درد یا درمان

آسیب‌شناسی کاربرد نظریه‌های ادبی در تحقیقات معاصر

عیسی امن خانی
استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گلستان
مونا علی‌مددی *

چکیده

اقبال و توجه به نظریه‌های ادبی‌ای چون ساختارگرایی، هرمنوتیک مدرن، تبارشناسی و... امروزه چنان رایج است که تعداد بسیاری از مقاله‌ها و تحقیقات ادبی معاصر نام یکی از این نظریه‌ها را در عنوان خود دارند. آثار این پذیرش عمومی را حتی در مقاله‌ها و آثار استادان سنتی (و نه تنها محققان جوان) می‌توان مشاهده کرد. اگرچه چنین توجهی به این نظریه‌ها نمی‌تواند بی‌دلیل باشد، همیشه نیز چنین نبوده است که به‌کارگیری نظریه‌ها گره‌گشا باشد و بسیار پیش آمده است و می‌آید که آنچه باید درمان باشد، خود، درد می‌شود.

چنین به نظر می‌رسد که علت اصلی توجه به این نظریه‌ها توانایی و ظرفیت آنها برای روشن ساختن زوایای پنهانی است که رویکرد سنتی، یعنی رویکرد بزرگانی چون مینوی، قزوینی، اقبال و...، ناتوان از نشان دادن آنهاست، اما علل گوناگونی باعث شده است که نه تنها کاربرد این نظریه‌ها سودی نداشته باشد، بلکه خود دردی باشد در کنار دیگر دردها. این علل عبارت‌اند از: الف. نداشتن شناخت دقیق و درست از نظریه‌ها؛ ب. بی‌توجهی به بستر تاریخی و فرهنگی که این نظریه‌ها در آن بالیده و شکل گرفته‌اند؛ پ. نادیده گرفتن واقعیت‌ها؛ ت. انتخاب نادرست نظریه‌ها (نظریه‌ها متنوع و بسیارند، و در نتیجه، نمی‌توان از یک نظریه برای هر موضوعی سود جست)؛ ث. ناتوانی در ترکیب نظریه‌ها.

کلیدواژه‌ها: نظریه‌های، واقعیت، آسیب‌شناسی، تحقیقات معاصر، بسترهای تاریخی.

تاریخ دریافت مقاله : ۱۳۹۱ /۶/۳۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۹/۱۲

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

Archive of SID
www.SID.ir

مقدمه

تحقیقاتی که بر مبانی نظری استوارند، پیشینهٔ چندان طولانی در غرب ندارند و قدمت آنها به‌سختی به یکی دو قرن می‌رسد. دلیل آن هم این است که بیشتر این نظریه‌ها، مانند ساختارگرایی، تبارشناسی، هرمنوتیک مدرن، پدیدارشناسی و...، در قرن بیستم و پس از افول پوزیتیویسم پدیدار شده‌اند. بیشتر نمایندگان و بنیان‌گذاران این نظریه‌ها، مانند سوسور، استراوس، هوسرل و...، فیلسوفان، زبان‌شناسان و جامعه‌شناسان قرن مذکورند.

در ایران عمر چنین تحقیقاتی به‌مراتب کمتر است. جدای از وارداتی بودن این نظریه‌ها، حضور شخصیت‌های سنّت‌گرایی چون فروزانفر، همایی و... در فضای دانشگاهی کمتر به طرح چنین نظریه‌هایی مجال می‌داد. در بیرون از دانشگاه نیز هر چند فلسفهٔ هستی‌شناسانهٔ هایدگر، اگزیستانسیالیسم سارتر، مارکسیسم و... طرفدارانی داشت، توجه به این نحله‌های فلسفی بیشتر به درون‌مایه‌های آنها، چون «اضطراب» و «آگاهی طبقاتی» معطوف بود تا روش‌های تحقیقاتی آنها.

با وجود این، در یکی دو دههٔ اخیر کار از لونی دیگر شده است؛ بدین معنی که به جای (در کنار) توجه به درون‌مایه‌های فلسفی این مکتب‌ها، روش‌شناسی آنها بیشتر مورد توجه قرار گرفته است، مثلاً اگر زمانی ایرانیانی که مخالف غرب بودند، به فلسفهٔ هایدگر، به‌ویژه دیدگاه انتقادی او دربارهٔ تکنولوژی، توجه خاصی داشتند، حالا به روش او، پدیدارشناسی هرمنوتیکی، روی خوش نشان می‌دهند و سعی می‌کنند آن را چون ابزار تحقیق به‌کار گیرند (دهقانی، ۱۳۸۸). آنها بدین نحو می‌خواهند به شناختی متفاوت و عمیق‌تر از برخی متون ادب فارسی، به ویژه متون عرفانی و شخصیت‌هایی چون عین‌القضات و حافظ دست یابند.

با این حال نمی‌توان گفت جامعهٔ دانشگاهی ما در پذیرش این نظریه‌ها یکدست است. هنوز استادانی پیدا می‌شوند که نقدهایی جدی بر آن دارند؛ نقدهایی که بسیاری از آنها بجاست. همین مسأله سبب شده است تقابلی جدی میان آرای صاحب‌نظران ادبیات فارسی به وجود آید. گروهی بر این باورند که این نظریه‌ها همچون هوایی تازه‌اند که قالب تحقیقات ادبی را جانی دوباره می‌بخشند، و گروهی دیگر، آن را عملی

Archive of SID

www.SID.ir

بیهوده می‌دانند که تنها با ذکر نام‌هایی چون پدیدارشناسی هرمنوتیکی، ساختارگرایی تکوینی و... خوانندگان خود را مرعوب می‌سازند و طبلی میان‌تهی بیش نیستند.

نویسندهٔ این مقاله بر این باور است که توانایی و ظرفیت این نظریه‌ها در روشن ساختن زوایای پنهان‌ماندهٔ آثار ادبی دلیل اصلی است که محققان امروزی آنها را پذیرفته‌اند، اما به دلایل زیر این نظریه‌ها به‌درستی به‌کار گرفته نشده‌اند و درنتیجه، انتقادات فراوانی را برانگیخته‌اند: الف. نداشتن شناخت دقیق و درست منتقدان از نظریه‌ها؛ ب. بی‌توجهی به بستر تاریخی و فرهنگی که این نظریه‌ها در آن بالیده و شکل گرفته‌اند؛ پ. انتخاب نادرست نظریه‌ها (نظریه‌ها متنوع و بسیارند. در نتیجه، نمی‌توان از یک نظریه برای هر موضوعی سود جست)؛ ت. ناتوانی در ترکیب نظریه‌ها.

در این مقاله تلاش بر آن است تا نخست به دلایلی پرداخته شود که توجه و به‌کارگیری نظریه‌ها را امری ضروری می‌سازند، و در ادامه، به آسیب‌شناسی کاربرد نظریه‌ها پرداخته می‌شود. دلایل مذکور را می‌توان به دو دستهٔ تئوریک و عملی تقسیم کرد.

الف. دلایل تئوریک: آنان که در نظریه‌ها به دیدهٔ انکار و تردید می‌نگرند، پیش از هر چیز، باید بتوانند در نزاع نظری بر طرفداران کاربرد نظریه‌ها پیروز شوند. این کار با توجه به پیشینهٔ این بحث کار بسیار دشواری است؛ زیرا نتایج تحقیقات و مطالعات بر گریزناپذیری نظریه‌ها و تقدم آنها بر واقعیت گواهی می‌دهند.

همزمان با آغاز عصر جدید (مدرن) در غرب، این اندیشه رایج شد که شناخت جهان نه به‌واسطهٔ کتاب مقدس و آموزه‌های کلیسا، بلکه تنها از طریق مشاهده و تجربه امکان‌پذیر است. بر اساس این ایده، بررسی جزئیات از طریق مشاهده به مشاهده‌گر اجازه می‌دهد که «به یک حکم کلی که در همهٔ افراد [و پدیده‌ها] مشترک است» و بر پایهٔ آنها نظریه‌ای مدون سازد (گندمی نصرآبادی، ۱۳۸۱: ۲۷) دست یابد. مشاهده و تجربه نیز زمانی پذیرفتنی بود که از لوث هرگونه پیش‌داوری و پیش‌فرضی رها باشد. به تعبیری دیگر، مشاهده کاملاً بی‌طرف و خنثی باشد. پس شرطِ اصلی صحّت یک تحقیق کنار نهادن پیش‌فرض‌هایی است که ممکن است مشاهده را فاسد سازد. صورت‌بندی و بیان کلاسیک این مسأله را در آثار فرانسیس بیکن، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، می‌توان یافت. بیکن عواملی را که سبب فساد مشاهده می‌شوند، «بت» می‌نامید و آنها را

Archive of SID

www.SID.ir

به چهار دستهٔ بتهای طایفه، بتهای غار، بت‌های بازار و بت‌های نمایشنامه تقسیم می‌کرد (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۱۰۵). به نظر او، فیلسوف یا دانشمند زمانی می‌توانست به بی‌نقصی مشاهدهٔ خویش یقین داشته باشد که پیش‌تر این بت‌ها را درهم‌شکسته باشد. این رویکرد خط تمایزی میان نظریه و مشاهده می‌کشید و برای نظریه هیچ جایی در نظر نمی‌گرفت.

