



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران

دکتر مهدی محسنیان راد



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران

دکتر مهدی محسنیان راد



سرشناسه	: محسنیان راد، مهدی، ۱۳۲۴ -
عنوان و پدیدآور	: ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران / مهدی محسنیان راد.
مشخصات نشر	: تهران: پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	: ۱۶۵ ص.: جدول.
شابک	: 978-964-7519-63-2
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه: ص. [۱۵۹] - ۱۶۵.
موضوع	: ارتباط و فرهنگ - ایران.
موضوع	: ارتباط - جنبه‌های اجتماعی.
موضوع	: ارتباط میان فرهنگی - ایران.
شناسه افزوده	: پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران.
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۸۷ م ۳ الف / ۹۴ / ۶۵ P۹۴
رده‌بندی دیویی	: ۳۰۲ / ۲۳
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۲۷۳۳۵۵



مرکز پخش: شرکت اطلاع‌رسانی و خدمات کتابداری چاپار - تلفن: ۸۸۹۰۳۷۹۸-۸۸۹۹۶۸۰

ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران

نویسنده: مهدی محسنیان راد

ویراستار: محسن سلسله

حروف‌نگار و نسخه‌پرداز: علیرضا کیودان (teleworking@gmail.com)

© حق چاپ: پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران

نوبت چاپ: دوم ۱۳۹۰

شمارگان: ۱۲۵۰ نسخه

ناظر فنی چاپ: محمد محمدی بزنج

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۵۱۹-۶۳-۲ ISBN: 978-964-7519-63-2

قیمت: ۴۵۰۰ تومان

نشانی پستی: تهران، خیابان انقلاب، چهارراه فلسطین، ساختمان فجر، شماره ۱۰۹۰

تلفن: ۶۶۴۹۴۹۸۰ و ۶۶۹۵۱۴۳۰ نمابر: ۶۶۴۶۲۲۵۴ ص. پ: ۱۳۷۱-۱۳۱۸۵

نشانی وب‌گاه: www.irandoc.ac.ir

این کتاب از سلسله انتشارات پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران است که با همکاری انتشارات چاپار منتشر شده است.

فهرست مطالب

مقدمه	۹
فصل اول: تدابیر ارتباطی ایرانی	۱۵
جایگاه اندیشمندان یازده قرن نظم‌نویس ایران در تعامل فرد، جامعه و تمدن	۱۵
شعر و ضرب‌المثل، نمادی از تعامل نخبگان و عوام	۲۲
دوران‌های بسامان - نابسامان ایران	۲۴
ریشه‌های فرهنگی	۲۵
چهار وجه از نگرش ایرانی بر ارتباط	۳۰
۱. ارتباط بازنمای انسان است	۳۰
۲. ارتباط ارزش است	۳۱
۳. ارتباط مؤثر است	۳۲
۴. ارتباط دارای قدرت است	۳۴
شکل‌گیری نگرش به ارتباط در استبداد نهادینه شده	۳۶
بوجود آمدن جامعه ذره‌ای	۳۸
زرتنگی و جادوی ارتباطی	۳۹
نگاه مجازی اندیشمندان به فرادستان	۴۱
تصویر مجازی فرادستان	۴۵
تصویر واقعی فرودستان	۵۰
رابطه پذیرش فرودستی - فرادستی و سکوت، با اوضاع بسامان - نابسامان اجتماعی	۵۸
ماندگار شدن رفتارهای فرودستی	۶۶
تدبیر و راهبرد ارتباطی ایرانی در انتخاب نقاطی از سه طیف	۶۶
الف - طیفی که در یک قطب آن، حضور در کنار بیگانه (شبکه اجتماعی) قرار دارد و در قطب دیگر، حضور در کنار خودی	۷۱

- ب- طیفی که در یک قطب آن ظاهر (بیرون) و در قطب دیگر باطن (اندرون) وجود دارد..... ۸۲
- ج- طیفی که در یک قطب آن، مصلحت در سکوت و در قطب دیگر عدم سکوت قرار دارد..... ۸۸
- مدل گزینه‌های ممکن برای هشت نقش ارتباطی در یکی از دو ایستگاه فرادست‌پنداشتی و یا فرودست‌پنداشتی
- (جادوی ارتباطی)..... ۹۵
- گروه گریزان از جادوی ارتباطی..... ۹۹

فصل دوم: زمینه تحولات فلسفه سیاسی در ایران و رابطه آن با شکل‌گیری مدل هشت‌انگاره‌ای ارتباط..... ۱۰۳

- خلاء مفهوم "مصلحت عمومی" در فلسفه سیاسی قبل و پس از اسلام..... ۱۰۴
- خلاء ارتباط افقی در نظام ارتباطی مدینه فاضله فارابی و مسکویه..... ۱۰۶

فصل سوم: زمینه سوم، پناهگاه گروه گریزان از جادوی ارتباط..... ۱۲۷

- سخت‌زمینه و نرم‌زمینه در ارتباط..... ۱۲۷
- زمینه سوم..... ۱۳۲
- موجودات و جامدات در زمینه سوم مجازی..... ۱۳۶
۱. ارتباط حیوان با انسان..... ۱۳۸
۲. ارتباط گیاه با انسان..... ۱۳۹
۳. ارتباط جمادات با انسان..... ۱۳۹
۴. ارتباط حیوان با حیوان..... ۱۴۱
۵. ارتباط حیوان با گیاه..... ۱۴۲
۶. ارتباط گیاه با گیاه..... ۱۴۲
۷. ارتباط حیوانات با جامدات..... ۱۴۳
۸. ارتباط جامدات با گیاهان..... ۱۴۳
۹. ارتباط جامدات با جامدات..... ۱۴۴
۱۰. ارتباط حیوانات، گیاهان و جامدات با عالم غیب..... ۱۴۵
- فراگرد ارتباط انسان ایرانی با خدا و با عالم غیب..... ۱۴۵
- الف- ارتباط انسان با خدا..... ۱۴۶
- ۱- ارسال پیام از انسان به خدا..... ۱۴۶
- ۲- دریافت پیام از خدا به انسان..... ۱۴۷
- ۳- ارتباط (ارسال، دریافت) انسان - خدا..... ۱۴۸
- ب- ارتباط انسان با هاتف غیب..... ۱۴۹
- سخن آخر..... ۱۵۱

پیوستها	۱۵۳
جدول شماره ۱- سهم هر یک از چهار دسته اصلی اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی در نمونه مورد بررسی	۱۵۵
جدول شماره ۲- سهم اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی حاوی هنجارهای ارتباطی	۱۵۵
جدول شماره ۳- سهم اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی حاوی توصیف و تبیین حوزه‌های مختلف ارتباط	۱۵۶
جدول شماره ۴- سهم اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی حاوی توصیف و تبیین گونه‌های مختلف ارتباط	۱۵۶
جدول شماره ۵- سهم اشعار مدح خصایص ارتباطی و اشعار توصیه به سکوت، به‌منظور اجتناب از خطر در دوره‌های پسامان - ناپسامان ایران.	۱۵۷
جدول شماره ۶- سهم اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی حاوی توصیف و تبیین فراگرد ارتباط و عناصر تشکیل‌دهنده آن	۱۵۸
فهرست منابع	۱۵۹

حدود هفده سال پیش، وقتی پاسخ یکی از سؤالات نظرسنجی سراسری از خبرنگاران ایرانی، درباره دلیل کمی تعداد خبرهای کشف‌شده در مطبوعات ایران را استخراج می‌کردم، با شگفتی دیدم که چند خبرنگار گفته بودند "سری که درد نمی‌کند، دستمال نمی‌بندند!" در واقع آن‌ها، ریشه یکی از رفتارهای معاصر دست‌اندرکاران رسانه‌های امروز ایران را به کمک یکی از ضرب‌المثل‌های مانده در دل تاریخ اجتماعی ایران بیان کرده بودند.

امروزه حضور هنجارهای ارتباطی نهادینه‌شده در ایران را حتی در استفاده از ابزارهای ارتباطی نوین غیررسانه‌ای نیز می‌توان مشاهده کرد. مثلاً به نظر می‌رسد که در مکالمات تلفنی پاره‌فرهنگ‌ها و اقوام مختلف در ایران، مدت طی‌شده برای ورود به اصل مطلب – یعنی دقایق اولیه احوال‌پرسی – با یکدیگر متفاوت است، دیده می‌شود که بعضی‌ها در ماه‌های اولیه دسترسی به تلفن، دقایق زیادی را به همان شیوه ارتباطات چهره به چهره "عجله‌گریز روستایی" به احوال‌پرسی‌های کشدار صرف می‌کنند و بسیار دیر هنگام سراغ اصل مطلب می‌روند. در واقع اگرچه سخت‌افزار ارتباطی – یعنی دستگاه تلفن – در همه جای دنیا مشابه است، اما نحوه رفتار ارتباطی با آن تفاوت دارد. علت این امر را باید در ریشه فرهنگ ارتباطی هر قوم یافت.

دنيس مك‌كویل، نظریه‌پرداز معاصر ارتباطات، ریشه پاره‌فرهنگ حاکم بر رسانه‌های نوین هر جامعه را در نحوه شکل‌گیری و تأسیس رسانه‌ها در آن جامعه می‌داند. در واقع براساس نظریه او، نباید شگفت‌زده شد اگر در پاره‌فرهنگ حاکم بر رسانه‌های امروز ایران، رگه‌هایی از پاره‌فرهنگ حاکم بر عصر انتشار نخستین روزنامه ایران – کاغذ اخبار میرزا صالح شیرازی – در سال ۱۸۳۷ میلادی و عهد محمدشاه قاجار را مشاهده کرد.

هفده سال پیش، پاسخ‌های آن چند خبرنگار ایرانی، من را به فکر واداشت که آیا در جوامعی چون ما، سوای آنچه مک‌لوهان گفته، ریشه‌های بسیار کهن‌تری چون ضرب‌المثل "سری که درد نمی‌کند، دستمال نمی‌بندند" یا "زبان سرخ، سر سبز می‌دهد بر باد" را نیز باید جستجو کرد؟

غرب، به‌ویژه ایالات متحده آمریکا، منشأ علوم ارتباطات جدید است، غربی‌ها از جمله آمریکایی‌ها، در نگاه به ارتباطات، کمتر به دوران قبل از چاپ توجه کرده‌اند (آن‌گونه که مک‌لوهان کانادایی در تقسیم‌بندی سه کهنکشان خود، کهنکشان اول را بسیار طولانی دید، در حالیکه در کتاب *ایران در چهار کهنکشان ارتباطی*، کهنکشان اول به دو کهنکشان شفاهی و دارمانی تقسیم شد). و نیز آن‌ها کمتر به مبحث ریشه‌های فرهنگی در ارتباطات پرداخته‌اند. البته در مراکز تحقیقاتی مشرق‌زمین، کارهایی انجام شده است، مانند کتاب ترجمه‌نشده نظریه‌های *ارتباطی: چشم‌انداز آسیایی*، که از سوی AMIC مرکز آسیایی تحقیقات ارتباط جمعی و اطلاعات (Asian Mass Communication Research and Information Center) که در سال ۱۹۹۳ منتشر شد، اما در آن کتاب نیز هیچ‌گونه سرفصلی به ایران اختصاص نیافت!

به هر حال از زمان ارجاع پاسخ آن چند خبرنگار به ضرب‌المثل "سری که درد نمی‌کند، دستمال نمی‌بندند"، تا هنگامی که فکر اجرای تحقیق وسیعی درباره ریشه‌های فرهنگی ارتباطات در ایران شکل گرفت چند سال گذشت. در همین فاصله، اجرای سه نوبت پروژه سنگین یکساله درباره وضعیت انتقاد در مطبوعات ایران نشان داد که در هر مقطعی که موارد مجازات روزنامه‌نگاران و توقیف مطبوعات افزایش یافته، سهم مطالب انتقادی مطبوعات نیز تغییر کرده است. آن‌چنان که سهم مطالب انتقادی مطبوعات ایران در سال ۱۳۸۳ (سال توقیف همزمان ۱۳ روزنامه در ایران) نسبت به ۵ سال قبل حدود ۳۰ درصد کاهش یافت. از سوی دیگر، اگر مطالب انتقادی مطبوعات را به دو دسته نقد و نق، تقسیم و جهت‌گیری منفی نسبت به نشانگاه‌های خیلی حساس و حساس را نقد و غیرحساس (مانند جهت‌گیری منفی نسبت به طلاق، ترافیک، آلودگی هوا و...) را "نق" بنامیم، مشخص شد که در سال ۱۳۸۳ حدود ۵۸/۴ درصد مطالب مذکور از نوع نق و فقط ۲/۳ درصد، انتقاد از نشانگاه‌های حساس بوده که نسبت به پنج سال قبل ۵۶/۶ درصد کاهش داشته است. این اطلاعات نشان می‌داد که تبیین وضعیت عملکرد روزنامه‌نگاران ایرانی، نیاز به مطالعاتی اساسی‌تر از اتکاء صرف به نظریه‌های اندیشمندان غربی دارد.

از سوی دیگر، در مسیر هفت ساله‌ای که به نگارش کتاب *"ایران در چهار کهنکشان ارتباطی: سیر تاریخ تحول ارتباطات، از آغاز تا امروز"* مشغول بودم، ضمن مواجه با منابعی جدید، این فکر در من بیشتر تقویت شد که باید به ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران توجهی ویژه کرد.

زیرا چه بسا بقایای این پدیده‌ها در حافظه جمعی و در نتیجه کنش‌های ارتباطی ایرانی امروز نیز رسوب کرده باشد. یکی از این منابع، نوشته سیاحی غربی بود که در سفر سال ۱۷۸۶ خود به ایران، از مشاهدات خود این‌گونه نتیجه گرفته بود: «آزادی بیان برای ایرانی‌ها به کلی ناآشناست و این ضرب‌المثل که دیوار گوش دارد، ورد زبان همه می‌باشد» (فرانکلین، ۱۳۵۸، ص ۵۱).

این‌گونه بود که انگیزه‌های کنجکاوانه یک تحقیق "پایه" شکل گرفت و طرحی تفصیلی تهیه شد. اما به‌زودی با این مانع مواجه شدم که مراکز تحقیقاتی ارتباطات کشور، تمایلی برای حمایت از طرح‌های تحقیقاتی پایه و غیرکاربردی، از خود نشان نمی‌دادند.

نقل داستان آموشده‌های چهار ساله این طرح، نه لزومی دارد و نه دلپذیر است. اما لازم است که از سرانجام آن یاد کنم که این طرح مدیون توجه دکتر حسین غریبی، ریاست وقت پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری است. این توجه روزی شکل گرفت که در زمان تنفس یکی از جلسات چهار سال پیش کمیته ملی یونسکو ایران، ضمن صحبت، موضوع، به ریشه‌های فرهنگی ارتباط کشیده شد و هنگامی که از طرح تحقیق بر زمین مانده سخن رفت، پیگیری‌های مسؤلانه ایشان آغاز شد و به نتیجه رسید.

سرانجام پس از ۲۷ ماه کار مداوم و استفاده از مساعدت ۲۶ تن از دستیاران و دانشجویانی که مرا یاری رساندند، کار به اتمام رسید. بنابراین قبل از هر کس، لازم می‌دانم مراتب سپاس خود را به محضر دکتر حسین غریبی و دکتر امید فاطمی ریاست پژوهشگاه و همکارانشان، به‌ویژه جناب آقای پرویز شهریاری و سرکار خانم فاطمه محمودیان تقدیم دارم.

کتاب حاضر براساس پاسخ‌های بدست آمده از دو سؤال اصلی زیر تدوین شده که مبتنی بر هنجارهای ارتباطی است. واژه "هنجار" نخستین بار در سال ۱۹۵۶ به حوزه ارتباطات راه یافت. در آن سال ویلبر شرام (Schramm) و همکارانش در گزارشی تحقیقی که به سفارش بخش "کلیسا و زندگی اقتصادی شورای جهانی کلیسا" انجام دادند، هنجارهای حاکم بر رسانه‌ها را دسته‌بندی کردند (McQuail, 1987, P.133). فردجاندت هنجارهای ارتباطی را کنترل‌کننده‌های کنش ارتباطی دانسته که براساس راهبردهای برخاسته از توافق اجتماعی عمل می‌کنند (Jandet, 1995, P.16).

سؤال ۱- هنجارهای ارتباطی در ضرب‌المثل‌ها و اشعار ایرانی چیست؟

سؤال ۲- مجموع توصیف‌ها از وضعیت ارتباطات در طول تاریخ ایران و هنجارهای ارتباطی آن چه جایگاهی در هر یک از چهار انگاره ارتباطی مدل کی.ای. روزنگرن (K. E. Rozengren) دارد (این مدل نخستین بار در ۱۹۷۳ در شماره ۵۰ ژورنالیزم کوارتلی منتشر شد).

در پاسخ‌های این دو سؤال دیده شد که سهم قابل توجهی از هنجارهای ارتباطی هزار ساله ایران را، "توصیه به سکوت" تشکیل می‌داده و ارتباط عمودی میان فرادست (سلاطین و مقامات) و فرودست (از جمله رعیت) کاملاً مشروعیت داشته است. ضمن آنکه فضای ناامن ناشی از دوره‌های متناوب نابسامانی - بسامانی و عواملی دیگر که در متن کتاب به آن‌ها اشاره شده، پدیده "ظاهر" و "باطن" را بوجود آورده که ترکیب سه‌قطبی خاصی همراه امکان جابجایی فرادست‌پنداشتی و فرودست‌پنداشتی، محور اکثر هنجارهای ارتباطی امروز ما شده است (مقصود من از هنجارهای ارتباطی، با اقتباس از گیدنز، آن‌دسته از قواعد رفتاری ارتباطات هستند که در محدوده معینی از زمینه‌های اجتماعی، حاکم بوده و یا نوع معینی از رفتار را تجویز می‌کند یا آن را ممنوع می‌نماید). (گیدنز، ۱۳۷۷) و مقصود از "ارتباط عمودی" (Vertical Communication) ارتباطی است در حوزه اقتدار، میان یک سطح با سطح دیگر (Encata, 2008) که افراطی آن ارتباط فرادست با فرودست و یا فرودست با فرادست است که انواع مداحی‌ها و چاپلوسی‌ها محصول آن است.

وقتی خواستم پاسخ سؤال دوم را بیابم، با این پدیده مواجه شدم که ارتباطات در ایران، جایگاهی فراتر از چهار انگاره مدل روزنگرن دارد. این گونه بود که مدل جدیدی بنام "مدل هشت انگاره‌ای ارتباط ایرانی" بدست آمد.

از آنجا که ذکر تمامی اشعار و ضرب‌المثل‌های مصداق هر یک از حوزه‌های مباحث در متن کتاب، می‌توانست رشته کلام را گسسته کند، در هر مورد به تعداد لازم و از نمونه‌های بارزتر استفاده شد.

اجرای تحقیق حاضر بدون وجود نرم‌افزار ایرانی آم‌آرپی (MRP) امکان‌پذیر نبود. بنابراین قبل از هر چیز لازم است از متخصصین برجسته‌ای که در ۲۲ سال گذشته، مرا در ایجاد این نرم‌افزار یاری بسیار رسانده‌اند تشکر کنم: از نظر زمان، نزدیک‌ترین آن‌ها آقای مهندس امیر تاجیک و پس از آن، دکتر امیرحامد محسنیان راد، دکتر سهراب رهبر، مهندس امیرفرزاد محسنیان راد، مهندس کرامت‌الله یزدان‌شناس و دکتر پیروز دروی قرار دارند.

لازم به تأکید است که اگر همکاری‌های گرانقدر خانم‌ها طاهره خیرخواه، سعیده زادقناد و آقای مصطفی اسدزاده نبود، این اثر این‌گونه به انجام نمی‌رسید. ضمن سپاس بسیار از آنان، از ۲۲ نفر دیگری که نامشان خواهد آمد و با مطالعه خط به خط تمامی اشعار ۴۳ شاعر و منابع ضرب‌المثل‌ها، موارد لازم را بیرون کشیده و برای انتقال به نرم‌افزار MRP آماده کردند متشکرم و آرزوی موفقیت در پژوهش‌های آینده آنان را دارم. آرزوی موفقیت برای آقایان و خانم‌ها؛ مهدی رنجبر رضانی، شهاب‌الدین محمدرضایی، نسیم گودرزی، سحر رضااسلطانی، سیدعلی

هاشمی، هادی اسماعیلی، جواد نظری مقدم، رضا احسانپور، مریم فرنام، سمیرا شمس، شهرزاد ثابت سعیدی، امین کلپشادی، سمانه قربانی، سیدحامد میرخانی، حمیدرضا ضیغم، محمدرضا برزویی، احمد نظری، مسلم نادعلی زاده، مرتضی آخوندی، محمد صفری، سیما حسین زاده، پگاه خلیلی، نونا یوسفیان و حامد فروزان.

برای تعیین اسامی شعرای یازده قرن، از مساعدت کارشناس سرشناس شعر فارسی، استاد هوشنگ ارژنگی استفاده شد که مراتب تشکر خود را حضور ایشان نیز تقدیم می‌دارم.

در خلال آموزش‌های اولیه و فشرده تیم تحقیقاتی، از آنان خواسته شد که به هنگام استخراج اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی، به ثبت موارد تردیدآمیز نیز اقدام کنند تا بتوان پس از پایان مرحله اول کار، به کمک نرم‌افزار MRP تصمیم نهایی درباره حذف آنان اتخاذ شود. نتیجه این تدبیر، استخراج و انتقال ۵۳۸۸ بیت شعر و ۷۴۲ ضرب‌المثل به رایانه شد. اما وجین و بازبینی‌های مرحله‌ای متعدد که به کمک خانم طاهره خیرخواه انجام گرفت، پذیرش و تحلیل ۲۷۳۹ بیت شعر (۵۰/۸ درصد اشعار اولیه) و ۶۱۶ ضرب‌المثل (۸۳ درصد ضرب‌المثل‌های اولیه) را به دنبال داشت. در کدگذاری اولیه، ۸۹ مضمون شناسایی شد که در وهله اول در ۱۹ دسته و سپس در چهار دسته به شرح زیر تقسیم شد: الف-۴۰ درصد مربوط به توصیف و تبیین فراگرد ارتباط، ب-۲۹ درصد حاوی هنجارهای ارتباطی، ج-۱۸ درصد حاوی توصیف حوزه‌های ارتباط و د-۱۳ درصد حاوی توصیف گونه‌های ارتباط (جزئیات آمارها در جداول پیوست کتاب آمده است. ضمناً اثر حاضر بیشتر متکی بر داده‌های بند ب و تا حدودی بند د می‌باشد. از بند الف و ج در کتاب در دست تألیف "ارتباط‌شناسی دو" استفاده خواهد شد).

لازم به یادآوری است که نسخه پایان‌یافته تحقیق مورد بحث در اوایل سال ۱۳۸۶ در اختیار پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران قرار گرفت. متعاقباً به همت پژوهشگاه، این افتخار برای من فراهم شد که جناب دکتر کاظم معتمدنژاد آن را به دقت مطالعه و ضمن تمجید از اثر، توصیه کردند که اگر میان نتایج تحقیقات مربوط به انتقاد در مطبوعات ایران (که سه نوبت، با فاصله پنج سال، طی سال‌های ۱۳۷۳ تا ۱۳۸۳ انجام داده‌ام اما تاکنون منتشر نشده است) و تحقیق حاضر، رابطه‌ای می‌بینم، به آن اشاره کنم - که در بالا آوردم. دومین توصیه ایشان آن بود که از دیدگاه‌های جالب دکتر سیدجواد طباطبایی در کتاب "زوال اندیشه سیاسی در ایران". به‌منظور توجیه ضرورت و اهمیت تحقیق حاضر استفاده کنم که از آن نیز استفاده شایانی کردم.

از شورای پژوهشی پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری نیز سپاسگزارم که مهرماه ۱۳۸۶ مصوبه‌ای را درباره انتشار این اثر به‌صورت کتاب گذراندند. این مصوبه سبب شد که چند ماهی به بازخوانی و تبدیل قسمتی از گزارش تحقیق به یک اثر قابل

چاپ صرف شود و در این مورد دانشجوی شایسته و علاقمند دوره دکترای علوم ارتباطات دانشگاه علامه طباطبائی، آقای محسن سلسله، با مطالعه دقیق متن، به معلم خود - با اصرار بسیار به صورت افتخاری - کمک شایانی کردند.

پس از آنکه سال ۱۳۸۵، کتاب "*ایران در چهار کهکشان ارتباطی: سیر تحول تاریخ ارتباطات در ایران، از آغاز تا امروز*" منتشر و چند ترم تدریس شد، به این نتیجه رسیدم که ما ایرانیان به هنگام ورود به کهکشان گوتنبرگ (مارشال مک‌لوهان، اندیشمندی که دهکده جهانی را پیش‌بینی کرد معتقد بود که انسان ابتدا در کهکشان شفاهی اقامت کرد، سپس به کهکشان گوتنبرگ رفت و از آنجا در کهکشان مارکونی استقرار یافت. هر یک از این جابجایی‌ها، تحولی اساسی در زندگی او ایجاد کرد) چمدانی داشتیم مانده از اقامت طولانی در کهکشان "دارمانی" که متأسفانه محتوای ارزشمند آن - از جمله صدها هزار جلد نسخ خطی - به واسطه مصیبت‌هایی همچون حمله مغولان به ایران از بین رفته بود و از آن همه میراث فرهنگی غنی، جز چمدانی شکافته شده و تقریباً تهی، در دست نداشتیم. اکنون که این اثر پایان یافته، متوجه شدم که آن چمدان شکافته شده، از سوی انسانی حمل می‌شد با حافظه‌ای جمعی که در آن خاطراتی بود که محصولش مدل هشت‌انگاره‌ای تدبیر ارتباط ایرانی است.

اکنون سوال پیش روی ما این است که چگونه می‌توان از این حافظه دور و به محتوای اولیه آن چمدان نزدیک شد؟

تابستان ۱۳۸۷

مهدی حسینیان راد

فصل اول

تدابیر ارتباطی ایرانی

جایگاه اندیشمندان یازده قرن نظم‌نویس ایران در تعامل فرد، جامعه و تمدن

وقتی رودکی از این جهان رفت، سال ۳۲۹ هجری قمری (۹۴۰ میلادی) بود. دقتی طوسی، چهل سال پس از رودکی و باباطاهر نیز ۴۰ سال پس از دقتی این جهان را ترک کردند. بنابراین هر یک از این سه نفر، بخشی از جامعه قرن چهارم هجری قمری را تجربه کرده‌اند و می‌توان تصور کرد که مجموع نوشته‌های آن‌ها می‌تواند تمامی قرن چهارم را پوشش دهد.

در مطالعه حاضر، آغاز با رودکی و پایان با نیما یوشیج است (مرگ نیما یوشیج در سال ۱۳۳۸ هجری شمسی - ۱۹۵۹ میلادی اتفاق افتاد). سوای آنان، اشعار ۴۳ شاعر دیگر که حضورشان در ۱۱ قرن توزیع شده بود، مورد بررسی قرار گرفت. فرض این بود که اگر ۳۰ سال آخر عمر هر یک از آن‌ها را، سال‌های هوشیاری در دیده‌بانی اجتماعی‌شان بدانیم، رقمی معادل ۱۲۹۰ سال به‌دست می‌آید که حتی بیشتر از فاصله اولین و آخرین شاعر (۱۰۱۰ سال میان رودکی تا نیما یوشیج) است. اما علی‌رغم آنکه سال‌های حیات بعضی از آن‌ها با یکدیگر همپوشانی داشته است، اما در مجموع، می‌توان گفت که چهل‌وسه شاعر مورد بررسی، پوشش قابل توجهی بر ادوار تاریخ اجتماعی ایران داشته‌اند.

اینکه هر یک از اندیشمندان مورد بحث تا چه حد دیده‌بان جامعه و تمدن خود بوده‌اند، سؤال است که رالف لیتون (Ralph Linton) در کتاب "سیر تمدن" و به هنگام بحث دربارهٔ رابطهٔ پیچیدهٔ فرد، جامعه و تمدن به آن پاسخ داده است. او می‌نویسد که قسمت اعظم زندگی انسان بر مدار روابط و تأثیراتی که جامعه، تمدن و فرد با یکدیگر دارند دور می‌زند. این عناصر چنان با هم آمیخته و آن‌چنان تابع یکدیگرند که محققان هر چه بیشتر سعی در تفکیک و تجزیهٔ آن‌ها کرده‌اند بیشتر دچار ابهام و شک شده‌اند و به همین دلیل، اغلب دو اصطلاح "جامعه" و "تمدن" را به جای یکدیگر استعمال کرده‌اند. با این همه باید یادآور شد که هر یک از این سه پدیده یعنی جامعه، تمدن و فرد دارای ماهیتی جداگانه و صاحب مشخصاتی معین هستند و هر کدام در پیدایش تحولات تاریخ و تمدن بشری نقش خاصی را ایفا می‌کنند.

جامعه عبارت است از گروهی از افراد که تحت تشکیلاتی منظم زندگی می‌کنند. تمدن عبارت است از مجموعهٔ منظمی از کردارهای اکتسابی خاص هر جامعه، و فرد موجود زنده‌ای است که صاحب فکر و احساسات و اعمال مستقلی است؛ لیکن به سبب تماس با جامعه و تمدنی که در آن نشو و نما می‌کند ناچار استقلالش کاملاً محدود می‌ماند و آزادی اعمال انعکاسیش سلب می‌شود.

فرد دورهٔ حیات محدود و کوتاهی دارد ولی جامعه‌ها و تمدن‌ها مداومت دارند و طول مدت بقایشان معلوم و محدود نیست و معمولاً خیلی بیش از دورهٔ زندگی افرادشان دوام می‌آورند (لیتون، ۱۳۷۸، ص ۳۹).

لیتون فرد را عامل اتصال جامعه و تمدن می‌داند: «گرچه تمدن و جامعه همواره قرین و شریک یکدیگرند، باید هر کدام را پدیده‌ای جداگانه دانست. رابطهٔ ما بین این دو به وسیلهٔ افراد برقرار می‌گردد که از طرفی جامعه را تشکیل می‌دهند و از طرف دیگر با اعمال و آداب خود الگوی تمدن آن جامعه را طرح‌ریزی می‌کنند. پس هر فردی مفسر جزئی از تمدن خود می‌باشد نه همهٔ آن. هرگز فردی تنها نمی‌تواند با عموم جنبه‌های تمدن جامعه‌اش آشنا باشد» (لیتون، ۱۳۷۸، ص ۴۳).

او درباره تفکیک تمدن و جامعه که اغلب به جای یکدیگر به کار برده می‌شوند، تمدن را به مثابه خرد آدمی و جامعه را پاسخ‌های انعکاسی به محرک‌ها می‌داند: «برای روشن کردن رابطهٔ ما بین تمدن و جامعه، بهترین مقایسه این است که بگوییم تمدن همان نسبت را با جامعه دارد که خرد آدمی با اعمال انعکاسی عادی‌اش. به عبارت دیگر تمدن مظهر کلیهٔ تجارب گذشته‌ای است که جامعه در طول بقای خود دیده است، هم‌چنان که خرد آدمی نتیجهٔ تجربیاتی است که از

واکنش‌ها و اعمال عادی انسان در مدت زندگی برایش حاصل شده است. همچنین تمدن ترکیبی است که اجزای آن به نسبت‌های مختلف با یکدیگر مرتبط‌اند، گرچه باید اضافه کرد ارتباط و به هم‌بستگی عناصری که تمدنی را به وجود می‌آورند به مراتب ضعیف‌تر و گسسته‌تر از به هم‌بستگی عناصر گوناگونی است که شخصیت فرد را پی‌ریزی می‌کند» (لینتون، ۱۳۷۸، ص ۴۴).

با آنچه توضیح داده شد، اگر بخواهیم تمدن ایرانی را با همان تعریف "کلیه تجارب گذشته‌ای که جامعه ایران در طول بقای خود دیده است" دنبال کنیم، باید تجربه حمله اسکندر، یورش سهمگین مغولان، فرصت انتخاب اختیاری اسلام در دوران خلیفه دوم و جبر گسترده و سنگین تغییر مذهب در دوران صفویه را به عنوان بخشی از این تجربه فهرست کنیم. در این میان، حمله مغول چیز دیگری بود. اثر تجربه حضور مغولان در تعامل سه ضلع مثلث تمدن، جامعه و فرد ایرانی در نوشته‌های "عظاملک جوینی" که به هنگام چهارمین دهه حضور مغولان در ایران، به رشته تحریر درآمده، قابل مشاهده است: «در چنین زمانی که قحط سال مروت و فتوت باشد، و روز بازار ضلالت و جهالت، اختیار ممتحن و خوار، و اشرار ممکن در کار، کریم فاضل تافته دام محنت، لئیم جاهل یافته کام نعمت، هر آزادی بیزاری و هر رادی مردودی، و هر نصیبی بی نصیبی، و هر حسیی نه در حسایی، و هر داعیی قرین داعیه و هر محدثی رهین حادثه و هر عاقلی اسیر عاقله، و هر کاملی مبتلی بنازله و هر عزیززی تابع هر ذلیلی باضطرار و هر باتمیزی در دست هر فرومایه، گرفتار» (بهار، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۹۶).

دکتر منصور ثروت، در کتاب "تحریری نواز تاریخ جهانگشای عظاملک جوینی" که بازنویس شده نثر پیچیده نویسنده است، مقدمه‌ای که به خوبی بیانگر اثر این رویداد بر شخصیت ایرانی آن عصر و رسوباتش بر ایرانی امروز است، می‌نویسد: «تاریخ مغول در حیات اجتماعی کشور ما نقطه عطف بزرگی است که بسیاری از مفاسد اجتماعی و اخلاق زشت امروز ما ریشه در آن دارد. از نحوست حمله این قوم وحشی، میلیون‌ها انسان چهره در خاک کشیدند، میلیون‌ها انسان اسیر، ذلیل، خانه به‌دوش و آواره از کاشانه شدند. هزاران دانشمند و هوشمند و عالم و هنرمند، از دم تیغ گذشتند. چه جوانان برومندی که ناکام فرو خفتند، چه دوشیزگان دم بختی که بی‌سیرت شدند، چه آرزوهایی که بر دل فسرده و چه امیدها و آمالی که بر باد رفت.

شهرهایی که روزگاری چراغ فروزان هنر و معرفت بودند به کشتزارها تبدیل شدند، قبه‌ها و مناره‌هایی که همچون ستاره‌ها می‌درخشیدند، طویله اسبان و استران مغول گشتند. نهرها و کاریزها و قنواتی که آب روح‌بخش را بر حیات زمین و انسان تقدیم می‌کردند، کور شدند و

سرسبزی و نشاط را با خود بردند، و زمانی که یأس چیره گشت، تبار ما برای یافتن نانی جوین، جهت سیر کردن شکم، اخلاق پست، کردارهای ذلیلانه، محافظه‌کارانه، چاکرماپانه ایستادن‌ها، دست به سینه ماندن‌ها، تسلیم در برابر قدرت‌ها و سکوت در برابر خودکامگی‌ها را در برابر شرف و بزرگی، مناعت طبع و آزادی و آزاداندیشی را به ناچار برگزید.

حمله بزرگ مغول، شخصیت انسانی ما را خرد کرد و ضربه‌ای سنگین و کُشنده بر آن فرود آورد. مغول بیابانگرد، بسیار وحشی و به دور از فرهنگ و تمدن بود. موضوع این نیست که قومی بدوی و وحشی است، بلکه در این است که تا چنین قومی قوت می‌گیرد و بر کشورهای پیشرفته‌تری از نظر تاریخی و فرهنگی یورش می‌آورد، چون فاقد نظام ارزشی است و از قیمت دستاوردهای چندین صدساله فرهنگی کاملاً بی‌خبر است، بنابراین همچون حیوانی رم کرده و افسار گسیخته، هر آن چه را که در مقابل خویش می‌بیند، می‌روید و پیش می‌تازد. او تا شهرنشین شود و با سبک جدید زیستن اُخت شود، آنچه نباید بشود، شده است.

اصل بیگانگی یک قوم عقب‌مانده از یک تمدن، و ترس او از عدم انطباق، باعث می‌شود که همه چیز را بشکند و بسوزاند، تا وضع حاضر را شبیه بیابانی کند که زیستگاه آشنای اوست. تازه، پس از شفای این بحران روحی است که آرامش بر او برمی‌گردد، تا در سکون و سکوت، نعمت و آسایش موجود را با سختی و مرارت و با ابزار و وسایل عقب‌افتاده خویش بسنجد و آنگاه، خوب را با بد و پیشرفته را با عقب‌مانده قیاس و انتخاب احسن کند. بربرها با یونان و مغولان با خاورمیانه و آسیای صغیر این چنین کردند. وقتی بر سر ویرانه‌ها آرام گرفتند، از بقایای تمدن گذشته، کم‌کم شیوه زیستن نوین را فرا گرفتند و مزایای آسایش جدید را درک کردند و به کمک صنعتگران و هنرمندان، فن‌سالاران و دیوان‌سالاران گذشته، که از دم شمشیرشان، جان به سلامت برده بودند، راهرفتن و زیستن را آموختند. صدها سال طول کشید تا بار دیگر، همه‌چیز تجدید حیات کرد و ای بسا چیزها که هرگز درست نشدند، و در این میان، جهانگشای جویی است که با نگارش تاریخ آن اوضاع، توانست با مردمان قرون بعدی ارتباط برقرار کند و از آن تب‌وتاب‌ها، از آن فرازونشیب‌های زمانه، از زمین‌خوردن‌ها و برخاستن‌ها، از ویران‌شدن و آباد گشتن‌های شهرها و کشورها، از آمدن‌ها و رفتن‌های خان‌های مغول، با انشایی دلسوزانه، حالتی اندوهگین، با صبغه‌ای از پند و اندرز و با خشمی عمیق از طایفه مغول گفتگو کند.

کتاب جهانگشای جویی، تاریخ محض نیست. تاریخی است که احساس و عاطفه در جای‌جای آن رخ می‌نماید. در این کتاب، انسان محور اصلی سخن است. گویی این غم‌نامه قدرتمندان و سوگنامه رنج‌دیدگان است. افسوس‌نامه‌ای است که بر سر ویرانه‌ها زمزمه می‌شود».

منصور ثروت، در ادامه پیشگفتار خود بر کتاب جوینی مروری بر محتوای آن کرده و می‌نویسد: «تاریخ جهانگشا، واقعاً یک سوگنامه است. در آن به قدری از قتل و غارت و کشت و کشتارهای دلخراش سخن رفته است که به حق، گاهی اوقات آدمی حالش بهم می‌خورد... بنگرید به روایت جوینی از حادثه مرو، مغول‌ها قول می‌دهند که مردم در امان باشند. ولی پس از تسلیم اهالی، غارت می‌کنند، جزیه می‌گیرند، نوامیس را هتک حرمت می‌کنند، زیارویان و جوانان را به اسارت می‌برند. اهل صنعت را اجیر می‌کنند و بقیه را که به نظرشان حتی ارزش یک بارکش را هم ندارند، از دم می‌کشند. نیشابور را پس از غارت و کشتار همه مردمش، ویران کرده، شخم می‌زنند و به جایش جو می‌کارند. در خوارزم برای هر سپاهی، تعداد بیست و چهار نفر می‌رسد که قتل عام کنند. در حمله به بلخ، چون فرزند جغتای طی جنگ تیرخورده و می‌میرد، به انتقام خون او، دستور داده می‌شود که تمام شهر ویران شود و هیچ جنبنده‌ای اعم از آدم و حیوان، زنده نماند. حتی شکم مادران را دریدند و فرزند داخل رحم را هم کشتند» (ثروت، ۱۳۶۲، صص ۱۰-۱۱).

جامعه‌شناسی می‌گوید که فجایع اجتماعی نیز مانند فجایع طبیعی، فرهنگ را متزلزل می‌کند و باعث از هم گسیختن مجموعه‌های فرهنگی که از پیکربندی انتظام‌یافته اجزاء فرهنگی شکل گرفته‌اند خواهد شد (آگ برن، ۱۳۵۲، ص ۱۰۱). بنابراین حمله مغول به ایران، اجزای فرهنگی فعال آن روزگار مردمان ایران (مثلاً ظرفی که در آن غذا می‌خوردند - به‌عنوان بخشی از فرهنگ مادی - و آیین غذا خوردنشان - به‌عنوان بخشی از فرهنگ غیرمادی) را از هم پاشید. به این ترتیب مجموعه‌های فرهنگی و به‌دنبال آن، مدل فرهنگی پیکربندی‌شده منتظم جامعه از هم گسست. از آنجا که هر تجربه تاریخی مهم در حیات اجتماعی هر جامعه می‌تواند سازنده عنصر تمدنی جدیدی باشد. عنصر تمدنی جدیدی در جامعه ایران شکل گرفت که در کتاب "ایران در چهار کهکشان ارتباطی"، آن را "تصوف عوامانه" نامیدم.

لینتون در مورد عناصر تمدنی می‌نویسد: «وجود هر عنصر تمدنی وقتی علنی و مسلم می‌شود که واکنش اعضای یک جامعه در مقابل وضع خاصی که به‌طور مکرر پیش می‌آید همواره یکسان باشد. بنابراین آن واکنش‌های متباین و در عین حال وابسته به یکدیگر، یا آن دسته از واکنش‌های مرتبط به هم را که موجد هر نوع تمدنی است می‌توانیم عناصر تمدنی بخوانیم. ضمن آنکه عناصر تمدنی، آن‌طور که بسیاری از علمای فن تصور کرده‌اند، به هیچ‌وجه معین و قابل تشخیص نیستند» (لینتون، ۱۳۷۸، ص ۴۴).

رواج "تصوف عوامانه" یا به قول دکتر غلامرضا سلیم، "تصوف خانقاهی" از میراث‌های

فرهنگی عصر پرادبار مغولان است. او می‌نویسد: «کشتارها و غارت‌های مغولان، موجب آمد که تصوف خانقاهی رواج بیشتری یابد و گستردگی و اوج تصوف از این زمان به بعد، نتیجه‌ی طبیعی عکس‌العمل روحی مردم حساس و هوشمند آن زمان باشد... در واقع تنها راهی که بزرگان قومشان داشتند، این بود که روش و سیاستی برگزینند که از یک‌سو دنیا و آنچه را که از دست داده‌اند، خوار بشمارند و از سویی دیگر، ارزش و مقام معنوی و غرور انسانی خود را بالا ببرند و کلاً انسان را پرتوی از ذات حق و بلکه متصل و مربوط به حق که سرچشمه‌ی لایزال قدرت‌ها و لذت و مسرت‌هاست معرفی کنند. شاید بتوان گفت که این بهترین داروی مسکن آن قرن و حتی قرون بعد بود» (سلیم، ۱۳۶۱، ص ۱۵). در واقع تغییر شکل تصوف در اثر توسعه و ماندگاری حضور مغولان در ایران، ناشی از افزایش نیاز به کارکردهای تصوف، در میان عامه آسیب‌دیده بود.

اجازه دهید آن یک پاراگرافی که از نثر ثقیل جویی بازگو کردم، این‌بار بر زبانی راحت‌تر تکرار کنم: «اکنون، روزگاری است که در آن، از گذشت و انصاف، خبری نیست. آنچه رونق دارد، گمراهی و نادانی است. اداره امور در دست آدم‌های شرور است. ثروت به کام فرومایگان و ناکسان. هنرمندان بی‌قدر و بی‌ارزش و اندیشمندان و دانایان پریشان، بی‌حرمت و در تارهای بلا و محنت، گرفتار. آن‌ها در عصری هستند که گرامیان آن، از سر ناچاری، دربند افراد پست، عاقلان، در زندان نادانان و هوشمندان دردست فرومایگان ناآگاه، اسیر و گرفتارند».

لینتون دو وظیفه مشخص را برای تمدن برمی‌شمارد. وظیفه اول، حل مسایل مربوط به بقای مادی جامعه است و دومین وظیفه آن است که تمدن باید محل و ملجایی را برای نیازمندی‌های روحی افرادش در نظر بگیرد یعنی، باید وسایل رهایی آن‌ها را از خستگی و ملال فراهم کند، مانند وسایل بی‌ضرری از قبیل بازی‌ها، داستان‌سرایی، فعالیت‌های هنری و غیره، و بالاتر از همه آنکه، تمدن باید در مقابل بحران‌ها و نگرانی‌ها به افرادش پشت‌گرمی و اطمینان خاطر بدهد؛ و این همان چیزی است که به کمک بعضی عناصر تمدنی از قبیل جادوگری و مذهب حاصل می‌شود. در دنباله این مسئله اخیر، تمدن باید در مقابل کنجکاوی‌ها و سؤالات افرادش درباره اصل خلقت و ذات و مبدا اشیاء جواب‌ها و راهنمایی‌هایی حاضر داشته باشد تا حس کنجکاوی آن‌ها را راضی سازد. پس هر تمدنی در تمامیت خود جواب‌هایی برای کلیه نیازمندی‌های اجتماع و افراد متوسطش آماده می‌کند (لینتون، ۱۳۷۸، ص ۴۶).

عناصر تمدنی را می‌توان در حافظه جمعی (Social Memory) یافت. "حافظه جمعی" متفاوت از حافظه تاریخی دانشمندان است. حاصلی است از جریان پیوسته تفکر که از گذشته،

تنها آن چه را هنوز زنده است و قابلیت زیستن دارد، حفظ می‌کند (فیالکوف، ۱۳۸۳، ص ۳۹). محصول لایه‌هایی از خاطرات جمعی است که در طول زمان، با افزوده شدن هر لایه بر لایه‌های پیشین، غنا و تراکم بیشتری می‌یابد (Olick, 1988, P.104). اما قرار گرفتن هر لایه بر روی لایه قبلی، از طریق نوعی بازسازی انجام و طی آن، تصویر وقایع قدیمی، با باورها و نیازهای معنوی زمان حاضر سازگار می‌شود (فیالکوف، ۱۳۸۳، ص ۴۰).

کارل گوستاو یونگ، حافظه جمعی را دست‌نیافتنی‌ترین سطح روان دانسته و آن را به‌صورت ناهشیار فرا شخصیتی (transpersonal unconscious) مطرح کرده است. او معتقد بود که انسان به‌عنوان یک کل، تجربه‌های انواع انسانی و ماقبل انسانی را نگهداری می‌کند و این تجربه‌های تراکمی، نسل به نسل منتقل می‌شود. این مخزن شامل فهرست کامل از تجرباری است که تکامل انسان را مشخص می‌کند و در مغز انسان در هر نسل دوباره تکرار می‌شود. هر تجربه‌ای که جهانی و همگانی باشد، یعنی به وسیله هر نسل تکرار شود، بدون تغییر باقی می‌ماند و جزئی از شخصیت هر فرد می‌شود (شولتز، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳).

بخش عمده‌ای از حافظه جمعی را می‌توان در زبان یافت. اما در عین حال، همه تجربیات و عواطفی که به حافظه جمعی ربط دارند، در واژگان ملفوظ نمی‌گنجند (Archibald, 2002, P.47). ذهن هر فرد با فرهنگ و تاریخ او تنیده شده است. بشر صرفاً فرهنگ و تاریخ را نمی‌سازد، بلکه خود در حوزه‌ای معین، آفریده شده فرهنگ و تمدن است (Brockmeier, 2001, P.6). حافظه هر فرد به‌عنوان جزئی از حافظه جمعی، فقط حاوی بخشی از عناصر تمدنی می‌شود. آن‌چنان‌که لیتتون می‌نویسد: «فرد، به هر روش و وسیله‌ای که باشد، عناصر تمدنی خاص جامعه خویش را به‌طور قطع و یقین جذب می‌کند، و در نهاد خویش ذخیره می‌سازد و این مرحله را جذب واحد عناصر تمدنی می‌نامند» (لیتتون، ۱۳۷۸، ص ۵۱). البته او نه به‌عنوان موجود منفعلی که فقط ناقل عناصر تمدنی است، بلکه به‌صورت موجودی فعال و مؤثر، جاذب این عناصر است. لیتتون در این مورد می‌نویسد: «فرد با وجود داشتن خاصیت شدید جذب و تقلید عناصر تمدنی جامعه، استعداد آن را دارد که خود فکر کند و در برابر اوضاع و احوالی که نمونه‌ها و سرمشق‌های تمدنیش برای مواجهه با آن‌ها ناقص و نارساست چاره‌جویی کند و رفتار و کردار تازه‌ای به‌کار بندد. جذب و تقلید کردن عناصر تمدنی فقط تا آنجا کارگر است که مسیر فکر و عمل او را معین سازد. در هر جامعه و تمدنی، فرد عنصری است تغییرپذیر اما تحلیل‌نرفتنی و خمیرمایه‌ای است زاینده. در حقیقت سرچشمه هر یک از عناصر تازه تمدن همان گنجینه مغز آدمی بوده است و بس» (لیتتون، ۱۳۷۸، ص ۵۲).

شعر و ضرب‌المثل، نمادی از تعامل نخبگان و عوام

در کنار نخبگان نظم‌نویس، آحاد مردم را داریم که آن‌ها نیز براساس اطلاعات، خرد و فضای اجتماعی زیستشان، در تعامل فرد، جامعه و تمدن جای داشته‌اند.

به نظر می‌رسد که در حوزه ارتباطات، تعاملی گاه شدید و گاه ضعیف، میان این دو (نخبه و عامی) وجود داشته است. بخشی از این تعامل در تبدیل اشعار نخبگان به ضرب‌المثل‌های عوام بوده است. در واقع مجموع ضرب‌المثل‌های مکتوب شده موجود، می‌تواند انعکاسی از تجربیات تلخ و شیرین عوام در طول تاریخ حیات اجتماعی تمدن ایرانی به‌علاوه نفوذ ساده شده اندیشه نخبگان به تلقی عامه باشد. چنان‌که قآنی شروانی، شاعر قرن سیزدهم هجری قمری، در یکی از مدیحه‌سرایی‌هایش به وجود چنین جریان نفوذی اشاره کرده و می‌گوید: «الفاظ بدیعت [فریدون میرزا] از بداعت/ ضرب‌المثل است در قبایل».

امیل دورکیم نیز کاربرد ضرب‌المثل را در میان طبقات عقب‌مانده جامعه هم‌عصر خود دنبال کرده است. او ضرب‌المثل را بیان متراکم یک احساس، فکر و اعتقاد جمعی می‌داند که چون مابین تعدادی از افراد مشترک است، به‌صورت قاعده در می‌آید و می‌افزاید: «ضرب‌المثل‌ها، پندها، کلمات قصار و حکیمانه و مانند این‌ها، در بین اقوام بدوی فراوان‌تر بوده و به‌طوری‌که اغلب نژادهای غرب آفریقا گنجینه‌ای غنی از ضرب‌المثل دارند و برای هر موقعیتی، می‌توانند ضرب‌المثلی را بکار گیرند. اما به موازات توسعه جوامع، کاربری و تعداد ضرب‌المثل‌ها کاهش یافته است. آن‌چنان‌که جوامع پیشرفته، پس از رسیدن به مرحله پیشرفت، دیگر ضرب‌المثل جدیدی تولید نکرده‌اند و حتی همان ضرب‌المثل‌های موجودشان نیز کم‌کم [از محاورات] محو شده است. اگر هم بازگو شود، مفاهیم آن‌ها چنان از دست‌رفته که دیگر کمتر کسی آن‌ها را درک می‌کند. زیرا این قاعده‌های کوتاه دیگر گنجایش زیادی برای دربرگرفتن تمامی گوناگونی‌های احساسات فردی را ندارند. به همین دلیل ضرب‌المثل‌ها و کلمات قصار وقتی می‌توانند بمانند که معانی [مفاهیم] وسیع‌تری بیابند» (دورکیم، ۱۳۶۹، صص ۱۸۴-۱۸۵).

مطالعه حاضر نشان می‌دهد که مضامین حدود ۲۰ درصد از ضرب‌المثل‌های مورد مطالعه ما (که محتوایی ارتباطی داشته‌اند) را می‌توان عیناً در اشعار نیز یافت. مانند ضرب‌المثل "آدمی مخفی است در زیر زبان" که مصرع اول شعری است از مولوی با مصرع دوم آن "این زبان، پرده است بر درگاه جان". از آن‌سو نیز می‌توان جای پای ضرب‌المثل‌ها را در اشعار دید، مانند ضرب‌المثل "زبان سرخ سر سبز می‌دهد بر باد" که در این شعر عارف قزوینی آمده است: «دامنی که ناموس عشق داشت، می‌درندش/ هر سری که سرّی زعشق داشت، می‌برندش + کو به کوی

و برزن به برزن، همچو گو برندش / ای سرم فدای همچو سر باد + یا فدای آن تنی که سر داد / سر دهد، زبان سرخ بر باد».

در مقدمه اشاره شد که حاصل تحلیل محتوای ضرب‌المثل‌ها و اشعار ارتباطی، دستیابی به ۸۹ مضمون بود که در ۱۹ مقوله دسته‌بندی شد. این مقوله‌ها در چهار گروه مندرج در شماره یک (پیوست کتاب) آمده است.

بررسی جدول شماره یک نشان می‌دهد که توزیع مقوله‌های چهارگانه در اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی با یکدیگر یکسان نیست. به‌طوری‌که سهم توصیف فراگرد و عناصر ارتباط و بیان هنجارهای ارتباطی در ضرب‌المثل‌ها ۱/۳ برابر اشعار و از آن‌سو توصیف و تبیین حوزه‌ها در اشعار (۳ برابر) و گونه‌های ارتباط (۱/۶ برابر) ضرب‌المثل‌هاست (درصد اطمینان ۹۹/۹۵، به‌دلیل کای‌اسکویر ۸۴ با درجه آزادی ۳).

در جدول شماره ۲ هنجارهای ارتباطی به هفت مضمون تقسیم شده است. آزمون نتایج این جدول نیز حاکی از ۹۹/۹۵ درصد اطمینان در وجود تفاوت میان شعر و ضرب‌المثل‌هاست (کای‌اسکویر ۸۷، با درجه آزادی ۶). اشعار ۱۷ برابر بیش از ضرب‌المثل‌ها مردم را دعوت به سکوت عرفانی کرده‌اند و در عوض ضرب‌المثل‌ها ۲/۲ برابر بیش از اشعار، افراد را دعوت به سکوت، اما برای اجتناب از خطر نموده‌اند. به‌همین ترتیب سهم توصیه به کم‌گویی در ضرب‌المثل‌ها ۲ برابر اشعار و وجود توصیه به عمل به جای سخن در ضرب‌المثل‌ها ۳/۳ برابر اشعار است.

در جدول ۳ دیده می‌شود که از میان حوزه‌های ارتباط، اشعار ۵ برابر ضرب‌المثل‌ها درباره ارتباط انسان با خداوند یا عالم غیب و همچنین ۶/۳ برابر ارتباط انسان با غیر انسان - مانند ارتباط با حیوانات - و ارتباط غیر انسان با غیر انسان - مانند سخن گفتن حیوانات با گیاهان - سخن گفته‌اند. سهم توصیف ویژگی‌های ارتباط در شبکه اجتماعی - مانند گفتگوی مسافران یک تاکسی درباره مسایل اجتماعی روزگار معاصر - و رسانه‌ای - مانند سخن در باب منبر و منبری - در اشعار و ضرب‌المثل‌ها تقریباً به یک اندازه - در ۴/۶ درصد اشعار و ۴/۴ درصد ضرب‌المثل‌ها - است (درصد اطمینان ۹۹/۹۵، به‌دلیل کای‌اسکویر ۷۳/۷ با درجه آزادی ۳).

به موجب جدول شماره ۴ اشعار ۳ برابر ضرب‌المثل‌ها به ستایش ارتباط عمودی و مدح و ستایش توانایی‌های ارتباطی فرادست و ۱۳ برابر ضرب‌المثل‌ها به ارتباط با خود توجه کرده‌اند و در عوض ضرب‌المثل‌ها ۱/۵ برابر اشعار، متوجه ارتباطات غیر کلامی بوده‌اند (تفاوت در سطح اطمینان ۹۹/۹۵ درصد، به‌دلیل کای‌اسکویر ۳۶ با درجه آزادی ۲).

دوران‌های بسامان - نابسامان ایران

جامعه ایران از جوامع پریپیشینه‌ای است که دوره‌هایی را گذرانده که تغییر ارزش‌ها و هنجارها در آن پرشتاب و در ادواری بسیار کم‌شتاب بوده است. به نظر من، سهم فرد در جذب عناصر تمدنی جدید، تابعی از استمرار شرایط بسامان اجتماعی و یا نابسامانی اجتماعی بوده است.

اصطلاح سامان - نابسامان، اقتباسی است از دسته‌بندی دوره‌های "سکون" و "غیرسکون" که لیتون به آن پرداخته و می‌نویسد: «در بسیاری از تمدن‌ها، دوره‌های طولانی به حالت سکون و فترت گذشته و تغییرات سریع و برجسته‌ای به‌وقوع نییوسته، و سپس ناگهان وضع برگشته و یک دوره تحولات و ترقیات درخشان و پرشتاب آغاز گردیده است» (لیتون، ۱۳۷۸، ص ۵۹).

