

معرفی و نقد کتاب افسانه زندگان

کتاب افسانه زندگان از معدود کتابهایی است که یک نویسنده ایرانی کوشش کرده است براساس نظریه‌ای معین به تحلیل قصه‌های شفاهی بپردازد. دیدگاه تحلیلی ناظر بر کتاب «دیدگاهی است مبتنی بر انسان‌شناسی فمینیستی و جنسیت که با استفاده از گرامر جنسی - سنی» به موضوع پرداخته است. در مقاله‌های کتاب نکات مختلفی درباره نظام پدرسالاری،

تقدیرگرایی، عشق و فرهنگ طرح شده است

محمد جعفری (قنواتی)

چهارشنبه ۵ اسفند ۱۳۸۳

کتاب افسانه زندگان از معدود کتابهایی است که یک نویسنده ایرانی کوشش کرده است براساس نظریه‌ای معین به تحلیل قصه‌های شفاهی بپردازد. دیدگاه تحلیلی ناظر بر کتاب «دیدگاهی است مبتنی بر انسان‌شناسی فمینیستی و جنسیت که با استفاده از گرامر جنسی - سنی» به موضوع پرداخته است. (ص ۲۲)

کتاب شامل ۱۱۶ روایت از قصه‌های ایرانی و ۲۴ مقاله تحلیلی است. در مقاله‌های کتاب نکات مختلفی درباره نظام پدرسالاری، تقدیرگرایی، عشق و فرهنگ طرح شده است. نگارنده این سطور ضمن آنکه خود را با بخشی از این موارد هماهنگ و هم‌رای می‌بیند، اما گمان می‌کند که بخشی از آنها با واقعیات تاریخ و فرهنگ ما و نیز قصه‌های ایرانی قرابت چندانی ندارد. در سطرهای آتی کوشش می‌شود به برخی از این موارد نظر گذرایی افکنده شود:

۱. به اعتقاد مؤلف «چیرگی و استیلای فرهنگ حاکم در جوامع بسته سنتی که ارزش‌های نظام پدرسالارانه را دربردارد با دو

تبعیض عمده همراه بوده است. تبعیض جنسی که جنسیت را معیار و مشخصه‌های اصلی تمایز خوب از بد و بدتر از فروتر قلمداد می‌کند و دیگر تبعیض سنی که برتری مهتران بر کهتران را رواج می‌دهد.» (ص ۳۹۲)

چنین دیدگاهی در بسیاری از اجزای خود با بخشی از نظریات فمینیستی که به «فمینیسم رادیکال» معروف است انطباق دارد.

براساس این دیدگاه، شاخص سراسر جامعه را ستمگری تشکیل می‌دهد و بنیادی‌ترین ساختار ستمگری به جنسیت تعلق دارد که

همان نظام پدرسالار است. ۱.

واقعیت آن است که در جوامع مورد اشاره نویسنده تبعیضی مهم‌تر از دو تبعیض یاد شده وجود دارد. این تبعیض که مبنای

مناسبات و روابط چنین جامعه‌هایی را تشکیل می‌دهد، تبعیض طبقاتی است و بر بستر این تبعیض است که سایر تبعیضها شکل می‌گیرد. پدرسالاری بر مبانی اقتصادی - اجتماعی خاصی استوار است که «فردوستی کهتران» نتیجه وجود آن مبانی است. ماندگاری و استمرار حاکمیت فرهنگ پدرسالار با ادامه تسلط طبقات معینی بر آن مبانی ارتباطی مستقیم دارد. بر این اساس «فردوستی کهتران» را نه علت بلکه باید معلول این روابط دانست. بی‌توجهی به این موضوع به معنای اولویت دادن به ذهنیت در قبال عینیت در بررسی‌های اجتماعی است.

از سوی دیگر چشم‌پوشی از ویژگی اصلی جوامع مورد اشاره نویسنده، ناعادلانه بودن کیفیت سهم‌بری انسانها از تولید اجتماعی، به معنای نادیده گرفتن ساختارهایی است که اجازه کنش و میدان‌داری به جلوه‌های مختلف پدرسالاری را داده و می‌دهد. چنین دیدگاهی در بهترین حالت به توضیح و تفسیر مسائل و پدیده‌های اجتماعی منجر می‌شود و از تبیین و تحلیل آنها سخنی به میان نمی‌آورد و از این رو به نظریات اثبات‌گرایانه (positivism) نزدیک می‌شود. آنچه نویسنده از آن به عنوان تبعیض سنی و جنسی در جامعه و نیز در قصه‌های شفاهی یاد کرده است انکارناشدنی است. اما نمی‌توان از آنها به مثابه «دو تبعیض عمده» در قصه‌های شفاهی یاد کرد. فی‌المثل در موضوع تبعیض سنی باید گفت که در بسیاری از قصه‌های شفاهی پدر / شاه، نماد جامعه پدرسالار، از فرزندان کوچک حمایت می‌کند.

