وقت جوانی بکن عیش زیر

که هنگام پیری بود ناتوانی

سپس به روایت "عشق ویس و رامین" می‌رسیم و در حین توضیح عشقی مثلثی در حماسه‌ی رمانتیک با این اشاره روبرو می‌شویم که "عشق ایرانی تا پیش از نفوذ عشق عربی و افلاتونی، اساساً عشقی است که آمیزش کامل و تمام روحی و جسمی است" (منبع پیشین، ص ۳۹).

یکی از دقیقترین واکنشهای مبتنی بر حساسیت زمانه را اینجا محمد مختاری از خود نشان داده است. واکنش به آن پاکسازی تاریخی است که حاکمیت وقت در دستور کار قرار داده و خواسته بود که به اصطلاح ارزشهای اسلامی خود را حُقنه کند.^{۴۴} پس از ماجراهای "ویس و رامین"، سروده‌ی فخرالدین اسعد گرگانی، نوبت بررسی جایگاه سعدی و نگاهش به عشق می‌رسد. مختاری این نگرش را همچون گرایشی التقاتی می‌بیند که برای تلفیق میان جسم و روح تلاش می‌کند اما به وحدت میان این دو نمی‌رسد. آنگاه نوبت سخن از "لیلی و مجنون" نظامی است که عشق در آن بهانه‌ای است. بهانه برای به عرش اعلا رساندن معشوق. رابطه افقی میان عشاق به رابطه‌ای عمودی بدل می‌شود که عاشق زمینی معشوق خود را به آسمان می‌برد. مختاری در بررسی "لیلی و مجنون"، که مثل بررسی سعیدی سیرجانی نقد آن ملاکی برای فهم درست عشق گرفته شد، با وجود چنین ابیاتی (یاری که چو دل مطعم او را / در کشتن خود شفیعم او را) به نتیجه زیر می‌رسد: "نمایان‌ترین خصیصه‌ی این عشق جنون است و بدیهی‌ترین سرانجامش نیز نابودی است."

در این بخش از توضیحات تاریخی، پیرامون گشت و گذار عشق، سخنی از مولانا در میان است که عشق را مبدا و منشا حیات قلمداد می‌کند. حیاتی که در ستایش زیبایی قرار است به کمال برسد. اما کمالی که، البته، امری آسمانی است. با اشاره به سه داستان سروده از نظامی، جامی و اسعد گرگانی که با ارجاع به سه شاعر سعدی، فرخی و مولوی تکمیل می‌شود به یک برش از تاریخ متون درباره‌ی عشق دست می‌یابیم.

اینجا می‌شود، با درنگی کوتاه، نگاهی به روند حرکت تاریخی شعر عاشقانه انداخت. روندی که از نقطه‌ی جسم‌گرایی فرخی شروع شده و با گذر از تلاش تلفیق تن و روح در عشق سرایی سعدی به فضای سرایش مولانایی رسیده است که زمین‌گریز و آسمان‌پرست است. از همینرو شعر و غزل مولوی فقط در پی فروگذاری خواهشهای تن و تمناهای جسمی و نیز تمایل به فرا واقعیت و متافیزیک است. این اُفت و خیز سرایش عاشقانه از منظر تمایل به روح یا به تن با داستانسرایی جامی در "سلامان و ابسال" به نقطه عطفی در جسم‌ستیزی می‌رسد. در این روایت هر گونه تمنا و خواهش تن سرکوب و همچون غریزه‌ای حیوانی تکفیر می‌شود.

^{۴۴} - بخشی از این "ارزشها" را آخوند گیلانی در شوهای تلویزیونی پس از انقلاب اسلامی به تفصیل موعظه کرده است. آن ماجرای همخوابگی با عمه که می‌بایستی پس از زلزله و ریزش سقف صورت گیرد، یکی از چشمه‌های معروفش است.

جامی نمونه آن دوگانگی رفتاری میان برخی از صوفیان است که بطور علنی تبلیغ آب نوشی می‌کند و در خلوت به شراب نوشی مشغول می‌شود. او که در عرصه‌ی نظری پیرو پر و پا قرص کلام مجرد و آبستراکت ابن عربی است در عرصه‌ی عملی چنین مدیحه‌ای برای شاهد سروده است:

مه ترکی زبان من نداند فارسی چندان
چو گویم بوسه ده مشکل نه‌د بر فارسی دندان
بتان فرزند و جامی نیست جز یعقوب غمدیده
که معشوق جمال یوسف است از جمله فرزندان^{۴۵}

بر همین منوال است که در خطه کلام و نظریه‌پردازی جامیها، و نه اینجایی که او از عملکرد در خلوت گزارش می‌کند، معشوق توصیف شده در هیئت دست نیافتنی یک امر تجربیدی در می‌آید. در بخشی که به سابقه عشق نزد یونانیان باستان خواهیم پرداخت، از الگوهای سه‌گانه مشابه‌ای سخن می‌گوئیم. الگوهایی که دارای سه نوع واکنش متفاوت به تن آدمی در رابطه با عشق هستند. اکنون با یک فاصله تاریخی بیهوده نیست اگر این نکته را خاطر نشان کنیم که توجه به جسمیت در شعر فارسی با میزان قدرت و ضعف سلطه‌ی دینی و تابوهای مذهبی در ارتباط تنگاتنگ بوده است. البته توضیحات تاریخی مختاری در زمینه فراز و نشیبهای تلقی شاعران از عشق زمینی و عشق آسمانی در برگرفته اشاره به نقش متفکرانی چون غزالی و ابن عربی نیز است. کسانی که در سرایش عاشقانه و رساله نویسی درباره‌ی عشق، صاحب نقش و سبک در سنت عرفان اسلامی هستند. بدین ترتیب همین توضیحات و تبارشناسی تعریف عشق نزد ایرانیان، پیش شرط و زمینه‌ی کنکاش مختاری درباره‌ی "گرایش عاشقانه‌ی نو" در شعر پس از مشروطه می‌شوند. کنکاشی که سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که طراوت و تازگی سرایش عاشقانه‌ی متجدد در این نکته نهفته است که به شکاف میان روح و جسم باور ندارد. چرا که یکی را بالای قله و دیگری را ته دره فرض نمی‌گیرد. سلامت عشق را منوط به متافیزیکی بودن محبوب و معشوق نمی‌داند. مختاری در تجزیه و تحلیل خود سه شکل مختلف برای عاشقانه سرایی مدرن ما قائل است. شکلهایی که به ترتیب "شعر رمانتیک"، "شعر جنسی و اروتیسم" و "مدیحه‌ی عاشقانه" خوانده می‌شوند (منبع بالا، ص ۹۳). با اینکه در هر سه رویکرد عاشقانه سرایی یادشده فرارفتن از فرهنگ سنتی هدفی تعریف شده است، اما ایده‌های ناشی از مناسبات نابرابر، نفی زن و بدیهیت امتیاز مردانه اینجا و آنجا خود را آشکار می‌کنند. انگار آدمی وقت لازم دارد تا انسان شود و دستکم در قلمروی عشق "آن دیگری" را هم‌طراز خود بداند. در این پیشزمینه‌ی نظری که حاصل خوانش ما از "مقدمه‌ی هفتاد سال عاشقانه" است، مختاری، با زبانی همه فهم، به سبک و سنگین کردن رویکردهای سه گانه عاشقانه سرایی بر می‌آید. وی شروع شعر رمانتیک را از زمان "افسانه" نیما می‌داند. رویکردی که در همان پیرامون منظومه نیمایی می‌ماند و فراتر نمی‌رود. گرچه نیما بعد از متمایل شدن به سمبولیسم حتا از ماهیت عصیانی و نوآوری آن رویکرد رومانیتیک نیز فاصله می‌گیرد. در بررسی روند شعر رمانتیک، مختاری به متونی ارجاع می‌دهد که، مثل مطلب "دو نوع رمانتیسم" یدالله رویایی، محافظه کاری رخنه کرده در این رویکرد را به نقد می‌کشند. بر مبنای نگرش انتقادی به سرگذشت شعر رمانتیک دو صورت مختلف از این میان شکل می‌گیرد که رمانتیسم فردی - عاشقانه و رمانتیسم اجتماعی - انقلابی نامیده می‌شوند. نخستین صورت در پله‌ی مشغولیت با خود غرق می‌شود. از یکسو، با یاس دست به گریبان می‌شود که حاصل انزواطلبی شاعرش بوده است و از سوی دیگر، عشق را رها می‌کند و فقط احساساتی باقی می‌ماند. صورت دومی، یعنی رمانتیسم اجتماعی - انقلابی را مختاری دارای ایرادهایی می‌بیند که مانع رشد و باروری‌اش شده است. این ایرادها را وی به ترتیب زیر انگشت نشان می‌کند: (۱) شعر عاشقانه نمی‌سراید و حتا تا سرحد تقبیح آن می‌رود، (۲) شعرهایی می‌سراید که معشوق به خاطر عدم همراهی در مبارزه طرد و حتا هجو می‌شود، (۳)

^{۴۵} - شاهد بازی در ادبیات فارسی، سیروس شمیسا، ص ۱۹۷.

شعرهای سروده شده مردانه بوده و زن را بیرون از مبارزه و بر کنار از عوالم انقلابی دانسته است،^{۴۵} و سرانجام شعرهایی سروده که عشق را به فردای پیروزی در مبارزه موکول کرده است.

نکته‌ی جالب بررسی رمانتیسم اجتماعی از سوی مختاری در این روشنگری نهفته است که مخاطب در این گونه سرودها می‌تواند شباهتهایی با گذشته و گرایش بازگشت بدان را کشف کند. مثل این نکته که شاعر رمانتیک قرن بیستم در سروده‌های اجتماعی و انقلابی خود، بخاطر شیفتگی مبارزه و بی‌اعتنایی به "نیمه دیگر" (زن)، به نگرش عهد دقیانوسی عبدالرحمان جامی عقب گرد می‌کند. نگرشی که لذت ستیز و بیزار از دنیا بوده است. بدین ترتیب شاعر رمانتیک به لحاظ ذهنی تجرد گرا و متافیزیکی نیز می‌شود.

برای فهم این عقبگرد تاریخی کافی است به یاد آوریم که متفکر دلبسته به شر و سیاهی همچون سید احمد فردید نظریه پردازی خود را برای توجیه خودکامگی ولایت فقیه در کتاب "دیدار فرهی..." مبنی بر تفسیر شعر جامی شروع کرده است. با این یادآوری، مسئله تبدیل شدن پدیده‌ی ابراز عشق به ضد خود یعنی بیان نفرت و دیگر ستیزی در شعر رمانتیک نیز حل می‌شود و ما، نه نمونه‌ای عالی که تالی فاسد از تبدیل ایده به واقعیت را در می‌یابیم. در اینجا با در نظر گرفتن زمینه اصلی بحث باید به تیپ تعریف شده‌ی شاعر رمانتیک اشاره داد. او که با لغزیدن در ورطه دوری از لطافت و بی‌خبری از عشق تا سر حد ستیز با تن معشوق یکه تاز می‌شود.^{۴۶}

بنا بر این چنین می‌شود که شاعر رمانتیک بیخبر از مردسالاری نهفته در خویش به همسر (معمولا همان خانمهای خانه‌دار) وعده‌ی پیروزی انقلاب را می‌دهد تا در آن دوران، تازه وقت تجربه‌ی عشق و لطافت سر رسد. البته بخاطر آگاهی همگان دیگر لازم نیست که از بیداد و آن رفتار ضد انسانی بگوئیم که در این دوران انقلابی با زنان شد. مختاری در کتاب خود آن انگشت اشاره به انتقاد را بلند می‌کند تا بگوید که شاعر رمانتیک به خاطر تحمیلات ایدئولوژی نتوانسته به رابطه‌ی عاشقانه همچون بدیهی‌ترین مسئله‌ی انسانی بپردازد. وی، با این شرحیات درباره‌ی رویکرد شعر رمانتیک و جمع‌بندی از کم و کیف آن، سپس قدم در قلمروی بحث و آفرینش شعر لطافت جو (اروتیسم) می‌گذارد. گامی که هدف رسیدن به سرزمین آزادی دارد و نیاز رهایی از قلمروی ضرورتها. زنده‌یاد مختاری لزوم فرا رفتن از این مرحله را در واقعیت اطراف دیده است. آنهم واقعیتی دست و پاگیر که درونش، استبداد دیرپا احیا شده است. احیایی بوسیله نظامی خودکامه که زن ستیزی و حذف دگراندیشان را در دستور کار خود دارد و بر پرچم قانون شرع خود نگاشته است. مختاری غلبه بر این مخمصه‌ی دست ساز شب اندیشان را در قدرت محرک عشق جویده است. آنهم عشقی زمینی که بر بیرق خود ستیز با جسم و لذت را نمی‌نویسد.

از منظر تحول ادبیات، تمایل به اروتیسم گذشتن از مرده ریگهای زاهدنمایی و ریاضت کشی شاعران رمانتیک است. تمایلی که بوطیقا و شاعرانگی معاصر را تعریف می‌کند. منتها مختاری در این رویکرد به اروتیسم نیز حساب هر چیزی را از چیز دیگر جدا می‌کند و با شعری چون "معرفت جسم" یا همین مقدمه "هفتاد سال عاشقانه" تمایل خود را از جریانات گمراهی چون "شعر جنسی در مغازله‌های باب روز" منفک می‌داند. زیرا در چشم او "هنگامی که از شور نخبه گرایانه‌ی دو انسان وصال جو و وحدت گرا، نشانی در کلام نباشد، حاصل بیان را نمی‌توان شعر اروتیک خواند."^{۴۷} در جای خود به ایراد تعریف زنده‌یاد مختاری از شعر اروتیک که پیامدش به تعریف وی از عشق نیز لطمه می‌زند، خواهیم پرداخت. اما همین جا بر مفهومهایی نظیر نخبه‌گرا و وحدت گرا در چارچوب نقل قول بالا مکث کنیم که اولی امکانات عمومی عاشقیت را محدود

^{۴۵} - در ضمن برای آشنایی بیشتر با تفسیر جهان ستیز و بیزار از آدمی احمد فردید، که طبیعتا نافی حضور عشق انسانی است، می‌شود به سخنرانیهای او در کتاب زیر رجوع کرد: "دیدار فرهی و..."، چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۱، تهران ص ۱۷ بعد. نگارنده‌ی این سطرها در کتاب ستایش تبعید (چاپ باران، سوئد، ۲۰۰۵) یادداشتی درباره‌ی این سخنرانیهای فردید دارد.

^{۴۷} - محمد مختاری در مقدمه "هفتاد سال عاشقانه"، ص ۱۵۰

می‌کند و دومی جنبه‌ای از تفکر ایده‌الیستی نوع افلاتونی را بنمایش می‌گذارد. مختاری در بستر تاریخی بحث خود را ارائه می‌دهد که تعادل رفتار آدمی به خاطر کشاکش سیاست رژیم حاکم و نقش رسانه‌های جهانی در معرض انواع یورشها است. از یکسو "عشق را در پستوی خانه نهان باید کرد" زیرا که خودکامگی در صد قُرُق ملأ عام و تمام فضاهای عمومی است. از سوی دیگر پورنوگرافی بر دوش ماهواره‌ها به هر چهار دیواری راه می‌یابد و آن ذهن شهوت‌زده بومی را بیش از پیش تحریک می‌کند. تحریکی که بهیچوجه ارضا نمی‌شود. او در حاشیه پژوهش خویش، انگار این هشدار را می‌دهد که بخاطر سرکوب نیازهای طبیعی و ممنوع شدن لطافت جویی در سپهر همگانی و خیابان، عطش شهوت از امعا و احشای جامعه بیرون خواهد زد. مختاری همچون متفکری آینده بین به هم‌آورد ذهنیتی پریشان می‌رود که از درون برخورد احکام نظام حاکم و پیامهای صنعت پُردرآمد پورنوگرافی در بازار جهانی بر می‌آید. از همینرو است که از بحث بازتابهای متناقض "لذت" پا پس نمی‌کشد. با وجود قانون پوشاک اجباری در جامعه که یکی از وقیح‌ترین فرمانهای حاکمیت خودکامه است، آینده ناجوری را می‌بیند. آینده‌ای که می‌تواند از متشاعران لبریز می‌شود. کسانی که می‌پندارند با یک "استریپ تیز" خشک و خالی یا نگارش مسائل "پائین تنه‌ای" در شرایط دمکراتیک، آوانگارد سرایش اروتیسم می‌شوند. بهر حال شعر اروتیکی دارای یک گونه بیان خاص نیست. از طیفهای مختلف انسان و زبان وابسته‌شان نشئت می‌گیرد. گاه برهنه و عریان است و تا سرحد اغراق‌آمیز خود می‌رود که تمام شوارح بدن را بر میز تشریح خود پهن کند و گاه پوشیده از پیش چشم می‌گذرد و خیالپردازی را فعال می‌کند. بواقع در این فضای افراط و تفریطی نیز آن ماجرای سخته قبیح و سخته ملیح در نظم و داستانسرایی تکرار می‌شود. مختاری با ارجاع به سخن شاعر بزرگ مکزیکی (اوکتاویو پاز) می‌نویسد: "آنچه در اروتیسم اهمیت دارد لذت است. اما لذت همواره با دگر آزاری و خودآزاری آمیخته است. یک عنصر رنج با اروتیسم به هم سرشته است. چشم بستن بر این سویی و جشت آور و اعجاب انگیز اروتیسم، یکسره بی ربط و بی معناست" (منبع بالا، ص ۱۴۷).

اینجا ادامه‌ی بحث گره‌خوردگی آرمانگرایی و آزادی جنسی را به گوشه‌ی از شعر "معرفت جسم" زنده یاد محمد مختاری می‌سپاریم. گرچه بهنگام صحبت از فرایند اخلاقی‌سازی عشق در فلسفه، که با نظریات افلاتونی تبلور یافته، دوباره به شیوه استدلال و نگاه وامدار از افلاتون مختاری باز خواهیم گشت. در این لحظه توجه کنیم بدین شعر مختاری که شاعرش، همچون پژوهشگری نکته بین، در تعریف معنای معاصر عشق نقش بسزایی در ادبیات فارسی دوره جمهوری اسلامی داشته است: "معرفت جسم \ همین سبب که می‌تابد و امی‌تاباند دندان را \ در وسوسه‌ی گوشت شادابش \ همین چشم \ که می‌خواند و امی - گرداند خواهش را \ پیوسته \ هی بسته و هی باز \ همین پوست \ کز این حاشیه‌ی سرخ به آن حاشیه \ آهسته فرا می‌گردد \ تا گویاتر گردد.^{۴۸}

عنصر آگاه و کارنامه‌ی پژوهش عشق

پرداختن به موضوع عشق، کشف امروز و دیروز نیست. چرا که در دورانهای دور نیز از سرگذشت عاشق و معشوقهای تاریخساز سخن رفته است. یادبودهای عاشقی، از عهد باستان تا دوران جدید، در پی هم ضبط و ثبت شده‌اند. شکل مکتوب شده‌شان چنان گسترده است که گاهی حتا در مطبوعات بازاری زیر عنوان "داستانهای دل‌انگیز" می‌آید و برای پر کردن ستون روزنامه مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد.

البته در کنار سوء استفاده از یادبودهای کتبی عاشقی، مدرنیته دارای این گرایش است که اندیشگرانش از مجرای سنجش رابطه عاشقانه، قصد دانایی و شناخت بیشتر داشته‌اند. چرا که با باریک بینی و نکته سنجی در فضای عشق، در دوران جدید، عیار مناسبات انسانی محک زده و عناصر مؤثر در زندگی عشاق جهان بررسی شده است. در ادبیات فارسی نیز این تلاش

سنجشگرانه وجود داشته است. این نکته را با یک نگاه اجمالی به ادبیات سده‌ی بیست ایران نیز در می‌یابیم. همانطوری که تاکنون در نمونه آثاری از نیما و شاملو تا فرخزاد و مختاری شاهدش بودیم. انگار حس مسئولیتی برای بررسی عشق و سنش تلقی عمومی از آن، در هوایی بوده که نویسندگان ما نفس کشیده‌اند.

پس از جنبش مشروطه این حس مسئولیت را در الگوهای رفتاری دیده‌ایم که سرمشق بوده‌اند. هر بار عنصر آگاه (شاعر، نویسنده و پژوهشگری که تمایل اجتماعی داشته) در پی رخدادهای سیاسی و متحقق نشدن آرزوی آزادی و برقراری دموکراسی دست بالا زده تا مفهوم عشق و بازتابش را در رفتار مردمان سنجد. سنجشی که نتیجه دیگری جز تعریف تازه از عشق و معنای امروزی آن نداشته است. آثار هدایت را به یاد آوریم. هدایتی که هم در "بوف کور" از بن بست رفتار ما به دلیل خلق و خوی استبدادزده می‌گوید و هم در "وغ و غ ساهاب" تلقی پوشالی و روزمره از عشق را با طنز خود به تمسخر می‌گیرد. بواقع وی فقط در "نوشته‌های جدی" خود به عشق نپرداخته است که نثرهای طنزآمیزش نیز جنبه‌هایی از درک او را هویدا می‌کنند.

نویسندگانی با عیار و ارزشی نظیر هدایت، بایستی مجموع آثارشان مورد توجه نقاد قرار گیرد و نه اینکه به صورت گزینشی بررسی شوند. از این منظر حتا تجزیه و تحلیلهایی ارزشمندی نظیر آنچه محمود کیانوش در رابطه با "زن و عشق در دنیای صادق هدایت"^{۴۹} انجام داده یا شاپور جورکش که خواسته "دیدگاه صادق هدایت نسبت به مسائلی چون زندگی و عشق و مرگ"^{۵۰} را بسنجد، بخاطر بی‌توجهی به قلمروی آفرینش طنز وی دچار کمبود شده‌اند. چراکه هدایت در طنزهای خویش بخش دیگری از جهان‌بینی خود را برای مخاطب آشکار کرده است. چنانچه در "قضیه عشق پاک"، با زبانی کنایی، فرآیند عشق کلیشه‌ای را ترسیم می‌کند: "اول بارها همه جانورها/ می‌شوند مست و اختیار از کفشان رها/ می‌روند دنبال عشق و عشق بازی". هدایت در "وغ و غ ساهاب" که عمده‌ترین اثر طنز او است، برای مقابله با کلیشه‌های مسلط از خود مایه می‌گذارد:

"می‌خواندم من همچو عشاق حزین

اشعار ویکتور هوگو و لامارتین."

وی در ادامه سروده از وصالی می‌گوید که به مرض مقاربتی منتهی می‌شود. آنگاه نوبت دست انداختن معشوقه فرا می‌رسد. معشوقه‌ای "که با پا پس می‌زند و با دست پیش می‌کشد."

در قضیه (که در "وغ و غ ساهاب" به قطعه‌های ادبی گفته می‌شود) زیر عنوان توپان تُشغ خونالود (طوفان عشق خون آلود) این پاره را می‌خوانیم که در آن حمله‌ی انتقاد متوجه بیانات احساسات آبکی است.

"پرده چون پس رفت، یک ضعیفه شد پدید،

که یک نفر جوان گردن کلفتی باو عشق میورزید

جوان قلب خود را گرفته بود در چنگول

با بیانات احساساتی ضعیفه را کرده بود مشغول."

بواقع "وغ و غ ساهاب" سرشار از قطعاتی است که به مضمون عشق پرداخته تا سو استفاده و تلقی سنتی از آن را به سُخره گیرد. هدایت با استفاده از اشاره‌های طنزآمیز، فضایی را ایجاد می‌کند که روایت از تاثیر کم‌دی به تحول گروتسکی فرا روید.^{۵۱} او مخاطب را با ماجرای خنده‌داری روبرو می‌سازد که در صورت ژرفنگری به گریه و خنده‌ی توأمان بدل می‌شود. این کارکرد نهفته در روش گروتسکی است. کارکردی که در پس تفریح و تفنن ناشی از علت کمیک، مسخرگی و چندش آوری موضوع

^{۴۹} - محمود کیانوش، زن و عشق در دنیای هدایت، شرکت کتاب، امریکا، ۲۰۰۳

^{۵۰} - شاپور جورکش، "زندگی، عشق و مرگ از دیدگاه هدایت"، نشر آگه، تهران، ۱۳۷۷

^{۵۱} - برای آشنایی بیشتر با مفهوم گروتسک رجوع کنید به ترجمه‌ی زنده یاد محمد جعفر پوینده از میخائیل باختین در "درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات"، ص ۴۹۷، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، بهار ۱۳۷۷.

را نیز هویدا می‌سازد. قطعه‌ای که با نام "قضیه میزان العشق (مبحث علمی)" خوانده می‌شود، در روند روایتش از حالت کمیک به واقعیت گروتسک می‌رسد زیرا آن به اصطلاح عشق پاک آسمانی را بر واقعیت زمینی فرو می‌آورد.

وی قطعه را با سؤال زیر شروع می‌کند که "این انقلابی که در بدن انسان تولید می‌شود و عمومن آن را عشق می‌نامند، آیا ممکن است برایش میزانی تعیین نمود یا نه؟" بعد با کنایه از "دستاوردهای فرنگیان" سخن می‌گوید که در واقع نتیجه خیالپردازی خودش است. او نه "دستگاه اندازه‌گیری عشق" فرنگیها را که برای تفریح است قبول دارد و نه عشقی را که با پول خریده می‌شود. حرف از عشق و ابراز محبت اطرافیان را هم نمی‌پذیرد. چرا که به نظرش همه اظهارات هموطنانش دروغین است. سرانجام در قطعه‌ی یادشده به نتیجه‌ی گروتسکی می‌رسد که در وطن او "میزان اندازه‌گیری عشق عبارت است از شلاق خوردن در ملا عام!"

هدایت، با این اشاره، درک رایج از عشق را برملا می‌کند که چیزی جز خودآزاری و دیگرآزاری نیست. وی در "قضیه فرویدیسیم" هم باز سراغ موضوع عشق می‌رود و می‌گوید:

«وقتی شهوت به صورت عشق ظاهر شود

انسان عامی در اثر معجزه عشق شاعر می‌شود.»

در کنار افشای به اصطلاح شاعران زمانه که آثار کلاسیکها را رونویسی می‌کنند، با افسونزدایی از عشق سنتی و رفتار مربوطه-اش در پایان "قضیه فرویدیسیم" آب پاکی روی دست مدعیان می‌ریزد که: «عشق حقیقی وجود ندارد و به پاره شدن کفش کسانی منجر می‌شود که دنبال عشق می‌گردند.»

در کنار این توجه به طنز از سوی هدایت، نمی‌بایستی دستاوردهای نثر (بوف کور) وی را از یاد برد. آنهم بوف کوری که، با بنمایش در آوردن مقابله پیرمرد خنزر پنزری با هر آنچه نمادی از زنانگی است، به اصلی‌ترین گره روابط انسانی (نابسامانی مناسبات مرد و زن) در جامعه ایرانی اشاره مستقیم کرده است.

بواقع در همان دورانی که هدایت به نقد خشونت‌پروری و احساسات سطحی زمانه خویش نشسته، نیما نیز دنبال طرحریزی ساختار زیبایی‌شناسی جدیدی برای رشد احساسی و دریافتهای تجربی انسان عصر خود است. کارنامه ادبی - فرهنگی نیما زمینه ساز طرح یاد شده است که پس از جمع‌بندی دلایل شکست انقلاب سیاسی مشروطه به فکر شناخت عناصری می‌افتد که در ذهنیت و تفکر مرسوم ما باعث تداوم نگرش ارتجاعی و شرایط ناجور گذشته‌اند. در مانیفست خود (یعنی منظومه "افسانه" که بسال ۱۳۰۱ انتشار یافته است) آن جدل ذهنیت مدرن با درک و دریافت سنتی را بر زبان می‌آورد. وی حافظ را (همچون فاعل جمع‌بندی ذهنیت سنتی که در شعر کلاسیک تبلور یافته است) مورد خطاب قرار می‌دهد. خطابی که در ضمن از برنامه نیما هم خبر می‌دهد:

"ماند از او زبانی که گویا ست

تا دهد شرح عشق دگرسان."

نیما بدین ترتیب جدل با ذهنیت کلاسیک را به شرح جدیدی از عشق در زمان خود وابسته کرده است. چنین است که در رابطه با جدل یادشده روشنگرانه سروده است:

حافظ! این چه کید و دروغی است

کز زبان می و جام و ساقی است

نالی ار تا ابد، باورم نیست

که بر آن عشق ورزی که باقی است

من بر آن عاشقم که رونده است.

یک سرلوحه‌ی آرزویی

گرچه نقد نیما به کلیت ذهنیت کلاسیک همچنان از اعتبار پیشینی برخوردار است، اما شامل حال استثنای شعر کلاسیک ما نمی‌شود. استثنایی که در تقابل با نظریات مسلط دگراندیش بودند و در رابطه با عشق، نقش عاشق و اهمیت لذت و کامجویی در زندگی استقلال رای داشتند. در زمینه دگراندیش بودن و ایفای نقش اپوزیسیون نگرش مسلط، از خیام نیشابوری باید نامی بمیان آورد. بیهوده نیست اگر سروده‌ایی از وی را سرلوحه‌ی باقی سخن سازیم. خیامی که، با در نظر گرفتن ذهنیت عمومی شعر کلاسیک فارسی و نقد نیما بدان، در زمره استثناها است. این سروده، همان رباعی است که، در درستی و انتسابش به خیام، مو لای درز اعتبارش نمی‌رود. آنهم رباعی ویژه از شاعری که چشم و چراغ ژرف اندیشی ما نیز به شمار می‌رود. ژرف اندیشی در ربط با هستی که نزد ایرانیان بندرت اتفاق افتاده است:

خیام اگر ز باده مستی خوشباش
گر با صنمی دمی نشستی خوشباش
پایان همه عمر جهان نیستی است
پندار که نیستی چو هستی خوشباش

در هر پاره از این رباعی گیرا، یک محور توجه یا نقطه‌ی تمرکز وجود دارد که با واکنشی والامرتبه و یا رهنمودی شایسته جمع و ترکیب می‌شود. بدین سان در پاره نخست، شراب است و خوشباشی و در پاره دوم، حضور معشوق است که فضا را کمال بیشتری می‌بخشد. سومین پاره در رباعی خیام، که جهان بینی‌اش نه تنها از سنت کشت انگور و شراب سازی ایرانیان باستان بلکه همچنین از سرچشمه‌ی خردمندی مردمان جهان و دقت ریاضی آب می‌نوشد، با نگرش جان سخت آپوکالیپتیکی و ماجرای دل آزار آخرالزمانی تعیین تکلیف می‌کند. او در شمار اندیشمندان کمیابی است که در زندگانی و بهنگام آفرینش هنری خود مقهور دیو مرگ نمی‌شود. زیرا خلاف جریان سنت نظری در سرزمینش شنا می‌کند که زندگی را در مردن خلاصه می‌بیند. مگر نبودند عرفایی که شارحین‌شان ایشان را جان آزاده می‌خواندند. ولی کاری نداشتند جز اینکه زندگی را به واقعه مرگ خلاصه کنند و عمری مشغول این سوال شوند که مرگ اختیاری یا مرگ طبیعی را برگزینند. به همین خاطر دستاورد خیام در عدم همنوایی با سیطره ادیان در وطنش بدین نکته نیز منجر می‌شود که وعده‌ی ظهور مُنجی به کسی نمی‌دهد. نزد او نه سوشیانتی زرتشتی در کار است و نه مسیحای یهود و مسیحی و نه مهدی موعود شیعه.

او، بگونه‌ای یکپارچه خوشباش، ندای معنا بخشیدن به زندگی توسط انسانها را می‌دهد.^{۵۲} وی برداشت هستی شناسانه خود را با راهنمایی در شیوه زندگانی همراه می‌کند که زیر عنوان (یا بر نهاد) خوشباشی در پیش از آن سخن رفت. در کتاب بررسی "اندیشه‌های فلسفی ایرانی" ابوالقاسم پرتو، سرایش خیامی، همچون نمونه‌ای از جهان بینی ایرانیان، فصلی را با عنوان "جاویدی و نامیرندگی تن" به خود اختصاص داده است.^{۵۳} پرتو که سره نویسی را سرلوحه نگارش خویش قرار داده، پس از قیاس تعداد اندک چهارپاره‌های خیامی با آن ۱۹۹۵ چهار پاره مولانایی، بدرستی بر این نکته پافشاری می‌کند که در شناخت خیام، آثار خودش و نه آنچه به او نسبت داده می‌شود ملاک بررسی است. آنگاه نتیجه بررسی خود را چنین بیان می‌کند که خیام "زندگی را ارج می‌نهد و آمیغ را در باده‌ی روشن و کنار سیمین تنی جست و جو می‌کند". پس فلسفه‌ی خیام "در همین ترانه‌های انگشت شمار می‌جوشد و نمایان می‌شود" و چیزی نیست جز "می خوردن و شاد بودن و شاد زیستن و کام دل ستاندن".

^{۵۲} - در این خوشباشی خیامی نه تنها نشان توان گزینش آدمی است که همچنین دست او را برای آفرینش باز می‌گذارد:

گو بر فلکم دست بَدی چون یزدان برداشتمی من این فلک را از میان
و ز نو فلکی دگر چنان ساختمی کآزاده به کام دل رسیدی آسان

^{۵۳} - انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۳

بدین ترتیب خیام از نادر چهره‌های اندیشگری ایرانی می‌شود که، از نظر ابوالقاسم پرتو، "آدمی را خدای زندگی خود و سرچشمه‌ی ویژگی‌هایی می‌داند که چون فتاد بر گوهر او می‌نشیند".

منتها معلوم نیست چرا نویسنده‌ای که بر این ویژگی‌های نظری خیام پافشاری می‌کند و آفرین‌گو است، به هنگام بررسی آثار صوفیان و بویژه مولوی بی توجه از کنار اندیشه‌های جسم ستیزانه، که چیزی جز انسان ستیزی نیستند، می‌گذرد و آنها را ارج می‌نهد. از این بگذریم که در فصل سیزدهم (غریو پیچیده در فریاد) نویسنده‌ای که در تمام فرایند نگارش بدنبال پالایش سخن فارسی از واژگان عاریتی عربی است، به ستایش دیوان کبیر و مثنوی مولانا می‌نشیند که چیزی جز بازسرایی قرآن و احکام اسلامی نیستند. لحظه‌ای هم به عقل و خرد ستیزی ایشان ("پای استدلالیون چوبی بود") اعتنا نمی‌کند که در چالش آشکار با نظریه خیامی قرار دارند. خیامی که، به قول پرتو، دست رد به سینه بیشینه دبستانهای فلسفی ایرانی زده که تن را دارای سرشتی پلید می‌دانستند و در نکو داشت تن از جمله سروده است:

وان گل به زبان حال با او می‌گفت

من هم چو تو بوده‌ام، مرا نیکو دار

خوشباشی به روایت ایرانی

در واقع مفهوم و پدیدار خوشباشی، الفبای سرایش وی است. رباعی خیام که بین ۱۰۲۱ یا ۱۰۴۸ تا ۱۱۲۲ یا ۱۱۳۱ میلادی زیسته، همچون هر ساختار کلامی صریح و رسا، تفسیر ضد و نقیض بر نمی‌دارد. گرچه در بازخوانی ما، نظیر هر بازخوانی دیگر، به زبان زمانه ترجمه می‌شود و با تأثیری که بر فهم و درک ما می‌گذارد به روز یا update می‌شود. در رهنمود خوشباشی، با فاصله سه قرنی، استثنا دیگری چون عبید زاکانی را نیز داریم که سروده:

غنیمت است غنیمت شمار فرصت عیش

که تن ضعیف نهاد است و عمر بی بنیاد

بگیر دامن یاری و هر چه خواهی کن

بنوش باده صافی و هر چه بادا باد

عبید که گفته "بنده‌ی یکروان یک رنگیم/ دشمن شیخکان قلابیم"، فرزند قرن هشت هجری یا قرن سیزده میلادی است. وی معاصر حافظ است و دور از ابهام گویی این همعصر خود. او به جز مثنوی عاشقانه خود دارای غزلی چشمگیر در رابطه با سخن حاضر است. راجع به مثنوی عاشقانه‌اش اینرا بگوئیم که روایتی است از اشتیاق عاشق و بساط چینی و به خدمت گرفتن قاصد. آنها برای رسیدن به معشوق.^{۵۴} اشاره بیشتر به مثنوی وی را هنگام قیاس با رساله‌ها و سروده‌های عرفا و صوفیان باید آورد. در اینجا بخوانیم غزلی را که می‌تواند تداوم بخش رهنمود خیامی و تکمیل کننده سرلوحه‌ی آرزویی سخن ما باشد:

نام جنت مبر که عاشق را خوشتر از کوی دوست جایی نیست

پای در کوی زهد و زرق منه کاندرا آن کوی آشنایی نیست

بر در خانقه مرو که در او جز ریایی و بورایی نیست

پیش ما مجلس شراب خوشست مجلس وعظ را صفایی نیست

راه میخانه گیر تا شب و روز مجلس وعظ را صفایی نیست

راه میخانه گیر تا شب و روز چون در اسلامیان وفایی نیست

^{۵۴} - مثنوی عشاقنامه چنین مصرعهای کامجویانه‌ای دارد:

چو دست نار پستانی بگیرد به پیش نار بستانش بمیرد

ز بهر خو برویان جان ببازد بکفر زلفشان ایمان ببازد

نقش ترجمه در روایت عشق

ناگفته روشن است که در هر گفتگو، و از جمله در اینجایی که پیرامون واژگانی چون خوشباشی و عیش و عشق صحبت و مکث می‌کنیم، مفهومی از چندین مرحله‌ی انتقالی بگذرند. مفهومی که در فضای گذار صورتهای معنایی جدیدی بخود می‌گیرند. بواقع در هر صورتبندی جدید معنایی، مفهومی چند ایستگاه ترجمه‌ی کلام و برگردان کلمه را پشت سر دارند. حالا اگر بخواهیم پیشزمینه‌ی نظری یادشده را ملاک و معیار بگیریم، نه تنها بایستی به دگردیسی مفهوم عشق بپردازیم بلکه معادل فارسی آن را نیز پیدا کنیم. چونکه عشق، برغم رواج در گفتگوهای ما، واژه‌ای عربی است.

برای این منظور، مثلاً به فرهنگ واژه‌های فارسی سره (فریده رازی) می‌توانیم رجوع کنیم. آنجا در صفحه ۱۴۴ معادل عشق را با هم بخوانیم که همانا دل دادن است. بعد از این، معادلهای دیگری نیز ردیف شده‌اند که به قرار زیرند: دل باختن، دل دادگی، شیدایی، دلشدگی، گرائیدن، سوز، مهر، دیوانگی، دوستی. می‌بینیم که در روند معادل سازی یادشده، دل، حرف اول را می‌زند. دلی که همانا قلب در زبان پزشکی است و در "حکمت سینه" اهل کلام و فلسفه آبخشور دارد. پس بنابراین عضو و اندام تعیین کننده آدمی در معادلات عشقی، دل است. بی آنکه این دل بهیچوجه با معده یکی گرفته شود. اما برای آن که عشق را فعلاً فقط در عالم معادلات معنوی ببینیم و ایده آلیزه‌اش نکرده باشیم، بایستی از معاملات عشقی هم بگوئیم. معاملاتی که بخاطر تحمیلات منطق بازار در هنگام ازدواج و تشکیل خانواده و برقراری فضای مبتنی بر مهر و محبت جریان داشته و دارد. گرچه در این فضای معاملات بازاری نقش محوری دیگر نه با دل و حکمت سینه که با اعضا و اندام دیگر است.

اما حال که فرهنگ فارسی سره را در دست داریم، نگاهی هم بیندازیم به کلمه‌ی عربی "عیش". ببینیم که چه معادلی برای عیش و اسم فاعلش، یعنی عیاش، وجود دارد. عیش به زندگی کردن معنا شده است و به شادی کردن، خوشی و خوشگذرانی. عیاش را هم کامران و خوشگذران معادل گذاشته‌اند. گرچه در فرهنگ معین، که هنوز برغم قدمت و باب روز نگشتنش کاربرد بیشتری برای ما دارد، عیاشی را اشتغال به عیش و نوش نیز گفته‌اند. در اینجا نبایستی آن برداشت عامیانه از کلمه عیاش را مسکوت بگذاریم که به فردی هوسباز و، وقتی که طرف مرد باشد، به شخصی زنباره اطلاق می‌شود. بنابراین توجه به دو مفهوم عشق و عیش را به خاطر تمایزگذاری ظریف و تفاوتی کوچک منظور کرده‌ایم که در ادامه سخن بدان خواهیم پرداخت. خواهیم دید که تفاوت مفهومیهای عیش و خوشباشی، در واقعیت، همان تمایز قلب از معده است. در حالیکه در زبان محاوره غالباً هر دوی اینان مترادف دل بکار می‌روند. چون در زبان برخی که از درد دل می‌گویند سر آخر معلوم نمی‌شود که عاشقند یا چیز مسمومی خورده‌اند.

حال به ابتدای سخن بازگردیم و توجه کنیم به عنوان آن، که دگردیسیهای عشق است. تا اینجای متن هنوز تعریفی از عشق، یعنی اساس گپ خود، بدست نداده‌ایم. البته بعید بنظر می‌رسد که در آخر هم موفق شویم تعریفی مانع و جامع بدست دهیم.^{۵۵} با اینحال عشق را دارای بازتابهای مختلفی دانسته‌ایم. پدیده‌ای که به شکلهای متفاوتی ظاهر شده است. شاید این عملکرد، شگرد یا روش ما باشد که در شناسایی هستی پدیده، روند شدنش را در نظر گیریم و نه شکل بودگی آنرا. شاهد درستی روش ما البته در آن روایت‌های نهفته که از سرگذشت عشق شده است. روایت‌هایی که نخست به شکل شفاهی بوده‌اند و سپس در درازای تاریخ (تا آنجا که با یغمای گم گشتگی نرفته‌اند) مکتوب شده‌اند. جالب است که در مجموع این روایت‌های عاشقانه بمیزان صحبت از عشق آسمانی از عشق زمینی نیز سخن در میان است.

اسناد روایت عشق

^{۵۵} - بهرحالت کران نمود(معادلی که دوستداران فارسی امروزی بجای کلمه تعریف بکار می‌گیرند) هر واژه چند لایه کار آسانی نیست.

با در نظر داشتن متونی چون تاریخ فلسفه‌ی یونان یا تورات، از زمانه‌ای سه هزار ساله می‌توان سخن گفت که در آن روایت عشق شکل کتابی یافته است. توجه به این محدوده زمانی شاید بخاطر توصیه گوته (ادیب مشهور آلمانی) باشد که گفته برای رسیدن به دانایی و فرهیختگی، هر آدمی بایستی از سه هزار سال سرگذشت بشر باخبر باشد. اکنون به یکی از تاریخهای فلسفه‌ی معتبر رجوع کنیم. مثلاً به "تاریخ فلسفه" یوهانس هیرش برگر^{۵۶} که در بخش پیش سقراطیان از جمله این نکته آمده که امپدوکلس از جمله نخستین متفکرانی است که به موضوع عشق اشاره داشته است. در آن زمانه‌ی پیش از سقراط، که فلاسفه مختلفی در پی توضیح چرایی و چگونگی جهان بودند و می‌خواستند عناصر تشکیل دهنده‌ی عالم را نامگذاری کنند، امپدوکلس به این نتیجه رسید که عشق و نفرت، آن نیروهای محرکی هستند که چهار عنصر نخستین، یعنی آتش، هوا، خاک، و آب را همچون ریشه طبیعت ترکیب می‌کنند. البته نیروی عشق و نفرت در عمل یاد شده خلاصه نمی‌شود و در امور بعدی نیز دخالت دارند. اموری که زندگی را سامان می‌بخشند.^{۵۷}

از این گذشته اگر کسی میل خواندن تاریخهای فلسفه آکادمیک را نداشته باشد، در رابطه یاد شده می‌تواند به حکایت‌های سرگرم کننده و باب روز فلسفه نیز رجوع کند.^{۵۸} اشاره و یادآوری در اینجا برای کاهش آن ملالی است که سراغ برخی می‌رود، وقتی به مطالعه متون آکادمیک فلسفی مشغولند. اما هنگام مطالعه‌ی کتابهای سرگرم کننده انبساط خاطر مخاطب امر تضمین شده‌ای است و بهانه‌ای برای بی‌توجهی به سرگذشت فلسفه نمی‌ماند.

حال از این سند و شاهد فلسفی در تاریخ روایت‌های عشق گذشته، بسراغ مدرک و شاهی از متون دینی برویم که از عشق، آنهم در رابطه با مسئله کامجویی و نیازش سخن رفته است. در حاشیه‌ی جریان اصلی سخن فقط این نکته را بگوئیم که کامجویی را معادل مفهوم فرنگی "اروتیسم" استفاده می‌کنیم. بهر حال آن صحبت یاد شده پیرامون عشق مرکب با کامجویی در تورات (انجیل عهد عتیق) ثبت است. آنهم در فصل سروده-های والای سلیمان که بفارسی آنرا غزل غزل‌های سلیمان نیز گفته‌اند.

در آغاز بخش حاضر از اهمیت توجه به نقش ترجمه گفتیم. نقشی که برای درک و دریافت امروزی و انتقادی از متون به صورت مؤلفه‌ای لازم و ضروری درآمده است. ترجمه‌ی فارسی انجیل (همان کتابی که در غرب به وفور پخش و تبلیغ می‌شود) نارسا است. زبان کتاب، که ترجمه‌اش بسال ۱۹۰۳ تعلق دارد و از سوی "انجمن پخش کتب مقدسه" انتشار یافته است، امروزی نیست. ایرادهای گوناگونی دارد. یکی از نمونه ایرادها، سیطره‌ی نگرش زاهدنمایانه مسیحی است. نگرشی که از دیرباز قصد حذف جنسیت و سکسوالیته از سپهر همگانی را داشته است. در همان غزل‌های سلیمان که اشاره‌های مستقیم به کامجویی دارد، مترجم، یا شاید مترجمان، کلماتی را که ذوق برانگیز و شوق ساز بوده‌اند، در حجابی از مفاهیم مشابه لاپوشانی کرده‌اند. یک یا دو نمونه بدست دهیم و درگذریم. ترجمه یاد شده، در این چنین متنی که از لب و بوسه و شراب می‌گوید،

^{۵۶} - Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Ed. Herder, ۱۹۸۰

^{۵۷} - این لب کلام فلسفه‌ی امپدوکلس است. سوای این نکته، اگر کسی در مورد امپدوکلس طالب بذله‌گویی انگلیسی باشد و بخواهد ترجمه فارسی یکدستی بخواند دستش باز است. کافی است به ترجمه دریابندری از "تاریخ فلسفه غرب" راسل رجوع کند. نشر پرواز، ایران، جلد اول ص ۹۸. بویژه که در این ترجمه، بجای واژه‌های معرب عشق و نفرت، معادل‌های فارسی مهر و ستیز بکار رفته است.

^{۵۸} - پیرامون حال و هوای امپدوکلس، که شخصیت جنجال برانگیز زمانه خود بوده، خواننده می‌تواند اطلاعات بیشتری در آثار زیر کسب کند. آثاری نظیر "دنیای صوفی" یوستین گاردنر (ترجمه‌ی کامشاد) یا "فیلسوفان بزرگ یونان" لوچیانو دکرشتزو، ترجمه عباس باقری.

عشق را به محبت برگردانده است.^{۵۹} ولی محبت، واژه‌ای است که از هرگونه بار معنایی مربوط به کامجویی و سکسوالیته تهی است. متن مورد نظر ما بجای این عبارت که "عشق تو از شراب گوارتر است" آورده: "محبت تو از شراب نیکوتر است." بگذریم که بجز جابجایی نادرست محبت با عشق، معلوم نیست که چرا صفت گوارا بایستی با صفت نیکو عوض شود. اینجا عدم دقت در گزینش معادل و مترادف، فقط مسائل لذتی و صفت آشامیدنی را در بر نگرفته است. همچنین پیرنگ و طرح داستان نیز دستخوش بی‌دقتی شده است. مثالی در این رابطه بزنیم. مثال را از دیالوگ عاشق و معشوق در غزل سلیمان نمونه می‌آوریم. با رجوع به متن آلمانی، این جمله را بصورت زیر به فارسی می‌شود برگرداند: «مرا به سوی خود بخوان تا همراه شویم.» مترجم ارشاد مسیحی در زبان فارسی، اما، این عبارت را به صورت نامفهوم زیر درآورده است که: «مرا بکش تا در عقب تو بدویم.» فعل دوییدن که در اینجا بصورت اول شخص جمع بکار رفته، بواقع کل عبارت را در هم ریخته و معنای آنرا مبهم کرده است. چرا که با هم بودن عاشق و معشوق و همراهی‌شان را به رقابت دوندگان در مسابقه دومیدانی بدل کرده است.

درباره نوع اشکال ترجمه‌ی یاد شده می‌توان گفت که زاهدنمایی مسیحی قصد داشته کامجویی مرد یهودی را که بعدها در اسلام تداوم یافته است، اخته کند.^{۶۰} در ضمن نباید فراموش کرد که این نوع کامجویی مردانه، بی آنکه در موردش بخواهیم داوری اخلاقی کنیم، بر اساس نظامی تبعیض گر بنا شده و یکسویه است. آنهم با پیش‌شرط حذف سهم زن از حق عشق. ادیان یاد شده مؤمنان خویش را که در واقع مردان هستند، از کامجویی منع نمی‌کنند. آنان را فقط به رعایت هنجارهای خود فرا می‌خوانند تا از پس کنترل سیاهی لشگریان خود، که زنان باشند، برآیند. البته از دیدگاه جامعه‌شناسانه، آن هنجارهای یادشده که برای تنظیم امور جنسی مطرح هستند، شکل‌بندی (فورماسیون) اجتماعی مردسالاری را تحکیم می‌کنند. اینجا می‌توانیم برای نمونه قصه‌ی عشق زلیخا به یوسف در قرآن را برای اثبات حرف خود شاهد بگیریم. چنانچه در آیه ۵۱ سوره یوسف چنین گزارشی آمده است: "زلیخا زن عزیز مصر اظهار کرد که الان حقیقت آشکار شد و من به گناه خود اعتراف می‌کنم که من به خواهش نفس خود با یوسف عزم مراوده داشتم و او که دعوی عفت و بیگناهی می‌کند البته راستگو است." حال پس از این اعتراف که معلوم نیست به چه طریقی گرفته شده، مخاطب تنها می‌ماند با این یوسفی که در پیرنگ روایت و میان سطرهایش مدام قربانی توطئه‌ها قلمداد می‌شود. نکته ظریف هم همین جا خوابیده است. برغم آنهمه ماجراهای پُر خطری که یوسف در زندگی داشته و از سر گذرانده، تمنای زلیخا، که بطوری خنده‌داری با کلمه مراوده ترجمه شده، برای او سهمناک‌ترین توطئه جلوه می‌کند. واعظان بر منبرها یک عمر با این قصه‌ی یوسف برای حفظ سلطه مردانه و سرکوب

^{۵۹} - "او مرا با غنچه لبانش بوسید و عشق گوارتر از هر شرابی است." این جمله‌های تورات استعاره‌هایی برای تمنای وصال و کامروا شدن در عشقی هستند که زیبایی توصیف ناشدنی لقب می‌گیرد.

