

درد یا درمان

آسیب شناسی کاربرد نظریه‌های ادبی در تحقیقات معاصر

عیسی امن خانی*

چکیده

اقبال و توجه به نظریه‌های ادبی‌ای چون ساختارگرایی، هرمنوتیک مدرن، تبارشناسی و... امروزه چنان رایج است که تعداد بسیاری از مقالات و تحقیقات ادبی معاصر نام یکی از این نظریه‌ها را در عنوان خود دارند؛ این پذیرش عمومی را حتی می‌توان در مقالات و آثار اساتید سنتی (و نه تنها محققان جوان) نیز می‌توان مشاهده کرد. این توجه به نظریه، البته نمی‌تواند بی‌دلیل باشد؛ ولی همیشه نیز چنین نیست که به کارگیری نظریه‌ها، گره گشا بوده باشد و بسیار نیز پیش آمده و می‌آید که آنچه باید درمان باشد، خود درد می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که آنچه انگیزه اصلی توجه به این نظریه‌ها می‌باشد، توانایی و قابلیت آنها در روشن ساختن زوایای پنهانی است که رویکرد سنتی (رویکردی که بزرگانی چون مینوی، قزوینی، اقبال و... آن را به کار بسته‌اند) ناتوان از نشان دادن آنهاست اما الف: نبود شناخت دقیق و درست 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، سبب می‌شود تا کاربرد آنها نه تنها سودی نداشته باشد بلکه خود دردی باشد در کنار دیگر دردها.

واژه های کلیدی: نظریه‌های، واقعیت، آسیب شناسی، تحقیقات معاصر، بسترهای تاریخی

مقدمه:

تحقیقاتی که بر پایه مبانی نظری استوارند، پیشینه چندانی در غرب ندارند و قدمت آنها به زحمت به یکی دو قرن می‌رسد. دلیل آن هم این است که عمده این نظریه‌ها مانند ساختارگرایی، تبارشناسی، هرمنوتیک مدرن، پدیدارشناسی و... در قرن بیستم و پس از افول پوزیتیویسم پدیدار شده‌اند و نمایندگان و بنیانگذاران آن کسانی چون سوسور، استروس، هوسرل و... غالباً فلاسفه، زبان‌شناسان و جامعه‌شناسان قرن مذکور می‌باشند. در ایران نیز عمر چنین تحقیقاتی به مراتب کمتر است؛ جدای از وارداتی بودن این نظریه‌ها، حضور شخصیت‌های سنت‌گرایی چون فروزانفر، همایی و... در فضای دانشگاهی کمتر مجال برای طرح چنین نظریه‌هایی باقی می‌گذاشت. در بیرون از دانشگاه نیز هرچند فلسفه هستی‌هایدگر، اگزیستانسیالیسم سارتر، مارکسیسم و... طرفدارانی داشت، اما توجه به این نحله‌های فلسفی نیز بیشتر به درونمایه‌های آنها چون اضطراب و آگاهی طبقاتی معطوف بود تا روش‌های تحقیقاتی آنها.

با وجود این در یکی دو دهه اخیر کار از لونی دیگر شده است بدین معنی که به جای (یا 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 فلسفه‌هایدگر، به ویژه نگاه انتقادی او به تکنولوژی، توجه خاصی داشتند، حالا به روش او، پدیدارشناسی هرمنوتیکی، روی خوش نشان می‌دهند و سعی می‌کنند تا آن را چون ابزار تحقیق به کار گیرند (دهقانی، ۱۳۸۸) تا بدین نحو به شناختی متفاوت و عمیق‌تر از برخی متون ادب فارسی، به ویژه شاخه عرفانی آن و شخصیت‌هایی چون عین‌القضات و حافظ دست یابند.

با این حال نمی‌توان گفت جامعه دانشگاهی ما در پذیرش این نظریه‌ها یکدست است؛ هنوز اساتیدی پیدا می‌شوند که نقدهایی جدی بر آن دارند؛ نقدهایی که بسیاری از آنها وارد است. همین مسأله سبب شده است تقابلی جدی میان آراء 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 بیهوده می‌دانند که تنها با ذکر نام‌هایی چون پدیدارشناسی هرمنوتیک، ساختارگرایی تکوینی و... خوانندگان خود را مرعوب می‌سازند و طبعی میان تهی بیش نیستند. نگارنده این مقاله بر این باور است که توانایی و قابلیت این نظریه‌ها در روشن ساختن زوایای پنهان مانده آثار ادبی، اصلی‌ترین دلیلی است که سبب شده است محققان امروزی آنها را بپذیرند؛ اما به دلایلی چون الف: نبود شناخت دقیق و درست نظریه‌ها ب: بی-توجهی 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، سبب گردیده است تا کاربرد آنها به درستی انجام نشود و در نتیجه انتقادات فراوانی را برانگیزد. در این مقاله تلاش بر آن است تا نخست به ذکر دلایلی پرداخته شود که توجه و به کارگیری نظریه‌ها را امری ضروری می‌سازند و در ادامه نیز آسیب‌شناسی کاربرد نظریه‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. بنابراین در آغاز به دلایلی پرداخته می‌شود که توجه و کاربرد نظریه‌ها را گریزناپذیر می‌سازد. این دلایل را می‌توان به دو دسته دلایل تئوریک و عملی تقسیم کرد.

الف) تئوریک: آنان که به نظریه‌ها با دیده انکار و تردید می‌نگرند پیش از هر چیز باید بتوانند در نزاعی نظری و تئوریک بر باورمندان به کاربرد نظریه‌ها پیروز شوند و این کار با توجه به پیشینه این بحث کار بسیار دشواری است؛ چرا که نتایج تحقیقات و مطالعات بر گریزناپذیری از نظریه‌ها و تقدم آنها بر واقعیت گواهی می‌دهند.

همزمان با آغاز عصر جدید (مدرن) در غرب این اندیشه رایج شد که شناخت جهان نه به واسطه کتاب مقدس و آموزه‌های کلیسا بلکه تنها از طریق مشاهده و تجربه امکان‌پذیر است. بررسی جزئیات از طریق مشاهده این اجازه را به مشاهده‌گر می‌دهد تا «به یک حکم کلی که در همه افراد [و پدیده‌ها] مشترک است» (گندمی نصرآبادی، ۱۳۸۱: ۲۷) دست یابد و بر پایه آنها نظریه‌ای مدون سازد. مشاهده و تجربه نیز زمانی پذیرفتنی بود که از لوث هرگونه پیش‌داوری و پیش‌فرضی رها باشد یا به تعبیری دیگر مشاهده کاملاً بی-طرف و خنثی باشد. پس اصلی‌ترین شرط صحیح 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 جستجو نمود. بیکن عواملی را که سبب فساد مشاهده می‌شوند، بت می‌نامید و آنها را به چهار دسته بت‌های طایفه، بت‌های غار، بت‌های بازار و بت‌های نمایشنامه تقسیم می‌کرد (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۱۰۵)؛ به نظر او فیلسوف یا دانشمند زمانی می‌توانست بر مشاهده بی‌نقص خویش یقین داشته باشد که این بت‌ها را پیشتر درهم شکسته باشد. این رویکرد خط‌تمایزی میان نظریه و مشاهده می‌کشید و برای نظریه هیچ جایی در نظر نمی‌گرفت.