آیا جامعه ایران، با برخورداری از تمدنی بسیار کهن، تا چه حد دوران‌های بسامان - نابسامان را طی کرده است؟ آنچه مسلم است اینکه ما اگر در رتبه اول بسامان - نابسامان جهان نباشیم، در اولین‌ها هستیم.

نخستین سالی که به تقریب می‌توان برای تاریخ سرزمین چین تعیین کرد، سال ۲۲۵ ق م است [۲۶۰ سال پس از مرگ داریوش هخامنشی] که آن هم مبتنی است بر یک اشاره نجومی که در یکی از آثار مضبوط چین آمده است. آغاز سلسله شانگ، حدود سال ۱۷۵ ق م است. اما ساکنان سرزمین چین از لحاظ وحدت تمدنی، گذشته‌ای طولانی‌تر و مداوم‌تر از همه اقوام دیگر دارند. تمدن چین بسی دیرتر از تمدن‌های دره سند و خاور نزدیک و مصر به‌وجود آمد ولی در عوض خیلی زود قوام و تمامیت یافت و علاوه بر آن برخلاف دیگر تمدن‌های بزرگ هرگز دچار انحطاط و انقراض نشد. چین همواره تمدن خود را بر پایه‌ای بلند که مورد غبطه دیگران بود نگهداشته و سنن ملی خود را با مداومت و پیوستگی تام چنان که نظیر آن در هیچ یک از دیگر تمدن‌های عالم دیده نشده به عصر حاضر رساند و همواره کم‌وبیش به رشد و ترقی خود ادامه داد (لیتون، ۱۳۷۸، ص ۶۵۳).

آیا اگر تهاجمات به ایران به‌وقوع نمی‌پیوست و ما نیز مسیری همچون چین را طی می‌کردیم، اکنون دارای چه ترکیبی از تمدن، جامعه و فرد داشتیم؟ بخشی از پاسخ را می‌توان در این سخن ویل دورانت دید: «در زمان داریوش، همان‌گونه که عادت پیشینیان یعنی از عهد زردشت پیغمبر و قبل از او بود - زنان، منزلتی عالی داشتند... پارسیان لذت سخن‌گفتن و نکته‌پردازی و لطیفه‌گویی در گفت‌و شنید را برتر از لذت خاموشی و تنهایی و مطالعه و خواندن کتاب می‌شمردند. شعر را، پیش از آنکه از روی نوشته بخوانند، از راه آوازخوانی می‌شنیدند... آوازخواندن و رقصیدن را دوست داشتند و از نواختن چنگ و نی و طبل و دف لذت می‌بردند» (دورانت، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۳۳ - ۴۳۷).

دوران‌های بسامانی - نابسامانی ما هر کدام ویژگی‌هایی داشته که گاه به شدت مخرب عناصر تمدنی دوره قبل بوده است. ما تجربه عملیات سهمگین شیعه تحمیلی صفوی را هنگامی داشتیم که از حضور شیعه دوران آل بویه حدود شش قرن و از دوران اقناع خردگرایانه آغاز اسلام ۱۰ قرن گذشته بود.

وقتی سپاه اسلام راهی مداین شد، از رحلت پیامبر گرامی، چهار سال گذشته بود. اما میراث او در اختیار بازماندگان وی از جمله تسخیرکنندگان تدریجی ایران بود. لیتون درباره این میراث می‌نویسد: «پیغمبر اسلام یکی از پیغمبران نادری است که توانست در هنگام وفات، مجموعه قوانین و اصول تعلیمات دینی خود را مضبوط و معین و صریح و مبرهن تحویل جانشینان و پیروانش دهد. وی با بینش و فراست خود چنان بر چگونگی تمدن عرب آشنایی داشت و به اندازه‌ای تعلیمات خود را با احتیاجات روزانه مردم منطبق و سازگار ساخت که پیروی اعراب از دستورهای دین جدید به هیچ‌وجه موجب درهم ریختن الگوهای قدیم و از هم گسیختن روش زندگی ایشان نشد. مسلماً تعلیمات زرتشت و مسیح، یعنی دو مذهبی که از اسلام در بدو ظهور خود می‌بایست با آن‌ها مقابله و رقابت کند، از تعالیم اسلام صریح‌تر و عملی‌تر نبوده است» (لیتون، ۱۳۷۸، ص ۴۸۸).

ریشه‌های فرهنگی

این‌گونه است که ایرانی، حافظه مغشوشی از ادوار بسامانی - نابسامانی خود دارد و اگر بپذیریم که بخشی از حافظه جمعی هر نسل به نسل دیگر منتقل می‌شود، آنگاه خواهیم توانست از پدیده‌ای به نام "ریشه‌های فرهنگی" (Cultural roots) سخن گوئیم.

اصطلاح "ریشه‌های فرهنگی" از اصطلاحاتی است که یافتن تعریفی جامع و مانع از آن بسیار دشوار است و از طریق مراجعه به فرهنگ‌های تخصصی نیز نمی‌توان راه به جایی برد. شاید علت این باشد که غربی‌ها کمتر درگیر چنین ریشه‌هایی هستند.

یکی از افرادی که در مورد ریشه‌های فرهنگی مقالات و نوشته‌های قابل توجهی دارد، پروفیسور ملیسا بوستر (Melissa Bostrom) استاد ارتباطات میان‌فرهنگی (intercultural communication) دانشگاه کارولینای شمالی است. در تماسی که با او داشتم، مشکل عدم دستیابی به چنین تعریفی را مطرح کردم. نوشت: «تعریف آکادمیک شناخته شده‌ای برای ریشه‌های فرهنگی وجود ندارد. اما اکثر محققان بر این نکته اتفاق نظر دارند که ریشه‌های فرهنگی دلالت بر سرچشمه و خاستگاه تاریخی و جامعه‌شناختی پدیده‌های فرهنگی دارد» (Bostrom, 2006).

تقریباً مشابه چنین نظری را از پروفیسور آتنا. اس. لئوسی، استاد دانشگاه‌های انگلیس و محقق که ریشه‌های فرهنگی را در هنرهای اقوام دنبال می‌کند دریافت کردم. او نوشت: «اصطلاح ریشه‌های فرهنگی معمولاً به سرچشمه و خاستگاه فرهنگی فرد یا جامعه اشاره می‌کند و مطالعه در این باره، همانا بررسی فرهنگ پدران و نیاکان و همچنین شناخت تأثیر آن بر فرهنگ کنونی جامعه است» (Leoussi, 2006).

مفهوم "ریشه‌های فرهنگی" را می‌توان در اصطلاح "انباشتگی فرهنگی" (Cultural accumulation) نیز دید. جامعه‌شناسی در چارچوب چنین اصطلاحی، نشان می‌دهد که میراث فرهنگی از نسلی به نسل دیگر منتقل و به دنبال هر انتقال، لایه‌ای با قطره‌های متفاوت، بر لایه قبلی افزوده می‌شود. اف. باکن (F. Bacon) در توصیف چنین انباشتگی می‌گوید: انباشتگی فرهنگی موجب می‌شود که انسان جدید بر شانه میلیون‌ها انسان پیشین جای یابد (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۹).

در واقع بخشی از دارائی و منبع تغذیه لایه‌های فوقانی فرهنگ، در لایه‌های زیرین نهفته است و این همان تعبیری است که جی. والس (G. Walls) از فرهنگ نموده و می‌گوید: فرهنگ به منزله توده‌ای از افکار، خصایص و اشیاء است که در حکم میراث اجتماعی است و به وسیله معرفت، از نسلی به نسل‌های بعد رسیده و به‌صورتی مستقل مبنای ارثی است که توسط پدر و مادر به بچه‌ها منتقل می‌شود... (محسنی، ۱۳۶۶، ص ۴۱۱) این ارثیه به هر دو شکل مادی و غیرمادی است و برحسب ابعاد جامعه، ممکن است متعلق به یک ایل کوچک تا یک کشور بزرگ باشد (محسنی، ۱۳۶۶، ص ۴۱۲).

جامعه‌شناسی در تقسیم این ارثیه به دو شاخه مادی (Material culture) و غیرمادی (Non-material culture) و اعلام این نکته که این دو شاخه دارای تأثیرات متقابل هستند، تأکید می‌ورزد. احتمال آنکه فرهنگ مادی (از جمله تکنولوژی به‌طور عام و سخت‌افزارهای اطلاعات - ارتباطات به‌طور خاص) شدیداً از فرهنگ غیرمادی تأثیر بگیرد (محسنی، ۱۳۶۶، ص ۴۱۹) شاید به همین دلیل است که اسپنسر، فرهنگ را محیط فوق جسمانی (super organic) نامیده است (محسنی، ۱۳۶۶، ص ۴۱۹). بنابراین در تجسم آن اصطلاح انباشتگی فرهنگی، نباید لایه‌هائی مشابه لایه‌های بی‌جان زمین‌شناسی را تصور کرد زیرا اگر به‌صورتی نمادین بتوانیم همچون باستان‌شناسان و یا فسیل‌شناسان، هر یک از آن لایه‌های زیرین مربوط به انباشتگی فرهنگی را جستجو و بررسی کنیم، با پدیده‌های زنده‌ای مواجه خواهیم شد که نه فسیل هستند و نه جوان. در آن جستجوها، عناصر فرهنگی یا ویژگی‌های فرهنگی (Cultural element or

(cultural trate) را خواهیم یافت که برخی از آن‌ها در روزگاری دارای کارکردهایی (Function) بوده‌اند که اکنون اگر چه لایه‌های بالایی را تغذیه می‌کنند اما فاقد آن کارکرد پیشین هستند. عناصری را خواهیم یافت که روزگاری از تجمع آن‌ها، مجموعه‌های فرهنگی نه به‌صورتی انبوه و درهم، بلکه با پیکربندی (Configuration) خاص (محسنی، ۱۳۶۶، ص ۱۷۰) آن‌چنان به یکدیگر پیوند خورده بودند که به شکل یک الگوی فرهنگی (Cultural pattern) درآمده و دقیقاً نماینده آن دوره تاریخی خاص هستند. (آگ‌برن، ۱۳۴۲، ص ۱۰۱) در حالیکه اکنون همچون کوزه سفالین باستانی شکسته‌ای که فقط قطعاتی از آن باقی‌مانده - صرفاً می‌توان تصویری مبهم از انگاره را به‌دست آورد، با این تفاوت که این قطعه ایستا نیست، بلکه پویاست و به‌عبارتی حیات دارد و زنده است و منبع تغذیه لایه‌های بالایی است.

یکبار دیگر نگاهی به جملاتی از مقدمه تاریخ جهانگشای عظاملک جوینی، بیاندازیم که چگونه تغذیه ریشه‌دار لایه‌های بالایی از لایه‌های دوردست پایینی را بسیار زیبا توصیف می‌کند: «... تاریخ مغول در حیات اجتماعی کشور ما یک نقطه عطف بزرگی است که بسیاری از مفاسد اجتماعی و اخلاق زشت امروز ما ریشه در آن دارد... [پس از حمله] زمانی که یأس بر میلیون‌ها نفر آواره از کاشانه چیره گشت، اسیر و ذلیل، رفتارهای محافظه‌کارانه، چاکرما‌بانه، تسلیم در برابر قدرت‌ها و... را برگزید... حمله مغول از این جهت مهم نیست که شهرهای ما را ویران کرد، بلکه در این است که ما را چنین کرد» (ثروت، ۱۳۶۲، ص ۱۰).

باید دانست که شکل‌گیری لایه‌های حاصل از انباشت فرهنگی یکسان نیست. جولوس گلد از سه نوع انباشت فرهنگی یاد می‌کند: ۱) انباشت پیش‌رونده [مانند لایه‌های فرهنگی در چین با آن پیشینه بسامان] ۲) انباشت پیوندی [مانند ورود اسلام به ایران] و ۳) انباشت جانشینی [مانند حمله مغول به ایران]. گلد در نقل از طراح این دسته‌بندی - ه. سی. مور - توضیح می‌دهد که نوع اخیر هنگامی شکل می‌گیرد که یک تغییر فزاینده، در نهایت موجب جایگزینی عنصر یا صفت فرهنگی جدید به جای عناصر پیشین می‌شود (گلد، ۱۳۸۴، ص ۹۸). جالب اینجاست که جامعه‌شناسی این اصطلاح را از بوم‌شناسی وام گرفته و در آن رشته از دانش، جانشینی به فرایندی اطلاق می‌شود که براساس آن، یک سلسله جانشینی‌هایی در اجتماعات گیاهی یک منطقه صورت می‌گیرد (گلد، ۱۳۸۴، ص ۳۱۰).

فرهنگ علوم اجتماعی، برای توضیح بیشتر درباره اصطلاح انباشت فرهنگی، آن را به دو اصطلاح دیگر؛ جانشینی (Succession) و متعاقباً دست‌درازی (Invasion) ارجاع می‌دهد. در توضیح اصطلاح اخیر می‌گوید: «دست‌درازی در حوزه وسیع علوم اجتماعی، مفاهیم متفاوتی دارد.

از جمله ورود سازمان‌یافته افرادی از یک گروه به داخل قلمرو اشغالی و اغلب به‌طور خصومت‌آمیز [رقیق‌ترین توصیف از حمله مغول به ایران] و زیر پا گذاردن حقوق مسلم بخشی از جمعیت، به وسیله بخش دیگر [عملکرد قزلباشان شاه اسماعیل صفوی با بخش غیرشیعی در ایران] «گلد، ۱۳۸۴، ص ۴۰۸».

اگر بخواهیم ریشه‌های تاریخی فرهنگ ارتباطی معاصر در ایران را از جنبه سخت‌افزاری، فن‌آوری و مادی دنبال کنیم، با خصلت ویژه دیگر مواجه می‌شویم. نخست کشف نفت، صدور آن و دستیابی به دلارهای نفتی است. این موضوع سبب شده جریان تطور فرهنگی (Cultural evolution) را آن‌گونه که در جوامع خالق تکنولوژی طی کرده‌اند، طی نکنیم. آن‌ها این مراحل را به‌صورتی تکاملی و تدریجی طی کرده‌اند. آن‌گونه که تیلور (E. Taylor) می‌گوید: «... هرگاه با دانش مترقی و سازمان‌های پیچیده برخورد می‌کنیم، باید بدانیم که این‌ها از توسعه و پیشرفت تدریجی مراحل ساده قبلی نتیجه شده‌اند و هیچ مرحله‌ای از تمدن، به‌خودی خود به وجود نمی‌آید، بلکه هر مرحله، از مرحله قبلی ناشی می‌شود و متکی به آن است» (ادیبی، ۱۳۵۳، ص ۲۳۲). در حالیکه ما به دلیل کشف منابع نفت و دستیابی مقطعی به دلارهای نفتی با منشاء استعمار توانستیم با قدرت خریدی وسیع، به‌سرعت به واردات گونه‌های مختلف فرهنگ مادی - از جمله تکنولوژی‌های ارتباطی نوین مثل تلویزیون و تلفن همراه - دست یابیم و در نتیجه دچار انواع تأخر فرهنگی (Cultural lag) شویم. این تأخر را در حوزه "آمدوشد" به‌وضوح بیشتری نسبت به حوزه رسانه‌ها می‌توان دید. به‌عنوان مثال، در غرب ابتدا انواع کالسکه‌های اسبی، سپس واگن‌های ریلی اسب‌دار، بعد اولین وسایل نقلیه با قدرت بخار، آنگاه اولین اتومبیل‌های بنزینی کم‌سرعت با لاستیک‌های توپُر ساخته شد و به‌تدریج با افزایش سرعت اتومبیل‌ها، بافت شهرها و عرض معابر نیز تغییر کرد و برای هر یک از این تغییرات، به‌طور هم‌زمان قاعده مورد نظر مونتسکیو در روح‌القوانین، آئین‌نامه‌ها و قوانین تازه - متناسب با نیازهای جدید جامعه - تدوین شد و جامعه نیز همچون یک موجود زنده، توانست به‌تدریج و متناسب با تحولات سخت‌افزاری مذکور، مجموعه‌ای متناسب از هنجارها و باید نبایدها را خلق کند. در حالیکه در ایران، در تقلید از غرب، به یکباره قشری خاص، با منشاء سلطه و اقتدار - از جمله درباریان، بزرگ‌مالکان و اشراف - با پول نفت توانستند اتومبیل‌های آخرین سیستم را وارد شهرها کرده و در معابر غیرمناسب برای این وسیله جدید، لابه‌لای چهارپایان و رعیت رانندگی کنند و چون این قشر، از دوردست تاریخ و به‌صورتی نهادینه‌شده، سرور و ارباب این رعیت بود و از گذشته‌های دور با فرمان "دور شو کور شو" که حکایت از حق تقدم تردیدناپذیر او بر قشرهای پایینی داشت، خو گرفته بود،

توانست در آغاز سرنشین اتومبیل و به تدریج اتومبیل را به عنوان نمادی از آن سرنشین، دارنده حق تقدیمی بی چون و چرا بر عابران کند و همین امر، تأخر فرهنگی به وجود آورد. هنوز نیز می توان ترکیب استفاده از فرهنگ غیرمادی خاص عبور چارپایان را با فرهنگ مادی اتومبیل در این جامعه دید.

در واقع اگر به جستجوی تأخر فرهنگی در لایه های پیشین انباشتگی فرهنگی خود - به ویژه در لایه های معاصرتر - بپردازیم و این اصل را به یاد آوریم که نهادینه شدن عناصر فرهنگ مادی، در مقایسه با نهادینه شدن فرهنگ غیرمادی به زمان کوتاه تری نیاز دارد و دسترسی مکرر به عناصر فرهنگی مادی جدید - از جمله سخت افزاری های دنیای متجدد غرب - نه از طریق خلاقیت و نوآوری مداوم و مستمر، بلکه صرفاً به صورتی وارداتی و به کمک دلارهای نفتی، انجام گرفته است، این فرضیه را به وجود می آورد که لایه های ایجاد شده در اثر انباشتگی فرهنگی در کشورهای باستانی نفت خیز - به ویژه ایران - چندان شکل هندسی ندارد، این همان است که دانیل لرنر (D. Lerner) نظریه پرداز مشهور ارتباطات و توسعه، در سال ۱۹۷۷ - وقتی ۲۱ سال از انتشار کتاب مرجع او The Passing Of Tradition Society گذشته بود - در یک مصاحبه گفت: «من دیگر هرگز کشورهای نفت خیز و بدون نفت را در یک الگو، کنار هم قرار نخواهم داد» (لرنر، ۱۳۵۶).

اگر به صورتی انتزاعی، فرهنگ ارتباطی معاصر ایران را به صورت یک ساقه تجسم کنیم، ریشه های آن از دو شاخه تشکیل شده است: ۱) شاخه فرهنگ غیرمادی که ما در گزارش حاضر، شناخت آن را از طریق تحلیل محتوای عمقی هزار سال شعر فارسی و ضرب المثل ها دنبال کردیم و شاخه دوم، شاخه ریشه های فرهنگ مادی ارتباط است (بخشی از آن در کتاب سه جلدی *ایران در چهار کهنکشان ارتباطی* دنبال شده است).

در مورد شاخه اول، یا ریشه های فرهنگ غیرمادی، باید توجه داشت که هر چه به عمق فرو می رود از حالت خط مممتد خارج شده و به صورت نقطه چین و سرانجام نقاط پراکنده دوردست دیده خواهد شد. در مطالعه حاضر، اشعار، از طریق دنبال کردن سال تولد و وفات شناسه زمانی داشت که از همین طریق انباشتگی برخی دیدگاه ها، در مقاطع تاریخی، در فصل سوم، دنبال شد. لیکن باید توجه داشت که شناسه های زمانی مربوط به اشعار، تا حدودی انتزاعی است و در مورد آن ها هم اتصال ریشه های هر مقطع به ریشه های مقاطع پیشین وجود دارد. در واقع اگر قبلاً گفته شد که ایرانی، حافظه مغشوشی از ادوار بسامان - نابسامان خود دارد. نه تنها چنین اغتشاشی در چیدمان زمانی آثار مکتوب نظم هزارساله کشور وجود ندارد بلکه می توان آثاری از اتصال های

مویرگی ریشه‌های بریده‌بریده به یکدیگر را نیز مشاهده کرد. آن‌چنانکه این شعر از سعدی که می‌گوید: «چه خوش گفت فردوسی پاک‌زاد/ که رحمت بر آن تربت پاک باد/ می‌آزار موری که دانه‌کش است/ که جان دارد و جان شیرین خوش است» به‌وضوح ریشه در شعر فردوسی سه قرن قبل از او دارد و یا وقتی حافظ می‌گوید: «خلوت خاص است و جای امن و نزهتگاه انس/ این که می‌بینم به بیداری است یا رب یا به خواب؟» شعری است که او مصرع دوم آن را از مصرع اول شعری مربوط به حدود دو قرن قبل خود و از انوری گرفته که گفته است: «این که می‌بینم به بیداری است یا رب یا به خواب/ خوشتن را از چنین نعمت پس از چندین عذاب» گاهی نیز این ریشه‌ها هنوز در سطح است و به عمق نرفته، آن‌چنان که این مصرع از حافظ که گفته: «آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند/ آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند» اشاره به مصرعی از شاه نعمت‌الله ولی - شاعر تقریباً هم‌عصر خود دارد که گفته بود: «ما خاک را به نظر کیمیا کنیم».

چهار وجه از نگرش ایرانی بر ارتباط

در بررسی مجموعه اشعار و ضرب‌المثل‌های مورد بررسی، می‌توان چهار وجه از نگرش به ارتباط را دید: ۱) ارتباط، بازنمای انسان است، ۲) ارتباط ارزش است، ۳) ارتباط مؤثر است، ۴) ارتباط دارای قدرت است.

۱. ارتباط بازنمای انسان است

طی یازده قرن، ۱/۲ درصد مجموع اشعار و ضرب‌المثل‌ها (۴۰ مورد)، به این نکته توجه کرده‌اند که ارتباط، وسیله‌ای برای بازنمایی ارتباط‌گراست. به‌عنوان مثال در قرن پنجم هجری، ناصر خسرو، از این نگرش سخن می‌گوید که مرد، زیر زبانش پنهان است و بهای او نه در جسم فربه، بلکه در سخن نکوی اوست. او از ارتباط‌گران جامعه هم‌عصرش می‌پرسد، جز از طریق شنیدن سخن تو، چگونه می‌توانم بفهمم که حقیری یا بزرگی؟:

مرد نهان زیر دل است و زبان/ دیگر یکسر گل پرصورت است

قدر و بهای مردم، نه از جسم و فربهی است/ بل مردم از نکو سخن و عقل پرپهاست.

جز به راه سخن چه دانم من/ که حقیری تو یا بزرگ و خطیر.

طی قرون بعد، مسعود سعد، مولوی، سعدی و سرانجام نظیری نیشابوری نیز سخنی مشابه می‌گفته‌اند:

مسعود سعد: چو عاقل همی تا نگوید سخن / ازو هیچ، پیدا نیاید هنر
مولوی: آدمی، مخفی است در زیر زبان / این زبان پرده است بر درگاهِ جان
سعدی: تا مرد، سخن نگفته باشد / عیب و هنرش، نهفته باشد
نظیری نیشابوری: آدم به سخن شد آدم ارنه / دارد لب و گوش، نقش دیوار
ضرب‌المثل‌ها:

(سخن، آئینهٔ مرد سخن‌گوست)
(گوهر هر کس، از سخن او پیدا می‌شود)
(ارزش مرد به سخن اوست)
(ابله را در سخن توان شناخت)
(آدمی مخفی است در زیر زبان)
(ابله را در سخن، توان دانست)
(ز مردم نماند بجز گفتنی)
(پسته بی مغز، چون دهان باز کند رسوا گردد)
(سخن گواه حال گوینده است)
(گوهر هر کس از سخن او پیدا شود)

۲. ارتباط ارزش است

برخی از اندیشمندان نظم‌نویس، به ارزش سخن اشاره کرده‌اند، به‌طوری‌که ۵۹ بیت شعر (۲/۲ درصد) به این موضوع پرداخته است (شعر و ضرب‌المثل ۶۸ مورد، ۲ درصد).
(قرن ۷ هجری قمری: سعدی): زبان در دهان ای خردمند چیست / کلید در گنج صاحب هنر
(ق. ۷: نظامی): هر که قدم بر سر گنجی نهاد / چون به سخن آمد، گنجی گشاد
(ق. ۱۰: وحشی بافقی): سخن در کیمیای جسم و جانست / که گر خود کیمیایی هست، آنست
(ق. ۱۱: صائب تبریزی): اگر حیات ابدی خواهی از سخن مگذر / که آب خضر، نهان در سیاهی سخن است

ضرب‌المثل:
(زبان، قلم خداست)

(زبان قپان خداست)
(سخن برتر از گوهر شاهوار)
(هرچه بر کاغذ نبشته آید، بهتر از کاغذ باشد)
(هر نوشته به یک خواندن ارزد)
برخی از آنان یادآوری کرده‌اند، که پس از مرگ هیچ نمی‌ماند، جز آثار ارتباطی. مانند
فردوسی: سخن ماند از تو همی یادگار / سخن را چنین خوارمایه، مدار
پس از مرگ من یادگاری بود / سخن گفتن راست، یاری بود
جهان یادگار است و ما رفتنی / ز مردم نماند بجز گفتنی
مشابه این سخن در اشعار ناصر خسرو، عبید زاکانی و شاه نعمت‌الله ولی نیز دیده شده است:
ناصر خسرو: تا ز تو میراث بماند سخن / چون پروی ز سفر جاودان
عبید زاکانی: نام عبیدکی رود از یاد اهل دل / چون گفته‌های نازک او، یادگار اوست
شاه نعمت‌الله ولی: تن فدا کن که در جهان سخن / جان شود زنده، چون بمیرد تن
ضرب‌المثل:
(فرزندان شاعران، سخنان شاعران باشند)
عده‌ای به ستایش ارتباط‌گر پرداخته‌اند. مانند؛ فردوسی: سخن‌گوی و روشن دل و پاک تن /
سزای ستودن به هر انجمن
ناصر خسرو: جانت به سخن پاک شود، زانکه خردمند / از راه سخن برشود از جاه به جوزا [یکی از
صور منطقۀ بروج]
ناصر خسرو: زدانا ای پسر، نیکو سخن را گر بیاموزی / به دو عالم تو را هم خالق و هم خلق
بپسندد
نظامی: بلبل عرشند سخن‌پروران / باز چه مانند به آن دیگران

۳. ارتباط مؤثر است

۵۸ شعر و ۹ ضرب‌المثل با سهمی معادل ۲ درصد، به موضوع تأثیر پرداخته‌اند. وحشی بافقی، در
تأثیر سخن تردید نداشته و گفته است: «بلی تفسیر این حرف، اندکی نیست / که صحبت را اثر
باشد، شکی نیست» حافظ در ستایش کلام مؤثر می‌گوید: غلام آن کلماتم که آتش انگیزد / نه

آب سرد زند در سخن به آتش تیز. مولوی توان اثرگذاری سخنان نرم را حتی بر سنگ‌ها نیز ذکر کرده است: من ز سلام گرم او، آب شدم ز شرم او/ وز سخنان نرم او، آب شوند سنگ‌ها. (ص ۲۹) متعاقباً برای چنین تأثیری شرط "صواب گفتار" را مطرح کرده: «دل بیارآمد به گفتار صواب/ آن چنان که تشنه آرامد به آب» (ص ۱۱۰۰) و در جایی دیگر، فرمان خدا را برای چنین تأثیری لازم دیده است: «این سخن، همچون ستاره‌ست و قمر/ لیک بی‌فرمان حق، ندهد اثر» (ص ۴۷) بسیاری از اندیشمندان نظم‌نویس، شروطی زمینی را برای مؤثر بودن ارتباط مطرح کرده‌اند. فردوسی، برابر بودن سخن با خرد را شرط دانسته است. ناصر خسرو، روشن بودن سخن، همچون زنگ را ضروری دیده و نظیری نیشابوری، در شعر مشهورش، زمزمه محبت معلم را عامل آوردن شاگرد گریزپا به مدرسه در روز جمعه دانسته است:

(ق. ۵: فردوسی): سخن چون برابر شود با خرد/ روان سراینده، رامش [آرامش] برد

(ق. ۵: ناصر خسرو): سخن چون زنگ [ابزار صدا]، روشن باید از هر عیب و آلایش/ که تا ناید سخن چون زنگ، زنگ [چرکی و قشر] از جانت نزاید

(ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): اگر مقبول، اگر مردود، حرف ما اثر دارد/ توان، تعویذ [ضد چشم زخم] بازو کرد، سحر باطل ما را

(ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): منظور یار گشت [مورد توجه قرار گرفت] نظیری کلام ما/ بیهوده صرف شکر نکردیم، دوده [مرکب] را

(ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): درس ادیب اگر بود زمزمه محبتی/ جمعه به مکتب آورد طفل گریزپای [فراری] را

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): می‌کنیم از ترزبانی [خوش‌زبانی] دشمنان را مهربان/ می‌کند شیرین، زمین شور را باران ما

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): میاور حرف ناسنجیده از دل بر زبان، صائب/ که کوه از پوچ‌گویی‌ها، سبک چون کوه می‌گردد

(ق. ۱۴: فرخی یزدی): در گفتن حرف حق، اثر هست اما/ گوینده چو با اراده باطل نیست

ضرب‌المثل: (زبان خوش، مار را از سوراخ بیرون می‌آورد) + (سخن نیکو، صیاد دل‌هاست و خط زیبا نزهت چشم‌ها)

۴. ارتباط دارای قدرت است

در میان چهار نگرش مورد بحث، موضوع قدرت ارتباط، تنها موردی است که سهم آن در میان ضرب‌المثل‌ها مشابه اشعار است، (ضرب‌المثل ۵/۸ و شعر ۱/۳ درصد). در میان شاعران، هاتف اصفهانی، شاعر قرن دوازدهم، به‌وضوح از تهدید هجوگویی زبانش به مثابه یک تیغ استفاده می‌کند و در یکی از قطعاتش می‌گوید: اگر به‌زودی زود آنچه گفته‌ام کردی / زهجو، تیغ زبان در نیام [غلاف شمشیر] خواهیم کرد

در قرن پنجم، عنصری بلخی به قدرت دوگانه ارتباط اشاره کرد و نوشت که سخن هم می‌تواند سر را تاجدار کند و هم به چاه دراندازد:

(ق. ۵: عنصری بلخی): سخن مر[به اندازه] سری را کند تاجدار / سری را کند هم سخن، چاه‌دار

(ق. ۷: مولوی): عالمی را یک سخن، ویران کند / روبه‌پان مرده را شیران کند

(ق. ۷: مولوی): ای زبان، هم گنج بی‌پایان تویی / ای زبان، هم رنج بی‌درمان تویی

(ق. ۷: مولوی): [ای زبان] هم صغیر و خدعه [صدای فریب‌دهنده] مرغان، تویی / هم انیس وحشت هجران تویی

(ق. ۷: شمس. از مولوی): سخن باد است ای بنده، کُند دل را پراکنده / ولیکن اوش فرماید، که گردآور پریشان را

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): خصم [دشمن] را از خامه [قلم] رنگین [لطیف] سخن، کردم ادب / غیرچوب گل، علاج مردم دیوانه چیست؟

برخی از شعرا، به قدرت تخریبی ارتباط توجه کرده و در توصیف، آن را مشابه آتش و شمشیر دانسته‌اند. مانند:

(ق. ۷: مولوی): این زبان چون سنگ و هم آهن‌وَش [مانند] است / و آنچه بجهد از زبان، چون آتش است [هر سخن که از زبان بی‌عنان صادر شود، آتشبار است]

(ق. ۷: مولوی): ظالم آن قومی که چشمان دوختند / زان سخن‌ها عالمی را سوختند

(ق. ۱۲: هاتف اصفهانی: بگفتار نار [آتش] است تیغ زبانت / کند آنچه با کفر شمشیر حیدر

(ق. ۷: مولوی): چون قلم در دست غَدّاری [حیله‌گر] بُود / بی‌گمان منصور بر داری بُود

(ق. ۷: سعدی): به کوشش توان، دجله را پیش بست [سد ساخت] / نشاید زبان بداندیش بست سخن از قدرت تخریبی ارتباط در ضرب‌المثل‌ها نیز قابل توجه است: ضرب‌المثل:

(کاری که شمشیر پیش نمی‌برد، آدم با زبان پیش می‌برد)

(سخن بد از شمشیر برنده بتر است)

(عالمی را یک سخن، ویران کند)

(دنیا به گفته خراب است، نه به کرده)

(جادو، رفتار زبان آدم است)

(چرب سخنی، دوم جادویی است)

(دنیا به حرف برپاست)

(زبان گزیده بدتر از مار گزیده است)

(زخم زبان سوزانتر که زخم سنان)

(زخم زبان از زخم شمشیر بدتر است)

(زخم زبان بدتر از زخم شمشیر است)

(زخم شمشیر دوا دارد ولی زخم زبان دوا ندارد)

(هر زخمی دوا دارد به‌جز زخم زبان)

(زخم شمشیر می‌رود ولی زخم زبان نمی‌رود)

(تیغ، بهتر ز طعنه دشمن)

(قلم از شمشیر تیز برنده‌تر است)

(نیش قلم تیزتر از تیغ دو دم است)

(نیش قلم تیز به از تیغ دو دم)

(آنچه زخم زبان کند با من، زخم شمشیر جان ستان نکند)

اقلیتی به قدرت سازندگی ارتباط اشاره کرده‌اند. مانند:

وحشی بافقی: سخنش معجزی‌ست، سحر نمای / خاطرش آتشی است، آب‌گشای

ضرب‌المثل:

(سخن نیکو، صیاد دل‌هاست)

(گفتار نیکو نگردد کهن)

شکل‌گیری نگرش به ارتباط در استبداد نهادینه شده

دوره‌های بسامانی - نابسامانی ایران، آکنده از روابط پیچیده آحاد ملت (فردها) با گونه‌های مختلف حکومت‌های اقتدارگرا و مستبد است. استبدادی که عده‌ای آن را خاص ایران می‌دانند و با اصطلاح "استبداد ایرانی" معرفی می‌کنند. دکتر محمدعلی همایون کاتوزیان در توصیف "استبداد ایرانی" مورد نظر خود می‌گوید: «در دوره باستان، نظریه مشروعیت پادشاه مبتنی بر مفهوم فره ایزدی بود. هر که پروردگار اراده می‌کرد فره ایزدی می‌یافت. اگر پادشاه عادل بود فره ایزدی در کف او می‌ماند. اگر ظالم بود، یا پس از مدتی دست به ستمگری می‌گشود، فره ایزدی از کف او می‌رفت. باید توجه داشت که در دوره باستان، اولاً مشروعیت، اساساً ناشی از اراده ایزد بود نه حکم اجتماع. ثانیاً، هر که می‌توانست قدرت را به دست بگیرد و پادشاه شود طبق تعریف صاحب فره ایزدی می‌شد. چون طریق دیگری برای کشف این که فره ایزدی با کیست وجود نداشت. ثالثاً هر پادشاهی که به شیوه‌ها، شکل‌ها و دلایل گوناگون از سلطنت می‌افتاد، باز هم طبق تعریف، فره ایزدی را از کف داده بود».

همین نظریه فره ایزدی همراه با همان مفهوم، ویژه عدل در دوران پس از اسلام نیز حاکم بود، چنان که نظام‌الملک طوسی می‌نویسد: «ایزد تعالی، اندر هر عصر و روزگاری، یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بدو باز بندد و درب فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او را در دل‌ها و چشم خلایق بگستراند، [به این ترتیب] مردمان اندر عدل او روزگار می‌گذرانند و ایمن‌همی‌باشند و بقای دولت او می‌خواهند» (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۲/۱/۱۶، ص ۶).

به نظر من، اگر در دوران غزنویان و پس از آن در عهد سلجوقیان، براساس نظریه استبداد ایرانی، و با استناد به نوشته نظام‌الملک، پادشاه، انتخاب شده ایزد تعالی بود، در عصر صفویه، ماشین تبلیغاتی بسیار نظام‌مندی به کار افتاد که به عوام القاء می‌کرد که این بار موضوع فراتر از حمایت اهورامزدا و یا الله است زیرا این الله است که بر زمین آمده و بر مسند قدرت نشسته است. در هیچ عصری، آب وضوی پادشاه مرهم زخم مردمان نبود. در هیچ عصری، آن همه نیروی فرازمینی برای شاه توصیف نمی‌شد، در هیچ عصری، قدح‌چینی خردمندان، به اندازه عصر صفویه آسیب‌پذیر نشده بود و در هیچ عصری، تصویری این چنین منفی، از خلق و خوی مردمان ترسیم نشده بود. شاردن، میهمان ماندگار دربار صفویه که در چند نوبت سفر به ایران، زبان فارسی را نیز آموخته بود، درباره نحوه ارتباط فرودستان با فرادستان می‌نویسد: «ایرانیان حيله‌گرترین، مزورترین، فریبکارترین و متملق‌ترین اقوام جهانند و برای رسیدن به مقاصد خویش، خود را نزد

صاحبان مقام چندان پست و خوار و کوچک می‌شمارند که به وصف نمی‌گنجد... آن‌ها در دغلکاری، فریب‌زنی و دروغ‌گویی سخت دلیر و بی‌باکند. برای دستیابی به کمترین سود و دفع کوچکترین زیان، ده‌ها سوگند می‌خورند. در اندوختن مال حریصند و برای کسب شهرت و بلندنامی به هر وسیله متوسل می‌شوند و چون غالباً نمی‌توانند وارسته و متقی باشند، به تقدس و پارسایی تظاهر می‌کنند... زیاد به احکام دینی خویش معتقد و پای‌بند نیستند... البته از آن‌جا که هر کلی مستثنیاتی نیز دارد، باور می‌توان کرد که همه ایرانیان چنین نیستند و هستند کسانی که در گفتار و رفتار صمیمی و صادقند و گفتار و کردارشان به هم نزدیک است و تقوا و تقدسشان به قدر پرهیزگاران واقعی می‌باشد. اما به این نکته نیز اشاره کنم که هر قدر تحقیق و تأمل بیشتری شود، از تعداد افراد متقی واقعی بیشتر کاسته خواهد شد...» (محسنیان‌راد، ۱۳۸۴، ص ۸۱۹، به نقل از شاردن، ۱۳۷۴، ص ۶۷۱ و صص ۷۶۰-۷۷۹).

آدام اولثاریوس، سیاح دیگر عصر صفویه نیز شواهد دیگری از شیوه ارتباطی فرادست/ فرودست ایرانیان عرضه می‌کند. می‌نویسد: «ایرانیان هنگام گفتگو، کلمات مؤدبانه و متواضعانه‌ای به کار می‌برند. هنگامی که کسی را درون خانه خود دعوت می‌کنند می‌گویند: خانه ما را منور فرمودید. قربان شما، خاک پای شما، چشمم کف پایتان و... [در حالیکه] این تعارفات اکثراً توخالی و پوچ‌اند» (اولثاریوس، ۱۳۶۳، ص ۲۸۹).

تأسف اینجاست که نگاه غربی‌هایی که چند قرن پس از شاردن و اولثاریوس به ایران آمده‌اند نیز به همین گونه است و حکایت از ماندگاری این خصایص در فرهنگ ایرانی دارد. به‌عنوان مثال دکتر منوچهر محسنی در یکی از آثار خود، به یادداشت‌های استادی از دانشگاه ژنو اشاره می‌کند که احتمالاً در اواخر دوره قاجار، پس از سفر به ایران نوشته است: «ایرانی همیشه شخصیت مخصوص به خودش را حفظ می‌نماید. این شخصیت عبارت است از یک نوع نرمی و انعطاف‌پذیری که به هر شکلی درمی‌آید و برای یک نفر مغرب‌زمینی که معتاد به صراحت و تشخیص صریح بین خوبی و بدی است، باعث انزجار خاطر می‌گردد. آنچه ما را در مورد ایرانیان به وحشت می‌اندازد این است که ما هرگز وقتی با یک نفر ایرانی سر و کار پیدا می‌کنیم، نمی‌توانیم به‌درستی بفهمیم که عقیده او از چه قرار است و درباره امور چگونه فکر می‌کند. حتی اگر بیست سال هم با او معاشر و محشور باشیم، ضمیر او بر ما مجهول خواهد ماند. در پس حجاب این تعارفات خطرناک و این لبخندهای شهدآمیز، سدی وجود دارد که هرگز کسی نمی‌تواند از آن عبور کند». دکتر محسنی نوشته "اتین‌میشو" را هنگامی ارائه می‌کند که قبل از آن، بحث تفاوت فرهنگی را مطرح و برای نشان دادن خصایص فرانسوی‌ها، نمونه‌ای از کتاب روح ملت‌های آندره زیگفرید را نقل کرده است (محسنی، ۱۳۶۶، ص ۴۲۷).

به وجود آمدن جامعه ذره‌ای

گفته می‌شود که انسان‌های دربند استبداد، جامعه‌ای را به وجود می‌آورند که به "جامعه ذره‌ای" مشهور است. در چنین جامعه‌ای، ذره‌ها هر یک با قرار گرفتن در حوزه فعالیت شخصی و خصوصی به طور عمده به تقلای رفع نیازها و پاسخگویی به منافع و مصالح شخصی و خصوصی آنی خویش مشغول خواهند بود و دچار نوعی "خودمداری" خواهند شد. انسان خودمدار، در شرایط ناامن و بی‌ثبات استبدادی، هر آن منتظر تغییرات شدید و گسترده است، در نتیجه دارای خصایصی می‌شود مانند زیرکی و هشیاری، فرصت‌طلبی، تحرک بسیار بالا، چاره‌جویی و افزایش قدرت مقاومت در برابر شداید و ناملایمات و افزایش امکانات تدافعی، از طریق رشد مصلحت‌بینی شخصی و سازگاری (قاضی مرادی، ۱۳۷۸، ص ۷).

چنین انسانی، عملاً خرد خود را معطوف به نوع خاصی از زرنگی می‌کند. در این نوع از زرنگی، کنش‌گر، تدابیری به کار می‌گیرد تا مخاطب او از کنش‌های وی تعبیری مستقیم درنیابد بلکه به طور سنجیده، دیگران را به سوی تعبیرهای نادرست [که مصلحت او در آن است] هدایت می‌کند. در حالی که خود، کوشش می‌کند که در تعبیر کنش‌های دیگران موفق باشد. انسان ذره‌ای، همیشه در انتظار تغییرات شدید و گسترده است. زیرا سلطه حاکمیت خودکامه بر ذره‌های اجتماعی، فاقد هر نوع نظام حمایتی است. در چنین شرایطی جان و مال افراد، حتی مقامات بالا، وابسته به اراده و هوس حاکمان و فرمانروایان محلی، تقدیر و میزان مهارت فرد در به کارگیری زرنگی از جمله توطئه‌های فریب‌کارانه بوده است (همایون کاتوزیان، ص ۷). مفهوم اراده پادشاه را می‌توان در توصیف تاورنیه به خوبی مشاهده کرد که می‌نویسد: «امر پادشاهان ایران باید به موقع اجرا شود. اگر فرمان راجع به قتل کسی باشد، شاه بعد از دادن امر، فوراً برخاسته و به حرمخانه می‌رود که این علامت آن است که دیگر عفو و بخششی در کار نخواهد بود و باید حکم اجرا شود. اما اگر بعد از دادن امر، به نشستن ادامه داد و به حرمسرا نرفت، علامت اینست که امید عفو هست و اجراکننده هر قدر که بتواند به ماطله [معطل کردن] می‌گذراند و عملیات را طول می‌دهد، تا کسی شفاعت کند یا خود شاه ترحم نماید» (تاورنیه، ۱۳۶۳، ص ۵۳۸). دکتر محمدعلی همایون کاتوزیان درباره اراده ملوکانه می‌گوید: «در تاریخ ایران کشتن یک وزیر با همه خانواده و گاهی با همه منسوبینش رایج بود. عکس این هم گاهی پیش می‌آمد، یعنی مثلاً کسی آدم کشته بود، اما در یک لحظه مناسب، سلطان را به خنده می‌انداخت و به این دلیل مجازات نمی‌شد».

به قول دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن، ایرانی دربند استبداد، حکم کسی را داشته که یک

قدح چینی گرانها زیر بغلش بوده و همه سرمایه‌اش همان بوده است. می‌ترسیده اگر بیفتد، این قدح بشکند و همه سرمایه‌اش از بین برود. بنابراین به هر قیمت، می‌خواسته است آن را نگاه دارد. از این‌رو دست به عصا راه می‌رفته. نمی‌توانسته با خود بگوید "یا زنگی زنگ یا رومی روم" با خود نگفته مرگ یک‌بار، شیون یک‌بار. این قدح عبارت بوده است از "موجودیت ایرانی" که او می‌خواسته است حفظ کند. او می‌دانسته که از قدیم گفته بودند چو در طاس لغزنده افتاد مور/ رهاننده را چاره باید نه زور. او نیز برای حفظ آن قدح، خود را به هر آب و آتش زده است. به هر رنگی که لازم بوده، درآمده: به رنگ عابد و مومن، درویش و قلندر، یاغی و گردنه‌بند، نوکر اجنبی، دلقک، لوطی و جوانمرد، جان بر کف و ابن‌الوقت.

زرنگی و جادوی ارتباطی

آنچه را که محمدعلی اسلامی ندوشن "توانایی درآمدن به هر رنگ" نامیده، ویلیام بی‌من در تحقیقات گسترده و میدانی آخرین سال‌های قبل از انقلاب اسلامی خود، با اصطلاحات دیگری چون "زرنگی" و "جادوی ارتباطی" معرفی کرده است. می‌نویسد:

یکی از "خصائل" ایرانیان که ذکر آن بسیار رفته و آثار ادبی و حکایات فراوان مؤید آن است "زیرکی" یا "زرنگی" است. این نوع زیرکی بازتابی نهادی در بی‌اعتمادی دارد. این همان مضمون است که کراراً در پژوهش‌های مربوط به ایران مطرح شده است. به‌طوری که ماروین زونیس در تحقیق روشنگرانه خود با استناد به نوشته عدّه زیادی از نویسندگان غربی، می‌نویسد که جملگی آنان به وجود نوعی احساس ناامنی آشکار و فراگیر در عموم مردم ایران اشاره کرده‌اند (بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۴۸). بی‌اعتمادی در مقابل زرنگی قرار می‌گیرد یعنی اینکه شخص انگیزه‌ها و کنش‌های حقیقی خود را از شخص دیگر مخفی می‌کند که چه بسا شخص مقابل هم درمی‌یابد، که "چیزی" در جریان هست اما از چند و چون آن مطمئن نیست. بنابراین از این دیدگاه به‌نظر می‌رسد بی‌اعتمادی بیش‌تر به کاربردشناسی ارتباط در زندگی اجتماعی ایرانیان مربوط می‌شود و لزوماً با شخصیت واقعی ایرانیان ارتباطی ندارد (بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۶۶).

"بی‌اعتمادی" در حقیقت یک ویژگی ارتباطی است. به این ترتیب که در ایران افراد ظاهراً بستگان خود را "دوست دارند" اما در عین حال به آن‌ها اعتماد ندارند. یعنی اینکه فردی از یک‌سو نسبت به عده‌ای محبت داشته باشد و از سوی دیگر مطمئن باشد که در خفا نسبت به او زرنگی به خرج می‌دهند.

در موقعیت‌های ارتباطی ایرانیان، که به ابهام و چندمعنایی بهای زیادی داده می‌شود، شخص

انتظار ندارد که بتواند به نیت و انگیزه‌های افراد زرنک‌تر از خود پی ببرد و چون به تعبیر قطعی پیام‌ها دسترسی ندارد لذا به رسم معمول در کاربردشناسی تعبیر، مراحل مربوط به انتظار دریافت پیام به صورت مرحله‌ای و با بدترین پیامدها را دنبال می‌کند (بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۶۲).

در واقع، بی‌اعتمادی به معنای آن است که دیگران به قدری غیرقابل پیش‌بینی‌اند که شخص هرگز نمی‌داند در پی وارد آوردن چه صدمه‌ای به او هستند یا چگونه پشت او را خالی خواهند کرد. محصول چنین وضعیتی منتهی به یک اصل ارتباطی شده است که براساس آن رابطه بین صورت پیام و محتوی آن را نمی‌توان برحسب مجموعه واحدی از معیارها و موازین تعبیر کرد. این اصل ارتباطی در آموزه‌های سنتی دین رسمی کشور یعنی تشیع و در شعر کلاسیک ایرانی که در سرتاسر "سنت ایرانی" جاری و ساری است نیز مشهود است. در ارتباط با آموزه‌های دینی فضل‌الرحمان می‌نویسد: «اصل باطنی‌گری بر وجود دو یا حتی سه تعبیر برای متن قرآن صحه می‌گذارد. بر این اساس در کنار معنای "ظاهری" کتاب مقدس، سطوح "پنهانی" دیگری از معنی وجود دارد... اصل باطنی‌گری همچنین بر تفسیرهای صوفیانه (عرفانی) از قرآن نیز تأثیرگذار بوده است به نحوی که بعضاً آن "معانی درونی" مورد ادعا را تا سرحد تفسیرهای دلبخواهی محض پیش برده است» (بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

ویلیام بی‌من، در استاد دانستن ایرانیان در بکارگیری جادوی ارتباطی، ابتدا چنین جادویی را توضیح داده و گفته است: همان‌گونه که جادوگران قادرند واقعیت را دگرگون کنند. آحاد انسان‌ها هم قادرند کم‌وبیش با انجام کنش‌های ارتباطی، زمان، مکان، اندیشه و قصد دیگران را تغییر دهند. به خودتان نگاه کنید: شما در یک لحظه تردید دارید. اما لحظه‌ای بعد با شنیدن چند کلمه قانع می‌شوید. در این لحظه مجرد هستید، اما لحظه‌ای بعد با ادای چند کلمه متأهل می‌شوید، یک لحظه خود را در موقعیتی رسمی و ناراحت‌کننده می‌بینید اما لحظه‌ای بعد وقتی با اظهار چند کلمه سبب می‌شوید که همه زیر خنده بزنند، وضعیت تغییر می‌کند و تحمل شرایط راحت‌تر می‌شود. در این لحظه احساس می‌کنید به هیچ چیزی در این جهان نیاز مبرم ندارید اما لحظه‌ای بعد پس از گفت‌وگو با فروشنده‌ای زبردست، احساس می‌کنید اگر کالایی را که او می‌فروشد نخرید حتی یک لحظه هم نمی‌توانید به زندگی ادامه دهید و این‌ها همه حقیقتاً جادوگری است. ایرانیان در بکارگیری این جادو به غایت استادند. در میان ضرب‌المثل‌های مجموعه دهخدا، دو ضرب‌المثل با مضمون جادو بودن زبان وجود دارد: "جادو، رفتار زبان آدم است" (دهخدا، ج ۲، ص ۵۷۴) و "چرب‌سخنی، دوم جادویی است" (دهخدا، ج ۲، ص ۶۱۰).

آن‌ها با آگاهی از چند و چون استفاده از منابع و امکانات زبانی خود به همراه دانشی که از

جامعه و پویش آن دارند می‌توانند وارد گفت‌وگو و چانه‌زنی شوند. وضعیتی ناپایدار و نامطمئن را با ظرافت و مهارت به وضعیتی عکس آن تبدیل کنند. هر چند همه انسان‌ها کمابیش قادر به انجام چنین کارهایی با استفاده از زبان خود هستند اما شاید این مهارت خاص ایرانیان باشد که قادرند این جادوگری را با ذوق و احساسی متعالی انجام دهند و بدین‌سان امر خطیر ارتباط را به حوزه‌ای برتر از فرارسانی محض و ملال‌آور ارتقاء دهند، یعنی به قلمرو هنر (بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۴۶).

به نظر من، وضعیت اندیشمندان نظم‌نویس ایرانی، بسیار دردناک‌تر از عوام بوده است. آن‌ها چون بیشتر می‌فهمیدند، پس بیشتر رنج می‌بردند و رنج مکررشان، هنگامی بود که ارتباط عمودی را به ارتباط "اوج با ذره" تبدیل و به مداحی و ستایش مستبدان می‌پرداختند. ما در تحقیق حاضر، به ابیاتی برخوردیم حاکی از فشار وجدان آنان از مداحی‌های خود:

(ق. ۵: عنصری بلخی): چه خیزد از غزل و نعت [مدح] نیکوان گفتن / چرا نگویی نعت و ثنای
خیر بشر

(ق. ۶: مسعود سعد): من که مسعود سعد سلمانم / ز آنچه گفتم همه پشیمانم

(ق. ۶: مسعود سعد): خود پشیمان نبود ز مدح گفتن من / ز مدح گفتن این مهتران پشیمانم

(ق. ۹: جامی): من آن نیم که زبان را به هرزه آلایم / به مدح و ذمّ خسان، نوک خامه [قلم]
فرسایم

(ق. ۱۴: عارف قزوینی): دهم جان و مدحی نگویم ز کس / مرا حرف آخر همین است و بس
(ق. ۱۴: عارف قزوینی): از من شنو [ای رضاشاه] این نکته [که] در هیچ زمانی / حمدی نشنیده
است زمن، ذوالمنن [خداوند] من

(ق. ۱۴: ایرج میرزا): قدر تو و شأن تو، فزونتر بود از این / کز مدح بیفزایی و از هجو بکاهی

(ق. ۱۴: نیما یوشیج): ره به جایگاه نیارد بُرد / چاپلوسی که می‌کند، تره خُرد

نگاه مجازی اندیشمندان به فرادستان

وضعیت دردناک نخبگان ایران در طول تاریخ را می‌توان در نوشته سال ۱۹۷۱ حاصل از تحقیق روشنگرانه ماروین زونیس درباره نخبگان سیاسی ایران نیز دید. او می‌نویسد: «نخبگان در ایران، به‌عنوان یک گروه، در جوی از بی‌اعتمادی به سر می‌برند. آن‌ها نسبت به نیت و انگیزه‌های سایر

ایرانیان، خانواده و فرزندان خود و به احتمال زیاد تا اندازه‌ای نسبت به خودشان هم سوءظن دارند زیرا قادر به کنترل محیط و مراتب آن نیستند» (بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۶۶).

همه شواهد حاکی از آن است که رودکی، یکی از برجسته‌ترین نخبگان ایران است. او را پدر شعر فارسی می‌شناسند (نفیسی، ۱۳۷۶، ص ۷) و جامی در کتاب بهارستانش که در سال ۸۹۲ یعنی ۵۵۰ سال پس از وفات شاعر نوشته گفته است که در هشت سالگی قرائت پیاموخت، قرآن را به تمام حفظ کرد و شعر گفتن گرفت (نفیسی، ۱۳۷۶، ص ۸). این آدم نخبه، در ۳۹ سالگی اعدام شد. رشیدی سمرقندی که در دویستمین سال مرگ رودکی می‌زیسته و کتاب مجموعه اشعار او را در دست داشته، ابیات را شمرده و چنین گفته است:

گر سری باید به عالم، کس به نیکو شاعری / رودکی را بر سر آن شاعران زبید سری
شعر او را بر شمردم، سیزده ره صد هزار [به یک نوع خواندن، ۱۰۰ هزار و به یک نوع دیگر یک میلیون و ۳۰۰ هزار] / هم فزون آید اگر چنان که باید بشمری.

متأسفانه چند دوره کتابسوزان [نه کتابسوزی] یکپارچه در ایران - از جمله حمله مغول - سبب شده که فقط ۱۰۴۷ بیت از این مجموعه باقی مانده باشد (محسنیان راد، ۱۳۸۴، ص ۳۴۵). اگر سخن جامی را بپذیریم که از ۸ سالگی شروع کرده باشد، با فرض ۱ میلیون و ۳۰۰ هزار بیت می‌شود، ظرف ۳۱ سال، روزی ۱۱۵ بیت. چنین آدم خلاقى ضمن آنکه به شدت وابسته است، درگیر یک نیروی گریز از قدرت نیز هست. ما به وضوح چنین تعارضی را می‌توانیم در این دو بیت مجزا ببینیم. در یک جا با خودش، اما خطاب به فرادست می‌گوید:

به نام نیک تو، خواجه فریفته نشوم / که نام نیک تو دامست و رزق مر نان را
اما در عین حال، شاید برای گذران زندگی مجبور می‌شود که در مدح نصر بن احمد ولیعهد، او را حاتم طائی بنامد: حاتم طایی تویی اندر سخا / رستم دستان تویی اندر نبرد (نفیسی، ۱۳۷۶، ص ۶۷ و ص ۷۸)

اجازه دهید، روایتی که تفصیلش را در کتاب ایران در چهار کهکشان ارتباطی آورده‌ام، از عاقبت رودکی نقل کنم:

برگینسکی، در تحقیق خود راجع به زندگی نامه رودکی می‌نویسد که در سال ۳۲۶ قمری، رودکی مورد غضب شاه سامانی قرار گرفت و از دربار سامانیان رانده و به مجازاتی وحشیانه، که در شرق و قرون وسطی رایج بوده، محکوم شد؛ به این معنی که چشمان او را نابینا کردند. علت این قساوت و عداوت چه بوده است؟ به شهادت شاعر معاصر رودکی، یعنی شهید بلخی، و پاره‌ای از اشعار خود رودکی، دل‌بستگی و ارادت رودکی به قرامطه که زندیق شمرده می‌شدند آشکار و مسلم است [قرامطه، شاخه‌ای از فرقه اسماعیلیه بودند].