واقعیت وجودی این موضوع در قصه‌های شفاهی به گونه‌ای است که نویسنده نیز نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد: «گاه با این واقعیت روبرو می‌گردیم که پدر چهره‌ای مثبت اما برادران مهتر چهره‌ای منفی در قصه دارند. یا قهرمان کهتر علی‌رغم تقابل با مهتران به سپارش‌های پیرانه سرانه شاه یا پدر گوش می‌دهد.» (ص ۴۰۴ تاکید از این نگارنده). اهمیت موضوعی را که نویسنده به درستی به آن اشاره کرده است نمی‌توان با به‌کارگیری واژه «گاه» تکرار مداوم و مستمر آن را در قصه‌های شفاهی تقلیل داد. در اکثر قصه‌هایی که برادران یا خواهران بزرگ‌تر به کوچک‌تران خود حسادت یا ستم می‌ورزند، پدر / شاه از فرزند کوچک حمایت می‌کند و اساساً در بسیاری موارد یکی از علل حسادت برادران یا خواهران بزرگ‌تر تقرب فرزند کوچک‌تر نزد پدر است. همین موضوع و گوش دادن به پندهای «مهتران» (پدر یا شاه) توسط قهرمان «کهتر» که در نهایت به سود او تمام می‌شود و همچنین تبعیضهایی علیه کهنسالان که در قصه‌های شفاهی منعکس شده‌اند (ص ۴۰۶ کتاب) ناقض دیدگاه تقلیل‌گرای کتاب است. درباره تبعیض جنسی نیز باید گفت که این تبعیض محصول مقطع خاصی از تکامل اجتماعی انسان است که تاپیش از آن وجود نداشته است. تاریخ جامعه انسانی در دوره‌هایی اساساً با این تبعیض بیگانه بوده یا دست‌کم بابربری زن و مرد توأم بوده است. این موضوع حتی در اساطیر کهن ما نیز بازتاب داشته است که در ادامه همین نوشته به آن اشاره خواهد شد. همان‌گونه که

تبعیض جنسی، ستم بر زنان، محصول دوره خاصی از تکامل جامعه انسانی بوده است، «مسئله زن» یا بیان آگاهانه این تبعیض و مبارزه با آن نیز از دوره معینی آغاز شده است. به تعبیر دیگر این مبارزه را نمی‌توان به آغاز شکل‌گیری ستم بر زنان یا بر همه آن بخش از تاریخ جامعه انسانی که تبعیض جنسی جزئی از آن بوده است تعمیم داد. «مسئله زن مسئله‌ای اخلاقی و سیاسی نیست (اگرچه دربرگیرنده مسائل اخلاقی و سیاسی نیز هست) مسئله زن مسئله‌ای اقتصادی است. تا موقعی که زن مستقیماً در تولید کالا شرکت نمی‌کرد، تا زمانی که تلاش اصلی کار او در محدوده تامین بهبود معاش خانه بود از «مسئله زن» نمی‌شد حتی صحبتی به میان آورد. دردهات دورافتاده که تاکنون در مدار قدرتمند گردش کالا قرار نگرفته‌اند هنوز «مسئله زن» مطرح نیست.»^۳ از این رومی‌توان گفت که نشان دادن یک جریان مبارزه علیه تبعیض جنسی در قصه‌های شفاهی به دشواری میسر می‌شود. همان‌گونه که نویسندگان نیز از میان ۱۱۶ روایت فقط یک قصه یعنی «یکی مال من یکی مال تو» (ص ۳۶۵) را مطابق با این موضوع دیده است و برای تایید احکام خود به صورت مداوم به آن استناد کرده است.

علاوه بر آنچه گفته شد موضوع را از زاویه نقش گروه‌های مختلف انسانی در مسائل و تحولات اجتماعی نیز می‌توان بررسی کرد. به گمان من زن یا مرد، جوان و کهنسال، پیش از آنکه با جنس یا سن خود تعریف شوند با نوع خود یعنی با انسان بودن خود تعریف می‌شوند. انسانها — اعم از زن و مرد — در قبال مشکلات طبیعی و اجتماعی به صورت گروهی واکنش نشان می‌دهند. گروه‌های اجتماعی که فرد می‌تواند جزئی از آنها باشد متعدد و متنوع هستند، خانواده، همکلاسیها، هم‌محله‌ایها، گروه‌های سنی، جنسی، قومی، نژادی، طبقاتی و... از این جمله‌اند. تعبیر دیگر این موضوع این است که هر فردی حتی در زمان معینی می‌تواند وابسته به همه یا بخشی از این گروه‌های به ظاهر متفاوت باشد. وابستگی به هر یک از این گروه‌ها هویت خاصی برای فرد ایجاد می‌کند. همه این گروه‌ها در فرآیند تحولات اجتماعی شرکت دارند، اما در عین حال نمی‌توان نقش آنها را هم‌عرض و هم‌ارز دانست. در میان این گروه‌ها «طبقات اجتماعی اهمیتی خاص و جایگاهی ممتاز دارند. زیرا آنها یگانه فاعل فوق فردی هستند که هدف آگاهی و عملش سازمان‌دهی مجموع روابط میان انسان‌ها و روابط انسان‌ها با طبیعت برای حفظ وضعیت کنونی آنها یا دگرگونی کمابیش بنیادی‌شان است. به عبارت دیگر طبقه اجتماعی فاعل تمام و کمال عمل تاریخی و در عرصه آگاهی فاعل آفرینش جهان‌های مفهومی و تخیلی یعنی آفرینش‌های فلسفی و ادبی است.»^۴

به گمان من تحویل این نقش در جامعه و نیز در قصه‌های شفاهی به گروه‌های ناپایداری مانند گروه‌های سنی و جنسی، تقلیل مبارزه اجتماعی و مضمون عدالت‌طلبانه آن خواهد بود.

