

در غیاب نقد ادبی و زبان آن

نگاهی به چرایی غیاب نقد ادبی و زبان نقد در گفتمان ادبی پیشامدرن

عیسی امن‌خانی*
منا علی‌مددی**

چکیده

نقد ادبی و زبان بایسته آن حتی به فرض حضور آن در ادبیات گذشته ایران، سابقه چندانی ندارد چرا که زبان رایج و هنجار گفتمان پیشامدرن زبان مدح/هجو بوده است؛ نویسندگان و شاعران این دوره به تناوب گاه زبان مدح را به کار گرفته‌اند، گاه نیز از زبان هجو استفاده کرده‌اند. اما با فرا رسیدن مشروطیت و استقرار گفتمان مدرن، به تدریج زبان مدح/هجو جای خود را به زبان نقد داده، زبان نقد زبان هنجار گفتمان ادبی مدرن می‌شود.

چرایی چنین تغییری را باید در تغییر گفتمان و پیش‌فرض‌های آن جست‌وجو کرد؛ زبان مدح/هجو تنها در گفتمانی به زبان هنجار تبدیل می‌شود که پیش‌فرض آن نظامی سلسله‌مراتبی (هرمی) باشد اما نقد ادبی و زبان نقد محصول گفتمان مدرن است؛ گفتمانی که پیش‌فرض آن برابری است. تنها در چنین گفتمانی است که امکان تحقق نقد ادبی و زبان آن وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: نقد ادبی، زبان نقد، زبان مدح/هجو، گفتمان مدرن/پیشامدرن، نظام سلسله‌مراتبی، برابری.

۱. مقدمه

حضور یا غیاب نقد ادبی در ادبیات گذشته ادبی ایران مسأله‌ای است که در میان محققان و پژوهندگان معاصر اجماعی بر آن وجود ندارد؛ حتی در صورت پذیرش

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان (نویسنده مسئول)، amankhani27@yahoo.com

** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گنبد کاووس، mona_13965@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۱۰

حضور آن نیز باید پذیرفت که این حضور، حضوری ناچیز و حاشیه‌ای است. بدیهی است که زبان نقد نیز نمی‌تواند در گذشته ادبی ایرانیان حضور محسوس و چشمگیری داشته باشد چنانکه اگر از چند نمونه استثنایی بگذریم، زبان «مدح/هجو» زبان رایج شاعران و نویسندگان بوده، به گونه‌ای که آنها را از آن گریزی نبوده است (۱).

بررسی دواوین و آثار گذشتگان نمونه‌های فراوانی از سلطه زبان مدح/هجو در غیاب زبان نقد دارد؛ خاقانی یکی از این شعراست که کمتر نشانی از زبان نقد در نزد او می‌توان سراغ گرفت. او یا مخاطب خویش را می‌ستاید و یا به تیغ هجا می‌آزارد (صفا، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۳۱) چنانکه با وطواط شاعر و استاد خویش، ابوالعلاء گنجوی، چنین کرد. خاقانی که روزگاری وطواط و آثارش را چنین ستوده بود:

مگر به ساحت گیتی نماند بوی وفا	که هیچ انس نیامد ز هیچ انس وفا
فسردگان را همدم چگونه بر سازم	فسردگان ز کجا و دم صفا ز کجا ...
از آن زمان که فروخواندم آن کتاب کریم	همی سرایم یا ایها الملا به ملا
بهار عام شکفت و بهار خاص رسید	تو نو بهار کزان طبع و عقل یافت نوا
بهار عام جهان را ز اعتدال مزاج	بهار خاص مرا شعر سید الشعرا

(خاقانی، ۱۳۶۸: ۲۹)

پس از کدورتی که میانشان پیش آمد، او و شعرش را این چنین هجو کرد

رشید که از تهی مغزی و سبک خردی	پری به پوست همی‌دان که بس گرانجانی
گه شناس قبول از دیور بی خبری	گه تمیز قبیل از دبیر نادانی
سخنت را نه عبارت لطیف و نه معنی	عروس زشت و حلی دون و لاف لامانی

(همان: ۹۳۱)

به غیر از او می‌توان به قآنی (۲) و حتی فردوسی (۳) نیز اشاره کرد؛ شاعرانی که در اشعارشان مدح و هجای یک شخصیت (و نه نقد آن) در کنار هم دیده می‌شود. انوری در قطعه‌ای به بهترین شکل این همنشینی مدح و هجو را نشان داده است.

خواجه اسفندیار می‌دانی	کوه برنجم ز چرخ روئین تن
من نه سهرابم و ولی با من	رستمی می‌کند مه بهمین
خورد زال را بپرسیدم	حالم را چه حیلست و چه فن؟
گفت افراسیاب وقت شوی	گر به دست آوری از آن دو سه من
باده ای چون دو سیاوشان	سرخ، نه تیگره چون چه بیژن
گرفستی تویی فریدونم	ور نه روزی - نعوذ بالله - من
همچو ضحاک ناگهان پیچم	مارهای هجاسات بر گردن

(انوری، ۱۳۷۲: ۷۰۴)

غیاب یا حضور کم رنگ نقد ادبی و زبان بایسته آنالبتہ چیزی نیست که محققان و پژوهندگان ادب فارسی به آن بی‌توجه بوده باشند. از آنجا که زبان نقد، زبان هنجار عصر حاضر و جهان مدرن می‌باشد، آنها کوشیده‌اند تا ریشه غیاب این زبان و به حاشیه رانده شدن آن در قیاس با زبان مدح/هجو را دریابند. به عنوان نمونه برخی غیاب آن را به دلیل نبود نظریه ادبی دانسته، نوشته‌اند:

«می‌دانیم که نقد ادبی باید مبتنی بر نظریه ادبی باشد و نظریه ادبی بیش از هر چیز به پشتوانه فلسفی نیاز دارد. متأسفانه در ایران سنت فلسفی نیرومندی وجود نداشت. آن فلسفه نیم‌بندی هم که تا پیش از دوره جدید و ورود فلسفه غرب به ایران دیده می‌شود، سخت وابسته به الهیات و علم کلام بود و مخصوصاً در حیطه هنر و ادبیات نتوانست ابراز وجود کند و موکد نظریه‌های ادبی یا هنری باشد.» (دهقانی، ۱۳۸۰: ۹۰)

برخی دیگر استبداد را عاملی دانسته‌اند که با از بین بردن و استحاله فردیت و «من فردی» مجال شکوفا شدن نقد ادبی و زبان آن را نداده‌است. به نظر آنها تنها با رسیدن جهان جدید و پدیدار شدن بورژوازی، نقد و زبان آن می‌توانست فعلیت بیابد. (بشردوست، ۱۳۹۰: ۲۰۸ و سیف، ۱۳۷۹: ۲۲)

در کنار این دلایل و دلایل دیگر (۴) این مقاله می‌کوشد، دلیل دیگری برای حاشیه‌ای بودن نقد و زبان نقد و تسلط زبان مدح/هجوارائه دهد (۵) از نظر نویسندگان این مقاله پاسخ مسأله حاضر را باید در ساختار ذهن ایرانی و پیش‌فرض سلسله‌مراتبی آن جست. فرض آنان بر این است که گفتمان پیشامدرن ایرانی که بر پیش‌فرض سلسله‌مراتبی (نابرابری/هرمی) بنا نهاده شده بود، با زبان مدح/هجو ارتباط داشته و زبان نقد را بر نمی‌تابیده است. در حالی که با جانشین شدن گفتمان مدرن و پیش‌فرض سلسله‌مراتبی اش (نابرابری)، این بار زبان مدح/هجو به حاشیه رفته، نقد و زبان آن، زبان هنجار گفتمان ادبیات مدرن گردیده است (۶). اما پیش از آن باید به اجمال به معرفی گفتمان، گفتمان پیشامدرن و مدرن ایرانی پرداخت تا از این طریق زمینه را برای فهم ارتباط میان هنجار شدن زبان مدح/هجو در دوره پیشامدرن و زبان نقد در دوره مدرن فراهم ساخت.

