

مرگ قصیده

(نگاهی به چرایی زوال قصیده مدحی در دوره معاصر با رویکرد دیرینه‌شناسانه میشل فوکو)

عیسی امن خانی^۱

منا علی مددی^۲

چکیده

قصیده اولین قالب شعری است که شاعران ایرانی در آن به طبع آزمایی پرداخته‌اند. علی‌رغم فراز و فرودها، تا عصر مشروطه این قالب (در کنار غزل و مثنوی) همواره قالبی هنجار و مشروع بوده است؛ تا اینکه با ظهور طلیعه تجدد و انقلاب مشروطیت به ناگاه قصیده و درونمایه اصلی‌اش، مدح، با انتقادات تندی از سوی روشنفکران و شاعران این دوره چون آقاخان کرمانی، آخوندزاده، تقی رفعت و... مواجه گردید و یکباره به قالبی ناهنجار بدل گردید و رو به زوال نهاد. دلیل چنین تغییر سریعی را باید در تغییر نظام دانایی (اپیستمه) (سنتی و مدرن) جست‌وجو کرد؛ قصیده تنها در آن نظام دانایی قالب هنجار تلقی می‌شود که پیش‌فرض آن نظام سلسله‌مراتبی (هرمی) باشد. در چنین نظام دانایی‌ای زبان به دلیل مسیر صعودی‌اش (از قعر و قاعده هرم به بالای آن) زبانی آرام، موافق و تملق‌آمیز خواهد بود؛ این‌گونه زبان کاملاً با قالب قصیده و درونمایه اصلی آن (مدح) هماهنگ است، در نتیجه در چنین نظام دانایی‌ای (سنتی) قصیده قالبی مشروع خواهد بود؛ اما نظام دانایی مدرن - که برابری اصلی‌ترین پیش‌فرض آن است - زبان موافق و تملق‌گونه را برنمی‌تابد و به تبع آن قصیده را نیز قالبی مشروع و به هنجار به حساب نمی‌آورد. به همین دلیل است که در این نظام دانایی (مدرن) قصیده و درونمایه اصلی‌اش، مدح، به گزاره‌ای ناهنجار بدل می‌شود.

کلید واژه ها: قصیده، دیرینه‌شناسی، نظام دانایی، پیش‌فرض، نظام سلسله‌مراتبی، برابری.

amankhani27@yahoo.com

mona_13965@yahoo.com

۱- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان.

۲- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گنبد کاووس.

مقدمه

طبق روایت تاریخ سیستان، نخستین شعر فارسی قصیده‌ای بود که محمد بن وصیف سیستانی در مدح یعقوب لیث صفاری سرود (صفا، ۱۳۸۷، ۱ / ۱۶۵). جدای از درستی یا نادرستی این روایت، آنچه از آن می‌توان نتیجه گرفت، این است که قصیده قدیمی‌ترین قالب شعری فارسی است؛ قالبی که با مضمون مدح و ستایش پادشاهان، امیران، خلفا و بزرگان دین از نخستین روزهای حیات خویش تا دوره مشروطه رواج داشته، در کنار غزل و مثنوی اصلی‌ترین شاکله دواین شعرای فارسی بوده است.

اما با ورود ایران به دنیای جدید و آشنایی ایرانیان با اندیشه‌های غربی، به ناگاه موجی از انتقادات نسبت به قصیده و درونمایه اصلی آن، مدح، آغاز گردید^۱؛ نخستین انتقاد از قصاید مدحی را می‌توان در برخورد تحقیرآمیز امیرکبیر با قآنی مشاهده کرد. در کتاب صدرالتواریخ اعتماد السلطنه آمده است که در بامداد یک روز بهاری، در سال ۱۲۲۸، در دربار ناصرالدین شاه قاجار یک مراسم رسمی بر پا بود. در این مراسم حبیب‌الله قآنی، شاعر معروف دوره بازگشت، قصیده‌ای را که در مدح امیرکبیر سروده، در آن از حاج میرزا آقاسی، صدر اعظم پیشین، بدگویی کرده بود، خواند؛ اما وقتی به این بیت رسید:

به جای ظالمی شقی، نشسته عالمی تقی که مؤمنان متقی کنند افتخارها

امیر برآشف و قآنی را مورد مؤاخذه قرار داد و توبیخش کرد. قآنی هم دم درکشید و معذرت خواست^۲. (آدمیت، ۱۳۸۴، ۳۲۲).

پس از امیرکبیر نیز کم نبودند کسانی که به انتقاد از ادبیات گذشته ایران، به خصوص سنت مدیحه‌سرایی قصیده‌سرایان پرداختند. از جمله این افراد می‌توان میرزا آقاخان کرمانی را نام برد. میرزا آقاخان در سه مکتوب خود درباره پوئیزی (شاعری) در نزد ایرانیان می‌نویسد: «در واقع پوئیزی همان شاعری است که در فرنگستان فن آن را در کمال رسانیده، ولی در ایران این هنر شریف را وسیله گدایی و واسطه گزاف‌بافی و یاه‌سرایی و مدح و هجوهای بی‌معنی قرار

داده‌اند و شاعران ایران از سگ کمتر و از گربه بیش‌تر است» (آقاخان کرمانی، بی‌تا، ۲۲۸). او در ادامه می‌گوید: «هنوز مردمان ایران معنی پوئیزی را نمی‌دانند و درجه قوت آن را در احیای یک ملت و ارتقای افکار و القای جرأت و دلاوری در دل‌ها و اصلاح خوی اهالی مملکت نمی‌فهمند. هر شاعر گدای گرسنه متملق و اغراق‌گویی را که الفاظ قلبه را بهتر به کار ببرد و عبارات مغلق و پیچیده‌تر بیان نماید، او را شاعر و فصیح‌تر دانسته، ملک‌الشعرایش لقب می‌دهند. مانند قآنی سفیه مغلق‌گوی هرزه‌سرای که در مدیحه فلان... بیست قصیده مطنن ساخته و جز به الفاظ باطمطراق پر اغلاق، دیگر به هیچ معنی و مقصودی نپرداخته، او را حکیم و ابلغ و افصحش می‌گویند. دیگر غافل از اینکه این گدای چاپلوس متملق لوس، شرافت مدح و شوکت تمجید و وقار، ثنا و ستایش و قیمت افتخار و فضیلت را به کلی بر باد داده» (همان، ۲۳۰).