تاکید یک سویه بر «تبعیض‌های جنسی — سنی» و برداشت خاصی از نظام پدرسالار در برخی از صفحات کتاب به شکلی افراطی

ارائه می‌شود، به گونه‌ای که به نادیده گرفتن بسیاری از مسائل دیگر ختم می‌گردد. در زیر به چند نمونه از این برخوردهای افراطی اشاره شده است:

الف — در ارتباط با قصه‌های عاشقانه می‌نویسد: «در مجموعه قصه‌هایی که در فرهنگ حاکم (فرهنگ مهترانه سنی — جنسی) و محکوم (فرهنگ کهترانه سنی — جنسی) رو در روی هم قرار می‌گیرند ستیز مهرآوران سنت شکن و مهرستیزان پای بند شاهد می‌شود.» (ص ۸۶۸) و سپس برای اثبات این موضوع به ارتباط منظومه‌های عاشقانه ادبیات فارسی با قصه‌های شفاهی اشاره می‌کند و به تحلیل منظومه‌های ادبی می‌پردازد. نویسنده در این قسمت منظومه‌های بکتاش و رابعه، لیلی و مجنون، فرهاد و شیرین، ویس و رامین، همای و همایون، وامق و عذرا و سلامان و ابسال را تحلیل و تفسیر می‌کند. در مجموعه این قصه‌ها آنچه چشمگیر است تفاوت‌های طبقاتی است که باعث ناکامی عشاق می‌شود. در قصه رابعه و بکتاش دلیل خشم حارث، برادر رابعه، این است که خواهر وی یعنی دختری از خانواده سلطنتی عاشق مردی از طبقات دون پایه می‌شود. مخالفت حارث جنبه طبقاتی دارد و با «گرامر سنی — جنسی» کمترین توافقی را نشان نمی‌دهد.

درباره قصه لیلی و مجنون نیز تفسیری ارائه می‌کند که با واقعیات قصه سازگاری ندارد. آنهایی که یک بار روایت نظامی را از این قصه خوانده باشند متوجه این ناسازگاری خواهند شد.

از نظر مؤلف، مهتران جامعه پدرسالار که حافظان ارزشهای نظام خویشاوندی جامعه سنت‌گرا هستند قیس عامری را طرد کرده و او را مجنون لقب می‌دهند و از همین رو پدر لیلی، ابن سلام را بر قیس ترجیح می‌دهد، زیرا ابن سلام پای بند قوم، تبار، ارزشها و هنجارهای جامعه پدرسالار است. در روایت نظامی آنگاه که قیس بر لیلی عاشق می‌شود و موضوع را به پدر خود می‌گوید، بزرگان قبیله او، که علی‌القاعده حافظان فرهنگ پدرسالار هستند، به صورت گروهی به خواستگاری لیلی می‌روند تا شاید بتوانند این دو جوان را، با حفظ سنتهای حاکم بر جامعه، به وصال هم برسانند:

پیران قبیله نیز یک سر *** بستند بر آن مراد محضر

کان در نسفته را در آن سفت *** با گوهر طاق خود کند جفت

یک رویه شد آن گروه را رای *** کاهنگ سفر کنند از آن جای

از راه نکاح اگر توانند *** آن شیفته را به مه رسانند

در این روایت آنچه باعث می‌شود که پدر لیلی، ابن سلام را بر قیس ترجیح دهد ثروت و دولت اولی است. وصفی که نظامی از ابن سلام ارائه می‌دهد به اندازه‌ای گویاست که ما را از هر تفسیری بی‌نیاز می‌کند:

در ره ز بنی اسد جوانی / دیدش چو شکفته گلستانی

شخصی هنری به سنگ و سایه / در چشم عرب بلندپایه

بسیار قبیله و قرابات / کارش همه حرمت و مراعات

گوش همه خلق بر سلامش / بخت ابن سلام کرده نامش

هم سیم خدا و هم قوی پشت / خلقی سوی او کشیده انگشت

چاره طلبید و کس فرستاد / در جستن عقد آن پریزاد

تا لیلی را به خواستاری / در موکب خود کشد عماری

پذرفت هزار گنج شاهی / وز رم گله پیش از آن که خواهی

نیرنگ و وفا و خواهش انگیخت / خاکی شد و زر چو خاک می ریخت

به گمان من کم توجهی نویسنده به مفاهیم روشن این ابیات و ارائه تفسیری دیگرگونه از آنها فقط نتیجه راست کیشی او نسبت به نظریه و «گرامر سنی — جنسی» خود است.

در قصه های ویس و رامین و خسرو و شیرین نیز آنچه باعث قدرت «موبد شاه» و خسرو می شود نه کهنسالی و پای بندی به تبار، قوم و قبیله بلکه قدرت سیاسی و اقتصادی آنهاست.

ب — در گفتار «ستم ستیزی در فرهنگ عامه»، تاکید افراطی نویسنده بر دیدگاه فمینیستی باعث شده که بر قصه تی تی خانم نسبت به قصه کور فلک تمرکز بیشتری صورت گیرد. در حالی که عناصر و مضمون ستم ستیزی در قصه اخیر به مراتب قوی تر و عینی تر از قصه اول است. در این قصه مردان و زنان زحمت کش روستا که در شالیزار کار می کنند به صورت متحد علیه خان روستا شورش کرده و او را به قتل می رسانند. (ص ۲۲۴) این تلاش افراطی در تحلیل قصه حاتم و تایی (ص ۴۸۴) نیز به چشم می خورد به گونه ای که همین امر باعث شده تا نویسنده به توجیه سایر مسائل بپردازد.