گفتمان: ایمانوئل کانت که می‌خواست حدود و مرزهای خرد انسانی را ترسیم کند (Bonevac, 2004: 41) با طرح «گزاره‌های پیشینی» یعنی آن دسته از احکامی که ضرورتاً صادق‌اند و می‌توان آنها را مستقل از تجربه صادق دانست (کورنر، ۱۳۸۰: ۱۴۳ و مگی، ۱۳۷۷: ۲۸۶) انقلابی در معرفت‌شناسی به وجود آورد؛ به باور او جهانی که

انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند، جهانی مستقل از ذهن آنها نیست بلکه جهانی است که به کیفیات ذهن فاعل شناسایی (سوژه) وابستگی دارد. این بدان معنی است که انسان‌ها دریافت کنندگان منفعل داده‌های حسی جهان بیرون نیستند بلکه آنها برای شناخت داده‌های حسی، گزاره‌های پیشینی ذهن خویش را بر آنها می‌افزایند (واربرتون، ۱۳۸۶: ۱۷۰). کانت این گزاره‌های پیشینی را جهانشمول می‌دانست اما برخی از فلاسفه معاصر همانند میشل فوکو با نفی ویژگی جهانشمول بودن گزاره‌های پیشینی از تاریخی بودن آنها سخن به میان آوردند. از نظر آنها هر دوره‌ای گزاره‌های پیشینی (یا با تسامح پیش فرض‌های) خاص خود را دارد که تجربه‌های هر دوره را انسجام می‌بخشد چنانکه مثلاً فوکو در کتاب نظم اشیاء «شبهات» را پیش فرض و آن نظمی می‌داند که اشکال معرفت‌رسانس/نوزایی را انتظام می‌بخشد (Foucault, 2003: 18)

بدین ترتیب می‌توان گفتمان را از نظر فوکو، همان چیزی دانست که مرزها و محدودیت‌هایی برای انسان به عنوان سوژه شناخت و آگاهی ایجاد می‌کند؛ مرزهایی که ما ناگزیریم در محدوده آنها بیندیشیم و سخن بگوئیم؛ مرزها و محدودیت‌هایی که شاید هرگز نتوان از آنها گریخت. (mills: 2003:57)

بر اساس آنچه گفته شد، گفتمان پیشامدرن، پیش فرض‌های (گزاره‌های پیشینی) خود را دارد که آن را از گفتمان مدرن متمایز می‌سازد؛ همین تفاوت در نظام دانایی و پیش-فرض‌های آنها سبب می‌شود، زبان نقد، زبان هنجار دوره مدرن و زبان مدح/هجو زبان هنجار گفتمان پیشامدرن باشد.

بررسی و معرفی مختصر و اجمالی گفتمان‌های پیشامدرن و مدرن و پیش فرض‌های آنها برای فهم و درک رابطه این دو زبان (زبان نقد و زبان مدح/هجو) با گفتمان‌های مذکور ضروری و ناگزیر است.

۲. پیشامدرن و نظم سلسله‌مراتبی

به راستی انسان پیشامدرن ایرانی جهان آشفته پیرامونش را چگونه انسجام می‌بخشید؟ او که ناگزیر از شناخت جهان پیرامونش بود، باید نظمی بر انبوه اشیاء پیرامونش تحمیل می‌کرد؛ اما این نظم چگونه بود؟ بررسی گفتمان‌های متعدد دوره پیشامدرن مانند سیاست، اخلاق و... نشان می‌دهد که آن نظمی که جهان پیرامون ایرانیان (مفاهیم، اشیاء و...) در قالب آن جای می‌گرفت، نظمی سلسله‌مراتبی بود؛ ایرانیان کهن برای فهم جهان پیرامون خویش آنها را در قالب یک هرم یا سلسله‌مراتب می‌ریختند و

این نظام سلسله‌مراتبی همان پیش‌فرضی است که در پس نظام دانایی پیشامدرن ایرانیان قرار داشت. بی‌گمان ذکر شواهدی از دوگفتمان اجتماعی و جغرافیایی می‌تواند روشنگر باشد.

۲-۱. خرده‌گفتمان اجتماعی: سلسله‌مراتب اجتماعی

یکی از مهم‌ترین نمودهای نظام سلسله‌مراتبی در اندیشه ایرانی، ساختار طبقاتی جامعه ایرانی و برتری فرد یا گروهی از افراد، بر دیگر مردم است که هم در پیش از اسلام به طور بارز وجود داشته، هم در آراء سیاسی اندیشه‌مندان مسلمان انعکاس یافته است. در اینجا به دلیل ایجاز تنها به ساختار طبقاتی ایران پیش از اسلام اشاره خواهد شد. طبق اسطوره آفرینش مزدایی، آفرینش اهورامزدا دارای نظمی است که آن را اشته می‌نامند. این آفرینش یک نظم کامل است (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۵۱). بر اساس این نظم کیهانی، اهورامزدا در رأس جهان مینوی قرار دارد و هفت امشاسپند فرودست وی هستند و در میان امشاسپندان نیز مینوی خرد از مرتبه‌ای برتر از دیگر امشاسپندان برخوردار است (بهار، ۱۳۸۶: ۴۱ - ۴۰). به دلیل آن که سامان‌مندی جهان بر اساس الگوی اشته باید نمودی عینی و واقعی داشته باشد، در نظام اجتماعی انسانی نیز همان نظم بالا به چشم می‌خورد. در نظام طبقاتی جامعه ایرانی و بر اساس قانون الهی اشته، شاه در رأس هرم طبقات اجتماعی قرار دارد. در واقع شاه اصلی‌ترین کارگزار اندیشه ایرانی‌شهری، یعنی نظام سیاسی ایران باستان به شمار می‌آید. همان‌طور که اهورامزدا در رأس جهان مینوی قرار دارد، در جهان گیتی (زمینی) نیز باید یک فرد در رأس و برتر از دیگران قرار گیرد. پادشاه از جانب اهورامزدا مسؤول پاسداری از نظم و قانون و عدالت الهی (اشته) در بین مردم است و نباید اجازه دهد کسی از چهارچوب ازلی و ابدی حاکم بر هستی تخطی نماید (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۵۵).

طبقات دیگر جامعه رزمیاران و برزیگران بودند که در میانه و قاعده هرم جامعه ایرانی قرار می‌گرفتند؛ در واقع طبقات اجتماعی را می‌توان عینی‌ترین جلوه‌گاه نگاه سلسله‌مراتبی به جهان قلمداد کرد که بر اساس آن جامعه به سه طبقه تقسیم می‌شود: ۱. طبقه فرمانروایان و دینیاران. ۲. طبقه رزمیاران. ۳. طبقه برزیگران (همان: ۵۳).