روشنفکر دیگر این عصر میرزا ملکم‌خان است که در رساله‌ای به نام «سیاحی گوید»، به انتقاد از قصاید فارسی پرداخته و گفته است: «و هزار قصیده دیدم که همه به یک طرح و همه به یک نهج، از بهار ابتدا می‌کردند؛ آن قدر از کوه به هامان و از زمین به آسمان می‌شتافتند تا آخر به هزار معرکه به شخص ممدوح می‌رسیدند. آن وقت از مژگان آن خداوند زمین و زمان می‌گفتند تا دم اسبش. یک نفس قافیه می‌ساختند. پس از اغراق‌های بی حد و اندازه، آخر الامر در تنگنای قافیه گرفتار و از سپهر خضرا مستدعی می‌شدند که:

تا جهان در زمان نهان باشد عمر ممدوح جاودان باشد
(ملکم‌خان، ۱۳۸۰، ۳۶۸)

زین‌العابدین مراغه‌ای نیز در سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیک به انتقاد از شیوه شاعری ایرانیان و سنت قصیده‌سرایی آنها می‌پردازد و آن را نامتناسب با مقتضیات روزگار خود می‌داند و می‌گوید: «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 دروغ-های بی معنی نیز بر خود بیالی. زمان، آن زمان نیست که مرد دانا بدین سخنان دروغین مزور فریفته شود. شاعری یعنی مداحی کسان ناسزاوار» (مراغه‌ای، ۱۳۸۵، ۱۴۵).

آخرین کسی که ذکر نام او در اینجا ضروری به نظر می‌رسد، احمد کسروی است.^۳ کسروی در کتاب در پیرامون ادبیات بر قصیده‌سرایی و مداحی شاعران ایرانی تاخته، درباره آنها نوشته است: «از این بدتر آن است که بسیاری از شاعران که پی کاری یا پیشه‌ای نمی‌رفته‌اند و راه روزی به رویشان بسته می‌بوده، رو به دربارها آورده‌اند و به ستایشگری پادشاهان برخاسته‌اند که آن خود جستار جدایی است و پستی‌های بسیاری در بر داشته. به پادشاهان و امیران چاپلوسی کرده‌اند. ستمگران را به دادگری ستوده‌اند. گزاف‌گویی‌های بسیار کرده، زبان فارسی را آلوده‌اند. معنی‌هایی که جز سرسام چاپلوسی نتوان نامید، پدید آورده‌اند. آبروی خود ریخته، زبان به گدایی گشوده‌اند، به مردگان پاس نداشته، جمشید و دارا و اردشیر و خسرو را دربان و چاکر پادشاهان بی‌ارج گردانیده‌اند. ده رشته بدی و پستی را در هم آمیخته‌اند. اگر کسی بخواهد زبان این ستایشگری را باز نماید، باید کتابی بزرگ پدید آورد» (کسروی، ۱۳۷۸، ۳۷-۳۸).

اینها نمونه‌هایی بودند از انتقادات روشنفکران عصر مشروطه و پس از آن به قصاید فارسی؛ اما هرگز نباید گمان کرد که کار انتقاد از این شیوه شاعری به همین جا ختم شده است. چراکه بی‌اعتنایی شاعرانی چون نیما، شاملو و فروغ نسبت به قصیده، از به حاشیه رانده شدن آن در اصلی‌ترین جریان‌های شعر معاصر حکایت دارد.^۴

حاصل کلام آنکه قالب قصیده و درونمایه اصلی آن، مدح، تا روزگار مشروطه و عصر ناصری گزاره‌ای است منطقی که در کنار غزل در مرکز گفت‌وگو ادبی پیشامدرن ایرانیان جای داشته است؛ اما با فرا رسیدن طلیعه مشروطه به ناگهان گسستی در این جریان به وجود آمده، به یکباره

قصیده به گزاره‌ای غیرمنطقی تبدیل می‌شود؛ تا آنجا که پژوهشگری به نام نادر وزین‌پور از آن با عنوان داغ‌ننگی بر چهرهٔ ادب فارسی یاد می‌کند (وزین‌پور، ۱۳۷۴).

پرسشی که در این مقاله قصد پاسخگویی به آن را داریم، آن است که چرا قصیده که روزگاری قالبی هنجار و مشروع بود با آغاز عصر مشروطه به گزاره‌ای ناهنجار تبدیل شد؟ آشکار است که رویکردهای سنتی یا نمی‌توانند پاسخی برای این سؤال بیابند یا با ارائهٔ پاسخ‌های نه‌چندان قانع‌کننده (مانند اینکه رشد عقلانیت در ایران و بیداری از خواب غفلت هزاران ساله سبب کنار نهادن قصیده گردید) در سطح می‌مانند. برای فهم چنین تغییری باید از رویکردی دیگر سود جست؛ رویکردی که می‌کوشد با برجسته ساختن گسست در میان ادوار تاریخی، نشان دهد که هر دوره‌ای هنجارهای خاص خود را دارا است؛ چنین به نظر می‌آید که روش دیرینه‌شناسی فوکو همان رویکردی باشد که می‌توان به کمک آن پاسخ قابل قبولی به این پرسش داد. دیرینه‌شناسی بر آن است تا زیرزمین (*sous-sol*) تفکر (مرکیوز، ۱۳۸۹، ۵۶) هر نظام دانایی (*episteme*) و مناسبات حاکم بر آن را دریابد.^۵ دست‌یابی به چنین دانش عمقی به دیرینه‌شناس اجازه می‌دهد که با شناخت قاعدهٔ هر نظام دانایی، دریابد در هر دوره، کدام گزاره‌ها می‌توانند درست تلقی شوند و کدام گزاره‌ها نادرست؛ چنانکه گفته شد نکته‌ای که باید بر آن تأکید کرد این است که هر نظام دانایی قاعده و پیش‌فرض خاص خود را دارا است؛ چنانکه فوکو در *نظم/شیء* نشان داد که پیش‌فرض نظام دانایی رنسانس، همانندی و شباهت است، همچنان که تفاوت، پیش‌فرض نظام دانایی کلاسیک بوده است (کچویان، ۱۳۸۲، ۹۶). تغییر این پیش‌فرض‌ها - که از آنها به «مقولات پیشینی تاریخی» (دریفوس و رایینو، ۱۳۸۲، ۸۳) یعنی پیش‌فرض‌هایی که تجربهٔ ما در قالب آنها قرار می‌گیرد، یاد می‌شود - سبب تغییر نظام دانایی می‌شود. پس مهم‌ترین گام در فهم هنجار یا ناهنجار شدن قالب قصیده، شناخت دو نظام دانایی مدرن و سنتی است. در نتیجه در ابتدا به چرایی به‌هنجار شدن قالب

قصیده و موضوع آن، مدح، در نظام دانایی سنتی می‌پردازیم و در ادامه به ناهنجار شدن این قالب شعری و چرایی آن در نظام دانایی مدرن ایرانی خواهیم پرداخت.

پیشامدرن و نظم سلسله‌مراتبی

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 پیش فرضی است که در پس نظام دانایی پیشامدرن ایرانیان قرار داشت. بی‌گمان ذکر شواهدی از دو گفتمان اجتماعی و جغرافیایی می‌تواند روشنگر باشد.

الف: 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 پیش از اسلام به طور بارز وجود داشته، هم در آراء سیاسی اندیشه‌مندان مسلمان انعکاس یافته است. به همین سبب در ادامه، ابتدا به ساختار طبقاتی ایران پیش از اسلام اشاره خواهد شد و سپس به ارائه آراء برخی از متفکران مسلمان در این زمینه پرداخته می‌شود:

مراتب سه‌گانه اجتماعی در اندیشه ایران باستان: طبق اسطوره آفرینش مزدایی، آفرینش اهورامزدا دارای نظمی است که آن را اشته می‌نامند. این آفرینش در 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، ۴۰ - ۴۱). نظم کیهانی اجتماع انسان‌ها را نیز به طبقاتی تقسیم کرده است.