مزار رودکی تا سال ۱۹۴۰، نامعلوم بود تا اینکه در آن سال، بنیان‌گذار ادبیات تاجیکی - پارسی صدرالدین عینی - براساس شواهد موجود در کتاب "تاریخ سمرقند" نوشته ابوسعید ادریسی، توانست پس از کوشش‌های بسیار، مقبره رودکی را در یک گورستان قدیمی کشف کند. ۱۶ سال بعد، یک هیأت علمی به سرپرستی م. م. گراسیموف، پیکرتراش و انسان‌شناس نام‌آور شوروی، قبر رودکی را شکافته و به مدد پژوهش انسان‌شناسی و اشعار خود شاعر، به تهیه طرح گونه‌ای از چهره شاعر پرداختند که یافته‌های صدرالدین عینی را به اثبات می‌رساند. آن‌ها در بررسی جسد رودکی به این نتیجه رسیدند که چشمان شاعر را درنیاورده‌اند بلکه سر او را روی آتش زغال گرفته‌اند تا چشمان جهان‌بین شاعر به تدریج سوخته است. شکستن فقره پشت و دنده‌های شاعر از جبر جلال سامانی در مجازات او حکایت می‌کند (نفیسی، ۱۳۷۶، صص ۱۴-۱۵).

آیا سرنوشت رودکی و سایر اندیشمندان دریند استبداد، مصداقی از این سخن میشل فوکو نیست که «بدن هم مستقیماً در حوزه‌ای سیاسی درگیر است... روابط قدرت بر روی آن سلطه‌ای مستقیم دارند و آنرا احاطه می‌کنند، بر روی آن نشان می‌گذارند، بر آن نظارت می‌کنند، تربیتش می‌کنند، شکنجه‌اش می‌دهند، به انجام وظایف، به اجرای مراسم و به فرستادن علایم وادارش می‌سازند» (دریفوس، ۱۳۸۵، ص ۲۱۴ به نقل از انضباط و مجازات، ص ۲۶). این موضوع مستقیماً با نظام اقتصادی هم ارتباط دارد، زیرا تن آدمی هم سودمند و هم مولد است. اما تنها پس از این‌که انسان‌ها در نظام انقیادی گرفتار آمدند (که در آن نیاز هم یک ابزار سیاسی به دقت تدارک شده، حساب شده و به کار گرفته شده است) می‌توان آن‌ها را به انجام کار کارآمد و مولد وادار کرد؛ «بدن انسان وقتی به نیرویی سودمند تبدیل می‌شود که هم بدنی مولد و هم بدنی منقاد و مطیع باشد» (دریفوس، ۱۳۸۵، ص ۲۱۴).

ما به هر ترتیب شده باید بدانیم رودکی در آن لحظات سخت، خود را و بیرون از خود را چگونه تحلیل می‌کرده است و اندیشمندان بعد از او، سرنوشت او را چگونه تحلیل می‌کردند؟ چون خروجی این تحلیل‌هاست که ارتباطات فرودست - فرادست ایرانی را شکل می‌داده و هنجار می‌ساخته است.

وقتی ۵۵۰ سال پس از مرگ رودکی، جامی از دوران کودکی رودکی سخن گفته، نشان‌دهنده آن است که بیش از پنج قرن پس از رودکی، هنوز کسانی سرنوشت او را تحلیل می‌کرده‌اند، بنابراین می‌توان حدس زد که مسعود سعد با فاصله‌ای ۳۰۰ سال کمتر، از سرنوشت رودکی مطلع بوده، تحلیل می‌کرده و در واقع پند می‌گرفته است. به‌ویژه آنکه او نیز سرنوشتی مشابه داشته و

سه دوره به مدت ۱۳ سال در زندان فرادست بوده است. مسعود سعد می‌گوید: «هفت سالم بکوفت [به زندان] سو و دهک/ پس از آنم سه سال قلعه نای» و اکنون با تأسف می‌توان دید که به‌وضوح در شعرش خطاب به ملک ارسلان فرادست می‌گفته تا زمانی که مدح تو را بگویم در امان هستیم: «ثنا و مدیح تو [ملک ارسلان] ای شاه شاهان/ نگهبان تن گشت و تعویذ [امان‌نامه] جان شد» فکر کنید، امروز یک نفر (مداح) به دیگری (ممدوح) بگوید تا زمانی که از تو تعریف کنم، می‌دانم جانم در امان است. آیا ممدوح متوجه نمی‌شود که مدح، واقعی نیست و دروغین است؟ مداح فکر نمی‌کند که بهتر است این را نگوید تا ممدوح فکر کند او واقعاً به این مدح اعتقاد دارد و به اصطلاح خالی نمی‌بندد؟ شنونده هم عصر آن شاعر، وقتی این شعر را می‌شنیده و یا می‌خوانده، چی فکر می‌کرده؟ با خود نمی‌گفته که شاعر عجب آدم زبون و بی‌اخلاقی است؟ یا نه می‌گفته شاعر همان را می‌گوید که اگر من هم وضعیتی مشابه او داشتم، همان را می‌گفتم؟ به عبارت دیگر آیا نمی‌توان تصور کرد که چنین معامله ارتباطی در آن روزگار هنجار بوده است؟ معامله آشکاری که طی آن، شاعر باید مدح می‌گفته تا سلطان جانش را نگیرد!

استمرار این وضعیت در دبار را می‌توان هفت قرن پس از رودکی دید که اندیشمند دیگری چون نظیری نیشابوری، گویی در حال معامله با بازرگانی دیگر است و شروط بیع را مطرح و می‌گوید: «تو [ابوالفتح بهادر، عبدالرحیم‌خان] ز من مدیح‌جویی، به سخن فرونمانم/ ز تو من نوال [بهره] خواهم، به کرم فرونمانی».

آیا این ابوالفتح بهادرخان، احساس نمی‌کند در حال انداختن سکه در یک ماشین تمام اتوماتیک مدیحه‌سرایی است؟ و از آن سو، این ایرانی اندیشمند، احساس نمی‌کند که در حد یک ابزار، تنزل یافته است؟ تجسم وضعیت آنان از این نظر دشوار است که ما رودکی را در هزار سال قبل و یا مسعود سعد را در ۸۰۰ سال قبل می‌خواهیم با معیارهای امروزی خود بررسی کنیم. به عبارت دیگر، مسأله از آنجا ناشی می‌شود که معنی ما با معنی آنان مشابه نیست و این همان مشکلی است که میشل فوکو، آن را "سفسطه اکنون‌گرایی" نامیده است. فوکو در نفی این روش می‌نویسد: «تاریخ‌نگار، الگو یا مفهوم یا نهاد یا احساس و یا نمادی را از زمان حال خود می‌گیرد و تقریباً به صورتی ناخودآگاه و نادانسته می‌کوشد نشان دهد که [آن الگو یا مفهوم...] در گذشته هم معنایی یکسان و معادل معنای امروز می‌داشته است» (دریفوس، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲). فوکو معکوس "سفسطه اکنون‌گرایی" را نیز نفی می‌کند و می‌نویسد: «آن روی دیگر سکه اکنون‌گرایی را می‌توان "نهایت‌گرایی" نامید. نهایت‌گرایی نوعی تاریخ‌نویسی است که جوهر زمان حال را در نقطه‌ای دوردست در گذشته می‌یابد و سپس ضرورت کاملاً تحقق‌یافته تحول از

آن نقطه به زمان حال را نشان می‌دهد. [مانند همان سخن دنیس مک‌کویل که می‌گوید، پاره‌فرهنگ حاکم بر رسانه‌های هر جامعه، ریشه در گذشته رسانه‌ها در آن جامعه دارد] هر آنچه در فاصله گذشته تا حال اتفاق افتاده است یا در درون این حرکت تاریخی تکاملی ذوب می‌شود و یا در غیر این صورت، از آنجا که روح تاریخی جهان، امور مهم را از امور حاشیه‌ای جدا می‌سازد و تمیز می‌دهد، در پشت سر باقی می‌ماند. حال گرایی و نهایت‌گرایی هر دو آفاتی هستند که باید از آن‌ها پرهیز کرد» (دریفوس، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲).

فوکو از روشی جایگزین سخن می‌گوید که "تعبیری تاریخی و معطوف به عمل" است و آن را "شبکه معنا" نامیده است. هیوبرت دریفوس و پل‌رابینو، مترجمان انگلیسی زبان آثار فوکوی فرانسوی زبان در مورد این اصطلاح نوشته‌اند که برای این اصطلاح مشکل‌افزا هیچ معادل انگلیسی رضایت‌بخشی وجود ندارد و اگرچه منظور دقیق فوکو از این اصطلاح روشن نشده است، اما حوزه مورد اشاره آن مفهوم، نسبتاً روشن است و می‌توان گفت که شبکه معنا، دربرگیرنده کردارهای غیرگفتمانی و گفتمانی هر دو است. شبکه معنا، حوزه‌ای همواره ناهمگن است و گفتمان‌ها، نهادها، ساختارهای معماری، قواعد، قوانین، اقدامات اداری، احکام عملی، قضایای فلسفی، اخلاق، انسان‌دوستی و غیره را دربرمی‌گیرد (دریفوس، ۱۳۸۵، ص ۲۲۵). این چنین است که در نگاه امروز ما به آنچه اندیشمندان نظم‌نویس ایران، درباره فرادست‌ها گفته‌اند، باید برایشان دلسوزی کرد، اما منکوبشان نکرد.

تصویر مجازی فرادستان

حال اگر قرار باشد رابطه عمودی این اندیشمندان نظم‌نویس را به عنوان مدح‌گویان فرادستان تجسم کنید؛ اینان در ۲۲۶ بیت شعری که ما یافتیم (جدول شماره ۵) تصویر جالبی از فرادستانشان برای ما ساخته‌اند: در قلم اندیشمندان ایرانی، فرادست‌ها [از سلطان محمود غزنوی تا نصر بن نوح، و از ناصرالدین شاه قاجار و میرزا آغاسی تا رضاشاه و تمامی آنانی که در طول تاریخ، اندیشمندان ایران را به در یوزگی کشانده‌اند] انسان‌هایی هستند:

که همه سخنوران جهان، از آنان باید بیاموزند. اگر آن‌ها تاکنون، به عقل و دانش دست‌نیافته‌اند، کافی است مقاله‌هایشان را بخوانند و سخن‌هایشان را بشنوند. که بسیار والاتر از سخنان لقمان حکیم است. اگر آغاز سخن کنند، سخنوران یونانی گنگ خواهند شد. سخنورانی هستند که زیر هر لفظ از سخنانشان، گوهر و یا هر لفظشان الماس است. هر سخن آنان آن‌چنان پر از نوآوری است، که بزودی ضرب‌المثل قبایل می‌شود. اگر اسم آنان را بر خارنویسی، خار

تبدیل به نیلوفر می‌شود. اگر مهر اسم آنان را بر روی سنگ بزنی، ساعتی بعد، آن سنگ همچون موم نرم خواهد شد و اگر ستایش آنان را بر گوش خاک بخوانی، آن خاک به چشمه کوثر تبدیل خواهد شد. هنگامی نیز که خودشان به سخن آیند، طراوت سخنان همه جهان را جوان می‌کند. آنان خودشان منبع صفات دنیا هستند و اگر کسی بخواهد از هر چه ستایش کند، باید به فرهنگ لغات صفات آنان مراجعه کند. اگر برای ستایش چیزی، باید به معدن مراجعه کرد، آنان خود معدن ستایش هستند. اگر کسی بخواهد شیرینی سخنان آنان را توصیف کند، بی‌اختیار بر زبانش عسل خواهد نشست و وقتی آنان صحبت می‌کنند، سخنان آنقدر شیرین است که هر دو گوش شنونده، پر از شکر خواهد شد!

هر یک از آنان خدایی است که کلامش حجت و معجزه‌آمیز، همچون قرآن است. در آسمان‌ها، چرخ گردون بر آنان ثنا می‌فرستد، ستارگان احسنت می‌گویند، بخت بر آنان دعا می‌فرستد، فرشتگان آمین می‌گویند، در زمین مردم برای آنان دعا می‌کنند و روح‌الامین آمین می‌گوید. وقتی سخن می‌گوید، خرد به ستایش سخن‌گویی آنان می‌نشیند، اگر بحث درباره صفات آنان پیش آید، هزار زبان، هر یک هزار صفت را می‌توانند ذکر کنند. قدرت مکتوب آنان چنان است که اگر بالای نامه، نام خود را ذکر کنند، تمام جهان، همچون همان نامه لوله شده، لوله خواهد شد. هر یک از آنان، کسانی هستند که می‌توان پیامبری دانست که بی‌نیاز به حجت پیامبری است.

ناقدان سخن، به سخن آنان همان‌گونه گوش می‌دهند، که پیامبر به سخنان جبرئیل. آنان کسانی هستند که وقتی افکار عمومی یک صدا، دعایشان می‌کنند، خداوند است که آمین می‌گوید. فلک هنگامی به مردم عنایت خواهد داشت که آنان به مردم عنایت داشته باشند. آنان کسانی هستند که ستارگان آسمان برای ستایششان در صف ایستاده‌اند و فرشتگان یکپارچه به نیایش آنان مشغولند.

فراستان، موجوداتی هستند که هر پیامی جز ستایش از آنان، چیزی جز گرد و خاک نیست. سخن فراستان پاک همچون آب زلال است، اما در عین حال، در هر کلامشان هزاران نکته نهفته است. هر گفتار آنان می‌تواند هزاران دل غمگین را شاد کند. اگر حدیث محبت آنان را برای جنین در شکم بخوانند، جنین از شوق در همان شرایط به رقص می‌پردازد. از آن سو، اگر پیام تهدیدآمیزی برای سلطان چین فرستند، کمر سلطان خم خواهد شد. آن‌ها آدم‌هایی هستند که به هنگام خاموشی نیز گویا هستند و هر اشارتشان، یک کتاب است.

اشعارشان را ببینید:

(ق. ۵: عنصری بلخی): سخنوران را، فکرت [اندیشه] ز تو [سلطان محمود] بیاراید/ که از معانی نیکو، تو زینت فکری) + (ق. ۵: قطران تبریزی): اگر ندیدی عقل و نیافتی دانش/ مقاله‌هاش بین و حدیث‌هاش بیاب) + (ق. ۵: قطران تبریزی): با دانش تو حکمت لقمان فتاده شد/ با لفظ تو، کلام عرب قال و قیل گشت) + (ق. ۵: قطران تبریزی): گر سخن گوید، بود گویای یونان، همچو گنگ/ گر عطا بخشد، بود دریای عمان همچو گنگ) + (ق. ۵: عنصری بلخی): لفظ او بشنو اگر گوهر همی جویی از آنک [زیرا]/ زیر هر حرفی ز لفظ او کناری [ساحل] گوهر است) + (ق. ۵: قطران تبریزی): لفظ او مانند الماس و دلش مانند موم/ آن یکی دانش‌نگار و این یکی دانش‌پذیر) + (ق. ۵: عنصری بلخی): خلق او [سلطان محمود] بر دیو بندی، دیو را مردم [آدم] کند/ اسم او بر خار داری، خار نیلوفر شود) + (ق. ۵: عنصری بلخی): مهر او [سلطان محمود] بر سنگ‌بندی، موم گردد ساعتی/ مدح او بر خاک خوانی، چشمه کوثر شود + (ق. ۱۳: قآنی): الفاظ بدیعت [فریدون میرزا] از بداعت [نوآوری]/ ضرب‌المثل است در قبایل) + (ق. ۵: قطران تبریزی): چون سخن گوید جهان از مهر او گردد جوان/ چون قدح گیرد بهار از چهر او گیرد بها) + (ق. ۵: عنصری بلخی): همه ستایش آفاق، خواجه [حسن میمنده] را صفت است/ همی‌کنند ستایندهگان ازو تکرار) + (ق. ۶: مسعود سعد): اگر مدح و حمد و ثنار است معدن/ تویی معدن حمد و قطب ثنایی) + (ق. ۵: عنصری بلخی): و گر وصف گویی ز شیرین لبش [سلطان محمود]/ روان گرددت انگبین [عسل] بر زبان + (ق. ۵: عنصری بلخی): جهان گشایا! شاها [سلطان محمود]! مها! خداوند!! تویی که حجت [دلیل] را زیر لفظ توست وطن) + (ق. ۵: عنصری بلخی): همه خصالش [صفات] [نصربن ناصرالدین] پرفایده است چون حکمت/ همه کلامش پرمعجزه است چون فرقان [قرآن]) + (ق. ۵: عنصری بلخی): گر سخن گوید، خرد او را [سلطان محمود] ستاید در سخن/ و در میان بندد [آماده شود]، بزرگی پیش او بندد میان) + (ق. ۵: عنصری بلخی): همی رود بر هر لفظی، از مدایح او/ هزار حجت و با هر یکی هزار زبان) + (ق. ۵: عنصری بلخی): این جهان چون نامه بنوردد [لوله شود]، همی در دست تو/ تا مگر [اینکه] بر نامه، نام خویش را عنوان کنی) + (ق. ۵: عنصری بلخی): هر چه پیغمبر بگفت، از تو [سلطان محمود] پدید آید همی/ حجت پیغمبری [هستی]، بی‌حجت پیغمبری) + (ق. ۶: معزی): باد در عمرت دعا‌های خالایق مستجاب/ کان دعاها را همی روح‌الامین آمین کند) + (ق. ۶: معزی): فلک به چشم عنایت کند به خلق نگاه/ چو تو به چشم عنایت، کنی به خلق نظر) + (ق. ۶: معزی): سخن به جان شنوند از تو نافذان سخن/ چنانچه وحی شنیدی، پیمبر از جبریل) + (ق. ۱۳: قآنی):

ستارگان به ستایش [ناصرالدین شاه ولیعهد] ستاده صف در صف/ فرشتگان به نیایش نشسته پر در پر).

(ق. ۵: قطران تبریزی): رنج‌ها بی‌خدمت او سر به سر باشد هدر/ لفظ‌ها بی‌مدحت او سر به سر باشد هبا [گرد و غبار].

(ق. ۵: قطران تبریزی): زخوی خوش جزویست [ناچیز] عنبر سارا/ ز لفظ پاکش بهریست لؤلؤ خوشاب [خوش آب و رنگ].

(ق. ۶: مسعود سعد): هزار نکته به هر لفظش اندرون پیدا/ هزار فضل به هر نکته‌اش درون مضمّر [پنهان].

(ق. ۶: معزی): ز بهر آنکه همه لفظ تو [حسام‌الدین علاء‌الملک] شکر بار است/ دو گوش مستمع از لفظ تو شکرچینست.

(ق. ۶: معزی): بر مدح و ثنای تو [سلطان ملک‌شاه] زبان‌ها بگشادند/ بلبل به سمن زار و چکاوک به گلستان.

(ق. ۶: معزی): ز چرخ بر تو ثنا و از ستارگان احسنت/ زیخت بر تو دعا و ز فرشتگان آمین.

(ق. ۶: معزی): گوش تو [سیدابوالحسن، رئیس بلخ]، نشنید هرگز یک سؤال از سایی [گدا]/ زانکه تو، پیش از سؤال او، همی احسان کنی.

(ق. ۶: معزی): رفتم به مسجد، از پی او تا دعا کنم/ مؤذن ز چشم من، در مسجد فراز کرد [باز کرد]. (ق. ۵: قطران تبریزی): کند شادان به گفتاری، هزاران طبع غمگین را/ کند غمگین به پیکاری، هزاران جان شادان را.

(ق. ۱۳: قآنی): حدیث مهر تو [حاج میرزا آغاسی] خوانند گر به گوش جنین/ ز شوق رقص کنددر مشیمه مادر.

(ق. ۵: قطران تبریزی): از تهدّد [تهدید] گر که پیغامی فرستد سوی چین/ پشت و روی خسروچین، پرخم و پرچین کند

(ق. ۱۳: قآنی): خموش گویا خواهی، به چشم خواجه [حاج میرزا آغاسی] نگر/ که هر اشارت او یک کتاب گفتارست.

این اندیشمندان گرفتار، گاهی در ایباتشان، فرادستان را کمی نصیحت نیز می‌کردند. به گونه‌ای که در لابلای مداحی‌های اغراق‌آمیز طول تاریخ، می‌توان موارد نادری را نیز یافت، که اندیشمند نظم‌نویس به نصیحت فرادست پرداخته است. گفته است بر آدم کم‌آزار، فریاد نزن، بر

فرودستان این گونه نخوت و غرور مفروش، از نوحه و اشک مظلوم بترس، ظالم شدن کاری ندارد، اگر مردی مظلوم شو. این همه اعدام یعنی چی، رسم بزرگی در بخشش است. هر کسی می تواند جان دیگران را بستاند، سعی کن مثل مسیح، جان ببخشی. بدان که اگر زبان دوستان را در نقد خود ببندی، دشمنان را خرسند کرده ای. و بدان که حرف، بادی است در هوا، به این مداحی ها دل میند.

(ق. ۵: فردوسی): مزن بر کم آزار بانگ بلند / چو خواهی که بخت بود یارمند.

(ق. ۸: حافظ): ای توانگر مفروش این همه نخوت [غرور] که تو را / سر و زر در کنف [اختیار] همت درویشان است.

(ق. ۹: جامی): حذر کن ای عوان [ظالم] از نوحه مظلوم و اشک او / که می ترسم کند کار دعای نوح و طوفانش.

(ق. ۱۰: اهلای شیرازی): چه باشد ظلم و نامردی، بشو مظلوم اگر مردی / که مرد آزارکش باید، نباید دست آزارش.

(ق. ۱۰: اهلای شیرازی): چند مردم بکشی، رسم بزرگی آنست / که گنه بینی و از غایت احسان، بخشی.

(ق. ۱۰: اهلای شیرازی): سهل باشد چو اجل جان ستن از هر کس / سعی آن کن که مسیحا شوی و جان بخشی.

(ق. ۱۴: ملک الشعرا بهار): شاه را گفتند تا بندد زبان دوستان / دشمنان را این نخستین فتح باب است ای ملک.

(ق. ۱۴: ملک الشعرا بهار): حرف جزء هواست، مرد قوی / اعتنایی به مدح و ذم نکند.

(ق. ۱۴: ایرج میرزا): معنای سیاست، امر و نهی است / خوبست نظر کنی به فرهنگ.

ما در ضرب المثل ها نیز، رابطه فرادست / فرودست را می توانیم بیابیم. آن چنان که یکی از طولانی ترین ضرب المثل های کتاب امثال و حکم، ضرب المثل مربوط به رابطه فرادست و فرودست است که می گوید:

بر دوستی پادشاهان اعتماد نشاید کرد و بر آواز خوش کودکان غره نباید شد که آن بخیالی مبدل شود و این بخوابی (دهخدا، ۱۳۷۹ ج اول، ص ۴۲۰).

ضرب المثل هایی نیز می توان یافت که به نصیحت فرادست پرداخته است:

(پادشاهان به نصیحت خردمندان محتاج ترند تا خردمندان به صحبت پادشاه).

(خوشامدگوی را بر خود مده راه).
 (کسی که مدح تو کند به چیزی که در تو نباشد از او احتراز کن که نیز ذم تو کند به چیزی که در تو نباشد).
 ضرب‌المثل‌هایی نیز دیده می‌شود که تأییدکننده ارتباط عمودی فرادست، فرودست است:
 (شاه محرم است)
 (کلام‌الملوک ملوک‌الکلام [گفتار پادشاهان پادشاه گفتارهاست]).
 و در این میان، به‌ندرت، می‌توان با نصایح تشدیدکننده ارتباط عمودی نیز دست یافت. مانند
 این شعر قرن هفتم نظامی گنجوی: «مشو نرم‌گفتار با زیردست / که الماس از ارزیر [سنگی معدنی] گیرد شکست».

تصویر واقعی فرودستان

اما از این سو، در کلام شاعران، جایگاه فرودست نیز توصیف شده است (۱۱۱ بیت با سهمی معادل ۴ درصد). گفته‌اند هر کلامی جز ستایش فرادست، چیزی جز سخن در شوره‌زار نیست. هم‌صحبتی با فرادست، گوش و چشم ستایشگر را به گنجینه تبدیل می‌کند. وقتی آنان به مدح فرادست دست می‌زنند، به یک‌باره تمام بدنشان تبدیل به زبان می‌شود. وقتی هم که زبان آنان به ستایش فرادست می‌پردازد، چشمانشان فخر برمی‌آورد. در این جهان، مداحی فرادست، مثل ذکر خداست و مداح صبح تا شب باید شکرگزار فرصت این مداحی باشد، و...
 (ق. ۵: عنصری بلخی): نعت [صفت] گویی، جز بنام او [سلطان‌محمود] سخن ضایع [تباه] شود / تخم چون بر شوره‌کاری، ضایع و بی‌بر [محصول] شود.
 (ق. ۵: عنصری بلخی): شنیدن سخن شاه [ابی‌فضل] و دیدن سیرش [خصلت‌هایش] / نگارخانه کند، سمع [گوش] و گنج‌خانه، بصر [چشم].
 (ق. ۵: قطران تبریزی): همیشه مدح توام بر زبان چو ذکر خدای / همیشه مهر توام در بدن چو باده زیب [کشمش].
 (ق. ۵: قطران تبریزی): هر که که حدیثی بشنیدم ز اراجیف [انتقاد از تو] / از درد تو برجامم صد درد بیافزود.
 (ق. ۶: مسعود سعد): چو ابر و باد، به طاعت همی بکوشم من / به شکر مدح تو، روز و شب آشکار و نهان.

- (ق. ۶: معزی): زبان من چو ستایش کند صفات تو را / همه تنم شود اندر ستایش تو، زبان.
- (ق. ۶: خاقانی): نکنم "مدح‌سرایی" به دروغ / که زبان "صدق‌سرایی" است مرا.
- (ق. ۱۳: قآنی): شهنشها تو شناسی مرا که در همه عمر / به جز مدیح ملک، هیچ ناورم به زبان.
- (ق. ۱۴: ملک‌الشعرا بهار): گر دلت خیر شاه دارد دوست / سخنی گو که خیر شاه در اوست.
- (ق. ۱۴: ملک‌الشعرا بهار): مه و پیشوا را گرمی شمار / سخنشان به جان و به دل برگمار.
- آنان در ابیات خود، به‌وضوح آثار مثبت این مداحی‌ها را نیز بیان کرده‌اند:
- (ق. ۵: عنصری بلخی): زبان من به مدیح تو تا دراز شدست / به من دراز نشد، دست محنت [رنج] حدثان [حوادث روزگار].
- (ق. ۵: عنصری بلخی): هر آنکسی که خدایش، عزیز خواهد کرد / به سوی خدمت شاهش، دهد نخست نشان.
- (ق. ۵: عنصری بلخی): گر به دریا جستی و دستت پر از گوهر نشد / مدح او [نصربن ناصرالدین] کن تا کند ناجسته پر گوهر دهان.
- (ق. ۵: عنصری بلخی): اصل فرمان دادن، اندر طاعت و فرمان اوست [حسن میمندی] / بر جهان فرمان دهی، گر خواجه را فرمان کنی [از خواجه اطاعت کنی].
- (ق. ۵: فردوسی): به گیتی به گفتار تو زنده‌ایم / همه یک به یک، مر تو را بنده‌ایم.
- (ق. ۵: قطران تبریزی): جفت گشتی با سلامت چون برو کردی سلام / برگذشتی از عطارد چون گرفتی زو عطا.
- (ق. ۵: قطران تبریزی): مدح او گفتن کند تلقین، فضائل‌های او / شاعر نادان، بگاه مدح او دانا شود.
- (ق. ۵: قطران تبریزی): هر آنکه سطری، مدح تو [میر ابومنصور] خواند از بر لوح / کنند نامش با نام انبیاء مسطور.
- (ق. ۵: منوچهری دامغانی): کهتر [کوچکتر] اندر خدمت، [حسین میمندی] والاتر از مهتر [بزرگتر] شود / شاعر اندر مدحتت [ستایش]، والاتر از شاعر شود.
- (ق. ۶: مسعود سعد): ثنا و مدیح تو ای شاه شاهان / نگهبان تن گشت و تعویذ [امان‌نامه] جان شد.

(ق. ۶: مسعود سعد): نیست چون گفتار ملک آرای تو، نفع سماع / نیست چون دیدار روز افزای تو، سود بصر.

(ق. ۷: نظامی): گرد سر دولتیان چرخ ساز / تا شوی از چرخ‌زدن، بی‌نیاز.

(ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): تو زمن مدیح [ستایش] جویی، به سخن فرو نمانم / ز تو من نوال [بهره] خواهیم، به کرم فرونمانی.

(ق. ۱۳: قآنی): ژاژ [بیهوده] تا چندسرای بر شه، قآنی / عَرَض [ارائه] دانش بر شاهان نه طریق ادبست.

آن‌ها به ما یادآوری می‌کنند که ارتباط با فرادست آدابی دارد اجتناب‌ناپذیر. می‌گویند:

(ق. ۵: عنصری بلخی): نگاهدار، تو در خدمت ملوک، زبان / بجد بکوش و مده عقل را به هزل [بیهوده] و هزال [باطل].

(ق. ۵: ناصر خسرو): سخن با سر شبان، جز سخته [سنجیده] و پخته مگو از بن / ولیکن با رم [کله] از هرگونه‌ای کاید، همی بر چم [تکبر].

(ق. ۵: فردوسی): تو را با سخن‌های شاهان چه کار / نه فرزانه مردی، نه جنگی سوار.

(ق. ۶: سنایی): کار هر موری نباشد با سلیمان گفتگو / یار هر سگ‌بان نباشد رازدار پادشا.

(ق. ۷: مولوی): از ادب نبود به پیش شه، مقال / خاصه خود لاف [دروغ] دروغین و مُحال.

(ق. ۷: مولوی): وَر بگویی، شکل استفسار [سوالی] گو / با شهنشاهان، تو مسکین وار گو [فروتانه].

(ق. ۷: مولوی): موسیا در پیشِ فرعون زَمَن [زمان] / نرم باید گفت، قَوْلًا لَیِّنًا [نرم سخن بگو].

(ق. ۸: حافظ): حافظ به ادب باش که واخواست [بازخواست] نباشد / گر شاه پیامی به غلامی نفرستاد.

(ق. ۷: نظامی): چو سلطان صلا [بانگ] دردهد، گوش کن / می تلخ بر یاد او نوش کن.

(ق. ۷: شمس از مولوی): کی بود ذره که گوید تو مرو ای خورشید / کی بود بنده که گوید به تو سلطان تو مرو.

(ق. ۷: مولوی): هر مگس را کی رسد پرواز کک / کی شود همراز سلطان هر گدا.

(ق. ۸: حافظ): حافظ چو پادشاهت [پادشاه تو]، گه گاه می‌برد نام / رنجش ز بخت منما، باز آ به عذرخواهی.

(ق. ۱۰: وحشی بافقی): من رند گدا پیشه و او پادشه حسن / با همچو منی کی شود از عار [عیب] مصاحب.

(ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): چون ره بری به صحبت [همنشینی] نیکان، گران [مغرور] مباحش / جایست اگر به صدر [بالای مجلس] دهند، آستان [پایین مجلس] طلب.

اما همین افراد در اشعار خود، نشان داده‌اند که علی‌رغم رعایت تمام آن آداب، باز هم هر آن در خطر هستند. در نتیجه، به خود یادآوری کرده‌اند که مراقب باش که خطر در کمین است:

(ق. ۵: منوچهری دامغانی): ابله آن گرگی که او نخجیر [شکار] با شیران کند / احمق آن صَعَوَه [پرنده کوچک] که او پرواز با عنقا [سیمرغ] کند.

(ق. ۵: فرخی سیستانی): بزرگان حسودان آن که‌ترند / که با او سخن گفت، خسرو دوبار.

(ق. ۵: فرخی سیستانی): [اگر] روزی به بدش [در نقد امیر یوسف‌ابن ناصرالدین] هر که سخن گفت، زبانش / هرچند سخنگوی و فصیحست، شود لال.

(ق. ۶: انوری): انوری، تا شاعری از بندگی ایمن مباحش / کز خطر درنگذری تا زین خطا درنگذری.

(ق. ۷: سعدی): خلاف رأی سلطان، رأی جستن / به خون خویش باشد، دست شستن.

(ق. ۸: حافظ): رموز مصلحت ملک، خسروان دانند / گدای گوشه‌نشینی تو حافظا، مخروش [اعتراض نکن].

(ق. ۱۴: فرخی یزدی): شرح این قصه شنو از دو لب دوخته‌ام [اشاره به دوختن لب روزنامه‌نگار] / تا بسوزد دلت از بهر دل سوخته‌ام.

و گاهی نیز به آنجا رسیده‌اند که به‌وضوح گفته‌اند که از فرادست برحذر باش:

(ق. ۵: قطران تبریزی): جستن خطای او خطر جان و تن بود / دائم کند حذر ز خطر مردم خطیر.

(ق. ۵: ناصر خسرو): سخن پیش سخندان گو، ازیرا [از این نظر] / سرت باید نخست، آنگاه دستار [سرت اهمیتش بیشتر است از پاداش و پول].

(ق. ۱۴: ملک‌الشعرا بهار): وای آن کس که در بسیط جهان / تکیه سازد به قول پادشهان.

این رابطه نابرابر را در ضرب‌المثل‌ها نیز می‌توان یافت:

(از بزرگان عفو بوده است از فرودستان گناه).

(تو را باسخن‌های شاهان چه کار).

(خدمت سلطان، بیم است و خطر).

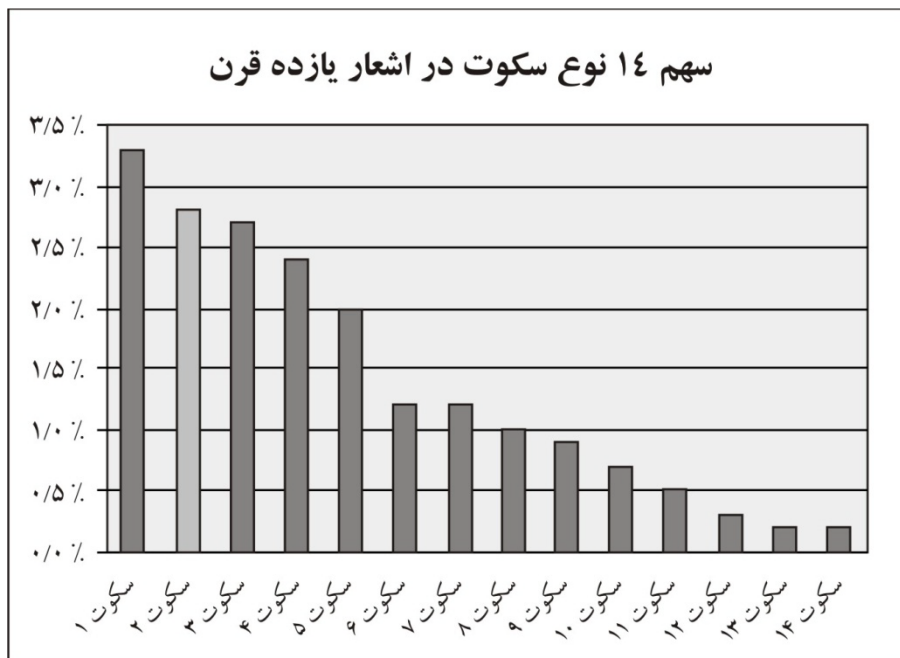
(زورت بیش است، حرفت پیش است).

(کی شود هم‌راز سلطان هر گدا).

این چنین است که هنجاری گرانقدر به نام "سکوت" در ارتباطات ایرانی نهادینه می‌شود. مطالعه حاضر نشان داد که "سکوت" در طول تاریخ ایران، جایگاه خاصی در ارتباطات داشته است. به‌طوری که ۶/۱۹ درصد مجموع اشعار، مضمون توصیه به سکوت داشته و در واقع از هر پنج بیت ارتباطی، یک بیت، توصیه به سکوت بوده است. بررسی موارد حاوی توصیه به سکوت، نشان داد که می‌توان آن‌ها را به چهارده نوع تقسیم کرد. انواع مذکور و سهم هر یک از آن‌ها به شرح فهرست و نمودار شماره ۱ است:

- ۱- توصیه به سکوت برای ورود به عالم عرفان ۳/۳٪
- ۲- توصیه به سکوت برای پاسداری از خود در مقابل خطر ۲/۸٪
- ۳- توصیه به سکوت به‌طور عام ۲/۷٪
- ۴- توصیه به سکوت به‌خاطر عدم شایستگی مخاطبان ۲/۴٪
- ۵- توصیه به سکوت برای حفظ اسرار عرفان- ۲/۱٪
- ۶- توصیه به سکوت، چون سکوت خودش سخن است ۱/۲٪
- ۷- توصیه به سکوت برای آبروداری ۱/۲٪
- ۸- توصیه به سکوت برای اجتناب از یاوه‌گویی - ۱/۱٪
- ۹- توصیه به سکوت برای فکرکردن و درک‌کردن ۰/۹٪
- ۱۰- توصیه به سکوت برای نمایش فضل و دانش ۰/۵٪
- ۱۱- توصیه به سکوت برای پاسداری از دیگران ۰/۳٪
- ۱۲- توصیه به سکوت به‌خاطر بی‌فایده‌گی عدم سکوت ۰/۲٪
- ۱۳- توصیه به سکوت به‌خاطر برتر بودن مخاطبان ۰/۲٪
- ۱۴- توصیه به گونه‌های دیگر سکوت ۰/۷٪
- ۱۵- (اشعار ارتباطی غیرمقوله سکوت) ۸۰/۵٪

جمع = ۱۰۰



نمودار شماره ۱. سهم هریک از ۱۴ نوع سکوت در اشعار یازده قرن و ضرب‌المثل‌ها
توضیح: ستون روشن‌تر، نماینده سکوت برای اجتناب از خطر است.

اینکه وجود چنین جایگاهی برای سکوت، در ایران در مقایسه با سایر موضوعات امری غیرعادی است، تردیدی وجود ندارد، اما آن‌گونه که آر. تی. اولیور در کتاب ارتباطات و فرهنگ هندوچین باستان، نشان داده، سکوت در جوامع شرقی، بیش از جوامع غربی مورد احترام است. مثلاً در چین فرد فقط باید زمانی لب به سخن بگشاید که حرف و مطلب مهمی دارد که می‌تواند بر سخن دیگران بیافزاید، یا اینکه در آن کشور، فرد همیشه باید اجازه دهد که دیگران اول صحبت کنند. (Oliver, 1971, P. 264)

ان. سی. جین انواع سکوت در هندوستان را در چهار سطح تقسیم کرده و توضیح داده که هر سطح، مفهوم خاصی را به آن بخشیده است: ۱- در سطح فردی به مفهوم دستیابی به فرصت درک حقیقت والا و سعادت، ۲- در سطح ارتباطات میان فردی، به مفهوم فراهم کردن شرایط افزایش هماهنگی، انطباق، همکاری و ارزش‌هایی از این قبیل. ۳- در سطح اجتماعی، به مفهوم خرد و هوشمندی و در سطح جنبش‌های اجتماعی (مانند عملکرد مهاتما گاندی) به مفهوم اعتراض است. او جایگاه سکوت در ایالات متحده را با مشرق‌زمین مقایسه کرده و می‌گوید در

آمریکا سکوت صرفاً در حد بی‌توجهی، فقدان ابتکار و یا ترس از برقراری ارتباط تلقی می‌شود، نه چیزی بیشتر (Jain, 1993).

سکوت در جوامع غربی، بیشتر نقش یک نماد برای تجلی معنی خاصی را دارد. آن گونه که جاندت می‌نویسد: «سکوت در ارتباطات، در فرهنگ‌های مختلف، می‌تواند نماینده مفاهیم مختلفی چون بی‌احساسی (apathy)، گم‌گشتگی (Confusion)، سرکوب‌شدگی (contemplation)، ابراز قهر (hostility)، در فکر بودن (Thoughtfulness)، متعمق‌شدن (Contemplation)، افسردگی (sadness)، نادم‌بودن (regret)، در محذور قرار گرفتن (Obligation)، ادای احترام کردن (Respect)، موافق بودن (Agreement)، موافق نبودن (Disagreement)، شرمگین بودن (Embarrassment)، دچار ترس آمیخته به احترام شدن - هیبت - Awa و مفاهیمی از این قبیل باشد» (Jandet, 1995, P. 84).

همان گونه که گفته شد، فراوان‌ترین سکوت در منابع یازده قرن مورد مطالعه، سکوت به خاطر پاسداری از خود در مقابل رنج پشیمانی بعدی، جلوگیری از زیان و خطرات بعدی تا حد مرگ است که سهم آن برابر ۲/۷۴ درصد می‌باشد. نمونه‌ای از مصادیق آن به شرح زیر است:

- (ق. ۵: ناصر خسرو): بالای آدمی آمد زبانش / که در وی بسته شد سود و زیانش.
- (ق. ۵: ناصر خسرو): زبان بر بسته، بهتر سر نهفته / نماند سر چو شد، اسرار گفته.
- (ق. ۵: ناصر خسرو): خواهی که نیاری به سوی خویش زیان را / از گفتن ناخوب نگهدار زبان را.
- (ق. ۵: فردوسی): مگوی آن سخن کاندرا آن سود نیست / وزان آتشت، بهره جز دود نیست.
- (ق. ۵: فردوسی): مگو آنچ بدخواه تو بشنود / ز گفتار بیهوده شادان شود.
- (ق. ۵: مسعود سعد): اوصاف جهان، سخت نیک دانم / از بیم بلا، گفت کی توانم.
- (ق. ۵: مسعود سعد): گر مفسده‌ای ندیده بودی به زبان / محبوس نکریش به زندان دهان.
- (ق. ۶: انوری): گشتم خموش، از آنکه [تا اینکه] نفس ناطقه / ماند مصون همیشه ز حرمان [جدایی] روزگار.
- (ق. ۶: خاقانی): خاقانی، سود و مایه عمر / الا ز زبان، زیان ندیدست.
- (ق. ۶: خاقانی): از زبان در سر شدی [با سرخوردی زمین] خاقانیا / تا [برای اینکه] ماند سر، زبان در بسته به.
- (ق. ۶: سنایی): [فقیه شیعی گفت] که چو بر کفر کرد خصم اجبار / نه به دل، از زبان دهد اقرار.

- (ق. ۶: سنایی): سخن سلطان گویند نگه دار زبان / چو سخن گفته شود باز نیاید به کمند.
- (ق. ۷: مولوی): گفت: هر رازی نشاید [شایسته نیست] باز گفت / جفت طاق آید گهی، گه طاق جفت [گاهی افشای راز، زیان بار است].
- (ق. ۷: مولوی): از صفا گر دم زنی با آینه / تیره گردد زود با ما آینه [اگر موفقیت خود را برای دیگران نقل کنی، آنان دلگیر می شوند].
- (ق. ۷: مولوی): مرغ بی وقتی [خروس بی محل]، سرت باید برید / عذر احمق را نمی شاید شنید.
- (ق. ۷: مولوی): چون ببینی مَشکِ پُر مکر و مَجاز [دروغین] / لب ببند و خویشتن را خُنَب [خمره تهی] ساز [نشان بده].
- (ق. ۷: نظامی): راحت این پند، به جان ها دراست [در جان هاست] / که آفت سرها به زبان ها در است.
- (ق. ۷: نظامی): بسا سر کز زبان، زیر زمین رفت / کشف [لاک پشت] را با بطن [مرغابی ها]، فصلی چنین رفت.
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): ناطقه را بند کن و جمع باش / گر نه ضمیر تو پریشان شود.
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): خامش که ستیزه می فزاید / آن خواجه عشق را ز گفتار.
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): دهان مگشای بی هنگام و می ترس از زبان من / زبانت گر بود زرین زبان، درکش که من گازم.
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): کمان نطق من بستان، که تیر قهر می برد / که از مستی مبادا تیر سوی خویش اندازم.
- (ق. ۷: سعدی): نه هر سخن که برآید بگوید اهل شناخت / به سر شاه، سر خویشتن، نشاید باخت.
- (ق. ۷: سعدی): از آن مرد دانا زبان دوختست [دوخته است] / که ببند که شمع از زبان سوختست [سوخته است].

ضرب المثل:

- (اندیشه کردن که چه گویم، به از پشیمانی خوردن که چرا گفتم).
- (کس از دست جور زبان ها، نرست).
- (زبان آید، زبان آید).
- (بسا سر که بریده زبان است).

(زبان سر را عدوی خانه‌زاد است).
 (زبان سرخ، سر سبز می‌دهد بر باد).
 (زبان درازی، مایه جوانمرگی است).
 (فارغ گردی چو خامشی پیشه کنی).
 (ناشناس): اگر پشیمان باشی از نگفتن، به که پشیمان باشی از گفتن.
 (خاموش نشین و فارغ از عالم باش).
 (دیوار موش دارد، موش هم گوش دارد [گفتن اسرار با آواز بلند، نیکو نیست]).
 (دیوار دارد به گفتار گوش).
 (مردم از گفتن نبینند جز زیان).

رابطه پذیرش فرودستی - فرادستی و سکوت، با اوضاع بسامان - نابسامان اجتماعی

اگر بخواهیم فضای اجتماعی مقاطع تاریخی را به‌عنوان زمینه ارتباطات در نظر بگیریم، باید به برخی از شاخص‌ها، مانند درجات خفقان و استبداد و بی‌اعتمادی مردم به یکدیگر توجه خاص بنماییم. به‌عنوان مثال، اگرچه در دوران صفویه، یکپارچگی کشور و عدم هرج و مرج داخلی در مقایسه با قرن نهم بسیار بیشتر بوده و اثری از هرج و مرج‌های ملوک‌الطوایفی دیده نمی‌شده است، اما تبدیل جامعه اکثریت سنی مذهب، به شیعه خودساخته صفویه، آن هم با فشار قزلباش‌های شاه‌اسماعیل و در مدتی کوتاه، فضای رعب و وحشتی را فراهم می‌کرده که توصیف آن را می‌توان در آثار نثر آن دوران و مشاهدات سیاحانی که به ایران سفر کرده بودند، یافت. اسکندریک ترکمان، منشی مخصوص دربار، در مدح و ستایش شاه‌عباس صفوی گفته است که بر ضمیر منیرش، همه وقایع جهان، پرتو ظهور می‌اندازد و در ادامه - شاید ناخواسته - افشاگری کرده که تعداد جاسوسان شاه در جامعه آن قدر زیاد بوده است که اگر کسی، حتی در خانه‌اش حرفی با همسرش می‌زد، این نگرانی را داشت، که موضوع به گوش شاه برسد. اسکندریک می‌نویسد: «... [پادشاه] منہیان گماشته‌اند که از کماهی حالات خبر می‌دهند. چنان‌که کسی را قدرت آن نیست که در منزل خود با متعلقان حرفی که نتوان گفت، بگوید، دغدغه آن هست که به مسامع جلال رسد» (راوندی، ۱۳۵۹، ج ۴، ص ۱۶۴).

آنتوان شرلی که در سال ۱۵۹۸ میلادی (قرن یازدهم قمری) در ایران بوده، گزارشی را نوشته که می‌توان با کمک محتوای کتاب *حسن/تواریخ*، مشاهدات او را این‌گونه روایت کرد که در آن روزگار، در هر شهری از بلاد ایران، هر روز اشخاصی دیده می‌شدند که تبری بر دوش در

کوچه‌ها گردش می‌کرده و به صدای بلند می‌گفته‌اند اگر شخصی هست که منسوبان پیامبر [مقصود ابوبکر و عمر و عثمان] را تفوقی بر سایرین دهد، سر او فوراً بریده خواهد شد. شرلی می‌نویسد: «من به چشم خود دیدم که در اصفهان، یک نفر عثمانی [سنی] پیش این شخص تبردار آمده و گفت من از آن گروه هستم و به شهادت خود راضی. این را گفت و به زانو درآمد و سر خود را بر روی قطعه سنگی گذاشت و آن شخص، بدون تأمل سر او برید» (شرلی، ۱۳۵۷، ص ۸۹-۸۸).

در آن سو، اگرچه در برخی ادوار، مانند دوران قاجار، جامعه زیر فشار فقر و عقب‌ماندگی بوده، اما حکومت غیرمسلکی قاجار، از خفقانی به‌مراتب کمتر از دوران صفویه برخوردار بوده و اوضاع در مقایسه با دوران دیکتاتوری سلطان محمود غزنوی و استبداد قبیله‌ای سلجوقیان و جنگ‌های داخلی و هرج‌ومرج‌های پس از ملک‌شاه، از سامان نسبی بسیار بیشتری برخوردار بوده است. با این دیدگاه، وضعیت بسامان - نابسامان اجتماعی ایران براساس اطلاعات مندرج در فصول ۴ تا ۱۰ کتاب ایران در چهار کهکشان ارتباطی، به شرح زیر تنظیم شد (محسنیان راد، ۱۳۸۴).

(۱- دوره بسامان) قرن چهارم هجری (۳۰۰ تا ۳۹۹ قمری معادل ۹۱۲ تا ۱۰۰۸ میلادی) = حکومت آل بویه و غزنویان

(۲- دوره نابسامان) قرن پنجم هجری (۴۰۰ تا ۴۹۹ قمری معادل ۱۰۰۹ تا ۱۱۰۵ میلادی) = دوران حکومت سلطان محمود غزنوی و متعاقباً حمله قبایل بدوی سلجوق به ایران، شکل‌گیری سلسله سلجوقیان و آشفتگی و جنگ‌های داخلی ناشی از اختلاف میان بازماندگان سلطان ملک‌شاه (دوره نابسامان)

(۳- دوره نابسامان) قرن ششم هجری (۵۰۰ تا ۵۹۹ قمری معادل ۱۱۰۶ تا ۱۲۰۲ میلادی) = ادامه جنگ‌های داخلی، آغاز جنگ‌های صلیبی و حمله مغول به ایران

(۴- دوره نابسامان) قرن هفتم هجری (۶۰۰ تا ۶۹۹ قمری معادل ۱۲۰۳ تا ۱۲۹۹ میلادی) = ادامه سلطه مغولان بر ایران

(۵- دوره بسامان) قرن هشتم هجری (۷۰۰ تا ۷۹۹ قمری معادل ۱۳۰۰ تا ۱۳۹۶ میلادی) = حکومت ایلخانان

(۶- دوره نسبی بسامان) قرن نهم هجری (۸۰۰ تا ۸۹۹ قمری معادل ۱۳۹۷ تا ۱۴۹۳ میلادی) = حکومت تیموریان آق قویونلو و قره قویونلو

(۷- دوره نابسامان) قرن دهم هجری (۹۰۰ تا ۹۹۹ قمری معادل ۱۴۹۴ تا ۱۵۹۰ میلادی) = حکومت صفویه، تحمیل شیعه صفویه به جامعه و شکل‌گیری اختناق مسلکی

(۸- دوره نابسامان) قرن یازدهم هجری (۱۰۰۰ تا ۱۰۹۹ قمری معادل ۱۵۹۱ تا ۱۶۸۷ میلادی) = ادامه حکومت صفویه و نهادینه شدن اختناق مسلکی

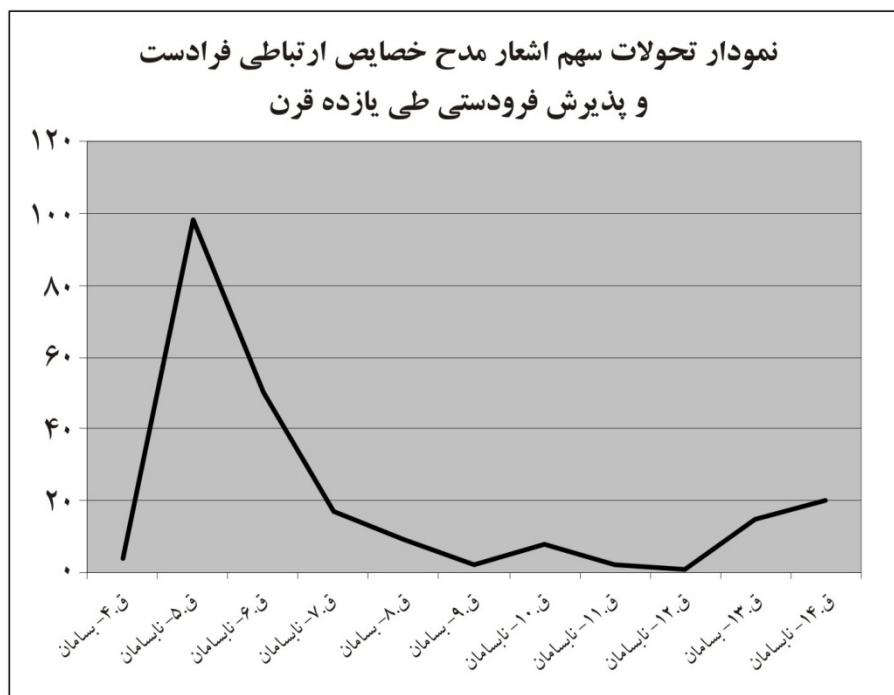
(۹- دوره نابسامان) قرن دوازدهم هجری (۱۱۰۰ تا ۱۱۹۹ قمری معادل ۱۶۸۸ تا ۱۷۸۴ میلادی) = حمله محمود افغان به ایران، حکومت نادرشاه ضد مسلک صفویه، هرج و مرج پس از مرگ نادر

(۱۰- دوره نابسامان) قرن سیزدهم هجری (۱۲۰۰ تا ۱۲۹۹ قمری معادل ۱۷۸۵ تا ۱۸۸۱ میلادی) = شکل‌گیری حکومت قاجار، تنبیه سهمگین مردم کرمان در حمایت از لطفعلی‌خان، جدایی افغانستان و قفقاز از ایران

(۱۱- دوره نسبی سامان) قرن چهاردهم هجری (۱۳۰۰ تا ۱۳۹۹ قمری معادل ۱۸۸۲ تا ۱۹۷۸ میلادی) = مشروطیت و پهلوی

اگر تعداد اشعار مدح توانایی‌های ارتباطی فرادست و همچنین اشعار توصیه به سکوت مربوط به اجتناب از خطر را در هر یک از یازده قرن توزیع کنیم، با شگفتی خواهیم دید سهم اشعار مدح در هر قرن از دوره‌های نابسامان چهار برابر دوره‌های سامان بوده (سهم هر قرن نابسامان ۱۳/۹ درصد و بسامان ۳/۳ درصد) و سهم اشعار توصیه به سکوت مربوط به اجتناب از خطر در دوره‌های نابسامان پنج برابر بسامان بوده است (سهم هر قرن نابسامان ۱۶/۱ درصد و بسامان ۳/۲ درصد) (جدول شماره ۵- پیوست کتاب).

طی یازده قرن گذشته، حدود ۸/۳ درصد مجموع اشعار، به مدح توانایی‌های ارتباطی فرادست - اغلب پادشاهان، حکام و سایر مقامات مستبد طول تاریخ ایران - از یک‌سو و خودتقریری و توصیف وظایف ارتباطی فرودست، در مقابل فرادست و پذیرش ارتباط عمودی از سوی دیگر، اختصاص داشته است. توزیع اشعار مذکور در قرون مختلف، نشان می‌دهد که اوج حضور آن‌ها در قرن پنجم و با نسبتی کمتر در قرن ششم بوده است. این پدیده در جدول شماره ۵ و نمودار شماره ۲ منعکس است.