ج — نویسنده از برخی مثلها و اصطلاحات فرهنگ عامه تفسیری غیرواقعی و دور از ذهن ارائه می دهد. فی المثل در تفسیر مثل «الهی پیر شوی» می نویسد: «در گستره جامعه پدرسالار آرزوی سپاس گویان در آفرین بر کار کهترانی که به یاری آنان شتافته اند پیر شوی و کهنسالی و پیری جوانان است. و این امر به نیکی تاثیر پذیری زبان را از هنجارها و آموزه های جامعه پدرسالار (برای مثال ارزش پیری و پیرانه سری) باز می تاباند.» (ص ۴۴۳) این مثل نیازی به چنین تاویل و تفسیری ندارد و معنی و مفهوم آن بسیار ساده و سراسر است. «پیر شوی» به معنای درخواست عمر طولانی برای مخاطب است. چیزی معادل «زنده باشی» یا

«الهی جوان مرگ نشوی» و معانی و مفاهیمی از این دست.

نویسنده اصطلاح «تاقچه واز کونگ» را که در گیلکی برای بچه‌های شیطان (اعم از پسر و دختر) به کار می‌رود، به اصطلاحی در ردیف «ضعیفه»، «منزل» و... که در فرهنگ ارباب — رعیتی برای زنان به کار می‌رفته است، قرار می‌دهد. تعبیر و تفسیری که از مثل «نه بگو بگذر برو، بله بگو بردار برو» ارائه می‌کند متناسب با مفهوم واقعی آن نیست. این مثل پیش از هر چیز مبین جامعه استبدادزده‌ای است که هیچ‌گونه اعتراضی را بر نمی‌تابد.

د — نویسنده برای توجیه نظرات خود بارها به اساطیر و افسانه‌های قدیمی استناد می‌کند. اما قدمت افسانه‌ها و باورها را دست بالا تا متون پهلوی می‌برد و در همان حدود متوقف می‌شود و به افسانه‌ها و اساطیر دیرین سال‌تر توجهی نمی‌کند. بخشی از اساطیر ایران که بسیار با اهمیت نیز هستند تطابقی با نظرات نویسنده ندارد و از همین رو به نظر می‌آید به آنها کم‌توجهی شده است. اهمیت اردیسور ناهید (ایزد بانوی نگهبان آبها)، چیستا (ایزد بانوی خرد)، مرداد و خرداد در نزد ایرانیان باستان روشن‌تر از آن است که بخواهیم درباره آنها مطلب مکرری بنویسیم. فی‌المثل در ایران باستان اگرچه همه آتشکده‌ها مورد احترام بوده‌اند اما آتشکده‌هایی که به نام ناهید یا آناهیتا بوده‌اند ارزش و مقام خاصی داشته‌اند.

چیستا الهه یا ایزدبانوی خرد است. این همان ایزدبانویی است که زرتشت همه نیروی مادی و معنوی خود را از اومی‌گیرد. از معانی دیگر چیستا می‌توان به دانش، معرفت، اندیشه، آگاهی، آیین و دستور اشاره کرد. با توجه به مفهوم خرد در حماسه ملی و کاربرد گسترده و وسیع آن می‌توان بیشتر به اهمیت این الهه در اساطیر ایران باستان پی برد. اساساً «یکی از نکات بسیار جالب اسطوره‌های ایرانی همتایی و برابری تعداد ایزدان و امشاسپندان زن با ایزدان و امشاسپندان مرد است. صفات و خصوصیات معینی که به خصوص به هر یک از این امشاسپندان و ایزدان نسبت داده شده است، حکایت از موقعیت و مقام زن و نقش بسیار شاخصی می‌کند که در اساطیر ایرانی به عهده آنان گذارده شده است. برابر بودن زن و مرد در اسطوره‌های ایرانی را می‌توان چنین تعبیر کرد که حتی در اسطوره نیز زن و مرد حقوقی مساوی و نیرویی برابر داشته‌اند.» ۵

از دیگر ویژگی‌های اساطیر ایرانی فزونی زنان نیک‌کردار بر بدکردار است. وجود این باورها ریشه در مناسباتی داشته که در آن زن مقام و جایگاه برتری نسبت به مردان داشته است.

ه' — در نقد فرهنگ پدرسالار نسبت به عشق می‌نویسد: «در بخش‌های پسین‌تر از فرهنگ توده، عشق در برابر فقر و غم نان ریشخند می‌شود.» (ص ۸۸۶) و برای توجیه نظر خویش به گفت‌وگوی منظومی که میان پدر و پسر صورت گرفته است استناد می‌کند. در این گفت‌وگو پسر می‌گوید که تو مزه عشق را نچشیده‌ای و نمی‌دانی که وصال پس از فراق چه عیشی دارد. اما پدر در

پاسخ می‌گوید اگر سفره بی نان و گریه کودکان گرسنه را شنیده بودی این سخنان را نمی‌گفتی.