به دلیل آن که سامان‌مندی جهان بر اساس الگوی اِشِه 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 اِشِه، شاه در رأس هرم طبقات اجتماعی قرار دارد. در واقع شاه اصلی‌ترین کارگزار اندیشه ایرانی شهری، یعنی نظام سیاسی ایران باستان به شمار می‌آید. همان‌طور که اهورامزدا در رأس جهان مینوی قرار دارد، در جهان گیتیک (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 (اِشِه) 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 سلسله مراتبی 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).

شاید مدون‌ترین جایی که این نظریه در آن دیده می‌شود، آثار فارابی باشد. فارابی در طرح-ریزی اندیشه سیاسی، طرح مدینه فاضله‌ای را می‌ریزد که اساس آن همان ساختار طبقاتی جامعه ایرانی است که با فلسفه سیاسی افلاطون به هم آمیخته، طرحی نو در انداخته است. او در این طرح‌ریزی، انسان‌ها را در ذات با یکدیگر متفاوت دانسته، 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 در کالبد بعضی دیگر نقره ریخته و ایشان باید دستیاران و 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، ۱۵۳).

ب: سلسله مراتب جغرافیایی

بر اساس اقلیم‌شناسی اساطیری ایران، زمین در اصل به صورت یک مجموعه به هم پیوسته بود؛ اما بر اثر زجر و ستم نیروهای اهریمنی به هفت کشور بخش گردید که یکی از آنها در مرکز یا

رأس هرم قرار گرفته و بقیه به صورت دایره‌وار، اطراف آن را گرفته‌اند. کشور مرکزی «خوه نیرته» یا «خونیرث» است که وسعت آن به تنهایی برابر مجموع شش کشور دیگر است که در پیرامون آن قرار گرفته‌اند. کشور سمت شرق «سه‌وهی» (*Savahi*) و کشور جانب غرب «اره زهی» (*arezahi*) نام دارند. کشورهای «ووروبرشتی» (*vourubareshti*) و «ووروجرشتی» (*vouruiareshti*) در شمال خونیرث قرار دارند و دو کشور «فره‌ده‌ذفشو» (*fradhafshu*) و «ویده‌ذفشو» (*vidadhafshu*) در جنوب آن (کربن، ۱۳۷۴، ۶۳ - ۶۶).

در مرکز کشور مرکزی یعنی خونیرث نیز سرزمین ایران‌ویج قرار دارد که گهواره‌نژاد آریایی است. در این سرزمین است که قهرمانان اساطیری ایران آفریده شده‌اند و دین مزدایی بنیاد گرفته است. همچنین واپسین سوشیانت‌ها از این مکان ظهور خواهند کرد، اهریمن را شکست خواهند داد و رستاخیز به وقوع خواهد پیوست. از آنجا که خونیرث سرزمینی پرفروغ و درخشان است، ایران‌ویج نیز از این درخشش خورشیدمانند بهره برده است (نک: فره‌وشی، ۱۳۶۵، ۷۸)

قرار گرفتن ایران‌ویج در مرکز عالم به تنهایی کافی است تا مکانی مملو از قدسیّت محسوب شود، به اعتقاد میرچا الیاده تمامی فضاهاى قدسی مانند معابد و کاخ‌های افسانه‌ای یا سرزمین‌های اسطوره‌ای چون ایران‌ویج که مرکز عالم به شمار می‌آیند، در حکم محور جهان و محل اتصال مراتب قائم جهان هستی، یعنی آسمان و زمین و زیر زمین به حساب می‌آیند (نک: الیاده، ۱۳۶۵، ۲۷).

همین شیوه طبقه‌بندی دایره‌ای و قراردادن ایران در مرکز عالم است که مسلمانان از جغرافی‌دانان دوره ساسانی فرا گرفتند و بعدها دانشمندانی چون یاقوت حموی و ابوریحان بیرونی بر اساس آن نقشه عالم را طرح‌ریزی کردند. ابوریحان نیز همانند نیاکان ایرانی خود ایران (اقلیم چهارم) را در مرکز دایره عالم قرار داد که دو کشور ترکستان (اقلیم ششم) و صقلاب و بوزنطه (اقلیم پنجم) در شمال آن، هندوستان (اقلیم اول) و عربستان و حبشه (اقلیم دوم) در جنوب آن

قرار داشتند. شام و مصر (اقلیم سوم) در مغرب آن و چین و تبت (اقلیم هفتم) در مشرق آن بود. بدین ترتیب ایران، کشوری است که مرکز عالم و نقطه اتصال آسمان و زمین به شمار می‌آید و از هر چه خوبی و پاکی است، بهره‌مند است و اقلیم‌های دیگر در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارند.^۷

آنچه مشخص است اینکه این گفتمان‌ها نظمی کاملاً سلسله‌مراتبی دارند بدین معنی که آنچه تجربه و دانش ایرانیان پیشامدرن را شکل می‌داده است، نظامی سلسله‌مراتبی بوده است؛ نظامی که به آنها می‌گوید چه گزاره‌ای معنادار است و چه گزاره‌ای فاقد معنا است. به عنوان مثال اگر گزاره «هنر نزد ایرانیان است و بس» در دوره پیشامدرن گزاره‌ای معنادار تلقی می‌شده است، تنها به خاطر حضور این پیش‌فرض سلسله‌مراتبی بوده است.

قصیده و ارتباط آن با ساختار سلسله‌مراتبی

اگر باور داشته باشیم که درونمایه اصلی قصیده مدح است (شمیسا، ۱۳۸۳، ۲۸۹؛ احمدسلطانی، ۱۳۶۹، ۱۰)؛ آنگاه می‌توان میان زبان مدح و نظام سلسله‌مراتبی ارتباطی معنادار یافت و نشان داد که چرا زبان مدح، زبان هنجار سامان دانایی پیشامدرن ایرانی تلقی شده، کسی به منع و انکار آن نمی‌پرداخت.

پیش از تبیین این مسأله باید به نکته‌ای اشاره کرد و آن جایگاه پادشاه در رأس هرم در حوزه سیاست و ادبیات است. چنان‌که گفته شد شاهان ایرانی به دلیل آنکه سایه خداوند تلقی می‌گردیدند، خواسته یا ناخواسته در رأس هرم مخروطی و نظام سلسله‌مراتبی می‌نشستند. در حوزه ادبی هم غالباً همین گونه بود؛ از آنجا که دربار پادشاهان کانون شعر و ادب قلمداد می‌گردید، شاعران نیز پادشاه را بر فراز سر خویش می‌دیدند. این بدین معنی است که چه در نظام سیاسی، چه در نظام ادبی، شاه در رأس هرم بود و مردم در قاعده آن. و چون در این ساختار هرمی مسیر زبان، از پایین به بالاست، زبان باید ملایم و نرم و موافق طبع مخاطب باشد به گونه‌ای که مخاطب (پادشاه) را نرنجانند^۸ و مسلماً نزدیک‌ترین زبان به این معنی، زبان نرم مدح می‌باشد و قصیده نیز در چنین فضایی بهترین قالب شعری می‌تواند باشد. مثال‌ها در این باره بسیارند؛ مثلاً

می‌توان به این حکایت سعدی در گلستان اشاره کرد: «وزرای انوشیروان در مهمی از مصالح مملکت اندیشه همی کردند و هر یکی از ایشان دگرگونه رای همی زدند 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 اولی تر** است تا اگر خلیفه صواب آید به علت متابعت از معاتبت ایمن باشم.