«اساس فلسفه بازسازی منطقی علم این دعوی است که گزارش‌های ماخوذ از مشاهده، مستقل از نظریه است. نظریه پردازان فلسفه علم رسمی فرض می‌کردند که می‌توان صدق و کذب گزارش‌های ماخوذ از مشاهده را بدون تمسک به عبارات مرتبه نظری معین کرد: فلسفه علم رسمی بر آن بود که عبارات مستقل

از نظریه مرتبه مشاهده آزمون مناسبی را برای نظریه‌ها فراهم می‌آورد. قائلان به فلسفه علم رسمی اعتقاد داشتند که عبارات سطح نظری، معانی تجربی را از عبارات سطح مشاهده (امور قابل مشاهده) اخذ می‌کند. بدین ترتیب سطح نظری به منزله 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 که مشاهده بی‌طرف و خنثی امری محال است و همواره «نوعی نظریه باید مقدم بر کلیه گزاره‌های مشاهدتی شده باشد» (چالمرز، ۱۳۸۷: ۴۱). این دیدگاه را برخی منظرگرایی نامیده و در مقابل پوزیتیویسم (اثبات گرایی) قرار می‌دهند.

«منظرگرایی روش مسلط معرفت شناختی 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 واسطه 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).

گذشته از بزرگانی چون اینشتین که به تقدم نظریه بر مشاهده اشاره کرده‌اند (۱) می‌توان از بزرگان دیگری چون توماس کوهن و میشل فوکو نیز یاد کرد که از اصلی‌ترین منتقدان تفکیک مشاهده از نظریه هستند. آنها نه تنها مشاهده‌ای مستقل از نظریه (به تعبیر کوهن پارادایم و به تعبیر فوکو گفتمان) نمی-

شناسند، بلکه هر مشاهده و شناختی را تنها در چهارچوب نظریه‌ها امکان پذیر می‌دانند.

توماس کوهن فیزیکدان و فیلسوف علم بود که اعتقاد داشت فهم جهان خارج و «دیدن» آن محدود به پادادایمی است که مشاهده‌گر از منظر آن جهان را می‌بیند. او زمانی به این باور رسید که فیزیک ارسطویی را مطالعه می‌کرد. او پس از مشاهده 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 امری نیز پیش فرض‌ها و دانش پیشین آنهاست که بر مشاهده آنها جهاتی متفاوت داده است. کوهن این پیش فرض‌ها و دانش پیشین را پادایم می‌نامید (۲). او برای اثبات گفته 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 ارسطویان که معتقد بودند جسم سنگین آویخته به ریسمان بنابر طبیعت خود از وضع بالاتر به حالت سکون طبیعی در وضع پایین تر 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 ارسطویان زمین در مرکز عالم بود. در فاصله ماه از زمین قشری کروی مملو از اتر وجود داشت که به آن کره ماه می‌گفتند و ماه در داخل این کره به دور زمین می‌چرخید. منطقه تحت القمری از چهار عنصر آب، خاک، آتش و هوا تشکیل شده بود. مراتب قرار گرفتن این عناصر به ترتیب خاک بر روی زمین، آب بر 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 رویه مقعر کره ماه باشد. این چیزی بود که ارسطویان در تجربه روزانه خود به وضوح می‌دیدند» (مقدم حیدری، ۱۳۸۵: ۷-۱۴). اما سقوط سنگ در پارادایم نیوتنی به شکلی دیگر «دیده» می‌شد چراکه سقوط سنگ به جای آنکه به دلیل طبیعت آن باشد، به دلیل جاذبه زمین تلقی می‌شود (همان: ۱۶) می‌بینیم که سقوط سنگ در دو پارادایم متفاوت (ارسطویی و نیوتنی) به دو شکل کاملاً متفاوت «دیده» می‌شود زیرا بینندگان آن هر یک در پارادایمی متفاوت حضور دارند.

در آثار میشل فوکو نیز گرچه بدین تفضیل و صراحت به «آغستگی» مشاهده با نظریه اشاره نشده است، به نظر می‌آید که دیدگاه او در این باره، 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 (۳) می‌داند که بر بیننده احاطه دارد و بیننده تنها از دریچه آن به مشاهده جهان واقع می‌پردازد. فوکو هرگز وجود واقعیتهایی پیش از مشاهده را رد نمی‌کند بلکه می‌گوید گفتمان تنها راه درک واقعیت است و ما از مسیر گفتمان، مشاهدات خود را رده بندی و تفسیر می‌کنیم. لاکلو و موفه ارتباط میان گفتمان و مشاهده امر واقع را در نظر فوکو با مثالی چنین ترسیم می‌نمایند:

«این امر که هر ابژه‌ای به عنوان یک ابژه گفتمان بر ساخته شده است، ربطی به اینکه جهانی هست که بیرون اندیشه است یا ربطی به تقابل رئالیسم/ایده‌آلیزم 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 اراده من اتفاق می‌افتد، اما اینکه آیا خاص بودگی آنها به مثابه ابژه بر حسب پدیده‌های طبیعی ساخته می‌شود یا بر حسب آیات خشم خداوند، وابسته است به ساختار یافتن یک حوزه گفتمانی. آنچه پذیرفتنی نیست این نیست که چنین ابژه-

هایی در بیرون از اندیشه وجود دارند بلکه آن ادعای نسبتاً متفاوتی است که می‌گوید آنها می‌توانستند خود را به مثابه ابژه‌هایی بیرون از هر شریطهٔ گفتمانی حاکم بر ظهورشان برسانند» (نقل از میلز، ۱۳۸۲: ۶-۶۵).

ب: عملی: به احتمال فراوان جنبهٔ نظری‌ای که بدان اشاره گردید، حتی برای بسیاری که به نظریه و کاربری آنها روی آورده‌اند، چندان شناخته شده نباشد. زیرا این جنبهٔ عملی و کاربردی نظریه‌هاست که ما را به استفاده از آنها برمی‌انگیزاند. همانگونه که پیشتر گفته شد آنچه انگیزهٔ اصلی توجه به این نظریه‌ها می‌باشد توانایی آنها در روشن ساختن زوایای پنهانی است که رویکردهای سنتی ناتوان از نشان دادن آنها هستند. این توجه به 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 به کار 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 از تاریخ علم که ملموس‌تر است، بیاوریم، می‌توانیم به چگونگی کشف دو سیارهٔ نپتون و پلوتون اشاره کنیم؛ کشفی که تنها به واسطهٔ نظریهٔ نیوتن امکان پذیر شد. داستان از این قرار بود که پس از کشف سیارهٔ اورانوس، دانشمندان تلاش کردند تا بر اساس اصول نیوتن، مدار آن را ترسیم کنند اما این تلاش آنگونه که انتظار می‌رفت، انجام نمی‌گرفت؛ انحرافات متعدد این سیاره، ستاره‌شناسان را به شگفتی واداشته بود. برخی از ستاره‌شناسان بر اساس نظریهٔ نیوتن وجود سیاره‌ای دیگر در مدار اورانوس را پیش بینی می‌کردند؛ سیاره‌ای که جاذبهٔ آن سبب تغییر حرکت اورانوس شود. پیش بینی درست بود و سرانجام این سیاره به سال ۱۸۴۶ کشف گردید و نپتون نامیده شد اما در مدار نپتون نیز چون اورانوس انحرافات وجود داشت که باز خبر از وجود سیاره‌ای تازه می‌داد، سیاره‌ای که اگر چه دیده نمی‌شد، نظریهٔ نیوتن از حضور قطعی آن خبر می‌داد. این سیاره نیز پس از سال‌های فراوان (۱۹۳۰) سرانجام مشاهده گردید و پلوتون نام گرفت (بیکسبی، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

آنگونه که دریافت می‌شود این کاربری نظریهٔ نیوتن بود که سیاره‌های تازه‌ای چون نپتون و پلوتون را به ستاره‌شناسان نشان داد و نه مشاهدهٔ آنها؛ سیارات تازه‌ای که سال‌ها پیشتر از آنکه دیده شوند، ستاره

شناسان به کمک نظریه نیوتن از حضور آنها خبر داشتند. به نظر می‌رسد نظریه‌ها در حوزه مطالعات ادبی نیز چنین خصلتی داشته باشند و به واسطه همین خصلت آنها هم باشد که پای آنها به مجلات علمی - پژوهشی که در مقایسه با سایر مجلات محافظه کارترند، باز شده است.