^{۶۰} - در ارتباط با تلقی ادیان ابراهیمی از پدیده‌ی جنسیت و مسئله‌ی سکسوالیته، اشاره به یک تفاوت بیمورد نیست. آنهم تفاوتی که میان مسیحیت با یهودیت و اسلام وجود دارد. **فرای اختلاف در عمل** همسرگزینی (یعنی تک همسری مسیحی در مقابل چند همسری اسلامی) اگر در مسیحیت کامجویی هنوز تکفیر می‌شود و تن ستیزی موضع رسمی کلیسا در رابطه با سکسوالیته است، این واکنش در ادیان هم‌ریشه‌اش وجود ندارد. در آیین یهود و اسلام، تا آنجایی که به سهم مرد مربوط می‌شود، مخالفتی با کامجویی ابراز نمی‌شود. در همین شیعه (اسلام ایرانی) مگر قرن‌ها در مورد افزایش قوه باه قلم‌فرسایی نشده است؟ آخرین نمونه جنجالی و چندش‌آور آن، کتاب "قانون قوه باه" محمد ابراهیم آوازه است. کتابی که در باب آداب زناشویی رهنمودهای چهارده معصوم را گرد آورده و مثلاً احکامی درباره‌ی "زنانی که لذت بیشتر می‌بخشند"، "خواص جماع و آثار و ثوابهای معنوی آن" یا "آداب جماع و اعمال موثر در آن" را شرح می‌دهد. سر فصلهای کتاب دارای عنوانهایی نظیر "چیزهایی که موجب افزایش منی می‌شود" یا "عوامل موثر در نعوظ (ایستایی و راستایی آلت مرد)" و "در بیان حرمت مساحقه، لواط و جماع از عقب" است. بواقع از کتابی که رهنمود و سرفصلهایش این چنین است دیگر چه انتظاری از ته فصلهایش می‌توان داشت؟ بهرحال نویسنده در شناسنامه کتاب خود را "محقق و طبیب طب اسلامی و عضو موسسه‌ی تحقیقات حجامت ایران" معرفی کرده است.

سهم طلبی زنانه به یارگیری پرداخته‌اند. اما خوانش انتقادی و روایت زن باورانه از این افسانه‌ی تاریخی، به حتم روزی دست این ترفند را خواهد گشود و تبعیض جنسیتی نهفته در آنرا برملا خواهد کرد. تبعیضی که چند همسری بنفع مردان را نیز قرن‌ها توجیه کرده است. زیرا با ترفندهایی که در روایت‌های خود جاسازی کرده، زن را همچون یگانه عامل فتنه در جهان معرفی می‌کند. پس در واکنش بدین دسیسه، خوانش انتقادی بایستی حتا به نقد آن داستان‌سرایی مولانا هم بنشیند که این مضمون و ترفندها را بدور از هرگونه سنجشی در سروده‌ای بکار گرفته است، بی آنکه به نیمه تاریک این حرف‌ها اندیشیده باشد:

عشق زلیخا ابتدا بر یوسف آمد سالها

شد آخر آن عشق خدا، میکرد بر یوسف قفا

بگریخت او، یوسف پی‌اش، زد دست در پیراهنش...

از این اشاره و حاشیه روی سریع بگذریم که تعمیم آن شاید ما را در هزار توی اصول و فروع ادیان یا سروده‌های تفسیری عرفا اسیر سازد و عمری از ما را تلف کند. به قول عبید زاکانی:

دردسر می دهد این واعظ و می‌پندارد

که التفات است بدان بیهوده مرا.

اکنون برویم سراغ هوای تازه و در پی روایت عشق باشیم. آنهم روایتی افسونگر. چرا که بسیاری گمان می‌کنند با حس عاشقی و داشتن یار، گذران زندگی به امری لبریز از شادمانی بدل می‌شود. برای احترام بدین گمانه‌زنی مهربانانه هم که شده ماجرای صنعت عشق آفرینی را پی بگیریم. زایشی که در شعر زنده‌یاد کمال رفعت صفایی ("این زخم توست"، در مجموعه‌ی شعر "چرخشی در آتش"، ۱۳۵۷) اینگونه توصیف می‌شود:

"عشق گلی ست از کتف خونی عاشق".

عشق و الگوهای سه‌گانه‌اش

در مجموعه‌ی روایت‌هایی از عشق که در محدوده خوانش نگارنده بوده‌اند، سه الگو همواره تکرار شده است. البته عدد سه، خواه نا خواه، به تکیه کلام سخنی بدل خواهد شد که بخواهد مطالب درباره‌ی عشق را مرور کند یا فنآوری عشقی بیاموزد. این الگوهای سه‌گانه در رفتار آدمی، آنهایی هستند که بطور عمومی در رابطه با حضور دلدادگی و شیدایی مطرح بوده‌اند. این سه الگو، از دیرباز، سعی داشته‌اند که موقعیت تن آدمی را در داد و ستد عشقی تعیین کنند. نه تنها سه الگوی یادشده که رفتار آدمیان برابر عشق و معشوق را توضیح می‌دهد، بلکه همچنین امکانات حادث شدن عشق به سه صورت (یعنی عشق ورزی دو جنس مخالف با هم و هر جنس با همجنس خود) آن "عدد سه" را به نقش ویژه‌ای می‌رساند.

از این گذشته، قید زمانی "از دیرباز" را در سخن خود بخاطر احتیاط آورده‌ایم و نیز بدلیل اینکه شاید احتمال پیدایش متون قدیمی‌تری درباره‌ی عشق در میان باشد. چرا که هنوز تاریخ دقیقی برای شروع پیدایش پدیده‌ی عشق منظور نشده و ثبت نگشته است. در این رابطه کافی است پای جهان افسانه‌ای و حکاکیه‌ها و سنگ نوشته‌های سومریان و متون حماسه‌ای چون گیلگمش را در این میان بازکنیم. آنگاه پرسش زمان شروع روایت عشق پاسخ دقیقی نخواهد یافت.

بواقع گیلگمش به چه سالی تعلق دارد که قهرمانش، برای ابراز عشق، قلبش را هدیه می‌داد؟ یا اگر همین اهمیت قلب را در نظر گیریم، می‌بایستی به سنت مصریان باستان نیز اشاره دهیم که هزاره‌ها پیشتر از میلاد مسیح، مرده خود را با قلبش مومیایی می‌کردند و در گور می‌گذاشتند. این یگانه عضوی بود که در تن باقی می‌ماند، پس از اینکه دل و روده و سایر ارگانهای داخلی را در می‌آوردند. شاید با دلسوزی فکر می‌کردند که در رستاخیز آتی، مرده را از امکان عاشق شدن محروم نسازند.

برغم ناروشنی بر سر زمان دقیق روایتهای عاشقانه‌ی کهن، اگر بر تخته سیاه فرضی خود پدیده‌ی عشق را به شکل بُرداری ترسیم کنیم، این بُردار، بر محور مختصات تاریخ و اخلاق، حرکت سینوسی داشته است. یعنی از آن دست حرکت‌های قلب نگار دستگاه پزشکی که با رسیدن به سرحدات (انتروال‌های) تن‌پرستی و تن‌ستیزی به نقطه عطف رسیده و مسیر بالا یا پائین رفتن خود را تغییر داده است. در اینجا ناگفته نگذاریم که آنچه روحیه عمومی یا "روح زمانه" خوانده می‌شود، باعث تغییر مسیر بوده است.

بهر صورت در آن الگوهای سه‌گانه، اولی، تن را در مرکز توجه قرار می‌دهد. این الگو، برای ارضای احساسات و نیازهای آدمی، دست فعالیت را باز می‌گذارد. الگوی دوم، اخلاق را ناظر بر رفتار تن می‌خواهد و با اعلام هنجارهایی برای آدمی، قانونگذاری می‌کند. الگوی سوم، اما تن را از معادله عشق حذف می‌کند و در سلطنت ذهنیت و جولان روح انتزاع طلب جایی برای آن باقی نمی‌گذارد. برای این سه الگو، خواهیم دید که در تمامی انواع ادبی (ژانرها)، اثر آفریده شده است. از شعر و داستانسرایی و رمان گرفته تا رساله‌های نظری و مقاله‌های پژوهشی و نقد و بررسی.

همچنین در هر کدام از این الگوها یک انگیزش ویژه، نقش موتور محرک را دارد. در الگوی اولی، لذت و در الگوی دوم، مسئله‌ی مهار خود و بالاخره در الگوی سومی بیزاری از عالم فانی و آدم حضور مؤثر دارند. در ضمن هر کدام از این الگوهای فراگیر بدیهی است که در آن هزاره‌های یاد شده، صاحب جریان نظری و متفکرانی بوده باشند. عناصری که دقایق نظری الگوها و اصول متعارف‌شان را نمایندگی کرده است. طبیعی است که حتا سیاهه نام و آثار این نظریه پردازان، بفرض اینکه موجود بوده و در اختیار ما باشد، از فرصت جاری در سخن حاضر فراتر می‌رود. پس ناچاریم در این کمبود وقت، گزینش زمانی داشته باشیم و در برشی از گذر ایام به شاخصه‌ی الگوها و متفکران مربوطه نگاهی بیندازیم.

پس از همین آخری که تعیین دامنه زمانی است شروع کنیم و بر نردبان سیر و سیاحت در آسمان عشق، به طرف بالا رویم. گفتیم بالا برویم؟ انگار تخلیه فرویدی صورت گرفته است. زیرا ما نیز ناخودآگاه فقط صورت متعالی (ترانسندنتال) از عشق را ملاک گرفتیم. بهرحالت سیطره‌ی متافیزیک بی تاثیر از بالای سر ما نگذشته است. از اینرو برای جبران اشتباه خود، اگر لحظه‌ی عشق را از منظر افسونزدایی بنگریم، می‌توانیم نکته‌ها زیر را مطرح کنیم. اینکه عشق، بخاطر طبیعت وجودی خود، پدیده‌ای موقتی است. آنهم نه فقط بدین خاطر که در مقیاس کوچک (یعنی زمان هماغوشی) سریع و گذرا است بلکه در مقیاس بزرگتر (عمر عشاق) نیز دوام چندانی ندارد. از بیوفایی زندگی گذشته، که برغم تلخناکی‌اش برای آدمها بصورت امری مسلم درآمده، آن لذت هماغوشی نیز بصورت هماهنگ و برابر میان عشاق تقسیم نمی‌شود. منتها عطش عشق آنچنان پُر قدرت و تحریک کننده ظاهر می‌شود که حتا بوقت نبود معشوق قوه‌ی تخیل را راه اندازد و در دنیایی خیالی به ارضای خود برسد. البته از این حُسن خودکار کردن تخیل گذشته، اگر از منظر سلامت زبانی و رفتاری بنگریم، عشق می‌تواند به ریا کاری و ظاهرسازی نیز منجر شود. آنگاهی که از عشق تداومی جاودانه طلب می‌کنیم. این خواسته از یکسو اجبار معشوق به وفاداری است که آدمی را متعصب و تنگ نظر می‌سازد. از سوی دیگر، انتظار وفاداری از طرفین، به دروغگویی آدمی نیز می‌تواند منتهی شود.

دوره‌ای از روایتهای عشق

برش زمان را از متن "سیمپوزیون" افلاتون (که به فارسی زیر نامهای "مهمانی" و "ضیافت" دو ترجمه مختلف را دارا است) شروع می‌کنیم. سپس با گذر از ایستگاه اندیشه‌ی اپیکور و توجه به شعر شاعری از رُم به نام اُوید، به رساله‌ی عشق فلوپتین می‌رسیم. در این مرحله از سخن خود با اشاره به برخی از تأثیرات فلوپتینی در حوزه‌های غیر فلسفی، همچون دین و عرفان، دایره ناکامل زمانی خود را می‌بندیم. اثر سیمپوزیون، گزارشی است از یک مهمانی که می‌باید در ۴۱۶ سال پیش از میلاد مسیح برگزار شده باشد. حدس می‌زنند که نوشتن آن توسط افلاتون ۳۷ سال بعد بوده است. یعنی ۳۷۹ پیش از میلاد.

پس چیزی حدود پنج تا چهار قرن پیش از میلاد سرآغاز توجه ما است. توجهی که با پایان حیات فلوطین در ۲۶۹ بعد از میلاد پایان می‌گیرد. بدین ترتیب مقطع زمانی مورد نظر ما در اینجا، در کل هشت قرن دوام دارد. ۵ قرن پیش از تولد عیسی ناصری و ۳ قرن بعد از مرگش. این دوره در خوانش تاریخ فلسفه، همزمان می‌شود با میانسالی دوره فلسفه یونان باستان تا پایانش. یعنی از مقطع سقراطی تا برآمد سیطره رُم و مسیحیت که در آن اروس یونانی بکنار زده می‌شود و عشق با تلقی یهودی رایج می‌گردد. تلقی که عشق را فقط از آن خدا می‌داند.

بهمین خاطر پایان فلسفه یونان باستان است و شروع تأثیرات فلسفه اسکندرانی. زیرا که فلوطین اهل اسکندریه بود. برغم پرورش یافتن در فرهنگ فکری یونان و سفری که به ایران آنزمان و به‌همراه حمله‌ی لشکر قیصر گردیانوس سوم داشت، وی با الگوهای رفتار زاهدانه مسیحی همراه می‌شود که دو قرن از پیدایش و گسترش آن در امپراتوری رُم گذشته بود.^{۶۱} انگار زیاد از مرگ و زهد و پایان ماجراها صحبت کردیم. سراغی بگیریم از میانه‌های این دو سرحد زمانی که با طراوت و پُر نشاط و نیز دربرگیرنده رهنمودهای اپیکوری است.

الگوی اول، اپیکور

نکته بینهای این فیلسوف در میان آن الگوهای سه گانه به الگوی اولی تعلق دارد. الگویی که جانبدار کامجویی و مدافع حضور لذت در زندگانی است. چونکه معتقد بود سخن فلسفی که نتواند هیچ میل انسانی را ارضا کند درست مثل دارویی است که هیچ بیماری را شفا ندهد. این نکته را بایستی در قطعات برجای مانده از او سراغ گرفت که سرشارند از رهنمودهایی برای دستیابی به خوشبختی زمینی، یعنی آنچه پیامد شاد زیستن خواهد بود.^{۶۲} الگویی که در قیاس با دو الگوی دیگر همواره به خاطر بساط چینی قدرت و مذهب به حاشیه رانده شده است و اگر چیزی بعنوان فلسفه غیر رسمی در جهان وجود داشته باشد سخن اپیکوری ستون فقرات آنرا تشکیل می‌دهد. تاریخ فلسفه، این الگوی تن محور را به عنوان هدونیسیم می‌خواند. معادل هدونیسیم را بایستی خوشباشی برگزید و نه عیاشی.^{۶۳}

بواقع لزوم بازبینی ترجمه‌ها که از بخش پیشین همراه ما بوده است، در اینجا نیز رُخنمایی می‌کند. بدین خاطر جملاتی از بخش سوم رُمان "آهستگی" کوندرا را مد نظر می‌گیریم. بخشی که بلاواسطه به اپیکور و نظریاتش می‌پردازد و به سنجش پیامدهای آن می‌نشیند.

البته این مکث بر سر اثر رُمان نویسی چون کوندرا، چند دلیل ویژه دارد. یکی اینکه او در میان رُمان نویسان معاصر اروپا، بعنوان نویسنده‌ای که همواره به موضوع عشق و رابطه مرد و زن پرداخته، چهره‌ای بازر است. وی به جز رُمانهای مشهوری چون "سبکی تحمل ناپذیر هستی" و "هویت"، صاحب مجموعه داستانهای جالبی نیز هست که "داستانهای مسخره عشق" نامگذاری شده است. از این گذشته، کوندرا یکی از اهداف رُمان امروزی را در به دست دادن تعریف جدیدی از رابطه زن و

^{۶۱} - برای اطلاعات بیشتر راجع به روند فلسفه فلوتین نگاه کنید به:

Susanne Moebuss, Plotin, Ed. Panorama, Wiesbaden

^{۶۲} - رجوع کنید به این اثر اپیکور:

Epikur, Ueber die irdische Glueckseligkeit, Ed. Goldmann, band ۶۸۳.

^{۶۳} این تأکید از جمله بدین خاطر است که در ترجمه‌های اخیر برخی عیاشی را همچون معادل Hedonism برگزیده‌اند. می‌بینید که کار و اشکال ترجمه، دوباره به موضوع اصلی بحث و سنجش ما بدل شده است. بطور مثال به این اشکال هنگامی برخورد می‌کنیم که رُمان کوندرا با نام "آهستگی" را بخوانیم. رُمان چاپ خارج از کشور است و ناشرش وعده داده که اثر دچار آن بلایایی نشده که سانسور یا ارشاد اسلامی در ایران بر سر آثار دیگر کوندرا آورده است. ترجمه‌های دست و پا شکسته از آثار کوندرا در ایران، بخودی خود یکی از نمونه‌های آثار نویسندگان قربانی شده سانسور اسلامی است.

مرد دانسته است. رابطه‌ای که از نظر وی پیچیده‌ترین شکل رابطه در حیات این روزگار است. روزگاری که نامی جز مدرنیته ندارد. دلیل ویژه دیگر بخاطر نقش محوری رُمان در پرداختن به مسئله‌ی عشق در دوران مدرنیته است. این رُمان است که، همچون ژانر (نوع ادبی) خود بنیاد، سرایش و شعر را در دوران یاد شده به حاشیه رانده است. پس از اشاره به دلایل، حالا بازگردیم سراغ رُمان "آهستگی" کوندرا. مترجم قطعه سوم را با چنین جملاتی آغاز کرده است: «اصطلاح عیاشی در زبان روزمره به گرایش غیر اخلاقی به زندگی لذت جویانه (اگر نگوئیم فسادکارانه) اطلاق می‌شود. البته که این تعریف درست نیست. اپیکور نخستین نظریه پرداز بزرگ لذت، نسبت به ممکن بودن سعادت بدگمان بود. لذت را کسی می‌تواند احساس کند که رنج نمی‌برد. بنابراین فرض، در عیاشی رنج است که اهمیت بنیادی دارد. انسان در صورتی سعادت‌مند خواهد بود که بتواند رنج را از خود دور نماید ولی از آن جا که لذت جویی غالباً بیش تر رنج به بار می‌آورد تا لذت، آن چه اپیکور توصیه می‌کند، لذت بردن توأم با احتیاط و خودداری است.»^{۶۴}

بجز تکرار آن اشاره قبلی به گزینش نادرست عیاشی در قیاس با خوشباشی، که در اذهان عمومی با برداشتهای منفی روبرو است و به همین خاطر اخلاق‌گرایی زاهدانه را از پیش برنده میدان بی حریف می‌سازد، در اینجا ترجمه دیگری از بخش یاد شده را بدست می‌دهیم تا **تفاوتهای ظریفی** را مشخص و برجسته کنیم: «در زبان روزمره با مفهوم خوشباشی آن تمایل غیر اخلاقی را نشان می‌دهند که در پی زندگی لذتجویانه (اگر نگوئیم هوسبازانه) است. با این حال این نشانه گذاری دقیق نیست: اپیکور، این نخستین نظریه پرداز بزرگ لذت، با تردید ویژه‌ای به زندگی خوشبختانه می‌اندیشید. زیرا لذت را کسی احساس می‌کند که رنج نمی‌کشد. بنابراین رنج، مفهومی بنیادی در خوشباشی است. آدمی تا جایی خوشبخت هست که بتواند از رنج کشیدن دور بماند. اما از آنجا که لذتها بیشتر اوقات شوربختی بهمراه دارند تا خوشبختی، اپیکور توصیه کرده که فقط در پی لذتهای کوچک و مختصر باشیم.»

در ترجمه‌ی ما، توصیه اپیکور به خودداری و احتیاط منوط نمی‌شود، بلکه صحبت از لذتهای کوچک و مختصری است که باید سراغشان رفت. در ضمن بجای زندگی فسادکارانه از زندگی هوسبازانه گفته‌ایم. بی آنکه توضیح واضحات را مکرر کنیم که البته از هوس تا فساد راه درازی است و ایندو را بجای هم نمی‌شود بکار گرفت.

میلان کوندرا در آنجای متن خود سراغ سبک و سنگین کردن نگرش اپیکوری رفته است. در دیدگاه او دانایی اپیکوری دارای پسزمینه‌ی مالیخولیایی (ملانکولیک) است. زیرا انسانی که به نکبت جهان پرتاب شده، درمی‌یابد که یگانه ارزش آشکار و مطمئن لذتی است که می‌برد. هر چقدر هم که می‌خواهد این لذت مختصر و کوچک باشد. این حادثه بقول وی می‌تواند جرعه‌ای آب خنک باشد یا نگاهی به آسمان (نگاهی از پنجره‌ی خدا) یا نوازش یار. وی در تداوم شرحی بر نظرگاه اپیکور، از یک گسست نظری هم سخن بمیان می‌آورد که با گذشت ایام در برداشت از لذت و خوشباشی صورت گرفته است. کوندرا در اینجا ما را از اتفاقی در قرن هژده و شکل گرفتن گرایشی با نام لیبرنیتاز در میان فرانسویهای آن زمان باخبر می‌سازد. وی پس از این آگاهی بخشی، اهمیت هنری را که با برداشتی مثبت از خوشباشی شکل گرفت، در این نکته می‌داند که عناصری چون مارکی دُساد، نه در پی تبلیغ صرف خوشباشی بلکه در پی تجزیه و تحلیل این پدیده بودند.

منتها کوندرا برغم نگاه جذابش به سنت اپیکوری، یکی از مهمترین دستاوردهای اپیکور را بی اعتنا برجا می‌گذارد. این دستاورد چیزی نیست جز مبارزه نظری که او با سلطه‌ی اساطیر وحشتزای انجام داد. آنهم با این قصد که ترس حاکم بر انسانها را عقب نشاند. ترسی که یکی از نیروهای تاریخساز بشر بوده و بدون وجود آن بزحمت می‌شد حضور دین در زندگانی انسان را تصور کرد. گرچه این نکته را نیز بایستی افزود که نبرد اپیکوری با تمام خدایان جهان اساطیری نیست. والا در اندیشه‌ورزی خود آنقدر از اسطوره‌ی "دیونیسوس" الهام نمی‌گرفت که خدای شادمانی محسوب شده است. از این نکته

گذشته، دومین دلیل، دلیلی که ما را باز به بستر اصلی حرف نیز برمی‌گرداند، این حقیقت است که اپیکور اثر اصلی خود را اخلاق نامید. زیرا می‌خواست اخلاق را معنایی دیگر از آنچه رایج بود ببخشد.^{۶۵} با این اثر، که یکی از متنی‌های اساسی یونان باستان در دفاع از خوشباشی بشمار می‌رود، او در دفاع از عشق‌جویی آدمی به مقابله با هر گونه اجبار اجتماعی برخاسته است. وی عشق را زمینه دستیابی به آرامش روحی دانسته است. از نظر او لذت، که در رسیدن به معشوق به اوج خود می‌رسد، بایستی انگیزه و راهنمای رفتار انسان باشد.

البته طبیعی است که این دفاع از خوشباشی و لذت برای همه آدمیان را برخی نپسندند و به تخطئه پیام آورش برآیند. زندگی اپیکور، که یکی از شخصیت‌های مهم زندگی آتنی بوده و دست و دلبازیش معروف خاص و عام، از این قاعده دسیسه و تنگ نظری سایرین بی‌نصیب نمانده است. در میان مخالفان اپیکور این دیوتیموس سوفسطایی است که بنام وی متنی را جعل می‌کند و در آن مُبلغ هر کار وقیح و دون‌شان انسان می‌شود. نیرنگ باز اهل سفسطه خواسته بود که آن **جان آزاده** را بیش از پیش به انزوا براند. اپیکوری که سرانجام سالها از جامعه دوری گزید و در باغ خود به تدریس شاگردان مشغول بود و بهمین خاطر جهان بینی و سخن او را در فلسفه، شاگردانش، "مکتب باغ یا مدرسه‌ی گلستان" نامگذاری کردند.

در رابطه با واکنشها نسبت به نظریه پردازی اپیکوری بیمورد نیست اگر به واژه و مراسم اورژیّه (orgia یونانی) اشاره‌ای داشته باشیم. مفهومی که بخشی از شکوائیه اخلاق‌گرایان علیه اپیکور و سایر خوشباشان را بخود اختصاص داده و ایشان را به هواداری از رفتار نابجا متهم ساخته است. در فرهنگ‌نامه‌هایی که به زندگانی مردم یونان باستان پرداخته‌اند، این نکته آمده است که در شش قرن پیش از میلاد، یا دقیقتر در سالهای ۵۶۰ تا ۵۳۰ پیش از میلاد، با جشنهای ستایش از کیش خدایان رحمت و برکت، مردم کشاورز به سور و ساط روی آورده و شادخواری و شادنوشی براه انداخته‌اند. افراط و تفریط این کار گاهی چنان بوده که کشاورزان شریف از خود بیخود شده و در مراسمی به هم‌خوابیهای جمعی دست زده‌اند. این مراسم اخیر را اورژیّه (یا به لفظ آلمانی اورگیه) خوانده‌اند. شایعه و پیامد چنین اتفاقی چنان گسترده و آشوب برانگیز بوده که از آن پس تمامی اخلاق‌گرایان را برای جلوگیری از چنین حادثه‌ای که همچون فاجعه تلقی می‌شده و گذار از هرخط قرمز عرفی بوده، بمیدان واکنش کشانده است. هراس ایشان هم اضمحلال تمدن خوانده شده که پایه‌ی استدلال مخالفشان را تشکیل می‌داده است. البته در آن افسانه‌هایی که از اورژیّه خبری آمده فقط ماجرا به زیر پا گذاشتن معیارهای مرسوم اخلاق خلاصه نمی‌شده است. در هنگام آن جشنها مناسبات طبقاتی نیز بهم می‌ریخته است. چنانچه برده به خدایگان بدل شده و سروران و برده‌داران به خدمت غلامان خویش در می‌آمدند و شاهد لذت خدمتگزاران خود می‌شدند.

در حاشیه سخن اصلی، یک گمانه‌زنی رندانه هنوز جا و امکان طرح شدن دارد. اینکه در یکی از آخرین بارهای مراسم یادشده، دسته جا به جاشده‌ی بردگان دیگر به جای خود برنگشته است. ایشان، برای از دست ندادن مقام و منزلت بادآورده، هر جشن و مراسمی را که به اورژیّه و کامجویی جمعی منجر می‌شده برای همیشه منع و تکفیر کرده‌اند. بنابراین گمانه‌زنی، تاریخ را بایستی این تازه بقدرت رسیدگان رقم زده باشند. نوریسیدگانی که هم بر سروران قدیمی خود فرمان رانده و هم معیارهای اخلاقی را چنان سخت بر جامعه تحمیل کرده‌اند که کسی جرأت نیافته خواسته‌ی کامجویی جمعی را بیان کند. در این رابطه آن گفته فیلسوف فرانسوی ژرژ باتای بکار روشنگری بیشتری می‌آید. اوایی که حفظ قدرت و تنگ نظری صاحبان قدرت را در سرکوب لذت و عشق و کامجویی از ارکان فعالیت سازماندهی شده انسان دانسته است. بخش دیگر این فعالیت سازماندهی شده را باتای در رفتار انسانهای عاشق می‌یابد که، همچون واکنشی به رکن قبلی، باعث شکلگیری جامعه شده

^{۶۵} - از دیرباز اخلاق واقعا موجود در دو حیطه‌ی مختلف خود را گسترش داده است. حیطه‌ی اولی بیرون آدمی قرار دارد و وابسته است به قوانین قدرتمداران و ترس عدم رعایت آنها از سوی فرودستان. حیطه‌ی دومی درون انسان است. وقتی قوانین حاکم و ترس مجازات را درونی کند و به خودسازی بر حسب آن هنجارهای رسمی بپردازد. در حیطه‌ی اولی انسان همچون عامل خواسته‌های دیگران خود را سرکوب می‌کند و در حیطه‌ی دومی براساس آموزه رایج نفس خود را آموزش اخلاقی می‌دهد

است. برای تاکید بر اهمیت این رفتار اخیر، وی به تلاش آدمیان در راه رسیدن به معشوق اشاره می‌دهد. معتقد است که حتا عشق معنوی که معشوقش خدا می‌شود از عاشق فکر و عمل سازماندهی طلب می‌کند. سازماندهی که در راه رسیدن عاشق به معشوق چندین مرحله مختلف را پشت سر می‌گذارد.

اولین مرحله با تمرکز ذهن عاشق بر نقطه‌ای از آسمان شروع می‌شود که گمان می‌رود محل حضور معشوق است. پس از این تمرکز بر نقطه کهکشانی با تعبیر امروزی، مرحله بعدی به پیشتازی ذهن و زبان در قلمرو خیالپردازی تعلق دارد تا واژگانی برای تماس بیابد و از طریق جملاتی ستایش آمیز معشوق خود را متوجه نیاز تماس خود کند. این توضیح باتای در مورد مراحل سازماندهی عاشق در مورد عشق زمینی هم نیازی به اثبات بیشتر ندارد زیرا این همه روایت و کتاب و قاصدی که پیام عاشق را به معشوق می‌رسانند شاهی برای تلاش عظیم آدمی در این راهند. باری اگر وصال معشوق را چون امر آرمانی در نظر گیریم، تلاش برای دستیابی بدان حقانیت خود را دو چندان خواهد کرد.

باری از توضیح آن الگوهای یاد شده دور نیفتیم که تا اینجا فقط به یکی از آنها (الگوی اپیکوری) پرداخته‌ایم. پرداختن بدین الگو را با شعر شاعری تکمیل می‌کنیم که به سهم خود مبلغ لذت و کامجویی بوده و در این راه با اجبار تبعیدنشینی تاوان خود را پرداخته است. این شاعر اُوید است که در بخش هشتم از فصل سوم عاشقانه Amores از زندگی شاعر می‌سراید:

"و آیا امروز هنوز کسی، تنابنده‌ای، هست که ستایشگر هنر آزاده باشد؟ کسی که باور کند شعر لطیف ارزش دارد. نابغه را روزگاری والا تر از طلا می‌دانستند، اما اکنون بدترین نوع بربریت، نداشتن ثروت است. با اینکه کتابچه‌ی سُروده‌هایم را ولی نعمتان پسندیده‌اند، خودم ولی هنوز به آنجایی دسترسی ندارم که کتابهایم راه برده‌اند. معشوقه مرا خوشامد گفت. با اینحال من پشت در بسته‌ای به انتظار اجازه ورود ایستاده‌ام. سرافکنده دور خود می‌چرخم با تمام نبوغی که در من می‌جوشد. اما بی‌وفایی دنیا را ببین که بانوی نازنین، نوکیسه‌ای را به من ترجیح داده است. آنهم یک تازه بدوران رسیده را که ثروتش از کشتارگاه بدست آمده است. او جنگجویی است که با خونریزی قوت یافته. عشق من، چگونه می‌توانی در آغوش او آرام گیری؟ نمی‌دانی که بر سر کلاهخودی و بر کمر شمشیری داشته است؟ نمی‌دانی که از انگشتانش خون بر زمین چکیده است؟ به انگشتانش بنگر که انگشترهای غنیمت از جنگ دارد. وای بر من، کجا رفته است حس لطافت؟

جای زخمها را بر تنش بنگر که از نبردهای آدمکشی خبر می‌دهند. هر آنچه را صاحب است به ضرب شمشیر و زور به کف آورده است. شاید روزی بر درگاه تو اعتراف کند که چه بشمارانی را گردن زده است. آیا پس از این اعتراف هنوز هوس می‌کنی که به او دست بزنی؟ من یک موبد و روحانی بی‌گناه‌م. پایبند راه لذت و آئین کامجویی. اینجا بیهوده ترانه‌هایم را می‌خوانم. جلوی در بسته. تلخ و غضبناکم.

شما، ای جوانان، اما دیگر به هوش باشید و پی نگیرید راه و رسم ما فراغبالان را. جنگیدن را بیاموزید و سرافرازی در میدان نبرد را. گروهی جنگجو راه بیندازید بجای آنکه ابیاتی خوش پرداخت بسرائید. اینطوری با هومر یا ژوپیترا آشنا نمی‌شوید. همان ژوپیترا که روزی فهمید هیچ چیز با ارزشتر از طلا نیست. بهمین خاطر بود که برای نزدیکی با بانویی جوان خود را حراج کرد.

تا وقتی مهریه نپردازی، پدر دختر نه خواهد گفت و دختر هم که خواهی نخواهی به رسوم خانواده پایبند است. در قلعه شان بسته و برج و بارویشان هم که دست نیافتنی می‌ماند. اما وقتی سرداز کار کشته با هدایا و تحفه ظاهر شود، عروس حجاب فرو می‌ریزد و عریان خود را در دست خواستگار رها می‌کند.

حال چه بگویم از زمانی که ساتورن سپید مو بر آسمان فرمان می‌راند. آنوقتها حرص تصاحب در اعماق زمین دفن بود. برنز، مس و تمام زیور آلات طلائی و فلزات سخت را پروردگار به سرزمین ارواح تبعید کرده بود. هیچ جا آهن پیدا نمی‌شد. برای همین پروردگار زمین را هدایایی مطبوع می‌داد. گندمی بی‌زحمت کشت و درو می‌شد. میوه و عسل هم که از درختان می‌-

بارید. هیچ کسی زمین را با گاو آهنی سخت و سنگین چاک چاک نمی کرد. هیچ نشانه ای مزارع را از هم جدا نمی کرد. کشتی شکسته ای بر دریا سرگردان نبود. از ساحل هم هیچ تنابنده ای پا بیرون نمی گذاشت.

اما اکنون چه؟ بشر خاکی، این اختراع و هدایایت، علیه خودت قیام می کنند. تو با آنهمه تیز هوشی به خودت آسیب رسانده ای. برای چه بایستی شهرها را با مرز و دیوار حفاظت کرد؟ به اهل درگیری و دعوا، برای چه بایستی سلاح داد؟ اصلاً حال و روز دریا چه ربطی به آدمی دارد؟ آدم بایستی به زمین رضایت می داد. اصلاً چرا مدعی سلطه بر آسمان نمی شود؟ گرچه تا آنجا که بتواند میل دست درازی به آسمان را دارد. آنجایی که کویرینوس، باکوس، هرکولس و بتازگی سزار برای خود معبدی دست و پا کرده اند. ما بجای خوراکی از زمین طلا در آوردیم. اما صاحب گنجها، سرداران هستند که با خونریزی به ثروت رسیده اند. در مجلس شهر روی فقرا بسته است. ثروت، مهیاگر مقام است. طلا به قاضی سزاواری می دهد و به جنگجو غرور. اینان اگر صاحب همه چیز شوند به فکر تصاحب کواکب می افتند.

با اینحال حرص و طمع بی حد و حصرشان سگ خور تا وقتی که سراغ محبوب نازنین من نیایند. آنقدر هم دست و دلباز نیستیم که همه چیز را به حریصان ببخشاییم.

گرچه خواتین ما امروزه روز، هر چقدر هم که ارجمند و کیمیا باشند، خدمتگزار کسانی می شوند که صاحب مقام و ثروتند. اکنون که برای ورود جلو می آیم نگهبان مرا دور می کند. تازه این خاتون نازنین هم که می گوید از ولی نعمتش می ترسد. می دانم اگر سر کیسه را شل کنم هردو به چاک می زنند. هم نگهبان و هم ولی نعمت. آه، پروردگارا، وجودش را داری که انتقام عاشقان سرافکنده را از اغنیا بگیری و ثروت های به کف آورده شان را به دست باد بسپاری؟! ^{۶۶}

اهمیت سروده ی اوید، که به نقد جنگ و خونریزی و به پدافند و دفاع از عشق بی پیرایه برخاسته، آنگاهی دو چندان می شود که بدانیم در زمانه او، یعنی بهنگام سلطنت اگوستوس در رُم، اجبار ازدواج مردان یک حکم حکومتی بوده است که دیاری جرات سرپیچی از فرمان قیصر را نداشته است.

الگوی دوم، افلاتون

در الگوی دومی با شکل بینابینی روبرویم. الگویی که مثل الگوی اولی تن را محور نمی داند و در راه ارضای تمامی تمناهای آن به پیش نمی رود. اما با اینحال مثل الگوی آخری هم نیست که به انکار افراطی وجود تن و نیازهایش برآید. یعنی آن گونه شود که عارف گفته:

تن رها کن تا نخواهی پیراهن.

الگوی بینابینی ما، یعنی آن الگوی دوم، به یک اعتبار جریان مسلط فلسفی در تاریخ است که با افلاتون شروع می شود. این سلطه ی فلسفی، ایده آلیسم افلاتونی است که می خواهد به رفتار جنسی چارچوبهای اخلاقی ببخشد. منتها چارچوبهای اخلاقی افلاتونی چنان خود را به زبان معنوی دلربایی ملبس می کنند که حتا مخالفان ایده آلیسم فلسفی را که بی شک محمد مختاری از همین گروه هست، مجذوب و پایبند خود می سازند. آنجایی که مختاری بیواسطگی عشق را تعریف می کند روشی افلاتونی پیش می گیرد و عشق را ایده الیزه می کند. ^{۶۷} درحالیکه انسان شناسی مدرن، از زمان فویرباخ بدین سو، تفاوت میان "من و تو" را اساس رابطه انسانها دانسته و حذف آن را ممکن نمی داند. انسانها پس از برسمیت شناختن این واقعیت است که می توانند رابطه ی مهرورزی خود را گسترش دهند. پس در واقع نیازی بدین نکته نیست که آن یگانگی آرزویی خود را ببینند. یگانگی که در آن بالاخره یکی بنفع دیگری حذف می شود تا به اصطلاح آن فاصله کذایی از میان برداشته شود. فاصله ای که وجودش کشش میان انسانها را موجب شده است. تاکید چندباره مختاری در تعریف عشق بدین صورت که "رابطه ی بیواسطه چشم-

^{۶۶} Ovid, Amores, Ed. Reclam, ۱۹۹۷

^{۶۷} - رجوع کنید به مقدمه ی "هفتادسال عاشقانه ها"، ص ۹۵

انداز نهایی شعر عاشقانه معاصر است" (همانجا ص ۱۰۱) همان ایراد یادشده را دارد که تفاوت واقعی میان انسانها را برسمیت نمی‌شناسد. این ایده‌الیزه کردن عشق در بحث پیرامون تاثیر شعر اروتیسم نیز وجود دارد. مختاری با ملاک گرفتن حدهای افراطی واکنشهای ممکن در بستر شعر اروتیک و نیز در مقابله با افراط و تفریطها (مثلا پنهان سازی عشق‌ورزی در تاریکی از یکسو و "کسانی که حتا خصوصی ترین روابط را ... سر گذر جار می‌زنند" از سوی دیگر) بر تعادل تعریف نشده‌ای تکیه می‌کند. شیوه‌ی بحثی که هنگام تدقیق نقطه نظرها بیش از پیش اخلاقی می‌شود. این نگرش اخلاقی به سرزنش کردن دیگری خلاصه می‌شود: کسانی "از عشق معنایی جز رابطه‌ی گذرا و تمنای فوری جنسی" در نمی‌یابند. (ص ۱۴۱، مقدمه‌ی هفتادسال عاشقانه‌ها) عمده ترین ایراد این نگرش اخلاقی، بسنده کردن به تعاریف کلی است که نمونه‌اش اینست: "پیدا است که در فاصله‌ی این دوقطب افراط و تفریط، گرایشها و روشها و رفتارهای متفاوت دیگری جای می‌گرفته است که متناسب ترین نمود آنها با گرایش طبیعی و بدیهی انسان هماهنگ و همساز بوده است". (ص ۱۴۱ همانجا) بجز ناروشنی دامنه طبیعت و بدیهیت انسان، این نگرش اخلاقی با ایده‌الیزه کردن عشق، به بخشنامه‌نویسی برای رفتار عشاق منجر می‌شود. اوج ایراد نگرش اخلاقی را در جملات زیر مختاری باید دید که با حمله به برخی از فضاها و عاداتهای عشقی شکلگیری عشق را در واقعیت ناممکن می‌سازد. وقتی می‌نویسد: "نوعی شعر جنسی در روزنامه‌ها و مجلات، به ویژه در دهه‌ی چهل، باب بوده است که بیشتر خاصیت مغالزه‌ی محفلی یا روزنامه‌های و مشغولیات «کاخ جوانان» دارد... البته بی‌پروایی جنسی این گونه شعرها... گاه در حد توصیف رمانتیکها نیست. اما در آنها حالتی گذرا و تمنای فوری و شوری دست نیافتنی هست که عشق را غالبا با مسائل روزمره مثل سینما رفتن، چایی و قهوه خوردن و در کافه‌ای نشستن و در دیسکوتکی رقصیدن قابل مقایسه می‌سازد. رابطه‌ی عاشقانه در این گرایش تبلور نخبه‌گراترین شوهرها نیست". (ص ۱۵۹)

این سیاه و سفید کردن موضوعها بیش از هر چیزی بخدمت اخلاقیات سرکوب و محافظه‌گرایی در می‌آید. چرا که معلوم نیست جوانان بالاخره در کجا حق دارند نرد عشق ریزند. بجز آنجاهایی که مختاری آنها را ناچیز شمرده است، در شهر جایی باقی نمی‌ماند. بواقع وقتی جوانان در جامعه مذهب‌زده در مراسم سوگواری آئینی دنبال یار می‌گردند، کافه تریا و کاخ جوانان که خیلی امروزی‌تر و طبیعی‌تر برای چنین منظوری هستند. بگذریم که بحث بر سر اروتیسم، بجز ظاهر ساختن زیبایی شناسی قدیمی که به اخلاق زمانه افلاتونی بر می‌گردد، همواره مناقشه برانگیز است و حساسیتهایی را بیدار می‌کند. اغلب وقتها محافظه‌کاری را به میدان می‌کشاند تا بزعم خود حفظ ناموس کند و برای پایداری اخلاق شمشیر و قداره کشد. با جو و اتمسفری که در پس این کارزار پدید می‌آید، بایستی در سنجش هوشیاری بخرج داد و فقط در زمین حریف بازی نکرد و نگذاشت او قوانین خود را به میدان چالش تحمیل کند. والا آن گرفتاری پیش می‌آید که مثل زنده‌یاد مختاری (در مقدمه عاشقانه‌ها، ص ۱۷۸) حتا بهنگام دسته‌بندی انواع شعر اروتیک وادار شویم به سخنان افلاتون در باره‌ی اروس ارجاع دهیم. این تاوان‌پردازی به اخلاق سنتی در حالی صورت می‌گیرد که پژوهشگر، بخاطر وجود سانسور رسمی، برای اثبات سخن خود در رابطه با روند تحول شعر جنسی اجازه بدست دادن نمونه‌هایی از شعر اروتیک را نداشته است.^{۶۸}

باری همانطور که یاد کردیم طرح نظری افلاتونی بعدها، هم بخاطر خوانشی تقلیل‌گرایانه و هم در ائتلافی با زاهدنمایی و تن‌گریزی فلوپینی، تا قرن هژده بدون هیچ گونه اما و اگری حکمرانی می‌کند. حکمرانی که سپس با اپوزیسیونی قوی روبرو و از تخت سیطره پائین کشیده می‌شود.

افسونزدایی از ایده‌الیزم

این اپوزیسیون برآمده از جریان فرهنگی نوزایش (رنسانس) و نیز جُشش روشنگری است. در قرن هژده و نوزده، اپوزیسیون یادشده به اشاعه‌ی افکار و تحقق برنامه‌ی خود اقدام کرده است که چیزی جز پروژه افسونزدایی نبوده است. افسونزدایی که

^{۶۸} - رجوع کنید به این اشاره در "مقدمه عاشقانه‌ها"، محمد مختاری، ص ۱۵۷.

بیش از هر چیزی مقدسات را در نظر گرفت و در درستی آنها با شک و تردید نگرست. در این راه فقط نگارش و انتشار کتاب در کار نبود. گاه زیر سوال بردن برداشت ادیان رسمی از چگونگی خدا و چرایی آفرینش در همان محاورات روزمره گرهگشا می‌شد. سوالهایی از این دست بر زبانها می‌چرخید که اگر خدا عادل است چرا شر و شیطان را آفرید تا انسانها مدام در معرض فریفتاری و ضایعه و فاجعه باشند. این پرسشها تاثیر روشنگرانه‌ی خود را بر جا می‌گذاشت و مغز آدمی را برای اندیشیدن به مسائل بغرنج هستی فعال ساخت. اندیشیدنی که فعالیت خود را بدور از قید ایمانی و بند عبودیت سازمان داده است. بخشی از این فعالیت که به ترویج زندگی نوین اختصاص داشته، در پی بیداری مردمان و معنابخشی جدید به مفهوم عشق است.

عملکرد بیداری بخش، در نخستین مرحله، با نقد برداشت مذهبی و زهدگرایانه از "عشق اصیل" شروع می‌کند. نکته‌ی زیر را بدست فراموشی نسپاریم که روحانیون قرن‌ها این شعار را سر داده‌اند که عشق اصالت دار در میان انسانها ممکن نیست. خرافه‌ی یادشده آنقدر تکرار و بر زبانها چرخید که حتا مخالفان شریعت پناهی را، که شمس تبریزی یکی از آنان است، نیز زیر تاثیر خود گرفت. شمسی که باعث گسست مولوی از شریعت و پیوستنش به شناخت شهودی(قلبی) بود، در رجزخوانیهای خود بر سر مدعیان ("ای مریدان بیخبر چو رمه") نه تنها به نقد مسجد و خانقاه برخاست بلکه به نادرستی جهان را خوکدانی (یا خوکخانه) خدا لقب داد. جهانی که ما را همچون جانورانی کثیف و بی‌عار در گل و لای بدنبال یافتن خوراک و تضمین بقای خود مشغول کرده است.^{۶۹}

بنابراین پدافند خوشباشی و جانبداری از آن، با این رواج خودآزاری و دیگر آزاری که سلطه‌ای هزاره‌ای داشته، هرگز کار آسانی نبوده است. هرکدام از مروجان شادزیستن که در راه ارتباط گیری اجتماعی گام گذاشته‌اند، برای نگرش و حضور خود توجیه و برهان آفریده‌اند. سلسله اینان در غرب، یعنی اپیکور، فقط بر ارزش طبیعت در زندگانی تکیه نکرد. ارزشی که جهان را سرای نیکی می‌خواند که در حال عقب نشاندن پلشتی و گناه‌باوری بود. اپیکور همچنین به فلسفه پیشا سقراطی نظر داشت. یعنی به زمانه و اندیشگرانی که هنوز زیر سایه ذهنیت‌باوری افلاتونی قرار نداشتند. در فلسفه ایونی کسانی از جمله پیتاگورس(۶ قرن پیش از میلاد) بودند که روح آدمی را دارای وجدانی مستقل می‌دانستند و معیار همه‌چیزها را در انسان جستجو می‌کردند. از اینرو اپیکوریسم برای توضیح جهان هیچگاه خود را محتاج آرایش به زبان متعالی ندید. در روند تاریخی، نظریه جانبدار خوشباشی، نخست با حقیقت دگرگونی طبیعت و تازه شدن هرباره‌اش خود را توجیه کرد تا سپس با جداشدن انسان از طبیعت میل و اراده انسانی برای شاد زیستن را کافی بداند.

در هر دو دوره‌ی یادشده، اتکا استدلال بر طبیعتگرایی بوده است. یعنی آن گرایش نظری که انسان را همچون موجودی زنده و دارای نیازها و غرایز می‌دانست. نیازها و غرایزی که بیش از کنترل آگاهانه بطور غیر ارادی بر او تاثیر می‌گذارند. بر این منوال طبیعتگرایان هرگونه سرزنش تمناهای انسانی را بیمورد و بیهوده دانسته‌اند.

البته خوشباشی در درازای حیات خود مدعیان جورواجوری را در مقابل داشته است. چنانچه مثلاً با افکار دکارتی، در قرن هفده، این روحیه حاکم شد که عقل بایستی بگونه‌ای بی قید و شرط کنترل علایق هوس بر انگیز را بدست داشته باشد. زیرا علایق کنترل شده، همچون نیرو و موتور تحرک، بسود زندگانی و بهبودی‌اش است. این باور چنان رونقی یافت که حتا دانشمندان زمانه برای حفظ آبرو و باصطلاح آلوده نشدن علم و دانش‌شان بسراغ بررسی تمایلات و وسوسه‌های آدمی نمی‌رفتند. در این میان ژان ژاک روسو از اشخاص نادری بود که علیه باور عمومی برخاست و اعلام کرد فقط عقایدی را می‌پذیرد که سبب لذت یابی باشند. در رابطه با همین جرات اظهار نظر بود که در اثر تاریخساز خود، یعنی "اعترافات"، از وجود علایق شدید خود گزارش کرد. علایقی که اغلب بر آنها کنترلی ندارد و بدین خاطر نسبت به مسائل جهان بی ملاحظه می‌شود.