اگر خود روز را گوید شب است این بیاید گفت آنک ماه و پروین

(سعدی، ۱۳۸۱، ۸۵)

سعدی در این حکایت می‌گوید که هرگز بر خلاف رای پادشاهان نباید حرفی زده شود و همواره حرف آنان را باید تأیید کرد. علاوه بر گلستان در سایر آثار به جا مانده از بزرگان عرفان و ادبیات و تاریخ هم می‌توان نمونه‌های مشابه دیگری را مشاهده کرد. در تاریخ بیهقی - که نویسنده آن، پادشاه را در ابواب مختلف الهام گیرنده از خداوند قلمداد می‌کند - (بیهقی، ۱۳۸۱، ۱ / ۲۴) و جملاتی مانند «فرمان امیرالمومنین راست» یا «فرمان خداوند راست» به کرات دیده می‌شود و این بدین معنی است که حکم خلیفه یا سلطان بدون هیچ چون و چرایی جاری بوده، کسی اجازه تخلف یا انتقاد از آن را نداشته است.

در حوزه شعر نیز تقریباً تمام دواوین شاعران دوره خراسانی و بسیاری از اشعار دوره‌های بعد می‌توانند مصداق چنین رویکردی باشند. چنانکه در دیوان فرخی سیستانی - که شاعری است از قاعده هرم اجتماعی - قصاید بسیاری در مدح و ستایش محمود غزنوی دیده می‌شود که زبان آن کاملاً زبانی یکسویه، نرم، موافق و تملق‌آمیزانه است.

سخن نو آر که نو را حلاوتی است دگر

به کار ناید رو در دروغ رنج مبر...

حدیث شاه جهان پیش گیر و زین مگذر

فسانه گشت و کهن شد حدیث اسکندر

فسانه کهن و کارنامه بدروغ

اگر حدیث خوش و دلپذیر خواهی کرد

یمین دولت محمود شهریار جهان
گهی ز جیحون لشکر کشد سوی جیحون
ز کارنامه او گر دو داستان خوانی
و گر تو گویی در شانش آیت است، رواست
به وقت آنکه سکندر همی امارت کرد
به وقت شاه جهان گر پیمبری بودی
خدایگان نکو منظر و نکو مخیر
گهی سپه برد از باختر سوی خاور
به خنده یاد کنی کارهای اسکندر
نیم من این را منکر که باشد آن منکر
نبد نبوت را بر نهاده قفل به در
دویست آیت بودی به شان شاه اندر
(فرخی سیستانی، ۱۳۴۹: ۱۴۱)

پیش فرض نظام دانایی مدرن (برابری) و مرگ قصیده

اگر بپذیریم که قصیده و درونمایه اصلی اش، مدح، با نظام دانایی سنتی ارتباطی معنادار داشته است، آنگاه ناگزیر از قبول این مسأله نیز خواهیم بود که با دگرگون شدن نظام دانایی سنتی در عصر ناصری و انقلاب مشروطه قصیده نیز باید محو می گردید یا به قالبی حاشیه ای تبدیل می شد. در عمل هم چنین اتفاقی افتاد^۹ و با آغاز دوران مشروطه قصیده نیز به کناری نهاده شد. با جانشین شدن نظام دانایی مدرن - که پیش فرض خاص خود را داشت - به جای نظام دانایی سنتی، دیگر قصیده و زبان نرم، موافق و تملق آمیزش نمی توانست محلی از اعراب داشته باشد. اما این گسست و دگرگونی چگونه اتفاق افتاد؟

تغییر نظام دانایی همچون پارادایم ها امری اندیشیده نیست و به ظاهر خصلتی کاملاً تصادفی دارد؛ به این معنی که به ناگاه نظام دانایی ای به جای نظام دانایی دیگر می نشیند. این جانشین شدن گاه بدین شکل صورت می گیرد که اتفاقی پیش آمده، پرسشی مطرح می شود اما نظام دانایی (یا پارادایم) مسلط قادر به پاسخ گویی بدان نیست. در نتیجه تغییری ایجاد می شود و نظام دانایی ای به جای نظام دانایی دیگر قرار می گیرد؛ نظام دانایی ای که می تواند بدان سؤال پاسخی قابل قبول ارائه دهد^{۱۰}.

این اتفاق در تاریخ ایران در آغاز حکومت قاجار با شکست ایران از روس ها (در دو جنگ) به وقوع پیوست. گویی این شکست ها از لونی دیگر بودند و با شکست های پیشین تفاوت داشتند؛

چرا که ایرانیان را در برابر پرسشی تازه قرار می‌دادند که پاسخ به آن دشوار یا محال بود. این پرسش مطرح شده به بهترین شکل در گفتگوی عباس میرزا، ولیعهد و سردار سپاه ایران، با ژوبر، جهانگرد غربی، دیده می‌شود: «آن چه قدرتی است که شما را تا این اندازه از ما برتر ساخته است. دلایل پیشرفت شما و ضعف ثابت ما کدام است؟ شما هنر حکومت کردن، هنر پیروز شدن، هنر به کار انداختن همه وسایل انسان را می‌دانید، در صورتی که ما گویی محکوم شده‌ایم که در منجلاب جهل غوطه‌ور باشیم و به زور درباره آینده خود بیندیشیم. آیا قابلیت سکونت و باروری خاک و توانگری مشرق زمین از اروپای شما کم‌تر است؟ اشعه آفتاب که پیش از آنکه به شما برسد، نخست از روی کشور ما می‌گذرد، آیا نسبت به شما نیکوکارتر از ماست؟ آیا آفریدگار نیکی دهش که بخشش‌های گوناگون می‌کند، خواسته است که به شما بیش از ما همراهی کند؟ من که چنین اعتقادی ندارم. ای بیگانه به من بگو که چه باید بکنم تا جان تازه‌ای به ایرانیان بدهم. آیا من هم باید که مانند این تزار مسکو که کمی پیش از این از تختش پایین می‌آمد تا شهرهای شما را تماشا کند، از ایران و تمام این دستگاه پوچ ثروت دست بکشم؟ یا بهتر آن است که مرد خردمندی جست‌وجو کنم و هرچه را که شایسته و بایسته یک شاهزاده است، از او بیاموزم» (ژوبر، ۱۳۴۷، ۱۲۸).