> اساس فلسفه بازسازی منطقی علم این دعوی است که گزارش‌های مأخوذ از مشاهده، مستقل از نظریه است. نظریه‌پردازان فلسفهٔ علم رسمی فرض می‌کردند که می‌توان صدق و کذب گزارش‌های مأخوذ از مشاهده را بدون تمسک به عبارات مرتبهٔ نظری معین کرد: فلسفهٔ علم رسمی بر آن بود که عبارات مستقل از نظریهٔ مرتبهٔ مشاهده آزمون مناسبی را برای نظریه‌ها فراهم می‌آورد. قائلان به فلسفهٔ علم رسمی اعتقاد داشتند که عبارات سطح نظری، معانی تجربی را از عبارات سطح مشاهده (امور مشاهده‌پذیر) اخذ می‌کند؛ بدین ترتیب، سطح نظری به منزلهٔ انگل سطح مشاهده است (لازی، ۱۳۶۲: ۲۶۸).

اما دیدگاهی که واقعیت را امری مستقل از نظریه می‌داند و نظریه را طفیل امر واقع می‌پندارد، در روزگار ما، منتقدان بسیاری یافته است؛ منتقدانی که می‌کوشند نشان دهند مشاهدهٔ بی‌طرف و خنثی امری محال است و همواره «نوعی نظریه باید بر کلیهٔ گزاره‌های مشاهدتی مقدم شده باشد»(چالمرز، ۱۳۸۷: ٤١). این دیدگاه را برخی «منظرگرایی» می‌نامند و آن را در مقابل پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) قرار می‌دهند.

> منظرگرایی روش مسلط معرفت‌شناختی در زندگی فکری معاصر است. در منظرگرایی ویژگی اساسی دانش نظرگاهی بودن آن است؛ به این معنا که گزاره‌های علمی و ارزیابی آنها همواره درون چارچوبی صورت می‌گیرد که منابع مفهومی‌ای را فراهم می‌آورد که به واسطهٔ آنها جهان توصیف و تبیین می‌شود. مطابق منظرگرایی، فاعلان شناسایی هرگز مستقیماً به واقعیت به عنوان چیزی در ذات خود نمی‌نگرند، بلکه نگرش آنها برخاسته از تمایلات شخصی، فرض‌ها و دانش پیشین آنهاست (فی، ۱۳۸۹: ۱۲۳).

در برابر بزرگانی چون اینشتین، که به تقدم نظریه بر مشاهده اشاره کرده‌اند[1]، می‌توان از بزرگان دیگری چون توماس کوهن و میشل فوکو یاد کرد که از منتقدان اصلی تفکیک مشاهده از نظریه هستند. آنها نه تنها مشاهده‌ای مستقل از نظریه (به تعبیر

Archive of SID

www.SID.ir

کوهن «پارادایم» و به تعبیر فوکو «گفتمان») نمی‌شناسند، هر مشاهده و شناختی را نیز تنها در چهارچوب نظریه‌ها امکان‌پذیر می‌دانند.

توماس کوهن فیزیکدان و فیلسوف علم بود که اعتقاد داشت فهم جهان خارج و «دیدن» آن محدود به پارادایمی است که مشاهده‌گر از دیدگاهی مبتنی بر این پارادایم جهان را می‌بیند. او زمانی به این باور رسید که فیزیک ارسطویی را مطالعه می‌کرد. کوهن پس از مشاهدهٔ تفاوت بنیادین فیزیک ارسطویی و نیوتنی به این نتیجه رسید که آنها و پیروانشان پدیده‌ای واحد را به دو شکل متفاوت می‌بینند و دلیل چنین تفاوتی پیش‌فرضها و دانش پیشین آنهاست که به مشاهدهٔ آنها دو جهت متفاوت داده است. او این پیش‌فرضها و دانش پیشین را «پارادایم» می‌نامید.[۲] او برای اثبات گفتهٔ خویش به تاریخ علم مراجعه و از آن مثالهایی ذکر می‌کند. شاید بهترین مثال او جسم آویخته به ریسمانی باشد که پس از حرکت سرانجام حالت سکون می‌یابد:

> برای ارسطوییان که معتقد بودند جسم سنگین آویخته به ریسمان، بنا بر طبیعت خود، از وضع بالاتر به حالت سکون طبیعی در وضع پایین‌تر می‌آید، تبیین نوسان آونگ بسیار ساده بود: سقوط مقید. چون بند متصل به جسم مانع از سقوط آن می‌شود، جسم تا حدودی سقوط می‌کند و پس از مدتی و طی چند بار رفت و برگشت جسم در پایین‌ترین نقطه ساکن می‌ماند. چنین مشاهده‌ای بر مبنای این نظر ارسطو بود که اجسام سنگین طبق طبیعت خود به سمت پایین، و اجسام سبک به سوی بالا حرکت می‌کنند... از نظر ارسطوییان زمین در مرکز عالم بود. در فاصلهٔ ماه از زمین، قشری کروی مملو از اِتِر وجود داشت که به آن کرهٔ ماه می‌گفتند و ماه در داخل این کره به دور زمین می‌چرخید. منطقهٔ تحت‌القمری از چهار عنصر آب، خاک، آتش و هوا تشکیل شده بود. مراتب قرار گرفتن این عناصر، به ترتیب، خاک روی زمین، آب روی خاک، سپس هوا و در بالاترین نقطه آتش بود. در این صورت، کاملاً طبیعی بود که حرکت اجسام سنگین، یعنی اجسامی که از آب یا خاک بودند، به طرف پایین، به سوی مرکز جهان، زمین، و حرکت اجسام سبک همچون آتش به طرف بالا، یعنی رویهٔ مقعر کره ماه باشد. این چیزی بود که ارسطوییان در تجربهٔ روزانهٔ خود به وضوح می‌دیدند (مقدم حیدری، ۱۳۸۵: ۷-۱٤).

سقوط سنگ در پارادایم نیوتنی به شکلی دیگر «دیده» می‌شد، زیرا دلیل سقوط سنگ به جای آنکه طبیعت آن باشد، جاذبهٔ زمین تلقی می‌شود (همان: ۱٦). می‌بینیم که

Archive of SID

www.SID.ir

سقوط سنگ در دو پارادایم متفاوت (ارسطویی و نیوتنی) به دو شکل کاملاً متفاوت «دیده» می‌شود، زیرا بینندگان آن هر یک در پارادایمی متفاوت به آن می‌اندیشند.

در آثار میشل فوکو گرچه بدین تفصیل و صراحت به «درآمیختگی» مشاهده با نظریه اشاره نشده است، به نظر می‌آید که دیدگاه او در این زمینه به کوهن نزدیک باشد. فوکو نیز همچون کوهن به وجود امر واقعی مستقل از مشاهده باور دارد، اما دیدن این امر واقع را منوط به گفتمانی می‌داند که بر بیننده احاطه دارد و بیننده تنها از دریچهٔ آن به مشاهدهٔ جهان واقع می‌پردازد.[۳] فوکو هرگز وجود واقعیتی پیش از مشاهده را رد نمی‌کند، بلکه می‌گوید گفتمان تنها راه درک واقعیت است و ما از طریق گفتمان مشاهدات خود را رده‌بندی و تفسیر می‌کنیم. لاکلو و موفه ارتباط میان گفتمان و مشاهدهٔ امر واقع در نظر فوکو را با مثالی چنین نشان می‌کنند:

> این امر که هر ابژه‌ای به عنوان یک ابژهٔ گفتمان برساخته شده است، به اینکه جهانی هست که بیرون اندیشه است یا به تقابل رئالیزم/ایدئالیزم ربطی ندارد. یک زمین لرزه یا افتادن یک آجر رخدادی است که یقیناً وجود دارد؛ به این معنا که این رویداد اینجا و اکنون مستقل از ارادهٔ من اتفاق می‌افتد، اما اینکه آیا خاص بودگی آنها به مثابهٔ ابژه برحسب پدیده‌های طبیعی ساخته می‌شود یا بر حسب آیات خشم خداوند، وابسته است به ساختار یافتن یک حوزهٔ گفتمانی. آنچه پذیرفتنی نیست این نیست که چنین ابژه‌هایی در بیرون از اندیشه وجود دارند، بلکه آن ادعای نسبتاً متفاوتی است که می‌گوید آنها می‌توانستند خود را به مثابهٔ ابژه‌هایی بیرون از هر شریطهٔ گفتمانی حاکم بر ظهورشان برسازند (نک. میلز، ۱۳۸۲: ٦٥-٦٦).

ب. دلایل عملی: به احتمال فراوان، جنبهٔ نظری‌ای که بدان اشاره گردید، حتی برای بسیاری که به نظریه و به‌کارگیری آنها روی آورده‌اند، چندان شناخته‌شده نیست، زیرا جنبهٔ عملی و کاربردی نظریه‌هاست که ما را به استفاده از آنها برمی‌انگیزاند. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، دلیل اصلی توجه به این نظریه‌ها توانایی آنها در روشن ساختن زوایای پنهانی است که رویکردهای سنتی ناتوان از نشان دادن آنهایند. این توجه به

Archive of SID

www.SID.ir

زوایای پنهان گویی در ذات نظریه‌هاست تا آنجا که توماس کوهن در این زمینه نوشته است:

> دانشمندانی که یک پارادایم نوین آنها را راهنمایی می‌کند، ابزارهای نوینی را به‌کار می‌گیرند و به جاهای تازه‌ای نظر می‌افکنند. مهم‌تر آنکه در جریان انقلاب‌های علمی، هنگامی که با ابزارهای آشنایشان به جاهایی که پیش از این می‌نگریسته‌اند، نگاه می‌کنند، چیزهای تازه و متفاوتی می‌بینند (کوهن، ۱۳۸۷: ۲۰۷).