^{۶۹} - برای شناخت بیشتر جهان بینی شمس رجوع کنید به مقالاتش: مصحح محمد علی موحد، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹.

اما آنانی که جرات اعترافات روسویی را نداشتند، در ترس و وحشت عدم کنترل خود و زیر پا گذاشتن ممنوعه‌ها بسر می‌بردند. ترس و وحشتی که میل کامجویی را منع می‌کرد. برهم خوردن تعادل طبیعی در شرایط کامجویی بسیاری را دلواپس می‌کرد که مبدا متضرر شوند و آبروی اجتماعی خود را از دست دهند.

کامجویان البته تجربه‌های ناگوار گوناگونی داشتند که بازگویی‌شان به گرایش محافظه‌کاری دامن می‌زد. این محافظه‌کاری آنزمان حتا روشنگران لیبرال را نیز در بر گرفت. اینکه نکند دچار پوچگرایی شوند و بی اخلاق گردند.

زندگانی دنیس دیدرو نشانه‌ای برای تناقض یادشده است. تناقض بر سر اینکه سرانجام جانب کامجویی را بگیرد یا اینکه آنرا به کل رها سازد. وی از یکسو، حامی این باور بود که انسان آزاد است و باید علایق خود را پی بگیرد و آنها را با محک تجربه بسنجد و از سوی دیگر، دوستدار پرهیزکاری بود و کسانی را که هیچ حس گناه و توبه‌ای نداشتند سرزنش می‌کرد. بدین خاطر هم به نقد اندیشه د لا متری شجاع و مروج کامجویی برخاست و پیشنهاد کرد که وی را از جمع فلاسفه زمانه اخراج کنند. در حالیکه لامتری لذتجویی را معصومانه‌ترین نیاز آدمی می‌دانست.^{۷۰}

با مرحله بعدی، یعنی بوقت تداوم نقد تلقی سنتی از عشق و سیاهکاریهای روحانیون، نوبت به سنجش کانتی می‌رسد که عشق را همانا حرمت گذاری متقابل انسانها می‌نامد. در تداوم سنجشها و داوریهای قبلی از سوی کانت، با تعریف شلگل روبرو می‌شویم که عشق را نیروی فرارفتن از مهلکه‌ی روزمرگی خوانده تا انسانها بوسیله‌اش بتوانند با ایثار کامل بسوی هم پر بکشند. در این دوره که رمانتیسیسم گفتمان مسلط هنری نظری اروپا است، نظریه پردازی چون هگل، که آثارش با اوج و پایان فلسفه ایده‌الیستی مترادف گرفته می‌شود، عشق را امکان وحدتی می‌خواند که فاصله میان زوجها را از میان بردارد و ایشان را یگانه سازد.^{۷۱} همچنین شیلر، شاعر و ادیب همدوره هگل، که می‌خواست از طریق آموزش زیبایی شناسانه انسانها را رشد دهد، عشق را موتور محرک جهان می‌داند.

در قرن بعدی اپوزیسیون یادشده تمایلی رو به رشد دارد و با متفکرانی چون فویرباخ، مارکس، نیچه و فروید، حضور دیگرگونه خود را در ذهنیت اجتماعی آشکار می‌کند. هر کدام از این متفکران قلمرویی را کشف می‌کنند که در آن دیدار تازه-ای با پدیده‌ی عشق میسر می‌شود. فروید که متاخرترین ایشان است، با عقده‌ی اودپ، به تبارشناسی احساس گناه در ضمیر ناخودآگاه و هنگامه عشق می‌پردازد و با تاکید بر وجود رانش(غریزه) لیبیدویی در کودک حضور میل زندگی را از همان آغاز حیات نوزاد بیان می‌دارد. نیچه به نقد تبارشناسی اخلاقی برمی‌آید که کینه توزی را در مرکز خود قرار داده تا خدای عشق را زمین زده و زندگی سرخوشانه را ناممکن گرداند.^{۷۲} مارکس که دکترای خود را به قیاس میان فیزیک دمکری و اپیکور و به

^{۷۰} - او، انسان را ماشین لذتجویی می‌دانست و مخالف جزمگرایی بود که خرد را وسیله‌ی سرکوب علائق انسانی می‌دیدند. وی که هوادار پر و پا قرص اپیکور بود، تعادل میان روح و تن، زیبایی و دانایی، سلامتی و لذتجویی را آستانه‌ی خوشبختی خواند. از همینرو گفته است که اگر انسانها را از خشونت و تعصب جنسی خلاص کنیم، ایشان با لطافت بیشتری به زندگی ادامه می‌دهند. برای آشنایی با مباحث ایندوران و اندیشه ژولین ارفای د لا متری به اثر زیر مراجعه کنید:

Bettina Dessau und Bernulf Kanitscheider, von Lust u. Freude, Ed. Insel, Ffm, ۲۰۰۰

- هگل در "درسهایی پیرامون زیبایی شناسی" از جمله گفته است که "ذات حقیقی عشق در این نکته نهفته است که آدمی آگاهی از خویش را فرو می‌گذارد و خود را در دیگری فراموش می‌کند". با اینحال عشق، از نظر هگل، دارای کیفیتی والا است. کیفیتی که همان آدم آگاهی فرو گذاشته و خود فراموش کرده را در جایگاه استواری حفظ می‌کند که بهنگام مهرورزی هم خویشتن را حرمت گذارد و هم دارای اراده بماند.

^{۷۲} - برای آنکه واکنش نیچه به زهدگرایی را بشناسیم، کافی است به بازخوانی قطعه‌های ۱۳۰ و ۱۳۱ از اثر دانش شاد وی برآئیم. وقتی می‌نویسد: "تصمیمی خطرناک - تصمیم مسیحیان برای آنکه جهان را زشت و پلید بدانند، جهان را زشت و پلید کرد". در قطعه بعدی با عنوان مسیحیت و خودکشی چنین جمله‌هایی از او را می‌خوانیم: "مسیحیت آن گرایش وحشتناک به خودکشی را که در زمانه‌ی پاگرفتیش وجود داشت به اهرمی برای خفنه‌ی اقتدار خویش بدل ساخت. سیاستی که فقط دو نوع خودکشی را مجاز می‌دانست که با بالاترین کرامتها و امیدها تزئین می‌شد و سایر اشکال

تجلیل از این متفکر اخیر اختصاص داده، توجه‌ها را به مناسبات اجتماعی و تأثیرشان جلب می‌کند که بر بسترشان عشق انسانی شکل می‌گیرد. پیش از او، فویرباخ همچون پیشکسوت ایشان، بساط انسان‌شناسی و اهمیت توجه به احساسات و نقد پندار گرایی را مهیا کرده است. اینجا بیهوده نیست اگر لحظه‌ای بر سخنی از فویرباخ مکث کنیم که در ارتباط با نقد درک مرسوم از رابطه انسان و خدا نگاشته است. در ضمن، سوای پیشکسوتی فویرباخ برای مارکس، در بخشی که به نگرش فرویدی در نقد دین و فرهنگ اشاره خواهیم داشت، تأثیر گرفتن بنیانگذار روانکاوی از فویرباخ هم معلوم خواهد شد.

بسوی انسان محوری

بهر حالت، برای متفکران بعدی، اهمیت فویرباخ را بیش از هر چیزی در تعریف وی از حقیقت بایستی جستجو کرد. انقلاب فویرباخی که انسان محوری را در اندیشه‌ورزی زمانه خود تثبیت کرد، در قیاس با سلطه دیرینه ایده‌باوری غربی، بواقع در این نکته نهفته است که او شناخت حقیقت را نه از طریق کارکرد صرف ذهن که از مجرای تجربه ملموس، مشاهدات و حتا تمایل به عشق ممکن می‌داند. بر همین منوال در نقد بنیادهای تفکر مذهبی از جمله نوشته است: "دین، آئین ستایش انسان از خود است. انسانی که آرزوهایش را در مقوله‌ای بنام خدا، فراقینی می‌کند".

همچنین در مهمترین اثر زندگی خود، یعنی در کتاب "ذات مسیحیت" (نگاشته به سالهای ۱۸۳۹ تا ۱۸۴۱) دین را همچون از خود بیگانگی انسان می‌خواند. خوانشی که در دهه‌های بعدی تاویل‌های چندی را در پیامد دارد. گوشه‌ای از این سنجش مهم فویرباخی را در جملات زیرین می‌خوانیم:

"موضوع انسان چیزی جز ذات موضوعیت یافته خودش نیست. هرگونه که انسان ببندیشد و به هر چیزی که متمایل باشد، همانگونه نیز خدایش است: هر قدر که انسان ارزش داشته باشد، به همان اندازه و نه بیشتر خدایش ارزش دارد. آگاهی از خدا، چونان خودآگاهی انسان و شناخت خدا، چونان خودشناسی انسان است. می‌توانی از طریق خدا، انسانها را و از طریق انسانها، خدایشان را باز بشناسی؛ هر دو یکسان هستند. آنچه بمنزله خدا است، همان روح و عقل و جان انسان است و هر چه روح و عقل و جان و دل انسان باشد، همان نیز خدایش است: خدا مکاشفه درونی و بارزترین شکل خودیت انسان است؛ دین، جشن پرده برداری از گنجهای پنهانی انسان و اقرار به تاملهای درونی و نیز اعتراف علنی به رمز و رازهای عاشقانه او است. اما اگر دین، یعنی آگاهی از خدا، چونان خودآگاهی انسان مشخص شود، بدین معنا نیست که انسان دیندار مستقیماً می‌داند که آگاهی‌اش از خدا همان خودآگاهی از ذات خویش است زیرا بر کمبود این آگاهی، اساس اصلی دین استوار است. برای برطرف کردن هر گونه سوتفاهمی، بهتر است این نکته گفته شود: دین اولین و حتا غیر مستقیم‌ترین خودآگاهی انسان است. از همینرو نیز دین همواره پیش تر از فلسفه در تاریخ بشریت و در تاریخ تک تک افراد موثر بوده است. انسان پیش از آنکه ذات خود را یافته باشد، نخست آن را بیرون از خود می‌جوید. نزد او ذات خویش چونان ذات دیگری موضوعیت دارد. دین، ذات دوران کودکی بشریت است. اما بچه، ذات خود را در انسان دیگری می‌بیند. انسان در کودکی، چونان انسان دیگری، برای خود موضوعیت دارد. تداوم تاریخی دینها بدین خاطر است که آنچه در دینهای پیشینی همچون امری عینی معتبر بوده حال دیگر بصورت امری ذهنی، یعنی بصورت خدای ستایش شده، و بصورت امری انسانی شده بازشناخته می‌شود.

دین ازلی همان پرستش بت‌های پیشینی است. انسان فقط ذات خود را ستایش کرده است: انسان بخود موضوعیت بخشیده است. اما این موضوع را چونان ذات خود باز شناخته است. این گام را دینهای عصرهای پسین برداشتند. از اینرو هر پیشرفتی

خودکشی را بصورت ترسناکی ممنوع اعلام می‌ساخت. در آن دوران فقط شهادت طلبی و کشتن تدریجی خود زیر پوشش زهد مجاز بود. برای شناخت بیشتر این فیلسوف زندگی دوست که گفته "عشق را بایستی یاد گرفت، همانگونه که موسیقی را می‌آموزیم"، رجوع کنید به:

Friedrich Nietzsche, Die froehliche Wissenschaft, Ed. Reclam, ۱۹۹۰, Leipzig.

در دین گامی بجلو است بسوی خودشناسی ژرفتر انسان. اما هر دین معینی که همتهای پیشینی خود را بصورت مرام بت پرستانه معرفی می‌کند، سرنوشتی دیگر برای خود می‌خواهد رقم بزند تا از ذات عمومی ادیان مستثنا شود. بنابراین ایراد را به دیگر دینها حواله می‌دهد؛ در حالی که گناه - اگر گناهی بواقع باشد- از آن دین به خودی خود است؛ هر دینی در مقایسه با همتهای پیشینی، محتوای خود را برتر می‌شمارد. زیرا می‌خواهد القا کند که موضوع و محتوای دیگری دارد. به نفی و انکار آن قانون فراگیر و جاودانی و ضروری بر می‌آید که ذات دین را مشخص می‌سازد. یعنی وقتی با سرسختی تاکید می‌کند که موضوع و محتوایش امری فرا انسانی است.

به همین خاطر متفکر آن ذات پوشیده‌ی دین را بر می‌نمایاند که دین خود موضوع آنست. وظیفه ما مستدل ساختن این نکته است که تمایز میان امر خدایی و امر انسانی بر توهم بنا شده و به اصطلاح این تمایز فقط میان ذات انسان با فردیت انسانی‌اش موجود است. دین، دستکم دین مسیحی، همانا رفتار انسان نسبت بخود است. یا صحیحتر گفته باشیم رفتار نسبت به ذات خود، و اما همچنین رفتاری نسبت به ذات خود چونان ذات دیگری است. ذات خدایی چیزی نیست جز همان ذات انسانی، و بهتر گفته باشیم: ذات انسان است که پالوده و رها شده از بندهای فردی است. این انسان عینیت یافته و ستایش شده چونان دیگری است. و آن دیگری متفاوت همان ذات خودی است، تمامی تعیینهای ذات خدایی بنابراین همان تعیینهای انسانی هستند. در رابطه با محمولهای خدا، یعنی ویژگیها و تعیینهایش، این امر بی هیچ ملاحظه‌ای پذیرفته شود. لیکن انسان، آن را در رابطه با ذهنیت خود نمی‌پذیرد که محمولهایی اساسش را تشکیل می‌دهند. کار معتبر نزد بی دینها و آتئیستها نفی دینگرایی است. اما این کار برای نفی محمولها نیست. با اینحال چیزی که هیچ تعیینی بهمراه ندارد، بر من تاثیری نمی‌تواند داشته باشد. آنچه هیچ تاثیری ندارد، هیچگونه تعیینی نیز نخواهد داشت. اگر تمام تعیینها نفی شود، مثل اینست که ذاتها نفی می‌شوند. ذات بی تعیین همانا ذات عینیت نیافته است و ذات عینیت نیافته همان پوچی ذات است. جایی که انسان از تعیینهای خدا دور شود در آنجا نیز خدا، برایش ذاتی منفی و پوچ است. برای مومنان واقعی خدا ذات بی تعیینی نیست. زیرا خدا برای آنان بنوعی ذات واقعی است. بی تعیینی و همراه آن خدانشناسی فقط محصول عصر جدید و محصول بی ایمانی مدرن است.

انسان، برابر وجدان مذهبی موروثی با خدانشناسی از فراموش کردن خدا و گم گشتگی خود در جهان پوزش می‌طلبد. انسان در حین کار و عملکرد خدا را نفی می‌کند. اما بطور نظری خدا را نفی نمی‌کند. به حیات او حمله نمی‌برد و می‌گذارد خدا پایدار بماند. نفی پاره‌ای از مشخصه‌های معین و مثبت خدایی، چیزی نیست جز نفی آن دینی که فقط ظاهری از دین را دارد تا این امر نفی بصورت عملکردی منفی آشکار نشود. این نوع نفی مشخصه اصلی آن آتئیسم فاسد و از پا افتاده است. این به اصطلاح شرم مذهبی که نمی‌خواهد خدا را بوسیله مشخصه‌های معینی بیپایان برساند، همان آرزوی دینی است که نمی‌خواهد بواقع از خدا چیزی بداند و او را از مخیله و ذهن خود دور می‌کند. اما آنکه از پایان پذیری خود شرمناک است، از حیات داشتن نیز شرمگین خواهد بود. تمام حیاتهای واقعی، یعنی آن حیاتهای حقیقی که وجود دارند، حیاتهای کیفی و معین هستند و بهمین خاطر نیز پایان پذیرند. اما اگر کسی را بشود بوسیله حیاتش دل چرکین ساخت، یعنی کسی که نخواهد بدین دلیل فاسد شود، از حیات داشتن نیز می‌باید صرفنظر کند. خدایی که در صورت خصیصه یابی دل چرکین می‌شود، نه جرات و نه توان حیات داشتن را دارد. خصیصه کیفی اینجا همان آتش، هوای تنفس زندگی، اکسیژن و نمک حیات است. آن حیات در خود، یعنی حیات بدون خصیصه کیفی، حیاتی بیمزه و نامطبوع است. در خدا چیزی بیشتر از دینداری نیست. آنجایی که انسان در پی مزه کردن دین نیست، در همانجا نیز دینداری نامطبوع شده و بنابر این حیات خدا بصورت حیاتی نامطلوب در می‌آید."

بازتاب عشق در فلسفه‌ی قرن بیست

با این اشاره به روند تاریخ تحولات فکری و مکث بر سخن فویرباخی که در ضمن پویایی نگاه تازه به پدیده عشق را نیز همراه آورد، به قرن بیستم رسیده‌ایم که داستان خاص خود را در رابطه با عشق دارد.

آنهم داستان خاص بدین دلیل که پرداختن به موضوع عشق در سه جریان فلسفی عمده‌ی قرن، یعنی پدیدارشناسی، فلسفه تحلیلی و نظریه انتقادی منتسب به مکتب فرانکفورت، به هنگام بررسیهای نقادانه و پژوهشهای علمی نیز بازتاب یافته است. ماکس شلر، که در زمره برجسته‌ترین نمایندگان پدیدارشناسی شمرده می‌شود، برتراند راسل که از معروفترین چهره‌های فلسفه قرن بیستم بود، و نیز یورگن هابرماس و آکسل هونت، که اندیشگرانی از نسلهای دوم و سوم مکتب فرانکفورت هستند، هر کدام به سهم خود به عشق همچون نکته‌ای تعیین کننده و مهم در نظریه‌پردازی توجه داشته‌اند. چنانچه ماکس شلر در تقسیمبندی ارزشهایی که انسان از طریقشان به درک و دریافت جهان می‌رسد، به احساسات همچون ارزشی که عشق در آن نقش ویژه دارد جایگاه برجسته می‌بخشد. برای او عشق، که در زمره احساسات خود انگیخته است و بهمین خاطر از احساسات واکنشی نظیر انتقام منفک می‌شود، آن امکان ویژه برای کشف بلا و اسطه واقعیت توسط آدمی است. زیرا بنظر شلر رابطه‌ی عشقی تجربه‌ی آن رهایی ذهنی را به انسان می‌دهد تا از قید و بندهای خودپسندانه آزادشود.^{۷۳} راسل نیز با تکیه بر سنت نظری دیوید هیوم به این نتیجه می‌رسد که اخلاق را با خرد برآمده از نیازها و علایق توضیح داده و جریان فلسفه‌ی زندگی را به سمت خوشباشی ترغیب کند. استدلالش هم مبتنی بر این باور بود که خوبی یا بدی رفتار ما برآمده از این واقعیت است که همچون سایر آدمیان دارای آرزو و تمنا هستیم. سنت نظری وی از این نکته حرکت می‌کرد که اخلاق منتج از علایقی است که توسط خرد راهنمایی می‌شود. زیرا احساسات و آرزوهای آدمی در این زمینه هدف را تعیین می‌کنند و خرد راهبر این گذار است تا بهترین مسیر تحقق کامجویی را مد نظر گیرد.

از سوی دیگر نظریه انتقادی از منظر لزوم برسمیت شناخته شدن انسان در جامعه‌ای که می‌خواهد حقوق بشر را رعایت بکند، به عشق می‌نگرد. چنانچه هابرماس با تکیه بر سنت نظری کانت و هونت با تاکید بر سخن هگل، عشق را یکی از ارزشهای عمده‌ای می‌دانند که مناسبات انسانی را به هنجار نظم دهنده می‌رساند.

در حالیکه هابرماس با تکیه بر مفهوم برسمیت شناسی انسان در پی دگرگونی و بهبود احکام اخلاقی و حقوقی در چارچوب سیاست گذاری دولت قانونی است، هونت با استفاده از نظریه هگل و پژوهشهای اجتماعی "هربرت مید" پدیده‌ی عشق را یکی از آن سه امکان برسمیت شناسی دیگری در فضای بین الاذهانی می‌داند که پیش شرطی برای شکلگیری هویت انسان است.^{۷۴}

البته داستان بازتاب عشق بجز در مباحث فلسفی قرن بیستم، در چارچوب رُمان این دوران نیز فضایی برای حضور یافته که جایگاه مستقلی در کاوش ما خواهد داشت. این بخش را با یکی دو اشاره مختصر به اثر افلاتون پایان بریم. بویژه که رساله‌ی این فیلسوف بزرگ یونان باستان تأثیر پیامداری داشته است. چرا که در پیامد تأثیرات اثر یادشده، هم به ترکیب رساله و روایت یا فلسفیدن و حکایتگری در فضای رُمان قرن بیستمی می‌رسیم و هم با آن سریال قدیمی از رساله‌های گذشتگان در مورد عشق روبرو می‌شویم. در رابطه اخیر، دستکم در بستر عرفان و کلام اسلامی، می‌شود از آثار چندی نام برد. از رساله‌ی عشق ابن سینا تا سوانح غزالی، از تمهیدات عین القضات تا اسرارالشهد محمد اسیری لاهیجی.

افلاتون که در "فایدروس" (نگارش ۳۶۰ پیش از میلاد) تجربه‌ی شخصی خود را از عشق به جوان گزارش کرده، آنهم گزارش از تمنا و کشش مردی چهل ساله و اهل فلسفه به پسر بیست ساله و جنگجو و فرزند فرمانروای منطقه‌ای از یونان آنزمان، بعدها در "سیمپوزیون" طرح نظری خود از عشق را همچون نیاز روح به سوی زیبایی به مثابه کمال بدست می‌دهد. بنابراین سیمپوزیون را باید همچون اثر و متنی در نظر گرفت که به پسزمینه رقابت آتن با اسپارت پاسخ می‌دهد و در پی اخلاقی کردن

^{۷۳} - برای شرح بیشتر این برداشت رجوع کنید به اثر زیر

Philosophie im zwanzigsten Jahrh., Ed. Rowohlt, S. ۱۲۶/۱۳۰

^{۷۴} - برای دانستن توضیحات دیگر مراجعه کنید به

Axel Honneth, Kampf um Anerkennung, Ed. Suhrkamp, ۲۰۰۳, S. ۱۴۸/۱۷۰

و پنهان‌سازی همجنسگرایی مردانه و آن کامجوییهای جمعی زمانه‌های قدیمتر یونان است که بقول افلاتون بر پایه غریزه‌های منحرف و به شکل فاسدی هنوز در زمانه‌اش جریان داشته است. بهمین خاطر وقتی افلاتون از اروس (خدای عشق و کامجویی) سخن بمیان می‌آورد، هدف آموزش جوانان را بوسیله معشوقه‌های مسن‌شان تبلیغ می‌کند. این آموزش بایستی به تقویت روحیه‌ای آید که در اثر پابندی به زیبایی پرستی و کمال خواهی به وادی جاودانگی برسد.

روند اخلاقی سازی به توان دو

مترجم ارجمند ما، محمد حسن لطفی که آشنایی فارسی‌زبانان با فکر و فرهنگ یونان باستان مدیون وی است، با اینکه گزارشی از روند اندیشه افلاتونی بدست می‌دهد اما در پیشزمینه‌های رفتار و واکنشهای همعصرانش آنطوری که بوده دقیق نمی‌شود. در حالیکه آنچه در نظر افلاتون نامیرایی و خوشبختی بی حد و حصر خوانده می‌شود فقط از طریق مشاهده و دریافت ایده زیبایی میسر می‌گردد. البته این مسیر راه همواری نیست زیرا که برخاستن از زمین بسوی امور آسمانی همواره کار سختی بوده است. فلاسفه این مسیر را آنگونه که سقراط مدعی می‌شود، فقط از طریق روش دیالکتیکی می‌پیمایند. از اشاره بالا که بگذریم آن عروج افلاتونی به عالم ایده‌ها که بعدها باعث خط کشی قاطعی با اپیکوریسم و سایر ماده‌گرایان یونان باستان می‌شود، تفکر متافیزیکی در فلسفه را به عینی‌ترین روابط (داد و ستد عاشقانه، حتا) نفوذ می‌دهد. با اینحال عروج افلاتونی عروجی عرفانی یا مذهبی نیست. چون مسیری که فلاسفه برای ارتقای خود به عالم معنویات پشت سر می‌گذارند با منطق کلامی بایستی سازگاری داشته و در علوم دقیق و روش دیالکتیکی اثبات شده باشد. لطفی اما بدور از تاکید بر این تفاوت‌های یادشده، نظام فکری "استاد والا" را بیش از پیش اخلاقی می‌کند. شاهد این سخن فقط نظریات لطفی در مورد افلاتون و برداشت‌هایش از فرهنگ یونان نیست بلکه همچنین در آن دخل و تصرفی است که در معادل‌گزینی هنگام ترجمه افلاتون کرده است.

برای جلوگیری از درازی مطلب فقط به یک نمونه‌ی مختصر بسنده می‌کنیم و سپس بحث خود را پی‌می‌گیریم. در رساله "مهمانی" یا سیمپوزیون، راوی جمله‌ای دارد که ترجمه لطفی از آن چنین است: "برای هیچ جوان نعمتی بالاتر از آن نیست که معشوق مردی شریف و پرهیزکار باشد و برای مرد نیز نعمتی والاتر از معشوق پاکدامن نیست."^{۷۵}

مکتب بر صفت‌هایی نظیر شریف، پرهیزکار و پاکدامن، که بوسیله زنده یاد لطفی یا شاید بخاطر سانسور رسمی در متن ترجمه آمده و در متن اصلی نیست، چیزی جز تمایل لاپوشانی لب کلام نیست و اخلاقی سازی هرچه بیشتر متن افلاتونی را روشن می‌سازد. در متن ترجمه آلمانی صحبت فقط از معشوق واقعی و دوست داشتنی است. جالب اینکه ترجمه یادشده از محمود صناعی نیز (در شکل کتاب و ویرایش جدید از فرهنگ جهانبخش و با "توصیه‌ی استاد" الهی قمشه‌ای به گفته‌ی ناشر کتاب) با اینکه بجای معشوق پاکدامن از معشوق دوست داشتنی گفته، اما برای فاعل اولی در رابطه مردانه و همجنس‌گرایانه صفت با تقوا را آورده است.

آن نکته مورد نظر ما در برگردان صناعی چنین ترجمه‌ای یافته است: "برای جوانی که زندگانی را آغاز می‌کند چه سعادت‌ی بیش از آنکه عاشقی داشته باشد با تقوا و برای عاشق نیز نعمتی بزرگتر از معشوق دوست داشتنی نیست."^{۷۶}

اشاره به گزینش معادل‌های دلخواهی از سوی مترجمان محترم ما را البته در جاهای دیگر متن افلاتون نیز می‌توان سراغ گرفت. مثلاً وقتی استاد لطفی، امرد و غلامبچه یونانی را به پسران در فارسی ترجمه کرده‌اند که هیچ بار معنایی مورد نظر را ندارد. انگار ما خودمان آن سنت آشکار و پنهان شاهد بازی را نداشته‌ایم. یا وقتی برای سرزنش هر چه بیشتر همجنسگرایی در

^{۷۵} - دوره آثار افلاتون، جلد اول، ص ۴۰۱، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۰

^{۷۶} - کتاب یادشده، ص ۹۰، تهران، ۱۳۸۱، انتشارات جامی

آدمهای عادی، ایشان را به مردمان فرومایه ترجمه می‌کنند. با این ترجمه، ایشان این اقلیت اجتماعی (همجنس‌گرایان) را از برسمیت‌شناسی که جز حقوق بشر است، محروم می‌دارند. حتا آنجایی که نگاه مسلط زمانه به زن این بود که او را ضعیفه خطاب می‌کرد، این خطابه در ترجمه‌ی لطفی رتوش اخلاقی شده است. ایشان بجای واژه‌ی ضعیفه از کلمه‌ی زنان بهره برده- اند که بازتاب نگاه مردسالار آنزمان نیست.

البته تمایل هرچه بیشتر اخلاقی ساختن اندیشه‌ی افلاتونی را که بویژه نزد لطفی تحقق یافته در آن مطلبش پیرامون "افلاتون و فرهنگ یونان"^{۷۷} نیز می‌توان سراغ گرفت. وی در مقاله‌ی خود وعده می‌دهد که در پی روشن کردن تاثیر فرهنگ یونان بر فلسفه افلاتون است. چنین است که پس از مقدمات بحث خود می‌نویسد: "به گواهی کهن‌ترین حماسه‌های یونانی اندیشه‌ی سرمشق و تقلید یا الگو و تقلید در قدیم‌ترین ادوار تاریخ یونان ریشه دارد و در ادواری که در آنها هنوز نه قانون وجود دارد و نه نظامی اخلاقی، هر جا که قرار است جوانی تربیت شود یا به او پندی داده شود یا برای انجام عملی بزرگ تحریک شود، پند دهنده و تحریک کننده به قانون یا نظام اخلاقی استناد نمی‌جوید".

در چند سطر بعد دوباره بر منظور قبلی خود تاکید می‌کند که "مقصودم باز نمودن اهمیت اندیشه‌ی سرمشق و الگو و نمونه، و تقلید از آن، در فرهنگ و زندگی یونانیان بود". بعد از این مقدمات وی به سر اصل مطلب می‌پردازد "که بدون آشنایی با فرهنگ یونان فهمیدن نوشته‌های افلاتون آسان نیست، گاهی بسیار دشوار است و حتا گاهی ممکن نیست". (منبع یادشده، ص ۲۰)

برای شرح منظور خود سراغ رساله‌ی مهمانی می‌رود و روایت مختصری از آنرا بدست می‌دهد. در این روایت مختصر "با تصویر محفلی دوستانه از عده‌ای روشنفکران و اندیشمندان یونانی" روبرو می‌شویم. بنظر لطفی، همانطور که نوشته، چون "سقراط هم در آنجا حضور دارد، یعنی مجلسی است به تمام معنی محترم و محتشم، و حاضران مجلس پس از شام قرار گذاشته‌اند برای گرم نگاه داشتن مجلس هر یک به نوبت سخنانی درباره‌ی ماهیت عشق و ستایش اروس، خدای عشق، بگویند. چنین می‌کنند و چند نفری پشت سر هم خطابه‌های پر آب و تاب ایراد می‌کنند". (همانجا، ص ۲۱) با آن صفات "محترم و محتشم" که نثار سقراط می‌شود و با آن کنایه‌ها به "خطابه‌های پُر آب و تاب" دیگران، تکلیف سلسله مراتب حضار معلوم می‌شود. روش خوانش لطفی از متن روشن است که اخلاقی بودن بی انتهای فیلسوف مورد نظر خود را تأمین کند. در حالیکه از آن دیگرانی که خطابه‌های پُر آب و تاب سر داده‌اند یکی به معشوق سقراط بودن معروف است و دیگری به معشوق آگاثون مشهور. طبیعی است که با منظور لطفی، اشاره به رفتار اینان جور در نیاید و لحظه‌ای در کار ایشان دقیق نشود. بویژه که دفاع یکی از اینان از همجنس‌گرایی در متن صریح است و عشوه دیگری برای یار خود آشکار. همین ایشان هستند که در سیمپوزیون بصراحت از وجود عشق زمینی و تمایل به جسم و تن معشوق می‌گویند

آنجایی که به ظرایف سیمپوزیون می‌پردازیم البته این لاپوشانیهای ترجمه فارسی بیشتر هویدا خواهد شد که تفسیری یکجانبه از متن افلاتونی بدست می‌دهد. بویژه که مترجم بزرگ ما در فحوای کلام خود هیچ سخن دیگری غیر از سقراط را قابل اعتنا درباره‌ی عشق نمی‌داند. در حالیکه حتا توجه بر سر تفاوت نگاه سقراط با آریستوفانس، مثلاً در مورد دریافت از میل یگانگی، حاوی نکات آموزنده‌ای برای روشن شدن مخاطب در برداشته است. چنانچه وقتی سقراط یگانگی را فقط در همراهی فلاسفه برای گذر از مراحل مختلف شناخت دیالکتیکی و رسیدن به هدف والا می‌داند، آریستوفان مُبلغ یگانگی جسمی عشاق است. اولی می‌خواهد به هدفی رسد که حقیقتی ذهنی است و دومی در پی فرارفتن از عقده‌های ناشی از کمبودهای جنسی است. حال آنکه تمام سعی مترجم ارزنده ما در اینست که عنصر جنسیت و لذتجویی در متن و تفسیر او از سقراط و افلاتون راهی نیابد. حتا اگر قرار باشد که حالت‌های نسبی زشت و زیبا را به حد اعلای مطلق برساند و با زشت خواندن مخاطب سقراط، وی

^{۷۷} - نشریه‌ی "ادبیات و فلسفه"، دی ۱۳۷۸، تهران

را از داشتن هر گونه میل و تمایلی مبرا بداند. کافی است این جمله لطفی را کمی با تامل بخوانیم تا تلاش هرچه بیشتر اخلاقی ساختن اندیشه‌ی افلاتونی را بیشتر بشناسیم: "سقراط همیشه عاشق است، عاشق پسران زیبا". او اما برای آنکه پای تفسیرهای نامطلوب این میان باز نشود، تفسیرهایی که بافته‌های نظریه‌پردازی اخلاقی وی را رشته رشته می‌کنند، فوری جمله خود را چنین تداوم می‌بخشد که: "سقراط همیشه عاشق است یعنی همیشه فیلسوف است و هیچ فکر و ذکر جز جستن دانش و حقیقت ندارد، و پسران زیبا جوانان مستعدی هستند که آماده‌اند در جستن حقیقت به او یاری کنند. (خواه چهره‌ای دل انگیز داشته باشند و خواه در زشتی چهره کمتر از خود سقراط نباشند...)". (منبع بالا، ص ۲۲) بواقع اگر تحلیل زنده یاد لطفی را از فیلسوفان یونان باستان تا ژرفا پیگیری کنیم، بجای انسانهایی دارای احساس و نیازهای جسمی با روباتهایی (آدمهای آهنی) روبرو می‌شویم که از هرگونه میل و اشتیاقی بی بهره‌اند. در حالیکه این انسانها در زمانه‌ای زیسته‌اند که شادخواری و به مهمانی رفتن راه و رسم رایج فرهیختگان یونان بوده است. ولی این بی میل و بی نیاز جلوه دادن ایشان از سوی زندیاد لطفی، همان عملکردی است که گفتیم اخلاق سازی از نظریه‌ی افلاتونی را به توان دو می‌رساند.

الگوی سوم، فلوتین

البته در میل رسیدن به وادی جاودانگی، که فقط از طریق رفتار اخلاقی آدمی و تقویت روح استعلایی صورت می‌گیرد، فلوتین با افلاتون (یا به پارسی، پلوتین با پلاتون) همداستان است. اما او، آن گونه که شاگردش زندگی‌اش را شرح داده، نه تجربه‌ی حسی عشق را مثل افلاتون داشته و نه مثل مراد خود اهل ذوق و هنرورزی بوده است. چنانچه فروریوس درباره‌ی زندگی فلوتین نگاشته که وی "گویی شرم داشت از این که در تنی جای دارد". گرچه همین تن آنطوری که شرح حال استاد خبر می‌دهد، در پایان از او انتقام می‌گیرد. چنانچه آشکارترین عارضه‌ی تن یعنی بیماری پوستی فلوتین را از پا در آورد. برخی که از دید طنز آمیز به نگارش تاریخ فلسفه همت گمارده‌اند، مثل دکرشترزو ایتالیایی، ماجرای مرگ فلوتین را در شکلی گروتسک به نمایش گذاشته‌اند. او در "فیلسوفان بزرگ یونان باستان" می‌نویسد: "فلوتین به سبب یک بیماری جلدی که باعث شد دست و پایش پوشیده از دمل بشود، رُم را ترک کرد... در شصت و شش سالگی در گذشت و هنگام مرگ چنین گفت که می‌کوشم تا الوهیتی که در من است به الوهیتی که در همه چیز است، حلول کند. در این لحظه حاضران دیدند که ماری از زیر تخت او بیرون آمد و به سوراخی در دیوار رفت و ناپدید شد."^{۷۸}

از توجه به سرگذشت فلوتین گذشته، بایستی بگوئیم که او یکی از سر سلسله‌های بازخوانی متون افلاتونی است. خوانشی که باعث و بانی تقویت جریان نئوافلاتونی در فلسفه می‌شود. بدین ترتیب در آشنایی با افکار فلوتین به جریان نظری نیز می‌رسیم که تأثیری بسزا در عرفان و کلام اسلامی دارد. اما وی، برغم دلبستگی به افلاتون، مثل استاد و مراد خود صاحب ذوق نیست. این تفاوت ذوق‌ورزی در حالی است که افلاتون، مثلاً در همان سیمپوزیون، شگردهای ادبی - هنری چندی را به کار می‌بندد. چرا که روایت در روایت می‌آورد و قصه را چند فضایی می‌سازد. ما را با صحنه سازی روبرو می‌کند. در دیالوگ و گفتگویی که راه می‌اندازد، بین پرسوناژها، ماجراهای مختلفی پیش می‌آید. بدین ترتیب پیرنگ و توطئه داستانی در روندی پویا و همراه با حل مسائل نظری پیش می‌رود. رساله‌ی افلاتونی در درازای روایت همواره نیم نگاهی به پسزمینه تاریخی سخن خود دارد. انگار که روایت دنباله‌داری در کار است. اما رساله‌ی عشق فلوتینی از این شگردها تهی است. وی در یک سطح گزارش می‌کند. بررسی‌اش هم صاحب منطقی سیاه و سفید با به قولی خیر و شرین است. یک زیبایی و زشتی تعریف نشده‌ای را به لحاظ زیبایی شناسی ملاک خوبی و بدی هر چیز می‌گیرد و حتا در مورد سبک و سنگینی جایگاه اروس فقط به یکی از برداشتها و تأویلهای ممکن یونانیان از این خدای سازنده‌ی عشق بسنده می‌کند.

بگذریم که اروس برای یونانیان فقط خدایی در میان خدایان نبود بلکه از جایگاه منحصر بفردی برخوردار بود. شهروند دولتشهر آتنی به اروس بصورت فضا و امکانی می‌نگریست که عشاق را بسوی حقیقت راهبر است. چنانچه افلاتون در رساله-ی فایدروس این تمثیل از اروس را بدست داد که تجربه‌ی اروس همانا حس نشئگی است که از ملکوت ارسال شده است.

اما در نظر فلوتینی یک چنین ارتباط و امکان ارسالی وجود ندارد. زیرا بین زمین و آسمان فاصله‌ای دست نیافتنی است. گرچه در اینجا هم نگرش او به عالم از دستاوردهای کیهان شناسی یونان باستان بی بهره است. آسمان و زمین برای او بر دو سطح از هم جدا و نه در یک فضا جریان دارند. بخاطر دست نیافتنی بودن آسمان که جایگاه مطلوب روح است، هر چیز زمینی خوار و سرزنش می‌شود. حتا اروس، که در نظر فلوتین نوع زمینی‌اش ارزش والایی با خود ندارد، مشمول سرزنش است. بواقع با سیطره نئوافلاتونگرایی بر اذهان فرهیختگان، که در ضمن توجیه‌گر سلطه‌ی موقعیت ممتاز اجتماعی و ایدئولوژی‌شان است، نه تنها کامجویی انسان بلکه فردیت و خود بنیادی آدمی تا پایانه قرون وسطا برسمیت شناخته نمی‌شود. با این مانع‌ها، نه فقط حس عشق و تجربه وابسته‌اش شکل ملموس و مادی نمی‌گیرد، بلکه آن روایت از حضور تن و جسم در امور عاشقی نیز مجالی برای آشکارشدن نمی‌یابد. در این روزگاران، آن روح سرگردان فاعل شناسا، که ضعف نگرش ناشی از سیر و سلوک در هیروت و پندار است، در پی تثبیت خود و تن خویش نیست. عشق، از زاویه نگرش او، چیزی است که می‌خواهد خویش را در دیگری، دیگری که فقط یک ایده و الگوی ذهنی است، انحلال بخشد.

بهرحالت، جان و صورت عشق، هم در روند تجربه‌ها و فرایند گذشت زمان تحول یافته و هم نسبت به گذشته کاربرد دیگری داشته است. یعنی تغیر و تحولی که در سخن حاضر بصورت دگردیسی عشق خوانده شده است.

گاه این دگردیسی چنان آشکار بوده است که برای شناخت تفاوت تجربه‌های عشقی در جهان مدرن و پیشینی، نیازی به کشفیات ارشمیدسی یا شاهد دادگاه پسند نیست. بطور مثال کافی است بیاد آوریم که الگوی افلاتونی از عشق، که بر هنجاربندی رفتار اخلاقی و آموزش نفس استوار بود، در دوران مسیحیت و از جمله بواسطه تفاوت برداشت فلوتینی از عشق، به جسم‌گزیزی افراطی یا گشتن تدریجی تن تبدیل شد. در حالیکه عشق، با روایت سقراطی در سمپوزیون افلاتونی، به اشتیاق وحدت با ایده زیبایی، همچون بارزترین و ایده‌آلترین شکل آفریدگار جهان، تفسیر می‌شود. در این متن فلسفی، ذهن انسانی که بواسطه حضور واقعی‌اش در طبیعت از ذهن مطلق (ایده‌ال و آرمان) دور شده، خود را به ذهن خالصی می‌خواهد بدل کند تا به وحدتی پنداری با عالم نامتناهی برسد.

عشق و اروسی که در یونان باستان عمل می‌کرد، بی هیچ شک و شبهه‌ای، میل مردان به هم‌نوعان و همجنسان جوانتر بود. این نوع عشق‌ورزی بنا بر روایتهای سینه به سینه در اسپارت بدون هر گونه بهانه و توجیه تراشی اخلاقی مرید و هوادار داشت و در آتن و به ویژه با جریان فلسفیدن فرزنانگان، برای خود دارای بحث و کتاب شده تا با رعایت موازین اخلاقی به خود صورت مشروع دهد.

عشق در اینجا، یعنی در فضای ایده‌گرایی افلاتونی، نه هدف که واسطه رسیدن به چیزی است. یعنی در واقع وسیله‌ای است برای دستیابی به تعالی. در حالیکه این تعاليجویی در فلسفه فلوتین به ابزاری برای رسیدن به نتایج مورد نظر پندار دوستی و تن ستیزی بدل می‌شود. وی که در قیاس با روند معمول زمانه خود دیر به فلسفه روی آورد، یعنی در ۲۸ سالگی، از درس آموزگاری (آموناس ساکاس) آموخت که در کلاس تدریسش دیوژن هم آموزش دید. اگر این شاگرد نمادی برای آزادمنشی و رندی و اشراف بر چگونگی زندگی باشد که بود، آن شاگرد، یعنی فلوتین، در میدان شادی ستیزی و از تن بیزاری به رقابت برخاسته و صاحب پیروزی گشته که شاید بدرد هیچکسی نخورده است.

بجز گرفتاریهای یادشده که گریبانگیر فلوتین بود، او جهان را بصورت نردبان می‌دید. در نظریه‌پردازی خود، آدم خاکی را ترغیب می‌کرد که از نردبان بالا رود. شاید بدین خاطر که هم خاکش تکانده شود و هم به واحد و احدیت رسد.

هدف این تلاش صعود را هم بشکل مُجللی ضیافت عرفانی unio mystica خواند. برای حضور در این ضیافت، که بواقع جسم کُشی است و بسیار متفاوت از آنچه حتا ادیان و فلسفه سنتی از چگونگی ضیافت عرضه داشته‌اند، آدم پائین پله‌ها با این توصیه بدرقه می‌شود که هرآنچه مادی است بدور از هستی و خدا می‌باشد. در دشمنی با مادیت چنان پیش می‌تازد که حتا آفرینش (یا بقول وی، پدیداری Emanationen) فقط بدرد این می‌خورد که آدمی به خلسه رود و در خدا ذوب شود. از شگرد بی هستی خواندن ماده گذشته که بیشتر به شعبده‌بازی پهلوی می‌زند، فلوتین هستی را چیزی فراسوی دیدن و چشم‌انداز انسان می‌خواند.

بجز این خوار شماری زندگی و تن و جسم انسانی، تناقض گوهرین اندیشه‌ورزش فقط در این ضرب المثل تکرار شده از سوی عرفا نیست که گفته هم ما خدائیم و هم حشرات خدایند، بلکه در اشاعه اعتقاد زیر است. اینکه خدا از یکسو فاصله‌ای دست نیافتنی با جهان ما دارد و از سوی دیگر در درون آدمی خانه کرده است.

نقش فرعی، ارسطو

ارسطو آن اخلاق‌مندسازی رابطه‌ی عشقی را که برای استادش افلاتون جنبه‌ی پوشیده و نقشی حاشیه‌ای داشت، به مرکز توجه عشاق و جماعت مدیران جامعه می‌کشد. عشق را همچون روح و جان اتیک (اخلاق) می‌داند که بایستی شرایط زندگی نیک را توضیح دهد و آنرا تحقق بخشد. ارسطو در اثر "پیسکولوژی" که به سومین دوران نگارشش تعلق دارد به عشق اشاره‌ای دارد.^{۷۹}

وی می‌خواهد اساس عشق را از دوستی متمایز سازد. بدین خاطر تمایز زیر را یادآور می‌شود که گوهر عشق با از خود گذشتن آدمی از میل و گرایش خویش شکل می‌گیرد. بنابراین عشق، مهرورزی بدون چشمداشت پاسخ است. در حالیکه دوستی، از نظر ارسطو، رابطه‌ای دوجانبه است که میان دو نفر علاقمند به ارتباط برقرار می‌شود. در دوستی از حق صرف‌نظر کردن و از میل گذشتن خبری نیست.^{۸۰}

گفتیم که جریان‌یابی اندیشه‌ی ارسطو دارای سه مرحله است. مرحله‌ی که بصورت حضور در آکادمی افلاتونی، جدایی تدریجی از افلاتون‌گرایی و سرانجام شکل‌بخشی به نظریه‌ی مستقل خویش تجلی می‌یابد. در مرحله‌ی اولیه، وی دوالبسم (دوگرایی) نهفته در آموزه‌ی ایده‌های افلاتونی را مقبول می‌داند. اینکه سرزمین حقیقی ایده نه دنیای ظاهری که دنیای غیبی است، به مذاق ارسطو خوش می‌آید.

گرچه وی کلیت نظر افلاتونی در این زمینه را که روح در کالبد تن دچار دردسر است، برنمی‌تابد. ارسطو در مرحله‌ی اول اندیشه‌ورزی خود در پی این هدف است که مفهوم روح و ایده‌ی افلاتونی را معنای جدیدی بخشد. در رابطه با هدف خود، موضوع هماهنگی را مطرح می‌سازد. آنهم هماهنگی برآمده از تلاش روح و تن تا آدمی با برخورداری از آن بتواند سعادت‌مند شود. این نکته‌ها در دو رساله‌ی اولیه او که نامهایی چون "اویدوس" و "پرتورپیتکوس" دارند، آمده است. با اینحال بایستی یادآور شد که در مرحله‌ی نخستین اندیشه‌ورزی، ارسطو هنوز زیر تأثیر نگاه منفی افلاتون به زندگی واقعی و اینجهانی است و با هر رویکرد فایده‌گرایانه‌ای سر جنگ و ستیز دارد.

اما جدایی از مکتب و گرایش نظری افلاتونی، ارسطو را در عالم نظریه‌پردازی وادار به بازنگری می‌کند. اوپی که روزگاری گفته بود من افلاتون را دوست دارم اما حقیقت را بیشتر (amicus plato, magis amica veritas)، بدین گفته خود وفادار می‌ماند و در مرحله استادی یعنی بهنگام نگارش "اخلاق نیکوماخوسی" فصلی را به بررسی لذتجویی آدمیان اختصاص می‌دهد.

^{۷۹} - آثار وی را به سه دوران تقسیم کرده‌اند که هر کدام به ترتیب از مرحله‌ی آموزشی، سیر و سیاحتی و سرانجام استادی‌اش خبر می‌دهد.

^{۸۰} - برای شناخت بیشتر رجوع کنید به اثر زیر در آثار اصلی ارسطو:

ارسطویی که خود را تکامل جریان نظری می‌دانسته که ۲۰۰ سال پیش از او با فلسفه "ایونی" شروع شده، در زمان حیات خود به مقابله با تقلید صرف از افلاتون برمی‌خیزد و گفتمان فلسفی جدیدی را بنا می‌کند. برغم گرایش به وحدت با امر متعالی در جهان‌بینی خود، ارسطو، سعادت در زندگی اینجهانی و عینی را ممکن می‌داند. بدین ترتیب با طبیعت‌گرایی چشمگیری از آن نگاه بدبینانه افلاتونی به زندگی واقعی بر می‌گذرد.

وی برای حضور پدیده‌ها و موضوعها مشروعیت قائل است تا در پی تکامل و تحول شکل واقعی خود باشند. در این میان نقش برجسته‌ی خرد در بحث او برای اثبات نظرات خویش چشمگیر است و به شکلی عقلانی به جهان و آموزه‌های روح‌باور از زاویه عقلانی می‌نگرد. ارسطویی که ۳۸۴ سال پیش از میلاد مسیح دنیا آمده، زندگی هماهنگ با روح پروردگار را لذتبخش‌ترین شکل زندگانی آدمی می‌نامد. هماهنگی که امکان دسترسی به خوشبختی (Eudaemonie) در جهان خاکی را برای انسان میسر می‌دارد. بر همین منوال بر جدایی آشتی‌ناپذیر میان ایده و تن که در فلسفه افلاتونی میداندار است، پیروز می‌شود. فعلا بگذریم که آن برداشت از اروس و کامجویی گذشتگان، در فلسفه ارسطویی به "نوموس" Numos بدل می‌شود. یعنی آن تمایل بدور از کامجویی که همونعدوستی است و در خدمت تنظیم امور اجتماعی. با اینحال مفهوم انسان‌دوستی یا عشق به انسان وی، یعنی (Philanthropie)، یکی از ستونهای سنت اندیشه‌ی هومانستی است.