چنانکه از فحوای سخنان عباس میرزا بر می‌آید، پاسخ این پرسش را فقط در نظام دانایی مدرن غرب می‌توان سراغ گرفت^{۱۱} به همین خاطر نیز پس از این شکست توجه ایرانیان به غرب در قیاس با ادوار پیشین شدت بسیار یافت؛ اعزام دانشجو به خارج، تأسیس دارالفنون که علوم غربی در آن تدریس می‌شد و... (نصری، ۱۳۸۶، ۲۵) تنها قسمتی از این توجه روزافزون بود. اما جالب این است که در الگوسازی از غرب تنها به مظاهر آن چون مجلس، ارتش منظم و... بسنده نشد؛ بلکه این پذیرش همراه با پذیرش پیش‌فرض نظام دانایی غرب یعنی برابری نیز بود. بررسی گفتمان‌های متعدد غرب مانند سیاست، معرفت، اخلاق و... نشان از آن دارد که برابری یکی از اصلی‌ترین پیش‌فرض‌ها و قاعده‌های نظام دانایی مدرن می‌باشد؛ تا آنجا که می‌توان

گفت تقریباً تمام هنجارها و گزاره‌های این گفتمان‌ها که در آثار فلاسفه و اندیشمندان آن انعکاس یافت است، از این پیش فرض تبعیت کرده است. مثلاً گفتمان معرفت‌شناسی دوره مدرن کاملاً بر فرض برابری انسان‌ها در رسیدن به دانش استوار است؛ چنانکه دکارت در آغاز رساله معروفش، گفتار در روش به کار بردن عقل، اعلام می‌کند که عقل به طور مساوی بین انسان‌ها تقسیم شده است. وی در رساله مذکور می‌نویسد: «میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است، چه هر کس بهره خود را از آن، چنان تمام می‌داند که در هر چیز دیگر بسیار دیر پسندند؛ از عقل بیش از آنچه دارند، آرزو نمی‌کنند... یعنی خرد یا عقل طبعاً در همه یکسان است» (دکارت، ۱۳۵۵، ۳).

فلسفه اخلاق کانت - که می‌توان آن را اصلی‌ترین نظریه اخلاقی دوران مدرن نامید - نیز کاملاً بر اساس فرض برابری انسان‌ها نهاده شده است. اگر به دو حکمی که کانت در کتاب نقد قوه عملی پیش می‌کشد، یعنی الف) به گونه‌ای عمل کن که بخواهی دیگران هم همان‌گونه عمل کنند ب) انسان و به طور کلی هر موجود عاقل به عنوان غایت بالذات وجود دارد (کانت، ۱۳۶۹: ۳۰)، دقت کنیم، خواهیم دید که مفهوم این دو گزاره بر این امر استوار است که قوانین اخلاقی برای تمام افراد و در تمام جهان یکسان است (وارناک، ۱۳۷۶، ۲۴۳).

مدرنیته ایرانی یا اپیستمه مدرن ایران نیز بر همین پیش فرض بنا شده است و چنانکه تحلیل گفتمان‌های نظام دانایی مدرن ایرانی نیز نشان می‌دهد، همانند غرب، برابری (و نه نظام سلسله-مراتبی) در پس هنجارهای اخلاقی، سیاسی و... پنهان شده است. مثلاً در گفتمان سیاسی این دوره هنجار پذیرفته شده، برابری همه افراد با یکدیگر است و برتری یک شخص (پادشاه) بر دیگران گزاره‌ای بی‌معنا است. در آثار بازمانده از این دوره سخنان بسیاری از این دست دیده می‌شود که باید آنها را هنجار نظام دانایی مدرن ایرانی قلمداد کرد: «سابق بر این مردم تصور می‌کردند که یک نفر یا یک جماعت باید صاحب اختیار مطلق عموم ناس باشد و امور ایشان را هر طور می‌خواهد و مصلحت می‌داند، اداره کند و مردم حق ندارند در اداره امور خودشان

مداخله و چون و چرا نمایند. حتی در بعضی ممالک سلاطین مدعی بودند که من جانب الله هستند... رعایا هم همین اعتقاد را داشتند. اما حالا متجاوز از صد سال است که حکما و دانشمندان، بلکه اکثر عوام از این رای برگشته و معتقد شده‌اند که هیچوقت یک نفر یا یک جماعت حق ندارند صاحب اختیار یک قوم و یک ملت شود و صاحب اختیار ملت باید خود ملت باشد... به عبارت اخری سلطنت متعلق به ملت است و بس» (فروغی، ۱۳۸۲، ۳۳).

نویسنده گمنام دیگری نیز در انتقاد از نظام شبان - رمگی^{۱۲} گذشته، نوشته بود که: «می‌گویند تو (ملت ایران) رمه گوسفندی و آنها شبان تو بوده‌اند. تو را وحشی و خود را انسان می‌دانند... بعضی برای حکمرانی به ملت جز قوت و استبداد چیزی نمی‌شناسند و می‌گویند قوی صاحب قدرت است و دارای حقوق است... بعضی هم تصور می‌کنند که حکومت از روی استحقاق نصیب یک خانواده‌ای شده و خداوند آنها را به ریاست برگزیده است. پس بر ملت لازم است همیشه کورکورانه اطاعت نماید و اطاعت آنها اطاعت خداوند است... **ای ملت گوش به خرافات این اشخاص نده... تمام نوع بشر مساوی خلق شده و بنابراین هیچ امتیازی بر یکدیگر ندارند...**» (ناشناس، ۱۳۷۶، ۳۳۳).

این امر در گفتمان معرفت‌شناختی نیز تکرار می‌شود. اگر گذشتگان بر این باور بودند که خداوند فطرتاً انسان‌ها را متفاوت آفریده، چنانکه ابن‌سینا گفته است: «خداوند با فضل و رأفت خویش بر مردمان منت نهاد و آنان را در عقل‌ها و اندیشه‌هایشان نابرابر آفرید؛ همچنان که در دارایی و منازل و رتبه‌های اجتماعی متفاوت نمود» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۸۱)، با آغاز ایستمه مدرن ایرانی، این آموزه همچون آموزه‌ای نادرست با انکار روبرو گردید و روشنفکران با تکیه بر شناخت عقلی و عقلانیت خوداتکا و نفی شناخت قلبی و شهودی بر هر نوع نابرابری شناختی خط بطلان کشیدند. جالب آنکه این روشنفکران حال به هر دلیلی، چه سیاسی، چه به دلایل محافظه‌کارانه و مصلحت‌اندیشانه برخلاف معمول به جای اشاره به نمونه‌هایی از فرهنگ ایران، همه به پاپ و شخصیت‌های مسیحی اشاره می‌کردند؛ آخوندزاده در این باره نوشته

مرکز قصبه ۱۰۱۱۱۱

است: «کلّ فیلسوفان و حکیمان این اقلیم متفقند در این که عقاید باطله موجب ذلّت ملک و ملّت است در هر خصوص... و یکی از دلایل این است که ملّت اسپانیا... و ملّت شوسیتا (سوئیس) و ملّت ریم (ریم: ایتالیا) که تابع پاپا (پاپ)... می‌باشند، در علوم و صنایع و در اقتدار ملّی... در تنزل و ذلّت هستند و اما سایر ملل یوروپا، خصوصاً انگلیس و فرانسه و ینکی دنیا (امریکا) که از قید عقاید باطله و رسته، پیرو عقل و حکمتند، در علوم و صنایع و در اقتدار ملّی روز به روز و ساعت به ساعت در ترقّی و سعادت هستند» (آخوندزاده، بی تا، ۶).