با این حال نکته‌هایی نیز وجود دارند که بی‌توجهی به آنها می‌تواند کاربرد نظریه‌ها را با مشکل مواجه سازد؛ اصلی‌ترین این نکته‌ها عبارتند از:

الف: نبود شناخت دقیق و درست نظریه‌ها و مبانی آنها

بسیاری از نظریه‌هایی که در تحقیقات ادبی به کار گرفته می‌شوند (مانند پدیدارشناسی، تبارشناسی و...) نظریه‌هایی هستند که شالوده آنها بیرون از حوزه ادبیات قرار دارد و پدیدآورندگان آنها جامعه شناسان، زبان شناسان و یا فلاسفه بوده‌اند. در این میان برخی در نقش واسطه، این دیدگاه‌ها را از موطن اصلی‌شان گرفته، در تحقیقات ادبی به کار برده‌اند. برای مثال می‌توان به نظریه پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر اشاره کرد. این فیلسوف آلمانی این روش را برای بررسی دازاین (Dasein) به کار گرفت و اگر چه خود فیلسوفی اهل ادب بود، به ندرت خود از روش مذکور در مطالعه آثار ادبی استفاده کرد (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۷۶) و این شاگردان او مانند گادامر و ریکور بودند که پدیدارشناسی هرمنوتیکی را به حوزه مطالعات ادبی سوق دادند (توران، ۱۳۸۹: ۱۰۰).

این مسأله، آشنایی هرچند مختصر با آثار فلاسفه، جامعه شناسان و... را گریز ناپذیر می‌سازد اما به دلایلی آشنایی با این مبانی در ایران بسیار ناچیز است؛ حتی بزرگان ما گاه در به کارگیری این نظریه‌ها به گونه‌ای عمل می‌کنند که خواننده آشنا با مبانی یاد شده، می‌پندارد محقق به مبانی نظریه‌اش اشراف کافی نداشته است. برای نمونه می‌توان به نظریه سوسور، زبان شناس سوئیسی، اشاره کرد که محققان ایرانی به طور گسترده‌ای از آن استفاده کرده‌اند. اما دیده می‌شود که گاه به کارگیری این نظریه با سوء تعبیر همراه بوده است. مثلاً وقتی دکتر شفیع‌کدکنی در بررسی زبان شعر معاصر از این نظریه بهره می‌گیرند، خوانشی دیگرگون از مبانی نظری آن ارائه می‌دهند.

پیش از هر چیزی بهتر است برداشت دکتر شفیع‌کدکنی را از نظریه سوسور بیاوریم. ایشان می‌نویسند: «یکی از ظریف‌ترین نکاتی که در حوزه علوم انسانی نتایج درخشانی را به بار آورده، توجهی است که در این علوم به مسأله synchronic – diachronic شده است. اصل این ابداع و کشف این چشم‌انداز بسیار

مهم، از اندیشه‌ها و درس‌های زبان‌شناس برجسته سوئیسی، فردینان دو سوسور (۱۸۵۷-۱۹۱۳)، به حاصل آمده است... بر 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 منظومه مستقل صرفی و نحوی و واژگانی است. مثلاً زبان فارسی دری، همین زبانی که شاعرانش از رودکی تا فروغ فرخزاد و نویسندگان از بلعمی تا صادق هدایت، حوزه تاریخی هزار و دویست ساله‌ای را تشکیل می‌دهند، یک موجودیت صرفی و نحوی و واژگانی در آثار هدایت و فروغ دارد و یک موجودیت 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 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 جمال‌شناسانه خویش از سطرهای دیگری که بر روی این صفحه وجود دارد، استفاده می‌کند... نکته مورد نظر خودم را از مقایسه 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 - در شاهکارهای او - 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 - که رمزی از کل موجودیت تاریخی زبان فارسی است - سر و کار داشته باشد. در حوزه دیگر ساحت‌های فرهنگی نیز همین حکم میان این دو شاعر بزرگ مصداق دارد. فروغ به اندیشه

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: ۳۱۳ - ۳۱۱).

از این برداشت می‌توان دریافت که دکتر شفیع کدکنی زبان رایج عصر را همزمانی دانسته و زبان پیشینیان را که در گذشته استفاده می‌شده و نسبت به زبان حاضر تفاوت‌هایی دارد، «در زمانی» می‌داند. بر این اساس شاعری مانند فروغ که تنها از زبان عصر خویش بهره می‌برد، شاعری «همزمانی» است در حالی که اخوان و شاملو چون به زبان گذشتگان نیز گوشه‌چشمی دارند، شاعرانی «در زمانی» اند.

در کمال ناباوری باید گفت که نه تنها سوسور هرگز چنین نظری نداشته، بلکه برداشت دکتر شفیع کدکنی تا حد بسیار زیادی در تقابل با آراء سوسور است. اصلی‌ترین این تفاوت‌ها عبارتند از:

الف: در برداشت دکتر شفیع کدکنی بار تاریخی و حرکت تکاملی و مستمر دیده می‌شود؛ زیرا در نظر ایشان هر دوره‌ای زبانی خاص خود را دارد و عصر حاضر نیز زبان خاص خود را. برای همین مثلاً بارها از واژه «تاریخی» و «استمرار» در بحث خود استفاده کرده، می‌نویسند:

«یک یک شاخه‌های معرفت و آگاهی انسان که یک ساحت «عصری» دارند و یک ساحت «تاریخی»». (همان: ۳۱۲). «چون شعر یک پدیده فرهنگی است و فرهنگ یک واحد تاریخی است، هرچه این جنبه تاریخی عمیق‌تر باشد، بقا و استمرار شعر - که یکی از وجوه آن است - بیشتر خواهد بود» (همان: ۳۱۴).

در حالی که نظریه سوسور کاملاً ضد تاریخی و غیر تکاملی است و اصلاً نظریه‌اش در تقابل با نظر آن دسته از زبان‌شناسانی قرار دارد 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 پدیده فرهنگی است؛ اما زبان یک پدیده فرهنگی نیست. بلکه زبان، سیستم یا نظامی است که پشت گفتار نهفته است. لذا سیستم یا نظام از لحاظ تاریخی تدریجی الحصول نیست. زبان یک محصول تاریخی نیست» (خاتمی، ۱۳۸۶: ۵۲۴).

