

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵: ۱۸۵-۱۵۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۱۴

نقد نظریه زدگی:

کاربست نادرست نظریه‌ها با تأکید بر مقالات مربوط به

آراء باختین

عیسی امن‌خانی*

چکیده

پژوهش‌هایی که بر پایه یکی از نظریه‌های ادبی (فرمالیسم، ساختارگرایی، روایت‌شناسی، شالوده‌شکنی و...) صورت گرفته، با اقبال فراوانی از سوی پژوهشگران و جامعه دانشگاهی روبه‌رو شده است. این رشد تصاعدی، منتقدانی نیز داشته و دارد. هر یک از آنان به دلایلی، پذیرش و کاربرد بی‌چون و چرای این نظریه‌ها را نادرست دانسته، خواستار نگاهی انتقادی و آسیب‌شناسانه به این نظریه‌ها همچنین مقالات و کتاب‌هایی هستند که بر پایه آنها انتشار یافته‌اند. مقاله حاضر نیز نگاهی انتقادی و آسیب‌شناسانه دارد به پژوهش‌هایی (مقالات) که بر اساس آرا و آثار «میخائیل باختین» (منطق مکالمه و بینامتنیت) نوشته و منتشر شده است. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد که عمده این مقالات ضعف‌های اساسی و متعددی دارد که اصلی‌ترین آنها عبارتند از: بی‌توجهی به بسترها و پیش‌فرض‌هایی که این نظریه‌ها در آن بالیده‌اند، انتخاب نادرست نظریه‌ها (بینامتنیت به جای ساختارگرایی، بینامتنیت به جای نقد منابع، منطق مکالمه به جای تبارشناسی)، ساده‌سازی، تصادفی‌بودن ارتباط نظریه و متن، برخورد ارزش‌مدارانه و نادیده‌گرفتن واقعیت‌ها.

واژه‌های کلیدی: نظریه‌های ادبی، بینامتنیت، منطق مکالمه، نگاه انتقادی و میخائیل باختین.

مقدمه

چند سالی است که نقد ادبی هم «مدگرا» شده است. روزگاری مکتب‌های ادبی، نظر ناقدان را به خود جلب می‌کرد، چنان‌که انبوه مقالاتی را که بر اساس تطبیق آثار ادبیات فارسی با یکی از مکاتب ادبی جهان غرب، رئالیسم، سورئالیسم، اگزیستانسیالیسم و... انتشار یافته، باید نتیجه آن دانست. اکنون نیز نظریه‌های ادبی، فرمالیسم، ساختارگرایی، شالوده‌شکنی، روایت‌شناسی و... مورد توجه قرار گرفته است. افزایش تصاعدی مقالات یا کتاب‌هایی که نام یکی از این نظریه‌ها را در عنوان دارند، گواه درستی این مدعاست.

این رشد تصاعدی به هر دلیلی که باشد، به تازگی مخالفانی یافته است و بحث‌هایی درباره مخالفت با کاربرد آن شنیده می‌شود. البته این بار از جانب محققان جوانی که در کنار شناخت کم و بیش از این نظریه‌ها، پذیرش دست‌و‌دل‌بازانه این نظریه‌ها را نادرست می‌دانند و از ضرورت آسیب‌شناسی تحقیقات انجام‌شده بر اساس این نظریه‌ها و نقد نظریه‌زدگی سخن می‌گویند.

نقد نظریه‌زدگی را البته به گونه‌های متعدد می‌توان انجام داد. برای مثال می‌توان با رویکردی انتقادی و نظری، خود نظریه‌ها را بررسی کرد یا با نقد عملی آثار انتشاریافته بر اساس یک نظریه، به نقد نظریه‌زدگی اقدام نمود. مقاله حاضر، نقدی است عملی بر مقالات انتشاریافته بر اساس آرای «میخائیل باختین»^۱ با تکیه بر نظریه منطق مکالمه^۲ و نظریه بینامتنیت^۳ او. باید به این نکته نیز اشاره کرد که این جستار به نقد تمام مقالاتی که بر اساس رویکرد منطق مکالمه باختین نوشته شده اند، نمی‌پردازد بلکه در آن به نقد و بررسی چند نمونه - که می‌توان آن را نمونه مشت نمونه خروار دانست - بسنده شده است. مقاله‌های بررسی شده عبارتند از: نیم‌نگاهی به عرفان حافظ از منظر بینامتنیت: جستاری پساساختارگرایانه؛ بازتاب اشعار سنتی و معاصر فارسی در شعر شفيعی کدکنی؛ با رویکرد به نظریه بینامتنیت؛ عناصر بینامتنیت در غزل‌های سنایی و خاقانی؛ نگاهی به چندصدایی سعدی در گلستان؛ دیگران: خوانشی نقادانه از رویکرد بیژن نجدی به انسان؛ نقد و تحلیل قصه‌ای از مرزبان‌نامه بر اساس رویکرد بینامتنیت؛ منطق الطیر

-
1. Mikhail Bakhtin
 2. The Dialogical Principle
 3. Intertextuality

عطار و منطق گفت‌وگویی؛ حافظ و منطق مکالمه: رویکردی باختینی به اشعار حافظ شیرازی؛ نگاهی بینامتنی به یکی از اساطیر آسیای غربی و تطبیق آن با اسطوره ضحاک در شاهنامه حکیم فردوسی.

معرفی باختین

میخائیل باختین (۱۸۹۵ – ۱۹۷۵) در روسیه (شوروی) به دنیا آمد و در رشته‌ی واژه‌شناسی تاریخی درس خواند. مدتی نیز به تدریس در مدارس و دانشگاه‌های شوروی اشتغال داشت. باختین با دوستانی چون وولوشینوف و... محفلی را بنیاد نهاد که همچون حلقه‌ی وین از معروف‌ترین و مفیدترین حلقه‌های ادبی - فلسفی قرن بیستم شد. باختین را یکی از اصلی‌ترین نظریه‌پردازان قرن بیستم دانسته‌اند و این البته چندان شگفت نیست. او نه تنها نظریه‌ی منطق مکالمه را صورت‌بندی کرده است، بلکه آرای او در حوزه‌هایی چون زبان‌شناسی و معرفت‌شناسی (تمایز علوم تجربی از علوم انسانی) نیز هنوز اعتباری درخور دارد. با این همه در گفتمان ادبی معاصر، شهرت باختین مرهون دو نظریه است؛ اول نظریه‌ی «منطق مکالمه» که خود باختین آن را ارائه کرده است و دوم نظریه‌ی «بینامتنیت» که هرچند کسانی چون «کریستوا»^۱ آن را مطرح کرده‌اند، در واقع الهام‌گرفته از آثار و آرای باختین است. پیش از آسیب‌شناسی پژوهش‌های صورت‌گرفته در ایران، باید به معرفی اجمالی این دو نظریه نیز پرداخت.

منطق مکالمه (چندآوایی)

در حوزه‌ی ادبی و نقد، منطق مکالمه یا چندآوایی^۲، اصلی‌ترین آموزه و میراث باختین شناخته می‌شود. اما باید دانست که تأکید باختین بر چندآوایی به دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه‌ی او و تفاوتی که او میان علوم طبیعی و علوم انسانی قائل است، بازمی‌گردد. به تعبیری بهتر، نظریه‌ی منطق مکالمه پشتوانه‌ای معرفت‌شناسانه دارد. به اجمال آنکه تفاوت علوم انسانی و علوم تجربی از نظر باختین به موضوع (ابژه) آنها

1. Kristeva
2. Polyphony

مربوط است. موضوع علوم انسانی، انسان است؛ آن هم انسانی آگاه، آزاد و مختار. حال آنکه در علوم تجربی، موضوع شناسایی فاقد آگاهی و اختیار است. نکته اساسی از نظر باختین این است که انسان را نمی‌توان و نباید به موضوع شناسایی (شیء) فرو کاست. به همین دلیل برخلاف علوم تجربی، دانشی که می‌خواهد به انسان بپردازد، باید رویکردی مکالمه‌ای داشته باشد (تودوروف، ۱۳۷۷: ۲۵)؛ رویکردی که به نظر باختین، در آثار «داستایفسکی» به بهترین شکل دیده می‌شود^(۱).

پذیرش مکالمه به عنوان زبان علوم انسانی تنها زمانی امکان‌پذیر است که ما به تفاوت و تکثر سوژه‌های انسانی باور داشته باشیم؛ زیرا بدون باور به تفاوت انسان‌ها، مکالمه و دیالوگ تحقق نخواهد پذیرفت. از نظر باختین، زبان شعر زبانی است که این تفاوت و تکثر را پنهان ساخته، به دنبال ایجاد زبانی متمرکز است، اما رمان آن نوع ادبی است که در آن این تفاوت و تنوع‌های زبانی انعکاس می‌یابد. باختین درباره زبان رمان می‌نویسد:

«زبان [رمان] در همه مقاطع خاص حیات تاریخی خود، سراپا دگر مفهوم

است. زبان، نشان‌دهنده هم‌زیستی تناقضات اجتماعی - ایدئولوژیک بین زمان حال و گذشته، تناقضات بین دوره‌های مختلف زمان گذشته، تناقضات بین گروه‌های اجتماعی - ایدئولوژیک مختلف موجود در زمان حال، بین گرایش‌ها، مکاتب، محافل و نظایر اینهاست که همه آنها به شکل جسمانی درآمده‌اند. این زبان‌های دگر مفهوم، یکدیگر را به طرق مختلف قطع می‌کنند و زبان‌های سنخیت‌بخش اجتماعی جدیدی را خلق می‌نمایند.

هر یک از این زبان‌های دگر مفهوم نیازمند روش‌شناسی بسیار متفاوت از دیگری است و هر یک ریشه در مبنایی کاملاً متفاوت برای مشخص کردن تفاوت‌ها و تثبیت واحدهای خاص خود دارد... بنابراین زبان‌ها به جای طرد یکدیگر به روش‌های گوناگون فراوانی یکدیگر را قطع می‌کنند» (باختین، ۱۳۸۷: ۳۸۱-۳۸۲).

بینامتنیت

بینامتنیت به همان اندازه که ساده به نظر می‌آید، پیچیده نیز هست. دیدگاه‌های

ارائه‌شده در این باره (دیدگاه‌های کسانی چون کریستوا، ژنت، بلوم و...) یکدست نیستند و تفاوت‌های زیادی با هم دارند، اما تقریباً بر یک مسئله توافق نظر دارند و آن اینکه آرای باختین، یکی از منابع و ریشه‌های اصلی نظریه بینامتنیت است.