اگر بخواهیم نمونه‌ای ملموس‌تر از تاریخ علم بیاوریم، می‌توانیم به چگونگی کشف دو سیارهٔ نپتون و پلوتون اشاره کنیم؛ کشفی که تنها به‌واسطهٔ نظریهٔ نیوتن امکان‌پذیر شد. داستان از این قرار بود که پس از کشف سیارهٔ اورانوس، دانشمندان تلاش کردند بر اساس اصول نیوتن مدار آن را ترسیم کنند، اما این تلاش آن‌گونه که انتظار می‌رفت، موفق نبود؛ انحرافهای متعدد این سیاره ستاره‌شناسان را به شگفتی واداشته بود. برخی از ستاره‌شناسان بر اساس نظریهٔ نیوتن وجود سیاره‌ای دیگر در مدار اورانوس را پیش‌بینی می‌کردند؛ سیاره‌ای که جاذبهٔ آن سبب تغییر حرکت اورانوس شود. پیش‌بینی درست بود و سرانجام، این سیاره به سال ۱۸٤٦ کشف، و «نپتون» نامیده شد، اما در مدار نپتون نیز مانند اورانوس انحرافهایی وجود داشت که باز از وجود سیاره‌ای تازه خبر می‌داد؛ سیاره‌ای که اگرچه دیده نمی‌شد، نظریهٔ نیوتن از حضور قطعی آن خبر می‌داد. این سیاره نیز پس از چندین سال (۱۹۳۰) سرانجام مشاهده شد و «پلوتون» نام گرفت (بیکسبی، ۱۳۸٦: ۱۲٦).

چنانکه دریافت می‌شود، به‌کارگیری نظریهٔ نیوتن بود که سیاره‌های ناشناخته‌ای چون نپتون و پلوتون را به ستاره‌شناسان نشان داد، نه صرف مشاهده. سیاره‌های جدیدی که ستاره‌شناسان به کمک نظریهٔ نیوتن، سالها پیش از آنکه دیده شوند، از وجود آنها خبر داشتند. به نظر می‌رسد نظریه‌ها در حوزهٔ مطالعات ادبی نیز چنین خصلتی دارند و به‌واسطهٔ همین خصلت آنهاست که پایشان به مجله‌های علمی-پژوهشی، که در مقایسه با سایر مجله‌ها محافظه‌کارترند، باز شده است. با این حال، نکته‌هایی نیز وجود دارند که بی‌توجهی به آنها می‌تواند کاربرد نظریه‌ها را با مشکل مواجه سازد؛ مهمترین این نکته‌ها به شرح زیر است.

Archive of SID

www.SID.ir

الف. نداشتن شناخت دقیق و درست از نظریه‌ها و مبانی آنها

بسیاری از نظریه‌هایی که در تحقیقات ادبی به‌کار گرفته می‌شوند (مانند پدیدارشناسی، تبارشناسی و...)، نظریه‌هایی هستند که شالودهٔ آنها بیرون از حوزهٔ ادبیات قرار دارد و پدیدآورندگان آنها جامعه‌شناسان، زبان‌شناسان یا فیلسوفان بوده‌اند. در میان آنها برخی در نقش واسطه، این دیدگاه‌ها را از موطن اصلی‌شان گرفته و در تحقیقات ادبی به‌کار برده‌اند. برای مثال، می‌توان به نظریهٔ پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر اشاره کرد. این فیلسوف آلمانی این روش را برای بررسی دازاین[٤] به‌کار گرفت و اگرچه خود فیلسوفی اهل ادب بود، به‌ندرت خود از روش مذکور در مطالعهٔ آثار ادبی استفاده کرد (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۷٦). شاگردان او مانند گادامر و ریکور بودند که پدیدارشناسی هرمنوتیکی را به حوزهٔ مطالعات ادبی سوق دادند (توران، ۱۳۸۹: ۱۰۰).

این مسأله آشنایی هر چند مختصر با آثار فیلسوفان، جامعه‌شناسان و... را گریزناپذیر می‌سازد، اما به دلایلی آشنایی با این مبانی در ایران بسیار ناچیز است؛ حتی بزرگان ما گاه در به‌کارگیری این نظریه‌ها به‌گونه‌ای عمل می‌کنند که خوانندهٔ آشنا با مبانی یادشده می‌پندارد محقق به مبانی نظریه‌اش اشرافِ کافی نداشته است. برای نمونه، می‌توان به نظریهٔ سوسور، زبان‌شناس سوئیسی، اشاره کرد که محققان ایرانی به‌طور گسترده‌ای از آن استفاده کرده‌اند، درحالیکه دیده می‌شود که گاه در به‌کارگیری این نظریه سوءتعبیر شده است. مثلاً دکتر شفیعی کدکنی وقتی در بررسی زبان شعر معاصر از این نظریه بهره می‌گیرد، خوانشی دیگرگون از مبانی نظری آن نشان می‌دهد. ایشان می‌نویسد:

> یکی از ظریف‌ترین نکاتی که در حوزهٔ علوم انسانی نتایج درخشانی را به بار آورده، توجهی است که در این علوم به مسئلهٔ synchronic – diachronic شده است. اصل این ابداع و کشف این چشم‌اندازِ بسیار مهم، از اندیشه‌ها و درس‌های زبان‌شناس برجستهٔ سوئیسی، فردینان دو سوسور (۱۸۵۷-۱۹۱۳)، حاصل آمده است... طبق این نظریه، به زبان بسیار ساده، می‌توان گفت که هر زبانی دو نوع موجودیت دارد: یکی موجودیت تاریخی و مستمری که از آغاز پیدایش تا اکنون دارد و دیگری موجودیت کنونی آن که خود یک دستگاه کامل و یک منظومهٔ مستقل صرفی و نحوی و واژگانی است. مثلاً زبان فارسی دری، همین زبانی که شاعرانش از رودکی تا فروغ فرخزاد و

Archive of SID
www.SID.ir

نویسندگانش از بلعمی تا صادق هدایت، حوزهٔ تاریخی هزار و دویست‌ساله‌ای را تشکیل می‌دهند، یک موجودیت صرفی و نحوی و واژگانی در آثار هدایت و فروغ دارد و یک موجودیتِ تاریخی (شامل انواع واژگان و ترکیب‌های گرامری) که از رودکی و بلعمی تا هدایت و فروغ را شامل می‌شود.

از باب تمثیل می‌توان موجودیت تاریخی زبان را به صفحه‌ای کاغذ که در آن سطرهای بسیاری از بالا تا پایین نوشته شده [است] تشبیه کرد و موجودیت همزمانی یا synchronic آن را به آخرین سطری که صفحه با آن تمام می‌شود، و از باب تمثیل، می‌توان گفت که مردم هر دوره‌ای در گفتار و نیازهای زبانی خود با همان سطر آخر سر و کار دارند. نحو و صرفشان همان نحو و صرف سطر آخر است و واژگانشان نیز همان واژگان سطر آخر و به سطرهای دیگری که بر روی این صفحه دیده می‌شود، هیچ احساس نیاز نمی‌کنند، اصلاً چنان است که گویی آن سطرهای پیشین را نمی‌بینند.

اما ادیب و شاعر، و هر کس که با ساحت‌های هنری زبان سر و کار دارد، بیش و کم خود را محدود در سطر آخر این صفحه نمی‌داند، بلکه به تناسب نیازهای روحی و جمال‌شناسانهٔ خویش از سطرهای دیگری که بر روی این صفحه وجود دارد، استفاده می‌کند.... نکتهٔ مورد نظر خودم را از مقایسهٔ فروغ و اخوان آغاز می‌کنم و فروغ را یک شاعر همزمانی در نظر می‌گیریم و اخوان را یک شاعر در زمانی. شما اگر شاهکارهای فروغ را که در «تولدی دیگر» و «ایمان بیاوریم»... انتشار یافته و شاهکارهای اخوان را که شعرهای نو او در «زمستان» و «آخر شاهنامه» و «از این اوستا» است، با هم مقایسه کنید، بی‌درنگ متوجه این نکته می‌شوید که فروغ فقط یک شاعر «همزمان» است و نشانه‌های «در زمانی» در کار او ـ در شاهکارهای او ـ بسیار نادر و در حکم معدوم است. فروغ کسی است که فقط سطر آخر صفحه را به رسمیت می‌شناسد و به دیگر سطرهای آن کاری ندارد؛ اما اخوان در شاهکارهای خویش شاعری «در زمان» است و می‌کوشد با تمام سطرهای این صفحه ـ که رمزی از کل موجودیت تاریخی زبان فارسی است ـ سر و

Archive of SID

www.SID.ir

کار داشته باشد. در حوزهٔ دیگر ساحت‌های فرهنگی نیز همین حکم میان این دو شاعر بزرگ مصداق دارد. فروغ به اندیشهٔ تاریخی و ذهنیت فلسفی و اساطیری و دینی ما به اعتبار جانبِ diachronic آن کاری ندارد یا کمتر و بسیار کمتر سر و کار دارد، در صورتی که آنچه اوج شاهکارهای اخوان را تشکیل می‌دهد، شعرهایی است که در آن با تمام ساحات فرهنگ و زبان سر و کار داریم (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۳۱۱-۳۱۳).

از این برداشت می‌توان دریافت که شفیعی کدکنی موجودیت زبان رایج کنونی را «همزمانی» می‌داند و موجودیت زبان پیشینیان را که در گذشته استفاده می‌شده است و با زبان کنونی تفاوت‌هایی دارد، «در زمانی» می‌داند. بر این اساس، شاعری مانند فروغ که تنها از زبان عصر خویش بهره می‌برد، شاعری «همزمانی» است؛ درحالیکه اخوان و شاملو چون به زبان گذشتگان نیز گوشهٔ چشمی دارند، شاعرانی «در زمانی»اند.