نمودار شماره ۲. سهم بالای اشعار دارای مضامین ستایش توان ارتباطی فرادستان در دوران سلجوقیان

می‌دانیم که قرن پنجم، دوران حکومت سلطان محمود غزنوی و متعاقباً حمله قبایل بدوی سلجوق به ایران، شکل‌گیری سلسله سلجوقیان و آشفتگی و جنگ‌های داخلی ناشی از اختلاف میان بازماندگان سلطان ملک‌شاه و یکی از دوره‌های ناسامان ارتباطی بوده است. مصاحب، یکی از خصلت‌های جاه‌طلبانه سلطان محمود را "نامجویی" دانسته و می‌نویسد: «گفته شده که در دربار این مرد، چهارصد شاعر به‌سر می‌برده و او را مدح می‌گفته‌اند». او درباره تعصب مسلکی سلطان محمود می‌نویسد: «سلطان محمود، [به خلاف سلاطین آل بویه] نسبت به خلیفه عباسی به حرمت و طاعت می‌زیست. در تسنن سخت متعصب بود، و به همین جهت در مخالفت با مذاهب شیعی و اسماعیلی اهتمام بسیار می‌ورزید [بنابراین او بود که اختلاف تیم فوتبالی سنی و شیعه عصر آل بویه را تبدیل به نفاق‌افکنی عمیق، رسمی نمود] و در این کار چندان تعصب داشت که قسمت اعظم کتابخانه دربار مجدالدوله را آتش زد. فرستاده‌ی خلیفه‌ی فاطمی مصر را که برای تبلیغ دین باطنیان آمده بود بکشت... محمود نخست مذهب حنفی داشت [مصاحب متعاقباً توضیح می‌دهد که رفتار محمود با کرامیه هم مانند رفتار مثبت او با

مذهب حنفی بوده است و احتمال دارد داستان این تغییر مذهب، همان دوری سلطان محمد از مذهب قبلی خود، یعنی کرامیه بوده باشد نه حنفیه. مقایسه من میان عقاید کرامیه با حنفیه که هر دو از مذاهب چهارگانه اهل سنت است نیز تأییدکننده همین نظر است. کرامیه یکی از فرق اسلامی است که از اعتقادات پیروان آن چنین بوده که خداوند جسم است و بر عرش نشسته و متناهی است [به این ترتیب وقتی یکی از فقهای شافعی او را به مذهب شافعی تشویق و ارشاد کرد و در حضور او مطابق هریک از دو مذهب، دو رکعت نماز به‌جا آورد. سلطان محمود مذهب شافعی را ترجیح داد. سلطان محمود به دلاوری، پول‌پرستی، خست و عشق به شهرت موصوف بود] (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۲۷۰۴).

محمود غزنوی چهار سال پس از فتح سومنات، با شکست آخرین پادشاه آل بویه - مجدالدوله - وارد شهر ری شد. جرجی زیدان در این مورد می‌نویسد: «سلطان محمود غزنوی، پس از تسخیر شهر ری، دو فرقه از فرق اسلامی را مورد تهاجم قرار داد، باطنیه [اسماعیلیه] را کشت و معتزله را تبعید کرد و کتاب‌های فلسفه و هیئت معتزله را سوزانید» (زیدان، ۱۳۳۶، ج ۳، صص ۶۶ - ۵۸).

وقتی محمود غزنوی، در سن ۲۹ سالگی، تبدیل به سلطان محمود غزنوی شد (سال ۳۸۹ قمری). ابوالقاسم فردوسی دقیقاً در سن ۶۰ سالگی به‌سر می‌برد و بیست سال بود که نگارش شاهنامه را طی می‌کرد. بنابراین باید تصور کنیم که در آن ۲۰ سال، بدون آنکه سلطان محمودی مطرح باشد، بخش بزرگی از شاهنامه نوشته شده بود. حال اگر اکنون در همان صفحات اول شاهنامه، مدح سلطان محمود را می‌بینیم، باید مطمئن باشیم که آن ابیات، مونثازی است که فردوسی - از سر نیاز مالی - حداقل پس از بیست سال از نگارش شاهنامه، در آن انجام داده است.

فردوسی اولین بیت شاهنامه را با نام "خداوند خرد" آغاز می‌کند و اگر چه در چهاردهمین بیت شاهنامه، سخن عظیم: توانا بود، هر که دانا بود/ ز دانش، دل پیر برنا بود - را می‌گوید، اما در همان صفحات اولیه، به یک ستایش ۴۸ بیتی از سلطان محمود می‌پردازد.

پس، شاعر شیعه مذهبی که ۲۰ سال است در حال سرودن یک مجموعه عظیم تاریخی و تا حدودی مستند، آن هم به نظم است، قطعاً یا از تنگدستی و یا از فشار اقتدار سلطانی سنی مذهب و یا هر دو، به مونثاز دیرهنگامی دست‌زده و پس از نام خداوند و تأکید بر آن که دانش، دل پیر را برنا می‌کند، در پیری، به ستایش ۴۸ بیتی سلطان می‌پردازد.

او در ابیاتی از آن ۴۸ بیت، سلطان محمود را پادشاه بزرگی می‌نامد که در عهدش آن‌چنان

امنیتی و صلح و صفایی است که میش در کنار گرگ و با هم از چشمه آب می‌خورند. شاهی است که تمام خارجی‌ها، از کشمیر تا دریای چین او را ستایش می‌کنند. پادشاهی است آن قدر محبوب در میان ملت خود، که در سرزمین او، کودک در گهواره، هنوز لب از شیر مادر برنداشته، نام سلطان محمود را به زبان می‌آورد. همه مردمان مطیع او هستند و هیچ کس سر از فرمان او بر نمی‌دارد و از پیمان با او نمی‌گذرد، و سرانجام در دو بیت ابیات آخر، به دعای او می‌پردازد و می‌گوید که سایه‌اش بر سر تمام جهان جاودان باشد و امید که همیشه بدون درد و غم، سالم و شاد، آزاد و صاحب تاج و تخت زندگی کند. می‌گوید: «جهاندار محمود، شاه بزرگ/ به آبشخور آرد همی، میش و گرگ + زکشمیر تا پیش دریای چین/ برو، شهریاران کنند، آفرین + چو کودک، لب از شیر مادر بشست/ زگهواره، محمود گوید نخست + نیچد کسی سر ز فرمان او/ نیارد گذشتن، زیپمان او +... جهان بی‌سر و تاج خسرو، مباد/ همیشه بماناد، جاوید و شاد + همیشه تن آباد، با تاج و تخت/ ز درد و غم آزاد و پیرو ز بخت» [و در اینجا است که گویی وظیفه اجباری‌اش را انجام داده و گویی از سلطان اجازه می‌خواهد که دیگر بس کند و به اصل مطلب بپردازد] + کنون بازگردم به آغاز کار/ سوی نامه‌ی نامور، شهریار. [که این شهریار، دیگر سلطان محمد غزنوی نیست].

بنیان سلجوقیان، قبایلی بدوی آنیمیست شمال دریای خزر بود. فرهنگ معین درباره آنان می‌نویسد: «در ابتدا بی‌علاقه به زندگانی شهری و تمدن و دین بودند و چون اسلام آوردند، بر اثر سادگی طبع، در راه دین دچار تعصب شدند» (معین، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۷۸۰). یکی از راویان آن دوران، خواجه نظام‌الملک، و یادگار ماندگارش، کتابی است مشتمل بر پنجاه فصل که حاصل تماشای او، بر اوضاع کشورداری دو پادشاه سلجوقی طی سالیان متمادی است که سیاستنامه نام دارد.

سیاستنامه، نصیحت‌نامه پیرمردی است خطاب به حکامی مستبد، بدوی و بسیار کم‌خرد [خواجه به جای کم‌خرد، از واژه کم‌دان استفاده کرده است] که معمولاً فهم و تحمل زیردستان خردمند را نداشته و نخواهند داشت و در نتیجه، خردمندان را وادار خواهند کرد که برای بقا خود به تلاش برای دستیابی به زبان و اندیشه‌ای مشترک با حکام بی‌خرد بپردازند و چنین است که در اثر دوام حضور مستبدان کم‌خرد، خردمندان مجبور خواهند شد که اقناع دروغین خود را اقناع حقیقی جلوه داده و حتی به مدح و ستایش آنان و منویات خردمندانه‌شان بپردازند.

خواجه نظام‌الملک در فصل دهم سیاستنامه خود، در حالی که سلجوقیان، چهل و پنجمین سال حکومت خویش را می‌گذرانند، برایشان چنان می‌نویسد که گویی در حال نگارش

خودآموزی برای حکومت‌دارانی کارآموز و بسیار آماتور است. می‌نویسد: «واجب است پادشاه را از اموال رعیت و لشکر و دور و نزدیک خویش پرسیدن، و اندک و بسیار آنچه رود، دانستن و اگر نه چنین کند، عیب باشد و بر غفلت و ستمکاری [او] حمل کنند و گویند فساد و دست‌درازی که در مملکت می‌رود، [یا] پادشاه می‌داند یا نمی‌داند. اگر می‌داند و آن را تدارک و منع نمی‌کند، [پس علت] آن است که همچون ایشان ظالم است و به ظلم رضا داده است. و اگر نمی‌داند، پس غافل است و کم‌دان... [در طول تاریخ] همه پادشاهان به [از طریق] صاحب برید خبر تازه داشته‌اند تا آنچه می‌رفت از خیر و شر، از آن باخبر شوند... تا دیگران بدانسته‌اند که پادشاه بیدار و به همه جای کارآگاهان گماشته و ظالمان را از دست ظلم کوتاه کرده و مردمان در امان‌اند و در سایه عدل، به کسب معاش و عمارت مشغول باشند. لیکن این کار نازکست و با غایله [؟]. باید که این کار با دست و زبان و قلم کسانی باشد که برایشان هیچ گمانی بد نبود و به غرض خویش مشغول نباشند که صلاح و فساد مملکت در ایشان بسته است و ایشان از قبل [در نتیجه حضور] پادشاه باشند و نه از قبل کس دیگر، مزد و مشاھر [شهریه] ایشان باید که مهیا باشد از خزینه تا به فراغ دل حال‌ها می‌نماید تا هر حادثه که تازه شود، پادشاه داند... کس را زهره [جرأت] آن نباشد که در [دوران] پادشاهی [او] عاصی تواند بود یا بد تواند اندیشید که صاحب خیر و منهی [خبردهنده] گماشتن از عدل و بیداری و قوت رای پادشاه باشد در آبادان کردن مملکت...» (راوندی، ۱۳۵۹، ج ۴، ص ۶۰۲).

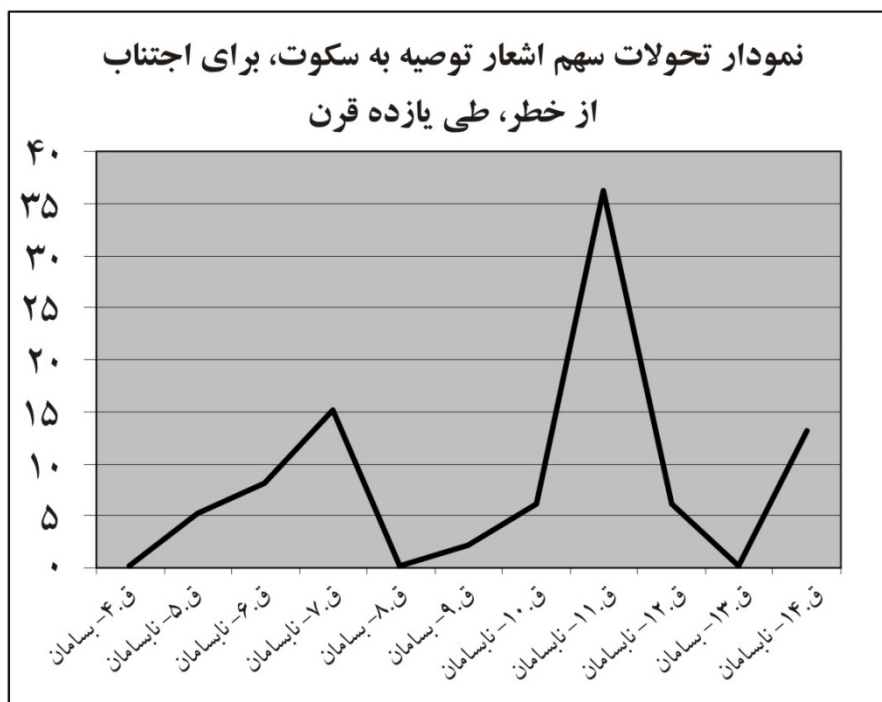
اما سرانجام سرنوشت پیرمرد نصیحت‌گو نیز همان شد که حکام بی‌خرد با خردمندان عصر خود می‌کنند. همسر ملک‌شاه سلجوقی به بدگویی از وزیر پرداخت و با تحریک سایر مخالفان، وزیر از وزارت عزل شد. چون می‌دانست که عزل آغاز کار است، تصمیم گرفت تا آنجا که می‌تواند از غضب شاه دور شود. پس راهی بغداد شد، اما در میانه راه، به وسیله فداییان اسماعیلیه به قتل رسید (پازارگاد، ۱۳۵۰، ص ۱۰۸).

کتاب سیاست‌نامه عملاً مورد استفاده سلجوقیان قرار نگرفت. وقتی زمان مرگ ملک‌شاه سلجوقی فرا رسید. همسر شاه متوفی از خلیفه اجازه سلطنت فرزند ۴ ساله‌اش را گرفت و از آن‌سو چهار پسر شاه مرحوم، یعنی محمود، برکیارق، سنجر و محمد، به جنگ با یکدیگر و جنگ با همسر پدر، برای سلطه بر سرزمین‌های ارثی پرداختند، و یکی از دوران‌های نابسامان را ایجاد کردند.

قبلاً گفته شد که در مطالعه حاضر، ۱۴ نوع سکوت شناسایی شد که به دو دسته کلی قابل تقسیم است. الف - سکوت عرفانی (۳/۵ درصد) و ب - سکوت غیرعرفانی (۱۴/۳ درصد) سکوت

غیرعرفانی نیز خود به دو دسته قابل تقسیم است: سکوت برای اجتناب از خطر (۳/۳ درصد) و سایر (۹/۱۰ درصد).

نتایج منعکس شده در نمودار شماره ۳ نشان می‌دهد که سهم توصیه به سکوت، برای اجتناب از خطر، در اشعار قرن یازدهم به مراتب بیش از سایر قرون بوده است. به‌طوری‌که حدود ۴۰ درصد، مربوط به آن قرن و ۶۰ درصد بقیه مربوط به ۱۰ قرن دیگر است. قرنی که در صفحات قبل، چند صحنه از استبداد مسلکی و خفقان حاکم بر آن توصیف شد، طبق نمودار شماره ۳، اولین افزایش چنین توصیه‌ای مربوط به قرن هفتم (نهادینه‌شدن سلطه مغولان) و اوج آن را در قرن یازدهم (حکومت مسلکی مستبد صفویه) و بازگشتش در قرن سیزدهم هجری قمری (سقوط زندیه و شکل‌گیری حکومت قاجار) بوده است.



نمودار شماره ۳. سهم بالای اشعار دارای مضامین توصیه به سکوت در دوران صفویه

ماندگار شدن رفتارهای فرودستی

تداوم استبداد انواع منابع قدرت در ایران، آن‌چنان بر هنجارهای ارتباطی جامعه ریشه دواند که در اوایل قرن حاضر نیز آثار آن در کتاب "حقیقات ما/ ایرانیان" محمدعلی جمال‌زاده ثبت شد. در آن کتاب، نهادینه شدن پذیرش عمودی بودن ارتباط فرادست با فرودست را می‌توان این‌گونه دید. می‌نویسد: «ایرانی به جای لفظ "شما" به رسم ادب و احترام "سرکار" و "سرکار عالی" و "جناب عالی" و "جناب مستطاب عالی" و "قربان" می‌گوید و به جای "من" از طریق تحقیر نفس خود و تعظیم طرف "بنده" و "فدوی" و "داعی" و "ذره‌بی‌مقدار" و "خاکسار" و غیره استعمال می‌کند» (جمال‌زاده، بی‌تا، ص ۱۸).

جمال‌زاده، در جمع‌آوری اظهارنظرها درباره اخلاق ایرانیان، مصادیق ارتباطی را نقل می‌کند که می‌توان آثار آن انسان خوگرفته در جامعه ذره‌ای استبدادزده را دید. می‌نویسد: «در تمام دنیا هیچ ملتی مانند ایرانیان منافق نیست و چه بسا همان موقعی که دارند با تو تعارف می‌کنند، تو باید از شرشان در حذر باشی.... یکی از جملاتی که خیلی بین ایرانی‌ها معمولست این است که غالباً به جان یکدیگر قسم می‌خورند و می‌گویند به جان عزیز شما و یا به مرگ شما و این‌طور نشان می‌دهند که وجود شما برای آن‌ها گرانبهاترین چیزهاست و حال اگر پشت بکنید شروع به بدگویی خواهند کرد و ده عیب برای شما پیدا خواهند نمود و حتی مضایقه ندارند که در غیاب شما به شما ناسزا بگویند... آن‌ها بسیار مخفی‌کار و متقلب و بزرگترین متملقین عالم هستند و در دنائت و وقاحت هم بی‌همتا می‌باشند. به‌غایت دروغگو هستند و کارشان همه پرگویی و قسم و آیه است و برای اندک نفعی حاضرند به دروغ شهادت بدهند» (جمال‌زاده، بی‌تا، صص ۷۳-۷۹).

تدبیر و راهبرد ارتباطی ایرانی در انتخاب نقاطی از سه طیف

به نظر من به جای آنکه رفتار ارتباطی ایرانی را با انواع صفات زشت توضیح دهیم، باید به جستجوی راهبردهای ابداعی او برای بقا در زمینه‌های ارتباطی مواج، گوناگون و گاه خطرناک، بپردازیم.

مطالعه ویلیام بی‌من، نشان می‌دهد که نقش فرادستی - فرودستی در ایران، یک نقش ثابت نیست، بلکه یک نقش انعطاف‌پذیر است. وقتی اصل فرادستی و فرودستی پذیرفته شد، شما در یک لحظه فرادست یک فرودست هستید و در لحظه‌ای دیگر، فرودست یک فرادست. مهم این است که در هر لحظه، چه استراتژی ارتباطی را انتخاب می‌کنید؟

به نظر من، اساس این استراتژی بر انتخاب نقطه‌ای از تعامل سه طیف است:

الف- طیفی که در یک قطب آن، حضور با بیگانه (غیرخودی) قرار دارد و در قطب دیگر، حضور در گروه (خودی).

ب- طیفی که در یک قطب آن ظاهر (بیرون) وجود دارد، پس فیلترینگ، خودسانسوری، تقيه، نقش بازی کردن و تلاش در پنهان کردن نیت از ابزارهای بقا در آن قطب است و قطب دیگر که باطن (اندرون) است و بیشترین افشای آن در "ارتباط با خود" نهفته است.

ج- طیفی که در یک قطب آن، مصلحت در سکوت و پیروی از سکوت نشسته و در قطب دیگر سکوت نکردن، حرف زدن و سخنگوشدن قرار دارد.

ما شواهدی از حضور این طیف‌ها در سخن اندیشمندان نظم‌نویس و ضرب‌المثل‌ها دیدیم: طیف‌های الف، ب و ج، از این نظر طیف هستند که فرد، نمی‌تواند، همزمان در دو سر طیف بسر ببرد، در حالیکه توصیف ویلیام بی‌من از نقش‌های فرادست / فرودستی در تعاملات ایرانیان معاصر به‌گونه‌ای است که خصلت طیف را از آن می‌گیرد. پدیده‌ای که او به جای طیف (scale) از اصطلاح "پین‌های محوری" استفاده کرده است. او در این باره می‌نویسد:

نظام اخلاقی که فرادست‌پنداشتی را [کسانی که چه دیگران و چه خودشان، در تعاملی خاص فرادست می‌پندارند] نسبت به فرودستان‌پنداشت [کسانی که چه دیگران و چه خودشان، در تعاملی خاص فرودست می‌پندارند] متعهد می‌کند، منبعث از اخلاق و الزامات بزرگ‌منشی است. در حالی که فرودستان مقید به نظامی اخلاقی هستند که ریشه در تسلیم، اطاعت، حق‌شناسی و احترام دارد. دو "نظام اخلاقی" مذکور - یعنی "تعهدات و الزامات بزرگ‌منشی" از یک‌سو و "تسلیم، اطاعت، حق‌شناسی و احترام" از سوی دیگر همچون پین‌های محوری، در داخل یک ساختار عمل می‌کنند و موجب حرکت روان و پیوسته تعامل می‌شوند. فرادستان به زیردستان خود پاداش می‌دهند و در مقابل فرودستان مراتب حق‌شناسی را به‌جا می‌آورند. کاری که فرادست برای فرودست انجام می‌دهد لطف و مرحمت، و کاری که فرودست برای فرادست انجام می‌دهد خدمت نامیده می‌شود. محرک‌هایی که فرادست برای انجام کاری یا فراهم کردن چیزی برای فرودست ارسال می‌کند، اوامر، و تقاضایی که زیردست برای انجام کاری از فرادست خود دارد درخواست یا استدعا نامیده می‌شود. پاداش، کار یا درخواست ممکن است در محتوا یکسان باشند، چه جهت آن از فرادست به فرودست باشد و چه عکس آن. آنچه که در تعامل اجتماعی اهمیت دارد نوع کاری که انجام می‌شود نیست بلکه درک و تصویری است که از آن وجود دارد.

فرادست‌پنداشتن را با توسل به دو ویژگی دیگر یعنی جداسازی و سکون هم می‌توان توصیف کرد. برای مثال در تجمعات و میهمانی‌ها، شخصی را که فرادست پنداشته می‌شود از

دیگران جدا می‌کنند و نمی‌گذارند به اندازه دیگران تحرک داشته باشد. عده زیادی گرد او می‌چرخند و بیشترین خدمت‌رسانی را انجام می‌دهند. افرادی که در آن جمع فرودست‌ترین افراد پنداشته می‌شوند - اغلب خدمتکاران، جوان‌ترها و زنان - از همه بیشتر جنب‌وجوش دارند و به نیابت از مردان مسن‌تر و دارای منزلت اجتماعی بالاتر کارها را انجام می‌دهند (بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۸۴).

ویلیام بی‌من، در توصیف تعاملات فرادستی - فرودستی در ایران معاصر می‌نویسد: «با نگاه به نحوه سلام و احوالپرسی یک فرد روستایی با یک مقام دولتی در اداره به وضوح می‌توان تفاوت آن را با سلام و احوالپرسی مثلاً او با برادر زنش در روستای خودشان را دید. اما تنها نحوه سلام و احوالپرسی نیست که فرادستی نسبی آن مقام دولتی را از منظر زبانی آشکار می‌سازد، بلکه سایر رفتارهای فرد نیز همچون تعظیم کردن، خودداری از نشستن تا زمانی که از او بخواهند (که احتمال دارد هرگز نخواهند)، ایستادن در حالی که دست‌ها زیر بغل است، چشم دوختن به پایین در تمام مدت ملاقات، امتناع از خوردن چای در صورت تعارف، اکراه از سخن گفتن مگر اینکه از او بخواهند، پایین آوردن صدا به هنگام سخن گفتن و کاربرد زبان معیار شهری همراه با تعریف و تعارف‌های زبانی چه قبل از شروع به سخن گفتن و چه در خطاب مستقیم به آن مقام دولتی جملگی حاکی از آن است که فرد روستایی بافت موقعیت را منطبق بر قطب الف می‌داند. نه تنها حضور یک یا چند از این مؤلفه‌های رفتاری بر وجود بافتی متعلق به طیف قطب الف دلالت می‌کند بلکه این واقعیت که این مؤلفه‌ها به کرات و به همراه هم در سرتاسر مدت تعامل مشاهده می‌شوند بیش از پیش بر ماهیت موقعیت صحنه می‌گذارد» (بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

بی‌من معتقد است، سوای شرایط تعاملی که حضار تردیدی در منزلت نسبی افراد ندارد، در تعامل ایرانیان نوع دیگری از موقعیت‌های اجتماعی وجود دارد که فرادستی یا فرودستی نسبی افراد نسبت به یکدیگر مبهم، یا اگر خوش‌بین باشیم دست‌کم نامعلوم است. چنین وضعیتی به افراد زیرک امکان می‌دهد با استفاده راهبردی از امکانات رفتاری، موقعیت موجود و عوامل و عناصر آن را نزد سایر افراد درگیر در تعامل به نفع خود تعریف کنند. در یک چنین موقعیت‌هایی آشکار می‌شود که قرار دادن خود در جایگاه فرودست، فواید و امتیازات زیادی برای شخص به همراه دارد.

دلایل متعددی وجود دارد که فرد در آن دسته از موقعیت‌های اجتماعی که مرتبه و منزلت او نزد دیگران آشکار نیست، رفتاری از خود بروز دهد که حاکی از پایین‌تر بودن مرتبه‌اش نسبت به طرف مقابل باشد. در یک ارتباط رو در رو اتخاذ جایگاهی فرودست، به شخص قدرت تحرک

بیشتری می‌بخشد و موجب می‌شود که در مراوداتش با دیگران از یک مزیت تاکتیکی برخوردار شود. این مزیت را می‌توان به این صورت توصیف کرد. اول اینکه پس از شروع تعامل، شخصی که خود را در جایگاه پایین‌تر قرار داده به واسطه تعریف رابطه منزلت به لحاظ رفتاری، خودبه‌خود بتواند یکی از تمهیداتی را که شخص مقابل که اکنون در جایگاه بالاتر واقع شده را بی‌اثر کند. در تعامل‌هایی که رابطه منزلت از پیش برای افراد تعریف شده است شخصی که در جایگاه برتر قرار دارد می‌تواند با بی‌اعتنایی به کسانی که درخواست لطف و مرحمت دارند به سادگی از ورود به تعامل خودداری کند. در واقع شخص فرادست همیشه می‌تواند با برخورداری از حق انتخاب، این تمهید را به کار ببندد که اصلاً در تعامل وارد شود یا نشود. در حالی که ایفای نقش فرودست از سوی طرف مقابل سبب می‌شود که قبل از ورود به حوزه حق انتخاب، وارد تعامل شود و این دستاورد کوچکی نیست.

دوم اینکه فرد فرودست می‌تواند با استفاده نظام‌مند از شیوه‌های رفتاری خاص که حاکی از منزلت به مراتب پایین‌تر برای خود و بالاتر برای فرد فرادست باشد رابطه خود را با طرف مقابل آن‌طور که می‌خواهد تنظیم کند.

در هر حال حاصل این نوع استفاده راهبردی از رفتار آن است که فرد در جریان تعامل می‌تواند نقشی را که ایفای آن از یک فرد صاحب منزلت نسبی انتظار می‌رود بر عهده طرف مقابل خود قرار دهد. اگر شخص بتواند به طرف مقابل خود در تعامل بقبولاند که مرتبه بالاتری دارد آنگاه او را متعهد کرده است که لطف کند، پاداش بدهد، و انتظاراتی را که از فردی والاتباء و بزرگ‌منش می‌رود (بزرگواری، سعه‌صدر، بخشندگی، خیرخواهی و مانند آن‌ها) برآورده کند و گهگاه او امری به نفع او صادر کند. بعضاً ممکن است لازم باشد که شخص نقش فردی فرادست را بازی کند تا بتواند از زیردستان اطاعت و خدمتگزاری طلب کند. این تدبیر گهگاه مؤثر می‌افتد به‌ویژه اگر تهدیدهای جدی فرد به طرزی مجاب‌کننده صورت بگیرد. اما فردی که نقش فرودست را بازی می‌کند راه‌های برون‌رفت بیشتری دارد. برای مثال همین که فرودست بودنش تأیید شده حکایت از ناتوانی‌اش دارد: «اگر تو خود قبول داری که من بی‌دست‌وپا و ناتوانم چطور می‌توانی از من انتظاری داشته باشی؟» (بی‌من، ۱۳۸۱، صص ۹۵-۹۴).

اگر به قواعد فوق، قاعده بسیار مهم ننگین‌نبودن فرودستی را بیافزائیم، اجرای روابط سلسله‌مراتبی بسیار سهل خواهد شد. در این مورد بی‌من می‌گوید: «در ایران که روابط سلسله‌مراتبی به‌عنوان هنجار پذیرفته شده است ضرورتی ندارد که فرودست‌بودن نسبت به فرد دیگری ننگ محسوب شود مگر فردی مستحق فرودست‌بودن نباشد و یا برخلاف خواست و

اراده‌اش به او تحمیل شده باشد. به همین دلیل در یک رابطه سلسله‌مراتبی دو طرف به یکدیگر احترام می‌گذارند و در حقیقت قطع احترام دو طرف نسبت به یکدیگر یا بی‌حرمتی و تحقیر از جانب فرد فرادست و بی‌احترامی از طرف فرد فرودست موجب گسستگی رابطه خواهد شد» (بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸).

این گونه است که برخی مهارت‌های ماهرانه ایرانی که حتی فراتر از کاربرد واقعی و عملی زبانی است شکل می‌گیرد: «در ایران عبور موفقیت‌آمیز از عرصه تعامل، بی‌تردید یک مهارت اجتماعی مثبت تلقی می‌شود. با توجه به این امر کاربرد ماهرانه و مؤثر امکانات و تمهیدات زبانی برای عبور از این قلمرو، مهارتی را شکل می‌دهد که می‌توان آن را در سطحی فراتر از هر مورد از کاربرد واقعی و عملی زبان مورد توجه و ارزیابی قرار داد... یکی از این راهبردها، چیزی است فراتر از "چاپلوسی" چیزی که ایرانیان به آن "خرکردن" می‌گویند. خرکردن موجب می‌شود فردی که مورد تملق‌گویی قرار گرفته است خام شود و انجام تعهدات مربوط به فردی با منزلت بالا را بپذیرد. هر بار که راهبرد خرکردن به کار برده می‌شود باید به اندازه‌ای که برای فهم‌پذیر بودن رفتار ارتباطی لازم است بر معیارها و موازین مربوطه منطبق باشد. از آن مرحله به بعد می‌تواند عمل خرکردن، دستوری یا نادرستی و با ظرافت یا عاری از ظرافت باشد. این تفاوت‌ها نمی‌تواند بر کارایی آن به‌عنوان یک راهبرد زبانی تأثیر بگذارد یا از کیفیت کلی زیباشناختی آن بکاهد.

راهبردی چون خرکردن، تأثیر خود را با بهره‌برداری از ابهامی که در درک افراد از عوامل مؤثر در رویدادهای تعامل وجود دارد کسب می‌کند. قطعاً اگر شخص پی‌برد که تملق فرد مقابل از روی صمیمیت نیست قربانی آن نخواهد شد. بنابراین اگر قرار باشد وارد چنین تعاملی شود باید به این باور رسیده باشد که احتمالاً در کلام او حقیقتی وجود دارد. فرد تملق‌گو باید بر آن باور انگشت بگذارد و زبانش را بر شکل و میزان قوت آن منطبق کند که این به هیچ‌وجه موفقیت کوچکی نیست» (بی‌من، ۱۳۸۱، صص ۲۷۱-۲۷۳).

به نظر می‌رسد که "خرکردن"، نیازمند کنشی فراتر از نقش‌بازی کردن است. فرد باید آن‌گونه در چنین نقشی فرو رود که نوعی "پنداشتن" در او بوقوع بپیوندد. به همین دلیل در اثر حاضر به جای اصطلاح فرادست و فرودست، از اصطلاح "فرادست‌پنداشتی" و "فروودست‌پنداشتی" استفاده شده است.

به این ترتیب ایرانی، با انبانی پر از میراث فرهنگی استبدادزده ارتباطی خود، می‌داند که باید بیاموزد که در هر زمان از مقاطع ایفای عمیق یکی از دو نقش فرادست / فروودست، چه تدبیر

ارتباطی را انتخاب کند؟ و همان گونه که قبلاً اشاره کردم، اساس این استراتژی بر انتخاب نقطه‌ای از تعامل سه طیف است. ویژگی‌های هر یک از سه طیف به شرح زیر است:

الف - طیفی که در یک قطب آن، حضور در کنار بیگانه (شبکه اجتماعی) قرار دارد و در قطب دیگر، حضور در کنار خودی

در دنیای امروز، شبکه اجتماعی (social network) پدیده‌ای است که حضورش در جوامع سنتی بسیار پررنگ‌تر از جوامع مدرن است (Jandt). ضمن اینکه در جوامع مدرن نیز، هرگاه شبکه رسانه‌ای، ابهام‌سازی کند، شبکه اجتماعی با انواع روش‌ها از جمله شکل‌گیری و انتقال شایعه‌ها، که مبتنی بر افزایش ارتباطات میان فردی است به ابهام‌زدایی دست می‌زند. تحقیقات نشان داده که در جوامع سنتی معاصر، هنوز در تأمین هر یک از سی‌وپنج نیاز روانی - اجتماعی پرسش‌شوندگان، هیچ یک از رسانه‌ها به اندازه ارتباطات میان فردی با اعضای خانواده، اقوام و دوستان، هم‌محلی‌ها و همسایه‌ها مؤثر نبوده است (Wright, 1975, P. 108).

از نگاه بیرونی، در شبکه‌های اجتماعی معاصر، آثار یک‌یک مرزبندی مبهم میان عوام و خواص را می‌توان یافت. حتی در مباحث ارتباطات و توسعه در مناطق روستایی، رهبران عقاید، از بقیه جدا شده و در ارتباط با آنان، وظایف خاص‌تری تعریف می‌شود.

در شبکه‌های اجتماعی ایران معاصر، پیش از آنکه آن مرزبندی‌ها مطرح باشد، بیگانگی با محیط شبکه، در مقابل غریب‌انگی با محیط خودی‌ها مطرح است. در حالی که مطالعه حاضر نشان می‌دهد که در قرون گذشته، مرزبندی میان عوام و غیرعوام اهمیت بسیار بیشتری داشته است. شاید علت این تفاوت در این باشد که در آن روزگار، به علت بالا بودن سهم بیسوادان، نبود رسانه‌ها، عدم امکانات مناسب برای جابجایی، دنیای ذهنی کوچک عوام، در مقایسه با دنیای ذهنی وسیع خواصی که ساعاتی را در کتابخانه‌های سلطنتی یا حجره‌های بازار وراقان به سیر در کتاب می‌پرداختند و اوقاتی که محصول ارتباط با خود و اندیشه‌ورزی‌هایشان نظم و نثرها می‌شد، بسیار متفاوت بود.

نگاه به آثار باقی‌مانده از اندیشمندان نظم‌نویس قرون گذشته، به شبکه اجتماعی متشکل از عوام، حاکی از آن است که آن‌ها عوام را لایق هم‌صحبتی نمی‌دانستند، به عوام بی‌اعتماد بودند و جایگاه زن عوام‌پست‌تر از مرد عوام می‌دانستند. اندیشمندان، شگفت‌زده و هراسان از سرعت جابجایی پیام، به‌ویژه رازها در شبکه بودند. عوام را خطرناک می‌دانستند و معتقد بودند که باید از آنان دوری کرد. شهری که به‌دست می‌آوردند، برایشان دلپذیر نبود (اگرچه دستیابی به این

شهرت نیز کار آسانی نبود. آن چنان که صائب تبریزی می‌گوید: «نمی‌توان به سخن، زود شد علم [مشهور]، صائب / که از هزار، یکی بر سخن سوار شود» و بین بریدن از مردم و بودن با مردم و دلسوزی برای مردم سرگردان بودند:

۱- اندیشمندان، عوام را لایق هم‌صحبتی نمی‌دانستند و حتی برای فرزندانشان آرزو می‌کردند که در پوستین خلق نیفتند. موضوعی که می‌توان در خاطرات کودکی سعدی یافت. می‌نویسد: «یاد دارم که در ایام طفولیت [مثلاً حدود ۶۱۴ هجری قمری]... شبی در خدمت پدر رحمت‌الله علیه نخفته بودم و همه شب دیده بر هم نبسته و مصحف [قرآن] عزیز در کنار گرفته و طایفه‌ای در کنار ما خفته. پدر را گفتم از اینان یکی سر بر نمی‌دارد که دوگانه [دو رکعت نماز] بگذارد... گفت جان پدر، تو نیز اگر بخفتی به که در پوستین خلق افتی».

در نمونه‌های زیر به نقل از اندیشمندان نظم‌نویس می‌بینیم که گفته شده، عوام مرده‌دلانی هستند که حتی شایسته تلقین پس از مرگ نیز نمی‌باشند، قادر به فهم نکته‌های خاص نیستند و نصیحت در گوش آن‌ها، همچون ریختن آب در غریال و کاشتن دانه سوخته در شوره‌زار است حتی از فرخی یزدی قرن چهاردهم نیز می‌شنویم که در رنج است، چون ملت خفته است (البته او، در روزگار رسانه‌ها، در بیتی نیز شادمان، خبر از بیداری ملت می‌دهد):

(ق. ۵: منوچهری دامغانی): این نماز از در خاصست، میاموز به عام / عام نشناسد این سیرت و آیین کبار

(ق. ۷: سعدی): نصیحت همه عالم، چو باد در قفس است / به گوش مردم نادان، چو آب در غریال
(ق. ۸: حافظ): عیب می، جمله چو گفتم، هنرش نیز بگو / نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند
(عبید زاکانی): زشت رسمی است، نشستن همه شب با عامه / هم‌قدح گشتن و پالوده و سکبا [نوعی آش] خوردن

(ق. ۹: جامی): با زاهد فسرده، مگو شرح سر عشق / از نکته‌های خاص، مکن پیش عام بحث
(ق. ۱۱: صائب تبریزی): مهر زن بر لب گفتار کزین مرده‌دلان / مرده‌ای نیست که شایسته تلقین باشد

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): صائب، آنان که در این عهد، سخن خرج کنند / دانه سوخته در شوره زمین، می‌کارند)

(ق. ۶: مسعود سعد): سخنم نیست بر زمانه روان / همچو بر روی سنگ سخت ارزن

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): غم عالم بهل [رها کن] ای خواجه، غم خویش بخور / زانکه عالم، چه غم از ننگ و بد ما دارد

(ق. ۱۴: فرخی یزدی): فرخی، این خیل خواب‌آلود، مست غفلتند / این سخن‌ها را نباید گفت، با بیدارها

(ق. ۱۴: ملک‌الشعرا بهار): بهار، بیش از این در گوش ملت / مزن گلبانگ آزادی که خفته است
۲- آن‌ها به عوام بی‌اعتماد بودند، هراس داشتند و معتقد بودند که باید از آنان دوری کرد. آن‌ها را آدم‌خوار می‌گفتند، دل‌هایشان را خانه دیو می‌دانستند. حتی منت سایه دیوار این جماعت را نیز نباید کشید. بی‌اعتمادی به شبکه اجتماعی را در ضرب‌المثل‌ها نیز می‌توان یافت که می‌گوید انسان رازش را حتی به بال خودش نیز نباید بگوید.

(ق. ۷: مولوی): آدمی خوارند [آدم‌خور هستند] اغلب مردمان / از سلام علیکشان کم‌جو امان
(ق. ۷: مولوی): خانه دیو است، دل‌های همه / کم‌پذیر از دیو مردم دَم‌مه [فریب مردم را مخور]
(ق. ۷: شمس از مولوی): وگر از عام بترسی که سخن فاش کنی / سخن خاص، نهان در سخن عام بگو

(ق. ۸: حافظ): محرم راز دل شیدای خود / کس نمی‌بینم ز خاص و عام را
(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): اهلی، وفا ز مردم عالم طمع مدار / کاین جرعه کَرَم نبُود در ایاغ [جام شراب] کس (ق. ۱۰: اهلی شیرازی): گر ز خورشید، چو مجنون به بیابان سوزی / به که منت‌کشی از سایه دیوار کسی (ق. ۱۰: وحشی بافقی): چرا خود را کسی در دام سد [صد] بی‌نسبت اندازد / رود با یک جهان ناهل، طرح صحبت اندازد
(ق. ۱۱: صائب تبریزی): چاره وارسگی [رهایی] از خلق، ترک صحبت است / قطع افیون [مخدر] را علاجی بهتر از تقلیل نیست

ضرب‌المثل:

(آدم رازش را به بالش هم نباید بگوید)

۳- بخشی از بی‌اعتمادی آنان به شبکه اجتماعی، ناشی از سرعت شگفت‌انگیز جابجایی پیام در شبکه بود.

(ق. ۵: فردوسی): سخن تا نگویند، پنهان بود / چو گفتند هرجا، فراوان بود
(ق. ۷: مولوی): ور بگویی با یکی دو [دو نفر]، الوداع [خداحافظ] / کُلُّ سِرِّ جاوزَ الاثنین شاع [هر رازی که به دو تن گفته شود فاش می‌شود]

- (ق. ۷: سعدی): هر که راز خود به گوشی بازگفت / ترجمان از صد زبان خواهد شرفت
- (ق. ۸: حافظ): همه کارم ز خودکامی به بدنای کشید، آری / نهان کی ماند آن رازی کز آن سازند، محفل‌ها [مجلس]
- (ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): در حیرتم که غنچه به بلبل چگونه گفت / رازی که باد هم، نشنید از زبان ما
- (ق. ۱۱: صائب تبریزی): صائب، خمش نشین که درین روزگار، حرف / از لب برون نرفته به غماز [سخن چین] می‌رسد

ضرب‌المثل:

- (اگر آب بخوریم، همه می‌فهمند)
- (اگر آدم آب بخورد، همه خبردار می‌شوند)
- (خبر خودش پخش می‌شود)
- (با باد نیز [راز] مگوی)
- (در دهن همه را که نمی‌شود قفل زد)
- (اگر سُم آهو بسته شود، دهن ول گو هم بسته می‌شود)
- ۴- اندیشمندان، حتی عوام را خطرناک می‌دانستند. آن‌ها را دیو راه می‌دانستند و از آنان انتظار دریای خون داشتند:

- (ق. ۷: سعدی): شبی دود خلق، آتشی برفروخت / شنیدم که بغداد، نیمی بسوخت
- (ق. ۱۰: اهلای شیرازی): نهفته باش ز مردم که خلق، دیو رهند / فرشته اوست که در چشم خلق، پنهان است
- (ق. ۱۰: اهلای شیرازی): تا غرق بحر خون نشوی از جفای کس / بیگانه شو ز خلق و مشو آشنای کس
- (ق. ۱۰: وحشی بافقی): خوش است بزم، ولی پرزخائن راز است / سخن به رمز بگوییم که غیر، غماز [سخن چین] است
- (ق. ۱۰: وحشی بافقی): خلاف مذهب جمهور اگر شخصی سخن راند / عدو [دشمن] را از شمار گام او، ثابت کند پایان
- (ق. ۱۰: وحشی بافقی): سخن ز لب نتوانست راه برد به گوش / زبس که روز جهان تیره بود و ظلمانی

(ق. ۱۴: نیما یوشیج): صحبت شهری پر از عیب و ضرر [گزند] است / پر ز تقلید و پر از کید [مکر] و شر است

۵- شهرتی که در میان عوام بدست می‌آوردند، برایشان دلپذیر نبود:

(ق. ۷: عطار نیشابوری): شعرگفتن حجت بی‌حاصلی است / خویشتن را شهره کردن جاهلی است

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): آن مدعی است، کز پی شهرت، چو برق سوخت / خرم کسی، که سوخته بی‌نشانی است

۶- از نظر آنان، جایگاه زن در شبکه اجتماعی، پست‌تر از جایگاه مرد بود:

(ق. ۵: ناصر خسرو): مگو اسرار حال خویش با زن / که یابی راز، فاش کوی و برزن

(ق. ۵: فردوسی): بدو گفت که از مردم سرفراز / نزیید که با زن نشیند به راز

ضرب‌المثل:

(اگر می‌خواهی حرفت همه جا پخش شود، به زنت بگو و بهش بگو مهم است، به کسی نگويد)

(زن‌ها با زبانشان فکر می‌کنند)

(زن‌ها با زبان، نرم می‌شوند، با زور خر نمی‌شوند)

(حمام زنانه شده است [فضای ارتباطی پر پارازیت])

۷- بین بریدن از مردم و بودن با مردم و دلسوزی برای مردم سرگردان بودند:

(ق. ۵: عنصری بلخی): چون مهره، به روی تخت نردیم همه / گاهی جمعیم و گاه، فردیم همه

(ق. ۵: ناصر خسرو): با هر کس نشین و مبر از همگان نیز / بر راه خرد رو، نه مگس باش نه عنقا [سیمرغ]

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): اهلی، چو گوشه‌گیر شوی هیچکاره‌ای / با مردم زمانه بسر بردن است کار

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): همه عالم به تو ای خواجه، گرفتم که بدند [بد هستند] / تو گرانی مکن و با همه عالم، خوش‌باش

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): گر خلق فرشته‌اند اگر دیو و پری / باید همه را به چشم نیکو نگری

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): با خلق، معاش، چون صبا کن، یعنی / بر خار چنان گذر که بر گل گذری

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): مایه خوبی، غم بیچارگان خوردن بود / خوبی خورشید هم، از ذره پروردن بود

در میان انواع سکوت، توصیه به سکوت‌هایی یافتیم به‌خاطر "مناسب نبودن حضار" و در واقع به‌گونه‌ای گفته شده که این‌ها "خودی" نیستند. پس سکوت کن: بیگانه‌ها، نامحرمان، اغیار، خَلق، عقل عوام، آن‌هایی که اهل بیان نیستند، یار بد، آن‌هایی که اهل ذکر و قنوت نیستند، احمق‌ها، ابلهان، آنانی که مورد تردیدند، کودکان‌های پست‌سخن، آدم‌های نامتعادل، حسودان، دشمنان، نااهل و هرکس جز حضرت دوست:

- (ق. ۵: فردوسی): مرا گفت چون رازگویی به گوش / سخن‌ها ز بیگانه مردم بپوش
- (ق. ۵: ناصر خسرو): ازیرا سزا نیست، اسرار حکمت / مگو این سخن جز مر اهل بیان را
- (ق. ۷: مولوی): بیش از این با خلق، گفتن روی نیست / بحر را گنجایی اندر جوی نیست
- (ق. ۷: مولوی): گفت: یار بد، بلا آشفتن است / چونکه او آمد، طریقم خفتن است
- (ق. ۷: مولوی): پس جواب او، سکوت است و سکون / هست با ابله سخن گفتن، جنون
- (ق. ۷: مولوی): تا [مراقب‌باش] نگویی سر سلطان [رازهای الهی] را به کس / تا نریزی قند را، پیش مگس
- (ق. ۷: مولوی): هین دهان بر بند، فتنه لب گشاد / خشک آر [حرف خشک‌بزن]، الله أعلم بِالرَّشَاد [به راستی خدا داناترین است]
- (ق. ۷: مولوی): ور نباشد اهل این ذکر و قنوت / پس جوابُ الْأَحْمَق، ای سلطان، سکوت
- (ق. ۷: مولوی): چون جواب احمق آمد خامُشی / این درازی در سخن می‌کشی؟
- (ق. ۷: مولوی): گفت: او را نیست الا دردِ لُوت [غذا] / پس جواب احمق، اُولی‌تر سکوت
- (ق. ۷: مولوی): مَحْرَمِ آن آه، کمیاب است بس / شب رَو و، پنهان رَوی کُن، چون عَسَس [مأمور حفاظت از محلات در شب]
- (ق. ۷: مولوی): از هزاران می‌نگویم من یکی / ز آن که آگندست [پُر است] هر گوش از شکی
- (ق. ۷: مولوی): درخور عقل عوام این گفته شد / از سخن، باقی آن بنهفته شد
- (ق. ۷: مولوی): پس خموشی به دهد او را ثُبوت / پس جواب احمقان آمد سکوت
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): خموش‌باش که این کودکان پست‌سخن / حشیشی‌اند [نامتعادل] و همین لحظه، ژاژخات کنند [بیهوده‌گویی کردن]
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): گرچه دهان پُرست ز گفتار، لب ببند / خاموش کن که پیش حسودان منکریم

(ق. ۷: شمس. از مولوی): ز سخن ملول گشتی، که کسیت [کسی تو را] نیست محرم / سبک آینه
بیان را تو بگیر و در نمد کن

(ق. ۷: سعدی): مگوی اندوه خویش با دشمنان / که لاحول گویند، شادی کنان

(ق. ۷: سعدی): حدیث دوست، با دشمن نگویم / که هرگز مدعی، محرم نباشد

(ق. ۷: سعدی): حدیث دوست نگویم مگر به حضرت دوست [پیامبر] / یکی تمام بود، مطلعی
[طلوع گاهی] بر اسرارم

(ق. ۷: سعدی): سعدی، سخن یار نگوید بر اغیار / هرگز نبرد سوخته‌ای، قصه به خامی

(ق. ۷: سعدی): ما را شکایتی ز تو گر هست، هم به تست / در پیش دشمنان، نتوان گفت حال
دوست

(ق. ۷: عطار نیشابوری): گر کسی را اهل بینی باز گوی / ورنه درج نطق را مسمار [زندانی] کن

ضرب‌المثل:

(آنچه گفتی، به همه کس نتوان گفت، مگو)

(نکته از نااهل اگر پوشی، به است)

(جواب ابلهان، خاموشی است)

(راز با مرد ساده‌دل و بسیار گوی و میخواره و پراکنده صحبت، مگوی).

جالب اینجاست که اگر بخشی از نمونه‌های فوق، سکوت به‌خاطر پست‌بودن مخاطبین است،
نمونه‌هایی نیز دیده شده که سکوت به‌خاطر برتربودن مخاطبین می‌باشد:

(ق. ۷: مولوی): چون که در یاران رسی [صاحبان معرفت]، خاموش نشین / اندر آن حلقه، مکن
خود را نگین [با سخنان پرطمطراق، جلب توجه کنی]

(ق. ۷: مولوی): در میان ناقدان زرقی [حیله] متن [نتاب] / با محک ای قلبِ دون [دغل‌کار]، لافی
مزن

(ق. ۷: مولوی): پیش بینایان [عارف روشن‌بین]، خبر [علوم ظاهری] گفتن خطاست / کان دلیل
غفلت و نقصان ماست

(ق. ۷: مولوی): پیش بینا، شد خاموشی نفع تو / بهر این آمد خطابِ آنصِتوا [خاموش‌باش]

در میان مجموعه توصیه‌های به‌دست آمده در حوزه سکوت، نوع دیگری از سکوت نیز یافته
شد که آن را "سکوت برای آبروداری" نامیدیم:

- (ق. ۵: فردوسی): که بر انجمن مرد بسیار گوی / بکاهد به گفتار خود آب‌روی
- (ق. ۵: فردوسی): هر آن کس که دانش فرامش کند / زبان را به گفتار، خامش کند
- (ق. ۵: فردوسی): چو بر انجمن، مرد خامش بود / ازان خامشی، دل به رامش بود
- (ق. ۵: فردوسی): هر آن کس که دانش فرامش کند / زبان را ز گفتار، خامش کند
- (ق. ۵: ناصر خسرو): آن به که نگویی چو ندانی سخن ازیراک [زیرا که] / ناگفته سخن به بود از گفته رسوا
- (ق. ۵: ناصر خسرو): چرا خاموش نباشی چون ندانی؟ / برهنه چون کنی عورت به بازار؟
- (ق. ۵: ناصر خسرو): خامشی به، چون ندانی گفت نیک / نانهاده [آدمی که درآمدت کم است] به بخوان، نان ارزنین [نان پخته‌شده از ارزن]
- (ق. ۵: قطران تبریزی): که هر سخن به زبان در توان گرفت ولیک / درست کردن بر عقل هر سخن نتوان
- (ق. ۵: منوچهری دامغانی): شعر ناگفتن به از شعری که گویی نادرست / بچه نازادن به از شش ماهه بفکندن جنین
- (ق. ۷: مولوی): لقمه و نکته‌ست، کامل را حلال / تو نه ای کامل، مخور، می‌باش لال [تو که به کمال نرسیده‌ای، خوردن و سخن گفتن بر تو حلال نیست]
- (ق. ۷: مولوی): چند گویی ای لجوج [لجهاز] بی‌صفا / این فسون دیو، پیش مصطفی؟
- (ق. ۷: سعدی): چون نداری کمال و فضل آن به / که زبان در دهان نگه‌داری
- (ق. ۷: سعدی): به دهقان نادان، چه خوش گفت زن / به دانش سخن‌گوی، یا دم مزن

ضرب‌المثل:

- (آدمی را زبان، فضیحه [عیب و بدنامی] کند)
- (نادان را بهتر از خاموشی نیست)
- (خاموشی، هم پرده عورت جهل است و هم شکوه عظمت دانایی)
- (عیب خود را فاش کردن، خوب نیست)
- (لالی بهتر از بی‌کمالی)
- (پوشیده زیر زبان است مرد)
- (خاموشی ز نادان، سخت نیکوست)

جالب اینجاست، همان‌گونه که در هر دو شرایط حضور مخاطبان پست‌تر و حضور مخاطبان برتر، توصیه به سکوت شده، در هر دو مورد پنهان کردن نادانی و ابراز کردن دانایی نیز سکوت مطرح شده است:

(ق. ۷: مولوی): من ز شیرینی نشستم رو تَرش / من ز پُری سخن، باشم خُمُش

(ق. ۷: شمس از مولوی): خاموش باش تا صفت خویش، خود کند / کو‌های‌های سرد تو کو‌های‌های دوست

(ق. ۷: سعدی): ترا خامشی ای خداوند هوش / وقارست و نااهل را پرده‌پوش

ضرب‌المثل

(بسیار دان و کم‌گوی باش نه کم‌دان و بسیارگوی)

(فخر و دانش، هر دو در خاموشی است)

(خاموشی زبان سوسن، غماز [غمزه‌کننده] آزادگی اوست)

(خاموشی ادب است)

(دو چیز، طیره [خجلت] عقل است: دم فرو بستن به وقت گفتن و گفتن به وقت خاموشی)

(بلبلان خاموش و خر در عرعر است)

اما فتوای اصلی را مولوی صادر کرده و گفته اگر محرمی دیدی، نه تنها سکوت نکن، بلکه سخت را به صدای بلند بگو: (ق. ۷: مولوی): چون ببینی مَحَرَمی، گو سِر جان / گُل ببینی، نعره‌زن چون بلبلان

و در این میان، خودی‌ترین ارتباط، ارتباط با خود (self communication) بود. "ارتباط با خود" یکی از جنبه‌های مهم و مبنایی در ارتباط است که چگونگی دادوستد داده‌ها و اطلاعات میان اندام‌های حسی و مغز انسان را در برمی‌گیرد و "فعالیت‌هایی مثل پرورش افکار، تصمیم‌گیری، گوش‌دادن و خودنگری را شامل می‌شود" (برکو، زلوین و ولوین ۱۳۷۸ ص ۶). به نظر می‌رسد که ارتباط با خود، بیش از هر ارتباط دیگری، ارتباطی است بدون فیلترینگ و خودسانسوری.

در میان آثار باقی‌مانده از اندیشمندان نظم‌نویس ایرانی، می‌توان شواهدی روشن از ارتباط با خود یافت. مانند این بیت حافظ: «مسلمانان، مرا وقتی [یک موقعی] دلی بود / که با وی گفتمی، گر مشکلی بود» یا ارتباط عارف قزوینی با خود: «روز اول که دیدمش، گفتم / آنکه روزم سیه کند، این است».

زیباترین نمونه ظاهر کنترل‌شده و باطن کنترل‌نشده و ناآرام را می‌توان در این شعر حافظ دید

که می‌گوید: «در اندرون من خسته‌دل، ندانم کیست/ که من خموشم و او در فغان و در غوغاست».

گاهی در این ارتباط با خود، خود و خود، منافع مشترک دارند. مانند ارتباط: بیدل دهلوی: «گفتم به دل: زمانه چه دارد ز گیرودار/ خندید و گفت: آنچه نیاید به کار ما» گاهی نیز این دو روح در یک جسم آن‌چنان ارتباط برقرار می‌کردند که گویی دو جسم هستند، نه یک جسم. مانند این شعر مولوی که می‌گوید: «گفتم که دلا تو در بلا افتادی/ گفتا که خوشم تو به کجا افتادی» یا به تعبیر سنایی: «با دل گفتم، چگونه‌ای، داد جواب/ من بر سر آتش و تو سر بر سر آب» گاهی این دو، حاضر به فداکاری برای یکدیگر می‌شوند: مانند عارف قزوینی: «جان گفت: ارمغان به بر دوست ار بری/ ما را بیا به گرد سر یار کن نثار» ضمن آنکه ممکن است، اختلافشان نیز بیافتد: «دل مرا گوید برو قآنی از من دست شوی/ تخم بدنامی مکار و تار ناکامی متن».

گاهی نیز حواس خود به دیگران است و در ارتباط با خود. مانند اهلی شیرازی که می‌گوید: «دل با تو به گفتار و زبان با دگرانم/ در دیده، تو منظور و به مردم نگرانم» و گاه ارتباط با خود به جایی می‌رسد که از تحمل خود خارج می‌شود. مانند: وضعیت هلالی جغتایی: «ای دل، این خون خوردن پنهان مرا دیوانه کرد/ تاب خاموشی ندارم، بعد ازین فریاد کن».

گاهی دو طرف این ارتباط با خود، یکدیگر را گم می‌کردند. مانند جامی که می‌گوید: «گم کرده‌ای به مسئله‌ای، چند خویش را/ درکش به جیب فکر سر و خویش را بیاب» از آن‌سو، این ارتباط با خود، همیشه ارادی نبوده، آن‌چنان که نظیری نیشابوری توصیف کرده است: «خود به خود بانگ زنم، خود ز خود آوا شنوم/ خبرم نیست که گویم چه مقامست اینجا». کنترلش نیز همیشه در دست خود نیست. آن‌چنان که بیدل دهلوی نشان داده است: «صحبت بی‌گفتگویی داشتم با خامشی/ برق زد، جرأت لبی وا کردم و تنها شدم».