فرض اصلی بینامتنیت این است که هیچ متنی در خلأ شکل نمی‌گیرد، بلکه هر متنی به زنجیره‌ای از متون از پیش موجود مرتبط است. در نتیجه هیچ متنی، متن خودبسنده‌ای نیست (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۱۳۴). از نظر باختین، هر متنی در مکالمه با متون دیگر شکل می‌گیرد و به تنهایی هیچ متنی قابل تصور نخواهد بود. مصداق این فرض در آرای باختین، شواهد متعددی دارد، مثلاً:

«گوینده آدم کتاب مقدس نیست که تنها با موضوعات بکر و هنوز نام‌نیافته سروکار داشته و برای نخست‌بار نامی به آنها بدهد... در واقعیت... هر گفته‌ای علاوه بر مضمون خاص خود، همواره به شکلی از اشکال به گفته‌هایی از دیگران که مقدم بر آن گفته بوده‌اند، پاسخ می‌دهد. گوینده آدم نیست و بنابراین سوژه گفتار او خود به ناچار به صورت عرصه‌ای درمی‌آید که نظرات وی در آنجا با نظرات شرکایش (در گفت‌وگو یا بحث بر سر وقایع روزمره) یا با دیگر دیدگاه‌ها، جهان‌بینی‌ها، گرایش‌ها، نظریه‌ها و امثال آن (در سپهر ارتباطات فرهنگی) مقارن می‌شود. جهان‌بینی‌ها، گرایش‌ها، دیدگاه‌ها و نظرات همواره بیانی کلامی دارند. این همه گفتار دیگران (به شکل شخصی یا غیر شخصی) است و جز در گفته نمی‌تواند انعکاس یابد. گفته نه تنها موضوع خود، بل گفتار دیگران درباره آن را مورد توجه قرار می‌دهد.» (آلن، ۱۳۸۵: ۳۹).

چنان‌که در مقدمه ذکر شد، این مقاله نقدی عملی است بر پژوهش‌های انجام‌شده بر اساس آرا و آثار باختین. البته آشکار است که شامل تمامی این پژوهش‌ها نمی‌شود، اما سعی شده مقالاتی برای این کار برگزیده شود که خطاهای رایج این دسته از تحقیقات در آنها مشهود و آشکار باشد (درباره بینامتنیت باید اذعان کرد که تقریباً تمام مقالات دارای ضعف هستند). اصلی‌ترین این کاستی‌ها و ضعف‌ها عبارتند از:

بی‌توجهی به بسترها و پیش‌فرض‌هایی که این نظریه‌ها در آن بالیده‌اند: درباره‌ی نظریه‌ها می‌توان به دو گونه اندیشید:

- نظریه‌ها را فراتر از بُعد زمانی- مکانی قرار داد و همچون افلاطون آنها را در عالمی برتر (مُثَل) نشان داد که از آسیب و گزند زمان و مکان در امان باشند.
 - نظریه‌ها را پایبند زمان و مکان کرده، آنها را دستخوش تاریخ دانست.
- گروه اول از بحث ما خارج است؛ اما آنها که نظریه‌ها را شکل گرفته و بالیده بر بسترهای زمانی و مکانی می‌دانند، می‌بایست هنگام انتخاب یک نظریه و به کارگیری آن حتماً به شرایط تاریخی شکل‌گیری و رواج آن توجه کنند. متأسفانه توجه به این مسئله در میان محققان ایرانی کمتر دیده می‌شود و آنها بدون توجه به بستر زمانی و مکانی نظریه‌ها، نظریه‌ای را که در شرایط زمانی- مکانی خاصی شکل گرفته است، در بررسی آثاری به کار می‌گیرند که در شرایط کاملاً متفاوتی پدید آمده‌اند^(۲).

نظریه‌های باختین بر بستری دموکراتیک و مدرن قرار دارد. منطق مکالمه‌ی باختین، خصلتی دموکراتیک دارد، زیرا در حقیقت واکنشی به نظام‌های توتالیتر سیاسی (حکومت استالین) و علم‌گرایی (پوزیتیویسم) است. باختین با تفاوت‌نهادن میان علوم انسانی و علوم تجربی و زبان خاص آنها، دیالوگ و مونولوگ^۱، نظریه‌ای ارائه کرد که نه تنها رویکرد تک‌صدایی پوزیتیویسم را به چالش می‌کشید، بلکه نظام‌های توتالیتری عصرش را نیز مورد حمله قرار می‌داد. به گفته‌ی محقق:

«باختین که در عصر استالین می‌زیست، در قالب یک نوع ادبی به نام رمان تک‌گویانه، به خوبی به ویژگی‌های اساسی رژیم‌های اقتدارگرا و بالاتر از آن توتالیتراریسم اشاره کرده است. باختین با زبان بی‌زبانی درصدد القای این اندیشه بود که کمونیسم استالینیستی، راه رمان تک‌گویانه را در پیش گرفته بود. توتالیتراریسم، حقوق و بالاتر از آن، اصل استقلال فردی را انکار می‌کند: افراد تحت حاکمیت این نوع سیاست دارای حقوق مساوی نیستند. توتالیتراریسم اجازه‌ی بروز و انتشار صداهای دیگر از طریق آزادی بیان را نمی‌پذیرد.» (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

نظریهٔ بینامتنیت نیز که در دههٔ ۶۰ تدوین شد، بستر خاص خود را داشت. سال‌های پس از جنگ دوم جهانی، سال‌هایی است که سوژهٔ دکارتی - که اساس فلسفهٔ مدرن است - با انتقادهای گستردهٔ کسانی چون فوکو، هایدگر، اشتراوس و... روبه‌رو شد و به تدریج مفاهیمی مانند ساختار، گفتمان و... به جای آن نشست. در نظریهٔ بینامتنیت نیز این غیاب یا حضور کم‌رنگ مؤلف و نقش پر رنگ گفتمان دیده می‌شود:

«کریستوا در [کتاب] «متن در بند»، دغدغهٔ ایجاد روالی را دارد که یک متن از آن طریق بر پایهٔ گفتمان از پیش موجود بنا می‌شود. مؤلفان متون خود را به یاری اذهان اصیل خویش نمی‌آفرینند، بلکه این متون را با استفاده از متون از پیش موجود تدوین می‌کنند... متون برساخته از آن چیزی است که گاه متن فرهنگی یا اجتماعی نامیده می‌شود؛ یعنی همهٔ آن گفتمان‌ها و شیوه‌های سخن‌گفتنی که به شکل نهادینه، ساختارها و نظام‌های سازندهٔ فرهنگ را ایجاد می‌کند. از این نظر متن، یک موضوع منفرد و مجرد نبوده، بلکه تدوینی از متنتیت فرهنگی است.» (آلن، ۱۳۸۵: ۵۸).

به اجمال آنکه پیشوایان نظریهٔ بینامتنیت مانند کریستوا، بارت و... با کم‌رنگ ساختن نقش مؤلف، نظریه‌ای ارائه کرده‌اند که بیشتر با روح جهان پسامدرن (و نه جهان پیشامدرن) هم‌خوانی داشته است^(۳).

نتیجهٔ بی‌توجهی به این بسترها و پیش‌فرض‌های آن، انتخاب نادرست متن‌ها یا به عبارت بهتر، انتخاب متن‌ها برخلاف نظریه و دیدگاه‌های نظریه‌پردازان آنها، باختین، کریستوا و... است^(۴). می‌دانیم که باختین تنها رمان و آن هم رمان‌های داستایفسکی را واجد خصلت چندصدایی می‌دانست^(۵). از نظر این متفکر روس، شعر یا آثار رمان‌نویسان دیگری مانند تولستوی، تک‌صدا بودند. کریستوا نیز بینامتنیت را تنها در آثار نویسندگان مدرنیستی چون جویس و کافکا جست‌وجو می‌کرد، نه در آثار نویسندگان کلاسیک (همان: ۱۰۲). با این حال و به استناد مقالات چاپ‌شده در مجلات علمی و پژوهشی، پژوهشگران ایرانی جز چند مورد استثنایی تقریباً تمامی متن‌های کلاسیک را به عنوان مورد مطالعاتی خود انتخاب کرده، به آثار نویسندگان مدرنی چون هدایت، آل‌احمد، سعدی و... نپرداخته‌اند. ذکر تنها چند نمونه گویا خواهد بود.

منطق مکالمه: نویسندگان مقاله «منطق الطیر عطار و منطق گفت‌وگویی» (ر.ک: رضی و بتلاب اکبرآبادی، ۱۳۸۹) کوشیده‌اند برخی جنبه‌های چندصدایی منطق الطیر را نشان دهند. نتیجه هر چه باشد، نکته این است که آنها برخلاف گفته باختین، چندصدایی را در شعر می‌جویند، حال آنکه باختین شعر را به طور کلی فاقد چندصدایی بودن می‌دانست. «نگاهی به چندصدایی سعدی در گلستان» (ر.ک: رحیمی و همکاران، ۱۳۹۰) نیز مقاله‌ای است که نویسندگان آن مدعی‌اند گلستان سعدی واجد چندصدایی بودن است. اما آنها نمی‌گویند که چرا برخلاف گفته باختین - که رمان را تنها ژانر چندصدا می‌دانست - در حکایت‌های گلستان - که متنی پیشامدرن است - به دنبال چندآوایی هستند. بینامتنیت: نویسنده مقاله «نقد و تحلیل قصه‌ای از مرزبان‌نامه بر اساس رویکرد بینامتنیت» (ر.ک: رضایی دشت ارژنه، ۱۳۸۷)، علی‌رغم توضیح مفصلی که درباره بینامتنیت و پیشوایان آن می‌دهد، نکته‌ای را ناگفته باقی می‌گذارد؛ به قول کریستوا تنها آثار مدرن هستند که می‌توان از بینامتنی بودن آنها سخن گفت، نه آثاری کلاسیک و پیشامدرنی چون مرزبان‌نامه و گرشاسب‌نامه و ...

البته این گفته بدین معنا نیست که محققان ایرانی هرچه را که دیگرانی چون کریستوا و باختین گفته‌اند، باید عیناً بپذیرند و از نوک پا تا فرق سر پسامدرن و پساساختارگرا شوند، اما باید به خاطر داشت که حتماً دلیل این خروج آشکار از چارچوب نظری نیز بیان شود و مثلاً گفته شود که به دلایلی چند مانند نابسندگی نظریه در چارچوب نظریه تغییراتی ایجاد شده است. این مسئله بسیار متفاوت از آن است که ابتدا به معرفی چارچوب نظری خود بپردازید، اما در ادامه بی‌هیچ توجیهی برخلاف آن عمل کنید.