۲-۲. خرده‌گفتمان جغرافیا: سلسله مراتب عالم

پیشینه نگاه سلسله‌مراتبی نسبت به عالم را باید در کهن‌ترین عناصر اندیشه اقوام هندوایرانی جست‌وجو کرد. این اقوام که عالم را به صورت یک محور عمودی تصور می‌کردند، برای آن ساختاری سه طبقه قائل بودند. بالاترین مرتبه عالم نزد آنان آسمان

بود؛ طبقه میانی برزخ نام داشت و زمین سومین مرتبه از سلسله مراتب عالم به شمار می‌رفت (رضایی راد، ۱۳۷۸: ۳۲). درحقیقت آسمان غیرمادی و روحانی در رأس این طبقات قرار داشت و زمین مادی و جسمانی در پایین‌ترین مرتبه. برزخ نیز که درمیانه قرار داشت، عالمی نیمه روحانی و نیمه جسمانی به شمار می‌رفت. چنین تصوّر طبقاتی ازعالم، در تفکر اسلامی نیز دوام یافته، با اعتقادات اسلامی و فلسفه مشایی به هم آمیخته است. یکی از رایج‌ترین طبقه‌بندی‌هایی که متفکران مسلمان از عالم ارائه کرده‌اند، تقسیم‌بندی آن به چهار عالم است: لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت. لاهوت که بالاترین عوالم است، عالم خدای تعالی است که نام‌های عالم غیب، عالم معنوی، عالم امر و عالم اله نیز بر آن اطلاق می‌گردد. در مرتبه دوم، جبروت قرار دارد که مرتبه صفات الهی، وحدت و حقیقت محمدی است. سومین مرتبه، مرتبه ملکوت است که آن را عالم فرشتگان و محل قدیسین آسمان می‌دانند. به اصطلاح صوفیان، عالم معنا است که مقام عبادت فرشتگان است، یعنی طاعت و عبادت بی‌قصور و بی‌فتور؛ آن را باطن جهان نیز دانسته‌اند. مرتبه آخر و پایین‌ترین مراتب، ناسوت نام دارد که عالم اجسام و طبیعت و زمان است و آن را مقابل لاهوت و جبروت و ملکوت قرار می‌دهند. این مرتبه به خاطر مادی و جسمانی بودن، ادنی مرتبه این سلسله مراتب به شمار می‌آید.

۳. ساختار سلسله مراتبی و زبان مدح/هجو

زبان هنجار چنینگفتمانی که بر پیش فرض سلسله مراتبی (نابرابری) بنا گردیده است، به ناگزیر زبان مدح/هجو خواهد بود. آنگاه که مسیر حرکت زبان از پایین و قاعده هرم به سمت بالای آن باشد، زبان به ناچار حرکتی صعودی و کند به خود می‌گیرد و در این فرایند به زبانی ملایم، آرام، مطبوع و خوشایند (مدح) تبدیل می‌شود؛ همچون فواره‌ای که هر چه اوج می‌گیرد، شتاب خویش را از دست می‌دهد. این زبان، زبان عامه مردم ایران تا روزگار مشروطه بوده است. حکایات و داستان‌های فراوانی در متون ادبی وجود دارد که بر درستی این ادعا صحه می‌گذارند؛ معروف‌ترین آنها شاید این دو حکایت باشد:

«سلطان محمود را در حالت گرسنگی بادنجان بورانی پیش آوردند، خوشش آمد؛ گفت بادنجان طعمی است خوش. ندیمی در مدح بادنجان فصلی پرداخت. چون [محمود] سیر شد، گفت بادنجان سخت مضرّ چیزی است. ندیم باز در مضرّت بادنجان مبالغتی

تمام کرد. سلطان گفت: ای مردک نه این زمان مدحش می‌گفتی؟ گفت من ندیم توام نه ندیم بادنجان. **مرا چیزی می‌باید گفت که تو را خوش آید نه بادنجان را!** (عبید زاکانی، ۱۳۸۴: ۴۴۲).

در چهارمقاله و در باب نجوم آن نیز داستان مشابه دیگری آمده است؛ سلطان محمود غزنوی از ابوریحان بیرونی می‌پرسد که او (محمود غزنوی) قصد بیرون رفتن از کدام یک از درهایکوشک را دارد. ابوریحان پاسخ را بر کاغذی می‌نویسد. محمود به کَنندگان می‌گوید که دیواری را بشکافند و او از آن شکاف می‌گذرد. اما زمانی که می‌بیند ابوریحان نیز همان را در کاغذ نوشته است، بر می‌آشوبد و او را به زندانی می‌فرستد. پس از مدتی و به شفاعت احمد حسن میمندی وزیر، سلطان محمود ابوریحان را آزاد می‌سازد اما به گفته نظامی عروضی:

«سلطان از او عذر خواست و گفت: یا بوریحان! اگر خواهی از من برخوردار باشی سخن بر مراد من گوی نه بر سلطنتِ علم خویش. بوریحان از آن پس سیرت بگردانید. و این یکی از شرایط خدمت پادشاه است، در حق و باطل با او باید بودن و بر وفق کار او را تقریر باید کرد» (نظامی عروضی، ۱۳۷۶: ۹۶). (۷)

رواج قصیده و قصیده‌سرایی در تاریخ ادبیات فارسی در حقیقت انعکاس چنین گفتمانی است تا آنجا که می‌توان گفت تا زمانی که این گفتمان و پیش فرض آن حاکم بوده، بازار قصیده و قصیده‌سرایی رونق بسیار داشته است.

عکس این قضیه نیز صادق است. هنگامی که زبان سیری نزولی دارد یعنی از راس هرم به سمت قاعده آن حرکت می‌کند، زبان آن تند و ویرانگر می‌شود که می‌توان آن را زبان هجو نامید. هجو نیز شواهد بسیاری در فرهنگو تاریخ ایرانان دارد مثلاً درباره ناصرالدین شاه گفته شده است که وقتی گروهی از جوانان تحصیل کرده و البته معقول درخواست تاسیس کلوب را می‌کنند، شاه قاجار پاسخی تند به آنان می‌دهد؛ ناصرالدین شاه به نایب السلطنه می‌نویسد:

«جوانان معقول بسیار بسیار غلط کرده‌اند که ایجاد کلب [کلوب] می‌خواهند بکنند. اگر همچو کاری بکنند، پدرشان را آتش خواهم زد. حتی نویسنده این کاغذ به اداره پلیس باید مشخص شده، تنبیه سخت بشود که من بعد از این فضولی‌ها نکنند.» (نقل از آدمیت، ۱۳۸۷: ۲۷)

در ادبیات فارسی و به ویژه در شعر هجو حضوری قابل توجه دارد تحقیقات انجام گرفته در این خصوص به ما نشان می‌دهد که هجو و هجاگویی از همان نخستین

روزهای پیدایش شعر فارسی سابقه داشته است؛ نویسنده کتاب **هجو در شعر فارسی** می‌نویسد: «با توجه به اشعار پراکنده باقی مانده منسوب به شاعران این دوره [آغاز شعر فارسی] در می‌یابیم که از ابتدای نضج شعر فارسی هزل و هجو در شعر فارسی به حد کافی معمول بوده، هرچند به قدرت و شدت دوره‌های بعد نرسیده است.» (نیکوبخت، ۱۳۸۰: ۲۲۳)

شعرای ما از عارف و عامی هر یک کم و بیش به هجو دیگران پرداخته‌اند تا آنجا که یافتن نمونه‌هایی برای آن کار دشواری نیست اما چنین به نظر می‌آید که ذکر نکردن مثال‌های آن اولی‌تر از ذکر آن باشد.

به اجمال آنکه گفتمان پیشامدرن که پیش‌فرض آن ساختار سلسله‌مراتب (نابرابری) باشد، به دلیل ساختار هرمی‌اش ناگزیر از کار بست زبان مدح/هجو خواهد بود با این تفاوت که هرگاه زبان سیری صعودی دارد، به مدح نزدیک می‌شود و هر گاه که سیر زبان نزولی است زبان به هجو می‌گراید. در چنین گفتمانی زبان هنجار و مسلط تنها می‌تواند زبان مدح/هجو باشد و نه زبانی دیگر چون نقد.