ب: هرچند نتیجه‌ای که دکتر شفیع کدکنی در این بخش از کتاب خود و از این مقدمه تا حدی نادرست می‌گیرند، به نظر ناصواب نمی‌آید (ایشان بر این باورند که شعر شاعرانی که «در زمانی» اند نسبت به شعر شاعرانی «همزمانی» ارزش بیش‌تری دارد) (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۳۱۴) اما گرفتن جانب «در زمانی» و برتری دادن آن بر «همزمانی» مخالف پروژه فکری سوسور است. زیرا به گواه سوسور شناسان، سوسور

خود مطالعه «همزمانی» زبان را اصل و مهم می‌دانست: «پیش از سوسور زبان از منظر تاریخ تغییرات کلمات 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 مبین 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: ۳۴۱).

ب: بی‌توجهی به بسترهایی که این نظریه‌ها در آنها بالیده‌اند

درباره نظریه‌ها می‌توان به دو گونه اندیشید: اول) نظریه‌ها را فراتر از بُعد زمانی - مکانی قرار داد و همچون افلاطون آنها را در عالمی برتر (مثلاً) نشان داد که از آسیب و گزند زمان و مکان در امان باشند. دوم) نظریه‌ها را پای بند 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 نظریه و به کارگیری آنها حتماً به شرایط تاریخی آن توجه کنند. متأسفانه این مسأله در میان محققان ایرانی کمتر دیده می‌شود و آنها کمتر به بستر زمانی و مکانی نظریه‌ها توجه کرده، نظریه‌ای را که در بُعد زمانی - مکانی خاصی شکل گرفته است، در بررسی آثاری به کار می‌گیرند که در شرایط کاملاً متفاوتی پدید آمده‌اند. در حال حاضر باختین و نظریه منطق مکالمه‌اش بیش از سایر نظریه‌ها به این درد گرفتارند. چنانکه بسیاری از محققان ما نظریه او را که نظریه‌ای با زمینه‌ای دموکراتیک است (۴) در تبیین و تحلیل آثاری به کار می‌گیرند که در فرهنگی استبدادی و ضد دموکراتیک سروده یا نوشته شده‌اند. برای نمونه باید به کتاب گفتگومندی در ادبیات و هنر اشاره کرد که مجموعه مقالاتی است درباره گفتگومندی در ادبیات و سایر هنرها مانند معماری و سینما. به دلیل اختصار این نوشته تنها به یکی از مقالات آن با نام «گفتگومندی و چند صدایی در شعر حافظ» بسنده می‌کنیم.

به گواه تحقیقات انجام گرفته، فرهنگ ایرانی تا روزگار مشروطه، فرهنگی استبدادی بوده است (قاضی - مرادی، ۱۳۸۵: ۹) البته نباید چنین پنداشت که استبداد تنها به نظام سیاسی و حکومتی این فرهنگ محدود می‌شده است چرا که به آسانی می‌توان حضور استبداد را در تمامی حوزه‌های تفکر ایرانیان، از معرفت‌شناسی گرفته تا اخلاق مشاهده کرد. چنانکه عرفان که یکی از اصلی‌ترین شاخه‌های 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، دیگران بنده قلمداد می‌گردند (ریشتر، ۱۳۸۵: ۹۹) در عرفان نیز نمونه‌های بسیاری وجود دارد که نشان از حضور اندیشه استبدادی در آن دارد. آیا رابطه مرید و مرادی رابطه‌ای استبدادی نیست؟ آیا داستان خضر و موسی که در مثنوی و جاهای دیگر آمده است نمی‌تواند انعکاسی از رابطه استبدادی باشد؟ آیا این بیت حافظ

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بیخبر نبور ز راه و رسم منزل‌ها

خبر از ذهنیتی استبدادی نمی‌دهد؟ پاسخ بی‌گمان مثبت است اما نکته در این است که چرا برخی از محققان ما بدون در نظر گرفتن این مطلب که آثار ادبی گذشته عموماً و اشعار حافظ خصوصاً در بستری استبدادی شکل گرفته‌اند، کوشیده‌اند نظریه منطقی مکالمه را به آن تحمیل کرده، دیوان حافظ را اثری چندصدایی نشان دهند که واجد تمام معیارهایی است که باختین برای یک اثر چند آوا بر می‌شمارد؟ هدف نهایی مقاله «گفتگومندی و چند صدایی در شعر حافظ» آن است که به خوانندگانش بقبولاند حافظ شاعری است که دیوانش تجلی چندصدایی است و به قول نویسنده مقاله «در اشعار الهامی حافظ هر یک از شخصیت‌ها در حکم یک ملودی هستند و مجموعه آنها نغمه‌هایی را می‌سازند همچنان که باختین در رمان-های داستایوفسکی چنین دیده است» (صلاحی مقدم، ۱۳۹۰: ۱۱۳). برای اثبات این ادعا نویسنده به چند خصیصه دیوان حافظ و به ویژه تعدد شخصیت‌ها اشاره می‌کند که به نظر ایشان حضور آنها دلیلی است قاطع بر چندصدایی بودن دیوان حافظ. گویا نویسنده 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 مسأله نویسنده ابیات فراوانی از دیوان حافظ را در مقاله خود می‌آورد. ابیاتی از این دست:

عشقت رسد به فریاد گر تو بسان حافظ قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت

اینجانب تا آنجا که به یاد دارد، ندیده است باختین جایی گفته باشد، هرگاه با تعدد شخصیت‌ها مواجه باشیم به ناگزیر با چندصدایی نیز مواجه خواهیم شد. درست است که شرط اولیه (و نه شرط اصلی) رمان چندصدایی، حضور شخصیت‌های متعدد است، چنانکه در داستان برادران کارامازوف ما شاهد این مسأله هستیم، اما باور اینکه چون در دیوان حافظ با محتسب و رند و... روبرویم، دیوان حافظ هم چندصدایی است، نیز درست نیست. این ساده سازی محض و عقیم ساختن نظریه باختین است. اگر چنین باشد، تاریخ بیهقی و شاهنامه بر دیوان حافظ ارجحیت دارند چرا که افراد بیشتری در آنها حضور دارند. سخن باختین

چیز دیگری است و چنانکه نویسنده مقاله «گفتگومندی و چندصدایی در شعر حافظ» خود در آغاز مقاله‌اش آورده، اما خود برخلاف آن رفته است، این است که «تمام صداها حق حضور داشته باشند بدون اینکه یکی بر دیگری مسلط باشد» (همان: ۱۱۴) اما آیا در دیوان حافظ جایی برای طنین صدای محتسب و زاهد و عابد و... هست؟ آیا این ابیات از حافظ نیستند؟

مفتی شهر بین که چون لقمه شهبه می‌خورد پاردمش دراز باد آن حیوان خوش علف

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

ابیاتی از این دست به ما می‌گویند که در دیوان حافظ صدای زاهد و محتسب و... به دلیل سلطه و چیرگی صدای رند - که شخصیت مورد علاقه حافظ و ساخته اوست - فروغ و طنینی ندارد. در دیوان حافظ نه تنها صدای رند با صدای زاهد و... برابر نیست، بلکه کاملاً بلندتر و تنها صدایی است که شنیده می‌شود و این درست مخالف گفته باختین و هماهنگ با فرهنگ تک صدایی گذشته 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 هم صحبت بد (که به احتمال فراوان کسی است که مانند آنان نمی‌اندیشد) پرهیز می‌کرده‌اند و یا 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 نظاره درون بهترین راه رسیدن به حقایق است و عزلت‌گزینی شرط اصلی آن چنانکه این ابیات حافظ بر درستی ادعای ما شاهد است:

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

ندای عشق تو دیشب در اندرون دادند فضای سینه حافظ هنوز پر ز صداست

اما داستان روزگار ما، از لونی دیگر است چرا که حقایق در آن نه ذهنی بلکه عینی قلمداد می‌شود و به جای آن که سخن از کشف حقایق باشد، حرف از تولید آن در کنشی ارتباطی است (هاو، ۱۳۸۷: ۵۰) نظریه باختین نیز درست در چنین فضایی مطرح شده است؛ نظریه‌ای که از آشکارگی حقیقت به واسطه گفتگو سخن می‌گوید و این با ذات جهان قدیم و آموزه‌های بزرگان آن در تضاد است. به دیگر سخن شرط حضور چندآوایی، باور به عینی بودن حقایق و بیرونی بودن (outward) آن است (bakhtin, ۱۹۹۹: ۲۵۱) در حالی که حقیقت در نزد حافظ و همروزگاران‌ش امری است درونی.