انتخاب نادرست نظریه تحقیق

بی‌توجهی به بستر زمانی - مکانی نظریه‌های یادشده و پیش‌فرض آنها، سبب انتخاب نادرست نظریه نیز شده است. گویی برخی از پژوهشگران ایرانی چندان توجهی به انتخاب درست نظریه و نظریه درست از میان انبوه نظریه‌های موجود (تبارشناسی، پدیدارشناسی، ساختارگرایی و...) ندارند و همچون مکانیکی که در جعبه خود تنها یک

آچار دارد، می‌خواهند هر مسئله‌ای را با آن نظریه حل کنند. گاهی نیز ابزار (نظریه) خود را جابه‌جا به کار می‌گیرند. عمده‌ترین شکل این کاربست نادرست نظریه را در موارد زیر می‌توان مشاهده کرد:

کاربست بینامتنیت به جای ساختارگرایی

اصلی‌ترین شکل این انتخاب‌های نادرست، کاربرد بینامتنیت به جای ساختارگرایی است. هر چند میان این دو نظریه می‌توان شباهت‌هایی مانند حذف سوژه (مؤلف) و... یافت (اشمیتس، ۱۳۸۹: ۱۰۴)، تفاوت‌ها نیز کم نیستند؛ چنان‌که نظریه‌پردازان بینامتنیت آشکارا بینامتنیت را چیزی مجزا از ساختارگرایی دانسته‌اند. گویا آنچه باعث شده است محققان ایرانی این دو را به جای هم به کار گیرند، تأکید هر دو نظریه بر رابطه است؛ «ساختارگرایی بررسی رابطه‌هاست» (گرین و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۷۷)، همان‌گونه که بینامتنیت نیز از زنجیره ارتباطی متن‌ها یاد می‌کند.

اما چنان‌که گفته شد، تفاوتی هم هست و آن این‌که اگر ساختارگرایی از رابطه متون با یکدیگر سخن می‌گوید، این رابطه، نه رابطه‌ای مکالمه‌ای، بلکه رابطه‌ای ساختاری است که می‌خواهد آن اشتراکات زیربنایی را بیابد که میان پدیده‌های متنوع یک نوع (داستان، معماری و...) مشترک است. چنان‌که برای مثال ساختارگرایی لوی اشتراوس «به دنبال آن فصل مشترک‌های زیربنایی (آن ساختارهایی) است که تمامی انسان‌ها را فارغ از تفاوت‌های مشهود در پدیده‌های سطحی فرهنگ‌هایی که به آن تعلق دارند، به یکدیگر پیوند می‌دهد. با وجود شکل‌های بسیار متفاوت مناسکی که فرهنگ‌های مختلف از طریق آنها جنبه‌های مهم زندگی اجتماعی را بروز می‌دهند، به نظر می‌رسد تمامی فرهنگ‌های بشری، رویه‌های رمزگذاری‌شده‌ای را برای انتخاب همسر، پیوندهای خویشاوندی و ورود به بزرگسالی دارند» (تایسن، ۱۳۸۷: ۳۴۵).

ساختارگرایی به دنبال خویش‌کاری‌های مشترک است، در حالی که بینامتنیت دغدغه یافتن یکسانی و شباهت‌ها را ندارد. بینامتنیت هر چند مانند ساختارگرایی، مؤلف را نادیده می‌گیرد، به جای آن از گفتمان‌هایی سخن می‌گوید که در ارتباطی دائمی و سیال با هم قرار دارند (دقت کنیم که گفتمان‌ها، ساختار یکسان و مشابهی ندارند). به تعبیر اشمیتس،

۱۶۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵
«هر موجود انسانی چیزی جز محل تلاقی گفتمان‌های ازلی نیست. ما متون را خلق نمی‌کنیم، بلکه به دست متون خلق می‌شویم» (اشمیتس، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

مقاله «نقد و تحلیل قصه‌ای از مرزبان‌نامه بر اساس رویکرد بینامتنیت» (ر.ک: رضایی دشت ارژنه، ۱۳۸۷)، پژوهشی است که هر چند بر مبنای نظریه بینامتنیت صورت گرفته است (و یا پژوهشگر می‌پندارد که بر اساس این نظریه تحقیق خود را انجام داده است)، بهتر آن بود که از روش ساختارگرایی استفاده می‌شد. نویسنده پس از معرفی نظریه بینامتنیت در مقدمه طولانی مقاله، داستانی از مرزبان‌نامه به نام قصه «ایراجسته با خسرو» را نقل می‌کند:

«خسرو، زنی نکوروی و نکوی‌خوی داشت که پدر و برادر این زن را کشته بود و همیشه نگران بود که مبادا روزی مهر برادری و پدری، زن را به کینه‌جویی از او برانگیزد. روزی خسرو از سر نشوت دست شهوت به انبساط فراز کرد... معصومه نگاه کرد، پردگیان حرم خدمت، اعنی کنیزکان ماه‌منظر و دختران زهره‌نظر را دید که به یمین و یسار تخت ایستاده. از نظاره ایشان خجلتی تمام بر وی افتاد. او را طاقت این تحمل و روی این آزرماند و در آن حالت دستی برافشاند، بر روی خسرو آمد و از کنار تخت افتاد. در خیال آورد که موجب و مهیج این حرکت همان کین پدر و برادر است... خسرو دستور خود، ایراجسته را فرمود که زن را جان از قالب تهی کند. دستور خردمند سخت متردد مانده بود که در این حال معصومه بر زبان خادمی به دستور پیغام فرستاد که ملک را بگوی که اگر من گناهکارم، آخر این نطفه پاک که از صلب طهارت تو در شکم دارم، گناهی ندارد... خسرو نپذیرفت و فرمود که برو و این مهم را به امضا برسان.

دستور که از عشق مفرط شاه به زن خبر داشت، اندیشید که بر فرمان شاه، در حالتی چنان خشمگین اعتماد نتوان کرد. پس صواب چنان دانست که جایگاهی از نظر خلق جهان پنهان ساخت... چون نه ماه تمام برآمد، نازنینی از دوش دایگان فطرت در کنار قابله دولت آمد و همچنان در دامن حواض بخت می‌پرورید تا به هفت سال رسید. روزی خسرو به شکارگاه،

میش و نرمیش و بره‌ای را دید. یاسیجی برکشید و بر پهلوی بچه راست کرد. مادرش در پیش آمد تا سپر آفت شود. چون تیر بر ماده راست کرد، نرمیش پیش آمد تا مگر قضاگردان ماده شود. خسرو کمان از دست بینداخت و گفت جایی که جانوری وحشی را این مهربانی و شفقت باشد که خود را فدایی بچه خویش گرداند و نر را بر ماده این دلسوزی و رأفت آید که بلا را استقبال کند تا بدو باز نخورد، من جگرگوشه خود را به دست خود خون ریختم و بر جفتی که به خوبی صورت و پاکی صفت از زنان عالم طاق بود، رحمت نکردم... خسرو عقده دل را بر دستور بگشود و دستور گفت جز صبر دستاویزی نیست. پس برخاست و زن و شاهزاده را از فرق تا قدم به فواخر لباس‌های زیبا آراسته، به خدمت خسرو آورد... خسرو از شنیدن و دیدن آن حال چندان مدهوش و بی‌هوش شد که خود را گم کرد و ندانست که چه می‌شود؟ چون از غشی حالت با خویشتن آمد، از دستور منّتی که مقابل چنین خدمتی بود، پذیرفت و هر چه ممکن شد از تکریم جانب حرمت و تنویه جاه و منزلت او کرد.» (رضایی دشت ارژنه، ۱۳۸۷: ۳۹).

و برای اثبات این نکته که این داستان به تعبیر نظریه‌پردازان بینامتنیت، نمی‌تواند متنی مستقل باشد، به داستان‌های دیگری نیز از کتاب کلیله و دمنه، کارنامه اردشیر بابکان، شاهنامه، گرشاسب‌نامه اشاراتی می‌کند که با وجود تفاوت‌های ظاهری، ساختار یا به تعبیر محقق «ژرف‌ساخت و خویش‌کاری‌های مشترکی» دارند (همان: ۴۳). داستان کلیله و دمنه که شباهت ساختاری فراوانی با داستان مرزبان‌نامه دارد، قصه «پادشاه و برهمنان» نام دارد:

«هبلا، پادشاه برهمنان، هفت خواب هولناک دید و تعبیر آنها را از برهمنان جويا شد. برهمنان از آنجا که در گذشته، هبلار دوازده‌هزار نفر از آنها را کشته بود، در پی انتقام آمدند و به تعبیری دروغین روی آوردند که شاه باید پسر، همسر، وزیر و کاک دبیر، پیل‌ها و اشتر بختی را از دم تیغ بگذراند و شمشیرش را نیز بشکند، همه را در خاک کند و خون آنها در آبزنی کند و ساعتی در آن بنشیند و چون بیرون آید، آنها بر او افسونی

بخوانند و از آن خون بر کتف شاه مالند. اگر بر این صبر کرده آید و دل از این جماعت برداشته شود، شر این خواب مدفوع گردد و اگر این باب میسر نیست، بلای عظیم را انتظار باید کرد با زوال پادشاهی و سپری شدن زندگانی... پادشاه بسیار آشفته و پریشیده حال شد... بلار، وزیر هبلار، متوجه تشویش پادشاه شد و ایران دخت، همسر او را نزد شاه فرستاد تا بلکه سرچشمه گل آلود دریای طوفانی شاه را باز یابد. هبلار، ماجرا را بازگفت. ایران دخت که احتمال دسیسه‌ای از سوی برهمنان را می‌داد، بدون اینکه خود را ببازد گفت: اگر در آنچه باز نموده‌اند تو را گشایشی است، درنگ روا مدار؛ ولی اگر درنگ را مجالی هست، با کارایدون حکیم که معبر بسیار توانایی است، خواب‌ها را در میان بگذار. کارایدون، تعبیر خواب‌ها را به وجهی هر چه نیکوتر باز نمود و گفت که پادشاهان اطراف، هدایایی نفیس برای تو خواهند آورد. اتفاق را همان گونه شد که کارایدون گفته بود و شاه از فرط خوشی هدایا را بین عزیزان خود تقسیم کرد. ایران دخت چون خواست یکی از هدیه‌ها را بردارد، زن دیگر هبلار سر رسید و ایران دخت بین جامه ارغوانی و تاج مردد بود و عاقبت تاج را برداشت و زن دیگر شاه، جامه را. هبلار چون شب به درگاه ایران دخت خرامید، ایران دخت با طبقی زرین پر از برنج بر بالین هبلار حاضر شد. در این حال زن دیگر شاه با جامه ارغوانی پدیدار شد و نیک در دل شاه زیبا نمود و به ایران دخت گفت: تو مصیب نبودی در اختیار تاج... ایران دخت را این حالت سخت گران آمد و طبق برنج را بر سر و روی هبلار ریخت. هبلار از وزیر خواست در دم ایران دخت را گردن بزند. وزیر با خود اندیشه کرد که پادشاه سخت شیفته ایران دخت است و به یک فرمان که در حالت خشم راند، اکتفا نتوان کرد. پس او را به خانه خود محافظت می‌کرد و به شاه وانمود کرد که او را گردن زده است. چندی نگذشت که هبلار از کرده پشیمان شد و بر دستور بانگ زد که: به یک کلمه که در حالت خشم ما رفت، بسنده کردی؟ بلار، ایران دخت را در هیبتی بسیار فاخر بر شاه عرضه کرد

و شاه هر روز بیش از پیش بر مقام و منزلت دستور می‌افزود.» (رضایی دشت ارژنه، ۱۳۸۷: ۴۲).