نمونه‌هایی دیگر از ارتباط با خود:

(ق. ۴: دقیقی طوسی): هزار زاری کنم، نشنود زاری من/ به خلوت اندر، نزدیک خویش زاره کنم

(ق. ۶: سنایی): سوال کرد دل من که دوست با تو چه کرد/ چرات بینم با اشک سرخ و با رخ زرد

(ق. ۶: سنایی): با دلم گفتم ای کاشکی این میر بتان/ کندی بر من بیچاره دل خویش رحیم

(ق. ۷: مولوی): ز اندرونم صد خموش خوش‌نفس [خیرخواه]/ دست بر لب می‌زند، یعنی که بس

(ق. ۷: نظامی): گهی گفتمی به دل، که ای دل چه خواهی/ ز عالم عاشقی یا پادشاهی

(ق. ۷: نظامی): دگر ره بانگ زد بر خود به تندی/ که با دولت نشاید کرد تندی

- (ق. ۷: نظامی): آن که او خود را کند فراموش / یاد دگران، کجا کند گوش
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): به دل گویم که چون مردان، صبوری کن، دلم گوید / نه مردم نی زن ار
از غم ز زن تا مرد می دانم
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): دل گفت به زیر لب، من جان نبرم از وی / سوگند به جان دل، کان کار
چنان گشته
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): از هرچه تو رنجیدی، با دل تو بگو حالی / کای دل تو نمی گفתי، کز
خویش شدم خالی
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): با دل گفتم چرا چینی / تا چند به عشق، همنشینی
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): همه اجزای وجودت، به تو گویند چه بودت / که همه گفت و شنودت،
نه ز مهر است و نه یاری
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): چو دیدم روی او را گفتم این کیست / دلم از اندرون گفتا که کوری
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): مردانه بیرون جه چو شش، از روزن عالم خوشی / ای دل بریده بی زبان،
گویان سخن شو همچو نی
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): گفتم به دل باری دگر، رفتی درین خون جگر / گفتا خمش باری بیا،
یکبار روی او بین
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): ای دل به چه زهره خواستی یاری را / کو کرد هلاک چون تو بسیاری را
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): دل گفت به جان کای خلف هر دو سرا / زین کار که چشم داری از کار
و کیا [بزرگان]
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): هان ای دل بی دل غم او دربرگیر / تا چشم زنی، خود غم او باشد
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): دل گفت مرا سخن غلط می رانی / من لازم خدمتم، تو سرگردانی
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): گفتم که دلا تو در بلا افتادی / گفتا که خوشم تو به کجا افتادی
- (ق. ۷: عراقی): سحرگهی که به کوی دلم گذر کردی / به دیده گفت دلم: کان شکار می گذرد
- (ق. ۷: عراقی): دوش پرسیدم از دل غمگین / بی رخ یار چونی، ای مسکین
- (ق. ۸: حافظ): سرشکم آمد و عییم بگفت، رویاروی / شکایت از که کنم، خانگیست غمازم
- (ق. ۹: جامی): گفتم برم به شرح غمش، زندگی به سر / غم زور کرد و قوت نطق، از زبان برفت

(ق. ۱۳: فروغی بسطامی): تسلی دل خود می‌دهم به ملک محبت / گهی به دانه اشکی، گهی به شعله آهی

(ق. ۱۴: نیما یوشیج): با خود این‌گونه گرم زمزمه بود / محکمه آن‌چنان به همه‌مه بود

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): شکایت کرد روزی دیده با دل / که کار من شد از جور تو مشکل

(ق. ۱۴: میرزاده عشقی): دلا اندک صبوری کن، ز عجز و ناله دوری کن / تضرع نیز دوری کن، که نپسندند مردانش

ب- طیفی که در یک قطب آن ظاهر (بیرون) و در قطب دیگر باطن (اندرون) وجود دارد

ویلیام بی‌من، در مورد جایگاه ظاهر و باطن در ایرانیان معاصر می‌نویسد: موضوع و مضمون بسیاری از ضرب‌المثل‌ها و پند و اندرزهای مشهور و نیز گفت‌وگوهای روزمره ایرانیان را دو مضمون ظاهر و باطن تشکیل می‌دهد. از ضرب‌المثل مشهور "خواهی نشوی رسوا هم‌رنگ جماعت شو" گرفته تا اظهارنظر زنی از اهالی روستای گواکی که درباره دامادش پس از ده سال به من می‌گفت: «خب، او تا حالا برای ما داماد خوبی بوده است اما هنوز از ظاهر و باطنش سردرنیاورده‌ایم». این سخن به مفهوم آن است که باطن هر کس همچون چاهی عمیق، تاریک و پررمز و راز است. پس باید راه‌ها و روش‌های خاصی هم برای دسترسی به آن وجود داشته باشد... گفت‌وگو با ایرانیان نشان می‌دهد که آن‌ها باطن را جایگاه قوی‌ترین اعتقادات و عواطف شخصی می‌دانند. در مقابل، ظاهر، عرصه رفتار کنترل شده است. عرصه رعایت آداب و گفتار و کردار سنجیده است. عرصه‌ای است که در آن حدود و ثغور روابط اجتماعی به دقت تعیین شده و رعایت می‌شود. ظاهر قلمرو تدبیر و مهارت فردی است - عرصه اعمال زرنگی و کاربرد تعارف است. (بی‌من، ۱۳۸۱، صص ۱۰۷ - ۱۰۹).

دکتر طباطبایی، شرقی‌بودن ایرانی را در پدیده ظاهر و باطن او مؤثر می‌داند، زیرا معتقد است که این پدیده ناشی از آن است که انسان شرقی، فاقد دریافت خردمندانه از سرشت انسانی است. می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که یکی از اساسی‌ترین ضابطه‌های تمیز میان شرق و غرب آن باشد که شرقیان، به واسطه اینکه دریافت خردمندانه‌ای از سرشت جامعه انسانی ندارند، آشکار شدن هرگونه بحرانی را همچون آسیبی اجتماعی تلقی کرده و آن را به‌عنوان نوعی بیماری ننگین زیر حجابی پنهان می‌کنند و چندان سیاه‌زخم را با گلاب شستشو می‌دهند و بر آن ورد می‌خوانند که بوی الرحمان از همه ارکان آن بلند شود. پارسیان باستان را رسم بر آن بوده است که برای پیروزی بر اهریمن، رو در رو و با خیره‌شدن در چشمان او، با پتیارگی به چالش برمی‌ساختند، اما

بنابر آنچه از تاریخ دوره زوال ایرانیان برمی آید، اینان توان رویارویی با اهریمن و پتیارگی را از دست داده‌اند و این امر را سببی جز آن نیست که پارسیان با تکیه بر گفتار، پندار و کردار نیک، بر توانایی خود، در دشمنی با اهریمن، آگاه بودند و حال آنکه ایرانیان دوره زوال را اگر چالشی هم با اهریمن هست، ظاهری است، زیرا بیشترین آنان با رویگردان شدن از گفتار، پندار و کردار نیک به فرزندان اهریمن تبدیل شده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۸).

طی هزار سال گذشته، گاهی اندیشمندان نظم‌نویس نیز اشاره‌ای به وجود دورویی‌های حاصل از ظاهر - باطن کرده‌اند. خیام در قرن ششم، طی داستانی، به زبان زنی روسپی خطاب به شیخ می‌گوید: «شیخا، هر آنچه گویی هستم / آیا تو چنانچه می‌نمایی هستی» چهار قرن بعد، اهلی شیرازی نیز در خلال نصیحت، وجود این پدیده را در عصر خود به اطلاع ما می‌رساند: «در چادر پاک، چون زن زشت مباش / گر مرد رهی، چنان که هستی بنما» و مولوی در یکی از ابیاتش فاش کرده که برخی از آدم‌ها، در ارتباط با خدا نیز ظاهر و باطن را رعایت می‌کنند، اما چون خداوند به باطن دسترسی دارد، دورویی را می‌بیند و دعا بی‌تأثیر می‌شود: می‌گوید: «بس دعاها رد شود از سوی آن / آن دل کژ می‌نماید [خود را نشان می‌دهد] در زبان».

اما بسیار بیشتر از چنین افشاگری‌هایی، توصیه‌هایی است که اندیشمندان به رعایت یکسانی حرف با عمل نموده‌اند. اولین توصیه را از ناصر خسروی قرن پنجم می‌شنویم: «اگر شیرین و پرمغزست بارت [سخن تو] / تو را خوب است چون گفتار، کردار» در همان قرن، فردوسی نسبت قیمت سخن و عمل را مشخص می‌کند که "بزرگی سراسر بگفتار نیست / دو صد گفته، چون نیم‌کردار نیست" مولوی، شاه نعمت‌الله ولی، فرخی یزدی و پروین اعتصامی، در چهار نقطه از هزار سال گذشته، نیز همین مفهوم را به‌گونه‌ای دیگر بیان می‌کنند: مولوی: «بزرگی به ناموس [احکام] و گفتار نیست / بلندی به دعوی و پندار نیست» یا شاه نعمت‌الله ولی: «کار ایمان به قول ناید راست / قول با فعل اگر بود زیباست» و یا فرخی یزدی: «شرط خوبی نیست تنها، جان من، گفتار خوب / خوبی گفتار داری، بایدت رفتار خوب».

اهلی شیرازی در قرن دهم، معترض دورویی می‌شود: «چه سود از این که می‌گویم، فدایت باد جان من / بگفتن راست ناید، کار را کردار می‌باید» + پروین اعتصامی: «گفته بی‌عمل، چو باد هواست / ابره [نیش مار] را محکمی ز استر [اسب] است».

صائب تبریزی خطاب به خود می‌گوید: «نباشد حاصلی، گفتار بی‌کردار را صائب / تو را چون خامه [قلم] تا کی، عمر، در گفتار خواهد شد؟» (پروین اعتصامی): «با سخن خود را نمی‌بایست باخت / خلق را از کارشان باید شناخت».

سهم چنین مفاهیمی در میان ضرب‌المثل‌ها نیز قابل توجه است. مانند:

(به عملش نگاه کن نه به حرفش)

(زبان ببند و بازو بگشا)

(بزرگی، سراسر به گفتار نیست)

(حرف‌زدن آسان است، عمل کردن مشکل است)

(کاری که نمی‌کنی چرا می‌گویی)

(به گفته خود کار کن تا به گفته تو کار کنند)

نقطه‌ای که فرد در طیف ظاهر — باطن انتخاب می‌کند، تعیین‌کننده نوع فیلترینگ، خودسانسوری، نقش بازی کردن و تلاش در پنهان کردن نیت تا راحت‌بودن، و همسانی میان دل و زبان و درد دل کردن و از روزگار گفتن است. در نقطه‌ای از این طیف، "تقیه" را نیز می‌توان جای داد. تقیه، شیوه‌ای برای رهایی پیروان مذهب شیعه، از تهاجم سایر مذاهب اسلامی بوده آن‌چنان که حکیم سنایی، متوفی در ۵۹۰ هجری قمری گفته است: «که چون بر کفر کرد، خصم اجبار / نه به دل، از زبان دهد اقرار» (سنایی، ص ۴۶۱) اما آیا این پدیده، نمی‌توانسته برای ذهنیت توده‌های مردم، عنصری اثرگذار در نهادینه کردن رفتارهای پنهان — آشکار مصلحتی شود؟ به نظر می‌رسد که همیشه نوعی سردرگمی در تعیین نقطه مناسب، از جهت خودسانسوری، فیلترینگ و پنهان کردن از یک سو و حرف حق گفتن و راستگویی از سوی دیگر وجود داشته است. به عنوان مثال، مولوی می‌گوید جز زیر لحاف، کی می‌توان حرف حق گفت؟ و متعاقباً سعدی می‌گوید حق را شاید نهفت:

(ق. ۷: مولوی): کی توان حق گفت جز زیر لحاف / با تو ای خشم‌آور آتش سجاف [کنایه از فرد خشمگین] (ق. ۷: سعدی): بخندید مرد سخنگوی و گفت / حق است این سخن، حق شاید نهفت در قرن یازدهم، هنگامی که هفتصد سال از اعدام منصور حلاج گذشته بود، صائب تبریزی مخاطبان‌اش را چندبار به ماجرای او ارجاع داد که پند گیرند و لب فروبندند. (فرهنگ معین، درباره اتهام منصور حلاج چنین می‌نویسد: «... وی را به سبب تعلیمات بدعت‌آمیز، دستگیر کردند و با شقاوتی بسیار به قتل رسانیدند» (معین، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۴۶۲).

صائب تبریزی: لب ببند از سخن حق که ازین راهگذار / عالمی تیغ به کف، بر سر منصور آمد ز سر تا نگذری [تا از جان خود نگذشته‌ای] بر لب میاور، گفتگوی حق / که منصور این سخن را بر فراز دار می‌گوید

تا ممکن است از سخن حق، خموش باش / صائب به دار عبرت منصور می‌نگر

حرف حق، بی‌پرده پیش باطلان گفتن، خطاست/ از بلندی گشت بر منصور، چوب‌دار حرف با باطلان مگوی چو منصور، حرف حق/ خونین ز حرف راست، سرِ دار را ببین در فرهنگ ایرانی، توصیه به راست‌گویی و اجتناب از دروغ‌گویی، پیشینه‌ای بسیار کهن داشته است. داریوش هخامنشی، در کتیبه بیستون آرزو می‌کند که اهورامزدا مملکت او را از هجوم دشمن، از محصول بد و از دروغ محفوظ دارد. این توصیه در هزار سال گذشته نیز بارها تکرار شده است. اما در لابلای آن‌ها، باز هم می‌توانی سردرگمی رقیقی را در تعیین نقطه مناسب، از جهت خودسانسوری، فیلترینگ و پنهان کردن از یک‌سو و راست‌گویی، از سوی دیگر مشاهده کرد. آن‌چنان که سعدی، می‌گوید: اگر راست‌گویی تو، منتهی به رفتن به زندان شود نیز بهتر از دروغ‌گویی است و یا، نظیری نیشابوری و صائب تبریزی که خود و مخاطب خود را متعهد به راست‌گویی می‌کنند، حتی اگر دهانشان را به خون بیالایند. نظیری: «که بوی غیرحقیقت نیاید از نفسم/ اگر به خون خلاقم، دهان بیالایی». صائب تبریزی: «اگرچه صدق به خون شست، صبح را رخسار/ میار جز سخن راست بر زبان زنهار».

فردوسی و نظامی هر دو از تلخی سخن راست یاد می‌کنند: فردوسی: «نگر تا چه گوید سخنگوی بلخ/ که باشد سخن گفتن راست تلخ»، نظامی: «گر سخن راست بود همچو دُر/ تلخ بود تلخ که الحق مر» اما بیشترین سردرگمی را در قرن چهاردهم و در سخن ملک‌الشعرا بهار می‌توان دید که از یک‌سو می‌گوید راست بگو، حتی اگر این راست‌گویی مرگ آورد. در جای دیگر می‌گوید، راست بگو که راست‌گویی خودش تو را در امان نگه می‌دارد و از آن‌سو می‌گوید که هر راستی را نباید گفت. نگاه کنید:

«نگر تا پیمبر چه گفت از خرد/ بگو راست هر چند مرگ آورد».

«ور بیم جان داردت/ که خود راستی، در امان داردت».

«مگوی آنچه داری به دل راست راست/ که هر راست را باز گفتن، خطاست».

اما سوای سردرگمی‌ها، اساس توصیه‌ها بر راست‌گویی بوده است. آن‌چنان‌که سعدی حتی آدمی را که راست نمی‌گوید چهارپا می‌نامد: «به نطق آدمی بهتر است از دواب [چهارپا]/ دواب از تو به، گر نگوئی صواب».

تعارضی که به آن اشاره شد، در ضرب‌المثل‌ها نیز کاملاً مشهود است. از یک‌سو می‌گویند:

(حرف حق نزن، سرت را می‌برند)

(آدم حق‌گو، سرش بالای دار است)

(حق‌گوی را زبان ملامت دراز بود)

(نه هرکس، حق تواند گفت گستاخ)

(حرف حق، تلخ است)

و از سوی دیگر گفته می‌شود:

(حق‌گوی، اگرچه تلخ باشد)

(حق نباید گفت، الا آشکار)

(حرف حق را در دل بود اثر)

(ز حرف حق نشود رنجه مرد دانشور)

(سخن کز بهر حق گویی چه عبرانی چه سریانی)

برخی نیز به پاداش راستی اشاره می‌کنند. مانند:

(ق. ۷: مولوی): چون طُمَینَه‌ست، صدق با فروغ [چون راستی نورانی و باصفاست] / دل نیارامد به
گفتار دروغ

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): خواهی که سرافراز شوی در همه عالم / چون سرو سهی، راست‌دل و
راست‌زبان باش

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): چون ستون، راست باش در همه جمع / تا شوی نور دیده‌ها چون شمع

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): مگذر ز حرف راست که از رهگذار صدق / پر زر کند فلک ز کواکب
[ستارگان]، دهان صبح

(ق. ۴: ملک‌الشعرا بهار): سخن بزرگ شود، چون درست باشد و راست / کس از بزرگ شد از
گفته بزرگ، رواست.

ضرب‌المثل:

(گویی و دربند بمانی / به زآنکه دروغت دهد از بند، رهایی)

(حرفت را راست بزن)

(راستگو را همیشه راحت در پیش)

(گردن راستگو، چهار وجب است)

(جز راست نباید گفت و هر راز نشاید گفت)

(یا حقیقت را نگو یا همه‌اش را بگو)

(سخن را زیور جز راستی نیست)

(از سخن راست، زیان کس نکرد)

(گو آن چنان، کسی که نرنجد ز حرف راست)

(راستی که به دروغ ماند مگوی)

در مورد دروغ‌گویی، جایگاه سردرگمی در میان ضرب‌المثل‌ها به مراتب بیشتر از اشعار است. در برخی از ضرب‌المثل‌ها، آدم دروغگو را توصیف کرده‌اند، مانند:
(صد چاقو بسازد، یکیش دسته ندارد [وعده‌های دروغ می‌دهد]). در برخی دروغ و دروغ‌گویی نفی شده است. مانند:

(دروغگو دشمن خداست)

(هر کی دروغ بگوید به خودش ضرر می‌زند)

(دروغ مایه دردرس است)

(دروغ مایه معطلی است)

(آن عیب که از یک دروغ گفتن بنشیند، به هزار راست برنخیزد)

(آنکه به دروغ‌گویی منسوب گشت، اگر راست گوید ازو باور ندارند)

(اغراق، اصل را هم از میان برد)

(پیش دروغگو، همه کس بی‌جواب است)

(چراغ دروغ، فروغ ندارد)

(دروغگو، خود خود را رسوا کند)

و در برخی از ضرب‌المثل‌ها، دروغ توصیه شده است. مانند:

(دروغ مصلحت‌آمیز، به از راست فتنه‌انگیز)

(دروغ بگو، دیوار حاشا بلند است)

(لاف بزن، دیوار حاشا بلند است)

(دروغ گفتن هم هنر می‌خواهد)

(دروغ گفتن هم کار هرکسی نیست)

(دروغ هرچند چرب‌تر، بهتر)

(دروغ هر چقدر بزرگتر، بهتر)

(دروغ هر چقدر بزرگتر باشد، مردم زودتر باور می‌کنند)

(دروغ را هرچه بیشتر تکرار کنند، تبدیل به راست می‌شود)

(دروغی که به راست ماند به از راستی که به دروغ ماند)

(دروغ به موقع، به از راست بی‌موقع)

(دروغ‌گو همیشه دروغ‌شنو داشته)

در میان شعرا، مسعود سعد، به وضوح وجود دروغ، البته هرچندگاه یکبار را در سخن ضروری می‌داند: «گه گهی اندر سخن دروغ بباید/ زانکه به شیرین دروغ، دل بگشاید». عنصری احتمال اینکه دروغ نیکو باشد را بعید نمی‌داند. اما راست را نیکوتر می‌داند: «دروغ زیر خبردان و راست زیر عیان/ اگر دروغ تو نیکوست، راست نیکوتر».

فردوسی بیش از بقیه به نفی دروغ و دروغگو پرداخته است: دروغ آنک بی‌رنگ و زشت و خوار/ چه بر نابکار و چه بر شهریار

هر آن کس که او پیشه گیرد دروغ/ ستمکاره‌ای خوانمش بی‌فروغ

اگر جفت گردد زبان بر دروغ/ نگیرد ز بخت سپهری فروغ

سعدی می‌گوید: از صحبت دوستی برنجم/ که اخلاق بدم خُسن نماید.

برخی نیز به امکان فاش شدن دروغ پرداخته‌اند مانند مولوی: کذب، چون خَس باشد و دل چون دهان/ خَس نگردد در دهان، هرگز نهان

و یا فرخی سیستانی: سخن راست توان دانست از لفظ دروغ/ باد نوروزی پیدا بود از باد خزان
مجموعه اطلاعات فوق حاکی از آن است که ظاهرسازی‌ها و پنهان کردن‌های باطن کار چندان آسانی نبوده و چشمان ناظر، آن را دنبال می‌کرده و فرد، همیشه در معرض خطر نیز بوده است. منتهی نوع خطر گاهی مشابه شعبده‌بازی بوده که به اصطلاح دستش رو می‌شده و یا در شرایط سخت، همچون بندبازی بوده که در ارتفاع، روی طناب راه می‌رفته است. در این میان، آدم موفق در این جادوی ارتباطی، برچسب زرنگ را دریافت می‌کرده است.

ج- طیفی که در یک قطب آن، مصلحت در سکوت و در قطب دیگر عدم سکوت قرار دارد

طیف خودی و غیرخودی را باید مجزا از طیف ظاهر و باطن و طیف سکوت و غیرسکوت دید. اگرچه مولوی در قرن هفتم، توصیه می‌کند که در کنار محرم، سکوت را بشکن: «چون ببینی مَحرمی، گو سِر جان/ گُل ببینی، نعره زن چون بلبان» اما نباید تصور کرد که در جادوی ارتباط ایرانی ارتباط، ترکیب غیرعادی "سکوت + خودی" جایی ندارد. بیاد آورید که در باورهای فرهنگ ایرانی، داماد بر مادرزن بسیار محرم است. اوست که به‌عنوان بهترین گزینه، داخل گور مادرزن در حال دفن می‌رود و آخرین مناسک را انجام می‌دهد. آن وقت نقل قول ویلیام بی‌من را در آن تحقیق کیفی از آن مادرزن و داماد به‌خاطر آورید. در واقع سکوت به‌خاطر حضور خودی،

همان قدر ممکن است که در حضور غیرخودی امکان دارد. فقط ممکن است جنسش و درجه‌اش تفاوت داشته باشد. مانند سکوت، به‌منظور دستیابی به فرصت برای فکر کردن و فهمیدن، سکوت برای آزارن دادن دیگران، سکوت به‌دلایلی دیگر و سکوت به‌طور عام. به همین دلیل، سکوت و غیرسکوت را باید به‌صورت طیفی مجزا دید.

نمونه‌های سکوت، به‌منظور دستیابی به فرصت برای فکر کردن، فهمیدن و درک کردن:

(ق. ۷: مولوی): کودک اول چون بزاید، شیرنوش [شیرخوار] / مدتی خاموش باشد، جمله گوش

(ق. ۷: مولوی): مدتی می‌بایدش لب‌دوختن [ساکت ماندن] / از سخن، تا او سخن آموختن

(ق. ۷: مولوی): زانکه اول سمع، باید نطق را / سوی منطق از ره سمع اندر آ

(ق. ۷: مولوی): دم مزن تا بشنوی از دم‌زنان / آنچه نامد در زبان و در بیان

(ق. ۷: مولوی): از دهانت نطق [سخن‌گفتن]، فهمت را بُرد / گوش چون ریگ‌ست [ماسه دریا]،
فهمت را خورد

نمونه‌های سکوت برای آزارن دادن دیگران

(ق. ۹: شاه نعمت‌الله ولی): نقص مردم مگو که نیکو نیست / نقص آدم کجا نکو باشد

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): شرم‌ت نبود که مرده گیری به زبان / غیبت بگذار و همچو سگ، مرده
مخور

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): صائب، گشوده‌اند به رویش در بهشت / هرکس زبان ز نیک و بد خلق،
بسته است

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): از ره حرف بود رنجش مردم، صائب / کس ندیدیم که دشمن شود از
خاموشی

(ق. ۱۴: ملک‌الشعرا بهار): چو خواهی که بد نشوی از کسان / میاور بد هیچ‌کس بر زبان

(ق. ۱۴: ایرج میرزا): گرچه در دولت مشروطه، زبان آزاد است / لیک راز رفقا، باید افشا نشود

ضرب‌المثل:

(سخنی که دانی دلی بیازارد، تو خاموش تا دیگری بیارد)

(بی‌زبان، بهتر از بدزبان)

(خاموشی به از جواب سخت)

(عیب مردم فاش کردن، بدترین عیب‌هاست)

(لالی بهتر از بدزبانی)

(سخنی که ناخوش آید، ناگفته به)

نمونه‌های سکوت به دلایلی دیگر

(ق. ۶: سنایی): در سخن، در بیادیت سفتن / ورنه گنگی به از سخن گفتن

(ق. ۷: مولوی): ورنگویی عیب خود، باری خَمُش / از نمایش وز دغل خود را مَكُش

(ق. ۷: شمس. از مولوی): خاموش باش و راه رو و این یقین بدان / سرگشته دارد آب غریبی چو آسیا

(ق. ۷: شمس. از مولوی): خاموش باش و مزن آتش اندرین بیشه / نمی‌شکویی، می‌نال پیش او تنها

(ق. ۷: شمس. از مولوی): هر که که خمش باشم، من خم خراباتم / هر که که سخن گویم، دربان خراباتم

(ق. ۷: شمس. از مولوی): خمش کن مرده‌وار ای دل ازیرا / به هستی متهم، ما زین زبانیم

(ق. ۷: شمس. از مولوی): بس کن از گفت، کز غبار سخن / خود سخن‌بخش را نمی‌یابم

(ق. ۷: شمس. از مولوی): خاموش کن که دوست، مجیست [اجابت‌کننده] بی‌سؤال / نظاره کرم کن و ترک کلام کن

(ق. ۷: شمس. از مولوی): من چند گفتم های دل، خاموش ازین سودای دل / سودش ندارد های دل، من بشنود دل هوی او

(ق. ۷: سعدی): چو خواهی که گویی نفس بر نفس / حلاوت نیابی ز گفتار کس

ضرب‌المثل

(تا نپرسندت، مگو)

(در جواب هر سوالی، حاجت گفتار نیست)

(پشیمان ز گفتار، بسی دیده‌ام)

(چو یک‌بار گفتم، مگو بازپس)

(اظهار دوستی به زبان، نوعی از ریاست)

(هرچه بدانی مگوی، هرچه توانی مکن)

(نگو، نشنو)

(ناپرسیده، مگوی)

نمونه‌های سکوت به‌طور عام

در کنار توصیه‌های سکوت برای فرار از عواقب سخن گفتن، حجمی از توصیه‌ها نیز در مدح سکوت به‌طور عام است:

(ق. ۵: ناصر خسرو): گوینده خاموش، بجز نامه نباشد / بشنو سخن خوب ز گوینده خاموش

(ق. ۵: ناصر خسرو): اگر نخواهی تا خیره و خجل مانی / مگوی خیره [بداندیش] سخن، جز که براساس و بنی

(ق. ۵: ناصر خسرو): در زبور [کتاب حضرت داود] است، این سخن مستور / خامشی از کلام بیهده به

(ق. ۵: فردوسی): خردمند باش و بی‌آزار باش / همیشه، زبان را نگهدار باش

(ق. ۶: انوری): پس آن بهتر که خاموشی گزینم / که اینجا از من این خیرالخصالست [بهترین ویژگی]

(ق. ۶: خاقانی): خاقانی از حدیث زمانه، زبان بیست / کز هرچه هست، به ز زبان کوتاهیست نیست

(ق. ۷: مولوی): گفت را، گر فایده نبود، نگو / و بُود، هِل [فرو بگذار] اعتراض و شکر جو

(ق. ۷: مولوی): خامشی، بحرست و گفتن، همچو جو [جوی آب] / بحر می‌جوید تو را، جو را مَجو

(ق. ۷: نظامی): نگو ناگفتنی در پیش اغیار [غیردوستان] / نه با اغیار، با محرم‌ترین یار

(ق. ۷: نظامی): زبان را نگهدار در کام خویش / نفس برمن، جز به هنگام خویش

(ق. ۷: شمس. از مولوی): دیوار گوش دارد، آهسته‌تر سخن گو / ای عقل، بام بر رو، ای دل بگیر در را

(ق. ۷: شمس. از مولوی): خامش که اندر خامشی، غرقه‌تری در بیهشی / گرچه دهان خوش می‌شود، زین حرف چون مسواک من

(ق. ۷: شمس. از مولوی): از عشق، زبان روید، جان را مثل سوسن / می‌دار زبان خامش، از سوسن گیر این‌خو

(ق. ۷: شمس. از مولوی): پس دل چو بهشتی دان، گفتار زبان، دوزخ / وین فکر چو اعرافی [میان بهشت و دوزخ]، جای گنه و خرده

- (ق. ۷: شمس. از مولوی): چو سوسن صد زبان داری، زبان درکش ازین زاری / ز غنچهٔ بسته‌لب بشنو، ز خام‌شان خبرباری
- (ق. ۷: سعدی): زبان بریده به کنجی نشسته، صم بکم [کر و لال] / به از کسی که نباشد زبانش اندر حکم
- (ق. ۷: سعدی): سخن را سراسر، ای خردمند و بُن / میاور سخن در میان سخن
- (ق. ۷: سعدی): چو کاری بی‌فضول [من] بدون نیاز به فضل من برآید / مرا در وی، سخن گفتن نشاید
- (ق. ۷: سعدی): تا ندانی که سخن عین صوابست، مگوی / و آنچه دانی که نه نیکوش جوابست مگوی
- (ق. ۷: سعدی): خامشی به که ضمیر [درون] دل خویش / با کسی گفتن و [به او] گفتن که مگوی
- (ق. ۷: سعدی): سخنی در نهان، نباید گفت / که بر انجمن، نشاید گفت
- (ق. ۷: سعدی): بسیج [شروع به] سخن گفتن آنگاه کن / که دانی که در کار، گیرد سخن
- (ق. ۷: سعدی): نیاموزد بهائم، از تو گفتار / تو خاموشی بیاموز از بهائم
- (ق. ۷: سعدی): یا سخن آرای چو مردم بهوش / یا بنشین چون حیوانات، خموش
- (ق. ۷: سعدی): دلست ای خردمند، زندان راز / چو گفتی، نیاید به زنجیر باز
- (ق. ۷: سعدی): منه در میان راز، با هر کسی / که جاسوس هم‌کاسه، دیدم بسی
- (ق. ۷: سعدی): مجال سخن تا نیابی مگوی / چو میدان نبینی، نگه‌دار گوی
- (ق. ۷: سعدی): زبان درکش ای مردِ بسیار / که فردا قلم نیست بر بی‌زبان
- (ق. ۷: سعدی): چرا گوید آن چیز، در خُفیه [پنهانی] مرد / که گر فاش گردد شود روی زرد
- (ق. ۷: سعدی): جواهر به گنجینه‌داران سپار / ولی راز را خویشتن، پاس‌دار
- (ق. ۷: سعدی): سخن تا نگویی، بر او دست هست / چو گفته شود، یابد او بر تودست
- (ق. ۷: سعدی): کس گیرد آرام دل در کنار / که از صحبت خلق، گیرد کنار
- (ق. ۷: سعدی): زبان درکش ار [اگر] عقل داری و هوش / چو سعدی سخن‌گوی، ورنه خموش

(ق. ۷: سعدی): به دوست، گرچه عزیز است، راز دل مگشای / که دوست نیز بگوید به دوستان عزیز

(ق. ۷: سعدی): نظر کردم به چشم رأی و تدبیر / ندیدم به ز خاموشی خصالی

(ق. ۷: سعدی): خامشی به که ضمیر دل خویش / به کسی گفتن و گفتن که مگوی

(ق. ۷: سعدی): سعدی دو چیز می‌شکند پشت مرد را / تصدیق بی‌وقوف و سکوت وقوف‌دار

(ق. ۷: سعدی): تا نیک ندانی که سخن عین صواب است / باید که به گفتن، دهن از هم نگشایی

(ق. ۷: عطار نیشابوری): گر سخن از نیکوئی چون زر بود / آن سخن ناگفته نیکوتر بود

(ق. ۷: نظامی): لب مگشا گرچه در او نوش‌هاست / کز پس دیوار بسی گوش‌هاست

ضرب‌المثل:

(زبان به دهن بگیر)

(در جهان، بهتر از خاموشی نیست)

(اگر گفتن نقره باشد، خاموشی طلاست)

(سخن اگر زر است، خاموشی گوهر است)

(اگر حرف از طلاست، خاموشی از نقره است)

(از صد زبان، زبان خاموشی نگو بود)

(خاموشی از گفت، نیکوتر بسی)

(باید حرف گفته نشود [رعایت در سخن گفتن])

(تا بتوانی، سخن کم‌وبیش مگو)

(مشورت با هزار کس کن و راز خود با یکی مگوی)

(راه خود با یار خود، چندان که بتوانی مگو)

گفتیم سکوت و غیرسکوت را باید به‌صورت طیفی مجزا دید. مثال‌هایی که تاکنون ارائه شد، مربوط به آن‌سوی طیف، یعنی حوزه سکوت بود. در این‌سوی طیف نیز شواهد قابل توجهی درباره نفی سکوت و توصیه به سخن وجود دارد. برخی به‌طور عام، توصیه به عدم سکوت نموده‌اند. مانند:

(ق. ۴: دقیقی طوسی): چو آب اندر شَمَر [حوض کوچک] بسیار ماند / زُهومَت [بوی تعفن] گیرد از آرام بسیار

- (ق. ۴: دقیقی طوسی): که گر راز گویمش و او نشنود/ به از راز کردنش پنهان شود
- (ق. ۱۴: پروین اعتصامی): وقت سخن مترس و بگو آنچه گفتنی است/ شمشیر روز معرکه، زشت است در نیام
- برخی گفته‌اند که اگر آنچه می‌خواهی نگویی، سخن قابل توجه، زیبا و یا بالارزشی است، سکوت جایز نیست. مانند:
- (ق. ۵: ناصر خسرو): درخت گر ز حکمت [دانش] بار دارد/ به گفتار آی و بار خویش می‌بار [بار بر زمین نهادن]
- (ق. ۶: سنایی): نطق زیبا، ز خاموشی بهتر/ ورنه جان، در فراموشی بهتر
- (ق. ۱۰: وحشی بافقی): گهر پاشی چو تو، خاموش تا چند/ صدف ماندبودن، گوش تا چند
- (ق. ۱۰: وحشی بافقی): دهن بگشا و بنما گوهر خویش/ مکن لب‌بستگی آیین ازین بیش
- (ق. ۱۱: صائب تبریزی): از حدیث دلگشا صائب، دهان را دوختن/ [اگر حرف نرنی انگار که] یوسف پاکیزه دامن را به زندان کردن است
- بعضی از اندیشمندان نظم‌نویس، عدم سکوت را برای موضوعات و شرایط خاص توصیه کرده‌اند. مانند:
- (ق. ۷: مولوی): [آیا حضرت نوح] هیچ از گفتن عِنان واپس کشید/ هیچ اندر غار خاموشی گزید؟ [او از گفتن باز نایستاد]
- (ق. ۷: مولوی): [در محضر خداوند] هرچه آید بر زبانتان بی‌حذر [بدون ترس بگویید]/ همچو طفلان یگانه با پدر
- (ق. ۷: سعدی): اگرچه پیش خردمند، خاموشی ادب است/ به وقت مصلحت آن به که در سخن کوشی
- (ق. ۱۰: وحشی بافقی): رفتن از مجلس بدین صورت، چه معنی داشت دوش/ رنجشی گر داشتی، اظهار می‌بایست کرد
- (ق. ۱۱: صائب تبریزی): دهن چو شیشه گشاییم، بهر شادی خلق [سخن می‌گوییم]/ و گرنه مهر خاموشی است، جام عشرت [شادی] ما
- (ق. ۱۴: فرخی یزدی): از برای نشر آزادی، زبان باید گشود/ ارتجاعیون عالم را زبون باید نمود

ضرب المثل:

(بگویی و بد باشی، به که نگویی و خر باشی)

(بسیار دان، بسیار گوی باشد)

(عقیده آزاد است [دهخدا نوشته که این مثلی کهن و باستانی است])

(مگر آرد به دهنت گرفته‌ای [چرا عقیده‌ات را اظهار نمی‌کنی])

(مگر زیانت درد می‌آید؟ [چرا از گفتن چیزی که تو را زیان ندارد امتناع ورزی؟])

(مگر ماست به دهانت مایه زده‌اند [چرا جواب او نمی‌گویی])

مدل گزینه‌های ممکن برای هشت نقش ارتباطی در یکی از دو ایستگاه فرادست‌پنداشتی و یا فرودست‌پنداشتی (جادوی ارتباطی)

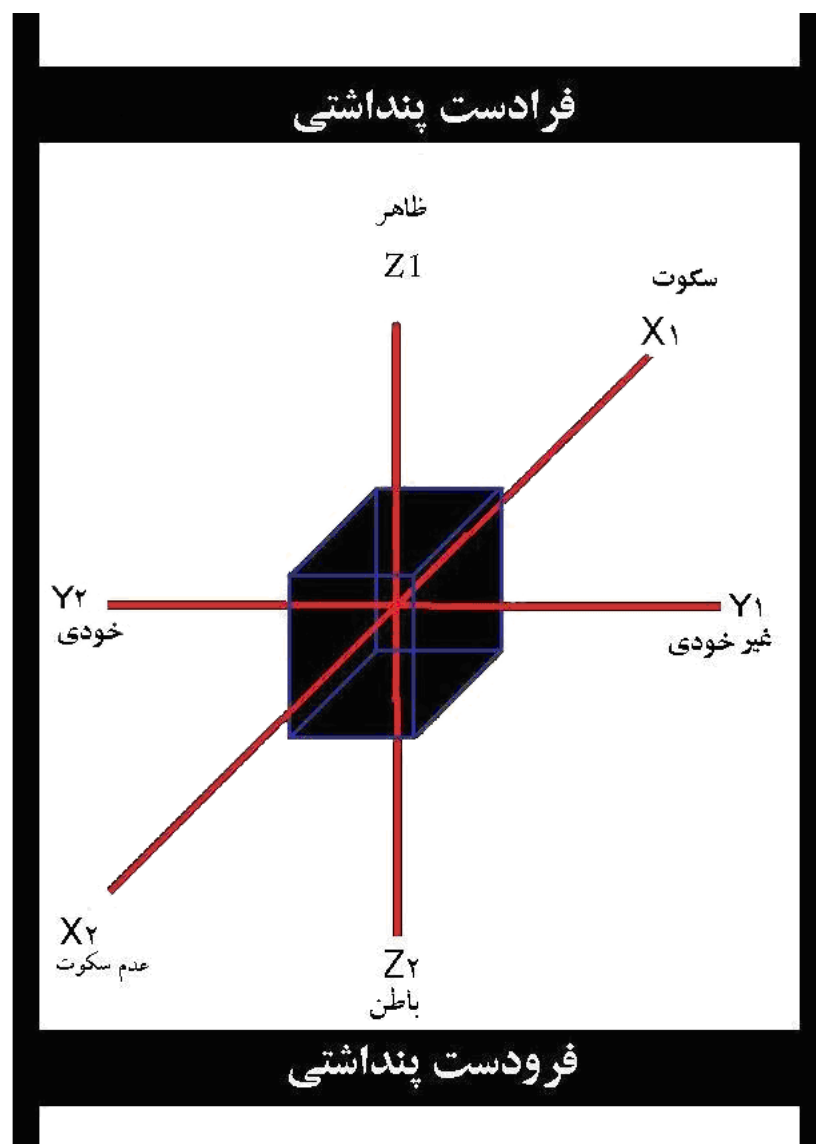
هنگامی که تحقیق وسیع بررسی اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی را آغاز می‌کردم، تصورم این بود که در انتهای راه، به مدلی خواهم رسید از جنس مدل روزنگرن که خواهد توانست انگاره مسلط در ارتباطات ایرانیان را براساس ریشه‌هایی که دارند نمایش دهد. اما در انتهای راه دریافتیم که انگاره‌هایی که ما با آن مواجه هستیم به ظرفی بزرگتر از مدل روزنگرن نیاز دارد. مدل روزنگرن (K. E. Rosengren) نخستین بار در سال ۱۹۸۳ در مجله Communication Research به چاپ رسید. طراح آن از مدلی الهام گرفته بود که دو جامعه‌شناس به نام‌های بورل و مورگان (G. Burrell and G. Morgan) چهار سال قبل از آن در کتابی با عنوان انگاره‌های جامعه‌شناختی و تحلیل‌های سازمانی مطرح کرده بودند.

بورل و مورگان معتقد بودند که رشته جامعه‌شناسی، به‌ویژه جامعه‌شناسی سازمان‌ها دارای دو محور عمده است که در اثر تقاطع آن‌ها چهار انگاره به‌وجود می‌آید (اگر دو محور یکدیگر را قطع کنند تصویری مشابه یک علامت بعلاوه ایجاد می‌شود که چهار زاویه دارد و چهار سطح مثلثی شکل بوجود خواهد آمد که هر یکی از آن چهار سطح یکی از انگاره‌ها را بوجود خواهد آورد). محور عمودی از بالا به پایین جامعه‌شناسی تغییرات بنیادین، در مقابل جامعه‌شناسی نظم و محور افقی، از چپ به راست، جهان‌بینی ذهنی در مقابل جهان‌بینی عینی است.

در مدل روزنگرن، در محور عمودی، از بالا به پایین، سلطه‌جویی در مقابل کثرت‌گرایی و در محور افقی، از چپ به راست جامعه‌محوری در مقابل رسانه‌محوری قرار می‌گیرد. چهار انگاره حاصل از تقاطع دو محور مورد بحث، هر کدام دارای خصلت‌هایی است با منشاء ۱) سلطه و جامعه‌محوری، ۲) سلطه و رسانه‌محوری، ۳) تکتور و جامعه‌محوری و ۴) تکتور و رسانه‌محوری (مک‌کوئل، ۱۳۸۲، صص ۹۰-۹۳).

در مدل هشت‌انگاره‌ای ما، به‌جای دو محور، سه محور در فضا یکدیگر را قطع کرده‌اند. در یک سوی محور اول یا $X1$ سکوت و در سوی دیگر یا $X2$ غیرسکوت قرار دارد. ارتباط‌گر حسب شرایط، تصمیم خواهد گرفت که در نقطه‌ای از $X1$ بماند (سکوت کند) یا نقطه‌ای از $X2$ را انتخاب و سکوت نکند. پس از آن باید نقطه‌ای از غیرخودی ($Y1$) یا خودی ($Y2$) را انتخاب کند. تصمیم او در این طیف تابع آن است که تا چه حد طرف مقابل را خودی یا غیرخودی تشخیص می‌دهد. سومین محور، ظاهر ($Z1$) و باطن ($Z2$) است. تعیین یکی از دو نقطه $Z1$ یا $Z2$ تابع این است که مصلحت را در چه ببیند. اینکه باطن خود را بروز دهد یا ظاهرسازی کند. از تقاطع این سه محور در فضا، هشت منطقه یا هشت‌انگاره پدید خواهد آمد که هر یک از آن‌ها می‌تواند جایی برای استقرار ارتباط‌گر محسوب شود. گویی وسیله نقلیه‌ای است که هشت صندلی دارد و انتخاب هر یک از این صندلی‌ها عواقبی خواهد داشت که مسافر باید با آگاهی از آن عواقب، جایی را انتخاب کند که حافظ منافع او باشد و به اصطلاح برای کشیدن گلیم او از آب مناسب باشد. این هشت صندلی همان هشت‌انگاره مدل است. مثلاً اگر کسی در ارتباط با برادرش او را خودی بداند ($Y2$) و مصلحت را در عدم سکوت ($X2$)، و پنهان کردن باطن ($Z1$) ببیند، در جایی (انگاره‌ای) خواهد نشست که فضای میان خودی ($Y2$)، عدم سکوت ($X2$) و ظاهر ($Z1$) را تشکیل می‌دهد. پس از آن و هنگامی که جایگاهش در یکی از آن هشت‌انگاره مشخص شد، با استفاده از ریل کوتاهی که مدل بر آن سوار است، هر لحظه می‌تواند در یکی از دو ایستگاه "فرادست‌پنداشتی" و یا "فرودست‌پنداشتی" توقف کند و به ارتباط بپردازد. تصمیمات مناسب ارتباط‌گر در انتخاب یکی از هشت‌انگاره و توقفش در یکی از دو ایستگاه، همان است که با اصطلاحاتی چون "زرنگی ارتباطی ایرانی" و یا "جادوی ارتباطی ایرانی" توصیف شده است.

نقطه‌ای از تقاطع بردار $X1$ ، $Y1$ و $Z1$ = عرضه ظاهر + پیروی از سکوت + حضور در گروه غیرخودی
نقطه‌ای از تقاطع بردار $X1$ ، $Y2$ و $Z1$ = عرضه ظاهر + پیروی از سکوت + حضور در گروه خودی
نقطه‌ای از تقاطع بردار $X2$ ، $Y1$ و $Z1$ = عرضه ظاهر + عدم سکوت + حضور در گروه غیرخودی
نقطه‌ای از تقاطع بردار $X2$ ، $Y2$ و $Z1$ = عرضه ظاهر + عدم سکوت + حضور در گروه خودی
نقطه‌ای از تقاطع بردار $X1$ ، $Y1$ و $Z2$ = عرضه باطن + پیروی از سکوت + حضور در گروه غیرخودی
نقطه‌ای از تقاطع بردار $X1$ ، $Y2$ و $Z2$ = عرضه باطن + پیروی از سکوت + حضور در گروه خودی
نقطه‌ای از تقاطع بردار $X2$ ، $Y1$ و $Z2$ = عرضه باطن + عدم سکوت + حضور در گروه غیرخودی
نقطه‌ای از تقاطع بردار $X2$ ، $Y2$ و $Z2$ = عرضه باطن + عدم سکوت + حضور در گروه خودی



مدل جادوی ارتباطی

(گزینه‌های ممکن برای هشت نقش ارتباطی در یکی از دو ایستگاه فرادست پنداشتی و یا فرودست پنداشتی)

اکنون سوال مهمی پیش روی ماست مبنی بر آنکه آیا تا چه حد، تک تک ما، به عنوان یک ایرانی معاصر، زیر "فشار هنجاری" پیروی از انگاره‌های این مدل قرار داریم؟

در پاسخ، فقط می‌توانم به چند نکته اشاره کنم:

۱- ممکن است که پیروی از مدل هشت‌انگاره‌ای را بتوان در "سرشت" ایرانیان (ترکیبی از فرد/ تمدن/ جامعه) یافت، اما این امر به مفهوم آن نیست که این سرشت عیناً در تک‌تک ما جای دارد. ضمن آنکه اگر بخواهیم می‌تواند جای داشته باشد.

در مورد تفکیک سرشت و شخصیت، به نظرات جی کلوزن (J. Clausen) جامعه‌شناس آمریکایی اشاره می‌کنم که می‌گوید، هر جامعه، طرحی کلی از انسان دارد که آن طرح را طی جریان جامعه‌پذیری (socialization) در افراد جامعه تعبیه می‌کند. این طرح کلی که تقریباً برای همگان یکسان است، سرشت (Character) می‌نامند و شکل تکمیل‌شده سرشت را شخصیت (Personality) می‌گویند. شخصیت همچون چارچوب یا اسکلتی است که به‌وسیله خصوصیات فردی و ویژگی‌های روانی و اجتماعی عصر خود تکمیل می‌شود. البته هر فردی از این طرح کلی، مقداری انحراف دارد و میزان این انحراف تابع عقاید، عادت‌ها، رفتار، باورهای شخصی و از این قبیل اوست. ولی در هر حال باید برتری جامعه بر فرد را از یاد نبرد. آن‌چنان که دورکیم می‌گوید جامعه نسبت به فرد اولویت دارد زیرا فردی که در جامعه‌ای زاده شده همچون صفحه سفیدی بوده که جامعه به‌تدریج، طرح اصلی خود را در آن نگاشته است. بنابراین فرد چون آئینه، منعکس‌کننده جامعه خویش است (صالحی، ۱۳۵۲، ص ۳۲).

۲- هر بخش از مدل هشت‌انگاره‌ای که به هنجاری نهادینه تبدیل شده، دارای قدرت فشاری است که به آن فشار هنجاری می‌گویند. [مثلاً اگر استفاده از صراحت بیان که نمادی از باطن است، هنجار نباشد، افراد را وادار می‌کند که نظراتشان را در لفافه و استعاره بیان کنند] دکتر فرامرز رفیع‌پور درباره میزان قدرت فشارهای هنجاری می‌نویسد: «هنجارها دارای نیروی فوق‌العاده و غیرقابل تصویری هستند که انسان‌ها اگر بتوانند در مقابل هر نیرویی مقاومت کنند، مقاومتشان در مقابل نیروی هنجاری کم است. این نیرو و فشار را درایتزل (Dreitzel)، به پیروی از دورکهایم، "فشار هنجاری" می‌نامد» (رفیع‌پور، ۱۳۸۵، ص ۱۹۷).

۳- در کنار جامعه‌پذیری و فشار هنجاری، فرهنگ‌پذیری (acculturation) و احتمالاً اصطلاح دیگری به نام "فشار فرهنگی" قرار دارد. جریانی که فرد را عمیقاً و از هر لحاظ با فرهنگ جامعه همانند می‌کند (آگ‌برن، ۱۳۴۲، ص ۱۲۷). و شما را مجبور می‌سازد، برای اینکه گلیم خود را از آب بیرون بکشید، به الگوهای فرهنگی مسلط جامعه خود پشت نکنید.

۴- در میان ایرانیان طول تاریخ و معاصر، افرادی بوده و هستند که برای فرار از این مدل، دست به ابداعاتی زده‌اند که آن‌ها را گروه‌گريزان از جادوی ارتباط نامیده‌ام.

گروه گریزان از جادوی ارتباطی

به نظر می‌رسد، عده‌ای نیز بوده‌اند - و شاید هنوز نیز هستند - که عملاً خود را از حوزه طیف‌ها کنار می‌کشیده‌اند. آنان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. گروه اول کسانی بوده‌اند که برای فرار از نفس خود، آن ریل و طیف‌ها را که جایگاه حیات نفس است، ترک کرده و در فضایی قرار می‌گرفته‌اند که به آن زمینه سوم گفته و در ادامه توضیح خواهیم داد. آنان صوفیانی بوده‌اند که براساس باورهای دیرینه خود، معتقد بودند که انسان بر سر دو راهی نفس (تمایلات حیوانی و دنیوی) و عقل قرار گرفته است. آن چنان که بی‌من می‌گوید: «صوفیان جملگی نفس را حیل‌گر، مکار، تحت تأثیر شر و دارای سرشتی هوس‌زا می‌دانند. نفس در شکل شهوت، از سر، عقل و از دل، کرامت را می‌برد. نفس بت بزرگ است که انسان را وادار می‌کند در زندگی به دنبال اهداف مادی و دنیوی برود و او را از رشد و تعالی باز می‌دارد یا حتی ممکن است در ذهن فرد بت‌های دیگری چون حرص و آز، شهوت و عشق به قدرت بیافریند» (بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶).

گروه دوم، قربانیان دوران‌های سخت نابسامان بودند که از طریق روی‌آوری به "دنیاهای صوفیانه" به جای "نفس‌گریزی صوفیانه" - نه در زمینه سوم، که در همان زمینه اول و دوم - به یک آرام‌بخش و مخدر بی‌ضرر، برای تحمل ادبار روزگار دست می‌یافتند (محسنیان راد، ۱۳۸۴).

عده‌ای نیز به این دلیل از مدل هشت‌انگاره‌ای گریزان می‌شدند که توانایی بازی دشوار و پرمخاطره نقش‌های ارتباطی آن را نداشتند، یا ندارند. این عده برای پنهان کردن ناتوانی خود، پوسته‌ای از درویشی و صوفی‌گری - از قبیل داشتن سیل‌های بلند، به کارگیری الفاظی خاص و... - را انتخاب کرده و به صورت "ارتباط‌گریزی صوفیانه" زندگی را به گونه‌ای سرگردان، در میان فضای داخل و بیرون طیف، سپری می‌کردند.

باید توجه داشت که از دید تماشاگر بیرونی، به سختی می‌توان تفاوت میان این گروه‌های گریزان از ارتباط را دریافت؛ اینکه به راستی این صوفی ناتوان از بکارگیری جادوی ارتباط است؟ یا عارفی واقعی است که پس از ورود به دنیایی تازه، خود را متعهد به رازداری دانسته است؟ (در فصل بعدی، به هنگام بحث درباره "زمینه سوم" در این مورد بیشتر توضیح داده خواهد شد).

آنانی که نقطه‌ای از تداخل سه طیف را رها کرده و به خارج از آن مهاجرت می‌کنند، به یک تعبیر، یا خود را بی‌نیاز از ارتباط می‌دانستند، آن چنان که جامی می‌گوید: «صاحب علم لدنی را چه حاجت، خط و لفظ/ صفحه دل، مُصحف [قرآن] است آن را که قرآن از بر است» و یا شیوه ارتباطی خود را از ارتباط واقعی رها کرده و از نظر ما به یک ارتباط مجازی و از نظر خودشان به

یک ارتباط واقعی‌تر دست می‌زنند که از دو گام تشکیل شده است. گام اول: سکوت برای رسیدن به اعتلاء و در واقع فراهم کردن شرایط برقراری ارتباط با عالم غیب مانند این شعر مولوی: «گوش آن کس نو شد اسرارِ جلال / کو چو سوسن، صد زبان افتاد و لال» و در گام دوم که مرحله پس از برقراری ارتباط است، اجرای سکوت برای پاسداری از اطلاعات عالم غیب که آن‌ها بدان دست یافته‌اند. مانند این شعر مولوی: «هر که را اسرار کار آموختند / مَهر کردند و دهانش دوختند».

اگر به تصوف به صورت خالص و قبل از تبدیل شدن به مواد مخدر یا آرام‌بخش دوران پس از مغول و یا آلوده شدن به کاربردهای سیاسی دوران صفویه، به عنوان "تصوف واقعی" نگاه کنیم، تبدیل به یک نوع روش زندگی می‌شود که محبت خدا و شناخت حقیقت، ارکان اصلی آن است. تصوف عبارت است از پرستش خدای تعالی، به طریزی عاشقانه، و این پرستش عاشقانه، خود اصولی دارد که دریافتنی است و نیاز به مربیانی دارد که بزرگان این مکتب به شمار می‌روند و اینان، در مکتب خود روشی و آیینی دارند که روش و آیین تربیتی آن‌ها محسوب می‌شود (سلیم، ۱۳۶۱، ص ۵ - ۶).

تفاوت نگاه صوفیه [ناب] با سایر اهل شریعت در آن است که در نظر گروهی از اهل شریعت، خداوند، قهار، سریع الحساب و شدیدالعقاب است و اگر غفور و رحیم نیز هست، بسته به مواردی است. پس دست بشر به دامن کبریاییش همیشه نمی‌رسد، به همین سبب است که امر شفاعت بزرگان دین پیش می‌آید و توسل و تشبث به پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) و دیگر اولیاء مطرح می‌شود. در حالی که در نظر صوفیه [ناب]، خداوند، بیشتر عطابخش، خطاپوش، مهربان و دوست آن‌هاست. صوفی تا وقتی که در مرحله‌ی سلوک است و هنوز کامل نشده، با ارشاد "پیر" راهنما، دائماً می‌تواند به سوی خداوند راه داشته باشد و هنگامی که کامل شد، خدا را بدون هیچ واسطه‌ای در دل خود خواهد داشت... از آن پس، دیدار خداوند - از چشم دل - در صوفی احساس وجد و مسرت را ایجاد خواهد کرد و قُرب دایمی با خدا او را از یک بشر عادی بالاتر خواهد برد... به دیگر سخن، او مظه‌ری از ذات حق خواهد شد، زیرا شخصیت و وجود او، در ذات خداوند فانی شده و همه "او" گشته است.