مؤلف برخورد پدر را ناشی از «مهرستیزی» فرهنگ پدرسالار می‌داند. در صورتی که پدر از ابتدایی‌ترین نیاز جسم، یعنی نان سخن می‌گوید و پیداست که اگر این نیاز برطرف نشود جانی برای عشق ورزیدن و حتی فکر کردن باقی نمی‌ماند. در ادبیات گذشته ما مقایسه‌هایی بین نان با مسائلی بسیار مهم‌تر که به اعتقادات مذهبی مردم مربوط می‌شود انجام گرفته است، بدون اینکه کسی مقایسه‌کننده را به بی‌دینی یا ارتداد متهم کند. فی‌المثل عطار در حکایتی تمثیلی با نازک‌اندیشی و ژرف‌نگری وصف‌ناپذیری مقایسه‌ای بین «اسم اعظم» و گرسنگی مردم انجام داده که اگر بخواهیم باروش مؤلف محترم آن را ارزیابی کنیم همه مفاهیم و معانی آن باطل می‌شود:

سایلی پرسید از آن شوریده حال / گفت اگر نام مهین ذوالجلال

می‌شناسی بازگوی ای مرد نیک / گفت نان است این بتتوان گفت لیک

مرد گفتش احمقی و بی‌قرار / کی بود نام مهین نان، شرم دار

گفت در قحط نشابور ای عجب / می‌گذشتم گرسنه چل روز و شب

نه شنودم هیچ جا بانگ نماز / نه دری بر هیچ مسجد بود باز

من بدانستم که نان نام مهینست / نقطه جمعیت و بنیاد دینست ۶

همچنین می‌توان به احادیثی اشاره کرد که معاد افراد را وابسته به معاش آنها دانسته (لا معاش له، لا معاد له) یا فقر را مقدمه کفر و بی‌ایمانی می‌داند (کاد الفقر ان یكون کفرا).

در خاتمه این بخش یادآوری این نکته را ضروری می‌دانم که نویسنده در برخی موارد از راست‌کیشی خود نسبت به تئوری و گرامر سنی — جنسی عدول کرده و عناصر دیگری در تحلیل‌های خود وارد می‌کند و به این ترتیب درکی دیگرگونه از نظریات فمینیستی ارائه می‌دهد. وی در چنین مواردی به تبیین و تحلیل واقعی قضایا نزدیک‌تر می‌شود و خواننده کتاب نیز با تفسیر و تاویل‌های قابل قبولی مواجه می‌شود. فی‌المثل در تفسیر قصه زید و زینب که در منظومه لیلی و مجنون جای گرفته است، چنین می‌نویسد: «زید در روایت نظامی چونان قهرمانان قصه‌های عامیانه به دلیل فرودستی طبقه و مرتبه اجتماعی از ازدواج با دختر عموی متمول و پرمال خود بی‌نصیب می‌ماند و عمو او را برخلاف ارزش‌های کهن که بر ازدواج درون فامیلی مبتنی است به دامادی نمی‌پذیرد. زیرا پیوند فرادستان و فرودستان با نگرش مرتبه‌گرای او همگون نیست.» (ص ۸۷۵)

چنین تجدیدنظری‌هایی در علایق نظری مؤلف در جاهای دیگر کتاب نیز به چشم می‌خورد. در چنین مواردی کتاب جذاب‌تر و

پیگیری تحلیلهای آن از کشش بیشتری برخوردار می‌شوند. از همین رو نگارنده این سطور بیش از آنکه باراست‌کیشی مؤلف هماهنگ باشد خود را با تجدیدنظرهای تئوریک وی همراهی و همراه می‌بیند.

۲ — درباره تقدیر می‌نویسد: «آنچه به یاری فرازندان قدرت در جامعه پدرسالار مقدر می‌شود، تقدیری زمینی است که عشق را به عنوان ارزشی برخاسته از فرهنگ محکوم و آرمانی منسوب به فرودینگان ناکام و هراس‌آلود می‌گرداند. تقدیر دست‌پرورده مهتران سپهری از ارزش‌ها را می‌آفریند که به توصیف ترسبار و مرگ‌آگین «عشق» به‌عنوان یک «ممنوع» می‌پردازد... نخبگان جامعه در حوزه خانواده، اقتصاد و... سعی در پیدایی تقدیری دارند که همگرایی، همانندی و توده‌وار بودن اعضای جامعه بسته را موجب می‌شود» (ص ۹۰۰ و ۹۰۱) آنچه از این عبارت می‌توان استنباط کرد این است که منظور نویسنده تقدیر اجتماعی است. اما در ادامه بحث خواننده به مطالبی برمی‌خورد که این استنباط را با تردید مواجه می‌کند: «قصه‌های عامیانه آنگاه که از یاس و یا ناآگاهی حوزه‌های گوناگون فرهنگ محکوم و یا منابع توجیه‌گر فرهنگ حاکم برخیزد کارکردی همگون می‌یابد. این قصه‌ها اعتقاد به «تقدیر» را در نوشته آمدن سرنوشت مردان و زنان عشق بیان می‌دارد. حتی کامیابی عاشقانه نیز نه با کوشش عاشق که با منت تقدیر و اقبال امکان می‌یابد.» (ص ۹۱۰) از این رو می‌توان گفت که مؤلف تفاوتی میان تقدیر اجتماعی (جبر اجتماعی) و تقدیر ازلی، به مثابه بخشی از اعتقادات جامعه ایرانی، نمی‌بیند و هر دو را زاینده قدرت مهتران و «مهرستیزان» جامعه پدرسالار می‌داند.