در اینجا اما باید به نکته‌ای اشاره شود و آن اینکه ساده انگاری خواهد بود اگر تصور کنیم، این زبان، تنها در رابطه شاه - رعیت باقی می‌ماند. حقیقت این است که این زبان در جامعه ساری و جاری شده، زبان هنجار جامعه می‌گردد. اگر قول دکتر شفیع کدکنی را که می‌گویند در جامعه استبدادی کلمات شناورند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۹۰) به سطح جامعه و زبان آن تعمیم دهیم، می‌توان چنین نتیجه گرفت که زبان مدح/هجو نیز شناور گشته، تمام سطح جامعه را فرا می‌گیرد. شگفت آنکه در چنین جامعه‌ای حتی بزرگان کشور نیز گاه مدح زبردستان و مردمان عادی را می‌کنند. آدمیت داستانی درباره وزراء ناصرالدین شاه می‌آورد که شنیدنی است. وزراء که در مقابل انتقادات روزنامه‌ها ناتوان گشته‌اند، چاره را در تملق‌گویی می‌یابند:

«برای اینکه جلوی آنان [روزنامه نگاران] را ببندند به عقل آن بزرگان چنین رسید: از روزنامه‌های خارج هم، چه روسی، چه آلمانی، چه اطریشی، چه فرانسه ... **تملقات** خواهیم کرد که یک کلمه بر ضد ما ننویسند. گویا این نیز تدبیر باطلی بود؛ چاپلوسی تنها در نظام سیاست ایرانی تاثیر جادویی داشت.» (آدمیت، ۱۳۸۷: ۲۶)

تا زمان استقرار و مشروعیت گفتمان پیشامدرن، زبان نقد و نقادی البته جایگاهی فرعی و حاشیه‌ای دارد اما با تغییر گفتمان و استقرار گفتمان مدرن - که آغاز آن را شکست ایران از روسیه دانسته‌اند (نصری، ۱۳۸۶: ۱۷ و اکبری، ۱۳۸۴: ۵۵) - داستان به کلی

دگرگون گردید تا آنجا که به تدریج زبان مدح/هجو مطرود شده، جای خود را به زبان نقد می‌دهد و زبان نقد به زبان هنجار گفتمان مدرن تبدیل می‌شود. روشنفکران و اندیشمندان این دوره مانند آقاخان کرمانی و زین‌العابدین مراغه‌ای از یکسو به سنت مدیحه‌گویی هجمه می‌آورند و از سوی دیگر می‌کوشند تا زبان نقد را رواج دهند؛ آقاخان کرمانی می‌نویسد:

«شاید بعضی از ارباب کمال و ادبای فرخنده فال ایران، بنده را مورد بحث قرار داده، در مقام اعتراض بگویند: که این چه اسلوب سخن‌سرایی و چه طرز شعر و شاعری است که برخلاف جمهور شعرای ایران از دایره ادب و معقولیتی که لازمه کاسه لیسان متبصص است، خارج شده، طریق مستقیم سلامت را که مداهنه و چاپلوسی باشد، کنار نهاده، این طور راست و جدی سخن می‌گویی؟ ره چنان رو که رهروان رفتند... اگر ما در تاریخ شعرای اسلام و ممدوحین ایشان نظر کنیم، خواهیم گفت: اشعار و مدایح ابی-نواس و امثال او بود که خلفای عباسیه را به بطالت شرب قهوات و نوم ضحوات و مفسد دیگر انداخت. قصاید عنصری و رودکی و فرخی و امثال آنها بود که سامانیان و غزنویان را تباه و منقرض ساخت...» (آقاخان کرمانی، ۱۳۸۵: ۲-۱۹۱)

مراغه‌ای در **سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ** نوشته است: «این شیوه کهنه شده، مقتضیات زمان امروز در امثال این ترهات روحی نگذاشته. به بهای این سخنان دروغ در هیچ جای دنیا یک دینار نمی‌دهند، مگر در این ملک که سبب آن هم به جز بیکاری و بیماری و بی‌علمی و غفلت و دنائت نفس نیست که ظالمی را دانسته و فهمیده به عدالت و جاهلی را به فضیلت و لئیمی را به سخاوت ستایش کنی و به سبب بافتن این دروغ‌های بی‌معنی نیز بر خود ببالی. زمان، آن زمان نیست که مرد دانا بدین سخنان دروغین مزور فریفته شود. شاعری یعنی مداحی کسان ناسزاوار» (مراغه‌ای، ۱۳۸۵: ۱۴۵).

به تعبیری این دوران، دوران گسست در فرهنگ و تاریخ ایرانیان است؛ دورانی که تغییری بنیادین در تمامی ابعاد زندگی ایرانیان پدید می‌آورد. هنجارها و ارزش‌های نوینی پدیدار می‌شوند و ارزش‌های گذشته مطرود گردیده، به حاشیه رانده می‌شوند. چنانکه مدیحه‌سرایی داغ‌ننگی بر چهره فرهنگ و شعر ایرانی دانسته می‌شود (وزین‌پور، ۱۳۷۴) و یا کسانی چون آخوندزاده به نویسندگان همروزگار خویش توصیه می‌کنند که از «استهجان» و زبان آن دوری گزینند (آخوندزاده، ۱۳۵۵: ۶۵) برای فهم این تغییر ابتدا باید به گفتمان مدرن و پیش‌فرض آن، برابری، توجه کرد.

۴. گفتمان مدرن و پیش فرض برابری آن

هرچند که ناکارآمدی گفتمان پیشامدرن ایرانی از زمان فتحعلی شاه و شکست تحقیرآمیز ایرانیان از روس‌ها آشکار شده، بحرانی در آن پدید آمده بود (۸) اما جابجایی و استقرار گفتمان مدرن به جای گفتمان پیشامدرن از دوره دوم سلطنت ناصرالدین شاه اتفاق افتاد. برخلاف غرب این تغییر نه به دلیل زمینه‌هایی چون رنسانس یا جنبش پروتستانیسیم و ... بلکه تنها به دلیل یک شکست نظامی روی داد. این شکست ایرانیان را به اندیشه فرو برد و آنها را به یافتن دلیل شکست خود واداشت. ابتدا عباس میرزا این سوال را مطرح کرد و در ادامه نیز انبوهی از ایرانیان دردمند راه او را پی گرفتند. هرچند که پاسخی که آنها ارائه کردند، یکی نبود و تفاوت‌هایی داشت اما جملگی آنها باور داشتند که پاسخ چرایی شکست و عقب ماندگی خود را باید در غرب جستجو کنند و از غربیان بخواهد چنانکه عباس میرزا چنین کرد (ژوبر، ۱۳۴۷: ۱۲۸). آنها دل به غرب و دستاوردهای علمی و فکری آن سپردند و غربی شدن را چاره کار تشخیص دادند. همین امر سبب گردید تا گفتمان مدرن غرب با هنجارها و پیش فرض‌هایش به جای گفتمان پیشامدرن ایرانی قرار بگیرد (البته تا انقلاب ۵۷). تشریح صورت بندی دو خرده گفتمان مدرن ایرانی یعنی سیاست و جغرافیا می‌تواند روشنگر باشد.