به این ترتیب، ریاضت صوفی و پشمینه‌پوشی او از آنجا ناشی می‌شود که صوفی به این عقیده می‌رسد که چون روح جاویدان است، پس اگر من کاری کنم که پیش از مرگ، در همین دنیا خود را از تسلط جسم آزاد سازم، یعنی هوس‌ها، امیال، خشم و غضب، حقد و کینه‌توزی را مهار کنم و در حقیقت، این غبار تن را که حجاب چهره جانم شده است کنار زنم، سراپا جان

خواهم شد، جانی که پرتوی از هستی حق است (سلیم، ۱۳۶۱، ص ۶ - ۷). این نگرش را می‌توان در سخن شمس به‌وضوح دید. می‌گوید: «یکی پرسید که چه کنم که به تو رسم؟ گفت: تن بگذار و بیا. حجاب بنده از خدا، تن است. تن چهار چیز است: فرج است و گلو و مال و جاه» (موحد، ۱۳۵۶، ص ۲۰۵).

در اشعار مورد بررسی، نمونه‌های قابل توجهی از هر دو گام را جمع‌آوری کردیم:

گام اول: سکوت برای رسیدن به اعتلاء و فراهم کردن شرایط برقراری ارتباط با عالم غیب

(ق. ۶: سنایی): تا زبانت خمش [خاموش] نشد از قول [سخن گفتن] / ندهد بار، نطق ایزد بار

(ق. ۶: سنایی): زبان از حرف پیمایی یکی یک چند کوتاه کن / چو از ظاهر خمش گردی، همه باطن زبان‌بینی

(ق. ۷: مولوی): یا چو آحول [آدم‌های چپ چشم] این دویی [دوتابینی، دوگانه‌بینی = شرک] را نوش کن / یا دهان بر دوز و خوش خاموش کن

(ق. ۷: مولوی): گوش آنکس نو شد اسرارِ جلال / کو چو سوسن، صد زبان افتاد و لال

(ق. ۷: مولوی): کوری خود را مکن زین گفت، فاش / خامُش و، در انتظار فضل [کَرَم الهی برای بیناشدن] باش

(ق. ۷: مولوی): صبر و خاموشی، جَذوب [بسیار جذب‌کننده] رحمت‌ست / وین نشان جُستن [گیردادن و دلیل عقلی طلب‌کردن]، نشانِ علّت [بیماری روحی] است

(ق. ۷: مولوی): چون شوی مَحَرَم، گُشایم با تو لب / تا ببینی آفتابی نیم شب

(ق. ۷: شمس): از مولوی: خموش باش تا سر به سر زبان گردی / زبان نبود زبان تو، ما زبان کردیم

(ق. ۷: شمس): از مولوی: معتمد شو تا درآیی در حرم / اولاً بر بند از گفتن دهان

(ق. ۷: شمس): از مولوی: اصل ندا از دل بُود، در کوه تن افتد صدا / خاموش رو در اصل کن، ای در صدا آویخته

(ق. ۷: شمس): از مولوی: خاموش که گفت و گو حجابند / از بحر مُعلق [آسمان] معانی

ضرب‌المثل: (از خاموشی، گوهر مقصود می‌آید به‌دست)

گام دوم: اجرای سکوت برای پاسداری از اطلاعات عالم غیب:

- (ق. ۶: سنایی): این زبان از بن بیر تا فاش نکند، بیهده/ سرّ سرّ عاشقان در پیش مستی، سرسری
- (ق. ۷: مولوی): چون که غیب و غایب و روپوش، به/ پس دهان بر بند، ما خاموش به
- (ق. ۷: مولوی): از اشارت‌های دریا سر متاب [دوری مکن]/ ختم کن، والله أعلم بالصواب [خداوند داناترین است]
- (ق. ۷: مولوی): بر زمان خوش، [ورود به عالم عرفان] هراسان باش تو / همچو گنجش خُفیه [مخفی] کن، نه فاش تو
- (ق. ۷: مولوی): دل همی گوید: خموش و هوش دار/ ورنه درانید [پاره کرد] غیرت، پود و تار
- (ق. ۷: مولوی): هر که را اسرار کار آموختند/ مَهر کردند و دهانش دوختند
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): فاش مکن فاش، تو اسرار عرش/ در سخنی، زاده ز تحت‌الثری [زیرزمین نمناک]
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): دست نه بر دهان من تا من/ آن نگویم چو گفت را آن نیست
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): خمش کن، کندرین دریا، نشاید نعره و غوغا/ که غواص آنکسی باشد که او امساک [خودداری] دم دارد
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): خموش از حرف، زیرا مرد معنی/ بگرد حرف لا و لم نگردد
- (ق. ۷: شمس. از مولوی): خامش کنم، بندم دهان، تا بر نشورد [شورش نکند] این جهان/ چون می ننگنجی در بیان، دیگر نگویم بیش و کم.

فصل دوم

زمینه تحولات فلسفه سیاسی در ایران و رابطه آن با شکل‌گیری مدل هشت‌انگاره‌ای ارتباط

اگر بخواهیم در پیروی از توصیه میشل فوکو، با اجتناب از هر دو سفسطه "اکنون‌گرایی" و "نهایت‌گرایی" به "تعبیری تاریخی و معطوف به عمل" پرداخته و شبکه معنایی او را دنبال کنیم، سوای شواهد اشعار یازده قرن و رویدادهای تاریخی، دلیل شکل‌گیری مدل هشت‌انگاره‌ای ارتباط در ایران را باید در تحولات فلسفه سیاسی یازده قرن مورد بررسی نیز جستجو کرد. اصولاً تمایزهای بارز فلسفه، جامعه‌شناسی و سایر علوم اجتماعی - انسانی، آن‌گونه که اکنون مطرح است، در دوران زیست شاعران مورد مطالعه ما وجود نداشته است. آن‌چنان که آنتونی کوئینتن استاد دانشگاه آکسفورد و نویسنده کتاب *فلسفه سیاسی می‌نویسد: «نظریه سیاسی قدیم، معمولاً آمیزه‌ای بوده است از انواع مختلف پژوهش و اندیشه‌ورزی که در آن‌ها سه نوع انگیزه قابل تشخیص بود: انگیزه‌های فلسفی، انگیزه‌های جامعه‌شناختی و انگیزه‌های ایدئولوژیک»* (کوئینتن، ۱۳۷۴، ص ۶۹). بنابراین در هر یک از ادوار سامان - نابسامانی که به آن اشاره شد، می‌توان تصور کرد که میان آثار فیلسوفان و نثرنویسان و اندیشمندان نظم‌نویس هر عصر، تعامل وجود داشته است و حتی بزرگانی چون سعدی، اندیشه‌های خود را به هر دو سبک نثر و نظم بیان می‌کردند. بنابراین در راستای هدف ریشه‌یابی‌های حاضر، آنچه اهمیت دارد، محتوا و انگیزه بیان است، نه سبک بیان. در واقع سؤال این است که تفکر و چاره‌جویی نخبگان در جریان جذب و تقلید عناصر تمدنی، مورد بحث لیتتون، چگونه بوده است؟

خلاء مفهوم "مصلحت عمومی" در فلسفه سیاسی قبل و پس از اسلام

نخبگان را نمی‌توان در طبقه و یا قشری خاص (مثلاً تکنوکرات‌ها) قرار داد. بلکه همان‌گونه که "باتومور" و "موسکا" توصیف می‌کنند، آنان کسانی هستند که به‌علت آموزش‌های فکری سخت خویش - نه الزاماً آموزش‌های مدرسه‌ای و دانشگاهی - دارای عناصر مساعد برای اصالت منش، افق‌های وسیع فکری و توانایی‌های گسترده‌ای چون شجاعت، بی‌پروایی، پایمردی و روحیه فداکردن منافع خصوصی خویش برای منافع عمومی هستند و البته سرچشمه تمامی این خصایص، اوضاع و احوال اجتماعی است (باتومور، ۱۳۶۹، صص ۹ و ۷۷).

قرآن این گروه را به‌صورت دانایان [دانشمندان] توصیف می‌کند، ضمن آنکه برای آنان خصیصه "خشیت" را برمی‌شمارد و نزد خود، آن‌ها را بسیار بسیار گرامی می‌دارد. در آیه ۲۸ سوره فاطر آمده: فقط دانایان هستند که از خدای متعال خشیت دارند. «مفسرین بر این باور هستند که سبب این نوع از ترس علم است و ترس از خداوند سرآغاز فرزاندگی است» (خرمشاهی، ۱۳۷۴، ص ۴۳۷). فرهنگ معین توضیح بیشتر می‌دهد و می‌نویسد: «خشیت به معنای تألم قلب است به سبب توقع و انتظار مکروهی در آینده که گاه به واسطه ارتکاب کثرت جنایت است و گاه به واسطه جلال خداست» (معین، ۱۳۶۴، ج اول، ص ۱۴۲۵). حال می‌توان تصور کرد آنکس که به اتکاء دانش خود نگران مکروه در آینده و یا نگران ارتکاب کثرت جنایت است، عملاً نگران جامعه است.

به نظر می‌رسد که در سایه‌روشن‌های آغاز تاریخ ایران، می‌توان آثاری از نخبگان نگران آینده جامعه یافت. آن‌چنان که در آثار افلاطون و براساس نوشته‌ای از هرودوت، "اوتانس" ایرانی یکی از آن‌هاست.

هرودوت در کتاب سوم خود می‌نویسد: «وقتی [پس از قتل بردیای دروغین] شورش خوابید و پنج روز گذشت، کسانی که بر مغان شوریده بودند، درباره اوضاع به رایزنی پرداختند و سخنانی گفته شد که برخی از یونانیان باور ندارند، اما آن سخنان به واقع گفته شده است. [یکی از آن کسان که بر مغان شوریده بود، به نام] اوتانس، بر آن بود تا اداره امور [کشور] در اختیار همه پارسیان قرار گیرد [نه یک فرد مستبد] او می‌گفت؛ من برآنم که یک تن، دیگر نمی‌تواند بر شما به‌عنوان پادشاه فرمان راند، زیرا این کار نه نیک است و نه زیبا، شما به واقع دیدید که غرور گستاخانه کمبوجیه به چه حدی رسید و غرور گستاخانه آن مغ را نیز تجربه کردید. نظام پادشاهی، چگونه می‌تواند نظامی مرتب باشد، در حالی که بدون هیچ پروایی از حساب پس‌دادن، می‌تواند آنچه را که بخواهد انجام دهد. حتی اگر بهترین مرد جهان نیز چنین قدرتی داشته باشد،

می‌تواند از مجرای عادی زندگیش خارج شود. رفاهی که این مرد از آن بهره می‌برد، در او گستاخی مغرورانه‌ای را به‌وجود خواهد آورد و حسادت در نزد انسان همه‌زمان‌ها امری فطری است. پادشاهی که این دو عیب را داشته باشد، هرگونه بدجنسی را نیز در خود خواهد داشت... اگر او را در حد اعتدال ستایش کنید، او از شما خواهد خواست که بیشتر تملق‌گویی کنید و اگر تملق بگویید او شما را به‌عنوان چاپلوسی پست مورد سرزنش قرار خواهد داد...» (طباطبایی، ۱۳۷۳، صص ۲۴-۲۳).

می‌دانیم واقعه سرکوب غائله بردیا مربوط به حدود ۵۲۰ قبل از میلاد (پازگاراد، ۱۳۵۰، ص ۲۵) و سال‌های حیات افلاطون مربوط به ۴۲۷ تا ۳۴۷ قبل از میلاد است (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۱۸۱). بنابراین براساس نوشته هرودوت، هنگامی که بحث نفی استبداد در ایران مطرح بوده، ۹۳ سال تا تولد افلاطون باقی مانده بود.

افلاطون در قسمت سوم از کتاب قوانین، به وقایع ایران عصر هخامنشیان پرداخته و در نقل بخشی از گفتگوی کلیناس با آتنی می‌نویسد:

آتنی: در دوران پادشاهی کوروش که ایران راهی میان استبداد و آزادی پیش گرفته بود، ایرانیان هم خود آزاد بودند و هم توانسته بودند که اقوام بسیاری را تحت فرمان خود درآورند. حکمرانان، زیردستان را تا اندازه‌ای آزاد گذاشته بودند و اصل برابری را رعایت می‌کردند. سربازان فرماندهان خود را دوست داشتند و با رغبت و اشتیاق به میدان جنگ می‌رفتند. اگر در میان آنان مردی روشن‌بین بود که می‌توانست پیشنهادی عاقلانه بدهد، پادشاه بر او حسد نمی‌برد و ابرو درهم نمی‌کشید، بلکه او را در سخن گفتن آزاد می‌گذاشت و همه کسانی را که به او پندهای خردمندانه می‌دادند محترم می‌داشت. این آزادی و دوستی و تبادل نظر، سبب شده بود که کشور رشد کند و روز به روز آبادان‌تر شود.

کلیناس: آری، من نیز شنیده‌ام که چنین بوده است.

آتنی: اکنون باید دید چرا این رشد و شکفتگی در زمان پادشاهی کمبوجیه از میان رفت و در عصر داریوش دوباره پیدا شد؟... (افلاطون، ۱۳۵۴، ص ۹۹).

گفته‌های افلاطون در وجود راه میانه استبداد و آزادی در دوران کوروش (بیش از یکصد سال قبل از افلاطون) نیز فرضیه وجود مباحث آزادی‌خواهانه در اندیشه سیاسی عصر هخامنشیان را تقویت می‌کند. حتی با احتیاط می‌توان گفت که خاستگاه چنین اندیشه‌هایی، الزاماً یونان باستان نبوده و چه بسا زودتر از آنان، از چالش‌های ذهنی نخبگان ایرانی بوده است.

ویل دورانت، در کتاب تاریخ فلسفه، به نقل از کتاب سیاست ارسطو می‌نویسد: «یونانیان، پس

از جنگ با ایرانیان، از فتوحات خود سرمست شدند و [به کمک کشتی‌های تجهیزشده‌ای که پیروزی نبرد دریایی را پشت سر گذارده بود] خیلی دورتر رفتند. انواع علوم را کسب کردند و فقط در جستجوی دانش و تحقیق بودند. مردم دلیرانه به تفسیر خردگرایانه حوادثی پرداختند که پیش از آن، علت وقوع را منتسب به قوای ماوراءالطبیعه می‌کردند. به این ترتیب جادوگری و اعمال مذهبی، جای خود را به تدریج به علم و تحقیق داد و فلسفه به وجود آمد» (دورانت، ۱۳۷۰، ص ۶). در اندیشه افلاطون، رویکرد به تحقیق را می‌توان در دغدغه او از "انحطاط" دید که یکی از مهم‌ترین عناصر فکری وی را تشکیل می‌داد. افلاطون دریافته بود که راه برون‌رفت از انحطاط [جامعه]، رویکرد به اندیشه منظم فلسفی است. در حالیکه در میان اندیشمندان مسلمان، جز عبدالرحمان بن خلدون، فیلسوف تونس قرن سوم هجری قمری که در مقدمه کتاب تاریخ خود، دغدغه انحطاط جوامع را داشته و به یافتن علل آن پرداخته، هیچ فیلسوف مسلمان دیگری به آن نپرداخته است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۹).

خلاء ارتباط افقی در نظام ارتباطی مدینه فاضله فارابی و مسکویه

سؤال این است، در حالیکه ویل دورانت، عامل تولد فلسفه در یونان را نتایج جنگ ایران و یونان می‌داند، چرا این موضوع از یونان به ایران و چرا پس از آن، از طریق ایرانیان به فیلسوفان مسلمان منتقل نشد؟

کتاب "زوال اندیشه سیاسی در ایران" به صورتی بسیار گذرا، عامل نخست را مؤبدان زرتشتی دانسته و می‌نویسد: «تفسیر شرعی شریعت موبدان، در منظومه‌ای بسته، نخستین تلاش منتهی به سقوط ایران زمین را فراهم آورد» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۷). اما تلاش اصلی کتاب، اثبات این نکته است که سلطه خلافت در سده‌های آغازین اسلام، اجازه استخراج "مصلحت عمومی" از فلسفه یونانی را به اندیشمندان ایرانی نداد و در دوره رنسانس مربوط به آل بویه که بساط خلافت بشدت ضعیف شده بود نیز فیلسوفان ایرانی، به جای مفهوم "مصلحت عمومی" مورد نظر نخبگان یونانی، مفهوم بنیادین "رضایت مردم" را جانشین آن کردند. اما با آغاز سلطه ترکان سلجوقی، حتی نهال نوپای "رضایت مردم" نیز خشکید و با حمله مغولان، اضمحلال ایران آغاز و متعاقباً با شکل‌گیری حکومت صفویه و سیطره تفسیر شرعی شریعت، اضمحلال کامل شد. بحث دور شدن فلاسفه اسلام از فلسفه یونان، نکته تازه‌ای نیست و حتی سیدجمال‌الدین اسدآبادی نیز به پاسخگویی آن پرداخته است. آن چنان که او در مواجهه با نوشته "ارنست رنان" فیلسوف فرانسوی که گفته بود اسلام مانع رشد فلسفه و تعقل شده، به جای اسلام، اصطلاح

"تاریخ اسلام" را بکار برد چنین پدیده‌ای را نه در ماهیت "اسلام" که در پدیده‌های حاصل از رویدادهای تاریخ اسلام دانست و نوشت: این فقط "تاریخ اسلام" نیست که چنین کرده، در تاریخ همه ادیان چنین پدیده‌ای به چشم می‌خورد (شریعتی، ۱۳۸۶، ص ۵). ما می‌دانیم که فلاسفه قبل از ترکان سلجوقی، کاملاً به آثار فلاسفه یونان توجه داشته‌اند و حتی فارابی که در آستانه شکل‌گیری آل بویه وفات یافت، آموزش فلسفه را با یک استاد مسیحی آغاز کرد و بعدها در کتاب "الفلسفین افلاطون و ارسطو طالیس" اندیشه‌های افلاطون و ارسطو را بازخوانی کرد و بر کتاب ارغنون ارسطو تفسیر نوشت و در شناخت اندیشه‌های ارسطو تا آنجا پیش رفت که او را "ارسطوی ثانی" نامیدند (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۱۸۲۰ و معین، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱۲۸۸).

کتاب "زوال اندیشه سیاسی در ایران" به جای تکرار موضوع عام بی‌توجهی فلاسفه اسلامی به فلاسفه یونانی، توجه خود را به موضوع خاص جایگاه محوری "مصلحت عمومی" در اندیشه سیاسی یونان باستان و خلاء آن در اندیشه سیاسی فیلسوفان مسلمان معطوف کرده و به این نتیجه رسیده است که انحطاط ایران ناشی از بریدگی آثار فلاسفه ایرانی، از "مصلحت عمومی" بوده است. می‌نویسد: «مفهوم بنیادین "مصلحت عمومی" کانون اندیشه یونانی را تشکیل می‌داد. ارسطو معیار نظام سیاسی برتر را در "مصلحت عمومی" می‌دانست. او در دفتر سوم سیاست، می‌نویسد: «پس، روشن است که نظام‌هایی که به مصلحت عمومی نظر دارند، با توجه به عدالت مطلق، نظام‌هایی درست‌اند: [اما] نظام‌هایی که به نفع فرمانروایان نظر دارند، نظام‌هایی نادرست و منحرف شده از نظام‌های درست‌اند: این نظام‌های سیاسی، نظام‌هایی خودکامه‌اند و حال آنکه شهر، محل اجتماع آزادمردان است» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۷۱ و ص ۱۶۵). ارسطو تفاوت میان پادشاه و خودکامه را در رعایت مصلحت عمومی از سوی پادشاه و عدم رعایت آن از سوی خودکامه می‌دانست و توضیح می‌داد که به همین سبب، ما [یونانی‌ها] اجازه نمی‌دهیم که مردی بر ما فرمان راند، بلکه می‌خواهیم که قانون فرمان راند، زیرا یک مرد، به سود خویش، فرمان می‌راند و به جبار تبدیل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۲).

طباطبایی به نقل از کتاب جمهور [سیاست] افلاطون مفهوم "مصلحت عمومی" را در مقابل "جباریت" مطرح و آن را تأمین سعادت برای همه شهروندان نه گروهی خاص می‌داند و به صراحت توضیح می‌دهد که مقصود او اکثریت شهروندان نیست، بلکه همه شهروندان است و تأکید می‌کند که تأمین این سعادت، جز از مجرای عمل به فضیلت - نه اعمال زور و خشونت که آن را به‌طور کلی منافی با فضیلت می‌داند - نیست (طباطبایی، ۱۳۷۳، صص ۴۹-۴۸).

در شناخت مفهوم "مصلحت عمومی"، دستیابی به تعریفی جامع و مانع کار دشواری است. گفته می‌شود که اکثر آثار نظری جستجوگر مفهوم مصلحت عمومی، مبهم و مغشوش هستند. آنتونی کوئینتن، در کتاب فلسفه سیاسی پس از بازگو کردن چنین گفته‌ای، می‌نویسد که باید توجه داشت که ابدأً بعید نیست که خیلی‌ها، یک مفهوم را خیلی خوب به کار ببرند ولی نتوانند درباره خود آن مفهوم خوب سخن بگویند. لذا حتی اگر اکثر آثاری که درباره مفهوم "مصلحت عمومی" نوشته شده، مغشوش و مبهم باشد، باز هم این امر، دلیل آن نمی‌تواند باشد که خود این مفهوم فی‌نفسه مغشوش و مبهم است.

کوئینتن برای نشان دادن اغتشاش مورد بحث، تعریفی از مصلحت عمومی را از میلر نقل می‌کند که گفته است: «وقتی می‌توانیم از وجود مصلحت سخن بگوییم که ببینیم گروهی از مردم نسبت به موضوعاتی خاص علایق مشترک دارند». سپس با این استدلال که مردم ممکن است در تشخیص مصالحشان اشتباه کنند، اما در تشخیص علایقشان اشتباه نمی‌کنند. ثابت می‌کند که مصلحت عمومی، علایق عمومی نیست و پس از طرح مباحثی در همین راستا، مصلحت عمومی را تعریف و می‌گوید: یک سیاست یا قانون و یا رسم و عادت در صورتی به مصلحت کسی هست که بر امکانات او برای به‌دست آوردن هر آنچه بخواهد به‌دست آورد، بیفزاید. به این ترتیب چنین تعریفی همواره بر صورت اعلام شده یک سیاست است - و نه ناظر بر تأثیری که وی عملاً از آن سیاست می‌یابد... البته این سؤال همواره می‌تواند مطرح باشد که آیا فلان سیاست معین، حتماً همان نتایج مورد نظر را به‌بار خواهد آورد یا نه؟ (کوئینتن، ۱۳۷۴، صص ۲۲۷ - ۲۲۰).

از دیدگاه علوم ارتباطات، جمله آخر آنتونی کوئینتن، دربرگیرنده نکته مهمی است که چگونه محور قرارگرفتن "مصلحت عمومی" در فلسفه سیاسی، نیازمند سؤال و جواب مستمری میان عموم است که حاصل آن داغ‌بودن دائمی تنور "ارتباطات اجتماعی" چه در درون "شبکه‌های اجتماعی" جوامع کهن و چه در "شبکه‌های رسانه‌ای مدرن" می‌باشد. شاید به همین دلیل است که کوئینتن نتیجه می‌گیرد که تعریف او از مصلحت عمومی هنگامی در یک جامعه شکل خواهد گرفت که وظیفه معهود دولت، گردآوردن ثروت و حفظ آزادی‌های مدنی و اجتماعی - که می‌دانیم بارزترین نماد آزادی‌های مدنی و اجتماعی، آزادی بیان است - باشد نه تحقق بخشیدن به فضیلت یا سازگاری دینی (کوئینتن، ۱۳۷۴، ص ۲۵۰). در حالیکه خواهیم دید که هر یک از حکومت‌های اشاعره‌گرا و صوفی‌گرای قرون چهارم تا دوازدهم ایران، وظیفه خود را کم‌وبیش تحقق بخشیدن به فضیلت یا سازگاری با اشعری‌گری و صوفی‌گری می‌دانستند.

طباطبایی در فصول بعدی کتاب خود، این سؤال را مطرح می‌کند که چرا "مصلحت عمومی" در نوشته‌های فیلسوفان دوره اسلامی بازتاب نیافت؟ او به این پاسخ می‌رسد که اوضاع و احوالی که با خلافت در دوره اسلامی ایجاد شد، فیلسوفان دوره اسلامی را از درک روح راستین فلسفه سیاسی افلاطون ناتوان کرد و بدین‌سان، آنان نتوانستند در آثار خود، تصویری روشن از افلاطون، چنانکه به‌راستی او بود، به‌دست دهند و حتی تفسیر آنان از اندیشه فلسفی ارسطو، بیگانه‌تر از افلاطون بود (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۶۱).

اما به نظر می‌رسد که در دوره‌ای از خلافت، فرصت بازخوانی اندیشه‌های فیلسوفان یونانی آن‌گونه فراهم شد که از دل آن، معتزله خردگرا به‌وجود آمد و شاید اگر "اشعریه" شکل نمی‌گرفت، فیلسوفان اسلامی، متهم به چنین بی‌توجهی مهمی نمی‌شدند.

درخشان‌ترین دوره خردگرایی پس از خلفای راشدین، مربوط به دوره ۲۰ ساله خلافت مأمون عباسی بود که خلافتش از ۱۹۸ هجری قمری آغاز شد. دوره‌ای که با حمایت دربار، علاوه بر ترجمه کامل کتب فلسفه یونانی به زبان عربی، فرهنگ و تمدن ایرانی نیز حضوری پررنگ در حکومت یافت (پازارگاد، ۱۳۵۰، ص ۹۲).

مصاحب درباره دوره حکومت مأمون عباسی می‌نویسد که او خود دانشمند و دوستدار دانش بود و به علوم عقلی توجه بیشتری داشت و ترجمه از کتب یونانی و سریانی را تشویق می‌کرد (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۲۶۱۹). اقبال لاهوری نیز همین روایت را دارد و معتقد است که ذهن ایرانی که چند گاهی در دنیای عینی گم شده بود، در دوره مأمون، با شوق فراوان به مطالعه فلسفه یونان پرداخت و با الهام از فلسفه یونانی، آغاز تعقل کرد که یکی از پیامدهای آن خردگرایی و شک‌گرایی بود (اقبال لاهوری، ۱۳۵۴، ص ۴۴). محصول این جذب، شکل‌گیری معتزله (یکی از شاخه‌های شیعه) بود.

آن‌گونه که گفته شده، بیشتر حکیمان معتزله، ایرانی یا ایرانی تبار بودند و بنیان‌گذار آن، "واصل ابن عطا" نیز ایرانی بود (اقبال لاهوری، ۱۳۵۴، ص ۴۶). و تأکید شده که مأمون نیز از معتزله حمایت می‌کرد (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۲۶۱۹).

معتزله به خلاف اهل سنت، به آزادی اراده و اختیار انسان اعتقاد داشتند (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۲۸۰۳). خردگرایان معتزلی، هستی را تنها با عقل می‌سنجیدند و دین را با فلسفه آمیختند (اقبال لاهوری، ۱۳۵۴، ص ۵۷). معتزلیان طبیعت را قبول، و خدای عوام را رد می‌کردند (اقبال لاهوری، ۱۳۵۴، ص ۶۳). اما بعدها، ابوالحسن اشعری که خود نخست معتزله بود، با ایجاد فرقه اشاعره (به‌عنوان فرقه‌ای از اهل سنت) به توسعه آن پرداخت و [در نبود حامی قدرت‌مندی چون

مأمون و با رویکرد به عوام] توانست ضربه مهلکی بر پیکر اعتزال وارد کند به‌طوری که سرانجام، اندیشه‌های اشاعره، در سراسر عالم اسلام مقبولیت یافت و معتزله روبه ضعف نهاد (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۲۸۰۳).

اقبال لاهوری نیز همین روایت را دارد و می‌گوید: نهضت خردگرایی که از نخستین خلفای عباسی [مأمون] برخوردار بود، چند گاهی در مراکز فکری عالم اسلام رواج یافت ولی در اواخر سده سوم با واکنش شدید متشرعانی با رهبری پرشور ابوالحسن اشعری روبه‌رو شد. او که چندی نزد استادان معتزلی شاگردی کرده و روش‌های آنان را فراگرفته بود، با همان روش، کاخی را که معتزله با رنج فراوان برآورده بودند، فرو افکند. آن‌ها در رد نظر خردگرایان، نظریه صفات خداوند را پیش کشیدند و تأکید کردند که اختیار و همه افعال انسانی، مخلوق خداوند است و توانایی کسب افعال گوناگون از سوی خداوند به انسان عطا شده است (اقبال لاهوری، ۱۳۵۴، صص ۵۶-۵۷).

بعدها با روی کار آمدن آل بویه شیعی مذهب، مبارزه با اشاعره آغاز شد. اما با استیلای سلاجقه، و ضعف قطعی شیعه و معتزله، مذهب اشاعره رونق دوباره به‌دست آورد و تا اواخر قرن نهم در رأس قرار داشت (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۱۵۴).

فارابی، فیلسوفی است که از هنگام تولد تا وفاتش، جهان اسلام، یازده خلیفه عوض کرد (به‌طور متوسط هر ۷ سال یک خلیفه) حتی برخی از خلفا کمتر از یکسال خلیفه بودند (متنصر فقط ۶ ماه) و براساس فهرست دکتر بازارگاد، دو تن از آنان به قتل رسیدند، یک نفر در اثر کودتای نظامی برکنار شد و یک نفر به اجبار استعفا داد و مهم این است که هر تعویضی همراه با یک دوره بی‌نظم بود. بنابراین عجیب نیست که اساس مدینه فاضله او "همکاری نظام‌مند" میان آحاد مدینه، مشابه تعاون میان اندام‌های مختلف بدن و انگیزش این همکاری نیز رسیدن به سعادت بود.

فارابی، قلب را رئیس اندام‌های بدن می‌دانست و معتقد بود که در مدینه فاضله نیز باید سلسله‌مراتبی وجود داشته باشد که در رأس هرم، رئیس به مثابه قلب قرار گرفته باشد و همان‌طور که در بدن انسان، برخی از اندام‌ها در خدمت قلب هستند و تعدادی دیگر در خدمت آنان و سپس اندام‌های دیگری در خدمت گروه سوم، الی اندام‌هایی که اگرچه خودشان در خدمت اندام دیگری هستند، اما اندامی در خدمت آنان نیست. در مدینه فاضله فارابی نیز چنین سلسله‌مراتبی باید رعایت شود که در آن، هر کس در خدمت سروری است و سرور نهایی مشغول سروری بر بقیه. بنابراین کلید واژه مدینه فاضله فارابی، "خدمت‌کردن" به عموم بود نه عمل براساس "مصلحت عمومی".

فارابی، رئیس مدینه را مشابه قلب، اشرف اندام‌ها می‌دانست و او را کسی می‌شناخت که می‌بایست از دوازده ویژگی برخوردار باشد. ویژگی‌ها عبارت بودند از: خوش‌بیان، خوش‌حافظه، تیزهوش، بزرگ‌طبع، علاقمند به آموزش، دوستدار راستی، دوستدار عدل، مقاوم در برابر ستم، با اراده و جسور، کوچک‌شمارنده مال دنیا و دوری‌کننده از شهوت‌پرستی (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۱۸۲۱ و فلامکی، ۱۳۶۷، صص ۱۸۱-۱۸۲). بررسی ویژگی‌ها نشان می‌دهد که در هیچ یک از دوازده خصیصه، مکانیزی برای دستیابی به "مصلحت عمومی" وجود ندارد.

فارابی از انواع مدینه‌های غیرفاضله نیز سخن می‌گوید، اما نمی‌گوید که مدینه غیرفاضله به انحطاط منتهی می‌شود و در واقع به خلاف فلاسفه یونان، دغدغه انحطاط ندارد. فارابی نخستین مدینه غیرفاضله را "مدینه ضروریه" می‌داند و آن مدینه‌ای است که مردم فقط به فکر نیازهای مادی چون غذا، لباس، مسکن و غیره می‌باشند و آخرین مدینه غیرفاضله او "مدینه جماعیه" است که مردمانش دوستدار آزادی باشند [!] و بخواهند آنچه که اراده می‌کنند انجام دهند و کسی مانع ایشان نباشد (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۱۸۲۱).

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، فارابی تخیلات ذهنی مدینه فاضله خود را هنگامی بنا می‌کرد که سرزمین‌های اسلامی را بی‌نظمی فرا گرفته بود. مثلاً وقتی ۲۱ ساله بود، شورش قرمطیان آغاز شد و تا ۳۶ سالگی او ادامه داشت. دکتر بازارگاد، قرمطیان را کمونیست‌هایی معرفی می‌کند که طی ۱۵ سال، به رهبری مردی به نام حمدان، معروف به قرمط، سرزمین‌های سوریه، عراق و عربستان را تاراج کردند و به هنگام یورش به مکه، حجرالاسود را از جا کنده و به یغما بردند (بازارگاد، ۱۳۵۰، ص ۹۴). بنابراین می‌توان حدس زد که اگر دوستدار آزادی‌بودن، مغایر مدینه فاضله فارابی است، ناشی از مشاهده آثار آزادی لجام‌گسیخته‌ای باشد که در جامعه عصر او به‌وجود آمده و حتی به غارت کعبه نیز کشیده شده بود. بنابراین، تلاش اصلی این فیلسوف موسیقی‌دان، ارائه تصویری معیار از یک قلب "خوب" بوده نه نفی خدمت عضوهای لایه‌های دور از قلب به لایه‌های نزدیک‌تر به قلب.

فارابی می‌توانست در ذهن خود، عینیت قلب خوب را در تصویری که از خلفای راشدین داشت، ترسیم کند و شاید این‌گونه بود که اساس مدینه فاضله او، عملاً بر طراحی صفات دوازده‌گانه قلب بنا شد.

برای ترسیم ویژگی‌های ارتباطات در مدینه فاضله فارابی و مقایسه آن با مدینه فاضله فیلسوفان یونانی، باید ابتدا به یاد آوریم که چون غایت آن مدینه، دستیابی به "مصلحت عمومی" بود - نه حتی مصلحت اکثریت - ناچار آگاهی از مصلحت آحاد عموم تبدیل به یک ضرورت

می‌شد و هر دو امر "پرسش" و "تبادل نظر" که کوئنتن به آن اشاره داشت، از جنس "ارتباط افقی" خواهد شد، نه ارتباط عمودی از بالا به پایین و "فرمایشات ملوکانه‌گونه". بنابراین ارتباطات در مدینه فاضله افلاطونی، کاملاً خصلت فراگردی دارد، و "ارتباط افقی‌محور" و ضد ارتباط عمودی است. در حالیکه ارتباط در مدینه فاضله فارابی از جنسی دیگر است.

برای شناخت نظام ارتباطی در مدینه فاضله فارابی، ابتدا باید ساختار آن را تجسم کرد که همچون خوشه‌ای است از لایه‌های مختلف که در نوک خوشه، "قلب خوب" قرار گرفته و در لایه‌های بعدی عضوهایی جای گرفته‌اند که هم نسبت به لایه بالاتر فرودست و هم نسبت به عضوهای پایین‌تر فرادست هستند. پس دایم باید نقش‌های فرادست - فرودست را ایفا کنند. به این ترتیب هرچه به پایین خوشه نزدیک شویم، تعداد آدم‌های فرودست بیشتر خواهد شد و همان‌طور که فارابی نیز تجسم کرده، آخرین لایه که وسیع‌ترین لایه است، لایه‌ای فاقد خادم و در واقع لایه‌ای است که نمی‌تواند نقش فرادستی را تجربه و فقط غرق در لایه فرودستی است.

فرض کنیم که تعداد عضوهای موجود در فرودست‌ترین لایه (همان لایه بدون خادم) ۶۴ عضو باشد و در آن مدینه فاضله، هر دو عضو از هر لایه پایین‌تر، در خدمت یک عضو از لایه بالاتر قرار گیرد، به این ترتیب تعداد اعضا از پایین به بالا، به ترتیب ۶۴، ۳۲، ۱۶، ۸، ۴، ۲ و ۱ می‌شود. بالاترین لایه که جایگاه قلب است، لایه‌ای است حاوی یک عضو، که فقط ارتباطات عمودی از بالا به پایین را می‌آموزد و اگر لایه‌های بعدی هر کدام نقش‌های فرادستی و فرودستی خود را به‌خوبی ایفا کنند، منویات او به ۱۲۶ نفر دیگر منتقل خواهد شد. این مکانیزم به‌گونه‌ای است که هر یک از اعضای موجود در لایه دوم تا لایه ماقبل آخر، دو برابر میزانی که مخاطب ارتباط عمودی است، فرستنده چنین ارتباطی خواهد بود. ضمن آنکه آخرین لایه، فقط مخاطب ارتباط عمودی است. بنابراین مدینه فاضله فارابی به شدت "ارتباط عمودی‌محور" خواهد شد.

در مدینه فاضله فارابی، ارتباط افقی جایگاه قابل توجهی ندارد. تنها امکان بالقوه برقراری چنین ارتباطی، ارتباط میان اعضای موجود در یک لایه از لایه‌های دوم به بعد است. اما از آنجا که هر لایه باید در خدمت لایه بالاتر و در تلاش خدمت‌گیری از لایه پایین‌تر باشد، اعضای موجود در یک لایه، نیازی به ارتباط با یکدیگر ندارند. در نتیجه در چنین مدینه‌ای، "سکوت" می‌تواند امری گرامی باشد. به‌ویژه آنکه وظیفه "مطیع‌بودن" در آخرین لایه، تناسبی مستقیم با "سکوت" دارد. پس اگر چه از نظر آماری، سهم ارتباطات افقی در میان اعضای لایه‌ها می‌تواند قابل توجه باشد، اما چون نیاز خاصی از اهداف لایه‌های بالاتر را برطرف نمی‌کند، نیازی به آن نیست. به این ترتیب یک ارتباط عمودی محور ماراتون مانند جریان خواهد یافت که کاملاً فاقد خصلت دوسویه فراگردی، و دارای خصلت یک‌سویه جریانی خواهد بود.

از آنجا که منافع اعضای لایه‌های مختلف با یکدیگر یکسان نبود، هنگامی که رابطه اعضای مدینه فاضله فارابی را به صورت عمودی دنبال می‌کردیم، می‌توانستیم انتظار داشته باشیم که آن‌ها یکدیگر را غیرخودی ببینند (عضوی از لایه بالایی در مقابل عضوی از لایه پایینی) وقتی هم به رابطه اعضا به صورت افقی نگاه می‌کردیم، موجوداتی را می‌دیدیم که اگرچه غیرخودی نبودند، اما چون نفع هر یک از آنان در کمتر استثمار شدن از سوی لایه بالایی و بیشتر استثمار کردن لایه پایینی بوده است، منافع فردی را به گونه‌ای شکل می‌داد که بی‌توجه به آنکه هم‌لایه‌های او تا چه حد استثمار می‌شدند و تا چه حد استثمار می‌کردند، او بتواند کمتر از آنان استثمار شود و بیشتر از آنان استثمار کند. بنابراین اگرچه هم‌لایه‌های او به ظاهر خودی بودند، اما عملاً آن‌ها نیز غیرخودی محسوب می‌شدند. این وضعیت همان است که در صفحات قبل با اصطلاح "جامعه ذره‌ای" از آن یاد و گفته شد که در جامعه ذره‌ای هر ذره با قرارگرفتن در حوزه فعالیت شخصی و خصوصی به طور عمده به تقلای رفع نیازها و پاسخگویی به منافع و مصالح شخصی و خصوصی آنی خویش مشغول خواهد بود و دچار نوعی "خودمداری" و دارای خصایصی می‌شود مانند زیرکی و هشیاری، فرصت‌طلبی و مصلحت‌بینی شخصی و سازگاری (قاضی‌مرادی، ۱۳۷۸، ص ۷). چنین انسانی، عملاً خرد خود را معطوف به نوع خاصی از زرنگی می‌کند. در این نوع از زرنگی، کنش‌گر، تدابیری به کار می‌گیرد تا مخاطب او از کنش‌های وی تعبیری مستقیم در نیابد بلکه به طور سنجیده، دیگران را به سوی تعبیرهای نادرست [که مصلحت او در آن است] هدایت می‌کند. زیرا تقدیر او بستگی به میزان مهارتش در به کارگیری زرنگی از جمله توطئه‌های فریب‌کارانه بوده است (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۲/۱/۱۶، ص ۷).

پنج سال قبل از اینکه فارابی در سن ۸۰ سالگی در دمشق وفات یابد، بغداد و خلافت به دست آل بویه سقوط کرد و عصر خلافت به پایان رسید و دوران ۱۲۳ ساله‌ای آغاز شد که اگر سلجوقیان، مغولان و صفویه نمی‌آمدند، رنساس ایران چهارصد سال قبل از اروپا آغاز می‌شد. آن‌چنان که طباطبایی نیز دوره آل بویه را عصر کم‌دوام روشنگری ایرانی می‌داند و می‌نویسد: «با برآمدن پادشاهان آل بویه و استوار شدن پایه‌های خردگرایی که از ویژگی‌های سده‌های چهارم و آغاز سده پنجم بود، مقدمات تجدید وحدت سیاسی و فرهنگی ایران با تکیه بر اندیشه ایرانی‌شهری آبداده در چالش با فلسفه یونانی و دیانت اسلامی، فراهم آمد» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۱).

خردگرایی عصر آل بویه را در آثار یکی از فیلسوفان آن عصر، مسکویه (متوفی ۴۲۱ ه. ق.) می‌توان دید. مسکویه ویژگی خاص انسان را عقل او و مقصود و غایت او را نه در تکاثر اموال و بهره‌گیری از لذات، بلکه وصول به حقایق، علوم و معارف و دستیابی به اندیشه و قدرت فکری

می‌داند. بنابراین، هر کس به مدد عقل بهره بیش‌تری از معارف داشته باشد، از انسانیت حظ برتری خواهد داشت (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۸۰). او معتقد بود که استحکام دین و تدبیر دنیا، به واسطه عقل است و به مدد عقل، می‌توان نظام اجتماع را به سامان رساند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴). مسکویه با رد کسانی که معتقد بودند فضایل را با زهد و عزلت نیز می‌توان به‌دست آورد، استدلال می‌کرد که فضایل عدمی نیستند. یعنی چیزی نیستند که با عدم عمل و دوری از اجتماع به‌دست آیند، بلکه آن‌ها اعمالی وجودی هستند که در مشارکت و نشست و برخاست [ارتباط] و انواع معاملات و اجتماعات بشری تحصیل می‌شوند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، صص ۱۲۶-۱۲۵). مسکویه نیز همچون فارابی، اعضای بدن انسان را الگو قرار داد، اما برای یک عضو نسبت به اعضای دیگر، آن‌گونه که فارابی توصیف می‌کرد، برتری خاصی قایل نشد. می‌نویسد: «با آن که انسان با اعضای گوناگون خود، به آزادی حرکت می‌کند، هیچ‌یک از اندام‌های او جدا از بقیه جنبش ندارد و این می‌رساند که حرکت زاده اندام‌ها نیست. پس باید تسلسل علل متحرک، به‌علتی که خود نامتحرک است ولی همه چیزها را به حرکت درمی‌آورد، بینجامد» (اقبال لاهوری، ۱۳۵۴، ص ۳۴). به این ترتیب می‌توان گفت که مسکویه فیلسوفی خردگرا و ارتباط‌گرا بود که اگرچه مفهوم "مصلحت عمومی" جامانده در دوره هخامنشیان را در فلسفه خود به شیوه افلاطون وارد نکرد، اما با بکار گرفتن اصطلاح "مصالح رعیت"، هم مدینه فاضله خود را مرکب از ارباب و رعیت نشان داد که به خلاف نظام سلسله‌مراتبی فارابی که دارای لایه‌های متعدد بود، فقط از دو لایه ارباب و رعیت تشکیل شده بود و هم اینکه ارباب را مأمور پاسداری از مصالح رعیت نمود، نه مصالح ارباب. مسکویه نوشت: رابطه پادشاه با رعیت بایستی رابطه پدری و رابطه رعیت با پادشاه، رابطه فرزندگی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۳، صص ۶۴-۶۱).

محور قرار دادن "مهربانی ارباب" در فلسفه سیاسی ابن‌مسکویه را می‌توان در لابلای نوشته‌های او به کرات دید. مثلاً یکی از دو علت شکل‌گیری اجتماعات بشری را محبت و الفت می‌داند و تأکید می‌کند که اگر ریشه‌دار و مستحکم باشد، اجتماع پایدار و باثبات خواهد بود (علت دیگر را در نقصان طبیعی انسان می‌بیند که چون نقصان مذکور حلال مسایل نیست، پس به تمامیت آن نیاز دارد و برای دستیابی به آن تمامیت است که انسان‌ها گردهم می‌آیند).

مسکویه اجتماعات مبتنی بر محبت را به دو نوع پایدار و ناپایدار تقسیم می‌کند و اجتماعی همچون نماز جمعه یا حج را ناپایدار می‌نامد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۲۸). این‌گونه است که وقتی صفاتی را برای سلطان آرمانی برمی‌شمرد، برای مهربانی جایگاه خاصی قایل می‌شود.

مسکویه برای سلطان، داشتن سه صفت اصلی را شرط ضروری می‌داند که به ترتیب عبارتند

از (۱) حکیم (عالم به علوم طبیعی، انسانی و الهی)، (۲) عادل و (۳) شریعتمدار. او صفت دوم را بسط داده و مشتمل بر تجمع ۱۲ صفت می‌داند که در میان آن‌ها محبت صادقانه به دیگران، الفت و همراهی با دیگران، رفتار با نرمی و مهربانی، نیکویی حتی در قبال بدی دیگران و عدم کینه‌ورزی به دیگران جای دارد و به این ترتیب بیشترین سهم دوازده صفت مورد نظر او، ریشه در مهربانی دارد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳).

علی‌اصغر فقیهی، در کتاب "آل بویه، نخستین سلسله قدرتمند شیعه با نموداری از زندگی جامعه اسلامی در قرن‌های چهارم و پنجم". شواهدی از رفتار فرمانروایان آل بویه ارائه داده که سخت با صفات مطرح شده برای ارباب مدینه فاضله مسکویه انطباق دارد و جالب اینجاست که بخشی از این شواهد، از مسکویه نقل شده که نوشته است: «عموم مردم، ایام فرمانروایی معزالدوله را دوست داشتند. وقتی به دستور او سپاهیان به احداث سد در بغداد مبادرت کردند، خود به آنان پیوست و برای تشویق سپاهیان، خاک در دامن قبای خود می‌ریخت و به طرف سد می‌برد و در نتیجه، همه افراد سپاه همین کار را کردند. او مردی دلاور، ورزش‌دوست، خوش‌قلب و دل‌نازک بود که به اندک چیزی گریه می‌کرد. نوشته‌اند که چون سخت خشمناک می‌شد، فرمان قتل می‌داد، در صورتی که از آدم‌کشی کراهت داشت و اگر کسی در چنین وقتی، از او درخواست عفو می‌نمود خشنود می‌شد. اولین بار این اتفاق وقتی افتاد که در اهواز، مأمور ضرب سکه او، در عیار فلزی که به کار برده بود به او خیانت کرد. معزالدوله که از این امر بی‌اطلاع بود از آن پول‌ها مقداری به بصره فرستاد تا برایش چهارپا بخرند. اما پول‌های تقلبی را کسی قبول نکرد، وقتی معزالدوله از ماجرا مطلع شد، مرد اهوازی را به حضور طلبید. خشم او لحظه به لحظه شدت پیدا می‌کرد به‌طوری که سرانجام دستور داد وی را در مقابل پل خفه کنند. دستور معزالدوله اجرا و مرد اهوازی اعدام شد. وقتی مأمور اجرای حکم بازگشت، معزالدوله از او پرسید که آن مرد چه شد، مأمور پاسخ داد که او را خفه کردیم. معزالدوله به شدت خشمناک شد و به مأمور و حاضران مجلس دشنام داد و اظهار داشت که آیا در میان شما کسی نبود که درخواست عفو او را از من بنماید؟ سپس شروع به گریستن کرد» (فقیهی، ۱۳۶۵، ص ۱۷۷، به نقل از نشوارلمحاضره، ج ۱، ص ۱۴۲). معزالدوله در سال ۳۵۵ قمری دستور داد که در محل زندان بغداد، بیمارستانی بنا کنند و موقوفاتی برای آن قرار داد، اما وی قبل از آن که بنای بیمارستان به اتمام رسد، درگذشت. کمی قبل از مرگ، بیشتر اموالش را صدقه داد، غلامان و کنیزان را آزاد کرد و وجوه بسیاری به‌عنوان رد مظالم، پرداخت نمود (فقیهی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۸، به نقل از همدانی، صفحه ۱۹۳).

توصیف مسکویه از ارباب آرمانی، شباهت‌هایی به معزالدوله دارد. در توصیف مدینه فاضله

خود نوشته است: «توجه پادشاه نسبت به رعیت مانند توجه پدر نسبت به فرزند، باید توأم با مهربانی و ملاحظت باشد و پادشاه به‌عنوان جانشین صاحب شریعت و حتی خود شارع، در طلب مصالح رعیت و دفع شر از آن‌ها و نیز در حفظ نظم میان آنان و خلاصه در هر آنچه با آن بتوان جلب خیر و دفع شر کرد، رحیم و مهربان باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۳، صص ۶۴-۶۱).

مسکویه از نخبگان متصل به دربار بود، زیرا به شغل کتابداری و منشی‌گری وزیر معزالدوله دیلمی اشتغال داشت (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۱۸۲۵). ضمناً در عصری می‌زیست که اندیشه فلسفی در صدر دانش‌های زمان قرار گرفته بود. آن‌چنان که طباطبایی می‌گوید تاریخ نشان می‌دهد که اندیشه فلسفی، پایگاه و منزلت ارجمندی را که در دوره فرمانروایی خاندان‌های ایرانی در سده چهارم و آغاز سده پنجم به دست آورده بود، در ادوار بعدی، هرگز بازیافت. علت اینکه ایرانیان دوره‌آل بویه، به شریعت‌نامه‌نویسی اعتنایی نکردند، این بود که ایرانیان با تکیه بر فراگیری اندیشه فلسفی که از ایران باستان و یونان به میراث برده بودند و با تأکید بر جهان‌شمولی خرد، کوشیدند تا در برابر انحصارطلبی شریعت‌نامه‌نویسان، افق‌های باز تنوع‌تبارها و یگانگی خرد و فرزاندگی را برجسته سازند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۹).

مسکویه کوشش می‌کرد که خردگرا باشد. در نوشته‌های او می‌توان سخن از اعتبار جهانی خرد را دید. آن‌چنان که در کتاب تهذیب/الاخلاق این نتیجه‌گیری را مطرح می‌کند که عقول همه ملت‌ها، راه یگانه‌ای را می‌پیمایند که با گوناگونی کشورها و گذشت زمان، دستخوش دگرگونی نمی‌شوند و هیچ امری، آن عقول را در دوره‌ها و زمانه نسل‌های مختلف از مسیر آن‌ها نمی‌تواند منحرف کند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۰). خردگرایی مسکویه، ناشی از فضای خردگرایانه عصر آل بویه بود. آن‌چنان که در آثار ابوالحسن عامری، فیلسوف دیگر آن عصر (متوفی در سال ۳۸۱ ه. ق.) نیز می‌توان دید که در ستایش خردگرایی و نفی پندارهای دروغین می‌نویسد: «ایمان عبارت است از باوری راستین و قطعی که جایگاه آن، نیروی خرد است و کفر عبارت است از پنداری دروغین و غیرقطعی که جایگاه آن نیروی گمان است. گاهی نیروی گمان شایسته اعتقاد درست تواند بود، ولی نیروی خرد هیچگاه با پندار دروغین شایستگی و تناسب نتواند داشت. انسان باید هر عقیده و باوری را که در نیروی گمانش پدید می‌آید، به نیروی خرد خویش عرضه کند تا از آفات کذب، ایمن ماند. لیکن گاهی انسان از چنین عرضه‌کردنی، خودداری می‌ورزد تا مبدا به نقص و کذب سرزنش و نکوهش شود» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۱).

اگرچه در دوره مسکویه، فضای حاکم بر اندیشه مدینه فاضله فارابی که اهالی مدینه باید همچون رده‌های مختلفی از خادمان، در خدمت رئیس باشند تغییر کرده و گزاره جایگزین، این

بود که رعایای مدینه باید همچون فرزندان در کنار، ارباب پدرگونه باشند، اما باز هم این طرز فکر با رویکرد به "مصلحت عموم" مورد نظر فلسفه افلاطونی فاصله داشت. نکته‌ای که در نوشته محمد ارکون، حاشیه‌نویس ترجمه کتاب "تهذیب‌الاخلاق" مسکویه نیز آمده که گفته است: «اثر مسکویه تاب تحمل بحث‌های عقلانی یونانیان [در باب مصلحت عمومی] را نداشته و ناگزیر به قلمرو سیاست‌نامه‌نویسی و اندرزنامه‌نویسی دوره اسلامی وارد شده است» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۳).

در ترسیم مدل نظام ارتباطی مدینه فاضله مسکویه و مقایسه آن با مدل فارابی، چند تفاوت اساسی قابل مشاهده است: ۱) سخنی از لایه‌های متعدد زیرین، با آن شکل سلسله‌مراتبی خدمت به لایه بالاتر، دیده نمی‌شود و مدینه بیشتر از یک ساختار دو لایه (ارباب - رعیت) برخوردار است. ۲) برخورداری لایه اول، از خصلت "مهربان بودن" شرط اساسی است که با آن قلب مستبد مدینه فارابی تفاوت دارد. ۳) برای لایه اول سه وظیفه، الف - طلب مصالح رعیت، ب - جلب خیر و ج - دفع شر پیش‌بینی شده که در مدل فارابی از آن سخن نرفته است. ۴) از لایه اول مدینه فاضله مسکویه، تقدس‌زدایی شده و به جای صاحب شریعت، "جانشین شریعت" فرض شده است. ضمن آنکه به‌طور ضمنی با "شارع" بودن وی نیز مخالفتی نشده است.

رویکرد مدل مسکویه به "مصلحت" آن را آماده می‌کرد که به مدل افلاطونی نزدیک شود، اما تبدیل "عموم" به "رعیت"، مدل را از مدینه فاضله افلاطونی بسیار دور کرد. زیرا "رعیت" عنصری از نظام فئودالی بود که مشروع‌شمردن تشخیص مصلحت او از سوی فئودال، همیشه امری بدیهی محسوب می‌شد و برای آگاهی از این مصلحت، نیازی به استخراج از لایه دوم (رعیت) وجود نداشت. اما چون لایه اول موجودی پدرگونه، مهربان و متدین و مراقب رعیت بود، طراح مدل این امید را داشت که این تشخیص، همان باشد که باید باشد.

در مدل مسکویه، حضور ارتباطات افقی می‌توانست کاملاً محسوس باشد. همان‌گونه که ارتباط افقی میان همه پدران مهربان و رحیم، با فرزندان رعیت‌گونه امری ممکن و رایج است، اما بدیهی است که در این نظام پدرسالانه، ارتباط عمودی میان ارباب مهربان و رعیت فرزندان‌گونه، به‌ویژه در مواقع برقراری نظم که از وظایف ارباب دانسته شده، می‌توانسته امری کاملاً مشروع محسوب شود.

در مدل مسکویه، چون همه رعایا به مثابه فرزندان ارباب بودند، خواهران و برادران یکدیگر محسوب می‌شدند که زیستشان متفاوت با آن نظام سلسله‌مراتبی مدل فارابی می‌شد و بیشتر شکل ارتباط افقی چندسویه میان این اعضای یک خانواده را می‌یافت. اما چون برای دستیابی به

مصلحت عموم نیازی به پرسش و تبادل نظر نبود، ارتباطات افقی می‌توانست بیشتر جنبه تفننی داشته باشد، تا گفتگوهای سرنوشت‌ساز.

طباطبایی معتقد است که در آثار مسکویه و اخلاق مدنی وی، اندیشه فلسفی ایرانی به تعادلی میان نظر و عمل و سیاست و اخلاق دست یافته بود که می‌توان آن را "راه میانه" نامید. اما این تعادل، سخت ناپایدار بود و با عصری که با چیرگی ترکان و قشریت اهل سنت آغاز شد، مقدمات جدایی میان نظر و عمل و سیطره اخلاق فردی فراهم آمد و استوار شد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱).

مدل مسکویه، علی‌رغم اشکالاتی که داشت، نسبت به نوشته‌های نویسندگان اعصار بعدی، به مراتب امیدوارکننده‌تر بود. چرا که در عصر پس از آل بویه و به هنگام چیرگی ترکان [غزنویان و سلجوقیان] نویسندگان به توجیه رابطه تغلب [خودکامگی] و سلطنت مطلقه مشغول شدند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۵). که حاصل آن خروج خودکامگی از حلقه ارزش‌های منفی و تبدیل آن به نشانگاهی برای مداحی وسیع شاعران عصر غزنویان و سلجوقیان شد.