در جهان بینی امروزی گرچه می‌شود از کیهان‌شناسی آن استاد و معلم اول (افلاتون و ارسطو) بی‌مکث گذشت که به کاریکاتوری از علم معاصر می‌مانند، اما در روش بررسی و نیز تجزیه و تحلیل موضوع، ایشان گامهایی بلند برداشته‌اند که غیر قابل چشم‌پوشی است. در این مورد می‌شود به نقد و ارسطو از درک و دریافت افلاتونی پیرامون کل و جزء و رابطه‌شان اشاره داد که با چه دقت موشکافانه‌ای بحث خود را به پیش می‌برد و استدلال می‌کند. وی در سرانجام این عملکرد سنجشی به این نتیجه می‌رسد که، ایده و ظهور یا شکل و ماده را از هم جدا نمی‌توان دانست.

بر بستر همین سنجش است که وی به جدایی تن و روح رأی نمی‌دهد و این دو را مجزا نمی‌بیند. گرچه مثل استاد خود صاحب نگرشی اخلاقی به پدیده‌ها است، و به همین خاطر معیار مقبول رفتار شهروندان را متکی بر نیک‌کرداری و نه خوشباشی می‌خواند. با این حال یادآوری زیر برای سخن ما مهم است که مبنای تعریف اتیک (اخلاق) از سوی ارسطو جهان حاضر یا عالم خاکی است که می‌خواهد ناظر بر رفتار انسانها و آداب و رسوم‌شان باشد و از طریق سنجش رفتار، امور مجاز و غیرمجاز را در چارچوب خردمندانه توضیح دهد و آشکار کند. در ضمن وی از آزادی عمل انسان دفاع می‌کند و آن را یکی از دو ستون اصلی تلاش آدمی برای ساختن جامعه عادلانه می‌خواند. در مسیر و با هدف ساختن جامعه عادلانه، ارسطو لذت و زندگی را از هم جدا نمی‌داند.

وی برخلاف افلاتونی که لذت را امری والا ارزیابی نمی‌کرد، لذت را تکامل‌بخش زندگی می‌خواند. فصل لذت در اثر "اخلاق" را با این جمله جمع‌بندی می‌کند که بدون تلاش و فعالیت، هیچ لذتی در کار نخواهد بود و هر عملکردی از طریق لذت‌بخشی به تکامل رو می‌آورد.

البته دفاع از حضور لذت در زندگی آدمی از سوی ارسطو فقط به محدوده فعالیت اجتماعی خلاصه نمی‌شود. وی برخلاف استاد خود که در اثر "جمهور" سرایش را امری زائد خوانده بود، از حماسه‌سرایی و تراژدی‌نویسی دفاع می‌کند. او یکی از نخستین فلاسفه است که به لذت بردن مخاطب هنگام خواندن و مطالعه نیز ارج می‌گذارد. وی هنگامی که درباره "هنر سخنسرایی" می‌نویسد، از لذت زیبایی‌شناسی و ارزش خود بنیاد سرایش تجلیل می‌کند.

اروس افلاتونی را ارسطو در بازخوانی حرفهای استاد همچون مهرورزی به همنوع تلقی کرده و از آن پایه‌ای برای تنظیم روابط مردم از دیدگاه اخلاق (اتیک) می‌سازد. مفهوم اروس البته در بازخوانی فلوتینی نیز آن نیست که در نگرش افلاتون بود. بگذریم که در این مفهوم از اروس که در این متنها بکار رفته تمام معنای ممکن اروس در فرهنگ یونانی نیست. چونکه اروس بویژه اجرای طرح متعالی شدن انسان هم است. اما فلوتین در سخن خود، اروس افلاتونی را بخاطر بیزاری از آدمی و جهان

واقعی به عملیات تن فرسایی تقلیل می‌دهد. بطوریکه این تقلیل‌گرایی بیش از هر جایی در رساله‌ی عشق او به چشم می‌خورد. سخنان او درباره‌ی عشق تهی از جذابیت سخنان و فضا سازی افلاتونی پیرامون موضوع است. از این گذشته، اروس نزد افلاتون، گرایشی پویا است. حتا اگر دنبال رسیدن به ایده‌ای انتزاعی باشد، میل وصال دارد و برای رسیدن به خواسته تلاش می‌کند و به اصطلاح به در و دیوار می‌زند. حتا اگر سرانجام به فنا کردن خود رضایت دهد.

بواقع میل عشقی نزد فلوتین تسلیم تقدیر شدن است. همانا اسارت دست بسته در برابر قوانینی است که شخص مومن آنها را قوانین الهی می‌نامد. اهمال‌کاری و بی‌حرکی چنان در این برداشت از زندگانی بیداد می‌کند که فلوتین بیزار از تن و جسم حتا خودکشی را همچون نقطه‌ی پایانی بر روند دردسرها نیز پذیرا نمی‌شود. خودکشی که قرن‌ها بعد از سوی اگزیستانسیالیستها (آلبر کامو) یگانه تصمیم آزادانه‌ای خوانده می‌شود که انسان قادر بدان است. وقتی زندگانی را جاذب نمی‌یابد.

فلوتین اما به مردن تدریجی گردن می‌نهد. روح در این چارچوب نظری شفاعت تن را می‌کند تا سرانجام روزی، بزعم فلوتین، روح از شر این تن و جسم خلاص شود. در حالیکه بر خلاف چنین تلقی ناپویای فلوتینی، در عرفان عملی، ما با تحرک روبروئیم. ایشان، یعنی عرفای عملگرا، به جریان پویایی می‌پیوندند که، برغم قدر قدرتی بی‌نهایت و مطلق خدایش، عمل پیوستن به مراد را با تحرک و اراده شخصی همراه می‌کند. منصور حلاج، هم نمونه‌ای برای این فرایند است و هم نمونه‌ای برای پروژه خدا شدن انسان که در سطح عملکرد ذهنی جریان می‌یابد. این نکته را هنگام پرداختن به شیوه‌ی نگرش عرفای ایران اسلامی شده بیشتر می‌کاویم. بهر حالت او، منصور حلاجی است که در پروژه تعالی خواهی (یا ترا گذرندگی) فعال است و از انفعال یاد شده فلوتینی به دور.

نکته‌هایی از سه رساله‌ی فلوتین

اما برای آنکه علت انفعال فلوتین را بشناسیم، چاره‌ای جز رجوع به آثارش نداریم. در این راه البته بایستی سراغ متنهایی رویم که دستکم عنوان ملموس و پویا دارند. بدین خاطر از دفترها و فصلهایی صرفنظر می‌کنیم که از همان گام نخست قصد سرگردانی مخاطب را در عالم هپروت و مسائل مجرد دارند. به همین دلیل ساده، رساله‌هایی نظیر رساله چهارم از اثنااد سوم جلبمان نمی‌کند. رساله‌ای که عنوانی چنین دارد: "فرشته‌ای که بر ما گماشته شده".

همچنین رساله‌هایی که در مورد روح و مرگ ناپذیریش یا "درباره گردش دورانی آسمان" سخن گفته‌اند، موضوع خوانش ما نخواهند بود. بجز کیهان‌شناسی فیثاغورسی که حکم بر حرکت زمین می‌داد، نظریه‌پردازیهای متفکران یونانی پیرامون شناخت کیهان و تاکید بر باور زمین محوری در موقعیت امروزی علم جایی برای طرح شدن نمی‌یابند. در آثار فلوتین اولین اثری که جلب نظر می‌کند، خوشبختانه همان اولین رساله جلد نخست است. متنی که یافتنش ملزم به ورق زدن کل کتاب نیست و در همان آغاز سخن می‌خواهد "درباره موجود زنده و آدمی" نقطه نظر مؤلف را روشن سازد. پس از مواجهه با این روشن سازی می‌شود از رساله وی "درباره نیکبختی" سراغ گرفت. همان عنوانی که، همچون مشتقی از خوشبخت‌سازی انسان، از دیرباز سرلوحه‌ی کسب و کار فلاسفه بوده است. بر این منوال سومین رساله‌ی مورد نظر ما آن رساله‌ای است که فلوتین پیرامون عشق، و نیز در واکنش به متن معروف افلاتون "مهمانی"، به نظریه‌پردازی نشسته است.

با اینحال برای آنکه خوانش ما از فلوتین فقط در پرتو خوش‌بینی عاشقانه یکسویه نشود، کمی جرأت بخرج می‌دهیم و دوباره اشاره‌ای می‌کنیم به رساله‌ای که "درباره ترک تن به خواست خود" است و می‌تواند جنبه اصلی فلسفه وی را هویدا سازد.

اما از آنجا که ما گاهی بر فارسی نوشتن اسمها، آنهم بخاطر ایجاد فاصله با کلمه‌های عربی رایج در زبان خود تأکید داشته‌ایم، این را هم بیافزاییم که فلوتین را پلوتین نیز می‌شود گفت. همانطوری که افلاتون را یکبار بصورت پلاتون نگاشتیم. بویژه که گویش حرف "پ" در قیاس با حرف "ف" گوش‌نوازتر است.

بهر حالت جناب پلوتین از آن دست متفکرانی است که برای مفسران و تاریخ‌نگاران فلسفه بیش از هر چیزی از منظر میل وحدت‌بخشی به جهان سنجیده شده است. دستگاه نظریه‌پردازی وی، که مدعای تعریفی فراگیر برای عالم و آدم دارد، امر واحد و یگانه متعالی را به جهانیان پیشنهاد می‌کند. امر و پدیده‌ی یگانه‌ای که البته از هر "خدای قاسم‌الجباری و الرحمن و الرحیمی" در ادیان سامی تمامیت‌خواه‌تر است.

روند توجه بدین دستاورد فلسفه پلوتین، که آن توضیح امر "واحد" در جهان یا "یگانه" هستی‌ساز است، از جمله کاری است که کارل یاسپرس آلمانی در معرفی این متفکر پایانی سنت فلسفه یونانی انجام داده است. او در کتاب خود درباره‌ی پلوتین، در کنار توجه اصلی به موضوع و پدیده "واحد"، همچنین به نکته‌هایی نظیر "تعالی به طور کلی"، "پله‌های شناسایی" و "نزول و صعود" پرداخته است.^{۸۱} اما رساله‌هایی که مورد خوانش سخن حاضر قرار گرفته، به خاطر تمرکز بر پدیده‌ی عشق، از این روند معمول مطالعه پلوتین و توجه به آثار وی پیروی نکرده است. دلیل جدایی را بجز برداشت خاص سخن حاضر، همچنین در تعریف‌هایی بایستی جستجو کرد که وی از موجود زنده، آدمی و نیکبختی بدست می‌دهد. مکتب بر سر آثار پلوتین و توجه ویژه به آثار وی فقط بخاطر اهمیتش در فلسفه رسمی نیست، بلکه همچنین، آنطور که زنده‌یاد لطفی مترجم ارزنده‌ی فلسفه یونان گفته، بدین خاطر است که "نوشته‌های فلوطین یکی از منابع اصلی فلسفه در ایران" بشمار می‌رود. گرچه نام وی در کلامی ایرانی - اسلامی سده‌ها ناشناخته بوده است. بنابراین تأثیر نظر وی از مجرای آثاری که به غلط به افلاتون و ارسطو منتسب شده، جریان داشته است.

ماجرای غیبت پلوتین در مکتوبات نظری فارسی‌زبانان را محمد حسن لطفی در مقدمه ترجمه مجموعه آثارش به شرح زیر حکایت می‌کند: "اثولوجیا نام تحریفی است از کلمه "تئولوگیا"ی یونانی. آنهم به معنای فلسفه اولی یا الاهیات. پیشینیان ما کتابی با نام اثولوجیا را تفسیر فرفورئوس بر نوشته‌های ارسطو می‌دانستند... اما کتاب نه اثر ارسطو یا فرفورئوس است و نه مستقیماً تألیف فلوطین. کتاب ترجمه و نقلی آزاد از بخش‌هایی از بعضی رساله‌های انشادهای چهارم و پنجم و ششم فلوطین است."

از حکایت ناآشنایی تاریخی ما با فلوتین گذشته، در بازتاب زندگی وی نوعی تکرار کار گذشتگان در کار است. درست در رابطه با آنچه افلاتون از سقراط برای آیندگان ساخته و نگاشته است، در اینجا نیز با شاگرد "استادساز" روبرو هستیم.

شاگردان استاد ساز

فرفورئوس، کمتر از حق افلاتون بر گردن پدیده‌ای چون سقراط، پلوتین را مدیون خویش نساخته است. او بجز شرح حالی که بر حال و روز استاد نگاشته، شرح حالی که همواره ورودیه‌ای برای آشنایی با پلوتین بوده و متن پایه‌ای شناخت این سرسلسله فلاسفه‌ی اسکندرانی است، پایداری آثار استاد را نیز از طریق بخش بخش کردن، جلدبندی و مکتوب ساختن برای آتیه تضمین کرده است. چنین است که در تداوم این عملکرد، کلمه‌ی "انشاد" بلاواسطه پس از نام پلوتین مطرح می‌شود. انشاد واژه‌ای است که در زبان یونانی معنای "نه‌گانه" می‌دهد. شاگرد "استادساز" یاد شده، یعنی فرفورئوس، در حالی که در بیوگرافی پلوتین خلق و خوی او را به جهانیان معرفی کرده، آثار معلم را در کتابی شش جلدی گرده آورده که هر جلد شامل نه (۹) رساله مختلف می‌شود. بنابراین با ۵۴ رساله از پلوتین روبرو هستیم. اویی که با همین آثار مختصر، در قیاس با سایر فیلسوفان پُرکار و پُرنویس، یکی از تأثیرگذارترین متفکران جریان فلسفه رسمی است که به نوافلاتونیان معروفند.

البته جریان نظری مشهور به نوافلاتونیان عناصر چندی را در خود گرد آورده است زیرا شکلگیری و عمرش چیزی بیش از چهار قرن دوام داشته است. با اینحال تبصره‌ی زیر را به ماده یاد شده بایستی افزود: شیوه اندیشه‌ورزی که زیر عنوان

^{۸۱} - برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به کتاب "فلوطین"، کارل یاسپرس، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳.

"افلاتونگرایی" انگشت‌نشان می‌گردد، بخش اصلی خود را با تقلید از نگاه و روش پلوتین دست و پا کرده است. بواقع اگر به دقت معنایی واژه پایبند باشیم، برای اشاره به محتوا و شکل اندیشه‌ورزی یاد شده، عنوان "پلوتینگرایی" را بایستی بکار گیریم. پس از این صحبت در زمینه اطلاعات عمومی فلسفه یونانی، اینجا نوبت توجه به اولین رساله وی است. این توجه معلوم می‌کند که پلوتین، از همان آغاز مطلب، با تن و جسم مسئله داشته است. این درگیری و مسئله داشتن نهفته در این پرسش وی است که "آیا شادی و اندوه یا ترس و دلیری فقط به روح یا به روحی که کارفرمای تن است و یا به ترکیبی از این دو تعلق دارد؟" او در آغاز توضیح چستی موجود زنده و چرایی آدمی، به روح برتری می‌بخشد. با این کار فضای پیشاتجربی را مبنا قرار می‌دهد که در آن، ترجیح روح، امری اثبات شده تلقی می‌شود. منتها گره قضیه با اعلام این تبعیض میان تن و روح باز نمی‌شود. وی پس از بذل و بخشش به نفع روح، آن را به خاطر همپهلویی و رابطه تنگاتنگش با تن و جسم در موجود زنده دچار بحران می‌بیند. این بحران روح حاصل "ترکیب روح و تن" است که از این پس پلوتین را به فکر بحران‌زدایی می‌اندازد. فعل به کار بردن تن توسط روح، که در جمله‌های پلوتین جاری است، این امکان را برای ما فراهم می‌کند که از رابطه سخت کار و کارفرمایی سخن بمیان آوریم. گر چه پیشرفت علم، در این دو هزارساله، وجود چنین شکافی را بین روح (مرکز هدایت‌کننده) و تن (اندام هدایت‌شونده) تأیید نمی‌کند. چه رسد به شکافی که بر سلسله مراتب تقسیم کار بنا شده باشد.

در طبیعت آدمی، چنین رابطه‌ای میان مغز و اندام بدن، بصورت صمیمی و پیوسته‌تری برقرار می‌شود. بی آنکه حال وارد بحث بی‌انتهایی شویم که کارکرد مغز، حتا برغم حضور ناپیدای روح، بازتاب هزاران عمل فیزیکی - شیمیایی اجزای مغز است. پس از این نکته هم بگذریم که در حیات روح، تحرک مغز، همچون عملکرد عضو آدمی پیشفرض است. همین جملات معترضه در اینجا را می‌شود سرآغاز تردید ما در بساط چینی پلوتین در زمینه نظریه‌پردازی بحساب آورد.

بساط چینی پلوتینی که می‌خواهد از طریق توضیحی مجرد، آدمی و موجود زنده را مشخص سازد. البته غیر از اعلام تردید بالا، با تعریف و بخش‌بندی‌های وی نیز هم‌نوا نخواهیم شد. تعریفی که تن را بخش فروتر یا به قولش "شیرازدهامنش" می‌خواند و بخش برتر را به "روح خردمند" اعطا می‌کند. چراکه هم‌نوایی با نظر پلوتین فقط بدین گرفتاری خلاصه نمی‌شود که ما را در تن‌ستیزی یارگیری کند. در دنباله‌روی او به سیاهی لشگری تبدیل می‌شویم که اندیشه‌ورزی را بر اساس سلسله مراتب سازمان می‌دهد. سلسله مراتبی که طبیعتاً به‌گزینی‌های دلخواهی را بدنال دارد. چون آدمی را در پایین‌ترین پله سلسله مراتب شناخت جا می‌دهد. تازه وقتی بر دوش این آدم سوار شدیم، در پله‌های بعدی، با روح و عقل روبرو خواهیم شد. سپس همینطوری که برای صعود جان می‌کنیم، بایستی به نوک نردبان رسیم. نردبانی که در بالاترین جایگاه پله‌نوردی‌اش، آن "واحد" بدور از دسترس هست. پدیده‌ای که صد البته تن آلوده آدمی را حتا به رؤیت آن راه نیست تا چه رسد به لمس کردنش. این مهمانی بدون مهمان در واقع آن ضیافت عرفانی است که فلوتین قولش را می‌دهد. در ضمن تکرار این گفته‌ها و نگرش را از سوی ابن عربی خواهیم دید که همچون احساس حقارتی مزمن دامنه شناخت انسانی را در آتیه نیز محدود می‌کند. این مشاهده وقتی صورت می‌گیرد که در رابطه با سنجش صوفیگری به تناقضات عرفان نظری بپردازیم. بنابراین تردید در استواری و اساس استدلال‌های پلوتین دریچه‌ای را می‌گشاید تا میزان خیال‌پردازی وی را از نزدیک بشناسیم. چنانچه وی، بدون ارائه هر گونه نکته اثباتی برای برنهاد خود، بدین لفظ پردازی پر و بال می‌دهد که "روح برای فعالیت نیازی به تن ندارد." در پیگیری حرف‌های پلوتین نه تنها با ترجیح روح روبرو هستیم بلکه با درکی ابزاری از فلسفه نیز. درکی که فلسفه را در چاقوی جراحی خلاصه می‌بیند تا روح و عقل را از تن آدمی جدا کند.

این برداشت را در این جمله‌های زیر وی می‌بینیم. وقتی می‌نویسد: «اما اگر "ما" روح است و اگر ما دچار انفعال می‌شویم پس روح هم دچار انفعال می‌شود و کارهایی را که ما می‌کنیم، می‌کند. ولی آن چیز سوم نیز - لااقل تا هنگامی که به یاری فلسفه از تن جدا نشده‌ایم - متعلق به ماست... پس "ما" را به دو معنی می‌توان فهمید؛ یا بخش حیوانی جزو آن شمرده

می‌شود، یا تنها آن چه بالای آن قرار دارد "ما" تلقی می‌گردد و بخش حیوانی همان تن زنده است.^{۸۲} نگرش سلسله مراتبی پلوتین، برای اثبات خود، از آن روش "تفرقه بیانداز و حکومت کن" بهره می‌برد. نخست برتری روح بر تن را آماده می‌کند و سپس تن را به بخش حیوانی منتسب می‌کند تا خواه ناخواه همدردی ما هموعان را جلب نماید. زیرا هیچ کسی از میان انسانها، حتا اگر تاریخ زندگی موجود دویا در همنوع‌آزاری خشن‌تر و دهشتناک‌تر از هر جاندار دیگری باشد، حاضر نیست خود را با جانوران هم‌مطراز و هم‌ساز بداند. بر اساس همین ترفند ایجاد همبستگی میان خود و مخاطب از یکسو و دشمنی با حیوانات از سوی دیگر است که پلوتین پله پله به سوی هدف نظری خود پیش می‌رود و با جملاتی این چنین رسیدن به قلمروی دلخواه خویش را هموار می‌سازد: «ولی انسان راستین چیز دیگری است، که از هر گونه آرایش جسمانی پاک است و همه فضایی را که متعلق به عالم معقولند و در روح مستقل و جدا از تن پایه دارند به حد کمال داراست...»

حال پس از اینکه او تن را به حیوانیت و به دنیای مربوطه‌اش بخشید و "انسان راستین" را از آلودگی جسمانی مبرا دانست، باید دید که در نظر او آلودگی چیست. از نظر پلوتین آلودگی در آدمی "نه از راه اندیشیدن بلکه از طریق تمرین و عادت" به وجود می‌آید. این به اصطلاح آلودگی که ناگفته نقش جسم در آن مستتر است، بزعم وی "به صورت مفاسد و معایب و حسد و ترحم و دیگر عواطف" ظهور می‌یابد. آتش بیار معرکه‌ی انباشت آلودگی در نظر پلوتین "چیز سوم" لقب می‌گیرد که پدیده‌ای مرکب از همدستی روح با نیازها و امکانات جسم است. وی در نظریه پیرامون توضیح آدمی، که چیستی خود را از تابش روح برتر می‌گیرد، برخلاف نظریه رایج آدمیان که کودکی را دوران پاکی و بی‌آلایشی بشر می‌داند، کودکی را دوره مثبتی ارزیابی نمی‌کند. چون به گفته‌اش «تا کودکی، نیروهای آن چیز سوم فعالند و اثر می‌بخشند و روح برتر بندرت در ما می‌تابد». بدین ترتیب در توضیحات پلوتین در مورد چیستی آدمی ما با تعریف مشخصی روبرو نمی‌شویم. فلوطین این رساله را با تأکید بر استقلال پدیده‌هایی چون روح برتر و عقل که باعث اندیشه در آدمی هستند، به پایان می‌برد. وی انسانیت را فقط در تلاشی که برای محو جسمانیت خود دارد، تعریف و مشخص می‌کند. "شدن" برای او صعود به سوی روح و رفتن به سوی هیروتی است که فاعلش ذهن است و در همان چارچوب درونی و بسته‌ی خود فعالیت می‌کند. در غیر این صورت نزد وی امر "شدن" معنا نمی‌یابد. زیرا که بخشی از تن را فعال می‌کند. با یک چنین توشه‌ای از تعریف آدمی که همچون فاعلی شقه شقه شده است، آنهم با شکافی که توسط پلوتین میان برون ذهن و درون ذهن‌اش صورت می‌گیرد، به رساله‌ی بعدی وی نظری می‌انداریم. رساله‌ای که می‌خواهد نیکبختی را شرح دهد.

رساله‌ی "درباره نیکبختی" چهارمین رساله از جلد اول (انثاد اول) آثار اوست. رساله با پیشفرض زیر شروع می‌شود که زندگی نیک با امر نیکبختی یکسان است.

مترجم البته برای فهم بهتر این جمله خواننده را به پانوشست ارجاع می‌دهد. اینکه واژه‌ی به کار رفته توسط پلوتین را نه واژه‌ی نیکبختی می‌رساند و نه کلمه‌ی سعادت. آن واژه "نوع خاصی از زندگی و زندگی کامل" را منظور دارد. لطفی می‌گوید که "شاید اصطلاح "کمال" بهتر از کلمات نیکبختی و سعادت بتواند آن مفهوم را ادا کند ولی چون به کار بردن کلمه "کمال" اشکالات بیشتری را سبب می‌شد، اصطلاح نیکبختی را بهتر از هر اصطلاح دیگر دانستیم." (ص ۹۸ کتاب یاد شده).

البته از آنجا که متن پلوتین دارای ایراد و پیچیدگیهای دیگر است با توضیح یاد شده و نیز معادل یافتن بهتر گره‌هایش باز و از سر در گمی رها نمی‌شود. چون که او پس از یکسان انگاشتن زندگی نیک و نیکبختی، از چگونگی تحقق زندگی نیک نزد جانداران می‌پرسد. پس از پرسش در مورد وضعیت آدمیان، حیوانات و گیاهان، که باید از زندگی خود خرسند باشند یا با رعایت اعمال طبیعی به زندگی نیک برسند، او به این نتیجه می‌رسد که "دانستن و شناسایی" کار ادراک حسی نیست بلکه عمل نیرویی برتر از آن است. همچنین "علت نیکبختی لذتی نیست که آدمی از آن حال می‌برد بلکه این داوری است که لذت

نیک است؛ و داوری‌کننده بر فراز ادراک حسی قرار دارد و برتر از آن است زیرا داوری‌کننده اندیشه خردمندانه یا عقل است." (ص ۸۳) بجز امر واحد، تمام عناصر یعنی همان عقل و نفسی که دستگاه نظری پلوتین را تشکیل می‌دهند، در نقل قول بالا ظاهرند. اینجا با سخنی روبرو هستیم که همه چیز زندگانی را به درون ذهن منتقل می‌کند. پس از این توضیح، پلوتین در جمله‌ی زیر تعیین تکلیف می‌کند: «کسی که نیکبختی را در زندگی خردمندانه می‌داند نه در زندگی فی‌نفسه یا در زندگی توأم با ادراک حسی، نظر درستی دارد.» (همانجا) پس از شنیدن توضیح و رویت جبهه‌گیری پلوتین، آنچه ادامه مطلب وی را جالب توجه می‌کند نکته‌ی زیر است که فاعل جمله‌های قبل او را در تداوم کارش دنبال کنیم و ببینیم که چه دگرگونی‌هایی می‌یابد. او برای آن که این فاعل را توصیف کند برای شیوه‌ی اندیشیدن خود پشتوانه می‌تراشد. می‌نویسد: «ما پیروان افلاتون می‌گوییم که چیزی از حیث مرتبه و مقام برتر و پیش‌تر است و چیزی پس از آن.» پلوتین پس از هویدا سازی سلسله مراتب در شیوه‌ی نگرش خود، متذکر می‌شود که: «بارها گفته‌ایم که زندگی حقیقی و واقعی و کامل، تنها در حوزه‌ی عقل است و زندگی‌های دیگر ناقصند و تصاویر زندگیند نه زندگی کامل و ناب، و حتا می‌توان گفت همانند عدم زندگیند. کوتاه سخن، چون همه موجودات زنده از اصلی واحد برمی‌آیند و زندگیشان به درجه زندگی آن اصل نیست، پس به ضرورت آن اصل باید نخستین و کامل‌ترین زندگی باشد.»

از اینجا ببعد نکته‌ای که در این رساله توجه ما را جلب می‌کند آن فرآیند شدن یا به اصطلاح تکاملی است که فاعل شناسا یا، به قول قدیمی‌ها، عالم جهان‌شناس از سر می‌گذراند. پلوتین در رساله‌ی توضیح نیکبختی تا نیمه‌های مطلب، آنگونه که ترجمه لطفی هویدا می‌سازد، از واژه "آدمی" برای نشان دادن کیفیت جنسی فاعل شناسا سود می‌برد. اما از پنجمین قطعه‌ی رساله‌ی یاد شده، یعنی از آنجا که قصه‌ی "پریاموس" (پادشاه ترویا در حماسه ایلید) را شاهد سخن می‌گیرد، بیکباره ما با "مرد نیک" روبرو می‌شویم. آنهم در پوشش این سؤال که «آدمی حتا اگر مرد با فضیلتی باشد چگونه می‌تواند در حال درد کشیدن نیکبخت باشد؟ تنها خدایان بسنده برای خویشند، در حالیکه آدمی چنین نیست...» (ص ۸۷)

در توجه به گفتار و نقل قول بالا، نه تنها با یک عضو جدید (آن خدایی که زیر مجموعه‌ای از امر "واحد" هست) در سلسله مراتب اندیشه پلوتین آشنا می‌شویم، بلکه درمی‌یابیم که واژه‌ی مرد، یگانه نشانه برای فاعل شناسایی است. مردی که (در ادامه‌ی این رساله) یا دانا است یا با فضیلت و نمی‌گذارد احساس‌ها و هیجان‌ها به درونش راه یابند. اوج فرایند یارگیری و مرزبندی به لحاظ جنسیت، که صد البته نباید میل جنسی خود را به هیچوجه رو کند، در این جمله پلوتین است: «برای مرد بافضیلت خوشی زندگی در هوا و هوس و لذت‌های جسمانی نیست، زیرا اینها نیکبختی راستین را نابود می‌سازند.» (ص ۹۴) ضمن تأیید گذاشتن بر لزوم غیبت نیمه دیگر آدمی (زن)، پلوتین رساله‌ی خود را با این جمع‌بندی به پایان می‌برد که: «مرد خردمند ترکیبی از روح و تن نیست: دلیل این سخن جدایی او از تن است و حقیر شمردن چیزهایی که خوشبختی‌های زندگی شمرده می‌شوند.» (ص ۹۵، همانجا)

حال اگر کسی قصد مزاح داشته باشد، در رابطه با رهنمود پلوتینی، می‌تواند بگوید که زنان بدور از هر گونه ملاحظه‌ای می‌توانند زندگی کنند و خوشبخت باشند. چون آنچه تا اینجا شرحش رفت فقط شامل حال مردان می‌شد. البته همین سخن کنایه‌دار از آسمان نازل نشده است. زیرا در تاریخ زمینی کارکرد داشته و دارای سخنگویان چندی بوده است. یعنی سخن همان گرایشی نظری که در مقابله با این تن‌ستیزی مردانه و درک عرفانی به فعالیت پرداخته و بدیل لطافت‌جویی و رهیافت جسم‌دوستی همه‌ی انسانها را مطرح کرده است. گرایش نظری که غالباً به صفت زنانه ملقب می‌شود و خواستار تساوی حقوق است. بواقع با این همه فلسفه‌بافی پلوتین علیه لذت، تبلیغ خوشباشی بیش از پیش ارزشمند می‌شود که باید بدان پرداخت. اما سخن حاضر هنوز باید تعریف پلوتین از عشق را مد نظر بگیرد و سپس به مسائل دگرذیسی عشق بپردازد. آخرین نکته‌ای که از سه رساله پلوتینی در اینجا یادآور می‌شویم، "درباره عشق اروس" است که عنوان رساله پنجم از اثناد سوم آثار او است. پلوتین با سؤال پیرامون موضوع رساله یعنی عشق و اینکه «آیا اروس خدایی است یا فرشته‌ای، یا تنها عاطفی» شروع به سخن

می‌کند. آنهم سخنی که پشتوانه نظری خود را، همانطوری که نوشته، "اندیشه‌ی الهی افلاتون" می‌خواند. البته این قرائت خاص از اثر استاد فقط بر این روایت تکیه دارد که "افلاتون عشق را تنها عاطفه‌ای نمی‌داند که در روح پدید می‌آید، بلکه او را "دمون" نیز می‌نامد."

پلوتین بواقع در همان سؤال نخستین پیرامون ماهیت اروس، فقط یکی از معناهای این واژه را در نظر می‌گیرد و از همانجا امکان حضور زمینی و جسم‌دار و انسانی عشق را منتفی می‌سازد. اینجا قبل از اینکه پروژه پلوتین را پی بگیریم با باز کردن یک پراتنز نگاهی به معناهای متفاوت اروس در فرهنگنامه می‌اندازیم.^{۸۳}

آنجا زیر واژه‌ی اروس Eros می‌خوانیم که اروس خدای عشق است و نشانگر عشق جنسی. رومیان آن را به آمور Amor ترجمه کرده‌اند. در متون قدیمی یونانیان این عنصر خدایی را در روایت‌های متفاوتی بصورت‌های مختلف شرح داده‌اند. مثلاً اینکه میانجی پیوند آسمان و زمین شده یا اینکه همراه همقطارانی در آغاز زمان از دل هاویه بیرون آمده و ناظر رفتار فرزندان انسانها گشته است. بر طبق همین روایتها اروس تجسم خاص زایش است که برای موجودات زنده، بارداری و ضمانت بقا به ارمغان می‌آورد. اروس را همچنین پیشقراول بانوی خدای عشق، یعنی آفرودیت، نیز خوانده‌اند. البته روایتی هم هست که این تقدم را نه تنها قبول ندارد بلکه آن را برعکس می‌داند و اروس را فرزند آفرودیت در نظر می‌گیرد. بهر حال از آنجا که در جهان اساطیری مسئله‌ی زمان، مسئله‌ای نا مشخص و تقویمی هنوز وجود نداشته است، این ناروشنی سرگذشت اروس و آفرودیت را به همان بردباری خاص اساطیر می‌شود بخشید. نبایستی مته به خشخاش گذاشت. اما آنچه از نظر ما نابخشودنی می‌ماند این نکته است که ماهیت و مشخصه اصلی اسطوره را مد نظر نگیریم. مثل پلوتین از آنچه خدای زایش خوانده می‌شود، بیکباره فتوکپی بی رنگ و رویی را پیش نظر بگذاریم که هیچ پرتو نشاط و طراوتی از خود بروز نمی‌دهد. چه رسد به اینکه اهل کامجویی و تولید مثل باشد. این خدای از رنگ و رو افتاده فقط به کار آن می‌آید که جایی در مناجات آدمی و در پنداربافیهایش ظاهر باشد. پس با بی رنگ و بویی این فیگور (پیکره) تاریخی، فرقی ندارد و تفاوت نمی‌کند که اروس را خدا، فرشته، عاطفه یا حتی دیو تصور کنیم. یعنی همان اهمال کاری که از آغاز پلوتین در سطرهای رساله خود انجام داده است.

پلوتین در جایی که آدرس مشخص می‌دهد و روایت خاصی را بازگو می‌کند، آن اشاره‌ها و سوظنها را تأیید می‌کند که فقط یکی از روایتها در مورد اروس را در نظر گرفته است. البته این لاپوشانی تعجبی هم ندارد. برای کسی که می‌خواهد بحث را به سرانجام مطلوب خویش رهبری کند، امری بدیهی است. وی می‌نویسد: «موضوع بررسی فلسفی ما اروسی است که نه تنها مردمان عادی، بلکه فیلسوفان نیز او را خدا می‌انگارند و افلاتون از او به عنوان اروس پسر آفرودیت سخن می‌گوید و او را حامی و سرپرست پسران زیبا می‌نامد و معتقد است که او چشم روح را برای دیدن زیبایی آن جهانی می‌گشاید».^{۸۴}

پلوتین در این جا مکتبی بر آفرودیت می‌کند و اعلام می‌دارد که "ما بر آنیم که دو آفرودیت وجود دارد". برای آنکه اروس را در مجرای دلخواهی بیندازد و او را دستمایه استدلال نظری خود کند، یک تبارشناسی فرمایشی پیرامون خاستگاهش ترتیب می‌دهد و با تمایز میان دو آفرودیت که طبیعتاً نوعی زمینی دارد و معمولی است، منظور خود را به پیش می‌برد. پس فرزندی که مادری زمینی و معمولی دارد، براحتی دست به خطا می‌زند: «آفرودیت که اروس را زاییده است، و اروس زیبا که ماهیتش این است که همیشه واسطه‌ی میان عاشق و معشوق باشد... ولی تندتر می‌دود و پیش‌تر می‌رود و پیش از آن که به عاشق توانایی نظاره از طریق چشم تن ببخشد، تمام وجود خود را با نظاره می‌آکند».

اروس در این جا موجودی وابسته است و از استقلال در ابتکار بی بهره، زیرا پلوتین در غیر این صورت براحتی نمی‌تواند کامجویی و عاشقیت را از صحنه‌ی روزگار حذف کند. پلوتین پس از آن که تقسیم‌بندیهای خاص خود را میان جوهر و عقل

^{۸۳} - زمینه نگاه ما فرهنگنامه‌ای است که اساطیر و شخصیت‌های عهد عتیق یونان را شرح می‌دهد:

„Lexikon der Antiken Mythen und Gestalten“; dtv, ۱۹۸۰

^{۸۴} - دوره آثار فلوطین، ص ۳۶۳، جلد اول

و روح به انجام رساند و چند پاراگراف را با این توضیحات انباشت، مثل پدیده‌های دیگر مورد بررسی خود برای اروس هم سلسله مراتب می‌سازد و آن را دارای رتبه‌بندی می‌داند. برای همین یک اروس ناب داریم که "تنها در آن بالا می‌ماند که مقرر روح ناب است." بعد یک اروس کمتر ناب داریم که دوم است و "چشم این روح است و خود نیز از اشتیاق پدید آمده." بعد از این مراحل، پلوتین، در بخش پنجم رساله‌ی عشق، برای بازشناسی "دمون" (که همان خدا یا دیو اساطیری است) به رساله‌ی مهمانی افلاتون رجوع می‌کند. اما در این رجوع هم پلوتین خوانش تقلیل‌گرایانه خود را از کف نمی‌دهد. وی پس از سلب جاه و مقام از اروس، که نه خدا و نه خود بسنده خوانده می‌شود و از این بدتر، به لحاظ پلوتین، اینجهانی است و بی ارتباط با عالم معنویت و آسمانها، روی دو عبارت از مقاله‌ی افلاتون مکث می‌کند. این دو عبارت چیزی نیست جز "عنوان سرپرست پسران زیبا" و "توصیف بی روپوش و زیرانداز و پا برهنه و بی‌خانمان" که به تعریف سقراطی از اروس در اثر "مهمانی" برمی‌گردد.

پلوتین بدین ترتیب تمام آن هیجان و تنش را که میان سخنرانان "مهمانی" بر سر تعریف اروس وجود داشت بیکباره کنار می‌گذارد. مبدا که پویایی و احیاناً تمناهای جسمی بیان شده در آن متن، فضای تکرار یابند و قلمروی ملکوتی - هپروتی وی را آلوده سازند. در اینجا هر آنچه بوی خواست و تمنا داشته باشد لاپوشانی می‌شود. چون برای او اوج شر، در هیجانهای تن نهفته است. بعبارتی دیگر، دشمن روحانیت انسان همانا در تن و خودش وجود دارد که با آن باید مبارزه‌ای بی‌امان صورت گیرد. فقهای اسلامی این دشمن را نفس اماره می‌خوانند که علیه‌اش جهاد باید کرد. جهادی که در فقه بسیار واجبتر از بمب به خود بستن بنیادگرایان و عملیات انتحاری است.

بدین ترتیب آن تزکیه نفس که نزد ارسطو از مجرای هنر حاصل می‌شد، نزد پلوتین به حد مطلق ریاضت کشی و ستم بر تن می‌رسد و در نجوای درونی می‌خواهد نفس را نابود کند. این خودآزاری بی در و پیکر را در مطلب "خواست روح برای ترک تن" وی نیز می‌توان دید که پس از گذشت هزاره‌ها در موعظه‌های مذهبی همنوایی می‌یابد. تمام تلاش یادشده برای اینست که پلوتین، بدور از هرگونه وجدان ناظر بیطرفی، اعتقاد خود را تکرار کند که «آن چه مطلقاً ناب و پاک است، به آسانی با جسم و تن نمی‌آمیزد.» (ص ۳۶۹، همانجا)

با یک چنین نگرشی ایده‌آلیستی که بر قله‌ی ذهنیت سیر می‌کند و هر گونه مادیت جسمی را در ته دره آلودگی بازمی‌یابد، اگر اصلاً مجاز باشیم در این متن از تمثیلهایی نظیر قله و دره استفاده کنیم، در دو رساله‌ی پلوتینی با دو نوع تعریف مختلف از عشق روبرو می‌شویم.

در اینجا عشق هم از نوع اوج دار موجود است و هم از نوع سقوط کرده. بگذریم که در چارچوب تعریف پلوتینی از عشق، مفاهیمی اساسی چون طبیعت مبهم باقی می‌ماند. چنانچه در گفتار زیر معنای طبیعت معلوم نیست: «عشقهایی که ناشی از طبیعت و موافق طبیعتند همه نیکند، منتها نیرو و ارزش‌شان در روحهای ضعیف‌تر اندک است و در روحهای نیرومند، بیشتر؛ ولی همه جوهرند. اما عشقهای خلاف طبیعت لغزشهای عاطفه‌اند و جوهر نیستند و از روح پدید نمی‌آیند بلکه به همراه بدی روح پیدا می‌شوند.» (منبع بالا، ص ۳۷۱)

باقی مقاله پلوتین بی آنکه علل "بدی روح" را بشکافد با عشق متکی بر حضور تن از در دشمنی در می‌آید و خواهان مجازات مهرورزی است. در حالیکه نوع اول، که با میانجیگری معلم اول و ایده‌پرستی افلاتونی به عرش اعلا رسیده، رهسپار "باغ ژئوس" می‌شود و جایزه خود را دریافت می‌دارد.

این میل شدید غرق شدن در ذهن (ذهنی که غایتی جز دنیای غیر عینی و غیر ملموس ندارد) از سوی پلوتین، ما را به شناخت خاستگاه نظری‌اش می‌کشاند. این شناخت را در بخش مراسم تدفین تن از سوی او پی می‌گیریم و فقط این نکته را در اینجا مطرح می‌کنیم که او با اندیشه‌ورزی خود، کاری جز سازش سنت نظری یونانی با روح زمانه نداشته است. روح زمانه‌اش هم چیزی نیست جز آن قول و وعده‌ی رستگاری بر طبق رحمت الهی. وعده‌ای که مسیحیت در حال رشد آن را اشاعه داده

است. مفهوم یگانه (واحد) پلوتینی که می‌خواند خوانشی خودبنیاد از خدا بدست دهد، برای این سازش ناجور بوجود آمده است. این وصلت مصلحتی باید شَرِ تشنه فکری و دوگانگی و فاصله عین و ذهن را کم کند که در بررسی واقعیت از سوی هر اندیشه‌ورزی حس می‌شود. دوگانگی که قبل از هر چیز در ماجرای جاودانگی خداوندی و میرایی آدمی ریشه دارد. انگار آفریده گذرا چاره‌ای ندارد جز آن که خود را به آفریدگار جاودانه وصل کند تا از رفتن و اضمحلال رنج روانی حادی نبرد. برای توفیق در این روند اتصال جویی، برخی آن مفهوم عشق افلاتونی را بکار می‌برند که فقط یکی از تعبیرهای ممکن از فلسفه‌ی شاگرد سقراط است.

ماجرای عشق افلاتونی

همانطور که گفته شد یکی از نشانه‌هایی که دگردیسی عشق را آشکار می‌کند در خوانش آثار افلاتون نهفته است. افلاتون یکی از آندسته متفکرانی است که با آثار خود نه تنها راه نشان می‌دهد، بلکه تاریخچه‌ی درک و دریافتهای پیشینیان از عشق را نیز ارائه می‌کند. این عملکرد در افکار عمومی از دیرباز دارای پژواک گسترده‌ای بوده است. شاید بخاطر همین پژواک گسترده است که برداشتهای مختلفی خود را زیر عنوان عشق افلاتونی مطرح می‌سازند.

افلاتون با آن سه رساله مختلف خود که به موضوع عشق پرداخته، یعنی با رساله‌هایی چون لوسیوس، فایدروس و سیمپوزیون و بویژه با این رساله آخری، نه فقط نظریه‌پردازی خود را مکتوب ساخته بلکه از آرای یونانیان باستان در مورد عشق نیز جمع‌بندی ارائه کرده است. این جمع‌بندی ناظر بر روندی است که در آن مفهوم عشق با واژه‌هایی نظیر اورژی، عشق اروفه‌ای، اروس معنا شده است. گرچه تفسیر محبوب افلاتونی آن سخنی است که سقراط در معنای اروس بدست می‌دهد. این مفهوم عشق خلاصه شده پدیده‌ای است که توسط حواس پنجگانه ما (لامسه و بویایی و...) تجربه نمی‌شود و فقط بصورت نامحسوسی شرح داده می‌شود. چنانچه بر این روال هدف نهایی اروس نه لذتجویی که بازتولید اخلاق و امتناع از پاسخگویی به نیازهای طبیعی و جسم آدمی می‌گردد. البته مغرب زمین، در مرحله‌ی گذار از یونانیت به امپراتوری رُم و مسیحیت، شاهد معناهای جدیدی برای عشق است که زیر عنوانهایی چون آگاهیه، نوموس و نیز فیلیا در دوران قرون وسطا مطرح شدند که از میل و اشتیاق نوع بشر دور و به ترحم و صدقه به بینوایان نزدیک می‌شوند. بگذریم که برآمد دوران شهروندی بر این روند نقطه پایان می‌گذارد و به دوران سرکشیهای بورژوازی انواع عشقهای پوریتان (خشکه مقدسانه)، رمانتیک (رویا زده) ویکتوریایی (پرهیزکارانه) و سرانجام دکادنت (منحط) در جامعه تجربه می‌شوند.

از این گذشته، برداشتهای رایجی که امروزه برای معرفی خود از عنوان عشق افلاتونی سود می‌برند، غالباً درک و دریافت محدود و یکسویه از موضوعی دارند که نظر جامع افلاتون در مورد عشق می‌تواند باشد. مجموعه‌ی این برداشتهای رایج و رساله‌های افلاتونی فصلی از داستانی بلند هست که ماجرای عشق را حکایت می‌کند.

در رایجترین برداشت از عشق افلاتونی منظور مردمان همان عشق آسمانی است. یعنی آنچه می‌بایست بین ذهن آدمی و کائنات برقرار شود. از آنجا که فاعل برقرار کردن رابطه با "گنبد دوار" روح آدمی است، این عشق همچون عشق روحانی نیز در نظر گرفته می‌شود. البته این عشق روحانی تا جایی که الاهیات و فلسفه معتقد به نیروی ماورالطبیعه سلطنتی بی چون و چرا بر افکار عمومی داشت، بدون الزام پاسخگویی روزگار گذراند. گرچه این خود بسندگی عشق روحانی که درهای رابطه گرفتن عوام و مردمان با خود را می‌بندد، گاهی در فضای محدود و خودمانی بصورت میل به روحانی دم دست و هم حجره‌ای تبارزی مشخص و جنجالی می‌یابد. به همین خاطر در پس پرده‌ی عشق روحانیون مدتها آن همجنسگرایی کاملاً پوشیده و ممنوع برای شناخت عموم عمر کرده است.

در نیمه دوم قرن بیستم دهه‌ای نبوده که جنجال بر سر همجنسگرایی در فضاهای صومعه‌ای برپا نشده باشد. از اتریش تا ایالات متحده آمریکا، از بلژیک تا ایتالیا، رسانه‌های گروهی بارها از روابط برملا شده پدران روحانی با روحانیون جوانتر خبر داده‌اند. بگذریم که حکایت‌های اینچنینی و شایعات آنچنانی در مورد روحانیون وطنی ما نیز خودش مثنوی هفتاد من می‌شود.^{۸۵} روشن است آنچه امروز زیر عنوان روحانی فهمیده می‌شود، با در نظر گرفتن تغییرات نقش بنیادهای مذهبی در افکار عمومی، با زمانه افلاتون بکلی متفاوت است. چون روحانی امروزی، مبتنی بر سنت و کتابی خاص، خدایی را تعریف می‌کند تا بر پایه‌ی مشروعیتش به اصطلاح امور دنیوی و اخروی تنظیم شوند.

در حالیکه فرد روحانی در زمانه افلاتون به شخص فاضلی اطلاق می‌شده که نه تنها در پی وظیفه بخشیدن به خدایان جور واجور بلکه در پی توضیح جهان بینی و اخلاق والا بوده است. روحانی امروزی دین و خدا را همچون اموری از پیش تعیین شده دارد. حال آنکه روحانی یا فاضل یونان باستان در صدد تعیین تکلیف برای پدیده‌های یادشده بوده است. اکنون پس از اشاره به برداشت‌های رایج از مفهوم عشق افلاتونی و تفاوت مفهوم روحانی در گذشته و حال، لحظه‌ای تمرکز کنیم بر رساله‌ی سیمپوزیون که مترجمین ما (آقایان لطفی و صناعتی) برای آن معادلهای "مهمانی" و "ضیافت" را پسندیده‌اند.^{۸۶}

میان سطرهای سیمپوزیون

سیمپوزیون که در قیاس با آن دو رساله‌ی دیگر (فایدروس و لوسیوس) افلاتون درباره‌ی عشق مهمتر خوانده شده، حاصل گفتگویی مردانه است. این نوشته را که جز دروس آکادمی افلاتونی نیست تا جنبه آموزش دولتمداری برای زندگی اجتماعی در جمهور او را داشته باشد، نه تنها به سه قسمت بلکه به سه برداشت عمده از عشق نیز می‌توان تقسیم کرد. گرچه اهمیتی که به سقراط در روند روایت و در قیاس با سایر سخنگویان داده می‌شود به هیچ وجه تقسیم پذیر نیست.

افلاتون از او قهرمان و متفکر خستگی ناپذیر در این گپ و گفت ساخته است که پیروز از صحنه بیرون می‌رود. بدین ترتیب داستان شرح عشق از سوی شاگرد استاد ساز با عاقبت خوشی مراد افلاتونی پایان می‌گیرد.

نوشته‌ی افلاتون، آنگونه که خود در آغاز می‌گوید، حاصل گزارش آریستودموس است. وی شاگرد سقراط یا بزبان کنایه دار امروزی از پانزده‌گانه‌ی پیر و پا قرص استاد است که در "مهمانی" بصورت طفیلی حضور می‌یابد.

دلیل گردهمایی و سورچرانی پیروزی آگاثون در مسابقه تراژدی‌نگاری است. همتای کم‌دی‌نویس وی، یعنی آریستوفانس، نیز بی‌آنکه احساس حسادت از پیروزی تراژدی‌نویس نشان دهد، به ضیافت آمده است.