نتیجه این تغییر در نظام دانایی چیزی نبود جز افول مدیحه‌سرایی و قالب شعری همزادش یعنی قصیده. چرا که برخلاف نظام دانایی سنتی و پیش فرض سلسله‌مراتبی اش - که زبان در آن حالتی یکسویه، موافق، آرام، محترمانه و نهایتاً تملق‌گونه داشت - در نظام دانایی مدرن به دلیل وجود پیش فرض برابری، زبان نیز مسیری افقی می‌یابد؛ یعنی به جای آنکه زبانی تملق‌آمیز باشد، زبانی است انتقادی. بی دلیل هم نیست که همزمان با آغاز پیدایش نظام دانایی مدرن ایرانی، تملق و سنت مدیحه‌سرایی با انتقاد شدید روبه‌رو می‌شود و زبان نقد جای آن را می‌گیرد. بی گمان شدیدترین این برخوردها را می‌توان در مقاله.... آخوندزاده مشاهده کرد که بی محابا دیوان اشعار و قصاید سروش اصفهانی، قصیده‌سرای عصر قاجار، را به باد انتقاد می‌گیرد. بخش‌هایی از نقد آخوندزاده بر شعر سروش اصفهانی می‌تواند حسن ختامی باشد بر مقاله حاضر؛ آخوندزاده در نقد سروش و قصایدش نوشته است: «دو چیز از شرایط عمده شعر است: حسن مضمون و حسن الفاظ. نظمی که حسن مضمون داشته، حسن الفاظ نداشته باشد، مثل ملای رومی، این نظم مقبول است. اما در شعریتش نقصان هست. نظمی که حسن الفاظ داشته، حسن مضمون نداشته باشد، مثل اشعار قآنی تهرانی، این نظم رکیک و کسالت‌انگیز است، اما باز نوعی از شعر است و باز هنری است... قصیده آفتاب شعرا [شمس الشعراء لقب سروش اصفهانی بوده است] نه حسن مضمون دارد و نه حسن... پس مضمونی که طرفگی

و تازگی نداشته باشد، اصلاً نشاط‌افزا و فرح‌انگیز نمی‌تواند شد، بلکه خیلی مکروه و مردود است» (آخوندزاده، ۱۳۵۵، ۴۸ - ۴۹).

نتایج مقاله

از زمان سروده شدن اولین شعر فارسی - که قصیده است که برخی شاعران آن را محمد بن وصیف سیستانی دانسته‌اند - قصیده یکی از اصلی‌ترین قالب‌های شعر فارسی بوده است و بسیاری از شاهکارهای ادب فارسی را قصایدی تشکیل می‌دهند که شاعران بزرگی چون ناصر خسرو، خاقانی، فرخی سیستانی و... آنها را سروده‌اند. این بدین معنی است که این قالب شعری، همواره قالبی مقبول و به‌نجار بوده است و کمتر کسی در جهان پیشامدرن به آن انتقادی داشته است. اما این مشروعیت هزار ساله با آشنایی ایرانیان با غرب و دنیای مدرن در آستانه انقلاب مشروطیت به ناگاه رو به زوال نهاد و شاعران و روشنفکران بسیاری چون آخوندزاده، آقاخان کرمانی، مراغه‌ای و تقی رفعت به تندی به نفی و انکار آن و سنت مدیحه-گویی پرداختند. دلیل چنین تغییر ناگهانی‌ای را باید در تغییر نظام دانایی سراغ گرفت. اگر بپذیریم که هر نظام دانایی، هنجارها و قواعد خاص خود را داراست، آنگاه ناگزیر از پذیرش این نکته هم خواهیم بود که با تغییر نظام دانایی، هنجارها نیز تغییر خواهند کرد.

حقیقت آن است که قصیده و زبان مدحی آن، فقط در نظام دانایی‌ای می‌تواند هنجار باشد که پیش‌فرض آن نظامی سلسله‌مراتبی (هرمی) باشد و نظام دانایی سنتی ایرانی واجد چنین نظامی بود. در این نظام دانایی، زبان که حرکتی صعودی از قاعدهٔ هرم به سمت بالای آن را دارد، ناچار زبانی است نرم، موافق و تملق‌آمیز که مخاطب آن، پادشاه یا بزرگان، آن را می‌پذیرد؛ قصیده نیز دارای چنین زبانی است پس جای شگفتی ندارد که در چنان نظام دانایی‌ای که زبان آن نرم و موافق نظر مخاطب است، قصیده قالبی مورد توجه و اقبال بوده باشد. اما پیش‌فرض نظام دانایی مدرن نه نظم سلسله‌مراتبی، که برابری است؛ در نتیجه زبان آن مسیری مستقیم و

انتقادی دارد (و نه صعودی و نرم) و مسلم است که در چنین نظام دانایی‌ای، قصیده و زبان آن (مدیحه‌سرایی) محلی از اعراب نداشته، به قالبی ناهنجار بدل شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. قصیده به عنوان یک قالب کهنسال ادبی قرن‌ها به عنوان یکی از اصلی‌ترین قالب‌های شعر فارسی مورد توجه بود است و شاعران بسیاری در این قالب طبع آزمایی کرده‌اند به همین خاطر نیز ارائه تعریفی از آن (البته نه تعریفی صوری و شکلی) دشوار و ناممکن است؛ چرا که ارائه هر تعریفی، به معنای نادیده گرفتن برخی از ویژگی‌های این قالب ادبی در دوره‌های دیگر است. به عنوان نمونه تعریف قصیده به عنوان قالبی مدحی/درباری به معنای نادیده گرفتن و حذف بسیاری از قصاید شاعرانی چون سعدی است که نه تنها قصایدشان مداحانه نیستند بلکه به نقد قدرت و ... نیز می‌پردازند. به همین خاطر هم نویسندگان این مقاله به جای ارائه تعریف مشخصی از قصیده (با توجه به تکیه مقاله بر دوره مشروطه) تعریف و فهم منتقدان این دوره (کسانی چون آخوندزاده، کسروی و ...) را در نظر داشته‌اند؛ در نظر این شاعران و منتقدان، قصیده قالبی مساوی با آن دانسته می‌شود. مثلاً آخوندزاده در مقاله معروف خود، قرتیکا، قصاید سروش اصفهانی - که قصایدی مداحانه‌اند - را نمونه قصیده شعر فارسی دانسته، قصیده را (علی‌رغم تمام تنوع و گستردگی‌اش) به قالبی مداحانه تقلیل می‌دهد.