در کمال ناباوری باید گفت که نه تنها سوسور هرگز چنین نظری نداشته است، بلکه برداشت دکتر شفیعی کدکنی تا حد بسیار زیادی در تقابل با آرای سوسور است. تفاوت‌های مهم برداشت وی و آرای سوسور عبارت‌اند از:

الف. در برداشت شفیعی کدکنی بارِ تاریخی و حرکت تکاملی و مستمر دیده می‌شود؛ زیرا از نظر ایشان هر دوره‌ای، از جمله عصر حاضر، زبانی خاص خود دارد. به همین دلیل وی بارها از واژه‌های «تاریخی» و «استمرار» در بحث خود استفاده کرده است: «یک یک شاخه‌های معرفت و آگاهی انسان که یک ساحت «عصری» دارند و یک ساحت «تاریخی» (همان: ۳۱۲). «چون شعر یک پدیدهٔ فرهنگی است و فرهنگ یک واحد تاریخی است، هر چه این جنبهٔ تاریخی عمیق‌تر باشد، بقا و استمرار شعر ـ که یکی از وجوه آن است ـ بیشتر خواهد بود» (همان: ۳۱٤). درحالیکه نظریهٔ سوسور کاملاً ضد تاریخی و غیرتکاملی است و اصلاً نظریه‌اش در تقابل با نظریه‌های آن دسته از زبان‌شناسانی است که زبان را امری تاریخی و فرهنگی می‌دانند.

سوسور این نظریه را نمی‌پذیرد. از نظر سوسور، تاریخ بستر زبان را تشکیل نمی‌دهد. زبان برای خودش یک هیأت مستقل دارد. وی میان زبان، گفتار و قابلیت گفتار تفاوت قائل می‌شود... گفتار یک پدیدهٔ فرهنگی است، اما زبان یک پدیدهٔ فرهنگی نیست. بلکه زبان سیستم یا نظامی است که پشت گفتار نهفته است. لذا

Archive of SID

www.SID.ir

سیستم یا نظام از لحاظ تاریخی تدریجی‌الحصول نیست. زبان یک محصول تاریخی نیست (خاتمی، ۱۳۸٦: ٥۲٤).

ب. نتیجه‌ای که دکتر شفیعی کدکنی در بخشی از کتاب خود و از این مقدمهٔ تا حدی نادرست می‌گیرند، ناصواب به نظر نمی‌آید. زیرا ایشان بر این باور است که شعر شاعرانی که «در زمانی»اند، نسبت به شعر شاعرانی «همزمانی» ارزش بیش‌تری دارد (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۰: ۳۱٤). اما گرفتن جانبِ «در زمانی» و برتری دادن آن بر «همزمانی» مخالف پروژهٔ فکری سوسور است، زیرا به گواهی سوسورشناسان، سوسور خود مطالعهٔ «همزمانی» زبان را اصل و مهم می‌دانست:

> پیش از سوسور، زبان از منظر تاریخ تغییراتِ کلماتِ منفرد در طول زمان یا به صورت «در زمانی» مورد مطالعه قرار می‌گرفت و فرض بر این بود که کلمات به نوعی از چیزهایی که مبیّن آنها هستند، تقلید می‌کنند. سوسور پی برد که باید زبان را نه به عنوان مجموعه‌ای از کلمات منفرد با پیشینه‌ای منفرد، بلکه به عنوان نظامی ساختاری از روابط میان کلمات، آن گونه که در مقطع زمانی مشخصی به کار می‌روند، یا به شکل «همزمانی» در نظر گرفت (تایسن، ۱۳۸۷: ۳٤۱).

ب. بی‌توجهی به بسترهایی که این نظریه‌ها در آنها بالیده‌اند

دربارهٔ نظریه‌ها می‌توان به دو گونه اندیشید: اول. نظریه‌ها را فراتر از بُعد زمانی‌ـمکانی قرار داد و همچون افلاطون آنها را در عالمی برتر (مُثُل) نشاند که از آسیب و گزند زمان و مکان در امان باشند. دوم. نظریه‌ها را پایبند زمان و مکان کرد و آنها را دستخوش تاریخ دانست. گروه اول از بحث ما خارج است، اما آنها که نظریه‌ها را شکل‌گرفته و بالیده در بسترهای زمانی و مکانی می‌دانند، باید هنگام انتخاب نظریه و به‌کارگیری آنها حتماً به شرایط تاریخی آن توجه کنند. متأسفانه این ویژگی در کار محققان ایرانی کمتر دیده می‌شود و آنها کمتر به بستر زمانی و مکانی نظریه‌ها توجه می‌کنند، و نظریه‌ای را که در زمان‌ـمکان خاصی شکل گرفته است، در بررسی آثاری به‌کار می‌گیرند که در شرایط کاملاً متفاوتی پدید آمده‌اند.

Archive of SID

www.SID.ir

اکنون باختین و نظریهٔ منطق مکالمه‌اش بیش از سایر نظریه‌ها به این درد گرفتارند. چنانکه بسیاری از محققان ما نظریهٔ او را که نظریه‌ای با زمینه‌ای دموکراتیک است، در تبیین و تحلیل آثاری به کار می‌گیرند که در فرهنگی استبدادی و ضد دموکراتیک سروده یا نوشته شده‌اند.[۵] برای نمونه، می‌توان به کتاب *گفتگومندی در ادبیات و هنر* اشاره کرد که مجموعه مقاله‌هایی است دربارهٔ گفتگومندی در ادبیات و سایر هنرها، مانند معماری و سینما. ما در اینجا تنها به بررسی یکی از مقاله‌های آن با نام «گفتگومندی و چندصدایی در شعر حافظ» بسنده می‌کنیم.

به گواهی تحقیقات انجام‌شده، فرهنگ ایرانی تا روزگار مشروطه، فرهنگی استبدادی بوده است (قاضی‌مرادی، ۱۳۸۵: ۹). البته نباید چنین پنداشت که استبداد تنها به نظام سیاسی و حکومتی این فرهنگ محدود می‌شده است؛ بلکه به آسانی می‌توان حضور استبداد را در تمامی حوزه‌های تفکر ایرانیان، از معرفت‌شناسی تا اخلاق مشاهده کرد. چنانکه عرفان، که یکی از شاکله‌های اصلی فرهنگ ایرانی است، سرشتی عمدتاً (و نه همواره) استبدادی دارد. اگر استبداد را تفکری بدانیم که در آن آزادی مطلق تنها برای یک نفر (ارباب، شاه و...) در نظر گرفته شده است، دیگران بنده قلمداد می‌گردند (ریشتر، ۱۳۸۵: ۹۹). در عرفان نیز نمونه‌های بسیاری وجود دارد که نشان از حضور اندیشهٔ استبدادی در آن دارد. آیا رابطهٔ مرید و مرادی رابطه‌ای استبدادی نیست؟ آیا داستان خضر و موسی که در مثنوی و جاهای دیگر آمده است، نمی‌تواند انعکاسی از رابطهٔ استبدادی باشد؟ آیا این بیت حافظ، «به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید/ که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها»، خبر از ذهنیتی استبدادی نمی‌دهد؟ بی‌گمان، پاسخ مثبت است، اما پرسش این است که چرا برخی از محققان ما بدون در نظر گرفتن اینکه بیشتر آثار ادبی گذشته، و به‌ویژه اشعار حافظ، در بستری استبدادی شکل گرفته‌اند، کوشیده‌اند نظریهٔ منطق مکالمه را به آن تحمیل کنند، دیوان حافظ را اثری چندصدایی نشان دهند که واجد تمام معیارهایی است که باختین برای یک اثر چندآوا برمی‌شمارد؟

هدف نهایی مقالهٔ «گفتگومندی و چندصدایی در شعر حافظ» آن است که به خوانندگانش بقبولاند حافظ شاعری است که دیوانش تجلی چندصدایی است: «در اشعار الهامی حافظ هر یک از شخصیت‌ها در حکم یک ملودی هستند و مجموعهٔ آنها

Archive of SID
www.SID.ir

نغمه‌هایی را می‌سازند همچنان که باختین در رمان‌های داستایوفسکی چنین دیده است» (صلاحی مقدم، ۱۳۹۰: ۱۱۳). نویسنده برای اثبات این ادعا به چند خصیصهٔ دیوان حافظ و به‌ویژه تعدد شخصیت‌ها اشاره می‌کند که به نظر ایشان حضور آنها دلیلی است قاطع بر چندصدایی بودن دیوان حافظ. گویا نویسندهٔ مقاله باور دارد که چون در دیوان حافظ شخصیت‌های متعددی چون زاهد، حافظ، مفتی و... دیده می‌شوند، پس این دیوان شاهکار چندصدایی می‌تواند باشد. برای اثبات این ویژگی نویسنده ابیات فراوانی از دیوان حافظ را در مقالهٔ خود می‌آورد، مانند «عشقت رسد به فریاد گر تو بسان حافظ/ قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت».

من تا آنجا که به یاد دارم ندیده‌ام باختین جایی گفته باشد هر گاه در اثری تعدد شخصیت وجود داشته باشد، لزوماً آن اثر چندصداست. درست است که شرط اولیه (و نه شرط اصلی) رمان چندصدایی، حضور شخصیت‌های متعدد است، چنانکه در داستان *برادران کارامازوف* این ویژگی دیده می‌شود، اما این باور درست نیست که چون در دیوان حافظ شخصیتهایی مانند محتسب و رند و... دیده می‌شوند، دیوان حافظ هم چندصدایی است.