اولا تقدیر اجتماعی در هر دوره تاریخی حاصل و نتیجه تعامل مجموعه مناسبات پیچیده همان دوره است که بامؤلفه‌ها و عناصر متفاوتی مانند مناسبات اقتصادی، میزان تکامل نیروهای عامل در تولید، سطح آگاهی عمومی جامعه و ساختارهای فرهنگی و سیاسی جامعه و همچنین کیفیت ارتباط با کشورهای همجوار، مربوط می‌شود. از این رو تقلیل آن به خواست مروجین «نظام پدرسالار» و با تعبیر «تقدیر دست‌پرورده مهتران»، معنایی جز چشم بستن بر پیچیدگی مقولات اجتماعی و ساده کردن آنها ندارد. ثانيا، مقوله تقدیر، یکی از مقولات بنیادی در منازعات فکری و سیاسی سراسر تاریخ تمدن اسلامی بوده است. در تاریخ تفکر ایرانی، چه پیش از اسلام و چه بعد از آن بحث تقدیر و اختیار همواره بین متفکران و اندیشمندان وجود داشته است. به گفته حافظ:

قومی به جد و جهد نهادند وصل دوست / قومی دگر حواله به تقدیر می‌کنند

یعنی در جامعه پدرسالار ایرانی هر دو تفکر وجود داشته است. در آموزه‌های زرتشت بر اختیار در مقابل تقدیر تأکید می‌شده است و اختیار مخلوق بر اعمال خویش یکی از عناصر مهم آموزه‌های اوست. به اعتقاد زرتشت «آفریدگان اهورامزدا آزاد آفریده شده‌اند.

ایشان آزادند میان اشه و دروج یکی را برگزینند.» این آزادی حتی شامل انگره مینو(اهریمن) نیز بوده است و او «آزادانه دروج را برمی‌گزیند تا بدکرداری آغازد. همچنین اند دیوان که به آزادی دروج را برمی‌گزینند.» ۷ تاکید زیاد بر عنصر آزادی و اختیار در این آموزه‌ها به‌گونه‌ای بوده که در بعد از اسلام مخالفان مقوله‌اختیار، دشمنان فکری خویش را مجوس می‌نامیدند. ۸ در مقابل این آموزه‌ها، آیین زروانی وجود داشت که بر نقش تقدیر در زندگی تاکید می‌کرده است. در مینوی خرد، یکی از کتابهای متأثر از این آیین آمده است: «با کوشش آن‌نیکویی را که مقدر نشده است نمی‌توان به دست آورد... حتی با نیرو و زورمندی خرد و دانایی هم با تقدیر نمی‌توان ستیزه کرد.» ۹

استمرار این دو تفکر را می‌توان در تاریخ اندیشه‌های دوره اسلامی نیز مشاهده کرد. نحله‌هایی که به قدریه و جبریه یا معتزله و اشاعره معروف شدند تفاوت بنیادی با آنچه ذکر شد نداشته‌اند. این اندیشه‌های متفاوت و متناقض کارکردهای سیاسی نیز داشته‌اند؛ امویان از جبریه حمایت می‌کردند و در مقابل مامون برای معارضة با امین و ساقطکردن او به معتزله گرایش پیدا کرد. دستگاه بوروکراتیک شاه عباس با استفاده از نقیبان دست‌پرورده خود قصه‌هایی را ترویج می‌کردند که مبین اصول لایتغیر اجتماعی بوده و بر نوعی تقدیرگرایی کور و تسلیم کامل استوار بودند. به نظر می‌رسد قصه اکبر بدهد، خدای اکبر بدهد و نیز قصه معروف شاه عباس و پینه‌دوز را بتوان در ردیف چنین قصه‌هایی محسوب کرد.

از این بحث می‌خواهم این نتیجه را بگیرم که مقوله تقدیر از دیرباز نه فقط در میان ایرانیان بلکه در سایر جامعه‌های انسانی نیز وجود داشته است. موجودیت این تفکر ارتباطی یک به یک و مستقیم با فرهنگ پدرسالار ندارد. اما می‌توان گفت که برخی از نیروهای اجتماعی که سازمان‌دهی معیشت، سیاست و فرهنگ مردم را در دست‌داشته‌اند از مقوله تقدیر به مثابه ابزاری برای تایید و استمرار حاکمیت خود استفاده می‌کرده‌اند.

۳ — درک و استنباطی که نویسنده از فرهنگ و تقسیم‌بندیهای آن ارائه می‌دهد از یک سو ناقص، غیردقیق و مبتنی بر «سیاه» و «سفید» است و از سوی دیگر در تفسیر و توضیح آن با تناقض روبه‌رو است.

در این کتاب فرهنگ جامعه ما به دو «فرهنگ حاکم و محکوم» تقسیم شده و آنچه از این «فرهنگ» ها ارائه می‌شود مبتنی بر گرامر سنی — جنسی است. نویسنده با شوریدگی و صف‌ناپذیری، که یادآور ادبیات سیاسی قبل از انقلاب است، از فرهنگ محکوم دفاع می‌کند و آن را منبع زایندهگی و تحول می‌داند و در عین حال همه مظاهر فرهنگ حاکم را تخطئه می‌کند.