بجز او پزشکی با نام اروکسیماخوس، فایدروس و پاسانیاس نیز از جمله مهمانان سخنران هستند. این فرد اخیر را که از پیروان سوفیستها بوده، معشوقه آگاثون خوانده‌اند. با اینکه تحقیقات تاکنون ثابت نکرده‌اند که این "مهمانی" با ترکیب مهمانان یادشده واقعا برگزار شده یا فقط حاصل تخیلات افلاتونی بوده، از اهمیتش کاسته نشده است. باری. ما که متن را ملاک کار قرار می‌دهیم به پرسش بالا پاسخی نمی‌دهیم که اثر مبتنی بر گزارش است یا تخیل. زیرا بحال برداشت‌های ما فرقی نمی‌کند که آریستودموس گزارشگر باشد یا افلاتون خیالپرداز. یعنی کسانی که وجود اثر "مهمانی" می‌تواند مدیونشان باشد. اثری که در زبانهای مهم غربی ترجمه‌های مختلفی در گذر ایام به خود دیده است.^{۸۷}

^{۸۵} - نمونه‌ای از آنرا در پیش عنوان کرده‌ایم. رجوع کنید به مطلب دکتر محمد برقی با عنوان "سکسی ترین انقلاب جهان"، در سایت اینترنتی ایران امروز، ۱۱، ۲۰۰۳، ۶.

^{۸۶} - رجوع کنید به رساله "مهمانی" در مجموعه آثار افلاتون، جلد اول، انتشارات خوارزمی، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم ۱۳۸۰ و به "ضیافت"، ترجمه محمود صناعتی و ویرایش فرهنگ جهانبخش، انتشارات جامی، ۱۳۸۱

^{۸۷} - چنین است بطور نمونه دوتا از ترجمه‌ها بزبان آلمانی:

در آن همایش اهل فکر و ادبیات یونان باستان، به پیشنهاد فایدروس، که به قول و قراری معشوقه سقراط خوانده شده، مهمانان به صحبت راجع به اروس (خدای عشق) دعوت می‌شوند. این مهمانی را یک تفاوت از رسم رایج مهمانیهای معمول آنروزگار یونان متمایز می‌سازد. در اینجا، برخلاف مشاعره و ترانه‌خوانی در جاهای دیگر، سخنوری نقش محوری دارد. البته تمایز دیگر در کارنبودن جایزه در این مهمانی است. انگار آنجا سخنرانان در ستایشی که از اروس بعمل می‌آورند، به جایزه خود می‌رسند. در این متن اروس به معنای تمنای عشق ترجمه می‌شود که بصورت نیروی روحی- روانی در آدمی پدید می‌آید. در آغاز سخنوریه‌ها، بصراحت، عشق به عشق مردانه و نه میان دو جنس مختلف تعبیر می‌شود. در همین وهله میل و علاقه به مرد جوان که فردی زیبا است و بایستی مراد خود را در تفرجها و گردشها همراهی کند، حرف اول را می‌زند. در این بخش اثر از تغییری می‌توان گفت که در رفتار یونان نسبت به عشق حاصل شده است. زیرا همجنس‌دوستی مردانه، مراسم اورژی (کامجویی جمعی) را که در پرتو عشق اورفه‌ای و به هنگام نیایش کشاورزان بر درگاه دیونیسوس مطرح بود، به حاشیه رانده است. در این دوره انگار مردمان آتن و یونان، عشق را فقط بصورت تمایلی میان مردان ترجمه می‌کنند. آنگونه که میان سطرهای نوشته‌ی افلاتون مسن و جافناده می‌گوید. "مهمانی" را افلاتون ۱۷ سال پس از مرگ سقراط نگاشته است. انگار اسپارته‌ها در اجرای مراسم عشقی خود که همان همجنس‌گرایی مردانه بوده، دچار افراط و تفریطهایی شده که روحانی و فاضلی چون وی را خوش نمی‌آمده است. افلاتونی که مبتکر اصالت ایده و مثل‌گرایی بوده است. بدین ترتیب وی تمایز رفتار آتنیها با اسپارته‌ها را ملاط نظریه پردازی خود می‌کند. نظریه پردازی که بایستی جلودار هرگونه عملکرد جنسی افراطی باشد. نمونه‌ای از تلقی افلاتونی را می‌توان بطور مثال در رساله‌ی لوسیپس یافت که به سرزنش بی‌پرواییهای هیپتالوس برآمده و وی را تحقیر کرده است.

باز گردیم به "مهمانی" که بقراری در ۳۷۹ پیش از میلاد مسیح نوشته شده و خبر از مراسمی می‌دهد که، با حساب همان قول و قرارهای قبلی، بایستی در ۴۱۶ سال پیش از میلاد برگزار شده باشد. در آنجا، سخنران نخستین فایدروس است که تمایل فلسفی‌اش به سبک و سیاق سفسطه‌گرایان است. وی از سرچشمه‌ی اروس و تبارش می‌پرسد و از اساطیر تاریخی مثالهایی می‌آورد تا تاثیر سخن خود را تقویت کند. وی، برحسب سفسطه جویی درونی شده‌اش، مدعای متناقضی را پیش می‌کشد. مبنی بر اینکه اروس بی پدر و مادر است و در ضمن بایستی در یونان ارتش و دولتی از عاشق و معشوقها ساخته شود. در کنار این طرح و برنامه‌ریزی، فایدروس طبق سنت نقد سُرایش و شاعری سوفسطائیان به انتقاد از آخیلوس بر می‌آید و سعی می‌کند اسطوره‌ی اورفه را افسونزدایی کند. مرکز ثقل سخن وی بر پرهیزکاری و فضیلت استوار است و عشق حقیقی را نزد عاشق جستجو می‌کند و نه نزد معشوق.^{۸۸}

در سیمپوزیون، سخنران دوم پاسانیاس است که در بحث خود جنبه جدیدی را می‌گشاید. این جنبه، تمایز گذاری میان عشق زمینی با عشق آسمانی است. او، ماجرای اورپیپدوس را نمونه‌ای برای این ایجاد تمایز در نظر می‌گیرد و سپس به بررسی تمایلات مختلف اقوام یونانی به اروس می‌پردازد. وی برغم تمایز گذاری میان عشق آسمانی با عشق زمینی، اروس زمینی را

Platon, Das Gastmahl, otto Apelt, Ed. Felix Meiner verlag, ۱۹۸۸

Platon, Das Gastmahl, kurt Hildebrandt, Ed. Philipp Reclam ۲۰۰۳

^{۸۸} - در هنگام بررسی عرفای ایرانی و صوفیان اسلامی خواهیم دید که این تلقی و برتری بخشیدن به عاشق در قیاس با معشوق نیز تکرار می‌شود. مثلاً برای نمونه در اثر عین القضاات. وی در تمهید اصل سادس که به حقیقت و حالات عشق پرداخته، می‌گوید: "هر که عاشق شود و آنگاه عشق پنهان دارد و بر عشق بمیرد، شهید باشد." از جانب او حتا تبلیغ عشق بی معشوق نیز صورت گرفته، وقتی نوشته است: "عاشق را آن باشد که معشوق را فراموش کند."

پیشقراول عین القضاات که احمد غزالی باشد نیز، در اولین رساله بفارسی نگاشته شده پس از حمله اعراب به ایران، در قطعه ۶۳ "سوانح" می‌نویسد: "اسم معشوق در عشق عاریت است و اسم عاشق در عشق حقیقت است."

خوار و کوچک نمی‌شمارد. به گذشته‌های اسپارت و آتن ارجاع می‌دهد. یعنی به زمانه‌ای که اشراف برای عشق به نوجوانان نمی‌بایستی بخاطر ملاحظات اخلاقی توجیهی می‌تراشیدند. چراکه می‌پنداشتند در فضای عشق ایشان، بجز داد و ستدهای احساساتی، ارتباط نظری هم برقرار می‌شود و از طریق این ارتباط است که تفاهم آرمانی بدست می‌آید. پس با این حساب تفسیر پاسانیاس از اروس یا تمنای عشق نیز جانمایه تلاشی برای دستیابی به اهداف والا بوده است.

نکته ضمنی این سخنرانی در آن رودررویی گوینده و مخاطب قرار دارد که پاسانیاس و آگائون هستند. همانطور که در پیش یادآور شدیم، ایندو را معشوق یکدیگر دانسته‌اند و گزارش چشم در چشم هم دوختن‌شان فضای وسیعی را برای تفاسیر بعدی می‌گشاید که به ذهن و خیال مخاطبان دیگر وابسته است. بهرحالت بخشی از نیت سخنران جلب توجه معشوق و ستایش وی بوده است. وقتی در رثای عشق دهان به سخن گشوده بود. بدین ترتیب رابطه عاشقانه ایندو در دو مسیر مختلف آسمان و زمین یا ذهن و تن سیر کرده است. پزشکی که در مقام سومین سخنران به اظهار نظر می‌پردازد، اروس را نه فقط در انسانها بلکه در عالم طبیعی نیز فعال می‌بیند. وی در میان سه سخنران نخستین، اولین نفری است که اروس را فراتر از میل و کشش به "شاهد" بررسی می‌کند.^{۸۹}

اینجا بواقع فقط از اورکسیماخوس که شایعه معشوق داشتنش بر سر زبانها نبوده است، بررسی و داوری بیطرفانه‌ای دیده می‌شود. آنهم بیطرفی در داوری که در ایام کنونی فقط به پژوهش علمی نسبت داده می‌شود. پزشک یادشده در رد و تکمیل سخنران قبلی خواهان این نکته است که بررسی اروس را همچون موضوع خاص به حوزه تخصصی وی واگذارند. خواسته‌ای که البته با در نظر گرفتن تداوم بحث پذیرفته نشده است. با اینحال این نکته را بایستی بخاطر سپرد که گفتمان طبیعت گرایی، که بعدها از سوی ارسطو در مورد شناخت انسان بکار می‌رود، یکی از سرچشمه‌هایش در سخنان پزشک یادشده است.

چهارمین فردی که به سخنرانی می‌پردازد، آریستوفانس است که یکی از کمدی نویسان نام‌آور یونان باستان بود. اوایی که حرفهایش نشان می‌دهد که یکی از رندان ورزیده زمانه است. رند آنهم به معنای مثبت دانایی و دارای نگرش سنجشگرانه بودن و نه این خر مرد رندان امروزی که تبارز نیرنگ و ریاکاری هستند. با سخنان وی اثر افلاتونی لحظاتی از دام سفسطه و زمینه مجادله بیرون رفته و به دنیای افسانه‌ها و اساطیری گریز می‌زند تا موادی برای نظریه پردازی بیابد. با تکیه بر ابتکار آریستوفانسی، روایت سیمپوزیون از دنیای ذهنی و تمناهای قلبی به دنیای نمایش و کمدی می‌رسد و عناصر زنده و بازیگوشی را ترسیم می‌کند. در تمثیل آریستوفانسی بیش از هر چیزی آن میل انسان برای چیرگی بر دوپارگی خود طرح می‌شود. البته بحث آریستوفانسی در تداوم خود نشان می‌دهد که دوپارگی یادشده هم می‌تواند جنسی باشد، مثل تفاوت زن و مرد و هم شخصیتی، مثل فاصله‌ی میان من و خود.^{۹۰} فاصله‌ای که یکی از پیامدهایش در فلسفه به دعوا بر سر اهمیت عین یا ذهن منجر شده است. این نکته را هم گفته باشیم که با اغراق بر سر اهمیت اروس، آن میل تمنا و غریزه‌ی شهوانی، بصورت نظام توتالیتری در می‌آید که می‌خواهد در همه جا بر آدمی مستولی باشد.

از این جنبه شاید بشود ستایش افلاتون از آریستوفانس را بهتر فهمید. آنهم ستایشی بدین خاطر که آدمی در تعادل میل وحدت با دیگری، که بقول آن رند کمدی نویس منبع هر نوع تلاش و کوششی است، به یک کلیت تمام عیار می‌رسد. کلیتی که در نظام فکری افلاتون، با ملاط اروس، ساختار اشتراکی روح و جان را شکل می‌دهد. در اینجا پیش از آنکه به اوج سخنرانیهای مهمانی برسیم، یعنی پیش از آنکه سقراط سکان کشتی نظریه‌پردازی را بدست گیرد و مخاطبان را به ساحل نجات ایده‌پرستی افلاتونی رهنمود دهد، آگائون همچون پنجمین سخنور محور توجه می‌شود.

^{۸۹} - در حاشیه بایستی یادآور شد که این شخص شاهد همان غلامبچه یا امرد بزبان قدیمها است که امروزه، مثلا در زبان انگلیسی، بدان Gay یا

Callboy می‌گویند.

^{۹۰} - اشاره آریستوفانی، یگانه موردی است که در "مهمانی" به زن و حق حیاتش توجه می‌شود.

در سخن او زیبایی نقشی چون خدا و مراد عشق می‌یابد و بدین ترتیب پروانه بحث به باغ استتیک پر می‌کشد که بقول قدما چیزی جز جمال شناسی نیست. استتیک که به نظر امروزیان، در فارسی شسته و رفته، به زیبایی شناسی ترجمه می‌شود. در بحث آگاثون بجز جابجایی باغ و زمینه گشت و گذار پروانه‌ی شناسایی، یک اتفاق دیگر هم می‌افتد. اینجا دیگر اروس شکل درون ذهنی مثل یک ایده یا میل و تمنای قلبی ندارد و بصورت جان و چهره‌ای زیبا در شمایل شخص و انسان ظاهر می‌شود. اینجا دیگر اروس همان جوان زیبا رو است، یعنی آنچه آگاثون در رخساره‌ی معشوق خود دیده بود. حال کسی که اینقدر زیبا است، آنهم زیبایی که به امر خدایی و مراد عشق بدل می‌شود، لاجرم بایستی خوب و نیکو هم باشد تا باعث هیچگونه مسئله‌ی اخلاقی و حس گناهی حتا در هنگام نزدیکی و یگانگی نشود.

در این شرایط است که بحث ما دوباره به سخن شیرین یگانگی و نزدیکی باز می‌گردد. سخنی که در آن برای آدم زنده و لبریز از میل و تمنای عشق چاره‌ای نمی‌ماند جز توجیه عمل خویش. از روش توجیه‌گرایانه آگاثونی گذشته، دلواپسی وی مبنی بر خدشه دار شدن حریم اخلاق، آنهم در اثر بی‌احتیاطیهای جنسی، افراد حاضر در گفتگو را متوجه نکته‌ای جدید می‌سازد. اشاره‌ی مهمی مطرح شده است. به دلواپسی وی باید پاسخی داد. این پاسخ را سخنران آخری در چته صحبت خویش پنهان دارد که مفهوم حقیقت را به کلیت بحثهای تاکنونی می‌افزاید تا بقول خودش، یا به بیان نوشته‌ی افلاتون، درک و دریافتی جامع و مانع از اروس بدست دهد. در اینجا سقراط فقط آخرین سخنران و نهایت صحبتها نیست. در جمعبندی وی دومین قسمت اثر مهمانی که در ضمن مهمترین بخش آن نیز خوانده شده، به انتها می‌رسد. این بخش، برخلاف روایتی بودن بخش نخست، از منطق مکالمه‌ای پیروی می‌کند. گرچه در آخر ماجرا یک دانای کل نامریی سعی می‌کند در میان صحبتها تعریفی یگانه از حقیقت را جا بیندازد. تعریفی که امروزه البته پذیرش آن در اختیار مخاطب است. این مخاطب مدرن است که با دستاوردهای زمانه در زمینه حقوق طبیعی، بایستی چاره‌ای برای مسئله‌ی حقیقت بیابد. اینجا بی‌آنکه پاسخی به یگانگی یا کثرت حقیقت داده باشیم، پاسخی که هر کس با هوش و توان و البته نسبت به منافع خود می‌دهد، به روش استدلال سقراطی نگاهی بیندازیم. روشی که می‌خواهد پرسش آگاثونی را پاسخ دهد ولی در اساس با استوار ساختن حقیقت خود وجود اخلاق محوری را توجیه کند.

سقراط ابتدا یکی از آن تجاهل العرفای معروف یا خود را به نادانی زندهای مشهور را رو می‌کند. وی با اعلام ضمنی بیزاری از سخنوری، اظهار می‌دارد که سخنران قبلی هسته اصلی اروس را شکافته است. با این گوشزد هم از تاثیر جذابیت سخنران آگاثون می‌کاهد و هم توجه‌ها را به انحصار خود در می‌آورد تا به نمایش تصویر اساطیری اروس برخیزد. وی تمثیل موجودی فقیر، پابرنه و فرسوده را بمیان می‌کشد که در اوج ارجمندی ولی جایی برای استراحت و پناهگاهی برای آرامش نیافته است. در حالیکه اذهان را به احساس همدردی می‌کشاند، تکخال دیگری از آستین بیرون می‌کشد.

این تکخال چیزی نیست جز بمیان آمدن نام و مرام دیوتیما. زنی که انگار در پس پرده‌ها حامی پابرجایی حقیقت عشق بوده است. طبیعی است که اگر سقراط سخنران خویش را از زبان خود می‌گفت با آن منطق مکالمه و جدلی که بین سخنرانان برقرار بود، به منظور خود نمی‌رسید. چه بسا دیگرانی را بصرافت پاسخگویی می‌انداخت. اما وقتی استدلال از زبان شخص غایبی عنوان می‌شود، خواه و ناخواه، امکان مجادله منتفی می‌شود.^{۹۱} دقیقاً ظریف‌کاری متن افلاتون در آنجایی اتفاق می‌افتد که برای جمعبندی بحث عشق مردانه پای زن راهبه‌ای به وسط گفتگو باز می‌شود. خواهر مقدسی که از مسلک و صومعه مربوطه‌اش سخنی بمیان نمی‌آید. البته سقراط تأیید و تأکید والا بودن دیوتیما را پشت سر هم تکرار می‌کند که اُس و اساس حرفهایش

۹۱ - شاید بیماری نقل قول کردن درمورد همه چیز از همین جا شروع شده باشد تا امکان مجادله منتفی شود. بهرحال این بیماری که سالها جز عادت ثانوی روشنفکری ایرانی نیز بوده، پیش از هر چیزی از بی اعتمادی به خود نشئت گرفته است. در حالیکه با متمدن سازی جدل و رعایت قوانینش می‌توان به فرهنگ والائری از تبادل نظر رسید که یکی از پیش شرطهای رشد اجتماعی است.

تقویت شود. این ساختن فیگور تاریخی از یک زن راهبه را که بایستی ضامن درستی نظریه‌ای باشد خوب بخاطر بسپارید که بوقت صحبت از عرفان اسلامی نمونه‌ی تقلید شده‌اش را در شکل "رابعه" دیدار خواهیم کرد. جلال ستاری در کتاب قابل توجه خویش پیرامون "عشق صوفیانه" از جمله می‌آورد که "نخستین بیان صوفیانه در عشق الهی به نام رابعه عدویه (متوفی در ۱۸۰ هجری قمری) ثبت است".^{۹۲}

در پایان این فصل بگوئیم که سقراط در گپ و گفت "مهمانی" از تولید مثل انسان و حیوان شروع به بحث می‌کند تا به فضای ذهنی و معنویت اروس رسد. هنگام مطالعه متن افلاتونی بیاد داشتن این نکته مهم است که کلیه حرفها برای مصور سازی مثال استاد اول است. مثالی که از مفاهیمی چون تولید مثل، جاودانگی یا نامیرایی و خوشبختی شکل می‌گیرد. گرچه در روال سخن سقراطی حتا مفهوم باردار و زاینده‌ای نظیر تولید مثل نیز همچون امری صرفا ذهنی تلقی می‌شود. امری که فقط در پی ساختن روح خود و فضیلت برای عموم است. با اینحال این ساختار ذهنی را هر کسی نمی‌تواند برپا کند. این ساختار ذهنی در رساله-ی سیمپوزیون با تفاوت گذاشتن میان انسان طبیعی و انسان روحانی برپا می‌شود. درست در جایی که سقراط به پاسخ آگاثون برمی‌آید و می‌خواهد تعریف وی را از زیبایی تصحیح کند. در اینجا لذت بردن از تماشای جوان زیبا از سوی آگاثون به مفهوم ایده زیبایی سقراطی بدل می‌شود و تغییر ماهیت می‌دهد. در این فرایند رفتن از قلمروی عینی به حیطه ذهنی، که سقراط سخنگویش است، یک دگرگونی رادیکال در تاریخ فلسفه نیز بوقوع می‌پیوندد که در مورد پیامدهایش که گذار از امر مشخص به امر کلی بوده، نوشته‌ها کتابخانه‌ها سرشار کرده‌اند. باری. از منظر متن افلاتونی، عمارت فضیلت و فرزانی را فقط کسانی می‌توانند بسازند که به عمق زیبایی پی برده باشند. بواقع روشتر از این نمی‌شود مداخله جانبدار دیدگاه افلاتونی را دید. مداخله‌ای که می‌خواهد حتا هر فعالیت اروتیکی نیز به شکل دهی مثالین یا ایده پرورانه منجر شود. بدین ترتیب ما با حل‌اجی بخشی از متن افلاتونی با یکی از آن سه الگوی رفتاری در زمینه عشق بیشتر آشنایی یافته‌ایم. الگویی که چیزی جز روند اخلاقی کردن پدیدار عشق نیست و ما آنرا در میان سه الگو بصورت الگوی دومی خواندیم. اما یکی از دلایلی که الگوی افلاتونی را مردم پسند می‌سازد در وعده و وعیدی است که این الگو به مخاطبان خود می‌دهد. بنظر افلاتونی رفتار اخلاقی در زمینه اروس (عشق) ضمانت تداوم روند خوشبختی بی حد و حصر آدمی و نامیرایی است. روندی که از طریق مشاهده و درک و دریافت ایده‌ی زیبایی بوجود می‌آید. البته در این روند رسیدن به هدف کار آسانی نیست. زیرا برای برخاستن از زمین و رفتن بسوی امور آسمانی، در الگوی افلاتونی، قبل از هر چیز نیاز به کنترل خود و دیسپلین است. در این فضا امکان لغزش بسیار است. چون کافی است در این سفر عمودی نظم نداشته باشید و روش دیالکتیکی را شناسید که سقراط درسش را داده است. آنگاه باید منتظر اتفاقات ناجور باشید و پیه خیلی چیزها را به تن بمالید. البته همانطور که طنز تاریخی نشان داده، یکی از روشهای خود درمانی شخص آسیب دیده رجوع به الگوی پلوتینی است. الگویی که برای دفع ترس مرگ تدریجی، مردن و نه خودکشی را تجویز می‌کند. پیه‌ای که او به تن آدمی می‌مالد، تن را بکلی از مراسم خوشبختی و لذت جویی حذف می‌کند.

پلوتین و مراسم تدفین تن

همانطور که گفتیم عناصری چون افلاتون و فروریوس را بایستی شاگردان استادساز خوانند. در واقع از مجرای تلاش ایشان است که آیندگان با شخصیت و افکار اندیشمندانی چون سقراط و پلوتین آشنا می‌شوند. بر زمینه همین برداشت از عملکرد

^{۹۲} - رجوع کنید به کتاب "عشق صوفیانه"، ص ۹۴، نشر مرکز، تهران، چاپ اول ۱۳۷۴ که در ادامه بدان بیشتر خواهیم پرداخت. ستاری با تکیه بر گفته‌ی پیشینیان رابعه را عامل دگردیسی نظریه (بخوانید شریعت اسلامی) خوانده که توسطش "نظریه‌ای که در آغاز از خوف (ترس) مایه گرفته بود، بتدریج مغلوب عشق گردید". (همانجا ص ۹۵) در ضمن بگوئیم که "فیگور تاریخی" اهمیت خود را از شکلهای تکرار شده‌اش می‌گیرد و نه الزاما از موجودیت داشتن و واقعی بودنش.

شاگردان استادساز است که ما گزارش فروریوس را آگاهی‌دهنده می‌خوانیم. او که، بر خلاف افلاتون شیفته‌ی سقراط، استاد خویش (پلوتین) را انتقادی نگریسته و وی را شرمنده از داشتن تن دانسته است.

اما پیش از آن که این شرمندگی را بشکافیم که به مراسم تدفین تن در آثار پلوتین منجر می‌شوند، بیهوده نیست که فضای فرهنگی را در نظر بگیریم که پس از استقرار مسیحیت در امپراتوری رُم پدید آمده است. بویژه که مسیحیت در نخستین مرحله‌ی خود، رستگاری را معادل پرهیز افراطی از امیال جنسی ترجمه کرده است. البته با گذشت زمان این گرایش افراطی جنسیت ستیزی تا حدودی تعدیل یافت. ارباب دین از در سازش با مخالفان خود که پیرو زندگی طبیعی بودند، درآمدند و آن شعارهای اولیه خود را نرم کردند. در آن فضای تظاهر به پارسایی، روحانیونی وجود داشتند که حتا ازدواج و رفتار جنسی زوجها را تکفیر می‌کردند. این زاهدان به اصطلاح پاکدامن مُبلغ نظری بودند که بر طبق آن ورود متأهلان به بهشت ممنوع اعلام شده است. وجود چنین سوء سابقه‌ای از سوی زاهدان دو چندان تعجب‌آور می‌شود وقتی بیاد آوریم که در سرزمینهای مسیحی بیش از هر سرزمین دیگری امور تشکیل خانواده، پایبندی به آن و زندگی زوجی، ایده‌آل‌یزه و آرمانی شده است. چه بسا که در همین ساختار تشکیل خانواده یگانه فضای ممکن برای دستیابی به عشق نیز تبلیغ شده است. با اینحال زندگی دو جنس مخالف در فضای مسیحی-رُمی به کاربرد امکانات جنسی تن و آزادی کامجویی و حضور اروس‌پرستی بی‌پروا نیانجامیده است. اخلاق تعریف شده، از طریق نهاد مذهب، اقدامهای پیشگیرانه خود را بدقت اجرا کرده است. آن اروس چه بصورت خدایگانی‌اش یا حتا در نوع فرشته‌وارش، با هر شکل از تجربه و تفسیرش، در یونان معنای دیگری جز رسیدن به کمال را نداشته است. کمالی که از مجرای تجربه‌ی حسی-جنسی، انسان را به مرحله والاتری راهبر می‌شد. در حالیکه پس از استقرار مسیحیت، عشق نه به معنای اروسی که بصورت آگاپه (Agape)، همچون مهرورزی به هم‌نوع، مطرح شده است. مسیحیت اولیه، عشق را فقط بصورت عشق خدا به انسان دارای اصالت می‌دانند. در این نگرش، که بنوعی بازسازی اندیشه یهودی است، به روایتی که میان انسانها برقرار می‌شود و نیز از انسان برمی‌آید، عنوان عشق اطلاق نمی‌شود.

پس از سلب حق از انسان در داشتن فرآورده‌ای چون عشق، آنچه برای انسانها باقی می‌ماند فقط رعایت آئین‌نامه‌های ادیان است تا بتوانند پاسخگوی عشق اصیل خدا به خود باشند. بنا بر معنایی که آگاپه دارد، معنایی که از سوی پایوران مسیحیت تعیین شده، عشق اصیل میان مردمان خاکی امکان بروز ندارد.

این نکته هم نیازی بیادآوری ندارد که "عشق اصیل"، که بعدها میان عرفای اسلامی هم همچون تأثیرگیری از مسیحیت رُخنمایی می‌کند، در نهاد خود عشقی غیر جنسی است. پس آن محبتی است که خدا به انسان هدیه می‌کند و اصلا در بساط انسان پیدا شدنی نیست. بگذریم که فقط بر اساس همین هدیه‌ی آسمانی است که هم‌نوع‌دوستی زمینی انسانها می‌تواند گسترش یابد. در گذر زمان با این تغییر شکلی نیز روبرو می‌شویم که آگاپه یونانی به کاریتاس لاتینی بدل می‌شود و در زبان مسیحیت به مددکاری برای بینوایان نیز گفته می‌شود. حال می‌بینید که خواسته‌ی بازشناسی دگردیسیهای عشق، در توجه به سابقه رفتار ادیان با پدیده یاد شده، گذارسخن را به بُن‌بستِ ترحم و صدقه می‌اندازد. بواقع ترحم و صدقه چیزی جز ضایعات اجتماعی نیست که از پس مسئولیت تقسیم عادلانه ثروت برنیامده است. آنچه بیانگر وجود بی‌عدالتی گسترده در سرزمینی است که با صدقه می‌خواهد نارساییها را لاپوشانی کند و از طریق سیاست توجیه‌گر قدرت حاکمه و اخلاق تلطیف‌گرا آنرا بصورت امری عادی در آورد. حال برای آنکه این روش تقلیل‌گرایانه در مورد عشق مورد نقد قرار گیرد و محدودیت‌هایش مشخص شود، راهی جز نقد سیاهکاریهای سیاست و سنجش جایگاه اخلاق همچون آموزه‌ای فراگیر و مطلق وجود ندارد.

کورنلیوس کاسترویادیس، فیلسوف فرانسوی و یونانی‌تبار، در مطلبی با عنوان "از فقر و فلاکت اتیک" از منظر یاد شده به سرگذشت اخلاق سیاسی شده پرداخته است. مطلب کاسترویادیس پس از آنکه به بررسی شرایط زمانه در آن سالها پرداخته (اشاره به سیستم دو قطبی در جهان که به اصطلاح سوسیالیسم و سرمایه‌داری را نمایندگی می‌کردند) و از جریان ناخشنودان

در شرق دفاع کرده که مبارزه‌ای برای آزادی از دست تمامیت‌خواهی روسی داشتند، موضوع اصلی مبارزه نظری معاصر را در نقد اخلاق و سیاست حاکم بر جهان می‌داند.^{۹۳}

او با اتکا بر مفهوم ارسطویی "فرونسیس" phronesis که حکمت عملی متکی بر فعالیت در زمینه تغییرات جزئی است، درک عمومی اخلاق‌گرایان را به چالش می‌طلبد. یعنی آن کسانی را که فراموش کرده‌اند هر قاعده اخلاقی فقط در شرایط خاص خودش اعتبار دارد و به همین خاطر وابسته به حکمت عملی (فرونسیس) است که گاهی حکم به زیر پا گذاشتن قاعده‌های اخلاقی می‌دهد. به گفته‌ی او در درازای تاریخ، سیاهه بلندی از به اصطلاح فضایل و فرمانهای مذهبی وجود دارد که بدین ترتیب از اعتبار و کارکرد افتاده‌اند. در حالیکه اخلاق سنتی، نوع مذهبی یا نوع فلسفی‌اش، در نظر کاسترویادیس یک اخلاق خوشخیالانه است. زیرا چنان بازتابی همیشه از خود نشان داده که انگار هر آنچه را خوب و بد است، می‌شناسد. یعنی تمیزدهنده‌ی خیر و شر است. بنابراین باورخوشخیالانه، کافی است که انسانها برای گزینش امر درست، به درون خود مراجعه کنند و "اراده نیکوکاری" را به فعل درآورند تا به اصطلاح دنیا گلستان شود. وی با اشاره به سرگذشت بشریت، بر این نکته تاکید دارد که در مراحل مختلف تاریخی بارها این حقیقت تجربه شده که عموم مردمان در شرایط خاص از تشخیص خوب و بد ناتوان بوده‌اند. کاسترویادیس، در اساس نگرش خود، در پی کنار زدن پرده توهمی است که از اعمال سیاسی حاکمان بوجود می‌آید. وی برای سنجش عملکرد اخلاق و ارائه رهیافتی از آن مخمصة‌ای که ما هر روز تجربه می‌کنیم، مخمصة‌ای که حاصل همدستی اخلاق‌گرایی و منافع سیاسی امتیازداران جامعه است، سراغ متن تاریخی رفتار بشریت می‌رود. بنا بر تفسیر او از یونان باستان، در آن دوران هیچ تقابل اساسی میان عرصه‌های خصوصی و عمومی زندگی، یعنی رودرویی سیاست و اخلاق، وجود نداشته است. این عدم مقابله میان سیاست و اخلاق نکته‌ای است که هگل هم در آثار خود بدان اشاره داشته است. در آن دوران، والاترین فضیلت انسانی اجرای مسئولیتهای سیاسی و شهروندانه است و پایبندی به احکام دینی و نیکوکاری در درجات بعدی قرار دارند. فلاسفه‌ی این دوران (افلاتون و ارسطو) این پیشزمینه فرهنگی را در نظریه‌پردازی خود چون امری متقدم پذیرفته و سعی در هماهنگی پرنسیپهای اخلاقی با سیاست دارند.

اما پس از ارسطو و آشکاری فروپاشی دولت‌شهر یونانی تقدم امر عمومی و سیاسی از بین می‌رود و رویکرد اخلاقی و گرایش به چارچوبهای خصوصی مورد استقبال قرار می‌گیرد. تبلیغ گوشه‌ی عزلت‌گزینی را که نام دیگری برای ماندن چارچوبی خصوصی است، از سوی جریانهای فلسفی مطرح می‌شود. جریانهای مختلفی که عناوینی چون کلی مسلکی و سوفسطائی دارند. این روند آن تفاوت میان جامعه یونانی با جامعه رومی را نقش می‌زند که در اولی سیاست و در دومی دینداری محور توجه هستند. با این تفاوت که تغییری اساسی در عملکرد اجتماعی را ببار می‌آورد. با این عملکرد، آن انسان فعال که هدف ساختن فضای آزاد را داشت، ناگهان به انسان منفعل و باورمند به تقدیر بدل می‌شود. در این دوره، زمینه‌ی درون‌گرایی فلسفی پدید می‌آید که پلوتین یکی از نمایندگان آن است. پلوتینی که تبار نظری خود را در جریان سوفسطائیان دارد، با روحیه زمانه همراهی و هم‌نوا می‌شود. روحیه‌ای که مسیحیت اولیه (چهار قرن اول و پیش از نهادی شدن امر دین) را پر و بال می‌دهد. این مسیحیت اولیه نیز که با انجیل و نامه‌های پولس رسول نمایندگی نظری می‌یابد، بنظر کاسترویادیس، سرچشمه‌های فکری خود را در جریان سوفسطائیان دارد. مهمترین نشانه حضور اجتماعی اینان یک تناقض رفتاری است. زیرا برغم زندگانی و حضوری عینی، مدام این شعار را سر می‌دهند که با مسائل اینجهانی سر و کار ندارند و غایت‌شان چیزی جز آخرت نیست. به گفته‌ی کاسترویادیس، آن فریضه‌های انجیلی مبنی بر این که "شاه را عبادت کن هر شاهی که باشد" یا این توصیه پولسی را که "هیچ اولیای اموری جز به خواسته خدا وجود ندارد"، توسط هر سوفسطایی اهل بخیه و کار کشته‌ای تأیید می‌شود زیرا که تأثیر نظری خودی را در آنها می‌بیند. در مقابل چنین رهنمودهایی که آمد، متفکر مرجع این سخن، چنین واکنش انتقادی را نشان

^{۹۳} Cornelius Castoriadis: „Vom Elend der Ethik“, in *lettres internation*, Nr. ۲۲, ۱۹۹۳.-

می‌دهد که اگر رهنمود مسیحیت اولیه اجرا می‌شد هرگز جامعه‌ای بشری تشکیل نمی‌شد. چونکه شکلگیری جامعه بیش از هر چیزی به رتق و فتق امور و مسائل اینجهانی بستگی دارد. نقد کاسترویادیس به زهدگرایی بی‌اعتنا به جهان عینی فقط در سطح عمومی نیست. وی همچنین رهنمودهای مسیحی پیرامون عشق به هم‌نوع و کنترل نیازهای غریزی را نیز غیر قابل اجرا و ناممکن می‌داند. نیازهایی که به حیطه خصوصی آدمی ربط دارند. به نظر او برای عشق به هم‌نوع، همواره نیاز به فردیتی است که به خود باور دارد و بر اساس این باور می‌تواند مهر و محبت را به دیگری هدیه کند. از سوی دیگر کنترل نیازهای غریزی نیز ناممکن است زیرا ما نمی‌توانیم از طریق اراده خود، موتور حرکت ضمیر ناخودآگاه را از کار ببندازیم تا بدین ترتیب از پیش جلودار شکلگیری نیازهای خود باشیم. بنظر کاسترویادیس بی دلیل نبود که مسیحیت اولیه زیاد دوام نیاورد و، با شکل دادن به نهاد کلیسا و با دین حکومتی شدن، خود را از بحران خود ساخته و تناقض با این جهان خلاص کرد.^{۹۴}

حال اگر تاریخ تولد پلوتین را دوباره به یاد آوریم، می‌بینیم که سال ۲۰۵/۲۰۴ درست در نیمه آن مسیحیت اولیه قرار داشته است. اگر این تاریخ تولد را با محل تولد مجموع کنیم، شهر اسکندریه در مصر هلنی شده را برابر داریم. شهری که هم یکی از مراکز مهم تجاری زمان خود و، از این مهمتر برای منظور ما، یکی از میدانهای مهم برخورد نظریات و فرهنگهای مختلف زمانه بوده است.

تولد و رشد در این فضای فرهنگی، که در آن آئینهای متفاوت مذهبی بر عقاید مردم سلطه دارند و ایشان را به مناسک و مراسم گوناگون نیایش می‌کشاند، پدیده تشّت نظری را برای اهل فکر، همچون مهمترین موضوع بررسی، به دستور کار عاجل بدل می‌کند. در "تاریخ فلسفه" راسل در مورد خاستگاه پلوتین از جمله آمده که "مدت زندگی او با یکی از مصیبت‌بارترین دوره‌های تاریخی روم کمابیش منطبق است."^{۹۵} مشخصه این دوره را راسل در "جنگ و ناخوشی" می‌داند که "در حدود یک سوم از جمیعت امپراتوری را نابود کرد. و افزایش مالیات و کاهش منابع تولید ثروت حتا آن ایالت‌هایی را که از دسترس نیروهای دشمن بیرون بودند دچار ورشکستگی اقتصادی ساخت. ضربه سخت خصوصاً بر شهرهایی فرود آمد که زاینده فرهنگ بودند... فقط پس از مرگ فلوطین بود که از نو نظمی پدید آمد و با کوششهای پر زور دیوکلئیسین و کنستانتین، امپراتوری موقتاً نجات یافت."

با اینحال پلوتین در آن دوره سعی کرد بر اختلاف نظری که بر سر تعریف جهان در فلسفه‌ی زمان خود بود، فائق آید. تلاش نمود تعریفی یگانه از حضور یک "وجود ناملموس" را زیر عنوان "واحد" جا بیندازد.

اما وی وجود تشّت نظری را به سطح مهیب‌ترین تناقض زمانه کشاند تا رای بر انکار وجود تن را به فریضه‌ای والا بدل نماید. با اینکه از انشعابات جریانهای مختلف فلسفی دل خوشی نداشت و از آن رنج می‌برد، خود را در حرف و کلام از تن خویش منشعب ساخت و اسیر بدترین نوع انشعاب شد. انگار دلش به این تکیه کلام خوش بود که گفته، "زندگی خداگونه و خدایگانی انسانهای روحانی زمانی ممکن می‌شود که از لذت زمینی وداع کنند." این دلخوشی او را از دیدن خیلی مسائل و از جمله اینکه مفهوم خدا در این شش قرن فاصله از زمان افلاتون دچار تغییر شده، دور ساخته بود. چون به دوران او اگر خدا بصورت امری مطلق جلوه داشت، در دوران یونان باستان بصورت بخشی از ماجرای آفرینش محسوب می‌شد. در مطلقیت خدای دوران فلوطین، کسی علتی برای آفرینش آفریدگار نمی‌جست. قانون علت و معلول در این فضای لبریز از ایمان جایی

^{۹۴} - این خلاصی از دست تناقض را البته نبایستی به نفع همگان دانست. کافی است رویکرد کلیسا را در متن کارهای انجام شده‌اش در نظر گیریم. مگر آن عارف مسیحی نبود که گفت ارسطو بهنگام نگارش اتیک(اخلاق) جهان آنی را نمی‌شناخت و نمی‌دانست چه حرص و طمع‌ای پاپها را برای سیطره بر جهان در بر می‌گیرد. حرص و طمع‌ای که نمی‌گذارد اخلاق همگانی شکوفا شود. آن عارف شاید ماجرای فروش زمین بهشت به مومنان را منظور داشته بود که در قرون وسطا بخش عمده درآمد پاپ زمانه را تشکیل می‌داد.

^{۹۵} - ترجمه‌ی نجف دریابندری، ص ۴۰۸، نشر پرواز، ۱۳۶۵، تهران.

برای طرح شدن نداشت. حال آنکه در یونان باستان، فرد فرهیخته، بخشی از تکامل ذهنی خود را صرف توضیح خدا می‌کرد تا ارتباطش با امر جاودانه کامل شود. در مقابل این پویایی ذهن شهروند یونانی، آن باور مسیحی صف بندی کرد که مومنان را فقط بدین دلخوش می‌کرد که شامل رحمت الاهی شده و به رستگاری برسند. مفهوم واحد، بواقع تکخال فلوطین در قمار فلسفیدن است. وی بخاطر تاثیرگیری از باطن‌گرایان خود را بیشتر به شهود وابسته ساخت تا اینکه بدنبال استدلال اندیشه‌ورزی باشد که عقلانیت برخاسته از دل جدل و گفتگو را ملاک می‌گیرد. سعی کرد ساختار یکپارچه‌ای از برداشتها اطر جهان را عرضه کند که در آن هیچ تناقض و تنش نباشد. نوعی آرامش گورستانی او را شیفته خود کرده بود. در حالیکه زندگی، با پویایی ضد و نقیض ساز خود، راه خود را می‌پیمود.

جماعت عرفا و سرمشق پلوتینی

رهنمود پلوتینی مبنی بر وداع از لذتهای زمینی که در قرن سوم میلادی بر زبان آمد، بی پیامد نبود. این رهنمود بعدها به ایدئولوژی زاهدانی بدل شد که بر بستر دینهای ابراهیمی بمرور زمان آمده و رفته‌اند. این آمد و شد زاهدانه، به دین و عرفانهای یهودی، مسیحی و اسلامی رنگ و بوی جدیدی داد. ایدئولوژی زهد، پس از پلوتین، در مسیحیت با آگوستین و مایستر اکهارت نماینده نظری یافت. در یهودیت نیز به شکوفایی آئین قبلا و مطرح شدن متنهای مربوطه‌اش و از جمله "کتاب زوهار" رسید و در اسلام سلسله‌ای از عرفا و صوفیان را به جهان شناساند.^{۹۶}

بخشی از این شناسایی برای ما در این نکته مهم نهفته است که رهنمود پلوتینی را سرسلسله‌ای عرفان ایرانی - اسلامی (بایزید بسطامی و منصور حلاج) در گذر زمانه‌ای بیش از هفت قرن، تأویلی افراطی کردند. آن نظریه‌پردازی که می‌بایست روح را به تعالی مطلق برساند، اینبار، در سطح عملی، به نابودی تن و فنانی جان برگردان و ترجمه شد. تندروی و افراطی‌گرایی جایی رُخنمایی کرد که حلاج اهل شطحیات به مهلکه‌ی خودکشی پا نهاد. آنهم با حیرت‌انگیزترین شطح، که خود را با حق یگانه اینهمانی کرد و هم هویت خواند. "اناالحق" معروف وی، مفتش را از لانه‌ی تفتیش عقاید دین رسمی بیرون کشاند تا صدای نفس‌کش را خاموش سازد. رابطه داشتن با امر واحد پلوتینی که قله‌ی ایده‌السم محسوب می‌شود، جایگاه پیش پا افتاده‌ای نبود که مفتش را بی نیاز از تصرفش کند. بنابراین اگر عارفی یگانگی با امر واحد را در انحصار خود می‌دانست، فقیه این خواسته را نمی‌توانست به هیچ بگیرد و خود را از کسب و کار بیندازد.

همچون واکنش سعید ابوالخیر که گفت، "خدا زیر کلاه من است"، رجزخوانی حلاج نیز بر سر قشریگری و تعصب‌ورزی ارتجاع زمانه که در آغاز واقعه‌ای جاذب بود، به سرانجامی دردناک کشیده شد. بواقع از به دار آویختن حلاج صحنه‌ای دلخراش‌تر نیست. چرا که عیسا مسیح، که برخی حلاج را در خلوص نیت و رفتار مشابه او خوانده‌اند، پس از مصلوب شدن ماجرای عروجی دارد. در حالیکه این رهیافت افسانه‌ای از سرگذشت حلاج دریغ شده است. از سرنوشت منصور حلاج گذشته، آن تمجید از سکر و از خود بی خود شدن بایزیدی هم بی‌پیامد نماند. از آنجا که خط قرمز فقاہتی را در می‌نوردید و انجام مراسم حج و تأویل رسمی از نقش نبی را برنمی‌تافت، گُشتنش در دستور کار حاکمیت اسلامی قرار گرفت. لابد حکم کشتارش با این "جرم" بیشتر موجه می‌شد که اجدادش از "قوم آتش‌پرستان" بودند. گویا پدر بایزید بسطامی را زرتشتی دانسته‌اند.

طبیعی است با چنین پیشزمینه‌ی تاریخی، که بر بسترش دلاوران ناکام و کشتار شده برگ برگ دفتر سرنوشت زندگانی را نوشته‌اند، میل به روایت حماسی بروز کند. حماسه، مگر همان ژانر (نوع) ادبی نیست که از شکست نیک‌کرداران اساطیر و

^{۹۶} - یگانه کتابی که تاکنون بزبان فارسی برای شناخت بیشتر از آئین قبلا دیده‌ام، اثر زیر است: آئین قبلا (عرفان یهود) از شیوا (منصوره) کاویانی،

انتشارات فراروان، تهران ۱۳۷۲. به زبان آلمانی این اثر مرجع از گروشم شولم، دوست نزدیک والتر بنیامین نیز وجود دارد:

Gershom Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Ed. Suhrkamp, ۱۹۷۳.

نیکاندیشان تاریخ و سرانجام غمناکشان (تراژدی) روایت دارد؟! روایتی از نبردی با پایانی ناگوار، که رقابت در آن به سود پلشتی و شرّ می‌شود.

هر کدامان، در حافظه‌ی خود، چند تایی از این نبردها را داریم که روایت حماسی‌اش لحظاتی ما را به هیجان می‌آورد. اما هر چقدر این روایتها تکرار شوند، از میزان لحظات زایش هیجانشان کاسته می‌شود. در این رابطه حتا اگر سر و کله ملال ناشی از فرط تکرار پیدا نشود، اما بخاطر لزوم نوآوری و برای رهیافتی جدید هم که شده، بایستی بفکر چاره بود. آنهم رهیافتی که اُفق تحولات مدرن بشر در عرصه‌ی اندیشه و عمل را در نظر بگیرد. از اینرو برای آنکه از این دور بی‌انتها به درآییم که مدام نگاه دیو و فرشته بین روایت حماسی را مکرر می‌کند، شاید ناچار به بازنگری باشیم. آنهم بازنگری که در درستی رفتار غریزی و در حقانیت واکنش طبیعی ما تردید می‌کند. البته این تردید بخاطر آن نیست که از آن سوی بام فروافتیم. اینبار نبایستی، پس از آن همه به عرش اعلا رساندن قهرمانان خودی که حتا بهنگام شکست و ناکامی نیز سرافراز و پُر شوکت می‌نمودند، بکام از خود بیزاری بیفتیم و بدان سیاه‌بینی دچار شویم که از آن بواقع هیچ گریزی ممکن نیست.

برغم تجربه‌های دردناک و دلاوریهای حیرت‌برانگیزی آن جانهای شیفته که در زمانه خفقان به مقابله با تعصب و قشریگری برخاسته‌اند، و بخشی از آن زیر سقف مبارزه عرفا با اسلام رسمی در تاریخ ما جا گرفته است، در شناخت دگردیسیهای عشق راهی جز سنجش موشکافانه و بررسی انتقادی نیست. بویژه که واژه‌ی عشق، در ادبیات عرفا همچون مضمونی محوری و غیر قابل چشم‌پوشی برای زندگی یا همچون هدفی والا برای فعالیت اجتماعی خودنمایی کرده است. عشق برای عارف رهنمود زندگانی می‌شود. همانطوری که تبعیت از قوانین دینی برای مومن چراغ راهنمای زندگی است. منتها واژه‌ی عشق، همچون گویندگان متفاوت آن، در فضای عرفانی و صوفیه معناها و بازتابهای گوناگون داشته است. این گوناگونی معنا و بازتاب، حتا در برداشت خاص ما از تاریخ عرفان، امری طبیعی است. چرا که بر بستر گذر ایامی پدید آمده که دست کم هفت سده به درازا کشیده است. این دوره از قرن نهم میلادی شروع می‌شود. یعنی با کشته شدن بایزید بسطامی و حلاج، و به قرن شانزده پایان می‌گیرد. یعنی در زمانه حیات و مرگ عبدالرحمان جامی که داستانسرا، پیرو چشم بسته‌ی ابن عربی و شاه‌دباز بود.

پیش از این و در فصلهای گذشته، دوره‌ای از فلسفه یونانی را برگزیدیم تا معناهای مختلف عشق را در متونی از افلاتون و ارسطو و اپیکور و فلوطین بازیابیم. معناهایی که زیر عناوینی چون اروس، آگاپه و نوموس و فیلیا مطرح شد. اکنون، بهنگام تمرکز بر دوران عرفا و صوفیان و تلقی‌شان از عشق، نیز ناچار از گزینش دوره‌ای هستیم. دوره‌ای که بالطبع دارای رفتار و متنها‌ی خاصی بوده است. در این دوره، تلقی عشق چنین است که از آن مفهوم "عشق پاک" که مخلوق فقط در رابطه با خدا بدست می‌آورد، بتدریج دور می‌شویم. از این لحظه ببعد نیاز مهرورزی به دیگری سر بر می‌کشد و پای عشق از نوعهای دیگر را که همواره در زندگانی وجود داشته، در سطح علنی و آشکار باز می‌کند. منتها بخاطر سیطره‌ی اخلاق سستی در شرحیات عرفانی این انواع دیگر عشق فقط به عناوین دست چندی نائل شده و از جمله "عشق مجازی" خوانده می‌شوند. پس بر پایه روند یادشده، شروع دوره مورد نظر ما بیش از آن که مدیون متن باشد، وامدار عملکرد عناصری چون بایزید و حلاج است. کسانی که همچون جانبازان وصال خدا، عشق را همچون شور و شوقی برای حضور برجسته‌ی خود به کار بسته‌اند. ایشان پیش از آن که جدل و اختلافات نظری خود را به دل کتاب سپارند، همچون دگراندیشانی که کسب و کاری جز هم‌آورد با دین رسمی و سلطه‌ی بی چون و چرایش ندارند، تن به ماجراجویی سپرده و جان در راه برداشت و اندیشه خویش گذاشته‌اند. سفری که در هر صورت به آنان شخصیت تاریخی بخشیده است.