نویسنده، خود در ادامه ژرف‌ساخت و خویش‌کاری مشترک داستان‌ها را اینگونه بیان کرده است:

«پادشاه با زنی ازدواج می‌کند که پدر او را کشته است. در هر دو [داستان] پادشاه بر زن خشم می‌گیرد و از وزیر می‌خواهد زن را از دم تیغ بگذراند. در هر دو، زنان شاه باردارند و وزیر را واسطه قرار می‌دهند که شاه تا زادن فرزند در کشتن آنها درنگ کند. در هر دو شاه در کشتن زن‌ها درنگ روا نمی‌دارد. در هر دو، وزیران از کشتن زن‌ها سر بازمی‌زنند و آنها را پنهانی در کنف حمایت خود می‌گیرند. در هر دو، زن‌ها پسری می‌زایند که تا هفت‌سالگی از چشم پدر مخفی است. در هر دو، پادشاه در نخجیر با منظره‌ای روبه‌رو می‌شود که باعث می‌شود زن و فرزند خود را به تلخی یاد کند... در هر دو وزیران، ملکه و شاهزادگان را در لباسی فاخر بر شاه عرضه می‌کنند و قدر می‌بینند و بر صدر می‌نشینند» (همان: ۴۷).

به چند دلیل انتخاب نظریه بینامتنیت به عنوان چارچوب نظری نادرست بوده است. بهتر آن بود که محقق از روش ساختارگرایی استفاده می‌کرد. اصلی‌ترین این دلایل این است که جست‌وجو به دنبال ژرف‌ساخت و خویش‌کاری‌های مشترک، کاری است که ساختارگرایی چون اشتروس و محققانی چون پراپ به دنبال آن بودند، نه کسانی چون کریستوا و بارت^۱. دلیل دیگر این است که در تحقیق‌های بینامتنی، برخلاف ساختارگرایی، ما با ساختاری یکسان و ایستا در همه متون (گفتمان‌ها) مواجه نیستیم، بلکه متن‌ها می‌کوشند تا یکدیگر را دگرگون سازند (آلن، ۱۳۸۵: ۷۸) و این دگرگون ساختن، مسئله‌ای است که در رویکرد ساختارگرایانه هرگز اتفاق نیفتاده و ساختارگرایان حرفی از آن نمی‌زنند. دو داستان یادشده از مرزبان‌نامه و کلیله و دمنه نیز چنین‌اند. آنها حتی به فرض تأثیرپذیری، تنها تکرار شده‌اند و هیچ دگرگونی در آنها دیده نمی‌شود.

1. Barthes

بینامتنیت به جای نقد منابع

ظاهر کار اینگونه به نظر می‌آید که نظریه‌پردازان بینامتنیت چیزی می‌گویند و پژوهشگران ایرانی چیز دیگری می‌فهمند. نظریه‌پردازان بینامتنیت و به‌ویژه پیشوای آنها، کریستوا، به صراحت گفته‌اند که بینامتنیت هر چه باشد، بررسی سرچشمه‌ها و نقد منابع نیست (مک‌آفی، ۱۳۸۵: ۴۹؛ ۵۹: Kristeva, 1984). بارت نیز نظری نزدیک به کریستوا داشت (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۱۳۹). اما شگفت آنکه محققان ایرانی به چنین اظهارنظرهای آشکار و روشنی بی‌توجه‌اند و با برداشتی سطحی و دلخواهانه، بینامتنیت را به بررسی اشکال تأثیرگذاری و یا یافتن منبع اشعار (نقد منابع) فرو کاسته‌اند. در حقیقت آنها نام نظریه بینامتنیت و چند اصطلاح آن را گرفته‌اند، تا شیوه‌های سنتی تحقیق (تأثیر فلان شاعر بر فلان شاعر و...) را جامه‌ای تازه ببوشانند، در حالی که شیوه همان شیوه بزرگانی چون فروزانفر و شفیعی کدکنی است.

از جمله این دسته تحقیقات، می‌توان به مقاله «بازتاب اشعار سنتی و معاصر فارسی در شعر شفیعی کدکنی با رویکرد به نظریه بینامتنیت» (ر.ک: حسن زاده میرعلی و قنبری، ۱۳۹۰) و «عناصر بینامتنیت در غزل‌های سنایی و خاقانی» (ر.ک: حکمت، ۱۳۸۹) اشاره کرد. برای اثبات مدعا کافی است تا چکیده مقاله «بازتاب اشعار سنتی و معاصر فارسی در شعر شفیعی کدکنی با رویکرد به نظریه بینامتنیت» (ر.ک: حسن زاده میرعلی و قنبری، ۱۳۹۰) خوانده شود.

«بررسی تأثیرپذیری از شعر شاعران، از جذاب‌ترین مقوله‌های نقد ادبی است. شعر شفیعی کدکنی از رهگذر تأثیرپذیری از اشعار سنتی و معاصر فارسی و با توجه به رویکرد بینامتنیت قابل مطالعه است. بینامتنیت به رابطه میان متن‌های ادبی اطلاق می‌شود. این اصطلاح نخستین‌بار توسط ژولیا کریستوا در اواخر دهه شصت میلادی، پس از بررسی آرای باختین مطرح شد. شعر م. سرشک به دلیل سرشاربودن از پشتوانه فرهنگی و توجه بسیار به شعر سنتی و معاصر فارسی از عناصر و مناسبات بینامتنیت فراوانی برخوردار است. در این مقاله، تأثیرپذیری شفیعی کدکنی از شعر سنتی و معاصر فارسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در ابتدا به تأثیر سبک‌های کلاسیک شعر فارسی - به‌ویژه سبک خراسانی - بر آثار

م. سرشک پرداخته شده و سپس گذر شفيعی کدکنی از شعر سنتی به شعر نو و تأثیرپذیری‌های هنری او از شاعران معاصر ایران - به‌ویژه اخوان ثالث - مطالعه شده است» (حسن‌زاده میرعلی و قنبری، ۱۳۹۰: ۴۷-۴۸).

منطق مکالمه به جای تبارشناسی

مفاهیم و اصطلاحات فلسفی / جامعه‌شناختی، معنای ثابتی ندارند؛ معنایی که در نزد همه فلاسفه و در طول تاریخ ثابت و ابدی باشند، بلکه در هر دوره‌ای و نزد هر فیلسوف و اندیشمندی، معنایی متفاوت می‌یابند. به عنوان نمونه مفهوم «عدالت»، مفهومی است که ذهن انسان‌ها و فلاسفه از افلاطون گرفته تا جان رالز را مشغول ساخته است، اما تعریفی که آنها از عدالت به دست می‌دهند، بسیار متفاوت است. در نظر افلاطون، عدالت زمانی تحقق می‌یابد که «هر یک از طبقات سه‌گانه وظیفه‌ای را که خاص آنان است، انجام دهد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۹۶۴)؛ در حالی که رالز، برداشت متفاوتی از عدالت دارد. از نظر رالز، یکی از دو اصل عدالت این است که هر شخص، «حق برابری نسبت به گسترده‌ترین آزادی اساسی، سازگار با آزادی مشابه دیگران داشته باشد» (رالز، ۱۳۸۷: ۱۱۰). حتی ممکن است که مفاهیم، بار معنایی متفاوتی داشته باشند، چنان‌که مفهوم عدالت در آثار افلاطون و رالز، بار معنایی مثبتی دارد، حال آنکه برای فون‌هایک - که اقتصاددانی لیبرالیست است - عدالت مفهومی با بار معنایی منفی است (لسناف، ۱۳۸۹: ۲۳۵). مفهوم «دیگری»^۱ نیز همچون عدالت از آن دسته مفاهیمی است که در نزد همه فلاسفه، معنا و بار معنایی یکسانی ندارد. بوبر، سارتر، هایدگر، لویناس، هوسرل، هگل و باختین - که دیگری، مفهومی کلیدی در آثارشان است - هر یک تعریفی خاص (مثبت یا منفی) از آن به دست داده‌اند. مثلاً سارتر، دیگری را دوزخ می‌داند (احمدی، ۱۳۸۲: ۵۶۰)، در حالی که باختین به دلیل جایگاه دیالوگ در اندیشه‌اش و با بیان اینکه حداقل معنای زندگی، وجود دو صداست (Bakhtin, 1984: 213)، نگاهش به دیگری کاملاً مثبت است. اما پژوهشگران ایرانی، هر جا نشانی از حضور دیگری می‌بینند، ناخودآگاه به یاد باختین و

۱۷۰ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵

منطق مکالمه‌اش می‌افتند. این مسئله شاید به دلیل ناآشنایی پژوهشگران ایرانی با فلسفه غرب و چهره‌های دیگر آن چون سارتر، هایدگر و... باشد. به همین دلیل ساده، بارها نظریه باختین به جای نظریه‌های دیگری مانند تبارشناسی «میشل فوکو» به کار گرفته شده است. مانند مقاله «دیگران: خوانشی نقادانه از رویکرد بیژن نجدی به انسان» (ر.ک: رستمی، ۱۳۹۰) که نویسنده آن می‌کوشد به بررسی «دیگران» در داستان‌های بیژن نجدی بپردازد و صد البته برای نویسنده مسلم است که باید از منطق مکالمه باختین استفاده کند:

«این جستار بر پایه نظریه‌های نقد ادبی نوین درباره دیگران^۱ در داستان‌های بیژن نجدی نگاشته شده و آشکار است که در این زمینه از گفته‌ها و باورهای میخائیل باختین، زبان‌شناس نام‌آور روس، بهره فراوان برده شده است» (همان: ۱۸۱).