منظور از اصطلاحات «فرهنگ حاکم و محکوم» چیست؟ آیا منظور فرهنگ طبقات مسلط و تحت سلطه است؟ یا با توجه به تنوع گروه‌های قومی، زبانی و حتی دینی در جامعه ایران، اصطلاحات مزبور را باید برای این گروه‌ها به کارگیریم. در این صورت بین

فرهنگ یک قوم (فی‌المثل ترکمنها یا بلوچها) پیوستگی بیشتری وجود دارد یا بین فرهنگ طبقات فرادست یا فرودست اقوام مختلف؟ علاوه بر اینها مقوله فرهنگ ملی در کجای این تقسیم‌بندی قرار می‌گیرد و تکلیف آن چه می‌شود؟ آیا اساسا با توجه به تقابلی که در «همه زمینه‌ها بین فرهنگ حاکم و محکوم» وجود دارد، جایی برای فرهنگ ملی باقی می‌ماند؟ متاسفانه نگارنده این سطور نتوانست از میان توضیحات کتاب پاسخ مناسبی برای این پرسشها و سایر پرسشهای مشابه دریافت کند. به گمان من فرهنگ هر ملت به رغم همه تنوع و تکثری که دارد از یک انسجام نهایی نیز برخوردار بوده و دارای کلتی است که آن را از فرهنگ سایر ملتها متمایز می‌کند. وقتی گفته می‌شود «شاهنامه نماد ملی ایرانیان است» یا «شاهنامه داستان یک ملت است» ناظر بر همین دیدگاه است. درحقیقت فرهنگ یک ملت را باید در چارچوب مقوله‌ای ارزیابی کرد که فلاسفه به آن وحدت مبتنی بر کثرت می‌گویند. در صورتی که بر اساس تحلیل‌های کتاب فرهنگ جامعه ما از اجزای پراکنده‌ای تشکیل شده است که کمترین وجوه وحدت و اشتراکی را در میان آنها نمی‌توان مشاهده کرد.

۴ — درک نویسنده از خویش‌کاریهای قصه‌های شفاهی، همچون درک وی از فرهنگ، درکی سیاسی است و بامعیارهای سیاسی کارکردهای قصه‌های شفاهی را ارزیابی کرده است. در این مورد می‌نویسد: «دو کارکرد عمده قصه‌های عامیانه به عنوان پدیده‌ای ذهنی و ایدئولوژیک کارکردستیز (فرودینگان) و دیگر کارکرد حفظ چیرگی و برتری (فرازینگان) است.» (ص ۳۹۲)

منظور از دو کارکرد عمده چیست؟ آیا کارکرد سرگرم‌کنندگی قصه کارکردی غیرعمده و فرعی است؟ آیا تفنن را می‌توان از کارکردهای قصه محسوب کرد؟ آیا می‌توان «قصه گفتن» و «قصه‌گویی» را محض «گفتن قصه» کارکرد قصه محسوب کنیم؟ وقتی در کنار آتش شبهای زمستان کسی از قصه‌گو درخواست گفتن قصه می‌کرده آیا مضمون و نوع آن را مشخص می‌کرده است یا فقط به او می‌گفته است: «قصه بگو»؟ اگر مهم‌ترین کارکرد قصه «ابزار ایدئولوژیک بودن» آن است چه تفاوتی میان قصه‌هایی وجود دارد که به رغم مضمون واحد دارای کیفیات هنری متفاوتی هستند؟ تفاوت روایت‌های نظامی، امیرخسرو دهلوی و عبدالرحمن جامی از لیلی و مجنون و خسرو و شیرین در چیست؟ تفاوت کلیله و دمنه، مرزبان‌نامه و انوار سهیلی را چگونه می‌توان توضیح داد؟ و مهم‌تر از همه چرا از میان کتابهای حماسی مختلف فقط کتاب حکیم توس رواجی عمومی و ملی یافته است؟ متاسفانه دیدگاه ناظر بر کتاب اجازه یافتن پاسخی مناسب به این پرسشها را نمی‌دهد. زیرا این دیدگاه ادبیات را مقوله‌ای قائم به ذات نمی‌داند. اما واقعیت آن است که ادبیات، اعم از تالیفی و شفاهی، پیش از هر چیز ادبیات است و با ادبیت خود مشخص می‌شود.

اینکه می‌توان ادبیات را از زوایای مختلف ارزیابی کرد موضوعی است که عارض بر ادبیات بوده و فی‌الغالب ارتباطی با آن ندارد.

هدف نهایی داستان‌نویس یا نقالی که قصه می‌گوید همان نوشتن داستان و نقل قصه است، نه چیزی فراتر از آنها. اما چون داستان‌نویس و قصه‌گو در جامعه‌ای با مختصات معین این کار را انجام می‌دهند و مصالح کار خود را از جامعه می‌گیرند و منتزع از مناسبات اجتماعی نیستند، طبیعی است که قصه‌های آنها متضمن نکاتی می‌شود که جامعه‌شناس، انسان‌شناس، روان‌شناس و حتی تاریخ‌نویس از آنها می‌تواند استفاده کند. به این موضوع نه فقط نظریه‌پردازان ادبی، بلکه صاحب‌نظران علوم دیگر نیز تاکید کرده‌اند. برنو بتلهایم که سالهای متمادی از منظر روان‌شناسی تأثیرات قصه‌های سحرآمیز را بر کودکان مورد واکاوی قرار داده است در این مورد می‌نویسد: «برای آن که داستانی کودک را حقیقتاً جلب کند باید او را سرگرم کند... اگر قصه پریان [سحرآمیز] در وهله اول و بیش از هر چیز یک اثر هنری نباشد نمی‌تواند بر کودک تأثیر روان‌شناختی بگذارد.» ۱۰

بر مبنای قرائتی که کتاب از کارکرد قصه‌های شفاهی و ارتباط آن با «فرهنگ حاکم و محکوم» ارائه می‌دهد، همه‌یا دست‌کم بیشتر میراث ادبی مکتوب ما ابزار ایدئولوژیک طبقات حاکم بوده و فاقد «قدرت زاینده‌گی و زایشمندی» بوده‌اند. زیرا این آثار قبل از هر چیز در خدمت فرهنگ پدرسالار قرار داشته‌اند.