این ساده‌سازی محض و عقیم ساختن نظریهٔ باختین است، در غیر این صورت، تاریخ بیهقی و شاهنامه بر دیوان حافظ ارجح‌اند، زیرا افراد بیشتری در آنها حضور دارند. سخن باختین چیز دیگری است و چنانکه نویسندهٔ مقالهٔ «گفتگومندی و چندصدایی در شعر حافظ» خود در آغاز مقاله‌اش آورده است- اما خود به خلاف آن رفته است- این است که «تمام صداها حق حضور داشته باشند، بدون اینکه یکی بر دیگری مسلط باشد» (همان: ۱۱٤). آیا در دیوان حافظ جایی برای طنین صدای محتسب و زاهد و عابد و... هست؟ آیا ابیات زیر از حافظ نیست؟

مفتی شهر بین که چون لقمهٔ شبهه می‌خورد — پاردمش دراز باد آن حیوان خوش‌علف

ترسم که صرفه‌ای نبرد روز بازخواست — نان حلال شیخ ز آب حرام ما

چنین ابیاتی به ما می‌گویند که در دیوان حافظ صدای زاهد و محتسب و.... به‌دلیل چیرگی صدای رند-که شخصیت مورد علاقهٔ حافظ و برساختهٔ اوست- فروغ و طنینی ندارد. در دیوان حافظ نه تنها صدای رند با صدای زاهد و... برابر نیست، کاملاً بلندتر،

Archive of SID

www.SID.ir

و تنها صدایی است که شنیده می‌شود. این درست مخالف گفتهٔ باختین، و هماهنگ با فرهنگ تک‌صدایی گذشتهٔ ایرانیان است.

گفتگو به معنایی که در جهان مدرن منظور ماست، در جهان گذشتگان ما اعتباری نداشته و آنان سکوت و انزوا را بیشتر می‌پسندیده‌اند و از هم‌صحبت بد (که به احتمال فراوان کسی است که مانند آنان نمی‌اندیشد) پرهیز می‌کرده‌اند و گاه به یکباره از میان مردم می‌گریخته‌اند. جهان قدیم جهان ذهنی بودن و درونی بودن حقایق است، و وقتی که حقایق درونی و ذهنی باشند، مراقبه و نظارهٔ درون بهترین راه رسیدن به حقایق است و عزلت‌گزینی شرط اصلی آن. چنانکه این ابیات حافظ بر درستی ادعای ما شاهد است:

از آن بـه دیـر مغـانم عزیـز مـی‌دارنـد — که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

ندای عشق تو دیشب در انـدرون دادنـد — فضای سینهٔ حافظ هنوز پر ز صداسـت

داستان روزگار ما از لونی دیگر است، زیرا حقایق در آن نه ذهنی، بلکه عینی قلمداد می‌شود و به‌جای آن که سخن از کشف حقایق باشد، حرف از تولید آن در کنشی ارتباطی است (هاو، ۱۳۸۷: ۵۰). نظریهٔ باختین نیز درست در چنین فضایی مطرح شده است؛ نظریه‌ای که از آشکارگی حقیقت به‌واسطهٔ گفتگو سخن می‌گوید که با ذات جهان قدیم و آموزه‌های بزرگان آن در تضاد است. به دیگر سخن، شرط چندآوایی باور به عینی بودن حقایق و بیرونی بودن[۶] آن است (Bakhtin, 1999: 251). درحالیکه حقیقت نزد حافظ و همروزگارانش امری است درونی.

پ. نادیده گرفتن واقعیت‌ها

همان‌طور که در بخش آغازین مقاله گفته شد، واقعیت تنها به‌واسطهٔ نظریه‌ها درک‌شدنی است؛ به این معنا که آنچه ما می‌بینیم، واقعیت محض نیست؛ نظریه سبب گزینش برخی از اجزای واقعیت و بی‌توجهی به اجزای دیگر می‌شود. این مسأله احتمالاً یکی از دشواری‌های کاربرد نظریه است، زیرا همواره این امکان وجود دارد نظریه‌ها با پنهان کردن پاره‌ای از واقعیتها ما را به بیراهه‌ها بکشانند. بلایی که حتی دامن بزرگانی چون کارل مارکس را نیز گرفت و او را نمونهٔ کلاسیک این مسأله کرد.

مارکس جهان پیرامونش را از زاویهٔ تضاد طبقاتی می‌نگریست و بر این باور بود که تسلط برخی بر ابزار تولید، و همچنین تقسیم کار به طبقاتی‌شدن جامعه انجامیده است. نتیجهٔ گریزناپذیر این وضعیت ازخودبیگانگی پرولتاریا و تلاش انقلابی آن برای نابودی

Archive of SID

www.SID.ir

سرمایه‌داری و ساختن جهانی بی‌سابقه بود (وود، ۱۳۸۷: ۱۷۰). مارکس با این باور به بررسی جامعهٔ سرمایه‌داری زمانش پرداخت، اما ایمان به نظریه‌اش سبب شد بسیاری از واقعیتها از چشم وی دور بماند یا خود چشم بر بسیاری از واقعیتها ببندد (کولاکوفسکی، ۱۳۸٤: ۱/ ۳٤۲). کارل یاسپرس در این زمینه می‌نویسد:

> او [مارکس] نمونه‌ها یا واقعیاتی را که خلاف نظریه‌اش باشد، نمی‌آورد؛ بلکه تنها آنهایی را نقل می‌کند که به‌روشنی موافق یا مؤید چیزی است که آن را حقیقت نهایی می‌پندارد. تمامی رهیافت او از نوع تأیید است و نه تحقیق، و آن هم تأیید چیزی که نه با عقیدهٔ یک دانشمند، بلکه با ایمان یک مؤمن به عنوان حقیقت کامل اعلام شده است (نک. جانسن، ۱۳۸٦: ۱۱۷).

مارکس که باور داشت رشد سرمایه‌داری ضرورتاً به بدتر شدن اوضاع زندگی کارگران خواهد انجامید، در بررسی خود تنها مواردی را برمی‌گزید که با نظریه‌اش همخوانی داشت و آن را تأیید می‌کرد.

> شواهدی که [مارکس] برای توجیه این مدعا به تفصیل نقل می‌کند، تقریباً جملگی مربوط به شرکت‌های کوچک، فاقد کارایی و کم‌سرمایه در صنایعی قدیمی است که در بیشتر موارد به دوران پیش از سرمایه‌داری تعلق داشتند. مثلاً سفال‌سازی، خیاطی.... در بسیاری از موارد مشخصی که ذکر می‌کند (مثلاً نانوایی) وضع درست به این علت بد بود که شرکت قادر نبود از ماشین‌آلات استفاده کند، زیرا سرمایه نداشت. در واقع، مارکس به شرایط پیش از سرمایه‌داری می‌پردازد و حقیقتی را که کمتر در برابر چشمان اوست نادیده می‌گیرد: یعنی سرمایهٔ بیشتر، رنج کمتر (جانسن، ۱۳۸٦: ۱۲۷).

متأسفانه چنین رفتاری کم و بیش در محققان ما نیز دیده می‌شود. ایمان بی‌چون و چرا به نظریه‌ها سبب شده است گاه بدیهی‌ترین واقعیتها نادیده گرفته شوند؛ واقعیاتی که اگر در نظر گرفته شوند، چه بسا شالودهٔ تحقیق را سست گردانند. اجازه دهید تا به همان نمونهٔ قبل، یعنی مقالهٔ «گفتگومندی و چندصدایی در شعر حافظ» بازگردیم، زیرا در این تحقیق بسیاری از واقعیت‌ها نادیده گرفته شده‌اند. محقق برای نیل به مقصودش (اثبات چندصدایی بودن شعر حافظ) هم واقعیت‌هایی از نظریهٔ باختین را کتمان کرده و هم واقعیت‌هایی از دیوان حافظ را. آنچه در نظریهٔ باختین نادیده گرفته شده است، تأکید او بر چندصدایی بودن رمان و تک‌صدا بودن شعر است. دیدگاه باختین در زمینهٔ

Archive of SID

www.SID.ir

انواع ادبی و خصلت چندصدایی بودن آنها همواره یکسان نبود. او در آغاز، تنها رمان-های داستایفسکی را واجد چنین خصلتی می‌دانست و سایر گونه‌های ادبی همچون شعر را تک‌صدایی قلمداد می‌کرد. در این مرحله، حتی آثار تولستوی نیز در نظر باختین نمونه‌های آثار تک‌صدا بودند، اما پس از مدتی باختین به این باور رسید که تمام رمان‌ها خصلتی چندصدا دارند و این شعر است که تک‌صداست (هارلند، ۱۳۸۸: ۲۵٦).

می‌بینیم که آنچه در این دو دوره تغییری نمی‌کند، باور باختین به تک‌صدایی بودن شعر است. درحالی‌که نویسندهٔ «گفتگومندی و چندصدایی در شعر حافظ» آشکارا این واقعیت را نادیده گرفته است و برخلاف نظریه و گفتهٔ صریح باختین، در پی چندصدایی در شعر حافظ است، بدون اینکه این مسأله را توجیه کند که چرا بر خلاف گفتهٔ باختین عمل کرده و بر واقعیت‌ها چشم پوشیده است.

در مقالهٔ مذکور تنها آرای باختین نیست که کتمان می‌شود، بلکه بسیاری از بخشهای دیوان حافظ نیز به ناچار و برای اثبات چندصدایی بودن شعر حافظ نادیده گرفته می‌شود؛ زیرا ابیات متعددی در دیوان حافظ هست که به گفتگوستیزی اشاره دارند. ابیاتی مانند

گفتگو آیین درویشی نبود ورنه با تو ماجراها داشتیم

ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت

شگفت آنکه دیوان حافظ (البته تدوین امروزی آن) با ترک گفتگو و کنار نهادن چون و چرا آغاز می‌شود. آنجا که حافظ می‌گوید: «به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید/ که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها».