ب: نادیده گرفتن واقعیت‌ها

همانطور که در بخش آغازین مقاله گفته شد، واقعیت تنها به واسطه نظریه‌ها قابل درک است و این بدین معنی است که آنچه ما می‌بینیم واقعیت محض نیست؛ نظریه سبب‌گزینش برخی از اجزاء واقعیت و بی-توجهی به اجزای دیگر می‌شود. همین مسأله احتمالاً یکی از دشواری‌های کاربرد نظریه نیز هست؛ چرا که همواره این امکان که نظریه‌ها با پنهان کردن پاره‌ای از واقعیت‌ها ما را به بیراهه‌ها هدایت کنند، وجود دارد. بلایی که حتی دامن بزرگانی چون کارل مارکس را نیز گرفت و او را نمونه کلاسیک این مسأله کرد.

مارکس جهان پیرامونش را از زاویه تضاد طبقاتی می‌نگریست و بر این باور بود که تسلط برخی بر ابزار تولید و همچنین تقسیم کار به طبقاتی شدن جامعه انجامیده است. نتیجه‌گریزناپذیر آن نیز از خود بیگانگی پرولتاریا و تلاش انقلابی او برای نابودی سرمایه‌داری و پیدایش جهانی بی‌طبقه بود (وود، ۱۳۸۷: ۱۷۰). مارکس با این باور به بررسی جامعه سرمایه‌داری زمانش پرداخت؛ اما ایمان به نظریه‌اش سبب شد تا بسیاری از واقعیت‌ها از چشمان او به دور بماند یا حتی خود چشمانش را بر بسیاری از واقعیت‌ها ببندد. (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۴۲) کارل یاسپرس در این باره می‌نویسد:

«او [مارکس] نمونه‌ها یا واقعیاتی را که خلاف نظریه‌اش باشد، نمی‌آورد؛ بلکه تنها آنهایی را نقل می‌کند که به روشنی 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 عقیده یک دانشمند بلکه با ایمان یک مؤمن به عنوان حقیقت کامل اعلام شده است» (نقل از جانسن، ۱۳۸۶: ۱۱۷)

مارکس که باور داشت رشد سرمایه‌داری ضرورتاً به بدتر شدن شرایط زندگی کارگران خواهد انجامید، در بررسی خود تنها مواردی را بر می‌گزید 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 کم سرمایه 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 نانواپی) وضع درست به این علت بد بود که شرکت قادر نبود از ماشین آلات استفاده کند زیرا سرمایه نداشت. در واقع

مارکس به شرایط پیش از سرمایه‌داری می‌پردازد و حقیقتی را که کمتر در برابر چشمان اوست نادیده می‌-

گیرد: یعنی سرمایه بیشتر، رنج کمتر» (جانسن، ۱۳۸۶: ۱۲۷)

متأسفانه رفتاری از این دست کم و بیش در نزد محققان ما نیز دیده می‌شود. ایمان بی‌چون و چرا به نظریه‌ها سبب شده است تا گاه بدیهی‌ترین واقعیات نادیده گرفته شوند؛ واقعیاتی که اگر در نظر گرفته شوند چه بسا اساس و شالوده تحقیق را سست گردانند. اجازه بدهید تا به همان نمونه قبل یعنی مقاله «گفتگومندی و چند صدایی در شعر حافظ» بازگردیم زیرا در این بررسی بسیاری از واقعیات نادیده گرفته شده‌اند. محقق برای نیل به مقصودش (اثبات چندصدایی بودن شعر حافظ) هم به کتمان واقعیتهایی از نظریه باختین مبادرت کرده، هم به کتمان واقعیتهایی از دیوان حافظ پرداخته است.

آنچه در نظریه باختین نادیده گرفته شده است، تأکید باختین بر چندصدایی بودن رمان و تک صدا بودن شعر است. دیدگاه باختین در خصوص انواع ادبی و خصلت چندصدایی بودن آنها همواره یکسان نبود. او در آغاز تنها رمان‌های داستانی را واجد چنین خصلتی می‌دانست و سایر گونه‌های ادبی همچون شعر را تک صدایی قلمداد می‌کرد. در این مرحله حتی آثار تولستوی نیز در نظر باختین نمونه‌های آثار تک صدا بودند. اما پس از مدتی باختین بدین باور رسید که تمام رمان‌ها خصلتی چندصدا دارند و این شعر است که تک صداست (هارلند، ۱۳۸۸: ۲۵۶). می‌بینیم که آنچه در این دوره تغییری نمی‌کند، باور باختین به تک صدایی بودن شعر است. در حالی که نویسنده «گفتگومندی و چند صدایی در شعر حافظ» آشکارا این واقعیت را نادیده گرفته است و برخلاف نظریه اش و برخلاف گفته صریح باختین، به دنبال چندصدایی در شعر حافظ است بدون اینکه به این مسأله پاسخ گوید که چرا برخلاف گفته باختین عمل کرده، بر واقعیت‌ها چشم پوشیده است.

این تنها آراء باختین نیست که کتمان می‌شود بلکه بسیاری از بخش‌های دیوان حافظ نیز به ناچار و برای اثبات چندصدایی بودن شعر حافظ نادیده گرفته می‌شود؛ چراکه ابیات متعددی در دیوان حافظ هستند که بر گفتگو ستیزی اشاره دارند. ابیاتی مانند

گفتگو و 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 امروزی‌اش) 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 مشاهده واقیعت به شکل محض آن می‌شوند اما این نیز
نمی‌تواند بهانه‌ای باشد برای اینکه واقیعت‌های آشکار را عمداً فدای نظریه‌ها کنیم. زمانی که واقیعت‌ها،
نظریه‌ها را با چالشی جدی مواجه می‌سازند بهترین کار آن است که به آموزه پوپر و ابطال‌گرایان تأسی
کرده، آن نظریه را ناکارآمد بدانیم (البته درباره موضوع تحقیق) 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 است که آنها هر
کدام بر پیش فرض‌هایی استوارند؛ چنانکه مثلاً تبارشناسی بر تاریخی بودن حقیقت بنا شده است و شالوده
هرمنوتیک مدرن نیز فقدان حقیقت غایی است. توجه به پیش فرض‌های هر نظریه مسأله‌ای است که هر
محقق در انتخاب نظریه تحقیقش حتماً باید به آن توجه داشته باشد؛ چرا که نظریه به مثابه چهارچوب و
روش کار تحقیق است و انتخاب نادرست آن نه تنها به روشن شدن موضوع تحقیق کمکی نمی‌کند بلکه
ممکن است نتیجه و حاصل تحقیق را هم زیر سوال ببرد. و شوربختانه تحقیقاتی که این نقیصه را داشته
باشند، کم نیستند. ارائه یک نمونه می‌تواند گویاتر باشد:

کتاب بوطیقای روایت در مثنوی کتابی است که نویسنده آن می‌کوشد به بررسی روایت در مثنوی و
بوطیقای خاص روایت آن پردازد. باور نویسنده کتاب این است که هر کدام از آثار بزرگ ادبی فارسی مانند
شاهنامه، منطق الطیر و به ویژه مثنوی «بیش و کم ساختاری خاص و منحصر به خویشان دارند که غالباً از
تلفیق و کیمیاکاری ساخت‌های ساده و آشنا پدید آمده است» (توکلی، ۱۳۸۹: ۲۶). در سراسر کتاب نیز
جملات و عبارات فراوانی نیز وجود دارند که بر این مسأله تأکید دارند. مثلاً

«با آنکه مثنوی متنی است یگه و ناسنجیدنی با هر متن دیگر اما این ساختار غریب تا اندازه زیادی از
آمیزش آفرینش‌گرانه و هنری ساختارهای پیشین به دست آمده است» (همان: ۴۲).

«مخاطب مثنوی مولانا در همان آشنایی‌های نخستین به آسانی و سرعت در می‌یابد که با «چیزی دیگر» سر و کار یافته است؛ توضیح این دیگر بودن و تمایز مثنوی از منظومه‌ها و کتاب‌های دیگر کار آسانی نیست و چه بسا برای خواننده آشناتر و پژوهنده حرفه‌ای دشوار بنماید» (همان: ۲۶).

و یا «شاید بتوان گوه‌ری‌ترین ویژگی نگاه بوطیقایی را در پذیرش و فهم متن به عنوان ساختاری مستقل دانست» (همان: ۴۶). چنانکه دیده می‌شود، فرض نویسنده این است که مثنوی به لحاظ بوطیقایی روایتش متنی است یکه، ناسنجیدنی و البته مستقل. با چنین پیش فرضی این‌گونه به نظر می‌آید که نویسنده باید از نظریه‌ای استفاده کند که پیش فرض آن بر تمایز و قیاس ناپذیری استوار باشد، مثلاً روش تبارشناسی فوکو - که بر گسست و تمایز تأکید دارد - یا نظریه پارادایم توماس کوهن که اساسش قیاس ناپذیری (ناسنجیدنی بودن) پارادایم‌ها است اما برخلاف انتظار در ادامه از ساختارگرایی و شخصیت‌های چون پراپ و همچنین نظریه منطق مکالمه باختین سخن به میان می‌آید که پیش فرض‌های آنها نه تنها هیچ سنخیتی با موضوع تحقیق ندارند؛ بلکه درست در نقطه مقابل آن قرار می‌گیرند چرا که یکی از پیش‌فرض‌های ساختارگرایی شباهت است و پیش‌فرض نظریه مکالمه باختین بیش از آنکه استقلال متن باشد وابستگی و به اصطلاح بینامتنیت است (نامورمطلق، ۱۳۹۰: ۶۳). به همین دلیل نیز نتیجه تحقیق آن نیست که نویسنده در مقدمه به آن اشاره کرده است. چرا که او می‌کوشیده است به بوطیقایی روایت مثنوی (و فقط مثنوی) پردازد و نشان دهد که شاخصه روایتی آن چیست که این متن را از دیگر آثار ادبی جدا می‌کند. اما در عمل انتخاب نادرست نظریه - که بر تشابه و ارتباط متون استوار است - نویسنده را وادار می‌کند تا به سراغ متن‌های دیگری از متون دینی (قرآن) و ادبی گرفته تا متون فلسفی مانند ترس و لرز کیرکه‌گور و... برود. مثلاً وقتی نویسنده از التفات به عنوان یکی از شاکله‌های روایت در مثنوی سخن می‌گوید به ناچار به مسأله التفات در قرآن نیز پرداخته می‌نویسد:

«در قرآن مجید التفات به شکلی گسترده و متنوع و با تشخیص بسیار به کار رفته است. اساساً این شگرد بلاغی از مهم‌ترین عوامل تکوین ساختار قرآنی به گونه کلیتی غریب و ممتاز به شمار می‌آید. نخستین و نام‌آورترین نمونه التفات در سوره آغازین قرآن نمایان می‌شود.... التفات مانند بسیاری از شگردهای بلاغی دیگر قرآن، در برخی آیه‌ها منشا 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 پژوهنگان کتاب-

های آسمانی (اهل الذکر) جویان و پسران شوید.» [نحل (۱۶)، ۴۳] در پاره 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... « (توکل، ۱۳۸۹: ۷-۸۶).

به طور 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، بلکه در گفتگو با سایر متون و به ویژه قرآن به وجود آمده است. پس متن مستقلی نیز نمی‌باشد.

ث: ناتوانی در ترکیب نظریه‌ها

نظریه‌های موجود در بطن فرهنگ غرب شکل گرفته‌اند و طبیعی است که کاملاً با فرهنگ ایرانی تطابق نداشته باشند؛ چرا که تمدن غرب (اروپا و مهد آن آتن) و تمدن ایران از روزگاران دور با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین داشته‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به نظریه‌هایی که از مارکسیسم ریشه گرفته‌اند، اشاره کرد. در این نظریه‌ها «طبقه» یکی از اصلی‌ترین مفاهیم است زیرا غالب مفاهیم اصلی این نحله فلسفی مانند آگاهی طبقاتی، نبرد طبقاتی و... از این مفهوم مشتق شده‌اند. اما برخلاف غرب، در ایران مفهوم طبقه به معنای غربی‌اش دیده نمی‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۸) بنابراین محققانی که می‌خواهند از نظریه‌هایی چون ساختارگرایی تکوینی لوسین گلدمن استفاده کنند، باید به این تفاوت‌ها توجه کرده، بکوشند تا با ترکیب این نظریه با نظریه یا نظریه‌های دیگر، به نظریه‌ای ترکیبی و البته واحد دست یابند که توانایی تبیین و تحلیل مسأله تحقیق را داشته باشد. اما 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 به کار می‌گیرند، یا به جای ترکیب نظریه هر جا که دچار مشکل روش شناختی می‌شوند دست و دلبازانه از هر نظریه‌ای که احساس می‌کنند به کارشان می‌آید، بهره می‌گیرند و از این شاخه به آن شاخه می‌پرند. در غرب نمونه‌های خوبی برای این ترکیب نظریه‌ها وجود دارد.

اما در ایران بیشتر تشنت است تا ترکیب. اگر خواسته باشیم طبق روال مقاله نمونه‌ای آورده باشیم، می‌توانیم به کتاب تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی اشاره کنیم. نویسنده کتاب که می‌خواهد از تحقیقات سنتی در این حوزه فاصله گرفته، میان رویکردهای جامعه شناختی و آثار ادبی ارتباطی معنادار ایجاد کند از

رویکرد ساختارگرایی تکوینی گلدمن بهره جسته، می‌نویسد: «از میان این رویکردها آنچه بیشتر در نگارش تاریخ ادبی کارآمد است، همان مکتب ساختارگرایی تکوینی لوسین گلدمن است» (زرقانی، ۱۳۸۹: ۹۲).