۴-۱. خرده گفتمان سیاست

استقرار گفتمان مدرن و پیش فرض‌های آن، در خرده گفتمان سیاسی به بهترین شکلی دیده می‌شود. مشاهده گردید که در خرده گفتمان سیاسی پیشامدرن جامعه خصلتی طبقاتی و کاستی دارد که در راس آن پادشاه نشسته، ظل الله خوانده می‌شود (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۱) و طبقات دیگر در قاعده هرم قرار دارند. نکته مهم این است که تفاوت افراد هر طبقه، تفاوتی ذاتی است چنانکه فارابی می‌گوید:

«خدایی که مردم را آفریده است، ایشان را مختلف ساخته است. برخی را برای فرمان دادن خلق کرده و ترکیب ایشان به طلا آمیخته، و درکالبد بعضی دیگر نقره ریخته و ایشان باید دستیارانو جنگجویان باشند. ساختمان دیگران از اختلاط با قلع و آهن است و کار ایشان زراعت و سایر حرف و صنایع بازاری و کشت و زرع خواهد بود» (راوندی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۱۵۳).

با مشروعیت یافتن گفتمان مدرن، ظل الله بودن پادشاهان دیگر به افسانه‌ای می‌مانست که هرگز واقعیت تاریخی نداشته است چنانکه دهخدا در یکی از مقالات سیاسی خویش می‌نویسد:

«اگر سلطنت موهبت الهی و اطاعت ما از سلطان برحسب امر آسمانی باشد، اعلان آن به بندگان یا باید به واسطه فرمانی سماوی باشد که قبل از جلوس هر سلطانی از آسمان نازل شود تا بندگان بر طبق آن تکلیف خود را به جا آورند و یا می‌بایست همان تسلط سلطان را حاکی از اراده خدایی شمرده، راه انقیاد پیمایند.

وجود فرمانی منزل را هنوز تا امروز نه هیچ سلطانی ادعا کرده و نه خیال هیچ شاعر متملق و محدث جعالی پیرامون آن گشته است و...» (دهخدا، ۱۳۸۷: ۱۸۵)

با سقوط پادشاه از رأس هرم جامعه، نظام سلسله‌مراتبی نیز به ناچار فرو می‌ریزد و جای خود را به جامعه‌ای می‌دهد که پیش‌فرض آن برابری انسان‌ها است؛ جامعه‌ای که میان دهقان و پادشاه زاده هیچ تفاوت ذاتی (و نه اکتسابی) وجود ندارد. نویسنده کتاب **منهاج العلی** - که رساله‌ای است در باب حکومت قانون - می‌نویسد: «در مناصب و خدمات دولت و مکاسب تجارت و فلاح و غیره، تمام ملت ایران حق **تساوی** دارند. ادنی **دهقان‌زاده** با ذکاوت و کیاست به حسن خدمت و تحصیل علوم و فنون می‌تواند به مناصب عالی‌امارت و وزارت نایل شود و پادشاه‌زاده و بزرگ‌زاده که تجارت و فلاح و زراعت داشته باشد، مثل سایر ناس در ادای حقوق دیوانی بایر رفتار کند» (بهبهانی، ۱۳۸۹: ۱۱۷).

۴-۲. خرده گفتمان جغرافیا: ترسیم عالم

پیش‌تر و در بررسی خرده گفتمان جغرافیا و در صورت‌بندی عالم دیدیم که ایرانیان عالم را بر اساس نظامی سلسله‌مراتبی می‌دیدند. البته این صورت‌بندی تنها منحصر به ایرانیان نبوده، بلکه در گفتمان پیشامدرن غرب نیز ما با چنین مسأله‌ای روبرو هستیم. بر اساس این صورت‌بندی - که بطلمیوس و ارسطو پایه گذار آن هستند - کائنات ساختاری طبقاتی دارند و این طبقات نیز به نوبه خود به لحاظ کیفیت با یکدیگر تفاوت دارند؛ هرچه این طبقات از زمین فاصله می‌گیرند، کامل‌تر تصور می‌شوند. این نظم را نظریه کسانانی چون گالیله و کپرنیک ویران ساخت

«اهمیت این اکتشاف از دو جهت بود: نخست اینکه نظریه کپرنیک را از روی تجربه اثبات کرد و آن را از قلمرو ریاضیات به قلمرو وجود طبیعی آورد. دوم آنکه به طور

قطع امتیاز ارسطویی زمین و آسمان را از میان برد و هماهنگی طبیعت جای تسلسل قدیم کائنات را که از لحاظ کمال یکی فوق دیگری قرار گرفته بود، گرفت» (رندال، ۱۳۷۶: ۲۵۸).

همانگونه که رنسانس نظام سلسله مراتبی عالم را فرو ریخت، آشنایی ایرانیان با مدرنیته نیز نظام سلسله مراتبی ایرانیان را بی اعتبار کرد. شاید بتوان اولین نشانه چنین فروپاشی را در سفرنامه رضا قلی هدایت دید. هدایت در سفرنامه خود می نویسد، در نظر اروپائیان:

«کوکب سیار هر یک مثل کره زمین، کره و عالمی می باشد متخلف و به علاوه هفت کوکب سیار دیگر استقرانموده اند و زمین را خود یکی از سیارات می دانند که مثل سیارات دیگر متحرک است و آفتاب را مرکز می دانند که نه سیارات به دور آفتاب که مرکز است، علی الاتصال در گردش می باشند و هر یک را حرکتی خاص معین است که بدان واسطه قرب و بعد از یکدیگر به هم می رسانند و بعضی از ستارگان ماه دارند و پاره ای ندارند، مثل این عالم که به ما متعلق است یک ماه دارد...» (رضاقلی میرزا، ۱۳۶۱: ۴۶۶).

۵. گفتمان مدرن و زبان نقد

وقتی گفتمانی تغییر می کند و گفتمانی دیگر - که پیش فرض دیگری دارد - به جای آن می نشیند، طبیعی است که هنجارها و گزاره های آن نیز تغییر کند حتی ممکن است این گزاره های به تازگی هنجار شده، در تقابل با گزاره های گفتمان پیش از خود باشد. اینکه در گفتمان مدرن است که ژانری چون رمان جانشین ژانر کهن حماسه می شود (باختین، ۱۳۸۷: ۳۵ و لوکاچ، ۱۳۷۵: ۸) و یا اینکه در گفتمان ادبیات معاصر بوطیقای شعر به کلی دگرگون می شود (قافیه غیر ضروری می شود و ...)، و بوطیقای جدیدی به کوشش کسانی چون رفعت، نیما و ... به جای آن قرار می گیرد، به خاطر همین تغییر گفتمانی و پیش فرض های آن است.

به حاشیه رفتن زبان مدح/هجاء و به مرکز آمدن زبان نقد نیز نتیجه ناگزیر این تغییرات گفتمانی است. از نخستین روزهای استقرار گفتمان مدرن بازار نقد و نقادی رونقی خاص یافته، خریداران بسیار می یابد تا آنجا که بسیاری بر این باورند که پیدایش نقد تنها در گفتمان مدرن ممکن می باشد (پاینده، ۱۳۸۵: ۹) نشستن پیش فرض برابری به جای پیش فرض سلسله مراتبی سبب گردید که چرخه بی پایان حرکت صعودی (مدح) و

نزولی (هجو) زبان باز ایستد و جای خود را به زبانی مستقیم و دوسویه دهد. این زبان که نه به زبان هجو می‌مانست و نه به زبان مدح شباهتی داشت، زبانی بود که علی‌رغم نمونه‌های اندک آن در گذشته، در گفتمان مدرن به زبان هنجار بدل گردید (۹)

البته باید در نظر داشت که آن برابری‌ای که شالوده گفتمان مدرن را می‌سازد، به کلی با آن برابری‌ای که در گفتمان پیشامدرن دیده می‌شود، متفاوت است. برابری مطرح در گفتمان پیشامدرن بیش از هر چیز به معنای یکسانی است؛ یکسانی‌ای که به نوبه خود محصول جامعه استبدادی می‌باشد (قاضی مرادی، ۱۳۸۵: ۲۷) و از آنجا که ایران تا عصر مشروطه کشوری با حکومت استبدادی بوده است (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۷) نوعی یکسان سازی در آن دیده می‌شود. این یکسانی هرگز نمی‌توانسته است به پیدایش نقد و زبان نقد بینجامد.