با چیرگی ترکان، احترام به دانشوران عقلی کاهش یافت و اهل شریعت سنت و جماعت به سلاطین ترک تقرب جستند و با لشگرکشی سلطان محمود به ری، همه سران دیلمیان، قرمطیان، باطنیان و معتزلیان، که بی‌آزارتر بودند و فیلسوفان را که به واسطه ضعف مذهب تسنن، مجال برای انتشار اندیشه‌های خود یافته بودند، بی‌رحمانه از دم تیغ گذراند. سلطان محمود، بسیاری از بفرمود زدن و بزرگان دیلم را بر درخت کشیدند و بهری [نام یکی از مخالفان] را در پوست گاو دوخت [و از این طریق او را اعدام کرد] و به غزنین فرستاد و مقدار پنجاه خروار دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه از سراهای ایشان بیرون آورد و زیر درخت‌های آویختگان بفرمود سوختن (طباطبایی، ۱۳۷۳، صص ۱۰۰ و ۱۰۶).

با چیرگی ترکان و پیوندی که میان فرمانروایان ترک و اهل ظاهر شریعت ایجاد شد، اندیشه ایرانی، بیش از پیش از عنصر عقلانی جدا شده و به صرف ظاهر شریعت میل کرد. امتناع تفسیر فلسفی دیانت، و تثبیت قشریت مذهبی اهل تسنن، به عنوان مذهب مختار در دوران سلجوقیان، وضعیتی را به دنبال داشت که در آن، حکمت عملی نمی‌توانست مؤدی به عمل باشد و شمع حکمت عملی و همراه با آن، اندیشه سیاسی، در جریان تندباد حوادث، خاموش شد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۱). در دوره سلجوقیان، نیرومند شدن اسماعیلیان، از سویی، و شدت یافتن جنگ‌های داخلی در درون مرزهای اسلامی و جنگ‌های صلیبی در مرزهای غربی امپراتوری اسلامی، از سوی دیگر، راه نیروگرفتن تعصب و قشری‌گری را هموار کرد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸).

به‌تدریج با استوارشدن چیرگی ترکان، آداب و رسوم ایرانی جای خود را به ترک‌تازی غلام‌بارگان داد. ترکان همه نامردمی‌ها و بی‌رسمی‌ها را با خود به ایران زمین آوردند و ایرانیان که در فرهنگی از درون‌متلاشی بالیده بودند، در آمیزش با ترکان و تازیان، نژادی پدید آوردند که به یک اندازه از ایرانی و ترک و تازی بیگانه بود. در چنین وضعیتی که در گستره سیاسی و اجتماعی پدید آمده بود و نیز قشریت و خشک‌مغزی ترکان که عمق سخت‌گیری و تعصب دینی آنان، تنها با ژرفای فساد اخلاقی و معنویشان قابل مقایسه بود، یگانه راهی که در برابر فرهنگ ایرانی باز بود و تنها پادزهری که در برابر قشریت مذهبی ترکان مؤثر می‌توانست باشد، دست‌یازیدن به معنویت بود که شاید، برجسته‌ترین تجلی فرهنگ ایرانی در این دوره باشد. گرایش به نوعی حقیقت‌باطنی، انتقاد بی‌امان از هرگونه سالوس و تزویر که ناچار به دنبال سیطره قشریت می‌آید، وجهی از فرهنگ ایرانی است که در واکنشی نسبت به شکست سیاسی ایران زمین، در برابر تازیان و ترکان و سقوط فرهنگ ایران‌شهری در این دوره بنیادگذاری شد. دو وجه مهم این معنویت که عرفان و شعر فارسی است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۲).

برای شناخت فلسفه دوران سلجوقیان، اندیشه‌های امام محمد غزالی فیلسوف برجسته آن دوران می‌تواند معیار باشد. او فیلسوفی است که دیگر دنبال ساختن مدینه فاضله نرفت و عمرش را در سرگردانی بودن یا نبودن با حاکمان مستبد گذراند. اندیشمندی است که ۴۷۰ سال قبل از تولد رنه دکارت، به خردگرایی مبتنی بر شک روی آورد. مصاحب درباره زندگینامه او می‌نویسد: «غزالی در کتاب المنقذ من الضلال، شرح سیر معنوی خود و به دور انداختن تقلید را بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه نخست در همه‌چیز شک کرد و پس از آن به اجتهاد و استدلال در پی وصول به حقیقت برآمد و نخست از کلام شروع کرد و آن را کافی ندانست. آنگاه روی به فلسفه آورد، ولی متوجه شد که آن هم دردی را دوا نمی‌کند» (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰۶). به نظر من هسته به اصطلاح بی‌خیال‌شدن غزالی از ساختن سومین مدینه فاضله، در همین گزاره مصاحب است که گفته: «متوجه شد که آن هم دردی را دوا نمی‌کند» درد غزالی حضور سلاطین سلجوقی بود. فشار عصبی او این بود که می‌دانست نسخه فلاسفه یونان که محور اصلی اندیشه آنان "مصلحت عمومی" بوده، نمی‌توانست در جامعه هم‌عصر او معنی و مفهومی داشته باشد. پدر غزالی آدمی درویش و عابد بود. تحصیلات ابتدایی را در زادگاه پدر آغاز کرد. تحصیلاتش را در چند شهر خراسان ادامه داد و در ۲۸ سالگی، وقتی حسب اتفاق، نخست وزیر وقت، خواجه نظام‌الملک در لشکرگاهی نزدیک نیشابور آمده بود، به ملاقاتش رفت و شغل استادی دانشگاه را در نظامیه بغداد به دست آورد. در ۳۱ سالگی و هنگامی که سال‌ها از سقوط

خلافت در عصر آل بویه گذشته بود، مبهوت منویات ملوکانه سلطان الب ارسلان شد که به مردم دستور داده بود با خلیفه بیعت کنند. ما فشارهای عصبی او را در ادامه زندگی نامه‌اش می‌بینیم. مصاحب می‌نویسد که در ۴۸۷ ه. ق. شاهد مراسم بیعت مردم با خلیفه مستظهر بالله گردید. در رجب ۴۸۸ ه. ق. دچار آشفتگی خاطر و بحران روحی شد به‌طوری‌که سه ماه بعد تدریس در نظامیه را رها و بغداد را ترک کرد. آواره این سو آن سوی جهان آن روزگار شد؛ دمشق، مکه، بیت‌المقدس، اسکندریه و سرانجام پس از دوازده سال به زادگاهش طوس بازگشت، پس از مدتی خانه‌نشینی، به هنگام سلطنت سلطان سنجر از او دعوت شد که این‌بار در دانشگاهی نزدیک زادگاهش - نظامیه نیشابور - تدریس کند. اما فقط یک‌سال دوام آورد. استعفا داد و به طوس بازگشت و خانه‌نشینی را ادامه داد. گاهی به‌صورتی آزاد، به جمعی از عوام درس می‌داد تا اینکه دوباره برای تدریس به نظامیه بغداد دعوتش کردند. ولی او به شدت از قبول این دعوت امتناع کرد و چندی بعد، بامداد دوشنبه ۴۱ جمادی‌الثانی سال ۵۵۵ هجری قمری، در یکصدویست‌وسومین سال حکومت سلجوقیان و شصت سال قبل از پایان دوران حکومت آنان و آغاز حمله چنگیز مغول این جهان را ترک کرد. غزالی جهانی را ترک کرد که مملو از نخبگانی بودند که به اندازه او توان تحمل رنج‌های او را نداشته و در باطن با نفرت و در ظاهر با عشق، به مداحی سلجوقیان مشغول بودند.

طباطبایی سلطه ترکان را آغازی می‌داند که تا مشروطیت ادامه داشته است. می‌نویسد: «با چیرگی ترکان، وضعیتی تثبیت شد که تقدیر تاریخی ایران زمین را به مدت هزار سال، یعنی تا آماده‌شدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی رقم زد» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۱).

وقتی فلسفه سیاسی مغولان نظم‌کوب نامهربان را با مدل مدینه فاضله منظم فارابی و ارباب مهربان مدینه فاضله مسکویه مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم جامعه ایران حتی این سعادت را نداشت که در یکی از آن دو مدینه، به‌صورتی ماندگار مقیم شود. در عصر مغولان، شرایط ارتباطی جدیدی شکل گرفت که حتی توصیفش نیز دردناک است. مدینه‌ای به‌وجود آمد که محور فلسفه سیاسی آن "یاسای چنگیزی" بود.

یاسای چنگیزی فرمان‌هایی بود که بی‌چون و چرا اجرا می‌شد. قسمت‌هایی از آن را منابع تاریخی مغولان، از جمله تاریخ جهانگشا و تاریخ غازانی نقل کرده‌اند: «... چنگیز خان ابتدا فرمود تا بعضی را که بنات [دختران] امرا بودند، جدا کردند و تمامت حاضران را یاسا رسانیدند... یاسا داد که هر جانور که باشد از اصناف بنی‌آدم، تا انواع بهائم، تمامت را بکشند... یاسا داد که در هر خانه، هر اسیری چهارصد من برنج پاک کند... او را برهنه کرده، گرد خانه‌ها برآوردند به یاسا رسانیدند و خانه و اموال او را تاراج کردند...» (لوح فشرده دهخدا).

منشأ پدیده خودی - غیرخودی که در مدل ارتباطی امروز ایران، امثال ویلیام بی‌من را شگفت‌زده کرده، در اولین نقل از یاسای چنگیزی نهفته است. مجسم کنیم که به هنگام اجرای آن فرمان، دختر هر یک از آن امیران از نزدیک شاهد قتل عام پدر و سایر اعضای خانواده‌شان می‌شد و چه بسا که مدتی بعد، یکی از همان قاتلان، پدر فرزندی می‌شد که او در شکم حمل می‌کرد. مردی که زبانش را نمی‌فهمد، دینش را نمی‌شناسد و بر او تحمیل شده و باید تا آخر عمر کنیزیش کند. پس می‌توان تجسم کرد که او نیز یکی از هزاران مادر نوجوان ایرانی می‌شد که فرزند دورگه به بغل، در کاروان مغولی، سرگردان به پیش می‌رود. از آن لحظه به بعد، او برای بقای خود و برای بقای فرزند خود، مجبور می‌شد که تا آخر عمر، مراقب او غیرخودی‌ها باشد. اینجاست که احساس خودی و غیرخودی تا عمق کوچک‌ترین واحد جامعه رسوخ می‌کرد و با ماندگاری چند قرنی قانون یاسای چنگیزی، پدیده خودی - ناخودی، ریشه‌دارتر و نهادینه‌تر می‌شد.

یاسا تا دوران هلاکوخان نیز به کار می‌رفت. مصاحب می‌نویسد: «به حکم چنگیزخان، مجموعه یاساهای او به خط مغولی بر روی تیغه‌های آهن، حک و تحریر شد و به قولی آن را در چند دفتر ضبط کردند و آن دفاتر را در جلد‌های حریر نهادند و به جواهر آراستند و در خزائن نهادند... آن یاساها برای جانشینان او چندی به مثابه‌ی قوانین لایزال درآمد و در مواقع ضرورت، امرای مغول همواره از روی آن قوانین رفتار می‌کردند و خان مغول چون به سلطنت می‌نشست، آن مجموعه را نزد وی می‌آوردند، همه حاضران سوگند می‌خوردند که بدان قوانین عمل کنند» (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۳۳۴۶).

عمق احساس حضور در شرایط غیرخودی و ضرورت سکوت را می‌توان در سرنوشت مردی به نام ایلدر دید. او در عهد غازان‌خان، هفتمین پادشاه ایلخانی (۷۰۳-۶۹۴)، به سبب مخالفتی که دردل داشت، به یاسا رسید (لوح فشرده دهخدا). در واقع او نه به‌خاطر عدم پیروی از توصیه "زبان سرخ سر سبز می‌دهد بر باد"، بلکه به‌خاطر عدم پیروی از گزاره‌ای چون "دل سرخ سر سبز می‌دهد بر باد" به قتل رسید. ضمن آنکه غازان‌خان، دیگر آن مغول بیابان‌گرد نبود، چند زبان خارجی می‌دانست و اخیراً نیز مسلمان شده و نام محمود را برای خود انتخاب کرده بود (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹۸).

طباطبایی به هنگام بحث درباره "خلافت" به تمایل برخی از اهل شریعت دوران مغول به دادن مسند خلافت، حتی به سلاطین مغول می‌نویسد: «به‌دنبال اسلام آوردن مغولان، برخی از اهل شریعت که خاطره خلافت را از یاد نبرده بودند و افقی جز خلافت نیز نمی‌شناختند، در

فرمانروایان مغول، "سلاطین خلافت‌مکان" جدیدی را پیدا کردند» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۰) و نتیجه می‌گیرد که قدرت مطلق پادشاهان ترک‌تبار و متعاقباً مغول همه فضای شهر و مدینه را اشغال کرده و سایه آن، بر همه شؤون زندگی اجتماعی و سیاسی، گسترده شده بود. هم‌زمان با این وضعیت که از یورش مغولان تا برآمدن صفویان در ایران ادامه داشت. اندیشه سیاسی به‌تدریج در سراسر سقوی سقوی مقاومت‌ناپذیر افتاد. با چیرگی ترکان و سیطره اندیشه‌های فلسفه‌ستیز، ضربه‌ای کاری بر پیکر اندیشه فلسفی، که قبل از آن در ایران زمین به اوج رسیده بود وارد شد. در حیات خواجه نصیر طوسی، کوشش در جهت تجدید، یعنی تکرار سنت و بازپرداخت آن آغاز شد، اما با یورش مغولان، بار دیگر، تداوم ناپایدار سنت از هم گسیخت و هرگز آن گذشته، تجدید نشد. در چنین شرایطی، فلسفه، جایگاه پیشین خود را از دست داد و ترکیبی نو از تصوف و شریعت به‌وجود آمد که ویژگی عمده آن خردستیزی بود. همین ترکیب، در تحول آتی خود با نوعی از نظریه سلطنت مطلقه نیز پیوند یافت و به اندیشه رایج سیاسی ایران تبدیل شد. با برآمدن صفویان، در این ترکیب، شریعت اهل تسنن، جای خود را به دریافتی از تشیع داد، اما در اندیشه سیاسی حاصل از پیوند تصوف، شریعت و سیاست، دگرگونی ژرفی به‌وجود نیامد و همین اندیشه تا آماده شدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی، اندیشه سیاسی رایج ایرانیان و ایدئولوژی حکومتی بود (طباطبایی، ۱۳۷۳، صص ۲۶۵ و ۲۶۷).

شاه اسماعیل، بنیان‌گذار صفویه، خود را پادشاه دین‌پناه و مرید خاندان صفوت و امامت معرفی می‌کرد و برابر افسانه‌های تاریخ‌نویسان، خود را تعلیم یافته امامان می‌دانست و همو بود که به خدمت حضرت صاحب‌الامر رسید و از او فرمان یافت تا خروج کند. نویسنده ناشناخته تاریخ عالم‌آرای صفوی در این باره می‌نویسد: «آن شهریار گفت: ای اسماعیل حال وقت آن شد که خروج کنی. گفت: امر از حضرت است. آن شهریار فرمود: پیش بیا! پیش آمده، کمرش را گرفته، سه مرتبه کند و او را بر زمین گذاشت و کمرش به دست مبارک خود بست و تاج را بر سرش گذاشت...» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۵).

در واقع صفویان برای خود نشان از دو سوی ولایت و امامت قایل بودند و این دو را در نهایت و در شرایطی که رابطه نیروها در دنیای اسلام از بنیاد دگرگون شده بود و سیاست، با پیدایش قدرت‌های جدید، در اروپا، ابعادی جهانی پیدا می‌کرد، در خدمت سلطنت مطلقه تاریک‌اندیش و خلاف زمانی خود قرار دادند که زوال اندیشه را اجتناب‌ناپذیر و سقوط ایران زمین را محتوم می‌ساخت (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۵).

طباطبایی معتقد است که با ورود و سیطره اندیشه عرفانی و تجمعی که میان تصوف و

شریعت به وجود آمد، در حدود و ثغور اندیشه خردگرایی و دیگر جریان‌های خردستیز، به تدریج، ابهامی جدی به وجود آمد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۰) و به قول حیدر آملی، تصوف، حقیقت فلسفه تلقی شد و به گفته رضا داوری، "صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند" (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۳) و در نتیجه، خردگرایی، به دنبال تثبیت اندیشه عرفانی، برای همیشه، دستخوش کسوفی پایدار شد و از آن پس نیز هرگز دوباره ظاهر نشد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۰). با سیطره اندیشه عرفانی، عمده فعالیت عقلی که تداوم آن می‌توانست شالوده نوزایش ایرانی باشد، در ایران تعطیل شد و با پیوندی که تصوف با تفسیر قشری دین و ترکیب این دو در دوره صفویان با سیاست پیدا کرد، زمینه نوزایش ایرانی را به شوره‌زاری تبدیل کرد که جز خار مگیلان از آن برنمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۳).

طباطبایی صدرالدین شیرازی، فیلسوف عصر صفوی را از عاملان به حاشیه‌راندن اندیشه در ایران می‌داند و می‌نویسد: «واپسین فیلسوف ایرانی، صدرالدین شیرازی، در همان زمان که دکارت، تأسیس فلسفه جدید را وجهه همت خویش قرار داده بود، [دکارت روش فلاسفه مدرسی را که به ادله نقلی استناد می‌جستند و در مسایل مورد اختلاف به گفته "استاد" متوسل می‌شدند، به یک سو نهاد و بنا را بر این نهاد که در همه چیز شک کند. او در ضمن باور به وجود خداوند، "شک‌عام" را راه حصول اطمینان در عدم عاریتی و تقلیدی بودن علم می‌دانست. وقتی دکارت ۳۴ سالگی را در هلند می‌گذراند، ملاصدرا ۶۸ ساله بود]. ملاصدرا آمیزه‌ای از فلسفه، کلام [علمی که به کمک آن می‌توان عقاید دین اسلام را از روی دلیل به دیگران ثابت کرد و شبهات بر ضد آن را دفع نمود یا علم به احوال و صفات خداوند و معاد بر طبق قانون اسلام] تصوف را در منظومه‌ای بسته فراهم آورد. صدرالدین شیرازی، همه نتایجی را که در درون چنین ترکیبی وجود داشت، استنتاج کرد و اندیشه را به مسیر اجتناب‌ناپذیر حاشیه راند. کوشش صدرالدین شیرازی، در دوره‌ای که خلافت سنی عثمانی و خلافت شیعی صفویان، با پشت کردن کامل به تحولات جهانی، پیکار با یکدیگر را پراهمیت‌ترین دل‌مشغولی خود می‌دانستند، از دیدگاه اوضاع و احوال و روح زمان، کوششی پراج نبود. دورانی نو در تاریخ جهانی آغاز شده بود که با سلاح تصوف، کلام و فلسفه سنتی و بیشتر از آن، با ترکیب خلاف زمان این سه، رویارویی با آن ممکن نبود. اما کوشش صدرالدین شیرازی، به رغم ناتوانی بنیادین و خلاف زمان بودن آن در رویارویی با وضع زمانه حتی نتوانست به جریان عمده اندیشه ایرانی تبدیل شود» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۶).

طباطبایی، عملاً ملاصدرا و علامه مجلسی را از عوامل بازدارنده شکل‌گیری رنساس ایرانی می‌داند و می‌نویسد: «با تدوین تفسیر شرعی شریعت که به کوشش نماینده بارز این جریان، یعنی

علامه مجلسی به انجام رسید، نوزایش و تجدد ایرانی، برای سده‌هایی که به دنبال آن آمد، از پشتوانه آیینی و فکری مناسب خالی شد» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۷).

نخبگان ایرانی، در تمام طول تاریخ، عملاً قربانیان استبداد سیاسی بوده‌اند و اگر در آثارشان "مصلحت عمومی" جای نداشته، نه به واسطه بی‌توجهی آنان، بلکه به خاطر سکوتی بوده منبعث از "زبان سرخ و حتی دل سرخ، سر سبز می‌دهد بر باد" آن‌ها تجربیات خود را که عملاً فاقد راه‌حل و اکثراً روایت سرگردانی‌هایشان را از طریق شعر، به عوام نیز منتقل کردند. آن‌گونه که درباره تأثیر تحولات اندیشه سیاسی آثار فیلسوفان ایرانی بر شعر فارسی گفته شده که اگر چه شعر فارسی در دوره زرین تاریخ ادبی ایران، یعنی از نخستین شاعران بزرگ از رودکی تا فردوسی و خیام و سرایندگان نامداری چون سعدی، جلال‌الدین رومی و حافظ و تا جامی که واپسین شاعر مهم دوره قدیم و سرآغاز انحطاط ادبی ایران بود، بر تأملی فلسفی تکیه داشت، اما با زوال تدریجی اندیشه فلسفی در ایران، شعر نیز به عنوان استوارترین پشتوانه وحدت ملی و تداوم ایران‌زمین، دچار انحطاط شد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۴).

کتاب "زوال اندیشه سیاسی در ایران" در انتها نتیجه می‌گیرد که فقدان پشتوانه‌ای استوار از "اندیشه عقلی" جنبش مشروطه‌خواهی و حوادثی که پیش و پس آن در تاریخ معاصر اتفاق افتاد، ایرانی را به ناچار در چنبر تقلید دوگانه‌ای گرفتار کرد که وجهی از آن، تقلید از غرب و وجه دیگر، تقلید از گذشته بود. این وضعیت تقلید دوگانه، در تاریخ متأخر ایران و در شرایط امتناع اندیشه عقلی، امری اجتناب‌ناپذیر بود. ملتی که از اجتهاد و اندیشه عقلی به دور افتاده باشد، به هبوطی محتوم رانده خواهد شد و ایرانیان در دوره معاصر تاریخ خود و به تبع سقوط چهارصد ساله گذشته است که این‌گونه پای در گل مانده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۹).

ای کاش، ایرانی معاصر پای در گل مانده بود، چون به دلیل ماهیت ناپایستایی انسان، امید بود که سرانجام از گل به درآید. زیرا براساس نظریه لیتون، فرد استعداد آن را دارد که خود فکر کند و در برابر اوضاع و احوالی که نمونه‌ها و سرمشق‌های تمدنیش برای مواجهه با آن‌ها ناقص و نارساست چاره‌جویی کند و رفتار و کردار تازه‌ای به کار بندد (لیتون، ۱۳۷۸، ص ۵۲). در حالیکه تحقیق حاضر نشان می‌دهد که انسان ایرانی، به صورت ذره‌ای از ذره‌ها، در اثر جذب عناصر تمدنی طول تاریخ خود و با درک سرگردانی نخبگان جامعه خود، نه تنها همچون یک موجود ایستا، در گل نمانده، بلکه به صورتی پویا، هر لحظه از حیات خود را با تعیین نقطه‌ای از تداخل سه طیف ظاهر - باطن، خودی - غیرخودی و سکوت - غیرسکوت و با حضور لحظه‌ای در یکی از دو ایستگاه فرادست‌پنداشتی و فرودست‌پنداشتی، بی‌توجه به مصلحت عموم و یا حتی مصلحت

دیگران نزدیک به خود (سایر رعایا) فقط در تلاش و مراقبت از گلیم فردی خود باشد که آن را به‌موقع از آب بیرون بکشد. این‌جاست که چنین ضرب‌المثل‌دردناکی نیز وارد ادبیات شفاهی عامیانه می‌شود که "دیگی که برای من نجوشه، سر سگ توش بجوشه" (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۵۰).

فصل سوم

زمینه سوم، پناهگاه گروه گریزان از جادوی ارتباط

سخت‌زمینه و نرم‌زمینه در ارتباط

قبل از آنکه از زمینه سوم، که از دستاوردهای تحقیق حاضر است سخن بگوییم، لازم است نگاهی به مبحث سخت‌زمینه و نرم‌زمینه در ارتباط بیندازیم.

هرکس ممکن است در زندگی روزمره خود، گاهی با چنین سؤالی مواجه شود که اگر گفتگوی خاصی را در کجا انجام دهد، مناسب‌تر است؟ این سوال، می‌تواند معطوف به مکان فیزیکی باشد. مانند گزینش یک کافی‌شاپ، یک پارک، یا گوشه‌ای از محراب خلوت یک مسجد؟ انتخاب هر یک از این مکان‌ها، به‌عنوان سخت‌زمینه ارتباط (Hard Context) می‌تواند در حاصل آن گفتگو مؤثر باشد.

فرض کنیم، آن آدم جستجوگر، کافی‌شاپ را انتخاب کند. حالا می‌تواند با سؤال دیگری مواجه شود که شرایط حضور سروصدای دیگران، یا کم سروصدا، روز تعطیل یا روز غیرتعطیل، تعطیل و فایده‌ای از ائمه یا یکی از اعیاد، ساعت ۱۰ صبح یا ساعت ۶ بعد از ظهر؟ هر انتخاب از این گزینش‌ها، می‌تواند تعیین‌کننده نرم‌زمینه (Soft Context) آن ارتباط باشد.

آشنایی تعریف می‌کرد که در اولین سال پیروزی انقلاب اسلامی، مدیرعامل یکی از بانک‌ها در مشهد، برای نشان دادن روحیه انقلابی و ضداشرافیت خود، برگزاری جشن عروسی دخترش را

در سالن یکی از مساجد بزرگ شهر برگزار کرد. در روز موعود، بسیاری از میهمانان که در گذشته، نشستن بر روی فرش‌های آن مسجد را برای شرکت در مراسم ختم تازه‌درگذشته‌هایی تجربه کرده بودند. آن روز با تجربه تازه‌ای مواجه شدند. از دیدگاه ارتباط‌شناسی، اگرچه "سخت‌زمینه ارتباطی" در هر دو مورد ثابت بود (همان سالن مسجد، با همان اثاث). اما "نرم‌زمینه ارتباطی" با یکدیگر تفاوت داشت. در واقع نرم‌زمینه فراگرد ارتباط برای حضار آن دو مراسم، در روزی که به‌عنوان میهمان یک مراسم عروسی، چهار زانو بر روی فرش مسجد نشسته بودند با روزی که به‌عنوان شرکت‌کننده در یک مراسم ترحیم به همان‌گونه نشسته بودند، تفاوت داشت.

"فرهنگ کلیدواژه‌های/ارتباطات" درباره واژه زمینه (context) که آن را مترادف با زمینه اجتماعی (Social Context) نیز می‌داند. می‌نویسد که اصطلاح مذکور دارای دو مفهوم مجاور یکدیگر است: ۱) شرایط خاص محیطی و اجتماعی که کنش‌های متقابل و فراگرد ارتباطی را در برگرفته و با آن در حال بگیر و بستان (interchange) است. ۲) وضعیت تاریخی و اوضاع سیاسی - اجتماعی که رویدادها و اعمال خاصی را معنی می‌بخشند.

کتاب مذکور می‌افزاید که در کنار این اصطلاح، واژه دیگری است که نخستین‌بار از سوی یکی از زبان‌شناسان انگلیسی به نام هالیدی (M. A. K. Holliday) به کار گرفته شد. او معتقد است که هر زبان تحت تأثیر "زمینه وضعیتی" (Context of situation) است که به کار می‌رود. هالیدی این نوع از زمینه را بیشتر شامل محیط فیزیکی - خانه، کلاس درس، داخل استودیوی رسانه و ... - می‌داند که زبان در آن جاری است (Sullivan, 2001, PP.63-64).

مقوله زمینه ارتباط، در "ارتباطات میان‌فرهنگی" (Intercultural Communication) خود را بیشتر نشان می‌دهد. زیرا در آن شرایط، اثر فرهنگ حاکم بر فضای ارتباط بیشتر است. به همین دلیل در تقسیم‌بندی دوگانه "سخت‌زمینه" و "نرم‌زمینه" فرهنگ حاکم، عنوان "نرم‌زمینه" را دریافت می‌کند. این نوع نرم‌زمینه که منبعث از ارتباطات میان‌فرهنگی است را هنگامی به‌وضوح حس کردم که، در سه فرصت پیش‌آمده، یکبار به نماز جماعت مسجدی در سنگاپور، بار دیگر به مسجدی در مادرید و سومین بار به مسجدی در تونس پیوستم. هر سه مکان مشابه و خصلت یکسان مورد بحث هالیدی را داشت. هر سه مراسم نیز مشابه و با همان صفوف سستی نماز جماعت برگزار می‌شد، اما چون فرهنگ متفاوت بود، من ایرانی شیعه، که به هنگام نماز در میان آنان، دست به سینه نمی‌ایستم، در ارتباط با دیگران، سه احساس متفاوت داشتم زیرا پدیده "نرم‌زمینه" در ارتباطات میان‌فرهنگی خود را بیشتر ظاهر می‌کند.

فرد جاندت، در کتاب *ارتباطات میان فرهنگی* "زمینه" را به عنوان آخرین مؤلفه فراگرد ارتباط، معرفی و آن را محیط زیستی دانسته که فراگرد ارتباط [به عنوان یک پدیده پویا و زنده] در آن به وقوع می پیوندد و شناخت آن به شناخت ارتباط کمک می کند. جاندت با چند مثال، مقصود خود را واضح تر کرده و می گوید؛ شما برای برقراری ارتباط در یک کلیسا دارای معرفت و انتظارات خاصی هستید که مشابه با یک کافی شاپ کم نور و یک آسانسور تنگ نیست (Jandt, 1995, P.26).

کالی پروتوماس در تعریف مشترک خود از ارتباطات میان فرهنگی، آن را ارتباط میان اشخاصی (person) تعریف می کند که خود را از جنبه های فرهنگی متمایز از یکدیگر می دانند. آن ها تأکید می کنند که چنین احساس تفاوتی، صرفاً مربوط به مثلاً احساس یک آسیایی، در برقراری ارتباط با یک اروپایی نیست، بلکه شامل احساس تفاوت یک متخصص محیط زیست در ارتباط با یک بساز و بفروش نیز می شود (Collier & Thomas, 1988, P.122).

جاندت، ارتباط میان فرهنگی را ارتباط میان مردمانی (people) می داند با هویت فرهنگی متفاوت، هویت پاره فرهنگی متفاوت و هویت پاره گروهی (Subgroup) متفاوت (Jandt, 1995, P.408). پس هنگامی که می خواهیم "نرم زمینه فراگرد ارتباط" را مجسم کنیم، باید چند لایه تو در تو را تصور کنیم که هر لایه نام هایی چون فرهنگ، پاره فرهنگ و پاره گروه را دارد.

اصطلاح "پاره گروه" یا "عضویت گروه" (membership group)، اصطلاحی است کمتر شناخته شده که توضیح درباره آن ضروری است. "پاره گروه" خصلتی است، شکل گرفته در انسان شاغل حرفه ای خاص از جوامع معاصر. مشاغلی همچون میهماندار هواپیما، پرستار بیمارستان و از این قبیل که لباس های مشابه می پوشند، واژه های مشترک به کار می برند، دارای تعدادی ارزش مشترک هستند و حتی مجلات و نشریات مشابه را می خوانند. جاندت مهمترین تفاوت "پاره گروه" با "پاره فرهنگ" را در این می داند وجود پاره گروه ها مستلزم جمعیت زیادی از افراد همانند نیست، (به عنوان مثال، دانشجویان دانشکده هنر دانشگاه تهران - که تعدادشان نیز زیاد نیست - مثل همه دانشجویان هنر دانشگاه ها، پاره گروهی را تشکیل می دهند متفاوت با پاره گروه دانشجویان پزشکی همان دانشگاه). همچنین ضرورتاً حاوی ارزش ها و الگوهای رفتاری متراکم شده که از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود - آن گونه که در فرهنگ و پاره فرهنگ اتفاق می افتد - نیز نیستند (نوه یک میهماندار هواپیما، الزاماً متصل به ارزش ها و الگوهای رفتاری میهمانداران هواپیما نخواهد بود).

در میان نوشته های اندیشمندان نظم نویس قرون گذشته، ۲۳ بیت درباره سخت زمینه و ۲۷ بیت درباره نرم زمینه دیده شد. یکی از جالب ترین مصادیق هر دو زمینه نرم و سخت، این سخن

حافظ است که می‌گوید: «با خرابات‌نشینان ز کرامات ملاف [لاف مزن] هر سخن وقتی و هر نکته، مکانی دارد».

در نرم‌زمینه، "زمان" جای خاصی دارد. در واقع بخشی از شناخت و گزینش زمینه مناسب برای ارتباط، زمان است. به‌طوری‌که گاهی مسألهٔ توجه به زمان مناسب برای بیان یک مطلب، به اندازه شیوه بیان مطلب، اهمیت پیدا می‌کند. گزینش زمینه مناسب، محدود به ارتباطات میان‌فردی نیست و در ارتباطات وسیع‌تر نیز کاربردی حساس دارد. آن‌گونه که رالف لیتون در کتاب "سیر تمدن" می‌نویسد: «دستاوردهای موفقیت‌آمیز بزرگ، حاصل هماهنگی با زمان و مکان است. پس چرا داوری کردن راجع به زمان و مکان مناسب چنین دشوار است؟ دلایل این است که بسیاری از مکان‌ها مشابه یکدیگرند، و در ارتباط با زمان، باید لحظهٔ مناسب را در نظر گرفت، نه خیلی زود و نه خیلی دیر، و شتاب مناسب را، نه خیلی تند و نه خیلی کند» (لیتون، ۱۳۷۸). در این میان، اندیشمندان نظم‌نویس قرون گذشته ایران به خوبی مفهوم زمان را درک کرده و با ساعت شنی آشنایی داشته‌اند، آن‌چنان‌که صائب تبریزی، شاعر قرن یازدهم می‌گوید: «غم عالم فراوان است و من یک غنچه دل دارم / چسان در شیشه ساعت کنم، ریگ بیابان را» شاید به همین دلیل، توجه به زمان، بیش از سایر مقوله‌های آن مورد توجه قدما قرار گرفته است:

(ق. ۵: فردوسی): سراینده را گفت، کای نامجوی / زمان باید اندر چنین گفت‌وگوی

(ق. ۶: خیام): از دی [دیروز] که گذشت، هرچه گویی، خوش نیست / خوش باش و ز دی مگو، که امروز خوش است

(ق. ۷: مولوی): شرح این هجران و این خون جگر / این زمان بگذار تا وقتِ دگر

(ق. ۷: نظامی): سخن بر بدیهه، نیاید صواب / به وقت خودش داد باید جواب

(ق. ۸: حافظ): شب صحبت، غنیمت دان که بعد از روزگار ما / بسی گردش کند گردون، بسی لیل و نهار آرد

(ق. ۹: جامی): فروبند جامی، زبان مقال [گفت‌وگو] / که تنگ است اینجا، سخن را مجال

(ق. ۱۰: وحشی بافقی): مجال گفت‌وگو تنگ است، گو وحشی‌زبان درکش / همان به کین نصیحت‌ها، به وقت فرصت اندازد (ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): مجلس آخرشد [تمام شد] نظیری، حال خود با او بگو / هر نفس بزمی و هر دم صحبتی در کار نیست

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): در وقت خویش، لب بگشایید چون صدف / ز احسان ابر، دامن خود، پُرگهر کنید

(ق. ۱۴: عارف قزوینی): فرصت‌شمار صحبت، کز این دو روزه منزل / چون بگذریم، نتوان دیگر به هم رسیدن

(ق. ۱۴: نیما یوشیج): چو زمانت، چنین زمان داده است / زهر چون بر سر زبان داده است؟

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): بگفت، اندرین نامه حرفیست مبهم / که معنیش جز وقت پیری ندانی
ضرب‌المثل: (حرف جا دارد) + (هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد) + (هر حرفی را که نمی‌شود هر جا زد) + (دوری و دوستی) + (سخن‌خانه، به بازار راست نیابد) + (نصیحت بر ملاء، فصیحت باشد) + (هر سخن را جایگاهی است) + (هر مقامی را مقالی است)
سایر شواهد مربوط به زمینه، تلفیقی از نرم‌زمینه و سخت‌زمینه و یا متمرکز بر سخت‌زمینه است. مانند:

(ق. ۵: فردوسی): سخن بهتر از گوهر آبدار / چو بر جایگاه، بر برندش به کار

(ق. ۹: جامی): چه خوش باشد که در کاشانه غم / دو همدم، درد دل گویند با هم

(ق. ۹: شاه نعمت‌الله ولی): سخن خوب در محل گفتن / به بود مرد را ز در سفتن [زیبا کردن مروارید]

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): در عالم خرابه نشست، هوس مکن / بگذر ازین خرابه که جای نشست نیست

(ق. ۱۰: وحشی بافقی): که باشد هر کلامی را مقامی / مقام خاص دارد هر کلامی

(ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): امروز پیش از غم خود دم نمی‌زنم [سخن نمی‌گویم] / فارغ‌نشین [آسوده باش] که بزم تو بر هم نمی‌زنم

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): گهر نشمرده می‌ریزند بر کوتاه‌زبان اینجا / سخن بی‌پرده می‌گویند با گوش گران [سنگین] اینجا

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): ز حرف تلخ در اینجا، زبان خویش بگز / به خوابگاه لحد [قبر]، در دهان مار مخسب

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): در حریم وصل او صائب، خموشی پیشه کن / مجلس حال است اینجا، جای قیل و قال [سخن‌پراکنی] نیست

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): تا بجا نبود سخن، مگشا لب گفتار خویش / از هدف چون تیر در بحر کمان، غافل مشو

(ق. ۱۴: فرخی یزدی): هر جا که سخن کنی تو با دقت باش / هشدار که اشتباه بی‌جا نکنی

زمینه سوم

در بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان نظم‌نویس ایران طی قرون گذشته، با ۱۴ بیت مواجه شدیم که از زمینه ارتباطی دیگری سخن گفته‌اند که آن را "زمینه سوم" نام نهادیم. زمینه سوم، جایی است که در آن جامدات، گیاهان، جانوران، آسمان و کائنات با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و گاه نیز نگاهشان رو به عالم غیب و خداوند می‌رود، فرستنده پیام برای او می‌شوند و به‌ندرت نیز دریافت‌کننده پیام. جالب اینجاست که ارتباط در زمینه سوم، هم مجازی است و هم حقیقی. ارتباط حقیقی در زمینه سوم، از آن عرفای راستینی است که به یقین رسیده و اقلیت کوچکی از گروه گریزان از جادوی ارتباط را تشکیل می‌داده‌اند که در انتهای فصل قبل، به آن‌ها اشاره شد.

توصیف مولوی را از آنچه که من "زمینه سوم" گفته‌ام ببینید: «مُرده زین سو آندو، زان سو زنده‌اند/ خامش اینجا، و آن طرف گوینده‌اند. برای آنکه متوجه مقصود مولوی "از آن طرف" شویم، به بیت دیگری از او که در مجموعه حاضر جای نگرفته اشاره می‌کنم که می‌گوید: هرجمادی را کند فضلش خیبر/ عاقلان را کرده قهر [قدرت و غلبه] او ضریر [کور]». در شرح جامع این بیت چنین گفته شده است: «عرفا با الهام از آیات قرآنی و با درک سنت نبوی و مکاشفات روحانی، بدین دقیقه واقف شده‌اند که جمیع موجودات و اجزای جهان، هوشیار و ناطق‌اند. چنان‌که در سوره اسراء، آیه ۴۴ آمده است: تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ و ان مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ أَنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا (تسبیح می‌گویند خداوند را آسمان‌های هفتگانه، و زمین و هر آنچه در آن‌هاست. و هیچ چیز نیست، مگر آنکه به ستایش او مشغول است. ولی شما یان، ستایش آن‌ها را درنیابید، همانا اوست بردبار آموزگار» (مولوی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۵). مولوی در یازده بیت پراکنده، از این "زمینه سوم" یاد کرده است. حتی در بیتی توصیه کرده که به زمینه سوم برویم و غلغل آنجا را بشنویم: "از جمادی، عالم جان‌ها روید [بروید]/ غلغل اجزای عالم بشنوید" یا "خداوندا چون مُسَبِّح [نیایشگر خود] کرده‌ای هر چیز را/ ذات بی‌تمیز [جمادات، گیاهان و حیوانات] و باتمیز [انسان و جن و فرشته] را + " هر یکی تسبیح بر نوعی دگر/ گوید و، از حال آن، این بی‌خبر" + " آدمی، مُنکر ز تسبیح جماد/ و آن جماد، اندر عبادت او ستاد".

این گونه است که علاوه بر مولوی، انوری، عطار، سعدی، بیدل و قانانی از زمینه سوم واقعی سخن می‌گویند:

(ق. ۷: مولوی): شکر می‌گوید خدا را فاخته [قمری]/ بر درخت و برگ شب، ناساخته [حتی وقتی

روزی شبانه‌اش فراهم نیست] + (سنگ، بر احمد سلامی می‌کند/ کوه، یحیی را پیامی می‌کند) + (کوه‌ها با تو رسائل [هم‌آواز] شد شکور [سپاسگزاری را]/ با تو می‌خوانند چون مَقَری [تعلیم‌دهنده] زبور [کتاب داوود]) + (کاشکی هستی زبانی داشتی/ تا ز هستان [موجودات]، پرده‌ها برداشتی) + (چون درخت و سنگ کاندرا هر مقام/ مصطفی را کرده ظاهر السَّلام)

(ق. ۶: انوری): هر زمانی چنار سوی فلک/ به مناجات دست بردارد)

(ق. ۷: سعدی): به ذکرش هر چه بینی در خروش است/ دلی داند درین معنی، که گوشست)

(ق. ۷: عطار نیشابوری): چنان موری که معنی‌دار بوده است/ همه ذکر خدایش، کار بوده است)

(ق. ۱۳: قآنی): [ای خدا] گویا شود جماد، اگر گویش بگو / پویا شود نبات اگر گویش بیا)

(ق. ۵: عنصری بلخی): چنار کرد دعا، تا مگر بود سخنش/ از آن چو پنجه مردم، شدست برگ چنار)

آیا از میان عرفا، که به "زمینه سوم" واقعی می‌اندیشیده‌اند، کسی بوده که آن را تجربه کرده باشد. قبلاً این بیت مولوی درباره منصور حلاج را نقل کردم: «چون قلم در دست غَداری [حیله‌گر] بود/ بی‌گمان منصور بر داری بود» شاید او یکی از آنان بوده است و شاید او آن‌چنان در آن زمینه سوم غرق شده بود، که اگر بقیه به تسبیح‌گویی خداوند غرق بودند، او دچار احساس غرق در خدا شده بود و "انالحق" می‌گفت. اتهام او نیز همین سخن بود. فرهنگ معین، درباره این اتهام چنین می‌نویسد: «... وی را به سبب تعلیمات بدعت‌آمیز، دستگیر کردند و با شقاوتی بسیار به قتل رسانیدند. اتهامی که بدو وارد ساختند و بیشتر در اذهان مانده، این است که در حال جذبه، فریاد "انالحق" برمی‌آورد (معین، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۴۶۲). عطار ماجرا را این‌گونه دنبال می‌کند که می‌گفت انالحق، گفتند بگو: هوالحق [نگفت]... پس دیگر روز حسین بن منصور حلاج را ببرند تا بر دار کنند. صد هزار آدمی گرد آمدند. او چشم گرد می‌آورد و می‌گفت: «حق، حق، حق، انالحق!».

قبل از آنکه بقیه این درام سنگین را از منطق الطیر نقل کنم، فهم نیت منصور حلاج، از آنکه می‌گفته "انالحق = من خدا هستم" را ضروری می‌دانم. در واقع مرز میان تصوف ناب یا تصوف نخبگان با تصوف عوام، شاید در همین فهم باشد. در این مورد، مولوی با مثال بسیار زیبایی که ارائه می‌دهد، ما را یاری خواهد کرد تا به آن فهم نزدیک شویم.

مثال مولوی مربوط به کوره آتش در کارگاه آهن‌گری است. می‌گوید اگر میله‌ای آهنی را در کوره بگذاریم، به تدریج آن قدر داغ می‌شود که رنگ آن شروع به تغییر می‌کند تا لحظه‌ای که

تبدیل به آهن سرخ‌شده گداخته‌ای می‌شود که دیگر رنگ و جلوه‌اش با آتشی که در میان آن است، تفاوتی ندارد. این جاست که اگر او را موجودی فهیم فرض کنیم، این احساس را خواهد داشت که اگر چه در هویت آهن بودن خود تردیدی ندارد، ولی اگر بگوید من، اکنون آتشم، نادرست نگفته است: «رنگ آهن، محو رنگ آتش است / ز آتشی می‌لافتد و آتش‌وش است + چون به سرخی گشت، همچون زرکان / پس اناالنار است، لافش بر زبان + شد زرنگ و طبع آتش محتشم / گوید او، من آتشم، من آتشم».

در آن روز که صد هزار نفر از نزدیک، آماده تماشای اعدام منصور حلاج بودند که اگر می‌گفت هوالحق، بر دار نمی‌رفت.

[قبل از اعدام] هرکس سنگی می‌انداخت. شبلی، گلی انداخت. [وقتی شبلی برخلاف دیگران که بر منصور، سنگ پرتاب می‌کردند، خاک خیس بی‌ضرر پرتاب می‌کند، باید مردی ۶۳ ساله بوده باشد - اعدام منصور در سال ۳۰۹ اجرا شد، شبلی در ۸۸ سالگی در ۳۳۴ قمری وفات یافت - او مردی بود خراسانی، فرزند پدری درباری که حاجب بزرگ خلیفه بود و خود نیز مدتی فرمانداری دماوند را عهده‌دار بود تا لقب حاجب برجسته خلیفه را گرفت. اما به یکباره در اثر توجهی که به تصوف ناب پیدا کرد، مقام اداری را رها نمود و به عبادت مشغول شد. وقتی پدر درگذشت، ارثیه هنگفتی را که نصیبش شده بود در راه خدا هزینه کرد. به تدریج در اثر بسیاری مجاهده و اعمال خارق‌العاده، مردم وی را دیوانه می‌پنداشتند و مکرر او را در تیمارستان بستری کردند. ۸۸ سال عمر کرد و در بغداد دفن شد (معین، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۸۸۶). در واقع شبلی خود، سایه‌ای از حلاج بود.] اجازه دهید، آخرین سطری که از منطق‌الطیر نقل کردم، تکرار کنم: هرکس سنگی می‌انداخت. شبلی، گلی انداخت. حلاج آهی کشید.

گفتند: از این همه سنگ هیچ آه نکردی، از گلی آه کردن، چه معنی است؟

گفت از آنکه آن‌ها نمی‌دانند، معذورند. از او سختم می‌آید که او می‌داند که نمی‌باید انداخت... پس دستش جدا کردند... روی، خون‌آلوده کرد، گفتند این چرا کردی؟ گفت خون بسیار از من برفت و دانم که رویم زرد شده، باشد شما پندارید که زردی روی من از ترس است. خون در روی مالیدم، تا در چشم شما، سرخ‌روی باشم که گلگونه‌ی مردان، خون ایشان است.

گفتند: اگر روی را بخون سرخ کردی، ساعد چرا آلودی؟

گفت: وضو می‌سازم.

گفتند چه وضو؟

گفت: در عشق دو رکعت است که وضو آن درست نیاید الا بخون!...

پس چشم‌هایش برکنند، قیامتی از خلق برآمد، بعضی می‌گریستند و بعضی سنگ می‌انداختند. پس گوش و بینی ببریدند، و سنگ روان کردند. عجزه‌ای با کوزه‌ای در دست می‌آمد چون حسین را دید گفت: زنید و محکم زنید، این حلاجک رعنا را با سخن خدای چه کار؟ پس زبانش ببریدند، و نماز شام بود که سرش ببریدند، و در میان سربریدن، تبسمی کرد و جان بداد، و مردمان خروش کردند!... آخر سخن حسین این بود: حب‌الواحد، افرادالواحد (بهار، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۲۶).

دهخدا در معرفی منصور حلاج نشان می‌دهد که چگونه این مرد بر روی طیفی قرار گرفته که در یک‌سوی آن منابعی است که او را از اولیاء و حتی خدا دانسته و در سوی دیگر طیف، منابعی که او را شعبده‌باز و کافر دانسته‌اند. در این میان ابوحامد غزالی، گفته که همه این‌ها از عشق حقیقی او به خداوند بوده است. اما آنچه مسلم است، او در عهد خلیفه مقتدر می‌زیسته و وزیر عباسی، بر حکم علمای وقت، فرمان اعدام بسیار شنیع او را در بغداد صادر کرده است. سواى آنانی که همچون منصور حلاج، احتمالاً "زمینه سوم" را تجربه کرده و یا به وجودش یقین داشتند، بودند افراد گرفتاری که براساس اصول مطرح‌شده در باب فرادست - فرودست در حوزه "استبداد ایرانی"، مستبد هم‌عصر خود را این‌بار به‌صورتی مجازی و از سر ناچاری، در "زمینه سوم" جای می‌دادند.

در صفحات قبل، بیتی از قائلی نقل کردم در باب آن زمینه سوم واقعی. بیت چنین بود: «[ای خدا] گویا شود جماد، اگر گویش بگو / پویا شود نبات اگر گویش بیا» (قائلی، ص ۳۱). در جایی دیگر، براساس آنچه در فصل اول در باب استبداد ایرانی و رابطه فرادست و فرودست گفته شد و هنجار شدن خداینداری دروغین سخنوران و شعرا از مقامات هم‌عصرشان، سبب شد که قائلی گرفتار نیز جایگاه خداوند در زمینه سوم واقعی را به حاج میرزا آغاسی دهد و بگوید: «برگ درختان بود به مدح تو [حاج میرزا آغاسی] گویا/ ریگ بیابان شود به وصف تو جانور» (قائلی، ص ۱۲۹).

اجازه دهید، به روایت دایره‌المعارف مصاحب، فردی را که برگ درختان در حال ستایش او بوده‌اند را بیشتر بشناسیم. او در دوران ولیعهدی محمدشاه قاجار، مرشد و مربی محمدشاه بود و با به سلطنت رسیدن ولیعهد، به وزارت منصوب شد. حاج میرزا آغاسی مردی، درشت‌خو، خودخواه، بی‌تدبیر و مغرور بود و بیشتر رجال را به زخم زبان، از خود می‌آزرد. چون سواران و صاحب‌منصبان فوج ماکو و ایروان او را حامی خویش می‌شمردند، در تهران و ولایات بی‌رسمی و تعدی بسیار به مردم می‌کردند و کس را مجال شکایت از آنان نبود. در دوره صدارت، املاک فراوان اندوخت و گویند ۱۴۳۸ قریه و مزرعه داشت. در دوره صدارت او به‌علت مخارج بی‌حساب،

به سبب عدم اطلاع وی از جریان امور، خزانه دولت تهی شد و مملکت به سر حد افلاس رسید. قسمت عمده خزانه را صرف کندن قنات و ریختن توپ کرد که از آن‌ها، نیز چندان بهره‌ای عاید نشد. یکی از ظرافان در این باره این رباعی جالب را گفته است. نگذاشت به ملک شاه، حاجی درنگ / صرف قنات و توپ، هر بیش و کمی + نه مزرع دوست را از آن آب نمی / نه بیضه خصم را از آن توپ غمی. درباره بی‌اطلاعی و بی‌تدبیری حاج میرزا از طرز اداره امور و مملکت‌داری، حکایات مضحک و غریب نقل می‌کنند. حاج میرزا آغاسی پس از فوت محمدشاه و از دست دادن حمایت فوج ماکو و ایروان، به حضرت عبدالعظیم متحصن شد و سپس به عتبات رفت و در سال ۱۲۶۵، در آنجا وفات یافت (مصاحب، ۱۳۸۱ ج ۱ ص ۸۲۶).

پنج قرن قبل از حضور حاج میرزا آغاسی در "زمینه سوم" ساختگی قآنی، معزی دو سلطان، هم عصر خود، سلطان ملک‌شاه و سلطان سنجر سلجوقی را در آن مکان جای داد و حکیم سنایی، بهرام‌شاه را به آنجا فرستاد. نگاه کنید: (ق. ۶: معزی): چون فاخته باغ را دعا [ی سلطان سنجر] گوید / طاوس دعاش را کند آمین + بر مدح و ثنای تو [سلطان ملک‌شاه]، زبان‌ها بگشادند / بلبل به سمن‌زار و چکاوک به گلستان + (ق. ۶: سنایی): عندلیب آمده در مدحت شاه [بهرام‌شاه] / رایگان همچو سنایی به سخن).

اعزام مستبدان به "زمینه سوم" مجازی، از سوی اندیشمندان را باید در چارچوب همان سخن کانت درباره انسان جستجو کرد که می‌گوید: «انسان موجود بی‌همتایی است که به‌طور کامل در طبیعت (از لحاظ جسمانی) و در جامعه (از لحاظ روابط تاریخی، اقتصادی و سیاسی) و در زبان (زبان مادری) درگیر است و در عین حال برای تمام این درگیری‌ها بنیاد محکمی در فعالیت معنی‌بخش و سامان‌ساز خود می‌یابد» (دریفوس، ۱۳۸۵، ص ۴۸).

موجودات و جامدات در زمینه سوم مجازی

اگرچه بخش عمده‌ای از اشعار حذف‌شده در مرحله بازبینی، اشعار عاشقانه بود که به ظاهر "ارتباطی" دیده می‌شد، اما باز هم بیشترین حضور "زمینه سوم مجازی" را می‌توان در انبوه اشعار عاشقانه ارتباطی دید که بیشترین آن، مربوط به ارتباط گل و بلبل است که بخشی از فضای ارتباط مجازی جانوران و گیاهان را تشکیل می‌دهد.

۱۰/۶ درصد اشعار و ضرب‌المثل‌ها مربوط به ارتباطات انسان با حیوانات، گیاهان و جامدات (ارتباط انسان با غیرانسان) و ۲/۴ درصد مربوط به ارتباطات حیوانات با یکدیگر، گیاهان با حیوانات و جامدات با یکدیگر (غیرانسان با غیرانسان) بود.

تجسم ارتباط حیوان با حیوان، پدیده‌ای است که اوج آن را به صورت نثر در کتاب *کلیله و دمنه* داریم. کتابی که از نمونه‌های نادر در حوزه ارتباطات در جهان و اثری است کهن که قبل از اسلام، از زبان سانسکریت به زبان پهلوی ترجمه و مطالب جدیدی نیز به آن افزوده شد. عنوان کتاب از اسم فرضی دو شغال به نام‌های *کلیله و دمنه* اقتباس شده که هر دو در دربار شیر بسر می‌برده‌اند. این کتاب، پس از اسلام، ابتدا به زبان عربی و ۱۲۰ سال بعد، در سال ۲۶۲ هجری قمری به فارسی ترجمه شد. بنابراین کلیه شعرای هزار سال گذشته، نسخه فارسی این کتاب را در دسترس داشته‌اند (غروی، ۱۳۵۶/۱۱، ص ۱۸) و (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۲۲۵۹).

مروری بر *کلیله و دمنه* نشان می‌دهد که نویسنده - به هر دلیل - می‌خواسته برخی از پدیده‌های دنیای واقعی انسان‌ها با استعاره و ایهام در قالب سخنان جانوران بیان کند. اصولاً استعاره یکی از شیوه‌های بقای اندیشمندان ایرانی، در شرایط استبداد بوده است و دردناک آنکه سرنوشت مترجم زبان پهلوی به عربی *کلیله و دمنه*، نمونه دیگری از آن استبدادی است که عملکردش را در فصل قبل، درباره رودکی خواندیم. مترجم مورد بحث از اهالی فیروزآباد فارس و نام اصلی‌اش روزبه بود که به دلیل تسلط به هر دو زبان پهلوی و عربی، با شغل مترجمی، در دربار حجاج بن یوسف، حاکم فوق‌العاده مستبد اعزامی خلیفه بنی‌امیه در خراسان مشغول کار شد. تاریخ می‌گوید که به فرمان حجاج، بر دست‌های روزبه آنقدر چوب زدند که بعدها انگشت‌هایش خشکید و دستش لرزان شد و به همین سبب به "مقفع" [لرزان] معروف شد. مدتی بعد، به خدمت خلیفه عباسی مشغول شد. اما از بد حادثه، مورد غضب خلیفه نیز قرار گرفت و این بار جان سالم به در نبرد. هنگامیکه در بصره به سر می‌برد، به وسیله سفیان بن معاویه، حاکم دست‌نشانده خلیفه، متهم به وابستگی به زنادقه شد. می‌گویند اتهام زنادقه، بهانه‌ای بیش نبوده و سبب اصلی، کینه خلیفه بر وی بوده است. برای اجرای اعدام، او را مقابل تنور گداخته‌ای برده و ابتدا دست‌ها و پاهای وی را یکایک بریده و در مقابل دیدگان وحشت‌زده‌اش داخل تنور انداختند و در انتها نیز باقی‌مانده جثه‌اش را به تنور افکندند (مصاحب، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷۴).

ارتباطات غیرانسانی در زمینه سوم مجازی را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱. ارتباط حیوان با انسان، ۲. ارتباط گیاه با انسان، ۳. ارتباط جمادات با انسان، ۴. ارتباط حیوان با حیوان، ۵. ارتباط حیوان با گیاه، ۶. ارتباط گیاه با گیاه، ۷. ارتباط حیوان با جامدات، ۸. ارتباط جامدات با گیاهان و ۹. ارتباط جامدات با جامدات ۱۰. ارتباط حیوانات، گیاهان و جامدات با عالم غیب.