ناگفته نماند که انتخاب این نظریه با تز و فرض اصلی کتاب هماهنگی دارد «تز این کتاب دگردیسی و صیوریت ژانرها است. با مطالعه 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 جریان شناسانه و کل نگر در کتاب‌های مذکور سبب شده است تا سایر ادوار تاریخ ادبی نیز چونان پاره‌های بی‌ارتباط با یکدیگر به نظر برسند و این یکی از اشکال‌های عمده تاریخ ادبیات‌های ایران است. اکنون پرسش مهم این است که آیا می‌توان ایده‌ای را مبنا قرار داد که بر 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 ایده مرکزی چیزی نیست جز دگردیسی و صیوریت ژانرها» (همان: ۲۴). گلدمن نیز به خاطر اعتقادات مارکسیستی‌اش طبیعتاً به صیوریت تاریخ و حرکت تکاملی آن باور داشت و این یعنی هماهنگی چهارچوب نظری تحقیق با تز تحقیق.

اما همانگونه که گفته شد، این نظریه کاستی‌هایی نیز دارد. جدای از آنکه در ایران هرگز مفهوم طبقه به معنایی که گلدمن مد نظر داشت، شکل نگرفت فرهنگ ما نیز فرهنگی فردگرایانه بوده است و این در تقابل با رویکرد ساختارگرایی تکوینی گلدمن است که به فاعل فرافردی باور دارد (سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴: ۱۱۴). اما نویسنده کتاب به جای اینکه به این کاستی‌ها از طریق ترکیب این نظریه با نظریه یا نظریه‌های دیگر بپردازد، هر لحظه و به فراخور زمان نظریه‌اش را تغییر می‌دهد، در حالی که در ابتدای کتاب به صراحت از ساختارگرایی تکوینی گلدمن به عنوان چهارچوب نظری تحقیق خود یاد کرده است. مثلاً در بخش نظریه تاریخ ادبی آشکارا می‌گویند که برای نشان دادن دگرگونی ژانرها از نظریات فرمالیست‌ها سود خواهد برد، در حالی که چنین کاری شایسته و مناسب یک تحقیق روشمند با چهارچوب نظری دقیقاً مشخص نیست. سهل‌انگاری به همین جا ختم نمی‌شود، چراکه بلافاصله و پس از تأکید بر شیوه فرمالیست‌ها محقق از مدل اسکارپیت استفاده کرده، می‌نویسد که از نظر اسکارپیت، یک جامعه شناس ادبیات پوزیتیویویست، (گلدمن با روش‌های پوزیتیویستی میانه‌ای نداشت) هر پدیده‌ای مستلزم سه واقعیت است: الف. شاعر (محقق فراموش کرده است که گلدمن به فاعل فردی اعتقادی ندارد)، ب. مخاطب، ج. صورت زبانی. آنچه موجد ژانرها و زیر ژانرهای ادبی می‌شود، از نظر نویسنده همین سه عنصر است (زرقانی، ۱۳۸۹: ۱۲۵) و نه آن چیزی که در چهارچوب نظری گفته اند: ساختارگرایی تکوینی لوسین

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

نتیجه‌گیری

نظریه‌های ادبی موجود ریشه در فرهنگ و تفکر غرب دارند و همانند هر پدیده‌ای که از غرب آمده است، واکنش‌های متفاوتی از سوی محققان ایرانی به آن داده شده است. برخی آنها را با فرهنگ ایرانی بیگانه دانسته، به همین خاطر به طرد آن می‌پردازند و برخی دیگر با آغوشی باز پذیرای آنها هستند. اگر این باور نادرست را که نظریه‌ها محصول غرب است، رها کنیم (چراکه همه انسان‌ها جهان پیرامون خود را به واسطه نظریه‌ها می‌بینند) باید گفت که به دو دلیل تقدم نظریه بر مشاهده و توانایی و قابلیت آنها در روشن ساختن زوایای پنهان مانده، توجه به نظریه‌ها و کاربرد درست آنها ضروری است؛ اما باید به یاد داشت که در کاربرد نظریه‌ها موارد متعددی نیز باید مورد توجه قرار گیرند. مهمترین این موارد عبارتند از الف: نبود شناخت درست و دقیق نظریه‌ها و مبانی آنها؛ نظریه‌ها عمدتاً بر مبانی زبان شناختی، فلسفی و... بنا نهاده شده‌اند پس برای کاربرد این نظریه‌ها آگاهی به مبانی فلسفی و... آنها ناگزیر 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 خستی نیستند و هر یک بر پیش فرضی استوار می‌باشند پس در هنگام انتخاب نظریه تحقیق باید به پیش فرض آنها دقت شود. ت: ناتوانی در ترکیب نظریه‌ها؛ نظریه‌های حاضر به دلیل اینکه در فرهنگ غرب بالیده‌اند، به طور کامل قابل انطباق و هماهنگی با فضای ایران نیستند و کاستی‌هایی دارند به همین دلیل نیز برای رفع کاستی‌های آنها باید به ترکیب آنها با دیگر نظریه‌ها پرداخت.

پی‌نوشت‌ها:

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 می‌باشد. این باور او در مناظره‌ای که با دیگر فیزیک دان نامی هم‌روزگارش، هایزنبرگ، انجام داد، 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 جست و جوست. اما علی‌الاصول سعی در بنا کردن نظریه فقط بر پایه کمیت‌های مشاهده پذیر کاملاً غلط است و آنچه در واقع روی می‌دهد خلاف این است: نظریه است که حکم می‌کند چه چیزی مشاهده پذیر است» (هایزنبرگ، ۱۳۹۰: ۶۵).

۲. ارائه یک تعریف مشخص از پارادایم کار آسانی نیست حتی خود کوهن نیز دو تعریف از آن به دست داده، می‌نویسد: «در بخش بزرگی از کتاب واژه پارادایم به دو معنای متفاوت به کار رفته است. از یک سو نماینده آمیزه کاملی از باورها، ارزش‌ها، فنون و امثال آنهاست که اعضای یک جامعه 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 مثابه الگو یا نمونه به کار برده شود، می‌تواند همچون پایه‌ای برای حل بازمانده معماهای علم بهنجار، جانشین قواعد صریح شود» (کوهن، ۱۳۸۷: ۲۸۰). او تعریف دوم را ژرف‌تر می‌داند (همان: ۲۸۰).

البته برخی کوشیده‌اند این دو تعریف را تا حد زیادی به یکدیگر نزدیک کرده، تعریفی واحد ارائه دهند. چنانکه برخی در تعریف آن نوشته‌اند: «پارادایم مشتمل است بر مفروضات کلی نظری و قوانین کاربرد آنها که اعضای جامعه علمی خاصی آن را اتخاذ می‌کنند» (حقی، ۱۳۸۴: 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 سیالیت آن، تعریفش را با دشواری روبرو ساخته و سبب تشبیه تعاریف در نزد محققان گردیده است (یورگنس / فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۷)؛ مثلاً به نظر امیل بنونسیت، اسطوره‌شناسی که برای نخستین بار معنایی خاص به این واژه داد (مک دانل، ۱۳۸۰: ۲۰)، «گفتمان را باید با توجه به آن جوهری از زبان در نظر گرفت که تنها با ارجاع به شخص گوینده به موقعیت زمانی - مکانی او یا به دیگر متغیرهایی از این دست که در جهت مشخص ساختن زمینه تخصیص یافته سخن عمل می‌کنند، قابل تأویل خواهند بود» (نوریس، ۱۳۸۶: ۵۳۵). در حالی که دیگران با توجه به رشته خویش، تعاریفی دیگر از آن به دست خواهند داد.