در فرهنگِ شبان - رمه‌ای ایرانیان پیشامدرن، شبان و رمه ذاتاً نابرابر بوده‌اند (قاضی مرادی، ۱۳۹۱: ۴۹) اما رمه‌ها (رعایا) جملگی یکسان تصور می‌شده‌اند و یا اینکه سعی می‌شد این یکسانی به آنها تحمیل شود. به تعبیر محقق «در رابطه شبان/رمه هر عضو رمه با دیگری نه برابر بلکه یکسان است. حاکمیت زور با نفی و طرد برابری، یکسانی را در جامعه می‌گستراند» (همان: ۴۹)

اما برابری‌ای که در گفتمان مدرن دیده می‌شود، یکسانی‌ای صرف نیست بلکه برابری‌ای است که با پذیرش تفاوت‌ها توأم است. در شرایط یکسانی افراد، نقد و زبان نقد هرگز محلی از اعراب نخواهد داشت چرا که همه یکسان خواهند اندیشید و یکسان سخن خواهد گفت؛ نقد و زبان نقد زمانی پدیدار می‌شود که باور به برابری همراه با پذیرش تفاوت‌های افراد برابر هم باشد زیرا تنها تفاوت‌های موجود بستر را برای گفتگوی دو سویه - که خود زمینه ساز نقد و نقادی است - آماده می‌سازد.

عصر مشروطه چنین زمانی است؛ متونی که در این دوره به زبان نقد نوشته شده باشند، اعم از سیاسی و ادبی بسیارند. بدایع نگار مورخ نامدار دوره ناصرالدین شاه تنها یکی از نویسندگان این دوره است که آثارش زبانی نقادانه دارد. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۳) در حوزه ادبی نیز می‌توان به کسانی چون آقاخان کرمانی، طالبوف، مراغه‌ای و ... اشاره کرد که آثاری نقادانه به یادگار گذاشته‌اند. تنها به عنوان یک نمونه و شاید بهترین آنها می‌توان به آخوندزاده اشاره کرد. آخوندزاده که باور داشت پیش از او نقدنویسی در سرزمین‌های اسلامی سابقه نداشته است، می‌کوشید با نقد آثار گذشتگانی چون مولوی و سروش اصفهانی و همچنین ارائه رهنمودهایی به نویسندگان تازه‌کار، نقدنویسی و زبان

نقد را به سنت دوره خود تبدیل سازد. او در این زمینه بی توفیق هم نبوده است چرا که «می توان گفت نقد ادبی در ایران، به مفهوم نوین آن - که داوری علمی و مستدل درباره ارزش آثار ادبی باشد، نخستین بار در مقاله قرتیکا ... از میرزا فتح علی آخوندزاده ارائه شد.» (پارسی نژاد، ۱۳۸۰: ۴۹) آخوندزاده می کوشید با ارائه دلایل عینی و علمی، آثار ادبی را مورد انتقاد قرار دهد و تا آنجا که ممکن است از زبان مدح/هجو فاصله بگیرد. چنانکه نکته هایی که او به نمایشنامه های میرزا آقا تبریزی می گیرد، نه نشانی از مدیحه - سرایی گذشتگانی چون خاقانی در خصوص شعر و طوطا دارد و نه به هجاگویی و سیاه - نمایی شاعر شروانی نسبت به قصاید عنصری می ماند، بلکه نکته هایی است انتقادی با زبانی نقادانه. ذکر برخی از این نکات انتقادی کاملاً روشنگر خواهد بود.

«حالا بیایم به قصورات:

اول، شرط فن دراما تقاضا می کند که عمل هر یک از اعضای مجلس به دقت تمام از مکالمه اش امتیاز یابد؛ مثلاً وقتی که باید عمل عضو مجلس بیان شود، اسمش را در فوق سطر جداگانه نباید نوشت. لازم است که اسمش متصل به همان سطر نوشته شود که شامل است به عمل او. وقتی که مکالمه عضو مجلس [منظور آخوندزاده پرده یا صحنه نمایش است] مرقوم می گردد اسمش را در فوق سطر جداگانه باید نوشت. دوم، هر عضوی که در سرگذشت مکالمه یا عمل دارد، باید اسمش در ابتدای تصنیف نوشته شود...» (آخوندزاده، ۱۳۵۵: ۶۵).

آثار کسانی چون آخوندزاده، تقی رفعت، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف و ... به تثبیت (و نه ابداع) نقد و زبان نقد کمک شایانی کردند و آن را به زبان هنجار گفتمان مدرن بدل ساختند؛ زبانی که امروزه تنها زبان مشروع و پذیرفته گفتمان مدرن است.

۶. نتیجه گیری

غیاب نقد ادبی و زبان بایسته آن و سلطه زبان مدح/هجو در ادبیات گذشته امروز مسأله ای است که ذهن محققین و پژوهشگران معاصر را به خود مشغول ساخته است. پاسخ های ارائه شده متنوع و گوناگونند؛ برخی نبود ذهنیت دموکراتیک را دلیل اصلی این غیاب می دانند و برخی دیگر نبود سابقه فلسفی. این مقاله می کوشد دلیل دیگری را نیز ارائه دهد.

از نظر نویسندگان این مقاله، گفتمان پیشامدرن به دلیل پیش فرض سلسله مراتبی اش (هرمی)، از زبان مدح/هجو گریزی ندارد. زمانی که مسیر زبان از قاعده هرم به سمت راس آن باشد، زبانی ملایم، آرام، خوشایند (تملق) خواهیم داشت اما آن هنگام که مسیر

زبان تغییر کند، زبانی تند و ویرانگر (هجو) را شاهد خواهیم بود. با استقرار و مشروعیت گفتمان مدرن و جایگزین شدن پیش‌فرض برابری به جای پیش‌فرض سلسله‌مراتبی به ناچار زبان نیز تغییر می‌کند و زبان نقد - که زبانی دو سویه و برابر است - به مرکز گفتمان ادبی معاصر می‌آید و تبدیل به زبان هنجار گفتمان مدرن می‌شود.

پی‌نوشت

۱. چنین به نظر می‌رسد که شاعران و نویسندگان گذشته، مدح و هجو را دو روی یک سکه می‌دانستند به همین خاطر نیز غالباً آنها را در کنار یکدیگر می‌آورده‌اند. چنانکه منوچهری گفته است:

گاه توبه کس آمد از مدایح و از هجی کز هجی بینم زیان و از مدایح سود نیست
گر خسیسان را هجی گویی، بلی باشد مدیح گر بخیلان را مدیح آری، بلی باد هجا
(منوچهری دامغانی، ۱۳۹۰: ۱۳۱)

۲. داستان از این قرار است که روزی در دربار ناصرالدین شاه قآنی قصیده‌ای در مدح امیرکبیر و هجو صدراعظم معزول پیشین می‌سراید و در آن امیر را «عالمی تقی» و صدر اعظم معزول را «ظالمی شقی» می‌نامد. امیر بر می‌آشوبد و قآنی را از دربار می‌راند (آدمیت، ۱۳۴۸: ۳۲۲ و کریمی‌حکاک، ۱۳۸۴: ۵۹) نکته مهم آن است که قآنی پیشتر و بارها صدراعظم معزول را در زمان صدارتش مدح گفته بود؛ اما با عزل او بلافاصله هجو جای مدح می‌نشیند و فردی که روزگاری ممدوح او بود به طرفه العینی به ظالمی شقی تبدیل می‌شود.