۱. ارتباط حیوان با انسان

۱/۸۸ درصد اشعار و ضرب‌المثل‌ها مربوط به ارتباط حیوان با انسان است.

(ق. ۵: فردوسی): چنین گفت سیمرغ با پورسام / که ای دیده رنج نشیم [آشیانه] و کنام [آشیانه]

(ق. ۵: فردوسی): ز بلبل شنیدم یکی داستان / که برخواند از گفته باستان

(ق. ۷: مولوی): چون که گل رفت و گلستان درگذشت / نشنوی زان پس زبلبل سرگذشت

(ق. ۷: مولوی): [هدهد به سلیمان] گفت: ای شه، یک هنرکان، کهتر [کمتر] است / باز گویم،
گفت کوتاه، بهتر است [بهترین سخن، سخن کوتاه و گویاست]

(ق. ۷: مولوی): آن یکی پرسید اشتر را که: هَی [های] / از کجا می‌آئی ای اقبال پی [خوش‌قدم]

(ق. ۷: نظامی): طنزکنان روبهی آمد ز دور / گفت صبوری مکن ای ناصبور

(ق. ۷: شمس. از مولوی): بنال ای بلبل بی‌خود که سوز دیگر آوردی / بدان دم نامه گل را
نمی‌خوانی که هرباری

(ق. ۷: سعدی): دانی چه گفت مرا، آن بلبل سحری / تو خود چه آدمی ای، کز عشق بی‌خبری

(ق. ۹: جامی): رسید گفته جامی به بلبلان چمن / زبان نطق بیستند و جمله، گوش شدند

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): دل میازار، که مرغان حرم می‌گویند / تا درین مرحله‌ای، در پی آزار مباش

(ق. ۱۰: عرفی شیرازی): آن دل که پریشان شود از ناله بلبل / در دامنش آویز که با وی خبری
هست

(ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): زیرکان را دانه و آب چمن خامش نکرد / عندلیب [بلبل] مست، رمزی
داند از اسرار ما

(ق. ۱۲: بیدل دهلوی): بیا ای عندلیب از شوق قمری هم مشو غافل / چمن دارد خط پشت لب از
سر و لب جویش

(ق. ۱۳: فروغی بسطامی): حالتی در باغ او دارم که با من هر سحر / بلبل داستان‌سرا، هم‌داستانی
می‌کند

(ق. ۱۴: عارف قزوینی): به بلبلان چمن، از زبان من گویند / به خواب ناز، گلم رفته، کس صدا
نکند

(ق. ۱۴: عارف قزوینی): به مرغان چمن گویند بر من / قفس تنگ است از بی‌هم‌زبانی

(ق. ۱۴: فرخی یزدی): گفتن لفظِ مبارکبادِ طوطی در قفس / شاهد آئینه دل داند که جز تقلید نیست

(ق. ۱۴: ایرج میرزا): بلبل ز فراق چندماهه / باز آمد و شرح ماجرا داد

(ق. ۱۴: نیما یوشیج): ای مرغ در قفس، ز کجا یاد می کنی / یاد از کدام شاخه شمشاد می کنی؟

ضرب‌المثل: (به روباه گفتند شاهدت کیست، گفت دنبم) + (به گرگ گفتند تو را چوپانی داده‌اند، بگریست. گفتند چرا گری، گفت می‌ترسم دروغ باشد) + (به گوش خر یاسین خواندن)

۲. ارتباط گیاه با انسان

۰/۳۹ درصد اشعار و ضرب‌المثل‌ها مربوط به ارتباط گیاه با انسان است.

(ق. ۵: عنصری بلخی): حکایت کند نرگس اندر چمن / ز چشم دلارام، روز خمار

(ق. ۶: خیام): وان گل به زبان حال با او می‌گفت / ساکن، که چو من بسی لگد خواهی خورد

(ق. ۶: سنایی): از تعجب، هر زمان گوید بنفشه، کی عجب / هر که زلف یار دارد، چنگ چون در ما زند

(ق. ۷: مولوی): [درختان] با زبان سبز و با دست دراز / از ضمیر خاک می‌گویند راز

(ق. ۷: شمس. از مولوی): گل گفت مرا نرمی از خار چه می‌جویی / گفتم که درین سودا، هشیار چه می‌جویی

(ق. ۷: سعدی): گلِ دوروی به یک روی با تو دعوی کرد / دگر رخس ز خجالت به زعفران ماند

(عبید زاکانی): با غنچه شو مصاحب و با یاسمن نشین / با ارغوان طرب کن و با لاله می‌گسار

(ق. ۱۰: عرفی شیرازی): بوستان پژمرده گردد از دل ناشاد من / یاسمین را خنده بر لب سوزد از فریاد من

(ق. ۱۳: فروغی بسطامی): حدیث سوختگان، به لاله باید گفت / کز آتش ستمت، داغ بر جگر دارد

(ق. ۱۴: نیما یوشیج): رفتم بسوی نرگس و نرگس بر آب / پرسیدم ازو صد و یکی داد جواب

۳. ارتباط جامدات با انسان

۱/۲ درصد اشعار و ضرب‌المثل‌ها مربوط به ارتباط جامدات با انسان است.

- (ق. ۶: خیام): با من بزبان حال می‌گفت سبو/ من چون تو بُدم، تو نیز چون من باشی
- (ق. ۷: مولوی): هر جمادی با نبی افسانه‌گو/ کعبه با حاجی، گواه و نطق‌خو
- (ق. ۶: انوری): هر زمانی مسیر کلک شهاب [خط نورانی که شهاب در آسمان می‌کشد]/ بر زبان رقم [کتابت] به وجه [مانند] پیام
- (ق. ۶: خاقانی): بربط [نوعی ساز] از هشت‌زبان گوید و خود ناشنواست/ زیب‌قش [!] گویی با گوش کر آمیخته‌اند
- (ق. ۷: سعدی): ای باد صبحدم، خبر دلستان بگوی/ وصف جمال آن بت نامهربان بگوی
- (ق. ۷: عطار نیشابوری): کلوخ بی‌زبان، آواز برداشت/ شنود آواز او، هر کو خبر داشت
- (ق. ۸: حافظ): رباب و چنگ به بانگ بلند می‌گویند/ که گوش هوش به پیغام اهل راز کنیند
- (ق. ۹: جامی): چون محرم رازی به جهان یافت نشد/ با کاغذ و خامه، درد دل می‌گویم
- (ق. ۱۰: عرفی شیرازی): با صبا گفتیم، حرفی از شمیم [بوی] سنبلیت/ مشت دودی در دماغ مشک ناب انداختیم
- (ق. ۱۰: هلالی جغتایی): ای صبا، جهدی کن و بگشا نقاب غنچه را/ تا کی از دیدار گل، محروم باشد عندلیب [بلبل]
- (ق. ۱۲: بیدل دهلوی): شیشه‌ی ساعت خبر از ساز فرصت می‌دهد/ خودسران غافل مباشید از صدای طاس‌ها
- (ق. ۱۳: فروغی بسطامی): بشنو که دم تیشه، چه خوش گفت به فرهاد/ رفتن ز سر کوی وفا، زنده محال است
- (ق. ۱۴: نیما یوشیج): هر نگاه من به سویی، فکر سوی آشیان/ می‌کند دریا هم از اندوه من، با من بیان
- (ق. ۱۴: پروین اعتصامی): ز ایوان مدائن، هنوز پیدا/ بس قصه پنهان و آشکار است
- (ق. ۱۴: پروین اعتصامی): با دوک خویش پیرزنی گفت وقت کار/ کاوخ [آه]، ز پنبه ریشتم موی شد سفید
- (ق. ۱۴: پروین اعتصامی): به غاری تیره، درویشی دمی خفت/ در آن خفتن، به او گنجی چنین گفت
- (ق. ۱۴: میرزاده عشقی): ای مداین از تو این قصر خراب/ باید ایرانی ز خجلت گردد آب

۴. ارتباط حیوان با حیوان

۱/۸۸ درصد اشعار و ضرب‌المثل‌ها مربوط به ارتباط حیوان با حیوان است.

(ق. ۵: عنصری بلخی): به باز گفت، سیه زاغ هر دو یارانیم / که هر دو مرغیم، از اصل و جنس یکدیگر

(ق. ۵: فردوسی): بنالد همی بلبل از شاخ سرو / چو درآج زیر گلان، با تذرو [بوقلمون]

(ق. ۵: قطران تبریزی): هر آنچه بلبل گوید کندش قمری رَد / هر آنچه قمری گوید دهدش سار جواب

(ق. ۵: منوچهری دامغانی): آن گُرکی [درنا] با گُرکی، گوید سخن ترکی / طوطی سخن هندی گوید به گُه مازل [نام کوهی در هندوستان]

(ق. ۷: مولوی): شیر یک روباه را فرمود: رو / مر خری را بهر من صیاد شو [شکار کن]

(ق. ۷: سعدی): چنین گفت، پیش زغن کرکسی / که نبود ز من، دوربین تر کسی

(ق. ۷: عطار نیشابوری): جمله مرغان چو بشنیدند حال / سربه‌سر کردند از هدهد سوال

(ق. ۱۰: وحشی بافقی): غراب [کلاغ] از سر شوق، گوید به کرکس / که ای بی‌خبر خیز و ده مژدگانی

(ق. ۱۱: صائب تبریزی): چنان از فکر صائب، شور افتاده است در عالم / که مرغان، این سخن دارند با هم در گلستان‌ها

(ق. ۱۴: ایرج میرزا): چشم گریه به چشم موش افتاد / به فریش، زبان چرب گشاد

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): اندرز کرد مورچه فرزند خویش را / گفت این بدان که مور، تن‌آسا نمی‌شود

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): گفت ماهی‌خوار با ماهی ز دور / که چه می‌خواهی ازین دریای شور

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): پیام داد سگ گله را شبی گرگی / که صبحدم بره بفرست، میهمان دارم

ضرب‌المثل: (زبان خر را کودکش می‌فهمد) + (بلبلان خاموش و خر در عرعر است) + (زبان مرغان، مرغان دانند)

۵. ارتباط حیوان با گیاه

- ۰/۴۸ درصد اشعار و ضرب‌المثل‌ها مربوط به ارتباط حیوان با گیاه است.
- (ق. ۵: فردوسی): بخندد همی بلبل از هردوان / چو بر گل نشیند، گشاید زبان
(ق. ۵: منوچهری دامغانی): هر که که زند قمری، راه ماوراالنهری / گوید به گل حمّری [سرخ] باده
بستان، بلبل
- (ق. ۶: خیام): بلبل به زبان پهلوی با گل زرد / فریاد همی‌زند که می‌باید خورد
(ق. ۷: شمس. از مولوی): دهان بگشاده بلبل، گفت غنچه کای دهان‌بسته / بگفتش بستگی
منگر، تو بنگر باده آشامی
- (ق. ۸: حافظ): گل [در پاسخ به مرغ چمن] بخندید که از راست نرنجیم ولی / هیچ عاشق، سخن
سخت به معشوق نگفت
- (ق. ۱۰: وحشی بافقی): با بلبل خوش‌لهجه این باغ، چه لافد / سوسن به زبان‌آوری خویش که
لالست
- (ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): در حیرتم که غنچه به بلبل چگونه گفت / رازی که باد هم، نشنید از
زبان ما
- (ق. ۱۲: بیدل دهلوی): اگر معنی خامشی گل کند / لب غنچه تعلیم بلبل کند
- (ق. ۱۳: قآنی): خار ار نبود گرم سخن‌چینی بلبل / در گوش گل سرخ فرا برده چرا سر
- (ق. ۱۴: ایرج میرزا): بلبل از فیض گل آموخت سخن، ورنه نبود / این همه قول و غزل تعبیه در
منقارش
- (ق. ۱۴: پروین اعتصامی): بلبل آهسته به گل گفت شبی / که مرا از تو تمنایی هست

۶. ارتباط گیاه با گیاه

- ۰/۷۸ درصد اشعار و ضرب‌المثل‌ها مربوط به ارتباط گیاه با گیاه است.
- (ق. ۶: انوری): دی گل سرخ و سهی [بلند بالا] سرو رسیدند به هم / در میان آمدشان،
گفت‌وشنودی بسیار
- (ق. ۷: مولوی): شکر می‌گوید خدا را فاخته [قمری] / بر درخت و برگ شب، ناساخته [حتی وقتی
روزی شبانه‌اش فراهم نیست]

(ق. ۷: شمس. از مولوی): نرگس در ماجرا، چشمک زد سبزه را / سبزه سخن فهم کرد، گفت که فرمان ترا

(ق. ۷: شمس. از مولوی): سوسن به غنچه گوید، هر چند بسته چشمی / چشمت گشاده گردد، کز بخت در مزیدی

(ق. ۱۰: اهلی شیرازی): ای نخل جوان، درین چمن با گل و خار / چون سبزه مکن زبان درازی، زنهار

(ق. ۱۴: نیما یوشیج): گل گفت به باغ، ابر مهمان من است / گفت ابر که گل، شمع شبستان من است

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): به لاله نرگس مخمور گفت، وقت سحر / که هر که در صف باغ است، صاحب هنریست

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): سیر، یک روز طعنه زد به پیاز / که تو مسکین، چقدر بدبوئی

۷. ارتباط حیوانات با جامدات

۰/۱۸ درصد اشعار و ضرب‌المثل‌ها مربوط به ارتباط حیوانات با جامدات است.

(ق. ۶: خیام): [مرغی] با کله [جمجمه کیکاووس] همی گفت که افسوس افسوس / کو بانگ جرس‌ها [زنگ شترها] و کجا ناله کوس [طبل]

(ق. ۷: سعدی): شبی یاد دارم که چشمم نخفت / شنیدم که پروانه با شمع گفت

(ق. ۱۰: عرفی شیرازی): دل بلبل ز هر بادی، هزاران راز می‌فهمد / نپنداری که ناز و عشوه گل می‌کند کاری

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): در آن ساعت که چشم روز می‌خفت / شنیدم ذره با خفاش می‌گفت

۸. ارتباط جامدات با گیاهان

۰/۲۱ درصد اشعار و ضرب‌المثل‌ها مربوط به ارتباط جامدات با گیاهان است.

(ق. ۷: شمس. از مولوی): آمد بهار و گفت به نرگس به خنده گل / چشم من و تو روشن به روی زشت زاغ

(ق. ۷: شمس. از مولوی): گفت درختی به باد، چند وزی باد گفت / باد بهاری کند، گرچه تو پژمرده‌ای

(ق. ۷: شمس. از مولوی): پی ناز گفت گلبن، به عتاب [سرزنش] دفع بلبل / که خمش برو ازینجا،
سر شاخ را شکستی

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): بارید ابر بر گل پژمرده‌ای و گفت / کز قطره بهر گوش تو آویزه ساختم

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): به ماه دی، گلستان گفت با برف / که ما را چند حیران می‌گذاری

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): به دامن گلستانی شبانگاه / چنین می‌کرد بلبل راز با ماه

۹. ارتباط جامدات با جامدات

۶۳/۰ درصد اشعار و ضرب‌المثل‌ها مربوط به ارتباط جامدات با جامدات است.

(ق. ۷: مولوی): آسمان گوید زمین را مرحبا / با توأم چون آهن و آهن‌ربا

(ق. ۷: شمس. از مولوی): دانه شیرین به سنگ، گفت چو من بشکنم / مغز نمایم ولیک، وای چو
تو بشکنی

(ق. ۱۰: وحشی بافقی): نواسازان، نوا کردند آهنگ / سخن در پرده قانون [نوعی ساز] گفت با
چنگ [نوعی ساز]

(ق. ۱۲: بیدل دهلوی): زبان شانه می‌گوید به زلف فتنه پیرایت / که با این سرکشی‌ها گرد سر
گردیدنت نازم

(ق. ۱۳: قآنی): شبی ز روی تفاخر، هلال گفت به چرخ / که بادپای ملک را منم خجسته رکاب

(ق. ۱۴: ایرج میرزا): ز چرخ گوید ناهید از پی تبریک / خجسته بادا میلاد شاه بنده‌نواز

(ق. ۱۴: نیما یوشیج): دریا به حباب گفتش از روی عتاب [سرزنش] / غره چه شوی؟، حباب
گفتش به جواب

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): وقت سحر، به آینه‌ای گفت شانه‌ای / کاوخ فلک چه کجرو و گیتی چه
تندخوست

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): عدسی وقت پختن از ماشی / روی پیچید و گفت، این چه کسی است

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): در دست بانویی، به نخ‌ی گفت سوزنی / کای هرزه گرد بی‌سر و بی‌پا،
چه می‌کنی

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): گفت تیری با کمان، روز نبرد / کاین ستمکاری تو کردی کس نکرد

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): شبی به مردمک چشم، طعنه زد مژگان / که چند بی‌سبب از بهر خلق کوشیدن

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): سخن گفت با خویش، دلوی [سطل] به نخوت / که بی‌من، کس، از چه ننوشیده آبی

(ق. ۱۴: پروین اعتصامی): به کنج مطبخ تاریک، تابه گفت به دیگ / که از ملال نمردی، چه خیره‌سر بودی

(ق. ۷: مولوی): با زبان حال، زر [طلای واقعی] گوید که: باش / ای مُزور [طلای تقلبی] تا برآید روزِ فاش

۱۰. ارتباط حیوانات، گیاهان و جامدات با عالم غیب

۰/۰۶ درصد اشعار و ضرب‌المثل‌ها مربوط به ارتباط جانوران و جامدات با خدا و یا عالم غیب است.

(ق. ۷: مولوی): حمد می‌گوید خدا را عندلیب [بلبل] / که اعتماد رزق، برتوست ای مجیب [اجابت‌کننده]

(ق. ۷: شمس. از مولوی): عرش از خدای پرسد، کین تاب کیست بر من / فرمایدش ز غیرت، کین تاب را ندانی

فراگرد ارتباط انسان ایرانی با خدا و با عالم غیب

در مجموعه مورد بررسی، ۲۲۸ بیت شعر و ۱۰ ضرب‌المثل مربوط به ارتباط انسان با خدا و یا عالم غیب بود. بیشترین آن ارسال پیام از انسان به خدا به‌طور عام (۲/۴۱ درصد)، پس از آن دعا (۰/۹۸ درصد) ذکر (۰/۲۷ درصد) و در آن سو، ۱/۲۸ درصد، مربوط به دریافت پیام از خداست. اما در بسیاری از موارد، این ارتباط در سپهری می‌گذرد که مشخص نیست آیا زمینه واقعی است یا مجازی؟ اوج چنین وضعی در اشعار حافظ وجود دارد. آن‌چنان که نیما یوشیج نیز به صدا درآمده و در اعتراض به او نوشت: «حافظا! این چه کید [مکر] و دروغیست / کز زبان می و جام ساقی‌ست»؟ (نیما، ص ۵۵).

ارتباط انسان با عالم غیب را می‌توان به دو شاخه تقسیم کرد الف- ارتباط انسان با خدا و ب- ارتباط انسان با عالم غیب.

الف - ارتباط انسان با خدا

ارتباط انسان با خدا، به سه گونه در ابیات آمده است: ۱ - ارسال پیام از انسان به خدا، ۲ - دریافت پیام از خدا و ۳ - ارتباط (ارسال، دریافت)

۱- ارسال پیام از انسان به خدا

- (ق. ۵: فردوسی): پس آنگه سوی آسمان کرد روی / که ای دادگر داور راستگوی
- (ق. ۶: انوری): حکم تو گسسته باد یارب / ار عَلتَ چونی و چرایی [تو هستی]
- (ق. ۶: انوری): یا رب، این یا رب بی‌فایده چیست / آخر این را اثری بایستی
- (ق. ۶: معزی): دوش وقت نیم‌شب، پیش خدا از جور تو / صد هزار افغان و فریاد از تو افزون کرده‌ام
- (ق. ۶: سنایی): ای ذات تو [خداوند] ناشده مصور / اثبات تو کرده عقل باور
- (ق. ۷: مولوی): یاد ده ما را سخن‌های دقیق / که تو را رحم آورد آن، ای رفیق [خداوند]
- (ق. ۷: نظامی): خدایا تویی بنده را دستگیر / بود بنده را از خدا، ناگزیر
- (ق. ۵: باباطاهر): خداوندا به فریاد دلم رس / تو یار بی‌کسان، مو مانده بی‌کس
- (ق. ۵: باباطاهر): خداوندا به حق هشت و چهارت [۱۲ امام] / ز ما بگذر، شتر دیدی، ندیدی
- (ق. ۷: شمس‌از مولوی): یا رب تو یکی یار جفاکارش ده / یک دلبر بدخوی جگرخوارش ده
- (ق. ۷: سعدی): یا رب از نیست به هست آمده صنع توایم / و آنچه هست از نظر علم تو پنهانی نیست
- (ق. ۷: عطار نیشابوری): یا رب آگاهی ز یا رب‌های من / حاضری در ناله شب‌های من
- (ق. ۸: حافظ): یا رب آئینه حسن تو، چه جوهر دارد / که درو آه مرا، قوت تأثیر نبود
- (ق. ۹: شاه نعمت‌الله ولی): سخن ما همه بود با دوست / که سمیع و بصیر و گویا اوست
- (ق. ۱۰: وحشی بافقی): خدایا، پرده‌ای بر عیب من کش / زبان حرف‌گیران در دهن کش
- (ق. ۱۰: عرفی شیرازی): یا رب کجا بریم وفا را که این متاع / در کشور وجود، خریدش نمی‌کنند
- (ق. ۱۰: هلالی جغتایی): الهی، گر سیه شد نامه من / خطا افتاد، خط و خامه من
- (ق. ۱۲: بیدل دهلوی): یا رب چه سحر است افسون هستی / از هیچ بودن کس نیست آگاه
- (ق. ۱۳: فروغی بسطامی): یا رب ما اثری در تو ندارد ورنه / لرزه در عرش فتاد از اثر یا رب ما

- (ق. ۱۳: قآنی): یا رب چه روی داده که اینک به چشمشان / از خار خوارتر و از خاک کمتر
- (ق. ۱۴: عارف قزوینی): اگر به حرف اثر بود، زین میانه چرا / در آسمان به هدف، تیر یک دعا
نرسد
- (ق. ۱۴: فرخی یزدی): گوش فریاد شنو، نیست خدایا در شهر / ورنه از دست تو کس نیست که
فریاد نداشت
- (ق. ۱۴: ملک الشعرا بهار): چون پوزش حق گذاری آنگاه / واپس نگر و ز بیم، لرزان شو
- (ق. ۱۴: ایرج میرزا): خدایا تا به کی ساکت نشینم / من اینها جمله از چشم تو بینم
- (ق. ۱۴: نیما یوشیج): بر در خود مرانم از درخواه / یا رب آن ده که یاور است و پناه
- (ق. ۱۴: پروین اعتصامی): بانگ برزد، کای خدای دادگر / چون تو دانایی، نمی‌داند مگر [ابهام در
دانایی خدا در مقصود از باز کردن گره]
- ضرب‌المثل: (یارب از مادر گیتی، به چه طالع زادم؟)

۲- دریافت پیام از خدا به انسان

- (ق. ۵: فردوسی): بیامد همان‌گه، خجسته سروش / به خوبی، یکی راز گفتش به گوش
- (ق. ۵: ناصر خسرو): دم بر تو شمرده است خداوند از پیراک [زیرا که] / فرداش به هر دم زدنی با تو
شمار است
- (ق. ۶: خیام): کس نامد از آن جهان که پرسم از وی / کاحوال مسافران دنیا چون شد
- (ق. ۶: انوری): اقوال خرد [خدا] بشنود و راز بداند / زین روی یقین شد که سمیعست [شنوا] و
بصیرست [بینا]
- (ق. ۶: خاقانی): هرچه یارب ندای حق راندم / لاتخف [نترس] (از آیه ۳۳ سوره ۲۹) حق جواب
من رانده است
- (ق. ۷: مولوی): خوش بود پیغام‌های کردگار / کو ز سر تا پای باشد پایدار
- (ق. ۷: نظامی): بدان صورت که دل دادش گواهی [گواهی] / خبر می‌داد از الهام خدایی
- (ق. ۷: سعدی): درین بود وحی از جلیل‌الصفات / درآمد به عیسی علیه‌الصلوه
- (ق. ۷: عراقی): چه عجب گر به گوش جان همه / آید از سر غیب، این کلمه
- (ق. ۸: حافظ): ساقی بیا که هاتف [آواز] غیبم به مژده گفت / با درد صبر کن که دوا می‌فرستمت

- (ق. ۸: حافظ): تا نگردي آشنا، زين پرده، رمزي نشنوي / گوش نامحرم نباشد، جاي پيغام سروش
- (ق. ۹: شاه نعمت‌الله ولي): از خدای خویش می‌گویم سخن / تو از او بشنو، نه از گفتار من
- (ق. ۱۰: اهلی شیرازی): اهلی، چو قسمت تو ملامت [سرزنش] شد از نخست / راضی تو هم، به قسمت روز نخست باش
- (ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): آن چه گفت ایزد به آدم، با ملک [فرشته] هرگز نگفت / گوش ناقابل نباشد محرم اسرار عشق
- (ق. ۱۳: قآنی): دوشم ندا رسید ز درگاه کبریا / کای بنده، کبر بهتر ازین عجز با ریا
- (ق. ۱۴: ایرج میرزا): هاتفی از غیب، به دادش رسید / کامدم ای مرد، مشو ناامید
- (ق. ۱۴: نیما یوشیج): آفریننده بخندید و بگفت / تو به این بنده من [میرداماد عصر صفوی] حرف زن، او در آن عالم هم، زنده که بود، حرف‌ها زد که نفهمیدم
- (ق. ۱۴: ملک‌الشعرا بهار): هاتفی گفت که ابرام بنه / مادر است این، دلش آزار مده

۳ - ارتباط (ارسال، دریافت) انسان - خدا

- (ق. ۵: فردوسی): به فرمان یزدان چو این گفته شد / نیایش همانکه، پذیرفته شد
- (ق. ۵: منوچهری دامغانی): نعمت بسیار داری، شکر ازان بسیارتر / نعمت افزونتر شود آن را که او شاکر شود
- (ق. ۷: مولوی): گر حدیث کژ بود، معنیت راست / آن کز لفظ، مقبول خداست
- (ق. ۷: شمس از مولوی): در صحبت حق خموش می‌باید بود / بی‌چشم و زبان و گوش می‌باید بود
- (ق. ۸: حافظ): ارباب حاجتیم و زبان سؤال نیست / در حضرت [نزدیکی] کریم [منظور معشوق]، تمنّا [خواهش] چه حاجت است؟
- (ق. ۹: جامی): هر حرف از آن خوش زمزمه، شد بهر تلقین همه / سر ازل را ترجمه، راز ابد را ترجمان
- (ق. ۹: شاه نعمت‌الله ولي): بسی دیروز گفتم ای خداوند / جواب خود شنیدم باز امروز
- (ق. ۱۰: اهلی شیرازی): هر که سوی قبله مقصود، رومی آورد / قبله مقصود هم، رو سوی او می‌آورد

- (ق. ۱۰: وحشی بافقی): چو صحبت با حبیب افتد نهانی / نه هر کس راست راز همزبانی
- (ق. ۱۱: نظیری نیشابوری): گوش‌ها کر گشت و یا رب یاربم کاری نکرد / نیست گویا روزنی [پنجره] این سقف قیراندوده [آسمان] را
- (ق. ۱۱: صائب تبریزی): زان نمی‌بندم لب خواهش که این چرخ خسیس / روزیم را می‌برد، گر بی‌دهن بیند مرا
- (ق. ۱۴: فرخی یزدی): نور یزدان هر مکان، سرتابه پا هستیم چشم / حرف ایمان هر کجا، پا تا به سر گوشیم ما
- (ق. ۱۴: پروین اعتصامی): در آن دیوان [قیامت] که حق، حاکم شد و دست و زبان شاهد / نخواهد بود، بازار و بهاء، چیره‌زبانی را
- (ق. ۱۴: پروین اعتصامی): ای خدا، بردند فرش و بستر / موزه [کفش] از پا، بالش از زیر سرم
- (خدا از دهنش بشنود) + (خدا وقتی می‌دهد، نمی‌پرسد کیستی) + (کسب‌کن تا کاهل نشوی، روزی از خدا خواه، تا کافر نشوی)

ب- ارتباط انسان با هاتف غیب

- خیام، در یکی از ابیات مشهورش، انتظار ارتباط با غیب را مطرح کرده است: «وز هیچ‌کسی نیز دو گوشم نشنود / کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود» بررسی اشعار نشان می‌دهد که این پیام می‌تواند از هاتف غیب، آسمان، فلک، حضرت عیسی، پیر می‌فروش و... باشد.
- (ق. ۷: مولوی): همنشینان نشنوند، او [انسانی خاص] بشنود / ای خُنگ [خوش به حال] جان کو [آنکس که] به غیش بگردد [اصوات غیب را بشنود]
- (ق. ۷: نظامی): گهی فرخ سروش آسمانی / دلش دادی که یابی کامرانی
- (ق. ۷: سعدی): یکی هاتف از غیش، آواز داد / که ای نیک‌بخت مبارک نهاد
- (ق. ۱۰: اهلای شیرازی): گمان مبر که فلک، با تو راست خواهد شد / که در طبیعت او، غیر کج نهادی نیست
- (ق. ۱۱: صائب تبریزی): صائب، مرا ز درد سخن، خورد و خواب نیست / کو عیسی که چاره درد سخن کند
- (ق. ۱۳: قآنی): به گوش از هاتف غییم سحرگه این ندا آمد / که وقت عشرت جان‌بخش و جشن جان‌فزا آمد

(ق. ۱۳: قآنی): رسد به گوش دل این مژده‌ام ز هاتف غیب/ که گشت شیر خداوند شهریار امروز

(ق. ۱۳: قآنی): سروش غییم گوید به گوش پنهانی/ که جهلِ دونان [آدم‌های عوام] خوشتر ز
علم یونانی

(ق. ۱۴: عارف قزوینی): پیام، دوشم از پیر می‌فروش آمد/ بنوش باده، که یک ملتی به هوش آمد

سخن آخر

برخی از اندیشمندان معاصر ایران بر این اعتقادند که تقلید دوگانه ما از پدیده‌ای دوجهبی که وجهی از آن پیروی از غرب و وجه دیگر تقلید از گذشته بوده، سبب شده که ما موجودی شویم "پای در گل مانده" (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۹) اما تحقیق حاضر، به این نتیجه رسید که ایرانی به‌صورت ترکیبی از فردیت خویش و حاوی سهمی از ذخیره اطلاعات جامعه و تمدن و با اتکاء به حافظه جمعی خود، به گونه‌ای هوشمندانه - اما تلخ - در گل نماند، بلکه آموخت که چگونه گلیم خود را - بی‌توجه به گلیم دیگران - از آب بیرون کشد.

تحقیق حاضر به شواهدی دست یافت که نشان می‌داد دوره‌های سامان - نابسامان تاریخ ایران پیامدهایی داشته که یکی از آن‌ها شکل‌گیری "مدل هشت‌انگاره‌ای ارتباط" است. در این مدل ارتباط‌گر، با تعیین نقطه‌ای از تداخل سه طیف "ظاهر - باطن"، "خودی - غیرخودی" و "سکوت - غیرسکوت" و با حضور لحظه‌ای در یکی از دو ایستگاه "فرداست‌پنداشتی" و "فرو دست‌پنداشتی" شیوه ارتباطی خود را مشخص و براساس آن عمل می‌کند.

یکی از نتایج پیروی از این مدل ایجاد فاصله میان عوام و نخبگان بود، به‌طوری‌که کار به آنجا کشید که اندیشمندان، عوام را لایق هم‌صحبتی نمی‌دانستند، به عوام بی‌اعتماد و حتی از آنان در هراس و میان بریدن از مردم و دلسوزی برای مردم سرگردان شدند. برخی از نخبگان مانند فارابی و مسکویه نظام‌هایی را برای مدینه فاضله پیشنهاد کردند که نگاه به آن نشان می‌دهد که تا چه حد ارتباط افقی، غایب و فضا برای تثبیت ارتباط عمودی مساعد بوده است. وضعیتی که خود تثبیت‌کننده مدل هشت‌انگاره‌ای ارتباطی می‌شده است. برخی نیز با فرار از صحنه، به "نفس‌گریزی صوفیانه" دست زده و با استقرار در زمینه سوم که منشأ آن آیه ۴۴ سورة اسراء است، گریزان از عوام و خواص شدند.

عوام نیز به دو دسته تقسیم شدند. اقلیتی به تقلید از نخبگان، با انتخاب یکی از نقش‌های "ارتباط‌گریزی صوفیانه" و "دنیاگریزی صوفیانه" - نه "نفس‌گریزی صوفیانه" - به گونه‌ای مجازی به زمینه سوم پناه برده و از این طریق احساس در گِل‌ماندگی را از خود دور کردند. اکثریت نیز به صورت ذره‌های پراکنده، فقط به تلاش برای بیرون کشیدن "گلیم" فردی خود از آب مشغول و حتی برخی از آنان به چنین ضرب‌المثل دردناکی معتقد شدند که "دیگی که برای من نجوشه، سرِ سگ توش بجوشه".

..... پایان

پوست‌ها

جدول شماره ۱- سهم هر یک از چهار دسته اصلی اشعار و ضرب المثل های ارتباطی در نمونه مورد بررسی

موضوع	شعرها		ضرب المثل ها		جمع	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۱- فراگرد و عناصر ارتباط	۱۰۴۵	۳۸/۲	۳۰۸	۵۰/-	۱۳۵۳	۴۰/۳
۲- هنجارهای ارتباطی	۷۵۶	۲۷/۶	۲۱۲	۳۴/۴	۹۶۸	۲۸/۹
۳- حوزه های ارتباط	۵۴۵	۱۹/۹	۴۱	۶/۷	۵۸۶	۱۷/۵
۴- گونه های ارتباط	۳۹۳	۱۴/۳	۵۵	۸/۹	۴۴۸	۱۳/۳
جمع کل	۲۷۳۹	۱۰۰	۶۱۶	۱۰۰	۳۳۵۵	۱۰۰

کای اسکویپر= ۸۴- درجه آزادی ۳، سطح اطمینان ۹۹/۹۵

جدول شماره ۲- سهم اشعار و ضرب المثل های ارتباطی حاوی هنجارهای ارتباطی

موضوع	شعرها		ضرب المثل ها		جمع	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۱- توصیه هایی درباره محتوای پیام	۱۱۷	۴/۲۷	۶۳	۱۰/۲۳	۱۸۰	۵/۳۷
۲- توصیه هایی درباره تکرار و کم گویی	۴۵	۱/۶۴	۲۰	۳/۲۵	۶۵	۱/۹۴
۳- توصیه به سکوت غیرعرفانی برای اجتناب از خطر	۹۱	۳/۳۲	۴۴	۷/۱۴	۱۳۵	۴/۰۲
۴- توصیه به سکوت غیرعرفانی به دلایل دیگر	۳۰۰	۱۰/۹۵	۵۶	۹/۰۹	۳۵۶	۱/۶۱
۵- توصیه به سکوت عرفانی	۱۴۶	۵/۳۳	۲	۰/۳۲	۱۴۸	۴/۴۱
۶- توصیه به اجتناب از سکوت	۳۰	۱/۱۰	۷	۱/۱۴	۳۷	۱/۱۰
۷- توصیه به عمل، به جای سخن	۲۷	۰/۹۹	۲۰	۳/۲۵	۴۷	۱/۴۰
جمع هنجارهای ارتباطی	۷۵۶	۲۷/۶	۲۱۲	۳۴/۴	۹۶۸	۲۸/۹
جمع ۱۹ مقوله	۲۷۳۹	۱۰۰	۶۱۶	۱۰۰	۳۳۵۵	۱۰۰

کای اسکویپر= ۸۷- درجه آزادی ۶، سطح اطمینان ۹۹/۹۵

جدول شماره ۳- سهم اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی حاوی توصیف و تبیین حوزه‌های مختلف ارتباط

موضوع	شعرها		ضرب‌المثل‌ها		جمع	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۱- شبکه اجتماعی و رسانه	۱۲۶	۴/۶۰	۲۷	۴/۳۸	۱۵۳	۴/۵۶
۲- ارتباط انسان با خدا یا عالم غیب	۲۲۸	۸/۳۲	۱۰	۱/۶۲	۲۳۸	۷/۰۹
۳- ارتباط انسان با غیرانسان	۱۱۲	۴/۰۹	۴	۰/۶۵	۱۱۶	۳/۴۶
۴- ارتباط غیرانسان با غیرانسان	۷۹	۲/۸۸	۰	۰/۰۰	۷۹	۲/۳۵
جمع حوزه‌های ارتباط	۵۴۵	۱۹/۹	۴۱	۶/۷	۵۸۶	۱۷/۵
جمع ۱۹ مقوله	۲۷۳۹	۱۰۰	۶۱۶	۱۰۰	۳۳۵۵	۱۰۰

کای‌اسکویر = ۳۸- درجه آزادی ۳، سطح اطمینان ۹۹/۹۵

جدول شماره ۴- سهم اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی حاوی توصیف و تبیین گونه‌های مختلف ارتباط

موضوع	شعرها		ضرب‌المثل‌ها		جمع	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۱- توصیف و تبیین ارتباط با خود	۵۸	۲/۱۲	۱	۰/۱۶	۵۹	۱/۷۶
۲- ارتباطات غیرکلامی	۱۰۹	۳/۹۸	۳۷	۶/۰۱	۱۴۶	۴/۳۵
۳- ارتباط عمودی	۲۲۶	۸/۲۵	۱۷	۲/۷۶	۲۴۳	۷/۲۴
جمع توصیف گونه‌های ارتباط	۳۹۳	۱۴/۳	۵۵	۸/۹	۴۴۸	۱۳/۳
جمع ۱۹ مقوله	۲۷۳۹	۱۰۰	۶۱۶	۱۰۰	۳۳۵۵	۱۰۰

کای‌اسکویر = ۳۶- درجه آزادی ۲، سطح اطمینان ۹۹/۹۵

جدول شماره ۵- سهم اشعار مدح خصایص ارتباطی و اشعار توصیه به سکوت، به‌منظور اجتناب از خطر در دوره‌های بسامان - نابسامان ایران.

اشعار مدح خصایص ارتباطی فرا دست و پذیرش فرودستی		اشعار توصیه به سکوت برای اجتناب از خطر		دوره‌های تاریخی
درصد	تعداد	درصد	تعداد	
۱/۷۷	۴	۰/۰	۰	۱- دوره بسامان قرن ۴
۴۳/۳۶	۹۸	۵/۴۹	۵	۲- دوره نابسامان قرن ۵
۲۲/۱۲	۵۰	۸/۷۹	۸	۳- دوره نابسامان قرن ۶
۷/۵۲	۱۷	۱۶/۴۸	۱۵	۴- دوره نابسامان قرن ۷
۳/۹۸	۹	۰/۰۰	۰	۵- دوره بسامان قرن ۸
۰/۸۸	۲	۲/۲۰	۲	۶- دوره بسامان قرن ۹
۳/۵۴	۸	۶/۵۹	۶	۷- دوره نا بسامان قرن ۱۰
۰/۸۸	۲	۳۹/۵۶	۳۶	۸- دوره نا بسامان قرن ۱۱
۰/۴۴	۱	۶/۵۹	۶	۹- دوره نا بسامان قرن ۱۲
۶/۶۴	۱۵	۰/۰۰	۰	۱۰- دوره بسامان قرن ۱۳
۸/۸۵	۲۰	۱۴/۲۹	۱۳	۱۱- دوره بسامان قرن ۱۴
۱۰۰	۲۲۶	۱۰۰	۹۱	جمع

توضیح ۱- از ۲۷۳۹ بیت شعر ارتباطی مربوط به ۱۱ قرن، ۹۱ شعر ۳/۳ درصد مربوط به توصیه به سکوت، برای اجتناب از خطر و ۸/۳ درصد مربوط به مداحی خصایص فرادست بوده است. ۸۸/۴ درصد بقیه اشعار ارتباطی مربوط به مقوله‌های دیگری بوده که از موضوع مقاله حاضر خارج است.

توضیح ۲- سهم اشعار مدح در هر قرن از دوره‌های نابسامان چهار برابر دوره‌های سامان بوده (سهم هر قرن نابسامان ۱۳/۹ درصد و بسامان ۳/۳ درصد) و سهم اشعار توصیه به سکوت مربوط به اجتناب از خطر در دوره‌های نابسامان پنج برابر بسامان بوده است (سهم هر قرن نابسامان ۱۶/۱ درصد و بسامان ۳/۲ درصد).

جدول شماره ۶- سهم اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی حاوی توصیف و تبیین فراگرد ارتباط و عناصر تشکیل‌دهنده آن

موضوع		شعرها		ضرب‌المثل‌ها		جمع	
		تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۱- توصیف و تبیین ویژگی‌های فراگرد ارتباط		۵۳	۱/۹۴	۳۱	۵/۰۳	۸۴	۲/۵۰
۲- توصیف و تبیین عناصر ارتباط		۵۱۱	۱۸/۶۶	۱۷۸	۲۸/۹۰	۶۸۹	۲۰/۵۴
۳- توصیف و تبیین انواع معنی		۲۳۳	۸/۵۱	۲۴	۳/۹۰	۲۵۷	۷/۶۶
۴- توصیف و تبیین انواع زمینه ارتباط		۶۴	۲/۳۴	۱۲	۱/۹۵	۷۶	۲/۲۷
۵- توصیف ارزش و قدرت ارتباط		۱۸۴	۶/۷۲	۶۳	۱۰/۲۳	۲۴۷	۷/۳۶
جمع مقوله‌های فراگرد و عناصر ارتباط		۱۰۴۵	۳۸/۲	۳۰۸	۵۰/-	۱۳۵۳	۴۰/۳
جمع ۱۹ مقوله		۲۷۳۹	۱۰۰	۶۱۶	۱۰۰	۳۳۵۵	۱۰۰

توضیح: اطلاعات مندرج در این جدول خارج از موضوع کتاب حاضر است و صرفاً برای ارائه اطلاعات کامل ۳۳۵۵ نمونه مورد بررسی آورده شد.

فهرست منابع

- آگ برن و نیم کف (۱۳۴۲) زمینه جامعه‌شناسی. اقتباس امیرحسین آریان‌پور، تهران: فرانکلین.
- اعتصامی، پروین (۱۳۷۵) دیوان پروین اعتصامی. تهران: انتشارات گنجینه
- افلاطون (۱۳۵۴) قوانین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: صفیعلیشاه
- اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۵۴) سیر فلسفه در ایران. ترجمه دکتر امیرحسین آریان‌پور. تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای
- آگ برن و نیم کف (۱۳۴۲) زمینه جامعه‌شناسی. اقتباس امیرحسین آریان‌پور، تهران: فرانکلین.
- انوری (۱۳۷۶) دیوان انوری. تهران: موسسه انتشارات نگاه
- اولثاریوس، آدام (۱۳۶۳) سفرنامه آدام اولثاریوس، بخش ایران. ترجمه از متن آلمانی و حواشی از احمد بهپوش. تهران: ابتکار
- ایرج میرزا: محمدجعفر محجوب (۱۳۵۳) تحقیق در احوال، آثار، افکار و اشعار ایرج میرزا، خاندان و نیاکان او. تهران: چاپخانه رشیدیه
- باباطاهر: الهی قمشه‌ای، حسین (۱۳۸۴) دیوان باباطاهر عریان. تهران: انتشارات ارمغان (۳)
- باتومور، تی.پی. (۱۳۶۹) نخبگان و جامعه. ترجمه علیرضا طیب. تهران: دانشگاه تهران
- برکو، روی، آندرودی. ولوین و دارلینگ آر. ولوین (۱۳۷۸) مدیریت ارتباطات: فردی - عمومی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی

- بهار، محمدتقی (۱۳۸۲) دیوان ملک‌الشعرا بهار. رامسر: نشر آزاد مهر
- بهار، محمدتقی (۱۳۶۹) سبک‌شناسی (جلد اول، دوم و سوم). تهران: امیرکبیر
- بیدل: خلیلی، خلیل‌الله (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی. تهران: نشر سیمای دانش
- بی‌من، ویلیام (۱۳۸۱) زبان، منزلت و قدرت در ایران، ترجمه رضا ذوقدارمقدم، نشر نی،
- بازارگاد، بهاء‌الدین (۱۳۵۰) کروئولوژی تاریخ ایران. تهران: اشراقی
- (چاپ دوم) تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تاورنیه، ژان باپتیست (۱۳۶۳) سفرنامه تاورنیه. ترجمه ابوتراب نوری. اصفهان: تایید و سنائی
- تاورنیه، ژان باپتیست (۱۳۶۳) سفرنامه تاورنیه. ترجمه ابوتراب نوری. اصفهان: تایید و سنائی
- ثروت، منصور (۱۳۶۲) تحریری نو از تاریخ جهانگشای جویی. تهران: امیرکبیر
- جامی: افصح‌زاد، اعلاخان (۱۳۷۸) دیوان جامی. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب
- جمال‌زاده، سید محمدعلی (بی‌تاریخ) بی‌جا
- حافظ: ناتل خانلری، پرویز (۱۳۶۲) دیوان حافظ. تهران: انتشارات خوارزمی
- خاقانی: سجادی، ضیاء‌الدین (۱۳۷۸) دیوان خاقانی شروانی. تهران: انتشارات زوار
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۴) ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه قرآن کریم. تهران: نیلوفر
- خیام: اسفندیاری، حسینعلی (۱۳۲۸) رباعیات حکیم عمر خیام. تهران:
- دریفوس، هیوبرت و پل‌رابینو (۱۳۸۵) میشل فوکو، فرانسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی
- دقیقی: شریعت، محمدجواد (۱۳۷۳) دیوان دقیقی طوسی. تهران: انتشارات اساطیر (۲)
- دورانت، ویل (۱۳۶۵) تاریخ تمدن، ج ۱ و ۲: مشرق‌زمین، گاهواره تمدن. ترجمه احمد آرام، ع پاشائی و امیرحسین آریان‌پور تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی
- دورانت، ویل (۱۳۷۰) تاریخ فلسفه. ترجمه عباس زریاب. چاپ دهم. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

- دورکیم، امیل (۱۳۶۹) تقسیم کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات بابل
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۹) امثال و حکم. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر
- دهگان، بهمن (۱۳۸۳) فرهنگ جامع ضرب‌المثل‌های فارسی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی
- راوندی، مرتضی. (۱۳۵۹) تاریخ اجتماعی ایران (جلد چهارم - قسمت اول). تهران: امیرکبیر
- ربانی، حامد (۱۳۶۹) دیوان اشعار اهلی شیرازی. تهران: انتشارات کتابخانه سنائی
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۵) آناتومی جامعه. مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی کاربردی. تهران: شرکت سهامی انتشار
- رودکی: نفیسی، سعید. وی. براگینسکی (۱۳۷۶) دیوان رودکی سمرقندی. تهران: موسسه انتشارات نگاه
- زمانی، کریم (۱۳۸۴) مثنوی معنوی. تهران: انتشارات اطلاعات
- زیدان، جرجی (۱۳۳۶) تاریخ اسلام (جلد ۱ تا ۵) تهران: امیرکبیر
- سعدی (بی‌تا) کلیات سعدی. تهران: انتشارات ایران
- سلمان ساوجی: وفائی، عباسعلی (۱۳۸۲) کلیات سلمان ساوجی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- سلیم، غلامرضا (۱۳۶۱) آشنایی با مولوی. تهران: انتشارات توس
- سنایی: فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱) دیوان حکیم سنایی غزنوی. رامسر: نشر آزاد مهر
- شاه نعمت‌الله ولی (۱۳۸۰) دیوان شاه نعمت‌الله ولی. تهران: موسسه انتشارات نگاه
- شرلی، آنتوان (۱۳۵۷) سفرنامه برادران شرلی در زمان شاه‌عباس کبیر. ترجمه آوانس با مقدمه محبت آئین. چاپ دوم. تهران: منوچهری
- شریعتی، احسان (۱۳۸۶) در گفتگو با هم‌میهن: احسان از شریعتی می‌گوید. روزنامه هم‌میهن. دوره جدید. ۸۶/۳/۲۹. شماره ۲۸.
- شولتز، دوان (۱۳۸۴) نظریه‌های شخصیت. ترجمه یوسف کریمی و دیگران. تهران: ارسباران

- صائب: منصور، جهانگیر (۱۳۷۴) دیوان صائب تبریزی. تهران: موسسه انتشارات نگاه
- صالحی، محمدمهدی (۱۳۵۲) جامعه‌شناسی معاصر. تهران: تهران بی‌نا (چاپخانه ندا)
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: انتشارات کویر
- عارف: نورمحمدی، مهدی (۱۳۸۱) دیوان عارف قزوینی. تهران: انتشارات سنایی
- عبید: اتابکی، پرویز (۱۳۷۹) کلیات عبید زاکانی. تهران: انتشارات زوار
- عراقی: ابراهیم همدانی، فخرالدین (۱۳۷۴) دیوان عراقی. تهران: موسسه انتشارات نگاه
- عرفی: ولی‌الحق انصاری، محمد (۱۳۷۸) کلیات عرفی شیرازی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- عطار: قائمی، پروین (۱۳۸۲) منطق‌الطیر و الهی‌نامه عطار نیشابوری. تهران: انتشارات پیمان
- عفیفی، رحیم (۱۳۸۰) مثلها و حکمتها. (ص ۱۵). تهران: سروش
- عنصری: دبیرسیاقی، محمد (۱۳۶۳) دیوان عنصری بلخی. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی
- غروی، مهدی (۱۳۵۶/۱۱) سیمرغ سفید. نگرش ژؤف در چگونگی استمرار فرهنگی ایران زمین، با بررسی شاهنامه فردوسی و نقش و نگارهای آن در هزار سال گذشته. مجله هنر و مردم. شماره ۱۸۴
- فرخی: مکی، حسین (۱۳۷۹) دیوان فرخی یزدی. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر
- فرخی: دبیرسیاقی، محمد (۱۳۷۸) دیوان حکیم فرخی سیستانی. تهران: انتشارات زوار
- فرانکلین، ویلیام. (۱۳۵۸). مشاهدات سفری از بنگال به ایران - ۱۷۸۶ - ۱۷۸۷ با شرح مختصری درباره ویرانه‌های تخت جمشید و رویدادهای جالب دیگر. ترجمه محسن جاویدان. تهران: بنیاد فرهنگ و هنر ایران - مرکز تحقیقات تاریخی
- فردوسی: فرشادمهر، ناهید (۱۳۷۹) شاهنامه فردوسی از روی نسخه مسکو. تهران: نشر محمد
- فروغی: مشفق، منصور (۱۳۶۲) غزلیات فروغی بسطامی. تهران: انتشارات صفی علی‌شاه
- فقیهی، علی‌اصغر. (۱۳۶۵) آل‌بویه، نخستین سلسله قدرتمند شیعه با نموداری از زندگی جامعه اسلامی در قرن‌های چهارم و پنجم. تهران: صبا
- فلامکی، محمدمنصور (۱۳۶۷) فارابی و سیر شهروندی در ایران. تهران: نشر نقره

- فیالکوف، یانکل (۱۳۸۳) جامعه‌شناسی شهر. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: انتشارات آگاه
- قآنی: صانعی، امیر و م. خوانساری (۱۳۸۰) دیوان حکیم قآنی شیرازی. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۷۸) جامعه ذره‌ای شده + ادغام در جماعت + تقلائی شخصی. ایران، شماره ۲۵۹۷، ۱۳۸۲/۷/۱۰ و ۲۶۰۰، ۱۳۸۲/۷/۱۳، ۲۶۰۱، ۱۳۸۲/۷/۱۴ و ۲۶۶۹، ۱۳۸۲/۹/۲۵
- قطران: نخجوانی، محمد (۱۳۶۲) دیوان قطران تبریزی. تهران: انتشارات ققنوس
- کوئینتن، آنتونی (۱۳۷۴) فلسفه سیاسی. ترجمه دکتر مرتضی اسعدی. تهران: انتشارات به‌آور
- گلد، جولیوس و ویلیام ل. کوکب (۱۳۸۴) فرهنگ علوم اجتماعی. به کوشش محمدجواد زاهدی. تهران: مازیار.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷) جامعه‌شناسی- ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نشرنی
- لرنر، دانیل (۱۳۵۶) بازنگری یک الگو. مصاحبه خسرو جهاننداری با دانیل لرنر در تهران. نامه پژوهشکده. شماره دوم. پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران.
- لینتون، رالف (۱۳۷۸) سیر تمدن. ترجمه پرویز مرزبان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- مان، ل. نرمان (۱۳۵۲) اصول روان‌شناسی. ترجمه دکتر محمود ساعتچی. تهران: امیرکبیر
- محسنی، منوچهر (۱۳۶۶) جامعه‌شناسی عمومی (چاپ هشتم)، تهران: کتابخانه طهوری.
- محسنیان راد، مهدی (۱۳۸۴) ایران در چهار کهکشان ارتباطی. سیر تحول ارتباطات در ایران، از آغاز تا امروز. تهران: سروش
- مسعودسعد: یاسمی، رشید (۱۳۶۲) دیوان مسعودسعد سلمان. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر
- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۸۱) دایره‌المعارف فارسی (سه جلد). تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی
- معین، محمد (۱۳۶۴) فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر
- مک‌کویل، دنیس (۱۳۸۲) درآمدی بر نظریه ارتباطات جمعی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها

- منوچهری: دبیرسیاقی، محمد (۱۳۷۹) دیوان منوچهری دامغانی. تهران: انتشارات زوار
- موحّد، محمدعلی (۱۳۵۶) مقالات شمس تبریزی. تهران: موسسه انتشارات دانشگاه صنعتی آریامهر (شریف).
- مولوی (۱۳۸۲) مولانا جلال‌الدین محمد بلخی: کلیات شمس تبریزی. تهران: نشر سنایی؛ نشر ثالث مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰) اندیشه سیاسی مسکویه. تهیه: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام. قم: بوستان کتاب
- میرزاده عشقی: مشیر سلیمی، علی‌اکبر (۱۳۵۷) کلیات مصور میرزاده عشقی. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر
- ناصر خسرو (۱۳۸۱) دیوان ناصرخسرو. رامسر: نشر آزاد مهر
- نفیسی، سعید (۱۳۷۶) دیوان رودکی. تهران: نگاه
- نظامی: دستگردی، وحید (۱۳۸۱) کلیات نظامی گنجوی. تهران: نشر پیمان
- نظیری: طاهری، محمدرضا (۱۳۷۹) دیوان نظیری نیشابوری. تهران: موسسه انتشارات نگاه
- نیما یوشیج: طاهباز، سیروس (۱۳۸۰) نیما یوشیج؛ مجموعه کامل اشعار فارسی و طبری. تهران: موسسه انتشارات نگاه
- وحشی: سیدان، محمدحسن (۱۳۸۰) دیوان وحشی بافقی. تهران: طلایه
- هاتف: عباسی، محمد (۱۳۷۹) دیوان هاتف اصفهانی. تهران: انتشارات گلبانگ
- هلالی: نفیسی، سعید (۱۳۷۵) دیوان هلالی جغتائی. تهران: انتشارات سنائی
- همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۸۲/۵/۱۵) یک جامعه کوتاه‌مدت. روزنامه ایران، شماره ۲۵۴۲
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۲/۱/۱۶) استبداد و منطق تاریخ ایران. همشهری. شماره ۳۰۱۰
- هیری، ناصر (۱۳۶۲) دیوان امیر معزی. تهران: نشر مرزبان
- Archibald, Robert (2002) A Personal History of Memory: Social Memory and History. J.Cilmo and M. Cottell eds. Walnut Green.
- Bostrom, Melissa, 2006: Bostrom@kenan-flagler.unc.edu

- Brockmeier, Jenes and Donald Carbaugh eds. (2001) Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture. John Benjamins.
- Encata, 2008: <http://encata.msn.com/dictionary>
- Jain, N. C., and Matukumali, A. (1993) The Functions of Silence in India. Implications for Intercultural Communication Research. Paper Presented at the second International East Meets West Conference in Cross Cultural Communication, Comparative Philosophy, and Comparative Religion, Long Beach, CA.
- Jandt, Fred E. (1995) Intercultural Communication. An Introduction. London: Sage
- Mc Quail, Denis (1987) Mass Communication Theory. London: Sage
- Olic, Jefferey and Joyce Robbins (1988). Social Memory Studies. From Collective Memory to the Historical Sociology of Memory Practices. Annual Review of Sociology.
- Oliver, R. T. (1971) Communication and Cultural in ancient India and China. Syracuse, NY: Syracuse University.
- Sullivan, Tim O. & John Hartley (2001) Key Concepts in Communication and Cultural Studies. (Second Edition) London: Sage
- Wright, Charles (1975) Mass Communication, Sociology Perspective. New York: Random House.

Cultural Roots of Communication in Iran

Mehdi Mosenian Rad (PH.D)



**Iranian Research Institute
for Information Science
and Technology**