اما از همان مقدمه مقاله فهمیده می‌شود که منطق مکالمه باختین، چارچوب نظری مناسبی نیست و به جای آن باید از تبارشناسی میشل فوکو استفاده می‌شد. مقدمه را ببینیم:

«در داستان‌نویسی معاصر از سال‌ها پیش رویکرد و نگاه ویژه‌ای به آنها که به دلیل تفاوت فکری به نوعی در «محدوده» نگاه داشته می‌شوند، وجود داشته است. گاه یک زندانی در «ورق‌پاره‌های زندان» سخن می‌گوید؛ گاه فرد تنگستانی در افت‌وخیزهای جامعه و حکومت به دلیر تنگستان تبدیل می‌شود... و نمونه‌های دیگر که هر کدام به نوعی انگشت‌نهادن بر یکی از طردشدگان اجتماعی است... چکیده این طردشدگان، گزیده این بخش از گفتمان اجتماعی در نوشته‌های بیژن نجدی، داستان‌پرداز معاصر ایران به چشم می‌خورد» (رستمی، ۱۳۹۰: ۱۸۲).

تفاوتی که «دیگری» باختین با «دیگری» فوکو در آثاری مانند «تاریخ جنون» دارد، در این است که دیگری فوکو (دیوانگان، همجنس‌بازان و...)، سوژه‌ای است که به ابژه و موضوع تحقیق تقلیل داده شده است. آنها کسانی هستند که گفتمان مسلط جامعه آنها

1. Others

را طرد کرده، با زبانی تک‌گویانه با آنها سخن گفته می‌شود؛ چنان‌که نوشته‌اند: «فوکو تأکید کرده که به‌راستی زبان روان‌پزشکی تک‌گویی خرد است دربارهٔ جنون» (برنز، ۱۳۸۱: ۵۳). دقیقاً همانند دیگران داستان‌های نجدی که نه تنها از جامعه طرد شده‌اند، بلکه برخلاف شخصیت‌های داستان‌های داستایفسکی که باختین از آنها الگوسازی می‌کند، فاقد شخصیت و صدا هستند:

«گفت‌وگو میان دو دیدگاه اکثریت جامعه و گروه‌های کوچک اقلیت، هنگامی روی می‌دهد که اکثریت بخواهد اقلیت را بشناسد و از زاویه دید آن اقلیت، به خود بنگرد. گروه‌های اقلیتی که در این گزارش «دیگران» نامیده شده‌اند، حریم خصوصی خود را شکسته‌اند و روح تنهای خود را آشکار ساخته‌اند و این نقب‌زدن به درون شخصیت‌ها انجام نمی‌شد مگر به یاری شگردهای داستان‌ای که نجدی در برابرمان گسترده است. از همین‌روی دیگران، شخصیت‌های داستانی نیستند، بلکه آنهایی هستند که به نوعی در محدوده نگاه داشته شده‌اند» (رستمی، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

اما دیگری باختین، ابژه نیست و به سخن واداشته نمی‌شود، بلکه انسان‌هایی هستند که خود مستقل از سلطهٔ نویسنده یا گفتمان حاکم سخن می‌گویند و مکالمه‌ای دوسویه است. در حالی که در داستان‌های نجدی از چنین مکالمه‌هایی کمتر نشانی دیده می‌شود و این نویسنده است که با سیطرهٔ کامل بر شخصیت‌های داستانش، آنها را به خوانندگان می‌شناساند. اینها نکته‌هایی هستند که نویسندهٔ مقالهٔ «دیگران: خوانشی نقادانه از رویکرد بیژن نجدی به انسان» (ر.ک: همان، ۱۳۹۰)، خود به آنها اذعان دارد، چرا که در مقاله آمده است:

«[داستان‌های] نجدی، شخصیت‌های زیادی ندارد. گفت‌وگو نیز در داستان‌ها کم صورت می‌گیرد، زیرا داستان‌ها تصویردهندهٔ ذهن دیگران هستند» (همان: ۸۴).

ساده‌سازی

ساده‌سازی، یکی دیگر از آسیب‌هایی است که دامن‌گیر تحقیقات وطنی شده است. پژوهشگرانی که در طول تحصیل خود (تا مقطع دکتری) توغلی در متون فلسفی غرب که زیرساخت نظریه‌های ادبی است - نداشته‌اند، وقتی با ذهنیتی خالی از فلسفه و مشحون از عرفان به سراغ نظریه‌های ادبی می‌روند، نتیجه کارشان نمی‌تواند همواره قرین موفقیت باشد. این فقر آشنایی با مبانی مباحث نظریه‌های ادبی سبب ساده‌سازی نظریه‌ها می‌گردد. اصلی‌ترین دلایل این ساده‌سازی‌ها عبارتند از:

۱. آشنایی سطحی با نظریه و مبانی فلسفی آن

۲. تطبیق‌دادن نظریه با مقصود محقق

۳. خوانش نظریه از دریچه سنت‌های ایرانی

پیشتر درباره ساده‌سازی بینامتنیت سخن گفتیم، اما اگر خواسته باشیم نمونه دیگری از آن ارائه دهیم، باید به مقاله «عناصر بینامتنیت در غزل‌های سنایی و خاقانی» (ر.ک: حکمت، ۱۳۸۹) اشاره کنیم که نویسنده آن پس از آنکه بینامتنیت را «رابطه میان یک متن با متن‌های دیگر» (همان: ۳۴) می‌نامد، با ساده‌سازی تمام، بینامتنیت را به استقبال یا افتقار شاعرانه تقلیل می‌دهد و در ادامه فهرستی از آن دسته از اشعاری که خاقانی در استقبال سنایی سروده ارائه می‌دهد. چند نمونه از موارد یادشده در این مقاله چنین‌اند:

«سنایی: با او دلم به مهر و مودت یگانه بود	سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود
خاقانی: با او دلم به مهر و محبت نشانه بود	سیمرغ وصل را دل و جان آشیانه بود
سنایی: ما باز دگر باره برستیم ز غم‌ها	در بادیه عشق نهادیم قدم‌ها
خاقانی: ای آتش سودای تو خون کرده جگرها	بر باد شده بر سر سودای تو سرها»

(همان: ۴۹)

البته ساده‌سازی به اینجا ختم نمی‌شود، زیرا ایشان با اشاره به بسیاری از اصطلاحاتی مانند وصال، جمال، خانقاه، سماع و... که در دیوان خاقانی و سنایی مشترک هستند، از بینامتنی بودن آنها سخن می‌گوید (همان: ۵۸). این نوع از پژوهش‌های بینامتنیتی، تنها یک ایراد دارد و آن این است که اگر بینامتنیت این است که محقق دریافته است، کریستوا و بارت دیگر پیشگامان آن نخواهند بود؛ زیرا پیش از آنها کسانی

چون فروزانفر در جست‌وجوی منابع داستان‌های مثنوی، نمونه‌های درخشانی از تحقیق‌های بینامتنی ارائه کرده‌اند؛ البته باز تأکید می‌کنم اگر بینامتنیت کاری باشد که نویسنده «عناصر بینامتنیت در غزل‌های سنایی و خاقانی» انجام داده است.

همین ساده‌سازی را در نظریه‌ منطبق مکالمه باختین هم می‌توان مشاهده کرد؛ اما ساده‌سازی این بار از لونی دیگر و به شکل تطبیق‌دادن نظریه با مقصود محقق است. کم نیستند پژوهشگرانی که برای اثبات نظریه خود، متن یا نظریه منطبق مکالمه باختین را دگرگون کرده، یا به خوانشی نادرست از آنها مبادرت می‌کنند، مانند مقاله «منطق الطیر عطار و منطق گفت‌وگویی» (ر.ک: رضی و بتلاب اکبرآبادی، ۱۳۸۹). هر چند نویسندگان، برخی از قسمت‌های اثر عطار را تک‌صدایی می‌نامند، به دلایلی چون مکالمه‌ای بودن و وجود فضای کارناوالی در این اثر، در نهایت حکم به چندصدابودن منطق الطیر عطار می‌دهند.

برای اینکه منطق الطیر اثری چندآوایی از آب درآید، باید برخی ساده‌سازی‌ها در اندیشه باختین و منطق الطیر به وجود آورد. به همین خاطر هم هست که مثلاً داستان شیخ صنعان که اصلی‌ترین حکایت این مثنوی است، خصلتی کارناوالی پیدا می‌کند:

«مهم‌ترین تمثیل و حکایتی که مکالمه با آن، معنا و مفهوم جدیدی به

منطق الطیر بخشیده و یکی از نمودهای چندآوایی، یعنی کارناوالی‌گری را

پرورش داده، حکایت شیخ صنعان است. اینکه عطار به دنبال آن نیست که

حتماً شخصیت‌های حکایت‌هایش را از میان انسان‌های بدون عیب انتخاب

کند، نشانه‌ای از گرایش او به کارناوال برای ورود به فرهنگ عامه است»

(همان: ۳۸).

در صورتی که آشنایان با نظریه‌های باختین می‌دانند که میان داستان شیخ صنعان و کارناوال بیش از شباهت، تفاوت دیده می‌شود. مثلاً می‌دانیم که کارناوال‌ها، غیر مذهبی بوده‌اند. به گفته محقق، «از ویژگی‌های برجسته مراسم آیینی و نمایشی خنده‌دار قرون وسطی، غیر مذهبی بودن آنهاست. البته همه کارناوال‌ها با جشن‌های کلیسا مطابقت زمانی داشتند، اما خنده مردمی که پایه و اساس این مراسم را تشکیل می‌داد، آنها را از همه جزم‌گرایی‌های مذهبی و عرفانی می‌رهاند، تا جایی که بعضی از کارناوال‌ها به تقلید تمسخرآمیز آیین‌های کلیسا می‌پرداختند» (نولز، ۱۳۹۱: ۹).