۲. انتقاد از قصیده در آغاز (عصر مشروطه) بیشتر انتقادی معطوف به درونمایه مدحی آن بود؛ روشنفکران و مصلحان اجتماعی که زبان مدح را شایسته جهان جدید نمی‌دیدند، به نقد قصیده - به عنوان قالبی که مدح در آن بیشترین حضور را دارد - پرداختند؛ طرد قآنی از دربار توسط امیرکبیر را از این زاویه بایستی دید. اما این نقد در دوره‌های بعد (نیما و پس از آن) از درونمایه به ساختار و فرم قصیده نیز کشیده شد؛ مثلاً اخوان در کتاب بدعت‌ها و بدایع نیما به نقد ساختاری قصیده (و غزل) پرداخته، می‌نویسد: «یک غزل یا قصیده که واحدی هماهنگ

می تواند باشد و در آن هر رنگ و نیرنگی و هر خط و نقشی، به جای خود نشسته و پیوسته با رنگ‌ها و خط‌های دیگر تا از این مجتمع و هیات، لذتی یا تاثر و تأملی حاصل شود، چنان است که آب هرز می‌رود و درخت‌ها و سبزه‌ها خشک است و شب هست و آفتاب هست و باران نیز هست (و رنگین کمان، نه) و فلسفه و زهد و دین و شرع و پند و نصیحت و تصوف و همه چیز و آخرش هم هیچ! یعنی به جای یک دستگاه و ارگانسیم هماهنگ و نظام سالم و بیدار، یک جنجال سرسام آور و بیهوده حاکم است.» (اخوان ثالث، ۱۳۷۶، ۲۰۳)

۳. تقریباً تمامی چهره‌های نوگرای عصر مشروطه و پس از آن انتقادات تنیدی نسبت به قصیده و سنت مدیحه‌سرایی داشته‌اند که ذکر نام همه آنها از حوصله این مقاله بیرون است؛ جدای از افراد نام برده، می‌توان از تقی رفعت نیز یاد کرد؛ او هم که از منتقدان سیاسی - ادبی عصر خویش بوده است، قصیده را نمی‌پسندید (شمس لنگرودی، ۱۳۸۱، ۵۲). وی که از ستایشگران ادبیات اروپا بود، در مقاله‌هایی که در مجله تجلّد به چاپ می‌رساند، با به کار بردن اصطلاحاتی مانند استبداد ادبی، نیروهای ارتجاع فرهنگی و... (کریمی حکاک، ۱۳۸۴، ۲۱۱) ادبیات گذشته ایران را مورد انتقاد قرار می‌داد.

۴. در اینجا باید به نکته‌ای اشاره کرد و آن حضور چند قصیده در دیوان نیما یوشیج است. حضور این قصاید را نباید به دلیل علاقه نیما به قصیده و یا پذیرش آن از سوی نیما دانست. دیدگاه نیما درباره قصیده به احتمال زیاد همان دیدگاهی است که اخوان در بدعت‌ها و بدایع نیما به آن اشاره کرده است (یادداشت شماره ۲) بررسی اشعار کلاسیک نیما (غزل، قصیده و...) و زمان سرایش آنها (مثلاً جالب است بدانیم که نیما غزل‌هایش را بعد از سرودن ققنوس و اوج شاعری‌اش، سروده است - نشان می‌دهد که او قصد آزمون میزان انسجام‌پذیری این قالب‌ها را داشته است؛ به همین خاطر چند غزل و چند قصیده و... سرود اما پس از اینکه آزمایش خود را بی‌نتیجه دید، از آن قالب‌ها دست کشید. یکی از نویسندگان این مقاله، پیشتر در مقاله‌ای با

عنوان «جایگاه قالب‌های کلاسیک در اندیشه نوگرای نیما» به این مسئله پرداخته است (امن خانی، ۱۳۸۵، ۹).

۵. سارا میلز، یکی از شارحان فلسفه فوکو، ایستمه (نظام دانایی) را این گونه تعریف کرده است: «ایستمه، مجموع دانسته‌های یک دوره نیست؛ بلکه مجموعه پیچیده‌ای است از روابط میان دانش‌های تولید شده در یک دوره و قوانینی که از طریق آن، دانش‌های جدید شکل می‌گیرند. از این رو ما می‌توانیم در یک دوره خاص، شباهت‌هایی را درک کنیم؛ به نحوی که علوم مختلف [گفتمان‌ها]... به رغم اینکه با موضوعات مختلفی سر و کار دارند، در سطح مفهومی و نظری واحدی فعالیت می‌کنند» (میلز، ۱۳۸۹، ۱۰۵).

۶. فوکو در کتاب نظم اشیاء خویش این پیش‌فرض‌ها را به میزبانی تشبیه می‌کند که ما اشیاء را بر روی آن قرار داده، بدانها نظم می‌دهیم. او می‌خواهد با برداشتن این میز اشیاء همانگونه که هستند، خود را نشان دهند (*foucault, 2003: xvi*)

۷. در شاهنامه که مهم‌ترین سند ملیت ایرانی و حاوی اساطیر قوم ایرانی است، نیز ایران در مرکز سرزمین‌های عالم قرار دارد. و بهترین آنها به شمار می‌آید؛ به همین سبب هنگامی که فریدون سرزمین خود را بین سه پسر خود سلم و تور و ایرج تقسیم می‌کند و پادشاهی ایران (مرکز عالم و بهترین کشور) را به ایرج می‌دهد، ایرج مورد حسادت دو برادر خود سلم و تور واقع شده، سرانجام به دست آنان کشته می‌شود (نک: فردوسی، ۱۳۷۹، ۴۶).

۸. توجه به مخاطب و سخن گفتن مطابق دلخواه او موضوعی است که در اندرزنامه‌های شاعران یا کتب قواعد ادبی آمده است؛ چنان که در قابوسنامه و در فصل «در آیین و رسم شاعری» قابوس بن وشمگیر به پسرش اینگونه توصیه می‌کند: «اما بر شاعر واجب است از طبع ممدوح آگاه بودن و بدانستن که وی را چه خوش آید؛ آنگه وی را چنان ستودن که وی خواهد که تا آن نگویی که خواهد، تو را آن ندهد که خواهی» (عنصرالمعانی، ۱۳۷۱، ۱۹۱)

۹. دکتر حجت الله بهمنی مطلق در کتاب درخت زنده بی برگ: نقد و تحلیل قصاید شاعران نوپرداز، به جمع آوری و تحلیل قصاید دوره معاصر پرداخته است و جالب این است که از میان ۱۱۰ قصیده بررسی شده در این کتاب فقط ۴۰ قصیده، مدحی است (بهمنی مطلق، ۱۳۹۱، ۵۲) و این تعداد کم به خوبی گویای این است که قصیده در دوره معاصر قالبی کاملاً حاشیه‌ای است؛ چرا که تعداد قصاید شاعری مانند خاقانی به مراتب بیش از تعداد تمام قصاید شاعران معاصر است.

۱۰. حقیقت آن است که خود فوکو در آثارش به چرایی تغییرات اپیستم‌ای توجه نمی‌کند و آنگونه که خود نیز گفته بود او 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).