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 سوژه‌ی شناخت و آگاهی ایجاد می‌کند؛ مرزهایی که ما ناگزیریم در محدوده آنها بیندیشیم و سخن بگوئیم؛ مرزها و محدودیت‌هایی که به ندرت می‌توان از آنها گریخت (میلز، ۱۳۸۹: ۹۲).

به نظر فوکو «هر رشته خاص از دانش در هر دوره خاص تاریخی، مجموعه‌ای از قواعد و قانون‌های ایجابی و سلبی (پذیرنده و طرد کننده) را دارد که معین می‌کند درباره چه چیزهایی می‌توان بحث کرد و درباره چه چیزهایی نمی‌توان وارد بحث شد. همین قواعد و قانون‌های نانوشته - که در عین حال بر هر گفتار و نوشتاری حاکمند - سخن [گفتمان] آن رشته خاص در آن دوره خاص تاریخی هستند» (برنز، ۱۳۸۲: ۱۱).

۴. ممکن است گفته شود که باختین نیز در دوره استالین و در فضای توتالیترا آن نظریات خود را ارائه کرده است، پس زمینه آثار او نه تنها دموکراتیک نیست بلکه توتالیترا است. در پاسخ باید گفت که حکومت‌های استبدادی و توتالیترا 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 توتالیترا از لحاظ زمانی پس از عصر دموکراتیک پدیدار شدند و در حقیقت محصول قرن بیستم می‌باشند. آنها دشمنان دموکراسی هستند که پیش از آنها وجود داشته است. آنها «ادعا دارند که اراده راستین توده‌های مردم و کشور واقعی را نمایندگی می‌کنند و هدفشان مبارزه با افسانه دموکراسی است که آلت دست صاحبان انگل و ارباب منافع خاص است و وحدت مردم را با تشکیل حزب‌های رنگارنگ نابود می‌کند» (گوریان، ۱۳۹۰: ۳۳۷).

باختین نیز هرچند در زمان حکومت توتالیترا استالین می‌زیست اما با تفکرات دموکراتیک و فلاسفه بزرگ آن چون کانت آشنا بود. تا آنجا که محققان باختین را در جوانی فیلسوفی نوکانتی دانسته‌اند (گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۴). در حقیقت او یکی از مخالفان تفکر توتالیترا بود و نظریه‌هایش ریشه در فضای دموکراتیک داشت. و شاید به همین دلیل هم آثارش سال‌ها اجازه چاپ نیافتند یا به نام افراد دیگر به چاپ رسیدند (تودوروف، ۱۳۷۷: ۲۲).

منابع

- برنز، اریک (۱۳۸۲) میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، تهران، ماهی.
- بیکسبی، ویلیام (۱۳۸۶) جهان گالیه و نیوتن، ترجمه بهرام معلمی، تهران، علمی و فرهنگی.

پالمر، ریچارد ا (۱۳۷۷) علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
تایسن، لیس (۱۳۸۷) نظریه‌های نقد ادبی معاصر، ترجمه مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی، تهران، نگاه
امروز.

تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷) منطق گفتگویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، تهران، نشر مرکز
توران، امداد (۱۳۸۹) تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر: جستاری در حقیقت و روش، تهران، بصیرت.
توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۹) از اشارت‌های دریا: بوطیقای روایت در مثنوی، تهران، مروارید
جانسن، پال (۱۳۸۶) روشنفکران، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه
جهانگیری، محسن (۱۳۸۵) احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران، علمی و فرهنگی.
چالمرز، الن اف (۱۳۸۷) چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت
حقی، علی (۱۳۸۴) روش‌شناسی علوم تجربی، تهران، سعاد
خاتمی، محمود (۱۳۸۶) مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران، علم.
دهقانی، حسام (۱۳۸۸) «پدیدارشناسی هرمنوتیکی شعر: بازخوانی شعر دیوار اثر شاملو» چاپ در فصلنامه
زبان و ادب فارسی، شماره ۴۲.

ریشتر، ملوین (۱۳۸۵) «استبداد» چاپ در فرهنگ اندیشه‌های سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
زرقانی، سیدمهدی (۱۳۸۸) تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی، تهران، سخن.
سلدن، رامان و پیتر ویدوسون (۱۳۸۴) راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، تهران، انتشارات
طرح نو

شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۹۰) با چراغ و آینه، تهران، سخن.
صلاحی مقدم، سهیلا (۱۳۹۰) «گفتگومندی و چندصدایی در شعر حافظ»، چاپ شده در گفتگومندی در
ادبیات و هنر، به کوشش بهمن نامور مطلق و منیژه کنگرانی، تهران، سخن.
فی، برایان (۱۳۸۹) پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، پژوهشکده مطالعات
راهبردی.

قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۸۵) استبداد در ایران، تهران، اختران.
کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۶) دولت و جامعه در ایران، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
کولاکوفسکی، لشک (۱۳۸۴) جریان‌های اصلی در مارکسیسم، جلد اول، ترجمه عباس میلانی، تهران، آگاه
کوهن، توماس. اس (۱۳۸۷) ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه عباس طاهری، تهران، قصه.

گاردینر، مایکل (۱۳۸۱) «تخیل معمولی باختین» چاپ شده در مجله ارغنون، ترجمه یوسف اباذری، شماره

بیستم

گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۸۱) معمای جدید استقراء، قم، انتشارات دانشگاه مفید.

گوریان، والدمار (۱۳۹۰) «توتالیتاریسم» چاپ در فلسفه و جامعه و سیاست، ترجمه عزت الله فولادوند،

تهران، ماهی

لازی، جان (۱۳۶۲) درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۸۵) قیاس ناپذیری پارادایم های علمی، تهران، نی.

مک دانل، دایان (۱۳۸۰) مقدمه ای بر نظریه های گفتمان، ترجمه حسین علی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان.

میلز، سارا (۱۳۸۹) میشل فوکو، ترجمه داریوش نوری، تهران، مرکز.

میلز، سارا (۱۳۸۲) گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، زنجان، هزاره سوم.

نامور مطلق، بهمین (۱۳۹۰) درآمدی بر بینامتنیت، تهران، سخن.

نوریس، کریستوفر، «گفتمان/سخن» (۱۳۸۶) چاپ شده در فرهنگ اندیشه انتقادی، ویراسته مایکل پین،

ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.

هارلند، ریچارد (۱۳۸۸) درآمدی تاریخی بر نظریه های ادبی از افلاطون تا بارت، ترجمه علی معصومی و

همکاران، تهران، چشمه

هاو، ال. ای (۱۳۸۷) یورگن هابرماس، ترجمه جمال محمدی، تهران، گام نو.

هایزنبرگ، ورنر (۱۳۹۰) جزء و کل، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی

وود، آلن (۱۳۸۷) کارل مارکس، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، ققنوس.

یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹) تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.

Bakhtin, Mikhail (۱۹۹۹) problems of dostoevsky's poetics, translated by Caryl
Emerson, university of Minnesota press.



انجمن علمی زبان ادب فارسی



ششمین همایش ملی پژوهش های ادبی

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