و مهم‌تر از همه اینکه هدف این دو (داستان شیخ صنعان و کارناوال‌ها) متفاوت بوده است. داستان شیخ صنعان، حکایت آن است که زهد به تنهایی ره به جایی نمی‌برد و عشق هم باید؛ اما هدف از کارناوال، برهم‌زدن نظم طبقاتی جامعه و ایجاد جامعه‌ای آزاد و برابر بوده است:

«مردم در جشنواره‌ها به قلمرو آرمان‌شهری آزادی، برابری و وفور نعمت قدم می‌گذارند... خنده مردمی مراسم کارناوالی، با تمسخر همهٔ جدیت‌ها، اقتدارطلبی‌ها و جزم‌اندیشی‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی، شرکت‌کنندگان در کارناوال را از زندان سلسله‌مراتب قراردادی می‌رهاند. جشنواره‌های مردمی معرف نظم نوین زندگی، نظمی دیگر و متفاوت نظم متعارف حیات روزمره هستند... از شرکت‌کنندگان در جشن‌های رسمی انتظار می‌رود با لباس رسمی و نشان‌ها و مدال‌هایشان حاضر شوند که یادآور رتبه، شغل و جایگاه اجتماعی‌شان است. در واقع در جشن‌های رسمی، نابرابری انسان‌ها پاس داشته می‌شود؛ در حالی که در کارناوال‌ها، همهٔ مردم فارغ از جایگاه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی‌شان با یکدیگر برابر هستند» (نولز، ۱۳۹۱: ۱۰).

ساده‌سازی به اینجا ختم نمی‌شود. نویسندگان مقاله می‌دانند که شرط چندصدایی بودن اثری، برابری افراد است. پس به جست‌وجوی یافتن برابری در منطق الطیر برمی‌آیند. نویسندگان به ظاهر نیز موفق می‌شوند و برابری پرندگان در مقابل سیمرغ را دلیل چندصدایی بودن منطق الطیر می‌دانند:

«بحث نفی تک‌آوایی هدهد در پایان داستان، یعنی در پیشگاه سیمرغ به نحوی دیگر مطرح می‌شود. در مقابل برق استغنائی سیمرغ، همگی مشت‌ناخوان، سرگشته، بی‌حاصل و... محسوب می‌شوند و پرنده‌ای بر پرندۀ دیگر غالب نیست. پس اگرچه در ابتدای داستان، آوای هدهد بر دیگر آواها برتری می‌یابد، اما در طی سیر و سلوک، این استعلا از طریق نسبی‌سازی قدرت هدهد از بین می‌رود و در مواجهه با سیمرغ، هدهد نیز آوایی مشابه و هم‌ردیف با آوای دیگران پیدا می‌کند و مرغی از «سی‌مرغ» محسوب

می‌شود و سرانجام نوعی فروپاشی در شخصیت استعلایی هدهد شکل می‌گیرد» (رضی و بتلاب اکبرآبادی، ۱۳۸۹: ۳۲).

حقیقت آن است که نویسندگان، «یکسانی و شباهت» را با «برابری» خلط کرده‌اند. پرندگان در منطق الطیر هرگز برابر نمی‌شوند، بلکه یکسان و شبیه هم می‌گردند. باید به یاد داشت که تنها این دموکراسی نیست که انسان‌ها را برابر می‌داند، بلکه استبداد و دیکتاتوری نیز انسان‌ها را برابر (بخوانید یکسان یا شبیه) می‌سازد. مثال بارزش در جهان امروز، کره شمالی است؛ کشوری که مردمانش حتی در لباس پوشیدن نیز یکسانند، چه رسد در اندیشه و فکر. رضاخان هم همه را یکسان می‌خواست؛ آیا فرمان متحدالشکل شدن لباس‌ها، نوعی یکسان‌سازی نیست؟ (شهبایی، ۱۳۸۵: ۱۹۶).

شگفت آنکه آن زمان که پرندگان به تعبیر نویسندگان برابر می‌شوند، به جای گفت‌وگو، خاموشی اختیار می‌کنند و هیچ مکالمه‌ای میان آنها صورت نمی‌گیرد. بگذریم از اینکه در آغاز هم مکالمه پرندگان - مکالمه‌ای که در یک طرف هدهد و در طرف دیگر، سایر پرندگان قرار دارند - بیش از آنکه مکالمه باشد، جدل و مشاجره است. اگر یکی از ویژگی‌های مشاجره را این نکته بدانیم که «در مشاجره، شنیدن سخن دیگری برای ادراک و فهمیدن نیست، بلکه برای کشف خطا در گفته‌های او است» (قاضی‌مرادی، ۱۳۹۱: ۲۷)، آنگاه مکالمه پرندگان با هدهد را نه مکالمه، که جدل و مشاجره خواهیم یافت، زیرا هدهد سخنان پرندگان را تنها برای یافتن خطاهای آنان می‌شنود، نه فهم و پذیرش.

تصادفی‌بودن نظریه و متن

ساده‌سازی را هر چند باید یکی از آسیب‌های پژوهش‌های وطنی دانست، باز هم ممکن است راهی به دهی باشد؛ اما گاه مقالاتی انتشار می‌یابند که آشکارا نشانه‌هایی از سرگردانی میان متن و نظریه و نامتجانس‌بودن آنها با یکدیگر دیده می‌شود. چنین به نظر می‌آید که نویسنده نه متن را می‌شناسد و نه نظریه را و نه می‌داند که چرا نظریه (بینامتنیت، منطق مکالمه و...) را برگزیده و آن را به کار گرفته است. در مقام تشبیه باید او را به صنعتگری مانند کرد که نه تنها نمی‌داند از کدام ابزار باید استفاده کند،

۱۷۶ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵
بلکه ناتوان از کاربرد ابزار هم هست و مثلاً به جای بازکردن پیچ با پیچ‌گوشتی، از چکش استفاده می‌کند.

اینگونه مقالات، داستان سرگردانی و آشفتگی است که هیچ ساحلی جز «نتیجه» مقاله ندارد. نمونه چنین مقالاتی در ارتباط با بینامتنیت، مقاله «نیم‌نگاهی به عرفان حافظ از منظر بینامتنیت: جستاری پساساختارگرایانه» (ر.ک: تلخایی، ۱۳۸۸) است. چکیده مقاله تا حد بسیاری گویای آشفتگی آن است:

«هدف مقاله حاضر آن است که نشان دهد چگونه می‌توان با استفاده از بینامتنیت به خلق دلالت‌های عرفانی در شعر حافظ پرداخت و آوای عرفانی عادت‌ستیز غزل حافظ را در افق مشخصی درک کرد. در این مقاله به مناسبات خاص دیوان حافظ با تفکر عرفانی پرداخته می‌شود، تا رابطه خاص هم‌حضور عرفان و دنیای غزل حافظ کاویده و گزارده شود. در پایان نشان داده می‌شود که بُعد عرفانی دیوان حافظ نیز یک بینامتن است و متن‌های عرفانی یا به شکل مترادف یا به شکل تقابل در عمق غزلیات حافظ حضور دارند. بنابراین پیشنهاد می‌کند که برای کشف و گشودن هر یک از ندهای متکثر دیوان حافظ باید ارجاعات و پژواک‌های آن را کاوید و از آن رهگذر به خلق نظام‌های معنایی پرداخت» (همان: ۱۴۳).

جدای از اینکه در مقاله مطالب بسیاری وجود دارد که نشان از فهم نادرست نظریه بینامتنیت دارد، نتیجه کاربرد نظریه بینامتنیت (البته اگر نتیجه‌ای در کار باشد) هم چیز دندان‌گیری نیست. مثلاً فلان اصطلاح عرفانی مانند استغنا که در دیوان حافظ آمده است، در دیگر آثار هم آمده است:

«مثلاً نگاه می‌کنیم به اصطلاح استغنا. حافظ بارها این واژه را به کار

برده است:

به هوش باش که هنگام باد استغنا	هزار خرمن طاعت به نیم جو نخرند
گریه حافظ چه سنجد پیش استغنای عشق	کاندرین دریا نماید هفت دریا شبنمی

استغنا در کلام عارفان، بی‌نیازی حق است از نمودها و کردار بندگان.

اگر در مورد عارفان کامل به کار برند، مراد بی‌نیازی از غیر حق است و نیاز

به او. در سوانح احمد غزالی آمده است: «توانگر علی‌الاطلاق و غنی مطلق او بود، از طرف عاشق همه نیاز و درویشی باشد و لعل که الله الغنی و انتم الفقراء همین نقطه است» (تلخایی، ۱۳۸۸: ۱۴۴).

در این مورد بسیار محدود می‌بینیم که استغنا به عنوان یک نشانه زبانی در غزل حافظ، ما را با متون دیگری که آنها نیز در این نشانه‌ها برای دلالت خاصی بهره برده‌اند، رهنمون می‌کند. از طریق کشف رابطه بینامتنی شعر حافظ یا متون عرفانی، شعر اشاعه پیدا می‌کند و متن گشوده می‌شود» (همان: ۱۵۰).

برخورد ارزش‌مدارانه و نادیده‌گرفتن واقعیت‌ها

مطالعاتی که بر اساس نظریه منطقی مکالمه باختین انجام گرفته‌اند، به نسبت بیشتر از بینامتنیت به دام ارزش‌داوری و پژوهش ارزش‌مدارانه افتاده‌اند. یعنی به جای آنکه پژوهش‌هایی باشند که واقعیت‌ها را آشکار می‌سازند، آنها (واقعیت‌ها) را دگرگون کرده، تغییر می‌دهند.

ارزش‌ها هر چند جزئی از زندگی انسان‌ها بوده و خواهند بود و غالباً نیز بر تصمیم‌گیری‌های ما تقدم دارند (فی، ۱۳۸۹: ۲۸۵)، با این حال دنیای تحقیقات علمی برخلاف سایر ساحت‌های حیات آدمی، جایی نیست که حضور این ارزش‌ها به راحتی در آن پذیرفته شود؛ زیرا در جهان تحقیقات ادبی، واقعیت‌ها هیچ نسبتی با ارزش‌ها ندارند و میان آنها دیوار بلندی کشیده شده است. این تقابل نهادن میان ارزش‌ها و واقعیت‌ها البته سابقه طولانی‌ای ندارد و به آثار پوزیتیویست‌ها بازمی‌گردد و گویا زمانی که هیوم میان «باید» و «است» فرق می‌نهاد (هولمز، ۱۳۸۵: ۳۵۹)، بذر چنین تضادی را در تاریخ فلسفه و اندیشه انسان‌ها می‌پاشید. پوزیتیویست‌ها که در پی یافتن یک شناخت غیر شخصی و دقیق بوده‌اند، ارزش‌ها را از آنجا که مفاهیمی شخصی به حساب می‌آمده‌اند، انکار می‌کردند و خواهان محو آنان در جریان تحقیقات خود محققان بودند.