۳. زبان مدح/هجو متأسفانه حتی در نزد بزرگانی چون فردوسی نیز سابقه دارد. در آغاز شاهنامه ابیاتی در مدح محمود غزنوی گنجانده شده است؛ اشعاری که در آن فردوسی محمود را پادشاهی جهاندار، با فرّ شاهنشاهی توصیف کرده، گفته است:

جهاندار محمود شاه بزرگ به آبشخور آرد همی میش و گرگ
ز کشمیر تا پیش دریای چین برو شه‌سریاران کنند آفرین
چو کودک لباز شیرمادر بشست ز گهواره محمود گوید نخست

(فردوسی، ۱۳۷۹: ۱۶)

اما پس از استقبال سرد محمود از شاهنامه، فردوسی این بار زبان به هجو محمود می‌گشاید و او را پرستار زاده می‌خواند. هرچند در اصالت این ابیات تردیدهایی وجود دارد، اما در اصل هجویه سروده شده نباید تردید داشت (آیدنلو، ۱۳۹۰: ۱۰۷)

۴. از محققان دیگر باید به دکتر حسین پاینده اشاره کرد؛ ایشان در پاسخ این پرسش که چرا نقد ادبی در کشور ما نهادینه نشده است؟ به فقدان ذهنیت دموکراتیک اشاره کرده، می‌نویسد: «چرا نقد ادبی در کشور ما نهادینه نشده است؟ چرا به ضرورت گنجاندن نقد ادبی در برنامه‌های درسی دانشگاهی پی‌نبرده‌ایم؟... در کتاب حاضر استدلال می‌شود که علت بنیادی نضج نگرفتن نقد ادبی در کشور ما فقدان ذهنیت دموکراتیک است.» (پاینده، ۱۳۸۵: ۹)

۵. البته باور به غیاب نقد ادبی و زبان آن مخالفانی نیز دارد و هستند محققانی که سنت نقد ادبی و زبان بایسته آن را شایان توجه دانسته، آثار مفصلی در این باره نوشته‌اند. به عنوان نمونه نویسنده کتاب **از معنا تا صورت** می‌نویسد:

«اگر اصول انتقادی مستحکم و فراگیری بر کلیت ادب گذشته حاکم نبوده است و نقد ادبی ما مشتق گفته‌های پریشان و ابتدایی و ذوقی بوده است؛ آثار ادبی گذشتگان ما بر چه مبنایی محک می‌خورده‌اند... مثلاً بر چه مبنایی شاهنامه فردوسی از گشتاسب نامه دقیقی یا گرشاسب نامه اسدی برتر شمرده می‌شده است؟» (محبتی، ۱۳۸۸: ۲۷)

محقق دیگری کتابی شایان توجه در خصوص نقد ادبی در فاصله سال‌های ۹۰۰ تا ۱۲۰۰ ه. ق به نگارش درآورده‌اند و از حضور نقد ادبی در سراسر تاریخ ادبیات سخن گفته‌اند (فتوحی، ۱۳۸۵: ۱۶) همچنین باید از دکتر عبدالحسین زرین کوب و اثر مهمش، نقد ادبی، یاد کرد که سابقه نقد را به ایران پیش از اسلام نیز رسانده، وجود نقادی و سنت سخن‌سنجی در آن روزگار را مسلم دانسته‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۳۳۴)

۶. به نظر نویسندگان این مقاله بی‌سرانجامی بحث‌ها درباره حضور یا غیاب نقد ادبی و زبان آن در گذشته ادبی به دلیل طرح نادرست این سوال می‌باشد که آیا نقد در گذشته وجود داشته است و یا نه؟

بی‌تردید نه می‌توان حضور نقد ادبی و زبان آن را در گذشته انکار کرد (چرا که نمونه‌های چندی وجود دارند که انکار آن را ناممکن می‌سازند) و نه می‌توان با قاطعیت از وجود یک سنت قدرتمند نقد ادبی در گذشته ادبی ایران خبر داد (چراکه شواهد تاریخی چنین مسأله-ای را تایید نمی‌کنند) نگارندگان بر این باورند که نقد و زبان نقد ادبی در گفتمان گذشته ادبی ایرانیان حضور داشته است اما به گونه یک جریان حاشیه‌ای. این جریان با استقرار گفتمان مدرن از حاشیه فاصله گرفته و به مرکز گفتمان مدرن وارد شده، زبان مدح/هجو را به حاشیه رانده است.

۷. سعدی نیز نمونه‌ای دیگر به دست می‌دهد:

«وزرای انوشیروان در مهمی از مصالح مملکت اندیشه همی‌کردند و هر یکی از ایشان دگرگونه رای همی‌زدند و ملک همچنین تدبیری اندیشه کرد. بزرجمهر را رای ملک اختیار

آمد. وزیران در نهانش گفتند: رای ملک را چه مزیت دیدی بر فکر چند حکیم؟ گفت: به موجب آنکه انجام کارها معلوم نیست و رای همگان در مشیت است که صواب آید یا خطا. پس موافقت رای ملک اولی‌تر است تا اگر خلیفه صواب آید به علت متابعت از معاتبتم ایمن باشم.

اگر خود روز را گوید شب است این ببايد گفت آنک ماه و پروين

(سعدی، ۱۳۸۱: ۸۵)

۸. حقیقت آن است که میشل فوکو در آثارش به چرایی تغییرات اپیستم‌ای توجه نمی‌کند و آنگونه که خود نیز گفته است، خود عمداً مسأله علت تغییرات اپیستم‌ای را نادیده می‌گیرد (مرکیوز، ۱۳۸۹: ۵۷). اما به چند دلیل در این مقاله نویسندگان از چرایی تغییرات اپیستم‌ای در ایران سخن گفته، با برجسته کردن مرحله بحران (شکست ایران از روس) از دیدگاه دیرینه شناسانه فوکو فاصله گرفته و به آراء توماس کوهن نزدیک شده‌اند. بر خلاف فوکو، توماس کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی خود به مرحله بحران نیز توجه می‌کند. مرحله‌ای که در آن پارادایم مسلط در برابر اتفاق یا پرسشی ناچار از سکوت است و بدین خاطر نیز مشروعیت خود را از دست داده، پارادایم دیگر جانشین آن می‌شود (کوهن، ۱۳۸۳: ۱۶۸).

با این حال باید به خاطر داشت که شباهت فراوانی بین گفتمان فوکو و پارادایم کوهن وجود دارد مثلاً همانگونه که گفتمان محدوده‌های تفکر انسان را ترسیم می‌کند، پارادایم نیز به دانشمندان نشان می‌دهد که چه چیز دارای اهمیت و به تعبیری مسأله است و چه چیزی نیست (Rouse, 2003: 106)

۹. نباید چنین تصور کرد که با استقرار گفتمان مدرن و پیش‌فرض برابری آن زبان مدح/هجو به کلی محو می‌گردد چرا که نشانه‌هایی از حضور این زبان (البته حضور حاشیه‌ای) در گفتمان مدرن و در میان روشنفکران دیده می‌شود؛ روشنفکرانی که گاه یک شخص یا اثر را می‌ستایند و پس از چندی همان شخص یا اثر را هجو می‌کنند. به عنوان نمونه می‌توان به رویکرد جواد طباطبایی در خصوص کتاب **مشروطه ایرانی** ماشاءالله آجودانی اشاره کرد. طباطبایی که روزگاری این اثر و نویسنده آن را ستوده، گفته بود:

«کتاب دکتر ماشاءالله آجودانی حاصل پژوهش بسیار پراهمیتی است که پس از دهه‌ها که از انتشار نوشته‌های فریدون آدمیت درباره تاریخ اندیشه سیاسی جنبش مشروطه خواهی در ایران می‌گذرد، دریچه نویی به گستره اندیشه تجددخواهی ایرانیان باز کرده و پرتویی بر برخی از زوایای ناشناخته آن افکنده است... به نظر من ... به جرأت می‌توان گفت که کتاب

آجودانی نخستین نوشته ارجمندی است که پس از سال‌ها درباره اندیشه سیاسی مشروطه خواهی انتشار می‌یابد» (قاضی مرادی، ۱۳۹۱: ۹۴)

پس از کدورتی مشروطه ایرانی را اثری بی‌فایده دانسته، نویسنده آن را کسی می‌داند که هیچ دانشی در حوزه تاریخ اندیشه سیاسی ندارد: «این نکته را درباره مشروطه ایرانی باید بیفزایم که این کتاب بیش‌تر نوشته‌ای ادبی است که اشاره‌هایی نیز به تاریخ روشنفکری در آن آمده است. به نظر من از نظر تاریخ اندیشه و نیز از نظر تاریخ جنبش مشروطه خواهی به کلی بی‌فایده است... به گواهی آنچه در فصل‌های مشروطه ایرانی آمده، نویسنده هیچ چیز درباره تاریخ اندیشه سیاسی نمی‌داند» (همان: ۱۰۱)

منابع

- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۵)، *مقالات فارسی*، به کوشش پروفیسور حمید محمد زاده، ویراسته ح. صدیق، تهران، نگاه.
- آدمیت، فریدون (۱۳۸۴)، *امیرکبیر و ایران*، تهران، خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۸۷)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، گستره.
- آقاخان کرمانی (۱۳۸۵)، *نامه باستان*، به کوشش علی عبداللهی نیا، کرمان، مرکز کرمان شناسی.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۰)، *دفتر خسروان*، تهران، سخن.
- اکبری، محمد علی (۱۳۸۴)، *تبارشناسی هویت جدید ایرانی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- انوری، علی بن محمد (۱۳۷۲)، *دیوان*، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، تهران، علمی و فرهنگی.
- باختین، میخائیل (۱۳۸۷)، *تخیل مکالمه‌ای*، ترجمه رویا پورآذر، تهران، نی.
- بشردوست، مجتبی (۱۳۹۰)، *موج و مرجان: رویکردهای نقد ادبی در جهان جدید و سرگذشت نقد ادبی در ایران*، تهران، سروش.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۶)، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه.
- بهبهانی، ابوطالب (۱۳۸۹)، *منهاج العلی*، به کوشش حوریه سعیدی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- پارسی نژاد، ایرج (۱۳۸۰)، *روشنگران ایرانی و نقد ادبی*، تهران، سخن.
- پاینده، حسین (۱۳۸۵)، *نقد ادبی و دموکراسی*، تهران، نیلوفر.
- خاقانی، افضل الدین بدیل (۱۳۶۸)، *دیوان*، به تصحیح ضیاءالدین سجادی، تهران، زوار.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۷)، «طبیعت استبداد»، چاپ در رسایل مشروطیت، جلد دوم، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- دهقانی، محمد (۱۳۸۰)، *پیشگامان نقد ادبی در ایران*، تهران، سخن.

راوندی، مرتضی (۱۳۸۶)، تاریخ اجتماعی ایران: تاریخ فلسفه و سیر تکاملی علوم و افکار در ایران، جلد دهم، تهران، نگاه.

رستم‌وندی، تقی (۱۳۸۸)، *اندیشه‌های ایرانی‌شهری در عصر اسلامی*، تهران، امیرکبیر.

رضا قلی میرزا (۱۳۶۱)، سفرنامه، به کوشش اصغر فرمانفرمایی قاجار، تهران، اساطیر.

رضایی راد، محمد (۱۳۷۹)، *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی*، تهران، طرح نو.

رنالد، هرمن (۱۳۷۶)، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد اول، تهران، علمی و فرهنگی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰)، آشنایی با نقد ادبی، تهران، سخن.

ژویر، آمده، مسافرت به ارمنستان و ایران، ترجمه محمود مصاحب، تهران، چهر، ۱۳۴۷.

سعدی شیرازی، شیخ مصلح الدین (۱۳۸۱)، *گلستان*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی.

سیف، احمد (۱۳۷۹)، پیش درآمدی بر استبداد سالاری در ایران، تهران، چشمه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۹)، مفلس‌کیما فروش: نقد و تحلیل شعر انوری، تهران، سخن.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹)، تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، تهران، فردوس.

طباطبایی، جواد (۱۳۸۶)، تاملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز، ستوده.

عبید زاکانی، عبیدالله (۱۳۸۴)، کلیات عبید، تصحیح و تحقیق پرویز اتابکی، تهران، زوار.

غزالی، محمد بن محمد (۱۳۶۱)، نصیحه الملوک، به تصحیح جلال همایی، تهران، بابک.

فتوحی، محمود (۱۳۸۵)، نقد ادبی در سبک هندی، تهران، سخن.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۹)، *شاهنامه*، بر اساس چاپ مسکو، تهران، پیمان.

قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵)، استبداد در ایران، تهران، اختران.

قاضی مرادی، حسن (۱۳۹۱)، شوق گفت و گو و گستردگی فرهنگ تک‌گویی در میان ایرانیان، تهران، دات.

کاتوزیان، محمد علی (۱۳۸۶)، دولت و جامعه در ایران، تهران، مرکز.

کریمی حکاک، احمد (۱۳۸۴)، *طلیعه تجدد در شعر فارسی*، ترجمه مسعود جعفری، تهران، مروارید.

کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

کوهن، توماس (۱۳۸۷)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه عباس طاهری، تهران، قصه.

لوکاج، جورج (۱۳۷۵)، جامعه‌شناسی رمان، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، تجربه.

محبتی، مهدی (۱۳۸۸)، از معنا تا صورت، تهران، سخن.

مراغه‌ای، زین‌العابدین (۱۳۸۵)، *سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیک*، به کوشش م.ع. سپانلو، تهران، آگه.

مرکیوز، ژوزه گیلبرمه (۱۳۸۹)، *میشل فوکو*، ترجمه نازی عظیمی، تهران، کارنامه.

مگی، بریان (۱۳۷۷)، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

۲۰ در غیاب نقد ادبی و زبان آن؛ نگاهی به چرایی...

منوچهری دامغانی، احمد بن قوص (۱۳۹۰)، دیوان، به کوشش سید محمد دبیرسیاقی، تهران، زوار.
نصری، عبدالله (۱۳۸۶)، رویارویی با تجدد، جلد اول، تهران، علم.
نیکویخت، ناصر (۱۳۸۰)، هجو در شعر فارسی، تهران، دانشگاه تهران.
واربرتون، نایجل (۱۳۸۶)، آثار کلاسیک فلسفه، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
وزین پور، نادر (۱۳۷۴)، مدح داغ ننگ بر سیمای ادب فارسی، تهران، معین.

Bonevac, Daniel (2004), " Kant's Copernican revolution", *The age of German Idealism*(routledge Histort of Philosophy volume VI) editors Rabert Solomon and Kathleen M. Higgins. London and New York, routledg.

Foucault, Michel (2003)*The order of things*, London and new York, routledge.

Mills, sara (2003), *Michel Foucault* , London and new York, routledge.

Rouse, Joseph (2003)" Kuhn's Philosophy of Scientific Practice", *Thomas Kuhn*, Edited by Thomas Nickles, Cambridge University press.