منتها برای آنکه سهم خردگرایانی ایرانی چون ابن مقفعها، رازیها و بیرونیها در جدال با متکلمان را به شیوه‌ی مرسوم از مد نظر دور نگذاریم، متفکرانی که بر جدایی قلمروهای فلسفه و کلام پافشاری کرده‌اند، بایستی یادآور شویم که ایده‌الیسم حلاجها و

بایزیدها به دو معنای مختلف موجودیت یافته است.^{۹۷} چونکه ایشان از یکسو، به معنای آرزومندی و آرمانشهرجویی، پنداشته- های خود را شکلی ایده‌ال بخشیده‌اند و از سوی دیگر به معنای باور به برتری ایده بر مادیت عملکرد، ایده‌الیست بوده‌اند. از همین رو نیز به جریان نظری وابسته شده‌اند که با ایده‌باوری افلاتونی شروع شده و با نئو افلاتونیسم فلوپینی به حیات خود ادامه داده است.

در حالیکه خردگرایانی از تبار ابن مقفع (روزبه) و رازی وجود داشته‌اند که بدور از هرگونه مصلحت جویی با متکلمین ایده- الیست به جدل پرداخته و در صحت و سقم احکام دین‌شان تردید روا داشته‌اند. مگر آن گفته رازی فراموش شدنی است که گفت، مرتاض با نفس خود ظالم است؟ این رهنمود ابن مقفع، آن متفکر و مترجم بزرگ، هم از لوح تاریخ زدوده شدنی نیست که آورده: "پس از مطالعه و تحقیق بر آن شدم که دنبال اعمال خیر روم و به آنچه ستوده‌ی عقل و پسندیده‌ی طبع است اقبال کنم. پس از رنجاندن جانوران و کشتن مردمان، از کبر و خشم و خیانت و دزدی احتراز نمودم و زبان از دروغ و فحش و بُهتان و غیبت بسته گردانیدم".^{۹۸}

اما حلاجها و بایزیدها در امر به کشتن دادن خویش، که در ضمن تاویل تندروانه‌ای از "خواست ترک تن" پلوتینی و پافشاری بر شتاب پیوستن به "امر واحد" نئو افلاتونی بود، طبیعی است که باقی جنبش عرفانی را به فکر انداخته باشند. جنبش عرفانی که آنزمان بخشی از جماعت دگراندیش ایرانی را تشکیل می‌داده، در اندیشه ورزیهای خود به این نکته رسیده که با سیطره‌ی نظری اسلام رسمی و نیز با حضور اشغالگرانه‌ی ولایت عرب بر عجم به راه و روش دیگری روبرو شود. بواقع عبارت "عرفان اسلامی" در آن مرحله‌ی خاص عملگرایی عرفا، که در قیاس با عرفان نظری آن را صوفیان عنوان "عرفان عملی" داده‌اند، چیزی جز استراتژی و "اسم شب" مبارزه ایرانیان با خلافت اسلامی نیست. خلافتی که بعدها مرکز فرماندهی‌اش از عربستان به بغداد انتقال یافت. البته بخشی از آن "عرفان نظری" که بعدها با فکر و حضور سهروردیها و تزریق اندیشه ایرانشهری به تن جهان بینی اسلامی جان می‌گیرد نیز ادامه‌ی همان مبارزه‌ی عرفای عملگرا است. مبارزه‌ای که پرتو اندیشه‌ی ایرانشهری را به فضای نظریه‌پردازی کلام اسلامی می‌کشاند و آنرا متنوع می‌سازد. گرچه مبارزه‌ی یاد شده، آنجایی که اسلام را با عناصر افسانه‌ای و اندیشگی ایرانی ترکیب می‌کند، به آشکارا استراتژی و روش دیگری از عرفایی چون حلاج و بایزید برگزیده است.

اینان، یعنی حلاجها و بایزیدها که جانبازان وصل خدایی هستند، و در فضای آرمانی عشق‌شان همونوع دیگری پیدا نیست، با صوفیان متفاوتند که در راه رسیدن به هدف بصورت مسافر و سالک در می‌آیند. بنابراین درک و دریافت این دو گروه مختلف که هر دو اصطلاحاً عارف خوانده می‌شوند، در رابطه با مفهوم عشق نیز دارای تفاوت‌هایی است. مفهوم عشق در زندگانی و شاید بیشتر در مرگ بایزیدها و حلاجها قرن نهم میلادی بازتابی عینی می‌یابد. این بازتاب، در اصل مادیت یافتگی ایده و ناشی از شور و شوق اثبات فردیت خود است. پدیده‌ای که، همچون نشانه‌ای از دگراندیشی زمانه، شریعت وارداتی و سلطه یافته را پس می‌زند و در معاشقه با خدا می‌سوزد. گرچه این فرایند را بصورت حق طلبی مادیگرایی از ایده‌الیسم هم می‌توان بازخوانی کرد. مادیگری که همواره بر اهمیت غیر قابل چشمپوشی عملکرد در زندگانی تاکید داشته است. بخاطر همین عینیت‌یافتگی عملکرد، مفهوم عشق ایشان از برداشتهای ذهنی عارفان دیگر متمایز می‌شود. عارفانی که از منظر باستان‌شناسی، صاحب سخن و متن هستند و چه بسا در زمره پیشکسوتان ایشان نیز محسوب شوند. چنانچه در کتابهای معتبر پژوهشگران یا

^{۹۷} - اشاره وار بگوئیم که روایت "حی بن یقضان" یا "زنده‌ی بیدار"، با نویسندگان مختلفی چون پورسینا و سهروردی و ابن طفیل، حکایت ناکامی آن تلاش متفکرانی است که می‌خواهند تفسیر ارسطویی از جهان را با درک و دریافت فقه اسلامی آشتی دهند. این ناکامی دلیل دیگری ندارد جز اینکه زندگانی مومنان با روند نظریه‌پردازی مبتنی بر شک و تردید به تفاهم نمی‌رسد.

^{۹۸} - برای توضیح بیشتر از زندگانی و افکار این خردگرایان، به اثر زیر می‌توان رجوع کرد: تاریخ اجتماعی ایران، جلد دهم، تالیف مرتضا راوندی، انتشارات آرش - سوئد، سپتامبر ۱۹۹۴

در آن مثنویهای هفتاد منی تذکره‌نویسان، نام "رابعه عدویه" و گروه "اخوان‌الصفا" در آغاز شکلگیری عرفان آمده است. اما اگر همین باستان‌شناسی جنبش نظری- عملی عرفانی را ادامه دهیم که بازتابی از چاره‌جوییهای متفکران درگذشت ایام بوده، تغییر معنای عشق را نیز روشنتر در می‌یابیم. این تغییرات یادشده ناشی از تفسیری است که امر وحدت‌جویی را نه از روزن خودکشی که از دریچه‌ی زندگی و یارگیری و اشاعه‌ی نظر خودمانی دنبال کرده است. چنانچه شورهای فردی قرن نهم میلادی رفته رفته به گروه‌بندی صوفیان در سده‌های بعدی دگرگون می‌شوند که در رسم "پشمینه‌پوشی" اونیفورم سازمانی می‌یابند. این روند تغییر در فکر و عمل عرفانی سرانجام به نهادی شدن دیدگاه یاد شده در طریقه‌های مختلف می‌انجامد. اهل طریقتی که گاه همچون احزاب نام‌ریی عملکرد اجتماعی خود را سازماندهی می‌کنند. بدین ترتیب هواداری از عرفان با شکل حضور فردی آغاز می‌شود، سپس به سازمانیابی محفلی و سرانجام به یارگیری حزبی می‌رسد. دگرگونی یادشده، در درازای پنج قرن اخیر، البته اشکال مختلفی از ایدئولوژی توجیه‌گرایانه قدرت خودمانی را در بطن خویش پرورانده است. در گذشته لباس مصلحت‌کشورداری را پوشید و مانع نفوذ امپراتوری عثمانی شد. در حالی که در دهه‌های اخیر لباس حفظ و حراست از معنویت را پوشیده تا صدمات حکومت ملایان به مذهب و ایمان را جبران کند. روشن است که این بساط‌چینی از دوره صفویه، که فرقه‌ای درویشی بنیانگذارش بود، تا روزگار ما به درازا کشیده است. در این تقسیم‌بندی به لحاظ گروه‌بندی، با سه چهره مختلف عرفان روبرو می‌شویم که دوره‌ی میانی‌اش را زیر عنوان صوفیگری خوانده‌اند. در یک کلام دیگر، صوفیان شکل تعدیل یافته "عرفان عملی" حلاجها و بایزیدها هستند. بواقع شدت ناکامی ایشان بود که پیروان را به عرصه‌ی مناجات، رساله‌نویسی و سرایش و تهیه فرهنگ اصطلاحات جریان نظری مربوطه کشانده است. گرچه در دوران اهمیت‌یابی صوفیگری، عرفایی نظیر عین‌القضات و سهروردی نیز بوده‌اند که طعم تلخ تعصب و قشریگری دستگاه تفتیش عقاید فقاہت رسمی را بر بالای دار و با مجازات اعدام چشیده‌اند.

تبارشناسی عرفا، پرسشی بی‌پاسخ؟

حال پس از باستان‌شناسی عرفان به تبارشناسی آن می‌رسیم. یعنی از توجه به سرگذشت عناصر شکل‌دهنده‌ی عرفان بر می‌گذریم و می‌رسیم به تمرکز بر پیش شرطهای شکلگیری‌اش. در اینجا با داستانی پُر از سؤال و لبریز از ابهام روبرو می‌شویم که صفحات چندی از آثار مورخان و پژوهشگران ایرانی را در بر گرفته است. لیکن پشت این داستان پیچیده یک رمز نیز خوابیده است که در توجه دقیق به روایت‌های متعددش معلوم می‌شود. پیچیدگی داستان در این نکته است که برای شکلگیری عرفان چندین و چند منبع نظری و سرچشمه‌ی فرهنگی مطرح می‌شود. از فلسفه یونانی گرفته تا آیین هندیان. یعنی از غرب تا شرق زمانه‌ی باستان، با جغرافیای شکلگیری عرفان روبرو می‌شویم.^{۹۹} اما بجز جا به جا شدن اندیشه‌ورزان، از آنجا که داستان یاد شده برای مخاطبان اسلامی روایت می‌شود به متون پایه‌ای دین‌شان نمی‌تواند بی‌اعتنا بماند. چونکه با توجه به قرآن از آنان جلب اعتماد می‌کند. رمز یادشده در داستان تبار عرفان در همین نکته نهفته است. از اینرو به هنگام تبارشناسی عرفان، که از سوی مریدان و به لحاظ لغوی "شناخت" تعریف می‌شود، کتابی نیست که فصلی را به نقل قول آیات قرآن اختصاص نداده باشد.

۹۹ - در حاشیه خالی از لطف نیست اگر به روحیه قدیمی و خودمانی اشاره دهیم. اینکه زیر بال داشتن شرق و غرب و خود را محور جهان دانستن، پدیده‌ای نوظهور و متعلق به تاریخ معاصر نیست. منتها از بدشانسی خود مرکزپنداری ما این حقیقت نیز وجود دارد که اندیشه‌ی بشر فقط بر یک محور در حرکت نبوده و به جنوب و شمال سرزمینهای روزگاران گذشته و جاری نیز سری زده است. برای همین فلسفه یونانی، در گذر ایام، به مصر می‌رسد و در فضای فرهنگی اسکندریه به التقاط روشی منجر می‌شود که ازدواج ناموفق منطق در استدلال است با کشف و شهود مسیحی. کشف و شهودی که در رُم پرورش یافته بود. از سوی دیگر گفته شده که دین و آئین هندی بر همانان دارای عناصری است که از میترائیسم و مانویت ایرانی برخاسته‌اند. دین و آئینی که سپس بر عرفان ایرانی اسلامی تاثیر می‌گذارد.

با سفرهای مختلفی که جان اندیشمند و دارای متن از یونان باستان شروع کرده و در قرون وسطا به گوشه و کنار جغرافیای زمانه‌ی قبل از کشف امریکا سرکشیده، دستگاه نظری عرفان بویژه در واکنش به فلسفه پلوتین و پیروی از رهنمودهایش ساخته و پرداخته شده است. طبیعی است که چند لایه‌ای بودن این دستگاه نظری، که تازه با شغل اصلی عرفا یعنی خیالپردازی تکمیل‌تر شده، نشانگر پیچیدگی داستان مورد نظر ما باشد. داستانی که آن را دارای یک رمز نیز دانسته‌ایم. رمز داستان در این است که هیچ کدام از پژوهشگران مهم ما با دیگری بر سر منبع اصلی عرفان توافق ندارد. ایشان غالباً سؤال سرچشمه‌ی اصلی را بی‌پاسخ می‌گذارند. این بی‌پاسخ ماندن، البته با در نظر گرفتن شرایط تاریخی و موقعیت سیاسی - اجتماعی ایرانزمین، می‌تواند بصورت ترفند و تاکتیک فرهنگی سیاسی فهمیده شود. آنان (از بهار و زرین‌کوب تا جلال ستاری و...) شاید فکر کرده‌اند که پاسخ صریح به پرسش زیر (منبع اصلی عرفان کدامست؟) دارای پیامدهای ناگواری خواهد شد. این گمانه‌زنی را در یکی از ورسیون(روایت)های ممکن دنبال می‌کنیم. فرض کنیم، برخلاف نظر زرین‌کوب در "ارزش میراث صوفیه"، نپذیریم که قرآن منبع اصلی عرفان است. با این کار به نفی سرچشمه دینی و مشروعیت عمل عرفا دست زده‌ایم و از منظر مذهبی، کشتن و سرکوب و پیگرد ایشان را توجیه کرده‌ایم. اما این کار فقط جفا و بی‌مهری در حق سلسله‌های عرفان و صوفیه نخواهد بود بلکه حتا بر بی‌عدالتی امروزی علیه طریقه‌های عرفانی نیز مهر تأیید می‌زند. همان بی‌عدالتی که حکومت ملایان علیه درویشان انجام می‌دهد و تاریخ جنایت‌هایی را که برای حفظ کیان اسلام شده قطورتر می‌کند. این رمزگشایی و افشاگری به کنار، مسئله‌ی امروزی ما در نگاه به عرفان‌رهایی از دست آن بلاتکلیفیهایی است که اینجا و آنجا در تفسیر جایگاهش بروز می‌کند. البته آشکاری این بلاتکلیفیه می‌تواند به بهانه‌ی وجود سانسور رسمی و ترس از سرکوب حکومتی توجیه شود. اما مسلماً به کار شناخت روشن و انتقادی پدید نمی‌آورد. برای یک نمونه از این دست بلاتکلیفیه رجوع کنیم به کتاب "عشق صوفیانه" جلال ستاری^{۱۰۰}. کتابی که به لحاظ اطلاعات ارائه شده و اشراف بر متون تاریخی صوفیگری چشمگیر است. در ص ۱۵۲ کتاب یاد شده این بلاتکلیفی مؤلف را چنین می‌یابیم: "بدبینی فقها و متکلمین نسبت به طریقت عشق و دین و ایمانی که در آن خدا، عشق است، از این گونه ملاحظات عمیق ریشه می‌گرفت. البته آنان با ایرادهایی که بر طریقت عشق و حبّ گرفتند، به نگاهبانی و پاسداری از حمایت امت اسلامی و وحی تشریعی برخاستند و کمر به دفاع و حمایت از آن بستند، اما صوفیه و اصل راستین نیز حق داشتند که به تجارب شخصی خویش مستظهر و متکی باشند..."

البته بلاتکلیفی ستاری که در گفتاورد بالا آشکار است، فقط ناشی از دو پهلویی و روحیه‌ی "نه سیخ بسوزد و نه کباب" نیست. کتاب عشق صوفیانه که در ۴۲۱ صفحه و در جلد وزیری انتشار یافته و لبریز از اطلاعات در مورد صوفیان و آثارشان است، از عدم رعایت معیارهای بررسی و پژوهش رنج می‌برد. چنانچه به مسائل نظری مطرح شده در تاریخ به روال تقویمی نمی‌پردازد. لبریز از تکرار و بازگویی نکته‌هایی است که در قبل بدان پرداخته و نیز به منابع خود با دقت برخورد نکرده است. از آنجا که بررسی وضعیت عشق نزد عرفا و صوفیان محور اصلی سخن حاضر است و کتاب یادشده خود را بر این موضوع متمرکز کرده، برای هر کدام از این کمبودها مثالی می‌آوریم. ناروشنی کار مؤلف در مورد منابع و قیاس انتقادی آنها با یکدیگر را مثلاً در مورد ارجاع به اثری از ابن‌سینا می‌توان دید. این اثر که در کلام اسلامی از نخستین آثاری است که پیرامون مسئله عشق به شکل "رساله" درآمده، در کتاب ستاری به چند صورت مختلف مورد رجوع واقع می‌شود. در مقدمه (ص ۱۴) در رابطه یاد شده می‌آورد: "... دست کم، منشأ قسمتی از عقاید و نظریات مولوی را تا آنجا که به فرضیه‌هایی درباره عشق مربوط می‌شود، می‌توان در آثار افلاتون (فدر، ضیافت) جستجو کرد، همان گونه که بخش اعظم "رساله‌ی عشق" بوعلی سینا، بازسازی مکالمات رساله‌ی ضیافت است." ستاری در همین جا، یعنی در پایان جمله، به پانوشته رجوع می‌دهد. می‌نویسد: «ابن سینا در "رساله‌ی فی‌العشق" نظریه‌ای کامل در باب عشق به دست می‌دهد که بی شک ملهم از مکالمات افلاتون است. این

رساله در مجموعه آثار ابن سینا در کتابخانه‌ی موزه بریتانیا محفوظ است و N. A. F. Mehren آن را چاپ کرده است (لیدن، هلند، ۱۸۹۴). خلاصه‌ای از این رساله را شیخ محمد اقبال در کتاب سیر فلسفه در ایران آورده است. «ستاری بعد در همان مقدمه (ص ۲۲) گفتاوردی از محمد عاملی درباره‌ی تلقی ابن سینا می‌آورد که در مخالفت کامل با دقایق نظری گفتاورد قبلی قرار دارد. اگر که برای یک لحظه اثر افلاتون و ظرایفش را در حافظه زنده کنیم. چنانچه در گفتاورد دومی، ستاری چنین می‌نویسد: «... و این عشق سخت نزدیک است به عشق مورد نظر ابن سینا که در رساله "العشق" می‌گوید: عشق ویژه آدمی نیست، بلکه در همه‌ی موجودات از افلاک و آخشیجان و موالید سه‌گانه یعنی معدن و نبات و حیوان، روان است.» ستاری در ص ۴۱ پس از آوردن این جمله که «... در طبیعت جمال، رغبت به حبّ نهفته است و حدیث قدسی است که...» به پانویشت زیر ارجاع می‌دهد که چنین است: «رجوع کنید به شرح این حدیث در: رساله عشق ابوعلی سینا، به تصحیح سید محمد مشکوه، چاپ کلاله خاور، بی‌تاریخ، فصل پنجم.» آنگاه در صفحه‌های ۸۹ و ۱۵۷ با این چاپ از اثر ابن سینا (رساله‌ی عشق) روبرو می‌شویم که در پانویشت شناسنامه‌اش می‌آید: «رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاءالدین دری، چاپ دوم، ۱۳۶۰»

جالبی قضیه و ناروشنی وضع متنهای ارجاعی در این است که ستاری در پانویشت شماره ۵۶ ص ۱۲۲، از جمله می‌آورد: «پس عشق فی نفسه مفهوم نیست، اما با کمالیابی از مرتبه فرودین به مرتبه‌ای برتر ارتقا می‌یابد. ایضاً ر. ک. به شرح ابن سینا درباره‌ی عشق نفوس سه‌گانه نباتی و حیوانی و ناطقه در رساله "العشق، یاد شده." اینجا باید پرسید که منظور مؤلف از متن "یاد شده"، کدام یک از کتابهایی است که در این باره تاکنون مطرح بوده است؟ بگذریم از این که در آخرین ارجاع به اثر ابن سینا (ص ۳۲۰ کتاب) با اثر دیگری در این پانویشت روبرو می‌شویم: «رساله عشق، ابوعلی سینا، به تصحیح سید محمد مشکوه، تهران ۱۳۱۹، ص ۳۵. از این ابهاماتی که بر سر چاپهای مختلف رساله‌ی عشق ابن سینا و رجوع بدان در متن ستاری وجود دارد، همچون نشانه‌ای از عدم دقت پژوهشی گفتیم. اما "عشق صوفیانه" ستاری با آن حجم لبریز از اطلاعات در حاشیه‌ی پرداختن به خیالپردازیهای صوفیان و سیرشان در عالمهای ذهنی، در پانویشتی به اثر دیگری از ابن سینا ارجاع می‌دهد که در آن نیز به عشق پرداخته شده است. این توجه و تشخیص ابن سینایی، که در فضای شفاهت و التیامبخشی پزشکی است و عشق را بسان آن طبیب در مهمانی افلاتون تعریف می‌کند، می‌تواند پل ارتباطی شود که سخن حاضر را از فضای ذهنیات صوفیانه به دنیای عینیات بکشانند.^{۱۱}

آن تعریف پور سینایی از عشق به چنین صورتی در کتاب "قانون" آمده است: «عشق مرضی است سوداوی شبیه به مالیحولیا که انسان آن را به علت مسلط کردن فکر خود به بعضی از صور (تلقین به نفس)، به نفس خویش جلب کند و شهوت نفسانی نیز به آن مدد رساند و علامت آن گودی و خشکیدن و بی‌آبی چشم و حرکت دائمی پلک است و حالت عمومی چشم در این هنگام، به چشم کسی می‌ماند که خبر جالبی یا موضوع خوشی را شنیده باشد. دم مریض در این هنگام، زیاد و کثیرالانقطاع است و به همین جهت آه بسیار می‌کشد و حالت او به اندک فرحی یا اندوهی، دگرگونه می‌شود خاصه در هنگام شنودن شعری از نوع غزل و به خصوص که مضمون آن غزل درباره هجر و فراق باشد. اعضای او فرو ریخته و لاغر می‌شود جز چشمش که با وجود آن که به گودی می‌افتد، پلک‌هایش به علت بیدار خوابی و کثرت گریه، درشت‌تر و کلفت‌تر می‌شود. هیکل او انتظامی ندارد و نبض او هم بدون نظم است و مانند نبض مردمان اندوهگین، تغییرپذیر است. نبض وی به خصوص

^{۱۱} - این نکته را بیفزایم که پور سینا به استناد پژوهشهای قرن بیستمی مردی خوشباش بوده که زن و شراب را دوست داشته است. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به:

در هنگام ذکر نام معشوق و با دیدن نابهنگام او بغته تغییر می‌پذیرد و از این راه ممکن است طبیب پی برد که معشوق او کیست و این شناسایی معشوق یکی از راه‌های علاج اوست.^{۱۰۲}

بدین گفتاورد از سخن پور سینا بایستی دوباره بازگشت که خود راهگشایی است و همچون پل ارتباطی ما را از عالم هیروتنی به کرانه‌های دیگری و از جمله به رهیافتهای خردگرایی همچون روزبه (ابن مقفع) و رازی می‌رساند.^{۱۰۳} اما اینجا اشاره به کمبودهای کتاب ستاری را دنبال کنیم، که به جز بالاتکلیفی در مورد حق و ناحق بودن عرفا در نبردشان با فقها و دین رسمی و بی پاسخ گذاشتن منشأ عرفان برغم مقدمه‌ی بلند کتاب، از تکرار نکته‌های گفته شده رنج می‌برد. شرحی که او بر گفته‌های افلاتونی و پلوتینی می‌نگارد طولانی است و در عین حال به هدف اصلی نمی‌رسد. این سخنان جا داشت و می‌توانست منشأ نظری صوفیان را معلوم کند.

یعنی روشن کند که در فرایند برسمیت شناخته شدن تبار موضوع در پژوهش علمی، وجود متن فلسفی (چه افلاتونی و چه پلوتینی) بر نقل قولهایی از افسانه‌ها (چه میترائیستی و چه برهمنی) ارجعیت دارد. اما بدور از هدف یاد شده، حرفها بارها و بارها تکرار می‌شوند و در غالب فصلها، نتایج پراکنده هستند. شاید این پراکندگی و تکرار را بشود نشانی از روش نگارشی دانست که در آن تحقیر پنهانی عرفانگرایان نسبت به فلسفه و علم و منطق تداوم دارد و شیوه‌ی تجزیه و تحلیل سیستماتیک و مشخص به اندازه لازم رعایت نمی‌شود. این چنین است که بررسی عشق را تا حدی عشقی یا دلبخواهانه، یعنی بی‌توجه به اسلوب بررسی و سنجش، می‌نگارد. انگاری به جز این "شیوه‌ی نگارش عشقی"، آن حجم چشمگیر یادداشتها و گرده‌برداری ستاری از متون مربوطه نیز چنان استقلالی در پروژه نوشتن یافته که طرح کتابی منظم را کنار زده است. در واقعیت این یادداشتها هستند که به طرز خودانگیخته‌ای روند نگارش را تعیین و مشخص کرده‌اند و نه نویسنده. این اتفاق مثل موقعیتی شده است که جلوی درختانی چنان خشکمان بزند که جنگل را نبینیم. یکی از نمونه‌های جنگل ندیدن در متن ستاری، این واقعیت است که حتا در یک جای متن هم مشاهده نمی‌کنیم که مسئله‌ی پیشینی و پسینی (یا تأخر و تقدم) عرفان و دین مطرح شده باشد. مسئله‌ای که نتیجه‌یابی‌اش بخشی از رابطه‌ی علت و معلولی پدیده‌های یادشده را معلوم می‌کرد. البته نارسایی دیگر کتاب همانا کمبود پاسخ صریح به سرچشمه‌ی عرفان است. در این رابطه باید گفت که نویسنده‌ی "عشق صوفیانه" پیرو روش و سنتی است که ملک‌الشعراى بهار، بطور نمونه، یکی از پیشقراولان آن است. چنانچه بهار در کتاب "سبک‌شناسی" خود چنین توضیحی در باره منشأ عرفان آورده است: «در این که این مذهب (یعنی تصوف) از کجا و در چه زمان در دایره‌ی اسلامیان پای نهاد، گفتگوهای بسیار هست و هنوز هم به جای مطمئنی نرسیده است. بعضی سلسله‌ی این مذهب را به پیغمبر و اصحاب صغه و ابوبکر صدیق و علی و دیگر یاران و تابعین می‌رسانند. گروهی آن را از یونان مأخوذ می‌دانند. بعضی فضلا هم از هندوستان و تقلید مذهب برهمنی و جوکیان و بودائیان شمرده‌اند و جمعی نیز آن را صورت اسلامی گرفته‌ی دین مانوی دانسته‌اند.» (جلد دوم، ص ۱۷۹).

در صفحه‌های پیش، گمانه خود را در مورد ترفند پاسخ ندادن صریح به تبار عرفان بیان کردیم. با اینحال اگر بخواهیم کم و کیف این عدم تشخیص سرچشمه‌ی عرفان را بیشتر بکاویم، بایستی سراغ آن رندیهای را بگیریم که میان سطرهای پژوهشگران خودمانی هست و با شگرد گفتن و نگفتن جای هر گونه تفسیر و دریافتی را باز می‌گذارد. بنابراین دست ما نیز باز خواهد بود که برداشت خود را بیان و نشانه‌هایش را پیگیری کنیم. برداشتی که رهنمودهای نظری پلوتین را، بویژه بخاطر

^{۱۰۲} - عشق صوفیانه، ص ۳۰۶.

^{۱۰۳} - گرچه رازی، آنگونه که متن جدل ناصر خسرو نشان می‌دهد، در زمره هواداران خوشباشی نیست و به جریان اخلاق‌گرایان متمایل است. زیرا وی لذت را حالتی غیر طبیعی در نظر می‌گیرد و بر طبق عقلانیت خشک و سردی میل خروج از حال طبیعی نمی‌کند. بویژه که در "طب روحانی" خود شکلگیری لذت را از طریق "امر مودی" می‌داند. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به کتاب "فیلسوف ری"، اثر مهدی محقق، نشر نی، ۱۳۶۸، ص ۲۳۸ بعد.

موجودیت متنی‌شان، الهام‌بخش عرفا و صوفیان می‌داند. عرفایی که از این طریق به سیطره دین بیگانه بر جامعه خودی واکنش نشان دادند. اما در این میانه نمی‌توانیم نسبت به وجود خطری کمین کرده بی‌اعتنا باشیم.^{۱۰۴}

خطری که در یک نگاه غیر انتقادی به حضور امروزی عرفان وجود دارد. چرا که در این صورت کتاب ستاری فقط یک متن آموزشی برای اهل طریقت می‌شود. اهل طریقتی که کاری با سنجش گفته‌ها و صحت و سقم احکام ندارد و می‌خواهد وابستگی تاریخی خود را به کمک مثالهایی از شعر و رساله توجیه کند. بدین ترتیب هر مخاطبی که خود را روی امواج بلند و کوتاهی تنظیم کند که از ایما و اشاره‌های متنی نظیر نوشته‌ی ستاری بر می‌آید، خواه و ناخواه بدام چارچوب محدود آن می‌افتد. این دام چیزی نیست جز ورود به حلقه و محفلی که احکام باطن‌گرایان را نسنجیده در بست پذیرا شود. آدمی بی آنکه تجربه‌ای از پیش داشته باشد، بدین ترتیب چشم بسته، در زمره آن برگزیدگانی در می‌آید که عمق ماجراهای کشف و شهودی را حس نکرده‌اند. ولی مدام فهمیدن آنرا جار می‌زنند. ایشان بواقع مدعی فهم چیزهایی هستند که فهم‌شان برای آدم عادی همواره ناممکن اعلام شده است. مگر مدام از سوی دست‌اندرکاران عرفانی گفته نمی‌شود که "زبان از پس انتقال تجربه‌هایشان به هم‌نوع بر نمی‌آید". پس با تنظیم فرمایشی امواج مخاطب و متن، در اینجا، با امکان گسترش پدیده‌هایی نظیر نخبه‌گرایی و باطن‌گرایی نیز روبرویم. هر دوی این پدیده‌ها، که همچون جان و جنم صوفیگری تبلیغ می‌شوند، در چشم‌انداز امروزی اندیشه‌ی متکی بر نقد و سنجش، نه تنها جاذب و هیجان‌برانگیز نیستند بلکه به موضوعی جهت‌بررسی و افسونزدایی بدل گشته‌اند. هر فعال اجتماعی و هر دوستدار حقیقتی می‌داند که پذیرش نخبه‌گرایی در مقابل حق جهانشمول آدمی در فراگیری فنون و علوم قرار دارد. نخبه‌گرایی که در واقع ضد استفاده عادلانه از امتیازات اجتماعی است. همچنین باطن‌گرایی نیز به آن مانع بلندی تعبیر می‌شود که علاقمندان شناخت را از آزمایش بخت خود در حوزه‌های ذوقی و دانشی باز می‌دارد. بنابراین با پذیرش آن تعریف از عرفان، مبنی بر اینکه فقط به فضای تجربه شخصی تعلق دارد و از طریق زبان مرسوم انتقالش به دیگری ممکن نیست، گرهی از کار حقیقت‌جویی نمی‌گشائیم. بواقع آن گوشزد فرویدی مبنی بر آموزش افراد برای شناخت واقعیت را اینجا بایستی آویزه گوش کرد و دید که بازشناسی عرفان و صوفیگری چه ما به ازاهای واقعی بدست می‌دهند.

پرسی از چیستی عرفان؟

بدین ترتیب در پی تبارشناسی عرفان به مسئله‌ی چیستی آن می‌رسیم. از اینجا ببعد، تعبیر خود از عرفان را "متن" می‌خوانیم و نه شناخت. شناخت ندانستن عرفان، بجز توضیحات قبلی، از اینرو است که هر شناختی از بطن فرایند جستجو و کاوش در می‌آید. در این فرایند، پاسخ سؤال نه تنها از پیش معلوم نیست بلکه همچنین الزام تبعیت همگانی از پاسخ یگانه نیز وجود ندارد.

اما وقتی عرفان را متن می‌خوانیم، که در اصل فرامتنی است با نویسندگان مختلف و مفاهیمی که معناهای سیالی را در گذر ایام با خود حمل کرده‌اند، با ما به ازاهای واقعی روبرو هستیم. حال این مابه‌ازاهای واقعی را بدور از هر هاله‌ی تقدسی می‌توان در نظر گرفت و از راه خوانش و پرسش، گفتگو و جدل و قیاس برداشتها و استدلالها به نتیجه‌ای رسید. آنهم نه نتیجه‌ای که در قطعی بودنش بخواهیم با مدعی یا مخالفی به نزاع برخیزیم و بخاطر تاکید بر حقیقتش به آوردن قسم و آیه متوسل شویم. در غیر این صورت با نگرش جانبدار پیروان صوفیگری هم‌نوا می‌شویم که عرفان را شناخت می‌نامند. یعنی آنچه در ادامه‌ی تعریف‌شان بصورت "علم حضوری" بایستی خوانده شود، که البته بزعم‌شان خیلی ممتازتر از "علم حصولی" است. زیرا این نوع علم اخیر متکی به کلمه و زبان و عدد است و البته اینجا و آنجا راه به خطا می‌برد. در حالی که آن شق ممتاز (بخوانید عرفان مورد نظر صوفیگری) یکسره از دل بر می‌آید و در دل هم جای دارد. ایشان اما بدین نکته فکر نمی‌کنند که "دل" در

^{۱۰۴} - محمد قائد در مطلب "مفهوم آینده در ادبیات قدیم و در تفکر اجتماعی معاصر" با نگاهی نقاد به حضور یاس‌آور عرفان امروزی در جامعه ایرانی پرداخته است. رجوع کنید به "دفترچه‌ی خاطرات و فراموشی"، انتشارات طرح نو، چاپ اول ۱۳۸۰

محیط بسته‌اش نمی‌تواند در ملاً عام یا حوزه‌ی عمومی مورد سنجش قرار گیرد و خرد ارتباطی را ارتقا دهد. "علم حضوری والامقام" هیچ گونه امکان آزمایش یا تجربه‌پذیری برای دیگری ندارد و از این مسئولیت‌شانه خالی می‌کند که به هر گونه چون و چرایی پاسخ دهد. بدین خاطر در حالیکه در راز و نیاز و ذکر هوادارانش "علم" خوانده می‌شود، علم نیست. چون اصل متعارف درک و دریافت امروزی از علم را که اصل ابطال‌پذیری احکام‌اش است، برنمی‌تابد.

بواقع با داعیه‌ی خود، از دگرگونی معاصر در ساختار درک و دریافت علمی اظهار بیخبری می‌کند. بنابراین به کارکرد ایمانی خود وابسته می‌ماند که فرمانبری از پنداشته‌ها است. مخاطب یا حرف شنو است و مقام عارف و شرح تجربه باطنی‌اش را بجان می‌خرد و چشم و گوش بسته می‌پذیرد و از این طریق در حلقه‌ی مریدان عضوگیری می‌شود. یا اینکه مهر حرف نشوی می‌خورد و غیر خودی می‌ماند و امکان استفاده از سرچشمه‌ی حیات متعالی و فیض روحانی را از دست می‌دهد. نکته‌ی جالب در مواجهه با مدعای هواداران عرفان اینست که گره کارکرد ایمانی "این نوع شناخت ممتاز" (یعنی آن چه علم حضوری خوانده شده) حتا آنجا که "عرفان نظری" به طرحی بدیهیت و توجیه وجود خود می‌پردازد، نیز باز نمی‌شود. پیشروی این نظریه‌پردازی عارفانه فقط تا آنجایی است که نیاز به سؤال پیرامون هستی‌شناسی خودش در میان نباشد.

بنابراین فقط کارکرد التیام موقتی روان مضطرب را دارد و نه حتا آن روانشناسی که قرار است علل تاریخی ترسها و وحشتها را بکاود و تجزیه و تحلیل کند. چنانچه کسانی که به بازگویی فرامین و رهنمودهای آئینی آن می‌پردازند از منظر خوددرمانی یا مریددرمانی با قضیه روبرو می‌شوند و نه از منظر معرفت‌شناسی.

از این دیدگاه همان عرفانی که همدلانه و از سوی شیفتگانش شناخت خوانده می‌شود، به موضوع کاوش و سنجش می‌تواند بدل شود. برای همین از جایگاه فرادست و قدسی نزول اجلال می‌کند و در سطح افقی و در چشم انداز خاکی ما قرار می‌گیرد. پس نترسیم از آن توصیف جانبدار خاقانی از عرفان که می‌گوید:

هر مومن که اهل عرفان باشد خورشید سپهر فضل و احسان باشد

اما اگر رودررویی ما دست و پا بسته صورت گرفت، کاوشی نیز در صحت و سقم احکام و روایتها و پروژه‌های عرفان نظری صورت نمی‌گیرد. آنهم عرفان نظری که در بیشتر سرگذشت خود یاور و خدمتگزار امپراتوری اسلام بوده است.

چنین است که ستاری، با آن باور و شیفتگی نسبت به شعائر دل انگیز و مناجات تزکیه بخش و پاکسازی روح بوسیله عرفان، فقط با مبلغان خانقاهی و روح عوام همصدا می‌شود. تازه این عملکرد یگانه کمبود کار وی در امر پژوهش شمرده نمی‌شود. وی در کتاب "عشق صوفیانه"، بارها و بارها پای روانشناسی را که در واقع از خانواده علوم مدرن است، بمیان می‌کشد و آن را بدور از ارائه هر دلیلی مترادف آثار صوفیان می‌گیرد. از این گذشته فصلی را به "دانش روانشناسی صوفیه" اختصاص می‌دهد و در اینجا و در "پایان سخن" اشاراتی به کارل گوستاو یونگ شاگرد فروید دارد. بی آن که توجه‌ای در خور به آثار فروید نشان داده باشد.

کافی است در نظر بگیریم که فروید با شیوه‌ی جدید نگرش خود، آنگونه که مفسران تحولات اندیشه‌ورزی اعتراف می‌کنند، از جمله سیطره‌ی گُفتمان افلاتونی در مورد عشق را که هزاره‌ها دوام داشت، برانداخت. شیوه‌ی نگرش فرویدی از دل گوش سپردن به رویاها و دنیای خیال مراجعه‌کنندگان در آمد که نخست با الگوی ضمائر تقسیم شده آدمی (ضمیر ناخودآگاه، نیمه-آگاه و آگاه) بسراغ علل پریشانه‌حالی‌شان رفت. سپس، با گذر زمان و با افزایش تجربه، نام اجزای الگو تغییر کرد. وی در سنجش روان انسان به اشکال نفس توجه کرد که بصورت من، فرا من و رانشهای آدمی بازتاب می‌یافتند. فروید با این الگو و روش به تجزیه و تحلیل عارضه‌هایی پرداخت که بر روان انسان چنگ انداخته و او را از تعادل دور ساخته‌اند.

شاهد این تحول را نیز آن سه مطلبی می‌دانند که فروید از سال ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۸ پیرامون "روانشناسی زندگی عاشقانه" نگاشته است. وی در این مطالب به موضوعاتی چون گزینش مردانه در رابطه با موضوع عاشقی پرداخته، یا به بررسی "تحقیر عمومی

که نسبت به زندگی عاشقانه وجود دارد" نشسته و به کندوکاو "تابوی باکرگی" برآمده است.^{۱۰۵} با دوری از نگرش هستی شناسانه که عاشق و معشوق را بصورتی مجرد و بدور از هر گونه محیط اجتماعی در نظر دارد، شیوه نگاه فرویدی عشق را در اشکال ظهور روزمره اش می بیند. یعنی آنچه بصورت وفاداری یا خیانت به یار، سرد مزاجی یا اشتیاق جنسی بروز می کند. وی با تامل بر جمله بندی های عادی که هرروزه در مورد عشق بکار می روند، ایجاد فاصله می کند تا اغراقها و ضعفهایی را که پشت نظام واژگانی پنهان مانده اند، آشکار شوند. در کنار نقدی که جنبش فمینیستی به ارزیابی مردمحور فروید از روان آدمی دارد، زیرا او بهمین خاطر بر مفاهیمی چون عقده احلیل و حسرت آلت مرد از سوی زنان تاکید می کند بی آنکه از امکان عقده زایمان در مردان یا حسرت واژن از سوی ایشان صحبت کرده باشد، بایستی از آن همآورد عشق و اروس با مرگ-خواهی و تئانوس گفت که در نظر فروید موتور حرکت تاریخی بوده است. بهرحالت عشق برای فروید همچون یگانه نشانه ی نیروی سازنده در زندگی است.

بی اعتنایی به روانکاوی فرویدی

این بی اعتنایی دامن فرویدی را می گیرد که صد و پنجاهمین سالگرد تولدش به سال ۲۰۰۶ جشن گرفته می شود. او نظریه پردازی است که در عالم کشفیات علمی، قلمرو ناخود آگاه را برابر چشمان ما گشوده است. از این گذشته، آثار دوران پسینش، یعنی مطالبی نظیر "آتیه یک توهم"، "ناخشنودها از تمدن" و "موسی و ادیان تک خدایی"، در رابطه با شناخت خاستگاه دین و عرفان روشنگر هستند و امکان نگرش به موضوع را از زاویه دیگر فراهم می کنند. گرچه کاسترویدیس این بررسیهای فرهنگی فروید را آغشته به بدبینی دانسته است. زیرا بررسیهای وی اغلب به جمع بندیهای واپسگرانه منجر می شوند که هرگونه پیشرفت تاریخی را مترادف رفتاری بیشتری برای انسان محسوب می دارند.^{۱۰۶} برغم این خورده گیری یادشده از کاسترویدیس، این برآورد ژولیا کریستوا را نیز از یاد نباید برد که گفته، "فروید از طریق روانکاوی خود سعی کرد انسانها را از بند نارضایتیهای روانی خودشان آزاد کند. چراکه گاهی فضای روحی برای آدمی چیزی جز یک زندان در بسته نیست. سعی روانکاوی گشایش این زندان به کمک ابزار خرد و فهم آدمی است".^{۱۰۷}

بنابراین در اینجا نبایستی پرسید که این بی اعتنایی پژوهشگر ما به بنیانگذار روانکاوی در هنگام بررسی ماجراهای صوفیان عاشق از چه روست؟ آیا نتیجه ی حیرت نسبت به هیروت و مجذوب امور شهودی شدن نیست که دستاوردهای دانش تجزیه و تحلیلی را یکسره به کنار نهاده است؟ آیا ادامه آن سنت غرق شدن در ذهنیات نیست که با واژه تجملی "معنویت" پوشیده می شود و در دسترس کوشش واقعیت شناسی قرار نمی گیرد؟ آیا پوشاندن مکانیزم واپس زدگی گرفتاریها و گره های روانی نیست؟ یعنی آن عملکرد سستی ما که خود را غرق در معنویت دانسته و، از دیرباز، در جاذبه ها و دور خود چرخیدن طولانی را لاپوشانی کرده است؟

برای پاسخ به برخی از این پرسشها هم که شده، نظری باید انداخت به مسیری که فروید در شناخت تحول انسان پیموده است. نخستین نکته ای که در بررسی نگاه فرویدی به جهان انسانی دستگیر مخاطب می شود، تاکید وی بر واقعیت بینی، تکیه بر خرد و دقت در روش کاوش است. یورگن هابرماس در نظریه پردازی خود که هدف اثبات اهمیت خرد ارتباطی را دارد،

^{۱۰۵} - برای شرح بیشتر نگاه کنید به:

Sigmund Freud, Schriften ueber Liebe und Sexualitaet, Ed. Fischer, ۱۹۹۴

^{۱۰۶} - برای توضیح بیشتر می توان به مطلب زیر رجوع کرد:

Cornelius Castroiadis, Psychoanalyse und Politik, in Lettre int. Nr. ۶, ۱۹۸۹.

^{۱۰۷} -

Julia Kristeva, Psychoanalytiker in einer Zeit..., in Lettre int., Nr. ۶, ۱۹۸۹

روانکاوی فرویدی را از شکل‌های برجسته شناخت علمی می‌داند. از دیدگاه هابرماسی روانکاوی آن روش شناختی است که هم و غم و ارستگی و کرامت انسانی را دارد. بنظر وی روانکاوی فرویدی را بایستی فراتر از برداشتی دید که روان را فقط دستگاهی فرض می‌کند که بوسیله رانش (غریزه) به حرکت درمی‌آید. در چشم انداز هابرماس، گفتگوی روانکاوانه در واقع آن شکل اساسی فهمیدن برای شناخت علمی است.^{۱۰۸}

از این گذشته تفاوت روانکاوی فرویدی با سیر و سلوک رایج در میان صوفیان و اهل طریقت، بطور عمده، در فضا و شیوهی ارتباط گیری با موضوع است. در بدیهی‌ترین دستاورد نظری روانکاوی، مراجعه کننده به روانکاو از درون خود خبر می‌دهد. وی، از طریق بازگویی رویا و ایجاد تداعی معانی که فرایندی از انتقال ایده‌هاست، مسائلی را با دیگری در میان می‌گذارد. چنین است که از مجرای بیرونی کردن درد و دغدغه و هراس خود، امکانی برای سبک شدن و تسکین می‌یابد. در فضای روانکاوی، ارتباط و گفتگو در سطحی افقی انجام می‌گیرد. بدور از بر منبر رفتن یا در صدر نشینی مراد و زیر پا نشینی و گوش سپاری مریدش به اندرزها و نصیحت‌ها.

همچنین برای حل بحران زمانه، که البته ناروشن دیدن وضعیت را به‌مراه دارد، در نظریه فرویدی یک رهیافت و الگوی تجربی موجود است. این رهیافت برخلاف بی توجهی عرفا به مسائل اجتماعی با توضیح و پرداختن به بحران کار خود را شروع می‌کند. نظریه‌پردازی توسط وی، با توجه به اوضاع نابسامان آغاز می‌شود. اوضاعی که با فروپاشی نظام ارزشی گذشته و با ناتوانی هنجارهای مرسوم در تنظیم امور پدید می‌آید. نامعلومی وضعیت آینده که با همدستی اوضاع نابسامان و اغتشاشات فکری دلهره آورتر شده، از آدمی چیزی جز موجودی هراسناک نمی‌سازد. زندگی کردن در چنین شرایطی به امری سخت و جانکاه بدل می‌شود. تاریخ بشری، از این شرایط یادشده، تجربه‌های ناگواری اندوخته است. برخی به این موقعیت هراسناک فقط واکنش منفی نشان می‌دهند. چنانچه از ترس مرگ به ترویج فکر خودکشی می‌پردازند. برخی دیگر در رودررویی با چنین وضعیتی به دوران کودکی بازگشت می‌کنند و در پی یافتن تکیه‌گاه‌هایی خیالی هستند که از دست طوفان جان سالم بدر برند. بنابراین در ذهن خود پشت هر تخته سنگی پناه می‌گیرند. اینکار البته برای نجات زندگی لازم و ضروری است. انجامش در راستای راز بقا است تا اقبال ادامه زندگی کاهش نیابد. ایراد اما آنجایی شروع می‌شود که پناه گرفتگان، تخته سنگ را همچون فضای امن و دوام داری در نظر بگیرند. با این باور، ولی دیگر، پا به عرصه قلمرو توهمات می‌گذارند و پندار باف می‌شوند.

فروید، در واکنش به موقعیت یادشده و بر خلاف دسته اخیر، دل به توهمات خوش نمی‌کند. او می‌خواهد عملی خردمندانه داشته باشد. نگاهی به گذشته می‌اندازد تا از دستاوردهای فرایند بلوغ آدمی در حل بحران سود جوید. با چنین برداشتی از روش سودمند و گره‌گشا به سنجش تاریخ تمدن و دین می‌پردازد. چون در این پدیده‌های اجتماعی عواملی از پیدایش استیصال آدمی را حدس می‌زند. در نظام فکری دو بنی فروید همانطوریکه اروس و عشق همچون نیروی سازنده در زندگی محسوب می‌شوند، در مقابلش رانش مرگ Todestrieb وجود دارد که همچون عارضه‌ای بیداد می‌کند و عزاداری و افسردگی و بدبینی نشانه‌هایش هستند. بواقع فروید با نقدهای وارده به فرهنگ مسلط به بحث ایده‌الیستها و وعده‌شان فعلیت می‌بخشد که اصل لذت را به جهان آخرت حواله می‌دادند. منتها وی می‌خواهد چرایی شکل نگرفتن اصل یادشده را در جهان حاضر روشن سازد. آن سه مطلب یادشده در پیش، که به دوران پسین نظریه پردازی وی تعلق دارند، همگی در پی تجزیه و تحلیل فرهنگ مسلط بر جهان هستند. فرهنگی که در آن زمان ترکیبی از سلطه تمدن اروپایی و ادیان تک خدایی بوده است.