خلاصه آنکه درست است که نظریه‌ها مانع از مشاهدهٔ واقعیت به شکل محض آن می‌شوند، این هم نمی‌تواند بهانه‌ای باشد برای اینکه واقعیت‌های آشکار را عمداً فدای نظریه‌ها کنیم. زمانی که واقعیت‌ها نظریه‌ها را با چالشی جدی مواجه می‌سازند، بهترین کار –دربارهٔ موضوع تحقیق– آن است که به آموزهٔ پوپر و ابطال‌گرایان تأسی کنیم و آن نظریه را ناکارآمد بدانیم و از نظریه‌ای دیگر بهره‌گیریم (چالمرز، ۱۳۸۷: ۵۱).

ت. انتخاب نادرست نظریه‌ها

نظریه‌ها هم مانند بسیاری از مفاهیم و واژه‌ها خنثی نیستند. منظورم از خنثی نبودن این

Archive of SID

www.SID.ir

است که آنها هر یک بر پیش‌فرض‌هایی استوارند. چنانکه مثلاً تبارشناسی بر تاریخی بودن حقیقت بنا شده است و شالودهٔ هرمنوتیک مدرن فقدان حقیقت غایی است. پیش‌فرض‌های هر نظریه مسأله‌ای است که هر محقق در انتخاب نظریهٔ تحقیق حتماً باید به آن توجه داشته باشد، زیرا نظریه چهارچوب و روش کار تحقیق را تعیین می‌کند و انتخاب نادرست آن نه تنها به روشن شدن موضوع تحقیق کمکی نمی‌کند، ممکن است نتیجه و حاصل تحقیق را هم زیر سؤال ببرد. شوربختانه، تحقیقاتی که این نقص را داشته باشند، کم نیستند. آوردن یک نمونه ما را به مقصود نزدیک‌تر می‌کند:

کتاب *بوطیقای روایت در مثنوی* کتابی است که نویسندهٔ آن می‌کوشد به بررسی روایت در مثنوی و بوطیقای خاص روایت آن بپردازد. باور نویسندهٔ کتاب این است که هر یک از آثار بزرگ ادبی فارسی، مانند *شاهنامه*، *منطق‌الطیر* و به ویژه *مثنوی* «بیش و کم ساختاری خاص و منحصر به خویشتن دارند که غالباً از تلفیق و کیمیاکاری ساخت‌های ساده و آشنا پدید آمده است» (توکلی، ۱۳۸۹: ۲۶). در سراسر کتاب نیز جمله‌ها و عبارتهای فراوانی نیز وجود دارد که بر این مسأله تأکید دارند. به مثال‌های زیر توجه کنید: «با آنکه مثنوی متنی است یکّه و ناسنجیدنی با هر متن دیگر، این ساختار غریب تا اندازهٔ زیادی از آمیزش آفرینش‌گرانه و هنری ساختارهای پیشین به دست آمده است» (همان: ٤٢). «مخاطب مثنوی مولانا در همان آشنایی‌های نخستین به‌آسانی و سرعت درمی‌یابد که با «چیزی دیگر» سر و کار دارد؛ توضیح این دیگر بودن و تمایز مثنوی از منظومه‌ها و کتاب‌های دیگر کار آسانی نیست و چه بسا برای خوانندهٔ آشناتر و پژوهندهٔ حرفه‌ای دشوار بنماید» (همان: ٢٦). «شاید بتوان گوهرترین ویژگی نگاه بوطیقایی را در پذیرش و فهم متن به عنوان ساختاری مستقل دانست» (همان: ٤٦).

چنانکه دیده می‌شود، فرض نویسنده این است که مثنوی به لحاظ بوطیقای روایتش متنی است یکه، ناسنجیدنی و البته مستقل. با چنین پیش‌فرضی این‌گونه به نظر می‌آید که نویسنده باید از نظریه‌ای استفاده کند که پیش‌فرض آن بر تمایز و قیاس‌ناپذیری استوار باشد، مثلاً روش تبارشناسی فوکو – که بر گسست و تمایز تأکید دارد– یا نظریهٔ پارادایم توماس کوهن که اساسش قیاس‌ناپذیری (ناسنجیدنی بودن) پارادایم‌ها است، اما برخلاف انتظار، از ساختارگرایی و شخصیت‌هایی چون پراپ و همچنین نظریهٔ منطق مکالمهٔ باختین سخن به میان می‌آید که پیش‌فرض‌های آنها نه تنها هیچ سنخیتی با

Archive of SID

www.SID.ir

موضوع تحقیق ندارند، درست در نقطهٔ مقابل آن قرار می‌گیرند. زیرا یکی از پیش‌فرضهای ساختارگرایی شباهت است و پیش‌فرض نظریهٔ منطق مکالمهٔ باختین بیش از آنکه استقلال متن باشد وابستگی و به اصطلاح بینامتنیت است (نامورمطلق، ۱۳۹۰: ٦۳). به همین دلیل هم نتیجهٔ تحقیق آن نیست که نویسنده در مقدمه به آن اشاره کرده است، زیرا او می‌کوشیده است به بوطیقای روایت مثنوی (و فقط مثنوی) بپردازد و نشان دهد که ویژگی روایتی آن چیست که این متن را از دیگر آثار ادبی جدا می‌کند، اما در عمل، انتخاب نادرست نظریه ـ که بر تشابه و ارتباط متون استوار است ـ نویسنده را واداشته است که به سراغ متنهای دیگری از متون دینی (قرآن) و ادبی تا متون فلسفی، مانند *ترس و لرز* کیرکگور و... برود. مثلاً وقتی نویسنده از التفات به عنوان یکی از شاکله‌های روایت در مثنوی سخن می‌گوید، به ناچار، به مسئلهٔ التفات در قرآن نیز پرداخته است:

> در قرآن مجید التفات به شکلی گسترده و متنوع و با تشخص بسیار به‌کار رفته است. اساساً این شگرد بلاغی از مهم‌ترین عوامل تکوین ساختار قرآنی به‌گونهٔ کلیتی غریب و ممتاز به شمار می‌آید. نخستین و نام‌آورترین نمونهٔ التفات در سورهٔ آغازین قرآن نمایان می‌شود.... التفات مانند بسیاری از شگردهای بلاغی دیگر قرآن، در برخی آیه‌ها منشأ اختلافاتی در فهم و تفسیر شده است. در تحلیل متن قرآنی توجه به التفات‌ها و تبیین کارکرد این اسلوب با توجه به بافت خاص هر نمونه اهمیت فراوان دارد؛ مثلاً وقتی می‌خوانیم «و پیش از تو، جز مردانی که بدیشان وحی کردیم، نفرستادیم؛ پس اگر نمی‌دانید، از پژوهندگان کتابهای آسمانی (اهل‌الذکر) جویا و پرسان شوید» [نحل: ٤۳]. در پارهٔ نخست آیه روی سخن با پیامبر است، اما ناگهان خطاب از مفرد به جمع می‌گراید و مردمان (گروه عام مخاطبان قرآن) مورد توجه قرار می‌گیرند... (توکلی، ۱۳۸۹: ۷-۸٦).

به‌طور خلاصه، این مقایسه و جستجو برای یافتن مثال‌های مشابه در سایر متون به خواننده می‌گوید که روایت مثنوی نه تنها متمایز از آثار دیگر نیست، در گفتگو با سایر متون و به‌ویژه گفتگو با قرآن به وجود آمده است. پس متن مستقلی نیز نیست.

ث. ناتوانی در ترکیب نظریه‌ها

نظریه‌های موجود در بطن فرهنگ غرب شکل گرفته‌اند و طبیعی است که با فرهنگ ایرانی

Archive of SID

www.SID.ir

تطابق کامل نداشته باشند. زیرا تمدن غرب (اروپا و مهد آن آتن) و تمدن ایران از روزگاران دور با یکدیگر تفاوتهای بنیادین داشته‌اند. برای نمونه، می‌توان به نظریه‌هایی اشاره کرد که سرچشمهٔ آنها مارکسیسم است. در این نظریه‌ها «طبقه» یکی از مفاهیم اصلی است و بیشتر مفاهیم اصلی این نحلهٔ فلسفی، مانند آگاهی طبقاتی، نبرد طبقاتی و... از این مفهوم مشتق شده‌اند، درحالیکه در ایران، بر خلاف غرب، مفهوم طبقه به معنای غربی‌اش دیده نمی‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸٦: ۸). بنابراین، محققانی که می‌خواهند از نظریه‌هایی چون ساختارگرایی تکوینی لوسین گلدمن استفاده کنند، باید به این تفاوت‌ها توجه کنند و بکوشند با ترکیب‌کردن این نظریه با نظریه(های) دیگر، به نظریه‌ای ترکیبی و البته واحد دست یابند که توانایی تبیین و تحلیل مسألهٔ تحقیق را داشته باشد، متأسفانه از ترکیب نظریه‌ها در ایران کمتر نشانی دیده می‌شود. محققان یا نظریه را به همان شکل و بدون توجه به ناهماهنگی‌اش با فرهنگ ایرانی به‌کار می‌گیرند یا به‌جای ترکیب نظریه، هر جا که دچار مشکل روش‌شناختی می‌شوند، با بی‌پروایی هر نظریه‌ای را که احساس می‌کنند به کارشان می‌آید، به‌کار می‌گیرند و از این شاخه به آن شاخه می‌پرند. در غرب نمونه‌های خوبی برای این ترکیب نظریه‌ها وجود دارد.