این نظریه به این شکل، امروزه پیروان چندانی ندارد، چنان‌که می‌توان گفت «در این دوران برخی از متفکران با نگاهی مثبت به ارزش‌ها می‌نگریستند و از علم‌گرایی و

۱۷۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵

عقل‌گرایی روشنگری به دلیل بی‌توجهی به ارزش‌ها و نادیده‌گرفتن تفاوت‌های فرهنگی ناشی از تفاوت‌های ارزش‌ها انتقاد می‌کردند» (فاطمی، ۱۳۸۵: ۱۴) و کسانی نیز در این میان هستند که باوری به تقابل مطلق این دو از یکدیگر ندارند؛ مثلاً ماکس وبر می‌کوشید تا نشان دهد که هر پژوهشی به ناچار رگه‌هایی از ارزش‌ها را در خود دارد و هر کنشی در حقیقت ترکیبی از عقلانیت و ارزش‌هاست (آرون، ۱۳۸۲: ۵۶۹).

از جمله مقالاتی که ارزش‌باورانه نوشته‌اند، عبارتند از: «نگاهی به چندصدایی سعدی در گلستان» (ر.ک: رحیمی و همکاران، ۱۳۹۰) و «حافظ و منطق مکالمه: رویکردی باختینی به اشعار حافظ» (ر.ک: غلامحسین زاده، ۱۳۸۶). در مقاله «حافظ و منطق مکالمه: رویکردی باختینی به اشعار حافظ» (همان)، نویسنده می‌کوشد از حافظ و شعرش، خویشاوند نزدیکی برای باختین بترشد و دردهای باختین را به حافظ نیز نسبت دهد. از نظر نویسنده اگر باختین در زمانه استالین به نقد تفکر تک‌صدایی می‌پردازد، حافظ نیز «همچون باختین زمانه‌ای نامراد، مکالمه‌ستیز و ناآزاد را تجربه کرد» (غلامحسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۱۲). ایشان برای اثبات اینکه حافظ نیز سودای مکالمه آزادی را داشته است، شواهدی مانند این را ذکر می‌کنند:

حال دل با تو گفتم هوس است خبر دل شنفتم هوس است
طمع خام بین که قصه فاش از رقیبان نهفتم هوس است
وه که دردانه‌ای چنین نازک در شب تار سفتتم هوس است

باید از شارحان حافظ پرسید که این غزل چنین تفسیری را برمی‌تابد یا نه. تا جایی که این حقیر از کلاس‌های حافظ به یاد دارم، استاد این درس از تدریس این غزل و به‌ویژه بیت سوم آن به دلایل اخلاقی پرهیز داشت؛ حال اینکه چگونه می‌توان از آن تفسیری باختینی کرد، مسئله‌ای است که باید از نویسنده مقاله «حافظ و منطق مکالمه: رویکردی باختینی به اشعار حافظ» پرسید. تنها می‌توان خاطر نشان کرد که نویسنده مقاله یادشده، ارزش‌های جهان مدرن، آزادی، مکالمه و... را بر واقعیت شعر حافظ تحمیل کرده، حقیقت شعر او را دگرگون ساخته است. آزادی به مفهومی که باختین و

فلاسفه مدرن از آن دفاع کرده‌اند، حداقل در ایران پیش از مشروطه وجود نداشت. این نکته‌ای است که بزرگانی چون دکتر شفیعی کدکنی به صراحت از آن سخن گفته‌اند:

«همان‌گونه که تلقی قدما از مفهوم وطن با تلقی انسان قرون اخیر متفاوت است، تلقی ایشان از آزادی نیز امری است به کلی متفاوت. ما وقتی کلمه آزادی را در شعر عمادی شهریار می‌بینیم، اگر این نکته تاریخی را ندانیم، تصور می‌کنیم که او وقتی این کلمه را به کار می‌برده، همان مفهومی را از آن اراده می‌کرده است که ما و معاصران ما. عمادی شهریار (شاعر قرن ششم) گفته است:

آزادی آرزوست مرا دیر سال‌هاست تا کی ز بندگی نه کم از سرو و سوسنم
و ملک‌الشعراى بهار (شاعر قرن ما) گفته است:

ای آزادی، خجسته آزادی از وصل تو روی برنگردانم

هر دو، آزادی را آرزو کرده‌اند، ولی مفهوم آزادی در نظر ایشان زمین تا آسمان تفاوت دارد. آن آزادی که عمادی شهریار به کار برده است، یک امر فردی است، آزادی برون آمدن از جایی یا مقید نبودن به کاری. اما آن آزادی که بهار از آن سخن می‌گوید، امری است اجتماعی که برابری افراد یک جامعه است در مقابل قانون. پیش از مشروطیت و مقارنات تاریخی آن، هر جا کلمه آزادی را در زبان فارسی داریم، به همان معنایی است که عمادی شهریار ارائه کرده است و هر جا بعد از مشروطیت داشته باشیم، به آن معناست که بهار در نظر داشته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۴۲-۴۳).

نمونه دیگر زمانی است که نویسنده می‌خواهد چندصدایی بودن را که ارزش دنیای جدید است، بر واقعیت شعر حافظ تحمیل سازد. برای نیل بدین مقصود ایشان ناچار می‌شوند ابهام و ایهام را معادلی برای چندآوایی بدانند:

«اشعار وی [حافظ] به سبب کیفیت عیاری خاص، صورت واقعی وی را

از نظرها پنهان می‌کند. او همچون باختین به خاطر زمانه‌ای ریایی و ناموافق عدم امن عیش و ترس از قربانی شدن، بر آن است تا به مسائل و موضوعات زمانه رنگ و بو و حال و هوای شاعرانه و زیبایی‌شناختی بدهد.

بنابراین به همین خاطر است که سپهر غزلیات حافظ را می‌توان به طور نامحدود رصد کرد: سخن شاعرانه‌ای چندسویه و ذی‌بطون که قابلیت تفسیرپذیری فراوان دارد (کیفیت پولیفونیک و چندآوایی).

من این حروف نوشتم چنان‌که غیر ندانست تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی
(غلامحسین زاده، ۱۳۸۶: ۱۰۳)

آشکار است که نویسنده برای هماهنگ کردن شعر حافظ با ارزش‌های جهان مدرن، دست به تحریف واقعیت می‌زند؛ واقعیت این است که ابهام، چندمعنایی را به وجود می‌آورد و نه چندصدایی را. این دو، مرزهای مشخصی دارند که اگر با نگاه غیر ارزش‌باورانه نگریسته شوند، مرزهای آنها کاملاً مشخص و جدا از یکدیگر است، اما اگر پای نگاه ارزش‌مدارانه به میان آید، آنگاه ابهام و چندمعنایی تبدیل به چندآوایی می‌گردد.

اما آن واقعیت اساسی که مقالاتی این‌چنین ناخودآگاه آن را پنهان می‌سازند و یا تحریف می‌کنند، واقعیت استبدادی بودن تاریخ ایران تا دوران مشروطه است. حقیقت آن است که نتیجه پژوهش‌هایی چون «نگاهی به چندصدایی سعدی در گلستان» و «منطق الطیر عطار و منطق‌گفت‌وگویی»، شائبه چندصدایی بودن تاریخ ایران را به ذهن متبادر می‌سازد؛ وقتی در آثار بزرگانی چون حافظ، سعدی، فردوسی، عطار، مولوی و... نشانه‌هایی از چندصدایی بودن وجود دارد و یا اینکه چندصدایی است، چرا نباید فرهنگ ایرانی را فرهنگی چندصدا دانست؟ آیا این بزرگان بازگوکننده و سخنگویان فرهنگ ایرانی نیستند؟ اگر آثار آنها چندصدایی می‌تواند باشد، پس تاریخ ایران نیز تاریخی چندصدایی خواهد بود و یا اینکه چندصدایی بودن بخش مهمی از آن به شمار خواهد آمد. اما واقعیت چیز دیگری است. اگر به نتایج تحقیقات محققان حوزه تاریخ و فرهنگ ایرانی بنگریم، آنگاه خواهیم دید که آنها استبداد را تنها (و یا اصلی‌ترین) شیوه پذیرفته‌شده حکومت و رفتار ایرانیان دانسته‌اند؛ حکومت و رفتاری که هیچ بدیل دیگری برای آن وجود نداشته است. تنها به ذکر دیدگاه چند پژوهشگر نام‌آشنا بسنده می‌کنم:

«ایران در طول تاریخ همواره دولت و جامعه‌ای استبدادی بوده است که

در آن، دولت، طبقات اجتماعی، قانون، سیاست و مانند آنها صورتی

متفاوت با آنچه در تاریخ اروپا مشاهده شده... داشته است. نظام حکومتی

استبدادی، مبتنی بر انحصار دولتی و حق مالکیت و نیز اقتدار نظامی و دیوانی شدید - اما نه لزوماً متمرکزی - بود که بر اثر آن پدید می‌آمد. حق مالکیت خصوصی اراضی وجود نداشت، بلکه فقط امتیازی بود که دولت به اشخاص (و ایل‌ها و طوایف) می‌داد و لذا هر زمان هم که اراده می‌کرد، آن را پس می‌گرفت» (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۷).

«همین که گفته می‌شود از عصر باستان تا دوره معاصر، قدرت‌های استبدادی بر ایران حاکمیت داشته‌اند، کافی است تا پرداختن هرچه بیشتر به استبداد در شرایط کنونی ضروری دانسته شود» (قاضی مرادی، ۱۳۸۵: ۹).

«به طور کلی تاریخ سیاسی ایران، پیش و پس از اسلام و حتی در دوره معاصر (تا پیروزی انقلاب اسلامی) با حکومت استبدادی مشخص می‌شود» (گودرزی، ۱۳۸۹: ۱۸).

هر چند هر یک از این بزرگان از زاویه‌ای خاص به بررسی استبداد ایرانی پرداخته‌اند، اما نتیجه‌ای که آنان در پایان به دست داده‌اند، تقریباً یکسان است: استبداد تنها نوع پذیرفته حکومت و رفتار در نزد ایرانیان بوده است و بزرگان گذشته فرهنگ ایرانی در ضرورت آن بسیار سخن گفته‌اند.