^{۱۰۸} - برای شرح بیشتر موضوع یادشده می‌توان به اثر زیر رجوع کرد:

فروید در مقدمه‌ی "موسا و یکتا پرستی"، در حالیکه هراس خود را مبنی بر لطمه زدن این نوع نقدها به پیشینه کار علمی‌اش در روانشناسی بیان داشته، عزم نگارش اینگونه سنجشها را چنین توضیح داده است: "هیچ ملاحظه‌ای نمی‌تواند بنام مصالح ملی موهوم، مرا به چشم پوشی از حقیقت وا دارد".^{۱۰۹}

در پس دو رساله خود درباره‌ی موسا و اعلام این نکته که بر اساس پژوهشهای تاریخی، موسا شخصی مصری بوده، در پیشگفتاری بر چاپ مجدد بتاریخ ماه مارس ۱۹۳۸، بصراحت اعلام می‌کند: "یقین دارم که شدیدترین کینه مراجع صاحب قدرت در کشور را متوجه خود می‌سازم، وقتی که بگویم بررسیها، مرا به این نتیجه رسانده‌اند که مذهب اختلال روانی بشریت است و نشان می‌دهد قدرت موحش آن همانند عارضه‌ی روانی بیماران است". او پس از نقد باور و دین موروئی خود، که یهودیان را قوم برگزیده خدا می‌داند، معنای این گزینش را در راستای پیشرفت امر معنوی می‌داند. از دیدگاه فروید، یهودیان پاسخ مدعای برتری قوم خویش را با پیشرفت معنویت در میان خود می‌پرداختند که چیزی نبود جز چشمپوشی از غریزه‌ها یا کنترل آنها. پایوران دین یهود بخوبی می‌دانستند که با مدعای خشک و خالی نمی‌شود تداوم حیات دین را تضمین کرد. بنابراین لزوم ادامه حیات دین بایستی در روان مومنان به مسئله‌ای مبرم تبدیل می‌شد و به ساحت فریضه می‌رسید. به همین دلیل ایشان این امر را درونی می‌کردند که مدعای برگزیده‌ی خدا بودن کافی نیست. مومن در رفتار روزمره بایستی مدام این برگزیدگی را ثابت کند. فروید در ادامه‌ی بررسی بدین نکته نیز اشاره دارد که ایمان به قدرت مطلق ذهن و نیز به تاثیر بی‌نهایتی که پندارها بر زندگی می‌توانند داشته باشند، میراثی از سلطه‌ی جادوگری است. سلطه‌ای که در زمانه‌ی پیش از پیدایش علم وجود داشته است. در نگرش فرویدی، امر ذهنیتگرایی، چیزی نیست جز ارزش زیادی بخشیدن به روح و باور به تاثیر آن بر جهان خارج و امکان تغییرش. او همچنین در مرحله‌ی گذاری که بشریت از دوره مادرسالاری به دوره اقتدار پدر داشته نیز امر غلبه ذهنیتگرایی، و به کلامی دیگر برتری بخشی به معنویت، را تشخیص می‌دهد. برتری بخشی که به زیر کنترل درآوردن میلهای شهوانی منجر و در نتیجه باعث پیشرفت مدنیت شده است: "در واقع جنبه‌ی مادرانه مربوط به حواس می‌شود. در حالیکه جنبه غلبه یافته پدری یک رابطه مبتنی بر قیاس و سنجش است. بر اساس این برتری بخشیدن به جریان فکر در مقابل با جریان حس و کنترل شهوت نتایج مهمی برای زندگانی بشر بوجود آمد".

در این رابطه از جمله در "موسا و یکتا پرستی" این توضیح را می‌شود خواند: "انسان متوجه شد که به شناسایی "نیروی روح" دست یافته است. آنهم نیرویی که با حواس و بویژه با حس بینایی بدست نمی‌آید و در ضمن صاحب پیامدهای عجیب و انکار ناپذیری است. اگر در زبان تعمق کنیم می‌بینیم که با انتقال و حرکت هوا، تصویری از معنویت فراهم شده است و روح نیز نام خود را از وزیدن هوا گرفته است (animus spiritus) و در عبری بدان رواخ / دود می‌گویند. بدین ترتیب انگاره‌ی روح، یعنی اساس معنوی انسان پدید آمده است. این وزش هوا از ملاحظه تنفس آدمی که در هنگام مرگ قطع می‌شود بدست آمده است... بنابراین انسان روحی را که خود کشف کرده بود، سخاوتمندانه حاضر شد به همه طبیعت بدهد و از این طریق جهان نیز صاحب روح شد".^{۱۱۰}

چنین شد که با هر پیشرفت معنوی افزایش اعتماد بنفس ببار آمد و کسانی را مغرور ساخت که خود را روحانی‌تر از بقیه بیندارند. ایشان، دیگرانی را که تمایلات شهوانی خود را بزیر کنترل نمی‌گرفتند، حقیرتر از خویش می‌دانستند.

^{۱۰۹} - از یاد نباید برد که مطلب فروید به زمانه‌ای (۱۹۳۹ / ۳۸) نگاشته شد که یهودستیزی نازیسم به ابعاد جنگ جهانی سر بر کشیده بود. بهمین خاطر او پس از اختفایی موقتی در کلیسای کاتولیک، از اتریش به انگلیس گریخت. انگلیسی که آخرین منزلگاهش بود.

^{۱۱۰} Sigmund Freud, Studienausgabe, Bd ۹, Ed S. Fischer, ۱۹۷۴, S. ۵۶۰-
این رابطه نه فقط در عبری بلکه در زبان عربی نیز وجود دارد. یعنی آن ارتباطی که بین روح (جان) با ریح (باد) برقرار است.

در جمبندی از این فرایند که چیزی جز "چشمپوشی از غرایز" خوانده نمی‌شود، فروید نکات زیر را عنوان می‌دارد: "یگانه حرفم اینست که این تحول (پیشرفت معنویت) مدیون و مرهون موسا است که یهودیان را از پرستش خدا به شکل مرئی منع کرد. برتری که یهودیان در طول دوهزار سال برای کارهای معنوی قائل بودند، بی پیامد نبود. این برتری بخشیدن به معنویت، بمیزانی موجب تخفیف وحشیگری و خشونت شد. در حالیکه اقوام دیگر که پایبند ایدالیزه کردن پهلوانان و قهرمانان ملی خود بودند، از وحشیگری و خشونت در امان نماندند."

اینجا برای مخاطب نکته بین روشن است که فروید در عرصه‌ی روانشناسی جمعی در حال اعلام نظر است. در حالیکه او کشفیات خود را در سپهر روانکاوی فردی به انجام رسانده است. برای همین گذار از این عرصه‌ها و سپهرها و نیز استفاده از امکانات شناختی این حوزه در حوزه دیگر هر لحظه می‌تواند با خطرها و لغزشهایی همراه باشد. البته فروید در بخشی که در کتاب یادشده به مسئله‌ی "بازگشت واپس زده‌ها" می‌پردازد، خودش به امکان لغزش و خطر معترف است: "با اینحال باید گفت که تطبیق مفهوم و مدرک ضمیر ناخود آگاه بر روانشناسی جمعی کار ساده‌ای نیست."^{۱۱}

حال توجه کنیم به توضیح فرویدی در مورد رویکرد مردمان در شرایط بحرانی به دین. رویکردی که بصورت فرایند "بازگشت واپس زده‌ها" تعریف می‌شود: "در یک باز ترسیم سریع می‌توان گفت که در پیامد هر تجربه زندگی یک نیاز غریزی سر بر می‌کشد که دنبال ارضا شدن است. آن "من" با ارضای این نیاز یادشده مخالفت می‌کند. از یکسو بدین خاطر که پاسخ به نیاز را خارج از توان خود می‌داند و از سوی دیگر بدان خاطر که ارضای نیاز را خطرناک می‌بیند. "من" در مقابل خطر با استفاده از پدیده‌ی واپس‌زدگی از خود دفاع می‌کند. در این حالت هیجان فشار غریزی بنحوی مقید شده، تحریکات و ادراکات حسی و تجلیات همزمان از یاد می‌روند. ولی جریان به همین جا ختم نمی‌شود. چون در واقع یا فشار غریزی نیروی خود را حفظ کرده یا درصدد است دوباره آنرا بدست آورد و یا بالاخره با واقعه‌ای تازه جان گرفته و بدین ترتیب از نو طلبکار می‌شود. ولی چون راه ارضای عادی بسبب وجود چیزی که اثر واپس‌زدگی می‌نامیم بسته شده، از جایی که بی دفاع و ضعیف تر است برای دسترسی به یک ارضای جایگزین، که بشکل نشانه‌ی بیماری ظاهر می‌شود، راه باز می‌کند. و اینهمه بدون ارضا و تفاهم "من" صورت می‌گیرد. همه‌ی پدیده‌های مربوطه به تشکیل نشانه‌های بیماری را می‌توان بمنزله بازگشت واپس زده تلقی کرد. صفت مشخص و بارز آنها تغییر شکلی است که عناصر قیام کننده نسبت به شکل اصلی خود پیدا کرده‌اند."^{۱۲}

فروید در جمبندی این فرایند، در بخشی از مطلب موسا و یکتا پرستی با عنوان "حقیقت تاریخی"، سرانجام به این نتیجه می‌رسد: "انسان بدوی به یک خدای آفریننده جهان نیازمند است که مثل رئیس قبیله یا حامی شخصی او است. جای این خدا در ورای اجداد محو شده‌ای است که روایات دینی، خاطراتی از آنها را حفظ کرده است. انسان ادوار بعدی، مثل انسان عصرما،

^{۱۱} - ریموت ریشه در شرحی که بر مطالب "روانشناسی جمعی" و "آتیه یک پندار" فروید نگاشته، بر این نکته تاکید کرده که امروزه بخاطر رشد پژوهشهای علوم انسانی در قرن بیست دیگران فراغالبی و گشاده دستی گذشته وجود ندارد. امکاناتی که فروید برای پل زدن میان حیطه شناخت روان فردی و شناخت حیات اجتماعی از آنها سود برد. نگاه کنید به:

Reimut Reiche, Einleitung, in Sigmund Freud, Massenpsychologie und..., Ed. Fischer, ۲۰۰۵

بررسی مسائل فرهنگی که فروید با مقاله بلند "توتم و تابو" به سال انتشار ۱۹۱۲ شروع کرده بود، با رخداد جنگ جهانی اول دچار وقفه شد. انتشار آتیه یک پندار که نقطه عطفی در پژوهشهای فروید است و بسال ۱۹۲۷ انتشار یافت ادامه سنت کندوکاو در مسائل فرهنگی از سوی مخترع روانکاوی است. این کندوکاو از بطن توجه به رفتار انسانها بهنگام حضور دستجمعی بدست آمده است. فروید در این حضور جمعی سرکشی برخی از عارضه‌ها را تشخیص می‌دهد. این عارضه‌ها در فرهنگ عمومی را وی به ترتیب رشد خیالپردازی و گمراهی، یکسونگری و تحمیق‌پذیری می‌نامد. بر این منوال برخوردهای کاملاً احساساتی، ناتوانی در چاره‌جویی و نیندیشیدن به پیامد رفتار خود وقتی بصورت دستجمعی انجام می‌گیرد خطر رشد توهمات و سقوط بدامن رفتار ناخودآگاه را در بر دارد. چنانچه توده‌ی مردم گرفتار این عارضه‌ها، هر لحظه می‌تواند فریب عوامفریبان را بخورد.

^{۱۲} - ترجمه‌ای از این متن فروید که توسط قاسم خاتمی انجام گرفته و بسال ۱۳۴۸ در تهران از سوی چاپ پیروز انتشار یافته، بصورت PDF در

به همین نحو رفتار می‌کند. او نیز کودک مانده و حتا در سنین بلوغ بحمايت نیازمند است. او نیز حس می‌کند که نمی‌تواند از اتکا بر خدا دست بر دارد. در این موضوع تردیدی نیست". (منبع یادشده ص ۱۲۴)

در اینجا متن فروید با اینکه خود را وامدار متفکران پیشین می‌خواند، البته بی آنکه نام شخص مشخصی را ببرد، بطریقی آشکار بر آن انسان شناسی فویرباخی تکیه دارد. فویرباخی که، پیش از این، چکیده‌ای از نگرشش را پیرامون رابطه‌ی انسان و دین بدست داده‌ایم. فروید پس از این بکارگیری سنت تاریخی انسان شناسی، منظور خود را دنبال می‌کند تا پیدایش یکتا پرستی را شرح دهد: "با اینحال کمتر می‌فهمیم که برای چه باید تنها یک خدا داشت. و به چه دلیل گذشتن از چند خدایی به یکتا پرستی چنین اهمیتی بخود می‌گیرد. البته قبلاً گفتیم که مومن شریک عظمت خدای خویشتن است، و هر چه این خدا نیرومندتر باشد حمایتی را که می‌تواند تامین کند موثرتر است... باید توجه داشت که فکر خدای واحد مستلزم پیشرفت در معنویت است. معذالک نباید اهمیت زیادی برای این موضوع قائل شد. با این وصف مومنین وسیله‌ای برای جبران ضعف تعلیل و توجیه خود یافته‌اند... ما فکر می‌کنیم که راه حلی که مومنین پیشنهاد کرده‌اند حقیقت است. ولی حقیقت تاریخی است و نه حقیقت مادی. و ما مدعی حق اصلاح بعضی از انحرافات هستیم که این حقیقت در ظهور مجدد خود بدان دچار شده است". (منبع یادشده)

در ادامه‌ی همین حق اصلاح کردن برای خود است که فروید می‌نویسد: "موسا با آوردن انگاره‌ی خدای واحد برای ملت خود چیز تازه‌ای به آن نداد و فقط به واقعیه‌ی کهنی که متعلق به ادوار اولیه خانواده بشری بود و مدتها از ضمیر آگاه انسانها گریخته بود جان بخشید. ولی این واقعه چنان مهم بود و چنان تغییراتی در وجود آدمیان فراهم آورد که می‌توان گفت اثر عمیقی را که با روایت از وحی قابل قیاس است، در روح انسان باقی گذاشت. روانکاوای افراد به ما می‌فهماند که تاثیرات زودرس در دوره-ای که بچه بزحمت سخن می‌گوید، روزی موجب بیدار شدن و بپاخاستن نتایج آزار دهنده در ضمیرش آشکار می‌شود". (موسا و یکتا پرستی، ترجمه فارسی، یادشده)

در توضیح تکامل تاریخی این روند در مطلب "موسا و یکتا پرستی" این جمله‌ها را می‌خوانیم که در زمینه خاستگاه ادیان تک خدایی روشنگری می‌کند: "بدین ترتیب، جهتی که می‌بایست مذهب پدر در آن تحول یابد، برای همیشه تثبیت شده بود. ولی نفس تحول بهمان اندازه کمال نیافته بود. معارضه، خصیصه اساسی روابط پدر و پسران است. می‌بایست خصومتی که روزی پسران را بکشتن پدری محترم و ترس‌آور واداشته بود، از نو، در طی قرون، تظاهر کند. دیگر نمی‌بایست کینه‌ی کشنده نسبت به پدر در چارچوب مذهب مومن جایی داشته باشد. تنها تجلی عکس العمل نیرومند احساس تقصیر، ندامت از گناه، و ادامه‌ی آن نسبت به خداوند ممکن بود. احساس تقصیری که لاینقطع مورد بحث پیغمبران بود و خیلی زود جز مکمل نظام مذهبی شد. تعلیق سطحی دیگری نیز داشت که منشا واقعی آنرا ماهرانه پنهان می‌کرد... انکار نمی‌توان کرد که منشا این اخلاق، احساس تقصیر ناشی از احساس خصومت سرکوب شده نسبت به خداوند است".

"حقیقت" انحصاری

اشاره اجمالی به روند نگرش فرویدی که یکی از کمبودهای کتاب "عشق صوفیانه" ستاری را هویدا می‌ساخت، در چشم‌انداز وسیع‌تر، همانا پرسش از چیستی عرفان و چگونگی طریقت است. پرسش از آن آزمایش‌ناپذیری داده‌های عرفانی و تردید در مدعای مراد بر سر انحصار شناخت و دانایی است.^{۱۱۳} گرچه این نکته‌های یادشده ابتدا به ساکن اعتراض‌برانگیز نیستند و کسی را بپای میز بحث و جدل نمی‌کشاند. چونکه هر کس حق دارد خود را مرکز جهان یا نقطه پرگار هستی و یا از اینها

^{۱۱۳} - البته شک و تردید در داعیه‌ی حقیقت انحصاری را می‌شود به عرصه‌ی ادیان نیز توسعه داد. ادیانی که پاگرفتن خود را نشانه‌ی بلوغ کُل انسانیت و سرآغاز روشن بینی فرض می‌کنند و دوران پیش از خود را سراسر به نادانی آلوده می‌دانند. به همین دلیل است که مسیحیت و اسلام دوره پیش از خود را به ترتیب دوران کفر و بی‌بند و باری و دوره‌ی جاهلیت می‌خوانند.

اغراق‌آمیزتر "مرغ باغ ملکوت" بداند. حتا از این الفاظ فخر فروشانه هم فراتر رفته و حقیقت را در انحصار خود خوانده و دیگری را برای خاکساری در چنین مجموعه‌ای به خلوت خویش فرا بخواند. در روزگار حاضر، آنجایی اعتراض به حق بوجود می‌آید که متقاضیانی با دلایل مختلف بدین خاکساری تن در دهند و رابطه مرید و مرادی برقرار شود. وقتی دانای کل از مرید و دانشجوی خود تبعیت مطلق می‌طلبد، پدیده‌ای در ساختار اجتماعی شکل می‌گیرد که بر "امتياز ویژه" استوار است. از اینجا دیگر آن رابطه فقط به آنان تعلق ندارد، بلکه امری اجتماعی شده است. مدعای ممتاز بودن و طلب حق ویژه کردن، در جامعه امروزی جهان، در جامعه‌ی جهانی شده که رعایت حقوق جهانشمول انسانها را به پرنسپ و سرلوحه‌ای برای تنظیم امور عقلانی و رفتاری خود بدل ساخته، نه تنها مورد واکنش منفی است بلکه به کیفیت و کمیت مدعی نیز با شک و تردید می‌نگرد. چون دلیل و فایده هر مالیات دادنی بایستی روشن باشد. در چارچوب چنین برداشتی آن پیشنهاد فوکو مبنی بر تصحیح گرایش فرویدباورانه را دنبال کرده‌ایم که گفته برای درک و دریافت درست از چرایی و چگونگی کامجویی بایستی آنرا نه در قلمروی بروز و میل سرکوبش که در رابطه با رویکرد اخلاقی برای کنترل نفس بررسی کرد. زیرا که از منظر توجه وی، اخلاق یکی از ستونهای اصلی تحقق اعمال قدرت است.^{۱۱۴}

بنظر می‌رسد اگر که از این منظر به عرفان بپردازیم، آسانتر بتوانیم گره‌های کار را تشخیص دهیم. فایده توجه به ما به ازاهای واقعی عملکرد و متن عرفان در این است که مثلاً حیرت‌زده تلاش گسترده عرفا و صوفیان نمی‌شویم. ایشان با تلاشهای بسیار و با نوشته‌های گوناگون، سعی در این داشتند که مثلاً مفهوم عشق را در قرآن بازسازی و بازشناسی کنند. اما از آنجا که مفهوم عشق در قرآن به کار نرفته و صحبت فقط از محبت است (از یحیهم و از یحیونه - سوره المائده، آیه ۵۴) این تلاش بازشناسی همچون ایده ثابتی گمراه کننده بی‌نتیجه مانده است.^{۱۱۵} از این زاویه، دوره طولانی از جدال نظری عرفا و شارحان‌شان بی‌تأثیر و بی‌دست‌آورد می‌شود. زیرا محبت بدور از هر گونه کامجویی و تهی از جنسیت را نمی‌شود به عشق ترجمه یا تأویل کرد. آنهم عشقی که از هیجانات تنی و نیازهای جنسی لبریز است. آن پاسخ عارف شاعر را که گفته:

عشق بر چرخ حقیقت اختر است / از محبت یک قدم بالاتر است

به دو صورت می‌توان خواند. از یکسو بصورت پاسخی به مدعای عرفان نظری که برغم آنهمه کتاب نویسی نتوانست محبت را همچون عشق مترادف سازد. از سوی دیگر، بصورت رجزخوانی عام می‌شود آنرا در نظر گرفت که از این رجزخوانیها صوفیان بسیار داشته‌اند. از جمله آنکه سروده‌اند:

مرغ باغ ملکوت منم / ام از عالم خاک / چند روزی قفسی ساخته‌اند / از بدنم.

از معاشقه با خدا تا غریب رفتن صوفیان

آن رهنمود فرویدی مبنی بر آموزش برای واقعیت‌شناسی را اگر پیگیری کنیم، چیزی جز عنوان یاد شده نمی‌توانیم برای تداوم بحث خود برگزینیم که از توجه بر ماجرای معاشقه با خدا به سمت بازشناسی و بیان غریب رفتن صوفیان می‌رود. باری. آن عشق پاک خدایی، یعنی آنچه در واقعیت نظری زاهدان فقط از آن خدا بود که بر بنده‌اش ارزانی می‌داشت و عارف با جانفشانی خود سعی می‌کرد پاسخ این لطف الهی را بدهد، در مسیر ایام به عشق انسانی بدل شد. در نزد شارحان عرفان مرسوم است که این تغییر تفسیر و تبدیل موضوع عشق را با فعل تنزل یافتن توضیح دهند. البته این عشق سر بر کشیده، اگر مقهور سیطره اخلاق مذهبی نباشیم، هرگز بدلی نبوده و نیست که در موردش بتوان از فعل تنزل یافتن استفاده کرد. گرچه

^{۱۱۴} - برای شرح بیشتر این موضوع رجوع کنید به مطلب مارک پوستر (فوکو و استبداد یونان) در کتاب فوکو در بوته‌ی نقد، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

^{۱۱۵} - همچون مثال مشت نمونه خروار، می‌توان به صفحات بیشمار رجوع داد که ستاری در "عشق صوفیانه" برای گزارش این تلاش ناکام یافتن مفهوم عشق در قرآن مصرف کرده است.

عذاب وجدان یا که روحیه خودآزادانه از دیرباز تلاشی جز این نداشت که این عشق انسانی را آلوده نشان دهد. عشقی که نشانی از حضور آسمان و ملکوت و خدا نداشته است و بر همان سپهر خاکی بساط بلندپروازیهای خود را پهن کرد. پیدایش این نوع عشق، که چیزی جز پافشاری زندگان بر ارزش زنده بودن نیست، نخست بدین صورت حقانیت یافت که همچون دستاویزی برای انسان شد. انسانی که وصلت با خدا را تمرین می‌کرد و از طریق مشاهده جمالی زیبا پندار زیباترین جمالها را در ذهن می‌ساخت. برای همین در آغاز بروز خود، که در ظلمانی‌ترین لحظات قرون وسطا بود، زیر عنوان "عشق مجازی" مطرح شد. صوفیگری برای آنکه بتدریج حضور این "عشق مجازی" را مشروعیت بخشد، آن را پیشفرض خداپرستی دانست و پدیده‌ی عشق را دلیل و علت آفرینش جهان نام نهاد. از این منظر آن مصادره به مطلوب لغت محبت در متن قرآنی، که بایستی معنای عشق و عاشقی می‌داد، عملکرد قابل ملاحظه‌ای در قیاس با این ایجاد فضا برای عشق ورزی در شهر و دیار نیست. عشق فضایی تحرک آزادانه برای آنانی شد که فرمان دستگاه خلیفه‌گری را بر نمی‌تافتند و در پی تجربه‌ی شخصی قضایا بودند و حکم تکلیف همگانی را اجرا نمی‌کردند. رفتاری که از منظر امروزی بخشی از فرایند فردیت یابی آدمی را تشکیل می‌دهد. چه بسا که عشق در این حضور خاص و تازه همچون انگیزه‌ای زندگی‌بخش به هستی قلمداد شود. شعر این فرایند به عرش اعلا رساندن عشق را سنایی گفته:

عشق را عین و شین و قاف مدان بلکه سریست در سه حرف نهان

البته بخشی از تلاش رازآمیز خواندن عشق را در تداوم آن جنگ و دعوایی باید دانست که دگراندیش ایرانی با سلطه‌ی عرب مرکزمداری بر جهان اسلامی به پیش برده است. هر شاعری در پیروی از سنت شعریش، و هر مفسری در تقلید از تفسیر قبلی، این جنگ و دعوا را به سهم خود پیگیری کرده است:

جامی کشیده دار زبان را که سر عشق

رمزی است کس مگوی و حدیثی است کس مدان

بدین ترتیب با گفتمانی که صوفیگری به زمانه‌ی خود ایجاد کرد و از طریق متن و نقل سینه به سینه آن را گسترش داد، گفتمانی که بیش از هر چیزی اقتدار گفتار رسمی فقهاتی را فروکاهید، آن فضایی ایجاد شد که عشق به ممنوع جای تنفس یافت. در این "ساعت تنفس" هم شعر مولوی

بی عشق مباش تا نباشی مرده در عشق بمیر تا بمانی زنده

میداندار می‌کند و هم رساله‌هایی نظیر "سوانح" و "تمهیدات". اولی را احمد غزالی نگاشت و دومی را پیروش، عین‌القضات همدانی.

با نگاه به این متنها که سرآغاز رساله‌نویسی فارسی در مورد عشقاند، در دوره‌ی اوج صوفیگری قرار می‌گیریم. زیرا در آغاز دوره یاده شده، سلطه‌ی عرب، زبان رسمی اسلام را حتا به دگراندیشان زمانه تحمیل کرده بود. در این دوره، عرفان مدرسی (نام دیگر عرفان نظری و نظریه پردازی ابن عربی) در حال گسترش است و از هر گوشه و کنار جهان اسلامی یارگیری می‌کند. بطوریکه ابن عربی متولد اسپانیا را به مرکز فرهنگ اسلامی زمانه (بغداد و دمشق) می‌کشاند. او که، بنا بر روایتهای تاریخی و بقول کتاب ستاری، چندین زن اختیار کرده و به رسم جانشین‌گزینی بر تن بسیاری از آنان خرقه پوشانده است. وی در ضمن یکی از کتابهای متعدد خود (فصوص الحکم) را نتیجه خوابنا شدن خویش خوانده که نه تنها بازسازی سناریو قدیمی وحی بوده، بلکه همچنین سیلی از شرحیات مریدان بر آن را بدنبال داشته است. در کنار آن حجم گسترده متون مذهبی که ابن عربی نگاشته، اینجا و آنجا هم دیوانی از شعر عاشقانه وجود دارد. این اثر همان ترجمان شوقی است که متفکران عرب زبان را بوجد و ستایش کردن واداشته است. از این جمله است عبدالوهاب مدب که اثر ابن عربی را یکی از پیشقراولان آفرینش خیالپردازانه خوانده است. با اینحال همانطور که در شرقشناسی سنتی غرب رسم است، این نویسنده آفریقایی نیز کلیه

آثار عجمها و ایرانیان را که گاه دستاورد نظریشان در تقابل با فقه و دکتربین اسلامی بوده، مثل آثار روزبه (ابن مقفع)، بنفع اسلام مصادره می‌کند.^{۱۱۶}

از سوی دیگر، آن یارگیری برای حفظ کیان اسلام، پدر مولوی یا مولای بلخی را مقیم قونیه (آسیای صغیر) می‌کند. پدر، همچون فقیه‌ای در حال رقابت با همقطاران و بر سبیل دو پادشاه در اقلیمی نگنجند، دیار خود را بخاطر مخالفت‌های امام فخر رازی ترک می‌کند. پسر هم که راه پدر را در موعظه و کلام پی می‌گیرد، بخش عمده انرژی زندگی خویش را صرف سرودن احکام قرآنی بفارسی می‌کند و مثنوی معنوی را می‌سازد که ادامه سنت سرایش سناییها است. هر کدام از اینان بجز اجرای تکلیف‌های مذهبی بخشی از پروژه‌ی میانجی‌سازی ممنوع برای وصلت به هدف متعالی را به انجام می‌رساند. هدفی که چیزی جز فنا شدن در پندار خدا گشتن نیست.

در اینجا با فرایندی روبرو هستیم که در عنوان این بخش آن را "از معاشقه با خدا تا غریب رفتن صوفیان" خوانده‌ایم. در این بخش مفهوم سفر، نقش کلیدی در هر تفسیر و تعبیری بازی می‌کند که از جمله رسانه‌ای است برای رسیدن به قلمروی عشق و پیامدهای دیدار این قلمرو. چنانچه عطار محبوب مولانا در قصه‌ی سفر مرغان سروده:

بعد از این وادی عشق آید پدید غرق آتش شد کسی کانجا رسید

طبیعی است که این غرق آتش شدن را بصورت سمبلیک باید در نظر گرفت. چنانچه سند و مدرک این نمادگرایی یکی سرگذشت ابن عربی است و تمام آن زنانی که با او در "درازای سفر" معاشرت داشته‌اند. در شرحیات آمده که دستکم چهارده تا از این زنان عنوانی والا و خرقه مرادی کسب کرده‌اند. عناوین و خرقه‌هایی که در شرحیات نشانه ایستگاه‌های توقف در مسیر متعالی شدن و در واقع ارتباط‌گیری با جنس مخالف بوده‌اند.

در این زمینه ارتباط جوئیهای عاطفی و عاشقی به سرگذشت مولانا نیز می‌شود اشاره کرد که رابطه‌ای پُر راز و رمز با شمس داشته است. البته بررسی رابطه‌ی یادشده، وقتی که به موضوعی در فرایند افسونزدایی بدل می‌شود، فقط منحصر به مراودات ایشان نمانده و از جمله قربانیان مربوطه را نیز مد نظر می‌گیرد. جدیدترین متنی که مسئله‌ی قربانی داشتن رابطه‌ی مولوی و شمس را بیان کرده، ژمانی است با نام "کیمیا خاتون" (نوشته سعیده قدس، انتشارات نشر چشمه، ۱۳۸۳) که حتا جلال ستاری اهل پژوهش را به واکنش علیه خود واداشته است.^{۱۱۷}

منتها از این مسائل دردسر ساز زندگانی ایشان گذشته، هم ابن عربی و هم مولانا، برغم برخورداری از آنهمه تعریف و تمجید روحانی که ایشان را به عرش علا می‌رساند، در عمده فعالیت قلمی خود در خدمت کیان اسلامند و در عرصه‌ی نظری به سود سلطه‌ی امپراتوری مربوطه‌اش به نبرد می‌پردازند. امپراتوری اسلامی در آنزمان گرچه از شرق از سوی مغولها مورد تهاجم قرار می‌گرفت، ولی مشکل نظری و اصلی‌اش با گسترش و احیای دوباره مسیحیت بود که اقتدار روحانی بر جهانیان را از آن خود می‌دانست. درست بخاطر همین درگیری، که تعیین‌کننده جغرافیای سیاسی و خاستگاه اجتماعی "عرفان نظری" بود، با تفاوت هدف و انگیزه میان عرفا و صوفیان روبرو هستیم. اگر "عرفان عملی" در پی آن بود که فقاقت اسلامی و عرب مرکزمداری را

^{۱۱۶} - به ترتیب موضوع رجوع کنید به مطالب مدب:

Abdelwahab Meddeb, Die schoepferische Imagination, in Lettre int, Nr. ۴۰۱۹۸۹

A. Meddeb, Islam und Aufklaerung, in Lettre int. Nr. ۷۳, ۲۰۰۶

^{۱۱۷} - برای اطلاع بیشتر از ماجرای آن زن کشی که در حاشیه شمس دوستی مولانا صورت گرفته و حتا جلال ستاری صاحب تالیفهای بسیار در مورد عشق را به اعلام موضع کشانده است، می‌توان به ژمان یادشده و این کتاب جدید ستاری با عنوان عشق ورزیهای مولانا (نشر مرکز، ۱۳۸۴) رجوع کرد. ژمان گزارشی از زندگی دختر همسر مولانا بدست می‌دهد که سپس بدستور شوهر مادر به عقد شمس پیرمرد در می‌آید و سپس قربانی کینه و حسادت او می‌شود. به گزارش ژمان و آن زبان کجدار و مریز، کیمیا و پسر مولانا دارای تمنا و کشش نسبت به هم هستند ولی بخاطر سنت و دخالت بزرگترها در زندگانی جوانان، عشقشان ناکام می‌ماند.

کمی عقب نشاند تا در دیار عجم امکانی برای تنفس دگراندیشان فراهم شود، "عرفان نظری"، بویژه با نمایندگی چون ابن عربی، در پی آن است که در میدان رقابت بر سر معنویت، اسلام به مسیحیت نبازد.

ابن عربی، متولد اسپانیای امروز، مفهوم محوری سفر سالک را به دو صورت مختلف پیاده کرده است. نخست، آن سفری است که از یک گوشه اروپا برخاسته و به آسیای صغیر (به دمشق) ختم شده است و دومی، سفری است که از میان متنهای فلسفی گذشته و بویژه با استفاده از افکار پلوتینی (واجب الوجود تمامیت خواه و مجازی خواندن هر آن چه غیر خداست) ایدئولوژی برای امپراتوری اسلام در معرض یورش دست و پا کرده است.

البته این ایدئولوژی که چیزی نیست جز وارونه جلوه دادن واقعیت، فقط از زمانه‌ی ابن عربیها به کار مشغول نبوده است. عرفا حتا در زمانی که به هم‌آورد فقها می‌رفتند، دچار این کمبود بودند که فقط با شخص ایشان به تقابل برخاسته و کاری به پس‌زمینه و نهاد نظری‌شان نداشته باشند. در حالیکه ایدئولوژی فقها، با دستاویز معنویت پرستی و تعالیحویی، پرده ساتری بر میل حفظ قدرتشان انداخته است.

بر خلاف خرد گرایانی چون روزبه، رازی و بیرونی، جایی با بیان صریح و انتقاد عرفا و صوفیان روبرو نیستیم که افسانه آفرینش دینی را افسونزدایی کرده یا به مشروعیت اصل نبوت با دیده‌ی تردید نگریسته باشند.

در میان خردگرایان می‌شود به رازی اشاره کرد که وجود پیامبر را لازم نمی‌داند. چونکه بر این باور بود که هر انسانی بکمک هوش خداداده توان رسیدن به شناخت را دارد و می‌تواند از پس مسئولیتهای خود بر آید.^{۱۱۸}

نظریه‌پردازان صوفیگری بطور عمده و با صرف انرژی فراوانی سعی کردند که به روش شک و تردید فلسفی در تعریف جهان نگریند. این خواسته را داشتند که در جهان‌بینی خود به تفسیر سنن کلام اسلامی وفادار مانده و بحث و استدلال و اصل خطاپذیری را همچون شیوه‌ی کار تبیین جهان مورد استفاده قرار ندهند.

از این گذشته، همانطوری که عرفای مسیحی با مناسبات فرادستی و فرودستی کاری نداشتند و در زمره حامیان نظام برده‌داری کلیسا بودند، عرفای ما هم در نفی اساس مادی مناسبات اجتماعی (از جزیه و خمس و زکات گرفتن تا کنیز و غلام داری) به طرح نظریه‌ای جدید یا ارائه طریقی نوین برای بهبودی وضع عموم نپرداختند. برغم آن قدرت خیالپردازی که از صفات عمومی ایشان شمرده شده، در جایی نمی‌بینیم که بر فراز چارچوبهای مرسوم دوره‌شان به مجموعه جدلها نگریسته باشند.

بخاطر همین کمبود است که جدال و رقابت ایشان با فقها تا زمانی می‌تواند موجودیت داشته باشد که امتیازات ویژه فقها در کار است. بدین ترتیب با برچیده شدن بساط شریعت پناهی موضوع رقابت و فاعلهای جدلها (صوفیان و فقها) نیز زمینه حضور خود را از دست می‌دهند. ایشان حتا به زمانه‌هایی که نسیم نظریه‌ای جدید شروع به وزیدن می‌کرد و استفاده از عقل و خرد آدمی ملاکی برای تنظیم امور و مناسبات جمعی می‌شد به لاک دفاعی می‌رفتند و با فقها هم‌صدا می‌شدند. یک نمونه‌اش، واکنش عطار است. فریدالدین عطار که در میان صوفیان بیش از بقیه از نیروی جاذب ادبیات و ترفندهایش (مثلا استفاده از رمز و تمثیل) برای گفتمان خود سود برده و الهامبخش کسانی چون مولانا در رویکرد بسوی قلمرو ادبی بوده است، چنین واکنشی به رواج فکر فلسفی دارد:

چو عقل فلسفی در علت افتاد

ز دین مُصطفای بی دولت افتاد

این نکته را همه‌ی تفاسیر موجود بر سرگذشت صوفیان روشن می‌کند که ایشان، غالبا غرق پندارهای خود و بی تفاوت به مردمان و واقعیت اجتماعی، پس از گذار از "مرحله آینه‌ای"، یعنی همان مرحله خود خدایی و در آینه نگریستن، در مراحل بعدی عشق مجازی (یعنی عشق به زن یا به شاهد) بطور عمده در پی تفکیک میان عشق‌ورزی و هوس‌بازی بودند.

^{۱۱۸} - برای توضیح بیشتر رجوع کنید به:

البته این تلاش برای تفکیک مضمونها ی عشقی گاهی خود مروج دورویی و دروغ مصلحتی نیز شده است. کافی است آن "رهنمود" مولانایی را با کمی فاصله گیری بخوانیم. رهنمودی که در پاسخ به پرسش رفتار شیخ اوحالدین کرمانی آمده است. ستاری چنین نقل می‌کند ("عشق صوفیانه"، ص ۲۰۷) "روزی در بندگی مولانا، حکایت شیخ اوحالدین کرمانی می‌کردند که مردی شاهدباز بود و چیزی نمی‌کرد. فرمود کاشکی کردی و گذشتی".

سرزنش و رهنمود مولانایی گرچه بازار اخلاق دوگانه را رونق می‌بخشد، اما بکار کنترل صوفیان نمی‌آید که غریب رفتن خویش را بپوشانند. چونکه آن حکم و دستور رفتاری غالب صوفیان را قانع نمی‌سازد تا چه رسد به باقی مردمان. مگر این مصرعها، همچون ضرب المثلی محبوب بارها تکرار نگشته است که

فاسق به تواضع آراسته به از زهد به تکبر برخاسته.

سیروس شمیسا در کتاب "شاهد بازی در ادبیات فارسی" (انتشارات فردوس، ۱۳۸۱) در بخش "صوفیان امردباز" از جمله می‌نویسد: "صوفیان دو دسته بودند قلیلی از آنان مانند ابن عربی و شهاب الدین سهروردی و شمس تبریزی و مولانا امردبازی را نمی‌پسندیدند و دسته دیگر که اکثریت با آنان بود شاهد باز بودند". (همانجا ص ۹۷) شمیسا در این کتاب، که بازچاپش در ایران ممنوع گشته است، پس از آنکه تاریخچه شاهد بازی را بترتیب حکومت خاندانهای سلطنتی (سامانیان، غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان و...) می‌آورد فصلی را نیز به صوفیان و شاهدبازیهایشان اختصاص می‌دهد. فصلی که مفصلتر از پژوهش ستاری در این زمینه است.

چنانچه، در این کتاب، هم از علاقه‌ی احمد غزالی به "یکی از غلامان شریف الدوله" باخبر می‌شویم و هم دفاعیه از اوحالدین کرمانی را می‌خوانیم (ص ۱۰۸ کتاب یادشده) که انگاری جواب دورویی همقطاران را می‌دهد:

شاهد بازم هر آنکه انکار کنند

چون در نگرى روز و شب این کار کنند

آنها که بینی همه شاهد بازند

آن زهره ندارند که انکار کنند.

در واکنش بدین سطح از جدل میان صوفیان شاهدباز و صوفیان اهل پنهانکاری بوده که آن شعر عبید پژواکی بجا یافته است. شاید اگر گرایشات مختلف صوفیگری همجنسگرایی را همچون رویکردی طبیعی به کامجویی در نظر می‌گرفت و برسمیت می‌شناخت و آنرا انحراف رفتاری ارزیابی نمی‌کرد، کل این جدلها بر طرف می‌شد. بواقع سقف آزادیخواهی زمانه کوتاه بوده که تفاوت بر سر نوع عاشق پیشگی را بر نمی‌تافت و فقط به غیرت معنوی اشخاص مربوط نمی‌شد.

زیرا کدام عارف بلندپایه‌ای است که بخواهد از هم‌نوع خود که در آن بازتاب چهره‌ی متعالی معشوق پیدا است، بازیچه‌ای سازد. انگار وقتی عبید ابیات زیر را می‌سروده، بدین بلوا و قشقرق میان صوفیان نظر داشته است:

شکر آن را که نیستی صوفی عیش میران و باده می‌کن خوش.

پایانه‌ی گزارشی نیمه تمام

اینکه گزارش دگردیسیهای عشق را نیمه تمام می‌گذاریم، دلیلهای چندی وجود دارد. از یکسو، کتاب حاضر مثل سایر هم‌تاهای خود آغاز و سرانجامی دارد و از سوی دیگر، روایت عشق سفری تداوم‌دار است. سفری که هر گزارشی از دگردیسیهای آن را نیمه تمام پشت سر جا می‌گذارد و براه خود می‌رود. در پیشگفتار کتاب با اشاره به هراس از تکرار مکررات، و نیز گفتن از انگیزش خود برای نگارشی تازه از سخن عشق، شروع کردیم.

از غفلتهای متن هم گفتیم که چه حوزه‌های تمدنی را بدرستی مدنظر نگرفته است. آنگاه اشاره‌ای کوتاه داشتیم به نقش افسانه و اساطیر در سرگذشت پیشا تاریخی عشق. در بخشهایی که به فلسفه و نظریه‌پردازیهای عناصر مربوطه‌اش در مورد عشق پرداختیم، مکث بیشتری داشتیم.

بویژه بدین خاطر که باور داشتیم منشا کلام اسلامی بسیار وامدار خوانشهای جور و ناجور از افکار افلاتونی و پیروانش بوده است. با گذشت از این مرحله، به تامل در عرفان و صوفیگری رسیدیم که عناصرش چگونه با عشق روبرو شده‌اند. البته می‌بایستی به تداوم صوفیگری نیز می‌پرداختیم که در آن طریقه‌های هفتاد و هفت‌گانه ادامه حیات داشته است و از تصوراتی می‌گفتیم که پرسنل چنین جرگه‌هایی امروزه از عشق دارند. اما در این رابطه چنته‌مان خالی بود. خالی از اسناد و متون لازم برای بررسی. برای همین چیزی نگفتیم از رفتار مریدان طریقه‌های مختلف و از جمله طریقه‌ی مولویه که در زمانهای گذشته به حاکمیت سلاطین عثمانی مشروعیت کشورداری می‌بخشیدند.^{۱۱۹}

حتا فرصت نیافتیم که از آن دست طریقه‌هایی گزارش کنیم که دستکم عنوانهای جالبی داشته‌اند. مثل "فرقه جمهوری"، که افرادش خواهان صلح کلی هستند و هیچ فرقه و مذهب دیگری را رد نمی‌کنند یا مثل "فرقه کاهلیه" که بدخواهانشان می‌گویند به عشق صوری علاقه وافر نشان می‌دهند و به هرزه‌گری مبتلا هستند.^{۱۲۰}

البته در این رابطه مشخص می‌توانستیم دستاوردهای روانکاوی را در بررسی علت‌های آن به اصطلاح انحرافات جنسی این سالکان راه عشق بخدمت بگیریم و در راستای روشنگری درباره پیچیدگیهای روان و روند تربیت اهل فکر و قلم باشیم. در اینجا می‌شد به طرح آن خواسته فرویدی پرداخت که از سرآغاز شهرت خویش همواره بردباری و رواداری بیشتری را در آموزش خردمندانه مسائل جنسی لازم می‌دانست. از این گذشته سعی کردیم که با فاصله و بر خلاف تمجیدگرایی رایج و گاه ناآگاهانه با داستانسراییهای عرفانی روبرو شویم. می‌خواستیم پرسنده باشیم. مثلاً جایی که عطار در گفتگوی پرندگان می‌گوید:

چون نگه کردند آن سی مرغ زود بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بودند
در تحریر جمله سرگردان شدند این ندانستند تا آن خود شدند

در بازخوانی سروده می‌خواستیم بدانیم که سرانجام این فاعل شناسا به نتیجه‌ای می‌رسد یا اینکه در انفعال حیرت باقی خواهد ماند. متنها همه‌ی این موضوعها در حاشیه‌ی ناگفتنیهای ما ماندند. چونکه قصد داشتیم در توجه به دگردیسیهای عشق از سپهر ادبیات و داستانسرایی بی‌اعتنا نگذریم. اما برای توجه بدین سپهر جا لازم بود. پس در پایانه‌ی کتاب مایلیم به برخی از نکاتی بپردازم که شعر پس از دوران مشروطه در کوله‌بار خود داشته است. آنگاه حُسن ختام سخن خود را به رُمان مدرن فارسی می‌سپاریم. رُمانی که یکی از هنرمندانه‌ترین طرحهای اجرا شده‌اش، یعنی بوف کور، به بازنمایی وضعیت تاریخی و معاصر عشق مرد و زن ایرانی پرداخته است. از آنجا که تبار و ریشه‌های رُمان نویسی را در اروپا بایستی جستجو کرد، آنهم بدین خاطر که پس‌زمینه تاریخی بوف کور را بهتر بشناسیم، پس بهتر است از سرگذشت روایت عشق در آن قاره بگوئیم.

اروپا و سرگذشت روایت‌های عشقی

مرا در دل ز خسرو صد غبار است ز شاهمی بگذر، آن دیگر شمار است
هنوزم ناز دولت می‌نمایی؟ هنوز از راه جَبّاری در آئی؟
هنوزت در سر از شاهمی غرور است؟ دریغا کاین غرور از عشق دور ست

^{۱۱۹} - در این مورد رجوع کنید به گزارش کتاب "عشق در مثنوی معنوی"، دکتر سید احمد حسینی کازرونی، انتشارات زوار، ۱۳۸۳، ص ۸۹، وقتی م- آورد که مولویه در عهد دولت عثمانیها کسب نفوذ کردند. چنانکه وقتی خلیفه جدیدی در عثمانی به سلطنت می‌نشست، شیخ مولویه شمشیر او را به کمرش می‌بست.

^{۱۲۰} - رجوع کنید به مبانی عرفان و تصوف، دکتر محمد حسین بیات، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۹۰.

نیاز آرد کسی کو عشقباز است که عشق از بی نیازان بی نیاز است

به دلیلهای چندی، شروع کردن این بخش با پاره‌ای از داستانسرایی نظامی تعجب ندارد. زیرا در همان سرزنش خسرو از سوی شیرین و نیز آن در رهنمودی که داده است، یعنی دفاع از وجود نیاز در انسان، تغییر رفتار جهانیان نسبت به گذشته آشکار است. زیرا در آنوقت، روح زمانه می‌پذیرد که آدمی موجودی است تشکیل شده از حس و نیاز.

ناگفته نگذاریم که در ضمن داستانسرایی نظامی گنجوی همزمان است با آنچه پژوهشگران تاریخ اروپا "دوران کشف دوباره عشق" خوانده‌اند. این دوران که با قرن دوازده میلادی شروع می‌شود، زمان به روایت در آمدن ماجراهای زوجهای عاشق است که بویژه در فرانسه اتفاق می‌افتد.

آن کشف جدید، نخست از دربار سلاطین فرانسوی سر بر می‌کشد و به تولید داستانهای پی در پی عشقی می‌انجامد. تاریخ این دوران خبر می‌دهد که مردان طبقه‌ی اشرافیت، برغم محق دانستن خود برای معشوقه پنهانی داشتن و غریب رفتن، مدام از این تصور در عذاب بوده‌اند که نکنند همسرشان مثل ایشان عمل کند. ترسی که به کابوس شبانه‌شان بدل گشته است. درست برای رهایی از آن ترس و عذاب بوده که اشرافیت آن دوصنف سازنده‌ی افکار عمومی زمانه (یعنی روحانیون واعظ و ترانه‌خوانان دورگرد) را بخدمت می‌گیرد تا ایشان رابطه‌ی متعادلی بین عیاشی و زندگی زناشویی در جامعه برقرار سازند.

بدین ترتیب یکی از نخستین اشکال دگردیسی عشق در همین دوران اتفاق می‌افتد. دگردیسی که گذر سخن مهرورزیدن از میان فاضلان روحانی به سوی مطربان دوره گرد و سپس رسیدن به میان نویسندگان زمان است. زمانهایی که در تاریخ ادبیات به زمان شهسواری Rittersroman مشهورند. شهسوار بر خلاف دون خوانهای بعدی که معشوق را می‌فریبد، عشق خود را می‌رباید و در میل وصلت شجاعت خود را نیز اثبات می‌کند. البته بجز دلاور و فریفتار در عشق دوران اشرافی به اصطلاح یک نوع عاشق دیگر هم وجود دارد که بخاطر رقابت یا دشمنی با کسی دختر طرف را به معشوقه خود تبدیل می‌کند تا انتقام گرفته باشد.

مهمترین داستانهای عشقی این دوران را افسانه‌ی "تریستیان و ایزولده" و سپس نامه‌های عاشقانه آبالار و هلوئیز تشکیل می‌دهند. روایت این عشق اخیر، که برغم ۱۴ سال نامه‌نگاری ناکام می‌ماند، در قرن هژدهم دوباره به مضمون جدیدی برای نگارش رمان عاشقانه بدل می‌شود. نویسنده این زمان کسی نیست جز یکی از پیشقراولان زندگی مدرن، یعنی ژان ژاک روسو. او که با زمان "هلوئیز نوین" و انتشار یافته بسال ۱۷۶۱، ماجرای عشق آن دو دلدار را به وصال می‌رساند. اگر در روایت اولیه درد و رنج ناشی از عدم وصال هلوئیز ملاط و انگیزه نگارش بود، در زمان روسو که خودش متفکر اصلاح و مبتکر قرارداد اجتماعی است، قهرمان داستان، معشوق خود را برای زندگی مشترک قانع می‌سازد. در اینبار، مثل داستان گذشته، میل خدمت بخدا و زندگی فرشته‌وار موجود نیست تا مانع وصلت عشاق شود. وصلتی که، از دیرباز، اشتیاقش هرروز بیش از روز پیش در سینه‌ی عاشقان شعله‌ور می‌شد. بهر حال در دنبال کردن سرگذشت روایتیهای عشقی به این نتیجه می‌رسیم که عشق نه تنها ضریب ثابت در شناخت رفتار انسان بشمار نمی‌رود بلکه خود امری متغیر و تابعی از شرایط فرهنگی- اجتماعی است. زیرا اگر همین دو دوران را با هم مقایسه کنیم می‌بینیم که دو برخورد گوناگون با مسئله‌ی عشق صورت گرفته است.