در ایران بیشتر تشتت دیده می‌شود تا ترکیب. اگر بخواهیم نمونه‌ای بیاوریم، می‌توانیم به کتاب *تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی* اشاره کنیم. نویسندهٔ کتاب که می‌خواهد از تحقیقات سنتی در این حوزه فاصله بگیرد و میان رویکردهای جامعه‌شناختی و آثار ادبی ارتباطی معنادار ایجاد کند، از رویکرد ساختارگرایی تکوینی گلدمن بهره می‌جوید و می‌نویسد: «از میان این رویکردها آنچه بیشتر در نگارش تاریخ ادبی کارآمد است، همان مکتب ساختارگرایی تکوینی لوسین گلدمن است» (نک. زرقانی، ۱۳۸۹: ۹۲). ناگفته نماند که انتخاب این نظریه با فرض اصلی کتاب هماهنگی دارد:

> تز این کتاب دگردیسی و صیرورت ژانرهاست. با مطالعهٔ تاریخ ادبیات‌های فعلی ایران متوجه انقطاع و گسستی می‌شویم که خواسته یا ناخواسته میان ادبیات ایران پیش و پس از اسلام ایجاد شده است.... این گسست‌ها فقط به مقطع تاریخی ظهور اسلام محدود نمی‌شود، بلکه فقدان بینش جریان‌شناسانه و کل‌نگر در کتاب‌های مذکور سبب شده است سایر ادوار تاریخ ادبی نیز چونان پاره‌های بی‌ارتباط با یکدیگر به نظر برسند و این یکی از اشکال‌های عمدهٔ تاریخ ادبیات‌های ایران است. اکنون پرسش مهم این است که آیا می‌توان ایده‌ای را مبنا قرار داد که بر

Archive of SID

www.SID.ir

اساس آن بررسی ادبیات ایران از ابتدا تا اکنون در قالب یک کلیت منسجم و جریان مستمر امکان‌پذیر گردد؟ من فکر می‌کنم پاسخ مثبت است و آن ایدهٔ مرکزی چیزی نیست جز دگردیسی و صیرورت ژانرها (همان: ٢٤).

گلدمن نیز به‌دلیل اعتقادات مارکسیستی‌اش به صیرورت تاریخ و حرکت تکاملی آن باور داشت، و این یعنی هماهنگی چهارچوب نظری تحقیق با نظریهٔ تحقیق.

همان‌گونه که گفته شد، این نظریه کاستیهایی نیز دارد. صرف‌نظر از اینکه در ایران هرگز مفهوم طبقه به معنایی که گلدمن در نظر داشت، شکل نگرفت، فرهنگ ما فرهنگی فردگرایانه بوده است که در تقابل با رویکرد ساختارگرایی تکوینی گلدمن است که به فاعل فرافردی باور دارد (سلدن و ویدوسون، ١٣٨٤: ١١٤).

نویسندهٔ کتاب به‌جای اینکه به این کاستیها از طریق ترکیب این نظریه با نظریه (های) دیگر بپردازد، هر لحظه و به تناسب زمان، نظریه‌اش را تغییر می‌دهد، درحالیکه در ابتدای کتاب، به‌صراحت، ساختارگرایی تکوینی گلدمن را چهارچوب نظری تحقیق خود معرفی کرده است. مثلاً در بخش «تاریخ نظریهٔ ادبی» آشکارا می‌گوید که برای نشان دادن دگرگونی ژانرها از نظریه‌های فرمالیست‌ها سود خواهد برد، درحالیکه چنین کاری شایسته و مناسب یک تحقیق روشمند با چهارچوب نظری دقیقاً مشخص نیست. سهل‌انگاری در این کتاب به همین جا ختم نمی‌شود؛ محقق بلافاصله و پس از تأکید بر شیوهٔ فرمالیست‌ها از مدل اسکارپیت استفاده می‌کند و می‌نویسد که از نظر اسکارپیت، جامعه‌شناس ادبیات پوزیتویست، هر پدیده‌ای مستلزم سه واقعیت شاعر، مخاطب و صورت زبانی است، درحالیکه محقق فراموش کرده است که گلدمن نه با روشهای پوزیتویستی میانه‌ای داشت و نه به فاعل فردی باور داشت. آنچه موجد ژانرها و زیرژانرهای ادبی می‌شود، از نظر نویسنده همین سه عنصر است، نه آنچه در چهارچوب نظری گفته است، یعنی ساختارگرایی تکوینی لوسین گلدمن (نک. زرقانی، ١٣٨٩: ١٢٥).

نتیجهٔ چنین جابه‌جایی‌هایی در نظریهٔ تحقیق چیزی نیست جز تشتت و آشفتگی اثر؛ آشفتگی‌ای که بی‌شک یکی از دلایل اصلی آن بی‌توجهی به کاستی‌های نظریهٔ اصلی و ترکیب نکردن آن با سایر نظریه‌ها و ایجاد نظریه‌ای است که بیشترین هماهنگی را با موضوع داشته باشد.

Archive of SID

www.SID.ir

نتیجه‌گیری

نظریه‌های ادبی موجود از فرهنگ و تفکر غرب سرچشمه می‌گیرند. همانند هر پدیده‌ای که از غرب آمده است، واکنش محققان ایرانی به آنها متفاوت بوده است. برخی آنها را با فرهنگ ایرانی بیگانه می‌دانند و آن را طرد می‌کنند، و برخی دیگر با آغوش باز پذیرای آنهایند. اگر این باور نادرست را که نظریه‌ها محصول غرب است، رها کنیم (زیرا همهٔ انسان‌ها جهانِ پیرامون خود را به‌واسطهٔ نظریه‌ها می‌بینند)، باید بگوییم به دو دلیلِ تقدمِ نظریه بر مشاهده، و توانایی و ظرفیت آن در روشن ساختن زوایای پنهان‌مانده، توجه به نظریه‌ها و کاربرد درست آنها ضروری است، اما نباید فراموش کرد که در کاربرد نظریه‌ها به موارد متعددی توجه شود. مهمترین این موارد عبارت‌اند از:

الف. نداشتن شناخت درست و دقیق از نظریه‌ها و مبانی آنها: نظریه‌ها عمدتاً بر مبانی زبان‌شناختی، فلسفی و... بنا نهاده شده‌اند. پس برای به‌کارگیری این نظریه‌ها آگاهی به مبانی فلسفی و.... آنها ضروری است.

ب. بی‌توجهی به بستر تاریخی و فرهنگی‌ای که این نظریه‌ها در آن بالیده و شکل گرفته‌اند: هر نظریه‌ای در بستر تاریخی خاصی شکل گرفته است. به همین دلیل، نمی‌توان بی‌توجه به این بسترها و شرایط تاریخی آن، از آنها بهره جست.

پ. انتخاب نادرست نظریه‌ها: نظریه‌ها خنثی نیستند و هر یک بر پیش‌فرضی استوارند. پس هنگام انتخاب نظریهٔ تحقیق باید به پیش‌فرض آنها دقت شود.

ت. ناتوانی در ترکیب نظریه‌ها: نظریه‌های معاصر به دلیل اینکه در فرهنگ غرب بالیده‌اند، به طور کامل و هماهنگ و انطباق‌پذیر با فضای ایران نیستند و کاستیهایی دارند. برای رفع کاستیهای آنها باید به ترکیب آنها با دیگر نظریه‌ها پرداخت.

پی‌نوشت

۱. چنین به نظر می‌رسد که اینشتین نیز نظریه را مقدم بر مشاهده می‌دانسته و بر این باور بوده است که مشاهده در چهارچوب نظریه‌ها عملی است. این باور او در مناظرهٔ وی با دیگر فیزیکدان نامی هم‌روزگارش، هایزنبرگ، دیده می‌شود. هایزنبرگ این مناظره را در کتاب *جزء و کل* خویش آورده است و نظر اینشتین را این‌گونه نقل کرده است:

«در نظر داشتن آنچه در واقع مشاهده می‌شود، راهنمای مفیدی برای جستجوست، اما علی‌الاصول سعی در بنا کردن نظریه فقط بر پایهٔ کمیت‌های مشاهده‌پذیر کاملاً غلط است و آنچه

Archive of SID

www.SID.ir

در واقع روی می‌دهد، خلاف این است: نظریه است که حکم می‌کند چه چیزی مشاهده‌پذیر است» (هایزنبرگ، ۱۳۹۰: ٦٥).

۲. پیشنهاد تعریف مشخصی از پارادایم کار آسانی نیست؛ حتی خود کوهن نیز دو تعریف از آن به دست داده است: «در بخش بزرگی از کتاب واژهٔ «پارادایم» به دو معنای متفاوت به‌کار رفته است. از یک‌سو نمایندهٔ آمیزهٔ کاملی از باورها، ارزش‌ها، فنون و امثال آنهاست که اعضای یک جامعهٔ معین در آن اشتراک دارند، و از سوی دیگر، به یک نوع عنصر در این مجموعه اشاره دارد؛ یعنی به معماگشایی مشخص که اگر به مثابهٔ الگو یا نمونه به کار برده شود، می‌تواند همچون پایه‌ای برای حل بازماندهٔ معماهای علم بهنجار، جانشین قواعد صریح شود». کوهن تعریف دوم را ژرف‌تر می‌داند (۱۳۸۷: ۲۸۰).

البته برخی کوشیده‌اند این دو تعریف را تا حد زیادی به یکدیگر نزدیک، و تعریفی واحد پیشنهاد دهند. چنانکه برخی در تعریف آن نوشته‌اند: «پارادایم مشتمل است بر مفروضات کلی نظری و قوانین کاربرد آنها که اعضای جامعهٔ علمی خاصی آن را اتخاذ می‌کنند» (حقی، ۱۳۸٤: ۲۸۸).