نتیجه‌گیری

بسیاری از مقالات انتشار یافته در مجلات و فصل‌نامه‌ها مبنایی نظری دارند؛ یعنی نویسندگان آنها یکی از نظریه‌های ادبی (روایت‌شناسی، ساختارگرایی، تبارشناسی و...) را اساس کار خود قرار داده، بر اساس آن پژوهش‌های خود را انجام داده‌اند. چنین کاری فی‌نفسه و به‌خودی‌خود نادرست نیست؛ به‌ویژه اگر انجام این پژوهش‌ها همراه با شناخت دقیق و درست نظریه و متن باشد، نمی‌توان خُرده‌ای بر آن گرفت. اما داستان همواره چنین نیست و کم نیستند مقالاتی که مطالعه و بررسی آنها نشان از ناآشنایی نویسنده/نویسندگان آنها با نظریه و متن دارد. چنین کاستی‌هایی، ضرورت نگاهی آسیب‌شناسانه و انتقادی به نظریه‌ها و همچنین مقالات و کتاب‌هایی را که بر اساس آنها انتشار یافته‌اند، ناگزیر می‌سازد. اما از آنجا که نیل بدین هدف از حوصله یک مقاله بیرون است،

۱۸۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵
در این مقاله تنها به بررسی انتقادی آن دسته از مقالات پرداخته شده است که بر اساس آرا و آثار باختین انجام گرفته‌اند.

اصلی‌ترین این کاستی‌ها عبارتند از: بی‌توجهی به بسترها و پیش‌فرض‌هایی که این نظریه‌ها در آن بالیده‌اند، انتخاب نادرست نظریه‌ها (بینامتنیت به جای ساختارگرایی، بینامتنیت به جای نقد منابع، منطبق مکالمه به جای تبارشناسی)، ساده‌سازی، تصادفی بودن ارتباط نظریه و متن، برخورد ارزش‌مدارانه و نادیده گرفتن واقعیت‌ها.

پی‌نوشت

۱. همین زیرساخت معرفت‌شناسانه است که در نقد و بررسی آثار، مورد توجه باختین قرار می‌گیرد. او داستایفسکی را می‌ستاید، زیرا به نظرش، داستایفسکی انسان‌های داستان‌هایش را به حد شیء (موضوع شناسایی) فرو نمی‌کاهد و چون چنین است، منطبق مکالمه در آثار این نویسنده بزرگ روس حضور دارد، در حالی که مثلاً تولستوی چنین نیست. نویسنده «جنگ و صلح»، زبانی یکسویه دارد و شخصیت‌های داستان او - علی‌رغم تعداد فراوانشان - به حد یک شیء تقلیل داده شده‌اند (هارلند، ۱۳۸۸: ۲۵۶).
۲. درباره تاریخی بودن نظریه‌ها باید به نکته‌ای اشاره شود و آن اینکه در برخی نظریه‌ها نوعی تمایل «زمینه‌زدایانه» وجود دارد؛ بدین معنی که نظریه‌ها می‌کوشند تاریخی بودن خود را پنهان سازند (شاید بدین خاطر که تاریخی بودن با باور به نسبی بودن حقیقت همسایگی دارد و هر نظریه‌ای که اقرار به تاریخی بودن خود کند، خود را اسیر زمان و مکانی خاص کرده، بر جهان شمول بودن خود خط بطلان کشیده است) و یا اینکه محققان گاه به دلایل متعددی ناچار به نادیده گرفتن این زمینه‌های تاریخی هستند. با این حال پذیرش این امر نباید به معنی بی‌توجهی کامل به زمینه شکل‌گیری نظریه‌ها باشد. اصرار نویسنده این سطور بر این است که حتی اگر محققان بخواهند نظریه‌ای را خارج از بافت تاریخی آن به کار گیرند، باید بر این بافت تاریخی آگاهی داشته باشند. (یادآوری این نکته مرهون اشاره یکی از داوران فرهیخته این مقاله است).
۳. چنان‌که در متن هم اشاره شده است، بیشتر (و نه تمامی) نظریه‌پردازان بینامتنیت، بینامتنیت را تنها در آثار نویسندگان مدرن جست‌وجو کرده‌اند، حال آنکه برخی دیگر چون بارت معتقد بودند که در آثار کلاسیک نیز بینامتنیت نمونه‌هایی دارد (آلن، ۱۳۸۵: ۱۰۲).
۴. بی‌انصافی خواهد بود که در اینجا به نکته‌ای اشاره نشود و آن اینکه این بی‌توجهی به

بسترهای شکل‌گیری نظریه‌ها، روزگاری دامن‌گیر نویسندگان این نقد هم بوده است. این‌جانب در مقاله‌ای با عنوان «دیگری و نقش آن در داستان‌های شاهنامه» از آرای باختین در بررسی شاهنامه استفاده کرده بودم که چندان درست نبود؛ زیرا وجود چندآوایی در حماسه برخلاف نظریه نظریه‌پرداز چندآوایی یعنی باختین است (دزفولیان و امن‌خانی، ۱۳۸۸: ۲). البته نمی‌خواهم بگویم که نظر باختین کاملاً درست بوده است، بلکه مسئله این است که هر چند از آرای او استفاده کردم، به این نظر او که حماسه، ژانری تک‌صداست، بی‌توجه بوده‌ام.

۵. این دیدگاهی است که باختین در دوره اول کار فکری خود داشته است. او پس از مدتی این نظریه خود را تعدیل کرده، چندصدایی را خصلت رمان (و نه تنها رمان‌های داستانیفلسفی) دانست (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۱۰). با این همه منتقدان بیشتر به آرای دوره اول او توجه کرده‌اند.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۲) مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی-فرهنگی.
- آلن، گراهام (۱۳۸۵) بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۲) ساختار و تأویل متن، تهران، مرکز.
- اشمیتس، توماس (۱۳۸۹) درآمدی بر نظریه ادبی جدید و ادبیات کلاسیک، ترجمه حسین صبوری و صمد علیون خواجه دیزج، تبریز، دانشگاه تبریز.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- انصاری، منصور (۱۳۸۴) دموکراسی گفت‌وگویی: امکانات دموکراتیک اندیشه‌های میخائیل باختین و یورگن هابرماس، تهران، مرکز.
- باختین، میخائیل (۱۳۸۷) تخیل مکالمه‌ای: جستارهایی دربارهٔ رمان، ترجمه رؤیا پورآذر، تهران، نی.
- برنز، اریک (۱۳۸۱) میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، تهران، ماهی.
- تایسن، لیس (۱۳۸۷) نظریه‌های نقد ادبی معاصر، ترجمه مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی، تهران، نگاه امروز/ حکایت قلم نوین.
- تلخایی، مهری (۱۳۸۸) «نیم‌نگاهی به عرفان حافظ از منظر بینامتنیت: جستاری پس‌اساختارگرایانه»، فصلنامه تخصصی عرفان، سال ششم، شماره ۲۱، صص ۱۴۳-۱۵۹.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷) منطق گفت‌وگویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، تهران، مرکز.
- حسن‌زاده میرعلی، عبدالله و رضا قنبری عبدالملکی (۱۳۹۰) «بازتاب اشعار سنتی و معاصر فارسی در شعر شفيعی کدکنی: با رویکرد به نظریه بینامتنیت»، پژوهشنامه ادب غنایی، سال نهم، شماره ۱۶، صص ۴۷-۷۲.
- حکمت، شاهرخ (۱۳۸۹) «عناصر بینامتنیت در غزل‌های سنایی و خاقانی»، اندیشه‌های ادبی، سال دوم، شماره ۳، صص ۳۳-۶۲.
- دزفولیان، کاظم و عیسی امن‌خانی (۱۳۸۸) «دیگری و نقش آن در داستان‌های شاهنامه»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱۳، صص ۱-۲۴.
- رالز، جان (۱۳۸۷) نظریه عدالت، ترجمه سید محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رستمی، فرشته (۱۳۹۰) «دیگران: خوانشی نقادانه از رویکرد بیژن نجدی به انسان»، کاوش‌نامه، سال دوازدهم، شماره ۲۲، صص ۱۸۱-۲۰۸.
- رضایی دشت، ارژنه (۱۳۸۷) «نقد و تحلیل قصه‌ای از مرزبان‌نامه بر اساس رویکرد بینامتنیت»، فصلنامه نقد ادبی، سال اول، شماره ۴، صص ۳۱-۵۲.
- رضی، احمد و محسن بتلاب اکبر آبادی (۱۳۸۹) «منطق الطیر عطار و منطق گفت‌وگویی»، فصلنامه

- زبان و ادب پارسی، شماره ۴۶، صص ۱۹-۴۶.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰) با چراغ و آینه، تهران، سخن.
- شهابی، هوشنگ (۱۳۸۵) «مقررات لباس پوشیدن برای مردان در ترکیه و ایران»، در: تجدد آمرانه، گردآوری و تألیف تورج اتابکی، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- غلامحسین‌زاده، غریب‌رضا (۱۳۸۶) «حافظ و منطق مکالمه: رویکردی باختینی به اشعار حافظ شیرازی»، فصل‌نامه پژوهش زبان‌های خارجی، شماره ۳۹، صص ۹۵-۱۱۰.
- فاطمی، فریدون (۱۳۸۵) «مقدمه مترجم» چاپ شده در دوگانگی واقعیت/ارزش، هیلری پاتنم، تهران، مرکز.
- فی، برایان (۱۳۸۹) پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردی‌ها، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵) استبداد در ایران، تهران، اختران.
- (۱۳۹۱) شوق گفت‌وگو و گسترده‌نگی فرهنگ تک‌گویی در میان ایرانیان، تهران، دات.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۶) دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- گرین، جان و دیگران (۱۳۸۵) مبانی نقد ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، تهران، نیلوفر.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۹) جامعه‌شناسی استبداد ایرانی، تهران، مازیار.
- لسناف، مایکل ایچ (۱۳۸۹) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، ماهی.
- مک آفی، نائل (۱۳۸۵) ژولیا کریستوا، ترجمه مهرداد پارسا، تهران، مرکز.
- نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰) درآمدی بر بینامتنیت، تهران، سخن.
- (۱۳۸۶) «بارت و بینامتنیت»، مقالات هم‌اندیشی‌های بارت و دریدا، به کوشش امیرعلی نجومیان، تهران، فرهنگستان هنر.
- نولز، رونلد (۱۳۹۱) شکسپیر و کارناوال پس از باختین، ترجمه رؤیا پورآذر، تهران، هرمس.
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۸) درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت، ترجمه علی معصومی و شاپور جورکش، تهران، چشمه.
- هایک، فردریش فون (۱۳۹۰) راه بردگی، ترجمه فریدون تفضلی و حمید پاداش، تهران، نگاه معاصر.
- هولمز، رابرت ال (۱۳۸۵) مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

Bakhtin, Mikhail (1984) problems of Dostovesky's poeitic, edited and translated by c. Emerson, Manchester, Manchester university Press.

Kristeva, Julia (1984) Revolution in poetic Language, translated by Margaret Walter, Columbia University press.