۱۱. گویا اولین کسی که متوجه ناکارآمدی اپیستمه پشامدرن ایرانی گردید، حزین لاهیجی (۱۱۸۱ - ۱۱۰۳ ه.ق) شاعر اواخر دوره صفوی است. او است که برای اولین بار صحبت از توجه به غرب می‌کند. دکتر شفیعی کدکنی در این باره می‌نویسد: «وی در یکی از آثار خود به انتظام حکومت، راه و رسم زندگانی اروپاییان و امتیازات آن اشاره می‌کند و می‌نویسد: شاید تنها راه درست کردن اوضاع ایران سازماندهی کشور به طرز غربیان باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰، ۷۰).

۱۲. نظریه شبان رمگی را کسانی چون محمد مختاری و محمدعلی همایون کاتوزیان در توصیف جامعه طبقاتی که در آن یک نفر در رأس هرم و بقیه در قاعده آن قرار می‌گیرند و

مرکز تهیه ۱۰۷۸۸۸

شیوه‌ای چون شبان و رمه دارد، به این معنی که مردم قاعدهٔ هرم باید، همچون رمه از فردی که در رأس هرم است پیروی محض کنند، مطرح کردند. به اختصار این نظریه را می‌توان اینگونه توضیح داد: «از این نظرگاه انسان در وجه عام خود در حکم کودک صغیری است که به سبب نارسایی و عدم بلوغ ذهنی به قیم نیازمند است یا در کلیت اجتماعی خود در حکم رمه‌ای است که بی شبان و چوبدستش، از هم می‌پاشد و هدر می‌رود» (مختاری، ۱۳۸۵، ۹۳).

کتابشناسی

- آدمیت، فریدون. (۱۳۸۴). امیر کبیر و ایران، تهران: خوارزمی.
- آجدانی، لطف الله. (۱۳۸۶). روشنفکران ایران در عصر مشروطیت، تهران: اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. (۱۳۵۵). مقالات فارسی، به کوشش پروفیسور حمید محمد زاده، ویراسته ح. صدیق، تهران: نگاه.
- همو. (بی تا). مکتوبات، بی جا.
- آقاخان کرمانی. (بی تا). سه مکتوب، بی جا.
- ابن سینا. (بی تا). السیاسة، بی جا (افست).
- احمد سلطانی، منیره. (۱۳۶۹). قصیده فنی، تهران: کیهان.
- اخوان ثالث، مهدی. (۱۳۷۶). بدعت ها و بدایع نیما یوشیج، تهران.
- الیاده، میرچا. (۱۳۶۵). مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ (اسطوره بازگشت جاودانه)، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز: نیما.
- امن خانی، عیسی. (۱۳۸۵). «جایگاه قالب های کلاسیک در اندیشه نوگرای نیما یوشیج»، پژوهش های ادبی، سال سوم، شماره یازدهم.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۶). ادیان آسیایی، چاپ ششم، تهران: چشمه.
- بهمنی مطلق، حجت الله. (۱۳۹۱). درخت زنده بی برگ: نقد و تحلیل قصاید شاعران نوپرداز، تهران: سخن.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۱). تاریخ بیهقی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: مهتاب.
- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل. (۱۳۸۲). میشل فوکو: فرا سوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- دکارت، رنه. (۱۳۵۵). گفتار در روش به کار بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: پیام.
- راوندی، مرتضی. (۱۳۸۶). تاریخ اجتماعی ایران، جلد ۱۰ (تاریخ فلسفه و سیر تکاملی علوم و افکار در ایران)، تهران: نگاه.
- رستم وندی، تقی. (۱۳۸۸). اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی، تهران: امیر کبیر.
- رضایی راد، محمد. (۱۳۷۹). مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، تهران: طرح نو.
- ژوبر، آمده. (۱۳۴۷). مسافرت به ارمنستان و ایران، ترجمه محمود مصاحب، تهران: چهر.

- سعدی شیرازی، شیخ مصلح الدین. (۱۳۸۱). گلستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- شمس لنگرودی. (۱۳۸۱). تاریخ تحلیلی شعر نو، جلد ۱، چاپ ۴، تهران: مرکز.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). انواع ادبی، چاپ دهم، تهران: فردوس.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۰). ادبیات فارسی: از عصر جامی تا روزگار ما، ترجمه حجت الله اصیل، تهران: نی.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۸۷). تاریخ ادبیات ایران، جلد ۱، تهران: فردوس.
- فرخی سیستانی. (۱۳۴۹). دیوان، تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران: زوار.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۹). شاهنامه، بر اساس چاپ مسکو، تهران: پیمان.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۲). حقوق اساسی ایران یعنی آداب مشروطیت دول، به کوشش علی اصغر حقدار، تهران: کویر.
- فروهوشی، بهرام. (۱۳۶۵). ایرانویج، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- عنصرالمعانی، قابوس بن وشمگیر. (۱۳۷۱). قابوسنامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و قیصری، تهران: خوارزمی.
- کچوییان، حسین. (۱۳۸۲). فوکو و دیرینه شناسی دانش، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کرین، هانری. (۱۳۷۴). ارض ملکوت، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، تهران: طهوری.
- کریمی حکاک، احمد. (۱۳۸۴). طلیعه تجلّد در شعر فارسی، تهران: مروارید.
- کسروی، احمد. (۱۳۷۸). در پیرامون ادبیات، به کوشش عزیزالله علیزاده، تهران: فردوس.
- کوهن، توماس. اس. (۱۳۸۳). ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه عباس طاهری، تهران: قصه.
- مراغه‌ای، زین العابدین. (۱۳۸۵). سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ، به کوشش م. ع. سپانلو، تهران: آگه.
- مرکیوز، ژوزه گیلیرمه. (۱۳۸۹). میشل فوکو، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: کارنامه.
- مختاری، محمد. (۱۳۸۵). انسان در شعر معاصر، چاپ سوم، تهران: توس.
- میلز، سارا. (۱۳۸۹). میشل فوکو، ترجمه‌ی داریوش نوری، تهران: مرکز.
- ملکم خان. (۱۳۸۰). «سیاحی گوید» چاپ به شکل پیوست در روشنگران ایرانی و نقد ادبی، تهران: سخن.
- ناشناس. (۱۳۷۶). «رساله حقوق و وظایف ملت» چاپ شده در کتاب بنیاد فلسفی سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)، به کوشش موسی نجفی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۶). رویارویی با تجلّد، جلد ۱، تهران: علم.

۱۱۰ // فصلنامه مطالعات تدریسی / سال دهم، بهار ۱۳۹۴ شماره ۱، ششم

وارناک، ج.ف. (۱۳۷۶). «فلسفه کانت»، ترجمه علی حقی، به شکل ضمیمه در کتاب *نظریه شناخت کانت* از هارتناک، تهران: علمی و فرهنگی.
وزین پور، نادر. (۱۳۷۴). *مدح داغ ننگ بر سیمای ادب فارسی*، تهران: معین.

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