۳. یکی از شایع‌ترین اصطلاحات در زبان علمی امروز، اصطلاح «گفتمان» است. اصطلاحی که به دلیل کاربرد فراوان، کم‌کم وارد زبان روزمره نیز شده است؛ اصطلاحی که سیّالیّت آن، تعریفش را با دشواری روبه‌رو ساخته و سبب تشتّت تعاریف نزد محققان گردیده است (یورگنس/ فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۷). امیل بنونیست، اسطوره‌شناسی است که برای نخستین بار معنایی خاص به این واژه داد (مک دانل، ۱۳۸۰: ۲۰). بنا به نظر وی «گفتمان را باید با توجه به آن وجوهی از زبان در نظر گرفت که تنها با ارجاع به شخص گوینده به موقعیت زمانی ـ مکانی او یا به دیگر متغیرهایی از این دست که در جهت مشخص ساختن زمینهٔ تخصیص‌یافتهٔ سخن عمل می‌کنند، قابل تأویل خواهند بود» (نوریس، ۱۳۸٦: ٥۳٥). درحالی‌که دیگران با توجه به رشتهٔ خویش، تعاریفی دیگر از آن به دست داده‌اند. این تعاریف متفاوت و گاه متعارض، فهم دقیق آنچه را که فوکو از گفتمان در نظر داشت، با مشکل روبرو می‌سازد. با این حال می‌توان گفتمان را از نظر فوکو، همان چیزی دانست که مرزها و محدودیتهایی برای انسان به عنوان سوژهٔ شناخت و آگاهی ایجاد می‌کند؛ مرزهایی که ما ناگزیریم در محدودهٔ آنها بیندیشیم و سخن بگوییم؛ مرزها و محدودیت‌هایی که به‌ندرت می‌توان از آنها گریخت (میلز، ۱۳۸۹: ۹۲).

به نظر فـوکو «هر رشتهٔ خاص از دانش در هر دورهٔ خاص تاریخی، مجموعه‌ای از قواعد و قانون‌های ایجابی و سلبی (پذیرنده و طرد کننده) دارد که معین می‌کند دربارهٔ چه چیزهایی می‌توان بحث کرد و دربارهٔ چه چیزهایی نمی‌توان وارد بحث شد. همین قـواعد و قانون‌های نانوشته ـ که

Archive of SID
www.SID.ir

در عین حال بر هر گفتار و نوشتاری حاکم‌اند ـ سخن [گفتمان] آن رشتهٔ خاص در آن دورهٔ خاص تاریخی هستند» (برنز، ۱۳۸۲: ۱۱).

4. *Dasein*

۵. ممکن است گفته شود که باختین نیز در دورهٔ استالین و در فضای توتالیتر آن نظریهٔ خود را مطرح کرده است، پس زمینهٔ آثار او نه تنها دموکراتیک نیست، بلکه توتالیتر است. در پاسخ باید گفت که حکومت‌های استبدادی و توتالیتر تفاوت‌های بنیادین و متعددی دارند که آنها را از یکدیگر جدا می‌سازند. یکی از این تفاوت‌ها، تفاوت زمانی است. می‌دانیم که حکومت‌های استبدادی پیش از حکومت‌های دموکراتیک وجود داشته‌اند، اما حکومت‌های توتالیتر از لحاظ زمانی پس از عصر دموکراتیک پدیدار شدند، و در حقیقت، محصول قرن بیستم‌اند. آنها دشمنان دموکراسی هستند که پیش از آنها وجود داشته است. آنها «ادعا دارند که ارادهٔ راستین توده‌های مردم و کشور واقعی را نمایندگی می‌کنند و هدفشان مبارزه با افسانهٔ دموکراسی است که آلت دست صاحبان انگل‌وار منافع خاص است و وحدت مردم را با تشکیل حزب‌های رنگارنگ نابود می‌کند» (گوریان،۱۳۹۰: ۳۳۷).

باختین نیز هر چند در زمان حکومت توتالیتر استالین می‌زیست، با تفکر دموکراتیک و فیلسوفان بزرگ آن چون کانت آشنا بود. تا آنجا که محققان باختین را در جوانی فیلسوفی نوکانتی دانسته‌اند (گاردینر، ۱۳۸۱: ۳٤). در حقیقت، او یکی از مخالفان تفکر توتالیتر بود و سرچشمهٔ نظریه‌هایش فضای دموکراتیک بود. و شاید به همین دلیل هم آثارش سال‌ها اجازهٔ چاپ نیافتند یا به نام افراد دیگر به چاپ رسیدند (تودوروف، ۱۳۷۷: ۲۲).

6. *outward*

منابع

۱. بیکسبی، ویلیام؛ ***جهان گالیله و نیوتن***؛ ترجمهٔ بهرام معلمی؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸٦.
۲. پالمر، ریچارد ا؛ ***علم هرمنوتیک***؛ ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی؛ تهران: هرمس، ۱۳۷۷.
۳. تایسن، لیس؛ ***نظریه‌های نقد ادبی معاصر***؛ ترجمهٔ مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی؛ تهران: نگاه امروز، ۱۳۸۷.
٤. توران، امداد؛ ***تاریخمندی فهم در هرمنوتیک گادامر: جستاری در حقیقت و روش***؛ تهران: بصیرت، ۱۳۸۹.
۵. توکلی، حمیدرضا؛ ***از اشارت‌های دریا: بوطیقای روایت در مثنوی***؛ تهران: مروارید، ۱۳۸۹.
٦. جانسن، پال؛ ***روشنفکران***؛ ترجمهٔ جمشید شیرازی؛ تهران: فرزان، ۱۳۸٦.
۷. جهانگیری، محسن؛ ***احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن***؛ تهر ان: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
۸. چالمرز، الن اف؛ ***چیستی علم***؛ ترجمهٔ سعید زیباکلام؛ تهران: سمت، ۱۳۸۷.

Archive of SID

www.SID.ir

۹. خاتمی، محمود؛ ***مدخل فلسفهٔ غربی معاصر***؛ تهران: علم، ۱۳۸٦.
۱۰. دهقانی، حسام؛ ***«پدیدارشناسی هرمنوتیکی شعر: بازخوانی شعر دیوار اثر شاملو»***؛ فصلنامهٔ **زبان و ادب فارسی**، شمارهٔ ٤۲، ۱۳۸۸.
۱۱. ریشتر، ملوین؛ ***«استبداد»***؛ در ***فرهنگ اندیشه‌های سیاسی***؛ ترجمهٔ خشایار دیهیمی؛ تهران: نی، ۱۳۸۵.
۱۲. زرقانی، سیدمهدی؛ ***تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی***؛ تهران: سخن، ۱۳۸۹.
۱۳. سلدن، رامان و پیتر ویدوسون؛ ***راهنمای نظریهٔ ادبی معاصر***؛ ترجمهٔ عباس مخبر؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸٤.
۱٤. شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ ***با چراغ و آینه***؛ تهران: سخن، ۱۳۹۰.
۱۵. صلاحی مقدم، سهیلا؛ «گفتگومندی و چندصدایی در شعر حافظ»، در ***گفتگومندی در ادبیات و هنر***، به کوشش بهمن نامور مطلق و منیژه کنگرانی؛ تهران: سخن، ۱۳۹۰.
۱٦. فی، برایان؛ ***پارادایم‌شناسی علوم انسانی***؛ ترجمهٔ مرتضی مردیها؛ تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی، ۱۳۸۹.
۱۷. قاضی‌مرادی، حسن؛ ***استبداد در ایران***؛ تهران: اختران، ۱۳۸۵.
۱۸. کاتوزیان، محمدعلی؛ ***دولت و جامعه در ایران***؛ ترجمهٔ حسن افشار؛ تهران: مرکز، ۱۳۸٦.
۱۹. کولاکوفسکی، لشک؛ ***جریان‌های اصلی در مارکسیسم***؛ جلد اول، ترجمهٔ عباس میلانی؛ تهران: آگاه، ۱۳۸٤.
۲۰. کوهن، توماس. اس؛ ***ساختار انقلاب‌های علمی***؛ ترجمهٔ عباس طاهری؛ تهران: قصه، ۱۳۸۷.
۲۱. گاردینر، مایکل؛ ***«تخیل معمولی باختین»***؛ **ارغنون**؛ ترجمهٔ یوسف اباذری؛ شمارهٔ بیستم، ۱۳۸۱.
۲۲. گندمی نصرآبادی، رضا؛ ***معمای جدید استقراء***؛ قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۱.
۲۳. لازی، جان؛ ***درآمدی تاریخی به فلسفهٔ علم***؛ ترجمهٔ علی پایا؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦۲.
۲٤. مقدم حیدری، غلامحسین؛ ***قیاس ناپذیری پارادایم‌های علمی***؛ تهران: نی، ۱۳۸۵.
۲۵. میلز، سارا؛ ***گفتمان***؛ ترجمهٔ فتاح محمدی؛ زنجان، هزارهٔ سوم، ۱۳۸۲.
۲٦. نامور مطلق، بهمن؛ ***درآمدی بر بینامتنیت***؛ تهران: سخن، ۱۳۹۰.

Archive of SID
www.SID.ir

۲۷. نوریس، کریستوفر؛ ***«گفتمان/سخن»؛ فرهنگ اندیشهٔ انتقادی***؛ ویراستهٔ مایکل پین؛ ترجمهٔ پیام یزدانجو؛ تهران: مرکز، ۱۳۸٦.
۲۸. هارلند، ریچارد؛ ***درآمدی تاریخی بر نظریه‌های ادبی از افلاطون تا بارت***؛ ترجمهٔ علی معصومی و همکاران؛ تهران: چشمه، ۱۳۸۸.
۲۹. هاو، ال. ای؛ ***یورگن هابرماس***؛ ترجمهٔ جمال محمدی؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۷.
۳۰. هایزنبرگ، ورنر؛ ***جزء و کل***؛ ترجمهٔ حسین معصومی همدانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۰.
۳۱. وود، آلن؛ ***کارل مارکس***؛ ترجمهٔ شهناز مسمی پرست؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۷.
32. Bakhtin, Mikhail; ***problems of dostoevsky's poetics***; translated by Caryl Emerson; university of Minnesota press, 1999.

Archive of SID
www.SID.ir