ایجاد چنین مرزبندی «قاطع» در ادبیات شفاهی و فرهنگ عامه یک ملت ناشی از دیدگاهی افراطی است که به‌دفع هر آن چیزی گرایش دارد که «بیگانه» و «غیرخودی» می‌پندارد و به گفته زنده‌یاد محمد مختاری از «درک حضوردیگری» ناتوان است. این بی‌توجهی به ادبیات و فرهنگ «خواص» پیش از آنکه پژوهش علمی واقعیت باشد، تصویری افسانه‌ای، رمانتیک و شوریده‌وار از ادبیات شفاهی و فرهنگ عامه ارائه می‌دهد. این دیدگاه، گرایشی عمیق به ساده کردن مسائل و پدیده‌های اجتماعی دارد. بر این اساس هر چیزی با قاطعیت به هماهنگ و ناهماهنگ، همراه و ناهمراه، سیاه و سپید، خیر مطلق و شر مطلق، دوست و دشمن تقسیم می‌شود و هیچ نیروی بینابینی در این تقسیم‌بندی اجازه حضور پیدا نمی‌کند. چنین برخورد آرمان‌گرایانه‌ای البته ریشه در تفکرات بنیانی ما دارد که نمونه‌های آن را در ادبیات گذشته خود نیز می‌توانیم مشاهده کنیم. ۱۱

۵. در این کتاب موارد بسیاری از تکرار مضامین و مفاهیم حتی با جمله‌ها و عبارتهای مشابه وجود دارد. به عنوان نمونه می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:

— همه بندهای ص ۹۴۱ تکرار بخشهایی از صفحات ۹۰۸ و ۹۲۱ است.

— بخشی از ص ۹۴۰ تکرار قسمتهایی از صفحه‌های ۹۱۰ و ۹۱۵ است.

— مطالب صفحه‌های ۴۰۳، ۹۰۸، ۹۱۴، ۹۲۰ و ۹۲۱ در مضمون و عبارت‌پردازی شبیه یکدیگر هستند.

برای کتابی که مؤلف آن تلاش کرده است مطالبی جدی و تحلیلی در آن ارائه دهد و در عین حال به لحاظ‌گسترده‌گی مفاهیم

مطرح شده در آن خود به خود از حجم زیادی برخوردار است، رعایت ایجاز و پیشگیری از تکرار، جزء ضروریات اولیه محسوب می‌شود.

به رغم همه مطالبی که ذکر شد نگارنده بر خود واجب می‌داند که برای تلاش پژوهشگر و مؤلف ارجمند به دلیل گردآوری و انتشار بیش از یکصد روایت از قصه‌های شفاهی و هم به دلیل روشنایی انداختن بر برخی از زوایای تاریک‌تاریخ و فرهنگ جامعه ایرانی، سپاس خود را نثار ایشان کرده و آرزو کند تتمه قصه‌های گردآوری شده توسط وی در آینده نزدیک در اختیار علاقه‌مندان قصه‌های شفاهی قرار گیرد. کتاب افسانه زندگان بنا به همین دلایل کتابی‌خواندنی در عرصه پژوهش‌های فرهنگ مردم است.

پانوشتها:

* افسانه زندگان، ج اول و دوم، علی‌رضا حسن‌زاده.

- ۱ - نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، جورج ریترز، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ص ۴۸۸.
- ۲ - جامعه، فرهنگ و ادبیات، لوسین گلدمن و دیگران، ترجمه محمدجعفر پوینده، نشر چشمه، ص ۳۱.
- ۳ - مبارزه زن برای آزادی اقتصادی، الکساندر کولونتای، ترجمه الف. اشرفیان، انتشارات پرهام، ص ۱۱.
- ۴ - مقدمه لوسین گلدمن بر تاریخ و آگاهی طبقاتی، جورج لوکاج، ترجمه محمدجعفر پوینده، نشر مرکز، ص ۲۳.
- ۵ - حیات اجتماعی زن، کتابیون مزداپور و دیگران، امیرکبیر، ص ۱۳۷.
- ۶ - مصیبت‌نامه، عطار نیشابوری، به تصحیح نورانی وصال، انتشارات زوار، ص ۲۶۷.
- ۷ - جستاری چند در فرهنگ ایران، مهرداد بهار، انتشارات فکر روز، ص ۲۰.
- ۸ - القدریه مجوس هذه الامه.
- ۹ - مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، انتشارات توس، ص ۶۲.
- ۱۰ - افسون افسانه، برونو بتلهایم، ترجمه اختر شریعت‌زاده، نشر هرمس، ص ۱۳.
- ۱۱ - سعید حمیدیان و محمد مختاری بحث مستوفایی در این زمینه ارائه داده‌اند:
- الف - درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، سعید حمیدیان، نشر مرکز، ص ۱۵ الی ۱۹.
- ب - چشم مرکب، محمد مختاری، انتشارات توس، در اکثر صفحات.