در دوران اولیه مسیحیت، پایوران دین دو نوع واکنش نشان می‌دادند. از یکسو اهالی صومعه را به زندگی بدور از عمل جنسی وادار می‌کردند و از سوی دیگر برای مردمان جامعه، الزام ازدواج را پیش شرط اجازه عمل جنسی می‌دانستند. گرچه به ازدواج هم ساحتی روحانی می‌بخشیدند تا هم "فساد لذتجویی" را محدود کرده باشند و هم آن دوستی ایده‌آل میان زن و مرد را تبلیغ می‌بینیم که نهاد مذهب، با استفاده از ایدئولوژی زهد و ترند جامعه موازی، کار کنترل مومنان معمولی را از گذشته‌های دور به پیش برده است. کافی است در این رابطه معماری صومعه‌ها (همچون جامعه‌های موازی) را در نظر بگیرید که همواره مشرف بر شهر و دیار ساخته شده‌اند. انگار آن "برادر بزرگ" Big Brother جورج اورول در زمان ۱۹۸۴ از قدیم همه چیز را

زیر کنترل داشته است. از همین رو بخشی از برآمد دوران کشف عشق به اهمیت‌یابی دربار در مقابل با کلیسا بر می‌گردد تا نقش جامعه اصلی، یعنی شهر و دیار، در مقابل صومعه برجسته شود.

بدین ترتیب روایت عشقی در اروپا با تحولات بعدی که از رمان گوته (غمهای ورتر جوان) شروع و با رمان رابرت موزیل (مرد بدون ویژگی) ادامه می‌یابد، در واقع رهنمودهای اخلاقی دو "ضیافت" را زیر سوال می‌برد.

جالبی قضیه در اینجا است که اخلاق‌گرایی با ترفندهای خود از ضیافت و مهمانی، که مراسمی برای خوشباشی هستند، دو سکوی پرش ساخته است. یکی از این سکوهای پرش، "سیمپوزیون" افلاتونی است و دیگری "شام آخر" مسیحی. در مورد اولی به کفایت گفتیم. در مورد دومی که بساط مشروعیت حرف و عمل حواریون را پهن می‌کند، یک اشاره کوتاه می‌کنیم و می‌گذریم. پولس که یکی از رسولان رهنمود روح القدس محسوب می‌شود، و در میان همقطاران خود به لحاظ تعصب ورزی بر رعایت کلام مقدس و اشاعه‌اش مشهور است، با نامه‌های خود که در انجیل آمده سهم بسزایی در ساختن تصور مسیحیان از انسان دارد. تصویری که در جسم ستیزی، نظر افلاتونی را با فاصله بسیاری پشت سر می‌گذارد و بنایی را می‌سازد که فلاسفه - ای از نوع پلوتین در آن احساس خانگی کنند. فرازی از این افکار پولسی در نامه‌ای است که او به رومیان می‌نویسد: "و اگر روح او که عیسا را از مردگان برخیزاند در شما ساکن باشد او که مسیح را از مردگان برخیزاند بدنهای فانی شما را نیز زنده خواهد ساخت... بنابراین ای بردران مدیون جسم نیستیم تا بر حسب جسم زیست نمائیم". (انجیل، رساله پولس رسول به رومیان، بخش ۸، آیه‌های ۱۱ تا ۱۳)

آنگونه که هویستاد در کتاب ارزنده تاریخ فرهنگی قلب می‌گوید، آن کشف عشق به قرن دوازده از این پرسش رایج شده در آنزمان بر می‌خاست که آیا آفرینش برای همیشه ذات انسانی را تعیین کرده یا اینکه انسان می‌تواند به خود شکل تازه‌ای ببخشد.^{۱۲۱}

بجز پرسش بالا، او تغییرات در سامانه اقتصادی، رشد درآمد و سطح زندگی مردم، افزایش خوشبینی و احساس‌ایمنی، گسترش بازرگانی و پیشه‌وری را عامل دگرگونی روحیه عمومی و در نتیجه برخورد دیگرگونه با مسائل عاطفی می‌داند. پس همانطوری که "دوران کشف عشق" منوط به تحولات اجتماعی - فرهنگی بود، بر همین منوال درک جدید روسو از عشق و جایگاهی که به زن می‌داد تابعی از دیدگاه و واقعیت جدید شد. این دگرگونی بیش از هر چیزی مدیون گسترش فلسفه طبیعت‌گرایی بود که از میانه قرن هژده شروع گشت. با این فلسفه، مردم از دست شریعت خشک و دنیا ستیزی آزاد می‌شدند که نمی‌گذاشت بیان علنی از نیازهای جنسی، بطور نرمل، در کنار گفتن از سایر احساسات و عواطف جایی داشته باشد. در تداوم گسترش طبیعت‌گرایی و آزادهای بدست آمده بود که رمان نویسی چون استاندال در اثری "درباره‌ی عشق" جرات یافت زندگی زناشویی را همچون یگانه ساختار مشروع و درست عملکرد جنسی زیر سوال ببرد. اثری که بیش از یکدهه زمان لازم داشت تا مورد استقبال قرار گیرد. اتفاق ادبی بعدی در این زمینه انتشار "اما بورای" فلور است که به جنجال کشیده می‌شود. انتشار این رمان بسال ۱۸۵۷ ماجرای نگارش و سرنوشت نویسنده را به دادگاه می‌کشاند. آنهم شاید بدین خاطر که قهرمان داستان که در زمره نجبا محسوب نمی‌شده، سفره دل می‌گشاید و اسرار برملا می‌سازد. بخشی از اعترافات اما بواری بدین امر اختصاص می‌یابد که به درک سنتی حمله کند که الزام وحدت عشق و جنسیت و ازدواج را به مردمان حُقنه کرده است. آنجا "اما بواری" بصراحت اعلام می‌کند که دیگر نمی‌تواند برای یک عمر روی یار و معشوق خاص حساب کند. از همینرو تصاحب همزمان تقوا و لطافت و تمنای جنسی و وظایف زناشویی ممکن نیست.^{۱۲۲} بدین ترتیب آن انقلاب عریان کشیدن تن در نقاشی که از

^{۱۲۱} - رجوع کنید به:

Ole Martin Hoystad, Kulturgeschichte des Herzens, Ed.Boehlau, ۲۰۰۶, S.۱۱۸)

^{۱۲۲} - بنا بر این سنت روایتی نویسندگان فرانسوی وابسته به شرایط خاص زمانه به روایت عشقی می‌پردازند که در خود پیشرفت جهان بینی را جا داده است. این روند با نامه‌های مارسل پروست (معشوقه آقای سوان)، فردیناند سلین (سفر به انتهای شب)، کلود سیمون (طناب) و میشل هولیک)

قرون وسطا به کار آمده بود در ادبیات با چند قرن تاخیر به عریان کردن درون قهرمانان داستان و صراحت زبان روایت منجر می‌شود. ناگفته روشن است که دستاوردهای روانشناسی، از میانه قرن نوزدهم، این فرایند گفتن صریح و بی ملاحظه از درون را تقویت کرده است.

برای همین است که هنگام خوانش رُمان نیمه تمام "مردبدون ویژگی" موزیل، که در حیطه زبان آلمانی بصورت یکی از چند رُمان برجسته قرن بیست لقب می‌گیرد، نه تنها با روایت بی پروای تمنا و کشش عشاق و روانشناسی‌شان روبروئیم بلکه این عشاق کسانی جز یک خواهر و برادر نیستند که مشغله‌های اصلی ذهنشان اندیشیدن به معنویت و عرفان است.^{۱۲۳}

اولریش، قهرمان "مرد بدون ویژگی" که در مراحل دیگر روایت با نامهایی چون آشیل و آندراس نیز معرفی می‌شود، با خواهر دوقلوی خود، "آگاتا" رابطه‌ای عاشقانه دارد. ایشان که در رُمان نمادهایی برای عقل و حس هستند، وقتی از طریق گفتگوهای معنوی به یکدیگر نزدیک می‌شوند و یگانگی را تجربه می‌کنند بصورت شخصیهایی دو جنسیتی ظاهر می‌شوند.

این فضای ظهور را موزیل "عرفان‌روز روشن" (taghellen Mystik) می‌خواند که دستیابی بدان گاهی ناممکن و گاه با مشکلات بسیاری روبرو است. با اینحال موزیل حساب این عرفان را از آن نمونه‌های شبیه و ناجور جدا می‌کند. آن تیپ مردها و زنهای رُمان را که سخن از روح و روان را مثل کیف پول در جیب دارند یا مجالس گپ و گفت خود را با مباحث به اصطلاح معنوی گرم می‌کنند، نمایندگان "عرفان ظلمانی" می‌خواند. این عرفان اخیر را مسئول گمراهی و پیچاندن عقل و توطئه چین می‌داند و آندگیری را بدور از فریبکاری می‌خواند.

اولریش برای آنکه رابطه عاشقانه خود و خواهرش را در یک فضای نظری بفهمد به خوانش نوشته‌های عارف مسیحی، مایستر اکهارت، می‌نشیند تا به عشق و علاقه‌ی خود ژرفای بیشتری بخشد. در فرایند دستیابی به شناخت که از سوی اولریش انجام می‌گیرد، در می‌یابیم که عشق امری متداوم نیست. عشاق فقط در لحظاتی که حس یگانگی میان خود و جهان می‌یابند، موفق به گذراز منیت خویش می‌شوند. در این حالت برای آنان تمامی تفاوتیهایی که در پیش در طبیعت وجود داشت برطرف می‌شود. چنانچه خود را با سایر جانداران، چه گیاه و حیوان و چه انسان، برابر می‌بینند. آفرینش این سبکبالی و دوری از خودی که زیر مجموعه‌ای از عقلانیت ابزاری مسلط بر جامعه است، فقط چالش با اخلاق مذهبی و گذر از خط قرمزهایش نیست که از سوی موزیل جامه عمل می‌پوشد.

توصیف شرایط خلسه‌ای که معشوقان پس از وصال دارند، وصالی که بقول وی با استعاره "نورانی‌شدن" ترسیم می‌شود، چالش اصلی هنرمندی محسوب می‌شود که برغم اعتراف به ناتوانی زبان، دست به نگارش روایت تجربه‌ی شهودی زده است. موزیل در فضایی عرفان و عقلانیت را رودرو می‌سازد که سکولاریسم در جامعه جا خوش کرده است. پدیده‌ی جا خوش کردن یا بربالیدن بر بستر مدرنیته پدید آمده است. مدرنیته‌ای که به دگرگونی کارکرد عشق شکل تازه‌ای بخشیده است. زیرا عشق در تاریخ پیشامدرن وسیله‌ی رسیدن به خدا و هم‌نوع است در حالیکه در مدرنیته رسانه‌ی به فردیت رسیدن آدمی می‌شود. پس بر اساس پویایی دوران یادشده، تعجبی ندارد اگر که عرفان خواه ناخواه بصورت امری متعارف (سکولار) در آید.

امکانات جزیره) تکامل یافته است. جدا از اینکه این نویسندگان زندگانی را خوشبینانه یا تلخ‌کامانه ارزیابی کرده و جهان را پیراسته یا بی پیرایه به تصویر کشیده باشند.

^{۱۲۳} - در پیش به نمونه کم رنگ و بویی از به اصطلاح عشق خواهر و برادر در رمان "کیمیا خاتون" سعیده قدس نظر کرده‌ایم که نویسنده اصلاً وارد جزئیاتش نمی‌شود. در حالیکه آندو در واقع دارای پیوند نسبی نیستند زیرا مادر دختر به همسری پدر پسر درآمده است. نمونه عملی شده عشق خواهر و برادر را در فرنگ اریکا و کلاوس، فرزندان توماس مان نویسنده شهیر آلمانی، تجربه کرده‌اند.

دستاورد موزیل، برغم ناتمام ماندن رُمان یادشده، در اینست که برای فهم معنویت امکان درک و دریافت دیگری را از آنچه تاکنون مرسوم بود، بوجود می‌آورد. وی نشان می‌دهد که فرای تفاسیر مذهبی و رهنمودهای ایشان در رسیدن به معنویت یک راه و تاویل ادبی - هنری نیز وجود دارد.

شاید همین دستاورد است که پشتوانه گفتاورد رولان بارت از رُمان "مرد بدون ویژگی" رابرت موزیل می‌شود. بارت در "اجزای گُفتمان عشق"، نخست نوازش و لطافت را چنین توضیح می‌دهد، که نوعی لذت بردن است و اما همچنین آن بیقراری است که گریبان عاشق را می‌گیرد وقتی در می‌یابد تمام نوازشها و دلبریهای معشوق از آن او نیست. او وقتی می‌خواهد در دفاعیه خود از عشق بیشتر به توصیف نوازش و لطافت بنشیند جملات زیر را از رُمان موزیل باز نویس می‌کند: "تن برادرش چنان پُر مهر و پُر لذت در او جای می‌گرفت که خودش را بخشی از جسم برادرش حس می‌کرد، حسی از آرامش که در برادر نیز پدید آمده بود". این بخش از روایت، صاحب چنان تاثیری است که بارت را به نتیجه زیر برساند. اینکه "نوازش و لطافت، خواسته‌ای دو جانبه است. نیاز نوازش دیگران از سوی ما و نیاز لطیف بودن آنان نسبت به ما".

پیش‌زمینه تحول ادبی ما، شعر مشروطه

شعر فارسی که در روند تاریخی خود و با آن نمونه‌های درخشانش بواقع پیوند دوره‌های مختلف اندیشگری ایرانی را تضمین کرده، شکلی از تولید انبوه و بی‌خاصیت را نیز در کوله‌بار خویش جا داده است. در این رابطه کافی است مدحهای بیشمار سلاطین و قدرت را که در قالب سنتی قصیده ساخته شده، در نظر گیریم. یا آن غزلهایی را بیاد آوریم که در زبان عربی به معنای نوع ادبی برای سخن گفتن با زنان بوده، و بر زبان شاعران شاهد باز صرف معاشقه با پسران گشته است. اما فراتر از این فروریز (آنتروپی) سیستم شعری ما، در توجه به تاریخ ادبیات، یک پدیده مهمتر وجود دارد که آن رقابت بر سر روایت عشق در قالبهای مختلف داستانسرایی است. این رقابت نظم‌آوری، که مسابقه‌ای میان سرایندگان منظومه، قصیده، رباعی و غزل در بازگویی شرح ماجرای عشق و بازسازی حادثه‌اش بود، نباید ما را به چالشی بی‌اعتنا سازد که در بطن ادبیات مدرنیته بین نظم و نثر جریان دارد. البته بجز چالش یادشده میان این دو عرصه‌ی ادبی، یک گفتگو نیز بین نظم و نثر نیز برقرار بوده که گاه باعث پیوند بیشتر و گاه دلیل جدایی ژرف گشته است. برای نمونه پیوند یافتن ناظم و نثر، می‌توان به تاملات موجود در رساله‌های فلسفی یونان باستان و بویژه افلاتون اشاره داد که در نثر رساله‌ی خود داستانسرایی هومری را در نظر گرفته‌است. البته در همین نظر اندازی افلاتونی است که گذار از دنیای اساطیر (میتها) به دنیای عقل (لوگوس) میسر شده است. نمونه‌ای از گسستگی میان اهل داستانسرایی و نثر را هم می‌توان در ادبیات مدرن فارسی سراغ گرفت. آن گفتگوی میان سبکها در اینجا به جدایی راه هدایت بر سر پیاده کردن پروژه تحول ادبی از سنت شعری و نیما انجامیده است. طعنه‌زنی هدایت به شعر نو و پاسخ‌نیمایی به آن را می‌شناسیم. هدایت در جایی شعر نو را با "شهرنو" مترداف می‌گیرد و نیما هم، با استعاره سوال و جواب پرندگان، حرف خود را به هدایت می‌زند. بهر حال هدف نظریه ادبی در سنجش گسست ناشی از چالش نثر با نظم و نیز داوری پیرامون جدل میان چهره‌های شاخص مدرنیته‌ی ادبی که هر کدام سهمی در بارآوری آفرینش هنری داشته‌اند، جانبداری از سبک و سیاق این و آن نیست. نگارش هر کدام از اینان، دستاوردهای خاص خود را داشته است. مدرنیته ادبی با تکیه بر این دستاوردها و در ضمن در بازشناخت آنها پُر بارتر شده است. این توشه ادبی در رابطه با موضوع سخن حاضر یعنی بازشناسی دگردیسیهای عشق نیز کاربرد می‌یابد. در پیش به کفایت از تحولات شعر مدرن گفتیم که با بیانیه‌نیمایی در "افسانه" مبنی بر شرح عشق دگرسان شروع می‌شود. حال برسیم به پیش‌زمینه این تحول که در سرایش دوره مشروطه است و بصورتی اجمالی بنگریم به بازتاب مفهوم عشق در آن. در شعر "گدای عشقم و سلطان حُسن شاه من است"، عارف قزوینی سرانجام، با نگاهی بدبین و تسلیم مرگ شده، ماجرای عشق خود را پایان می‌برد. ماجرای که البته نه رابطه‌ای انسانی، یعنی میان دو انسان، که رابطه‌ی فرد است و کشور:

اگر چه عشق وطن می‌کشد مرا اما

خوشم به مرگ که این دوست خیرخواه من است

ایرج میرزا که پیشکسوت شاعری چون عارف محسوب می‌شود و در جدال با زاهد نمایی، سنت خوشباشانی چون عبید را تداوم بخشیده است، بیش از آنکه خوشامد گوی کامجویی باشد، حتا در بی پرواترین اشعار خود، که "حجاب" از این جمله است، بصورت یک آموزگار اخلاقی ظاهر می‌شود. این ظهور البته بنا بر آن چشم انداز جنبش مردمی شکل می‌گیرد که با میل برپایی دولت و مجلس متکی بر رای بواقع علیه نادانیهای خود و استبداد دیرینه قیام می‌کند. به همین خاطر شاعری با سابقه ایرج در "هدیه عشق" خود و با آن مصرعهای نظیر "عاشقی محنت بسیار کشید- تا لب دجله به معشوقه رسید"، که به ترانه-ای معروف بدل شد، در فرجام شعر کارش به گلایه کردن خلاصه می‌شود. گلایه‌ای که در ضمن رهنمود اخلاقی را فراموش نکرده است:

عاشق خویش فراموش مکن

خود ندانست مگر عاشق ما

که ز خوبان نتوان خواست وفا

عاشقان را همه گر خواب برد

خوب رویان همه را خواب برد

میرزاده عشقی شاعر بعدی است که این جمع شاعران مشروطه را تکمیل می‌کند و جالب است که روح زمانه چنان بر او اثر دارد که شاعر در بیست و دو سالگی سرایش از عشق را با شکوه و شکایت همراه می‌کند:

عشق فقط یادگار عهد شبابست

بیست و دو سالست، تند می‌روی ای عمر

در حالیکه پیش از این مصرعها سروده بود:

امشبم از شوق وصل، دیده پُر آبست

... نقش گل سرخ بر حباب چراغ است

و سرانجام کل قضیه عشق را در جنبه اجتماعی وابسته به امر کشوری خلاصه می‌کند:

روز خراب من، از خرابی بختم

نیست، که از اصل، روزگار خرابست

حال آنکه در چند مصرع پیشینی و برابر شوق شبانه خود را نصیحت می‌کند که

اندکی امشب تامل، این چه شتاب است.

گرچه باید افزود که رمز نگرش او، که تفاوتی با عارف ندارد، در شعر "عشق وطن" آشکار می‌شود. وقتی معشوق چیزی نیست جز وطن دوستی:

معشوق "عشقی" ای وطن، ای عشق پاک من

ای آنکه ذکر عشق تو شام و سحر کنم...

نیما اما در "افسانه" فقط با نگرش جسم ستیز صوفیان به عشق مرزبندی نکرده که این سواستفاده از عشق را در رابطه‌های غیر شخصی نیز رد کرده است. در گوشه‌ای از گفتگوی افسانه و عاشق چنین مصرعهایی را می‌خوانیم:

عاشق: آه! من بوسه می‌دادم از دور

بر رخ او چه خوابی، - چه خوابی!-

با چه تصویرهای فسونگر

اما راوی برابر این احساساتی شدن خردمندانه به جواب بر می‌آید:

ای فسانه، فسانه، فسانه!

ای خدنگ ترا من نشانه!

اینجا نیما پس از یادآوری برداشتهای کهن از عشق، شرح دگرسان خود را بر بستری واقعی و عینی باز می‌سراید که

کس نچیند گلی که نبوید

عشق بی خط و حاصل، خیالی است

آنکه پشمینه پوشید دیری

نغمه‌ها زد همه جاودانه،

عاشق زندگانی خود بود

بی خبر، در لباس فسانه

خویشتن را فریبی می‌داد

خنده زد عقل زیرک بر این حرف

کز پی این جهان هم جهانی هست.

نماد و تجسم عینی آنچه ما تحول ادبی خواندیم در این **خنده عقل زیرک** است که نیما هشدارش را در "افسانه" داده است. خنده‌ای که یکی از پیامدهایش تمرکز بر جهان حاضر و توجه به شانس و فرصتی است که برای تجربه‌ی عشق در این زندگی اینجوانی نهفته است. همان عقل زیرک و خنده‌اش یک دستاورد دیگر هم دارد که بار امور قدسی را از دوش شاعر بر می‌دارد و رهایش می‌کند تا به عشق در بستری واقعی و عینی بپردازد. نصرت رحمانی یکی از این شاعران دوران پسا نیمایی است که در شعر "من آبروی عشقم" این رفتار عاشقانه و رها شده از قید و بندهای متافیزیکی را بنمایش می‌گذارد. در این شعر هم ما با رابطه و گفتگوی لیلی و مجنونی روبروئیم. آنهم نه فقط بدین خاطر که "من شعری" خطابش با لیلی است، بلکه شاعرش نیز تجربه‌های مجنونی چندی را پشت سر گذاشته و در مصاحبه‌ای خود را مجنون و دیوانه خوانده است. (نصرت رحمانی، گزینه‌ی اشعار، انتشارات مروارید، چاپ دوم، ۱۳۷۴)

با خوانش "من آبروی عشقم" رحمانی با تاریخچه‌ای از رفتار شاعرانه روبروئیم که از ستایش معشوق می‌آغازد و بر شادنوشی پافشاری می‌کند و سپس شناسنامه‌ی داغدیدگیهای تاریخی سرایندگان را برابر چشم مخاطب می‌گشاید. این تبارشناسی کسب و کار شاعری تا نیمه‌های شعر ادامه دارد. گرچه این نیمه اول شعر تمام دستاوردهای نیمایی در نگاه به شعر کلاسیک را با خود همراه کرده است، اما دلیل اصلی چشمگیریش در بخش دوم است که لیلی را با خط چشم و سینه بند توصیف می‌کند و او را در بستر زندگانی شهروندانه به عادت زدایی و میل پیشرفت هرچه بیشتر و رها شدن از حیطه ممنوعه‌ها فرا می‌خواند. برای آنکه به میزان بالندگی این لیلی ترسیم شده توسط رحمانی بیشتر پی ببریم کافی است آنرا با لیلی روایت شده در **رُمان "سلوک"** محمود دولت آبادی قیاس کنیم.^{۱۲۴} قیاسی که آموزنده بسیار نکته‌ها خواهد بود.

^{۱۲۴} محمود دولت آبادی، سلوک، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۲. برخلاف آن "من شاعر" رحمانی که آزادی را برای دیگری هم می‌خواهد و یار را به رهایش فرا می‌خواند، "من راوی" رُمان دولت آبادی تمام حدنصابهای خود پرستانه مرد بومی ایرانی را پشت سر می‌گذارد. زیرا او یا آن "ابر مرد مشرقی" است که به زن (معشوق) نشان آدمیت می‌بخشد. شاید هم بدلیل این بذل و بخشش است که **با کوچکترین** دلخوری از گردهمایی زنان افسار پاره می‌کند و حرف دل خود را رومی‌کند که "چه نفرتی از خود که کانون پیچپچی زانی شده باشی که هربار دیدن یا شنیدنشان جز احساس چندش از زنانگی پیچیده در کهنه‌ی حیض، حس دیگری در تو بر نمی‌انگیخته است". ص ۴۲. خلاصه بودن حجم سلوک، با در نظر گرفتن عادت حجم نویسی دولت آبادی، برخی را چنان ذوقرده کرده که نگاهی به گره‌های این دفاعیه مرد محافظه‌کار ایرانی از خود پا به سن گذاشته نینداخته‌اند. دولت آبادی را در زمره نویسندگانی مهم باید شمرد که با رجز خوانی "چراغم در این خانه می‌سوزد" همصدا شد و عطای زندگی در فرنگ را به لقایش بخشید. وی از آندسته ادیبانی بود که در پی رهنمود شاملویی مبنی بر پنهان کردن عشق در پستوی خانه، داعیه سالاری یک تنه بر ادبیات داستانی را داشت. اما با این

اما حالا با هم نگاهی کنیم به لحظاتی از "من آبروی عشقم" رحمانی. شعری که ما را به یاد سطح زیبایی شناسی و جهان بینی شهروندانه می‌اندازد، یعنی آن سطحی که در "بوف کور" هدایت وجود دارد. از این نکته هم اشاره وار بگذریم که رحمانی در همان مصاحبه یادشده می‌گوید: "اما من بیش از آنکه تحت تاثیر نیما باشم از صادق هدایت تاثیر پذیرفته‌بودم. بوف کور بیشتر بر ذهن من اثر گذار است تا نیما... هدایت پدر شعر منشور ایران است. گذشته از آثار عمیقی که در قصه دارد، بوف کور او کاملاً شعر است. شعر ناب بدون تزئین." (همانجا ص ۱۶ و ۲۷)

حالا با هم به خوانش شعر رحمانی برسیم: "من آبروی عشقم/ هشدار... تا به خاک نریزی! / پُرکن پیاله را... / آری... من خویم / آرامگاه حافظم / شعر ترم / تاج سه ترک عرفانم / ... / من داغ دیده‌ام! / از جای پای تو / بر آستانه‌ی درگاه خوابگاه / لیلی کلید شهر / در سینه بند تست / آغوش باز کن / دست مرا بگیر / ... آه ... که بیداد می‌کنی / وقتی پاک می‌کنی خط چشمت را / در باغهای سبز تنت، شب را- / آزاد می‌کنی. / لیلی بی مرز باش. / دیوار را، ویران کن / خط را بحال خویش رها کن / بی خط و خال باش / ... / لیلی / بی مرز عشقبازی کن..."

گرچه فروغ فرخزاد آن لیلی‌ای نیست که رحمانی می‌خواهد تربیت‌اش کند، اما وی با سرودن شعر و به فردیت رسیدن بخشی از فراخوان رحمانی را پاسخ می‌دهد. در اینجا با فاعل شناسایی روبرو هستیم که از منظر زنانه رویکرد خود به عشق را روایت می‌کند. گرچه فروغ، در شروع این روند روایت، اسیر آن قید و بندهایی است که رحمانی رهایی از آن را طلب کرده بود. درک و دریافت جهان از روزن نگره مذهبی، آن دلیلی است که فروغ را با حس گناه همراه کرده است. چراکه حتا بهنگام لذتجویی نیز حس گناه حضور مزاحم خود را داشته است: "گنه کردم گناهی پُر ز لذت..."

بخشی از تحول فروغ فرخزاد که بر "اسیر" خود می‌توفد، "عصیان" می‌کند و از "دیوار" بر می‌گذرد، در "تولد دیگر" ببار می‌نشیند. تحولی که در سرانجام سرایش، خود را بر آستانه فصل سرد می‌داند و نهایت جهان بینی خود را آشکار سازد. عبارت دیگر روند این تحول با ساختن هنجارهای اخلاقی از منظر شاعر پویا همراه است. هنجارهایی که از بطن سنجش اخلاق سستی و فرا رفتن از آن بیرون می‌آیند تا بوسیله نیروی عشق به شناخت بیواسطه زندگانی برسند:

"دیدم که پوست تنم از انبساط عشق ترک می‌خورد

دیدم که حجم آتشینم

آهسته آب می‌شد

و ریخت، ریخت، ریخت

در ماه، ماه به گودی نشسته، ماه متقلب تار.

...

در یکدیگر گریسته بودیم

کله پا کردن ماجرای عشاق که در آن معشوق مدام کشف بزرگی عاشق (بخوانید آن "ابر مرد مشرقی") می‌کند، عشق را در پستوی خانه خفه کرده‌است. خفه‌شدن عشق به خودی خود چنان رویداد مهمی است که فرصت پاسخ به آن طعنه‌ها نمی‌گذارد که در رُمان نصیب خارج کشوریان می‌شود. خارج کشوریانی که بزعم روایت "سلوک" در گورستان بایستی به انتظارشان نشست. دولت آبادی اگر توجهی بدان تلاش می‌کرد که در پی تعریف معاصر از عشق بود، تلاشی از آن دست که سیرجانیها یا مختاریها داشتند، شاید دیگر مضمون لیلی و مجنون را بکار نمی‌بست یا دستکم به آن از ابتکارات دیروزی یا امکانات امروزی چیزی می‌افزود. یکی از ابتکارات دیروزی همانا نگاه احمد غزالی در "سوانح" است که روایت لیلی و مجنون را وارونه می‌کند. زیرا توجه را از لیلی می‌گیرد و به مجنون می‌دهد. با محور روایت شدن مجنون، بزعم غزالی، امکان دیدن جاذبه مرد عاشق نسبت به معشوق پدید می‌آید. در همین همدلی با عاشق است که عشق را دلیل آفرینش می‌گیرد و می‌سراید:

عشق از عدم از بهر من آمد به وجود من بودم عشق را ز عالم مقصود

اما مرد پرداخته شده در رُمان سلوک، چهره‌ای آشکار برای کینه ورزی به آزاد گشتن زن است. کینه‌ای که می‌تواند دو طرف معادله متضاد را از بین برد. به بحث امکانات امروزی برای رُمان فارسی هم در بخش خوانش بوف کور خواهیم پرداخت.

در یکدیگر تمام لحظه‌ی بی اعتبار وحدت را

دیوانه‌وار زیسته بودیم."

در جهان بینی او، بازگویی تجربه‌ی شخصی نقش محوری دارد. گرچه آن بازگویی، ما را به پایانی خوش راهبر نمی‌شود. چرا که فروغ با صراحت لحجه می‌سراید:

"من سردم است

من سردم است و انگار هیچوقت گرم نخواهم شد

ای یار، ای یگانه‌ترین یار...

....

من عریانم، عریانم، عریانم

... و زخمهای من همه از عشق است."

در بازگویی تجربه‌ی شخصی یکی از لحظه‌های مهم آن فراخوان به یار است که بنوعی بخشی از تاریخ گفتگوی مرد و زن عاشق ایرانی را در خود نهفته دارد که در شعر رحمانی جنبه‌ای از آنرا دیدیم. گرچه سرآغاز این گفتگو طلبی به هدایت و به بوف کور بر می‌گردد که بر آن به کفایت مکث خواهیم کرد. در پایان گزارش از سنت شعری که به بازگویی تجربه‌ی عشق پرداخته است، به فراخوان فروغ گوش سپاریم که سروده:

ای دوست، ای برادر، ای همخون

وقتی به ماه رسیدی

تاریخ قتل عام گلها را بنویس."

مکثی بر بوف کور

در شروع بوف کور، یعنی در همان چند سطر اولیه دست نوشت هدایت مبنای نگرشی روایت به چند موضوع و کاوش آنها معلوم می‌شود. این موضوعها به ترتیب بازسازی خاطره از طریق فعال ساختن ذهن است. در این فرایند هرآنچه بصورت خاطره و تجربه تاریخی در وی رسوب کرده به تصویر در می‌آید. آنگاه با ایده دوم راوی روبروئیم که می‌گوید: "...، فقط می‌ترسم که فردا بمیرم و هنوز خودم را نشناخته باشم". راوی با دست زدن به این گره اساسی روح انسانی، از اینجای روایت مخاطب را تحریک می‌کند که تمام حرفهای او را در ذهن خود تکرار کند و در مسیر خوانش متن با رازهای نهفته خود روبرو شده و در شناخت خویش گامی به پیش بردارد. لیکن دستیابی به خود شناسی از منظر هدایت "در دنیای پست که پُر از فقر و مسکنت است، کار ساده‌ای نیست". راوی برغم این امر، مصمم است که به هدف خودشناسی دست یابد. ابزار این دستیابی باز تصویر ذهن در نوشتار است که در نگریستن به "جلد قلمدان" نهفته است: "تمام روز مشغولیات من نقاشی روی جلد قلمدان بود".

هدایت از همان شروع "بوف کور" با بالا رفتن از چند پله که چیزی جز تعویض مدام عینیت و خیال در روند روایت نیست، گریبان خود را از دست سهل‌خوانی رها می‌کند. با این کار، هم پنبه توهم به متن عامه‌پسند را می‌زند و هم از توضیح واضحات خلاص می‌شود. وی با تکیه بر سابقه ادبی و تجربه‌ی نگارش و نیز با اتکا بر شناخت از ادبیات مترقی زمانه‌ی خود کیفیت شناخت خواننده را پیشفرض حرکت روایت می‌کند. با در نظر گرفتن این امتیازات بوف کور، می‌شود یکراست سراغ ایده و هدف اصلی رفت که هدایت در این روایت دنبال می‌کند. در چارچوب خوانش ما مقصود اصلی وی در این رُمان هنرمندانه، ستایش مرگ و تجلیل از آن نیست که سالها هواداران رئالیسم سوسیالیستی می‌گفتند، بلکه طرح باور داشتن به دوجنسی بودن انسانها است.

او در اثر خود سعی کرده فروشد انسان ایرانی را به مصاف بطلبد و از زاویه‌های گوناگون آن را مورد توجه قرار دهد. در "بوف کور" تلاش هدایت متمرکز است بر سر واقعیت حذف و سرکوب و کتمان نیمی از جنسیت در وجود انسانها. از این زاویه‌ی نگرش، سرکوب زنان و بازداشتن آنان در استفاده از حقوق حقه‌شان بوسیله ساختارهای حاکمیت مردسالارانه، برابر است با سرکوب بخش زنانه در وجود مردان. اگر چه می‌توان اینجا و آنجا زنانی را نشان داد که با روحیه مردسالارانه حاکم همدستی کرده و با امر ره‌اشدن خود در تناقض افتاده‌اند. هدایت در داستان "علویه خانه" بطور مفصل بدین مسئله پرداخته است.

با نگاهی به "بوف کور"، طرح مسئله‌ی یاد شده را دنبال کنیم: «... در صحرای پشت اتاقم پیرمردی قوز کرده، زیر درخت سروی نشسته بود و یک دختر جوان، نه - یک فرشته آسمانی جلو او ایستاده...» در آن لحظه‌ی مشخص تاریخ، هدایت پیرمرد خنزرنیزی را در برابر دختری دلربا قرار می‌دهد. دختری که این چنین ستایش‌آمیز جلوه‌گری می‌کند. در حالی که پیرمرد کوله‌بار ستم جنسی را بر دوش دارد. پس از ترسیمی تا این درجه متضاد از حضور مرد و زن در سرزمین خود، و از یاد نبریم که درخت سرو نشانه‌ای برای ایرانشهر است، هدایت در چشمان دختر وعده رستگاری را می‌بیند. رستگاری ناشی از دست یافتن به انسان شقه نشده. هدایت به سخن درمی‌آید که: «این آینه جذاب همه هستی مرا تا آن جایی که فکر بشر عاجز است به خودش می‌کشد». تکیه بر باور دوجنسی بودن انسان را هدایت بطور مشخص در این گونه جمله بیان می‌دارد: «مثل این بود که تن او را از آغوش جفتش بیرون کشیده باشند.» و این توصیف آن دختر اثری است که هدایت قادر به برقراری تماس عادی با او نیست. اما مگر این ناکامی در تماس نتیجه چیز دیگری جز آن نیمه سرکوب شده می‌تواند باشد که گاه کمبود درونی است و به کتمان عواطف و برآمد خشونت می‌انجامد و گاه کمبود برونی است و به فرودست‌سازی زنان می‌رسد؟

شاهد دیگری بر مدعای دوجنسی بودن انسان از دیدگاه هدایت وقتی است که راوی "بوف کور" با درون خود راز و نیاز می‌کند: «مثل این که روان من در زندگی پیشین در عالم مثال با روان او همجوار بوده، از یک اصل و یک ماده بوده و بایستی که به هم ملحق شده باشیم. می‌بایستی در این زندگی نزدیک او بوده باشم.» روشن است که هدایت ایده باور به تناسخ را پیش نمی‌کشد، بلکه از وجود یکپاره‌ای صحبت می‌کند که با گذشت زمان چنان دو شقه شده که هر شقه به صورت خصمی آشتی‌ناپذیر روی در روی هم ایستاده‌اند. این شقه‌ها، بصورت مرد و زن هستند که به قول معروف آتش و پنبه می‌شوند.

اینکه توجه بیشتر به یک انسان با دو نیمه‌ی جنسی است و نه یک زن و مرد واقعی، در "بوف کور" جاهایی دیده می‌شود که راوی داستان موضعی خنثا میان این شقه‌های مختلف جنسی دارد. او این دو شقگی جنسی در انسان را بصورت رابطه‌ای مرموز و کشف نشده می‌بیند. اما فرصت اندیشیدن درباره‌ی این رابطه را هر بار "خندیدن مشئوم پیرمرد خشک و زننده" از او می‌گیرد.

روند داستان "بوف کور" نشان می‌دهد که پی بردن به راز رابطه یاد شده، که بوسیله مردسالاری حاکم در طول تاریخ سرپوش گذاشته، ممکن نیست. راوی "بوف کور" پذیرش دو جنسی بودن انسان را با آن شرایط روزگار ناممکن می‌یابد: «اصلاً فهمیدم که همه‌ی این کارها بیهوده است، زیرا او [بخوانید نیمه زنانه] نمی‌توانست با چیزهای این دنیا رابطه و وابستگی داشته باشد.» البته امکان وابستگی و شناختنی در میان است که از آن هدایت (آدم این دنیایی) می‌باشد و این دریافت وجود آن نیمه جنسی سانسور شده در انسان است: «اگر چه نوازش نگاه و کیف عمیقی که از دیدنش برده بودم یک طرفه بود و جوابی برایم نداشت، زیرا او مرا ندیده بود، ولی من احتیاج به این چشم‌ها داشتم و فقط یک نگاه او کافی بود که همه‌ی مشکلات فلسفی و معماهای الهی را برایم حل کند - به یک نگاه او دیگر رمز و اسراری برای وجود نداشت.»

فرهیختگان غالباً گفته‌اند که از طریق شناخت خود است که می‌توان جهان اطراف را شناخت. راوی "بوف کور" در بازیابی نیمه زنانه وجودش، دید خود را کامل می‌کند و بر جهان اطراف احاطه بیشتری می‌یابد. تأویل دیگر اینست که پس از پیدایش یکپارگی، در پی تماس و کنار هم قرار گرفتن نیمه‌های مردانه و زنانه در وجود آدمی بسیاری از توجیه‌های این دنیا برملا

می‌شود. هدایت پس از آن باز ترسیم دختر اثری با اذغان به نیاز پیوند، پیرامون نیاز یکپارگی و برسمیت شناختن نیمه جنسی دیگر در وجود آدمی اینگونه ادامه می‌دهد: «... مثل این که روان من در زندگی پیشین در عالم مثال با روان او همجوار بوده، از یک اصل و یک ماده بوده و بایستی که به هم ملحق شده باشیم. می‌بایستی در این زندگی نزدیک او بوده باشم.» و کدام نزدیکی، نزدیک‌تر از آنست که انسان این گرایشهای نرینگی و مادگی خود را بشناسد و موجودیتشان را پذیرا باشد. برای این تحول هدایت آن زندگی پیشین را پیش می‌کشد که در عالم خیال خود به یاد دارد.

در زندگی واقعی، اما، هدایت می‌داند که دختر اثری و یا آن نیمه زنانه سرکوب شده درون خویش، نمی‌توان "با چیزهای این دنیا رابطه و وابستگی داشته باشد." و درست بدلیل اهمال کاری تاریخی نمی‌تواند برسمیت شناخته شود. لیکن این اهمال‌کاری تاریخی سرانجام ناجوری دارد. از همین روست که روای "بوف کور" اعتراف می‌کند: «آسایش به من حرام شده بود، چطور می‌توانستم آسایش داشته باشم؟» پاسخ هدایت به این پرسش، همانطور که از "بوف کور" برمی‌آید، پاسخی منفی است. آسایشی در کار نخواهد بود. تا هنگامی که انسانها از اعمال زور و ستم بر انسانهایی که به لحاظ نماد جنسی متفاوت هستند، دست نکشند که دراصل بخشی از وجود خود را سرکوب می‌کنند، آسایشی در کار نخواهد بود.

این عدم آسایش و یا آشفتگی دلیل آنست که در مواجه شدن با اطراف، راوی "بوف کور" فقط رجاله می‌بیند. دنیا نیز دنیای رجاله‌ها می‌شود. بر این زمینه آسودگی و آسایش تا زمان قبول امر دو جنسی بودن انسان پیش نخواهد آمد. هدایت از آنجا که سر آن دارد که این قبول و پذیرش را در آینده ممکن نبیند، در چشم‌انداز خود فروشد جهان ایرانی را دیده و با خامه‌ای سیاه اطراف خود را نقاشی کرده است. در سرانجام روایت زندگی جمعی ما که در دو پرسوناژ خلاصه شده برای او راه گریزی نمی‌ماند. ما همه به زعم او، مغلوب دروغی هستیم که خودمان آن را پراکنده‌ایم. و یا به زبان دیگر ما زندانی، زندان خود ساخته‌ایم. با سرکوب نیمی از خود در واقع خود را سرکوب کرده‌ایم.

این چشم‌انداز تیره و تار تمام حوادث "بوف کور" را تحت سایه خود قرار می‌دهد. حتا هنگامی که دختر اثری برای عشق‌ورزی بسوی راوی "بوف کور" می‌آید، سیاهپوش است. سیاهپوشی که نمایانگر سوگواری و عزاداری و اندوه بی حد و حصر دختر اثری است. از این سیاه‌تر نمی‌شود جهان را باز قلم زد. عشق، که اوج شور و شغف انسانی است، چنان اسیر فشارهای زمانه می‌شود که عشاق دست و پا بسته‌اند، و رو در روی‌شان با تن‌پوش عزا و اندوه همراه است. بدیگر زبان، دیدار عشاق – که یکی از آنان از لشگر مردان است و در سرکوب زن، چه در بعد برونی و چه در بعد درونی سهم فعال – در فضایی آکنده از غم و اندوه انجام می‌گیرد و یکی از عشاق (زن) سیاه‌پوش به دیدار می‌آید. برغم همه‌ی این مشقتها، باز هم مرد ناتوان از بردن لذت است: «مات و منگ ایستادم، در جای خود خشک شدم.» راوی "بوف کور" تازه هنگامی از منگی درمی‌آید و آماده کامجویی می‌شود که معشوق درگذشته است. پیش از این واقعه، راوی "بوف کور" در می‌یابد که «چشم‌های خسته‌ی او مثل این که یک چیز غیر طبیعی است که همه کس نمی‌تواند ببیند، مثل این مرگ را دیده باشد، آهسته به هم رفت، پلک‌های چشمش بسته شد...» در چند سطر بعد حکایت می‌شود: «... فقط یادگار چشمش مرا شکنجه می‌داد، ولی حالا بی‌حس و حرکت، سرد و با چشم‌های بسته شده آمده خودش را تسلیم من کرد – با چشم‌های بسته!» زن سرکوب شده و یا همان نیمه زنانه آدمی پس از این همه قلدرمنشی و قلندرمآبی دیدن حاضر به هیچگونه سازشی نیست. چه بی‌احترامی بدتر از این که به هنگام دیدار چشم‌های خود را بسته دارد.

پس از ضایع شدن دیدار و از دست رفتن امکان آتشی میان دو جنس است که حال و روز راوی "بوف کور" اسفبار می‌شود: «چون همه زندگیم مربوط به همه‌ی هستی‌هایی می‌شد که دور من بودند، به همه سایه‌هایی که در اطرافم می‌لرزیدند و وابستگی عمیق و جدایی‌ناپذیر با دنیا و حرکت موجودات و طبیعت داشتم، و به وسیله رشته‌های نامرئی جریان اضطرابی بین من و همه عناصر طبیعت برقرار شده بود – هیچ گونه فکر و خیالی به نظرم غیر طبیعی نمی‌آمد – من قادر بودم به آسانی بر رموز نقاشی‌های قدیمی، به اسرار کتاب‌های مشکل فلسفی، به حماقت ازلی اشکال و انواع پی ببرم.» اینکه فقط در یک لحظه

راوی "بوف کور" حس می‌کند که شاه‌کلید شناخت را در دست دارد و نه برای مدت زمان طولانی‌تری، از آن‌روست که تنها در یک لحظه، هنگامی که آخرین بار در چشمان دختر اثری می‌نگرد راز دو جنسیتی بودن انسان برایش آشکار می‌شود و می‌تواند آن نیمه زنانه خفته را به خدمت بگیرد.

لیکن دختر اثری خسته از سرکوب تاریخی از پا در می‌آید و از دست می‌رود: «بایستی یک شب بلند و تاریک، سرد و بی‌انتها در جوار مرده به سر ببرم - با مرده‌ی او - به نظرم آمد که تا دنیا دنیا است تا من بوده‌ام - یک مرده، یک مرده‌ی سرد و بی‌حس و حرکت در اتاق تاریک با من بوده است.»

بدین ترتیب احتمال فروش جهان ایرانی با مردن دختر اثری برای راوی "بوف کور" محرز می‌شود.^{۱۲۵} این امر با آن همه آرزویی که راوی "بوف کور" با مرگ عشق از دست می‌دهد فهمیدنی است. اما این جهان که با این توصیفها محکوم به فروش است، همانا جهانی است متعلق به جماعت ایرانی. و یا به زبان دیگر، جهان ایرانی است. هدایت از طریق متن "بوف کور" خود به این جهان هشدار می‌دهد. این هشدار را هدایت بدلیل از دست رفتن زیربنای عشق و روی گرداندن روح اجتماعی از آن، در گفتگویی با لحنی تأسف بار و به شکلی صریح به زبان می‌آورد: «هموطن [ایرانی] از کلمه‌ی عشق می‌ترسد. تا حالا شنیده‌ای که کسی به صدای بلند بگوید من عاشقم؟ خرده‌بورژوازی ایرانی را فقط می‌شود مسخره کرد. همه‌شان حاجی آقا هستند. همان نوع "قضیه" به دردشان می‌خورد. زبانشان پر از حرف‌های آخوندی یا فحش چارواداریست.»^{۱۲۶}

جامعه استبدادزده تنگناهای بسیار دارد. این تنگناها بهر حال مانعی در راه رشد آگاهی انسانی و اجتماعی هستند. از اینرو کمتر کسانی به آن فضایی می‌رسند که دریابند برای تکمیل پروژه رهایی، رفتار انسان آزاد شده لازم است. با اینحال این توضیحات نمی‌تواند آرزو و حسرت دستیابی به "هوای تازه" را جوابگو باشند. آیا این سرنوشت ما است که در پی یافتن گیر و گره امور، فرایند فروش جهان ایرانی را آگاهانه تجربه کنیم و با آن فرو شویم؟

هدایت و هشدارش مبنی بر لزوم حراست از نهال عشق - که همزیستی و آمیزش انسانها بدور از سیطره، تجاوز و تبعیض جنسی است و با عشق عرفانی فاصله‌ای زمین تا آسمان دارد - هدف بر پای و حفظ زمینه گسترده‌ای را داشت که بر آن عناصر اجتماعی از طریق ارتباط و انتقال دانسته‌ها و فرآورده‌های خود نه تنها بطور فردی بلکه بصورت جمعی نیز اعتلا می‌یابند. در اینجا رابطه اجتماعی بدور از تبعیض جنسی و بر مبنای همزیستی بی‌اصطکاک انسانها و از طریق یافتن مفهوم واقعی عشق جنسی و کامجویی برقرار می‌شود. رابطه‌ای که خود پیش‌شرط جامعه‌ای بری و پاک شده از اقتدار و زور "دست بالایی" هاست.

^{۱۲۵} - در نسل بعد از هدایت و در پیروی از مضمونهای برگزیده وی (رابطه‌ی زن و مرد ایرانی)، روایت "نگ صبور" صادق چوبک از نمونه‌های چشمگیر است. چوبکی که به گفته‌ی خویش در پی پرتوافکنی بر جنبه‌های تاریک زندگی فرودستان جامعه ایرانی است، در رمان سنگ صبور در قیاس با هدایت و بوف کور شخصیت‌های بیشتری را به صحنه‌ی روایت خود آورده است. در اینجا دستکم با زندگی پنج نفر روبرو هستیم که مضمون و انگیزه رفتاریشان بارها در روانکاوای فرویدی مورد بررسی واقع شده است. همزیستی رانش جنسی و مهرورزی که بخاطر ناآگاهی شخصیت‌های داستان به جنگ و تقابل منجرشده بصورت غریزه کور عمل می‌کند و قدرت طلبی را در شکل خشن و بدور از لطافت مطرح می‌سازند. چوبک در پایان سنگ صبور سعی در پاسخ دادن می‌کند. پاسخی که در قیاس با رفتار هدایت و بسنده کردن به طرح سوال، به ضعف رمان چوبک منجر شده است. زیرا چوبک سوال خود را منوط به شرایطی خیالی اگر نگوئیم هپروتی کرده است. در پایان سنگ صبور با صحرای محشری روبروئیم که در آن خدای عشق، بر سیاق اجبار پایان خوش آثار عامه پسند، بر خدای قدیمی چیره می‌شود. تازه در این شرایط است که انسان داستان چوبک می‌تواند با میل جنسی طبیعی خود و انسان دوستی روزگار بگذراند. بدین ترتیب اوضاع ناجور ما با نمایشی خیره کننده و البته بدور از امکان دریافت‌های عقلانی به پایانی دلنشین می‌رسد.

^{۱۲۶} - رجوع کنید به کتاب م.ف. فرزانه، آشنایی با صادق هدایت، قسمت اول، پاریس ص ۱۳۱، ۱۹۸۸

