

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



عضویت در خبرنامه



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آو ساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی

واژگان کلیدی

- رمز کل
- ادبیات
- فرای
- کتاب مقدس
- مراحل وحی

کتاب مقدس به منزله متن ادبی

مشیت عالی

پژوهشگر و منتقد ادبی

چکیده

نورتروپ فرای - منتقد کانادایی - در کتاب رمزگشایی: کتاب مقدس و ادبیات در دو بخش با ساختاری متقارن، به سان آینه های رو به رو، به بررسی زبان، اسطوره، استعاره و نوع شناسی در کتاب مقدس می پردازد. او سعی می کند کتاب مقدس را از منظر نقد ادبی و با رویکردی اسطوره شناختی بررسی کند. فرای معتقد است که کتاب مقدس نیازمند قرائتی تمثیلی است و می خواهد نشان دهد که این کتاب گرچه به لحاظ هدف یا نقش خود، اثری ادبی نیست، ولی همه ویژگیهای ادبی در آن جمع آمده است و به صورت گسترده بر آثار و جریانهای ادبی تأثیر گذاشته است.

در این مقاله مباحث فرای به طور اجمالی مرور می شود و بخشی از اثر با قرائتی تحلیلی - انتقادی مورد بررسی قرار می گیرد.

نشانی پست الکترونیکی نویسنده: mashiyat_a@yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۵/۷/۲۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۵/۱۰/۲۳

مقاله حاضر بخشی از جستاری است که با هدف بررسی تحلیلی - انتقادی کتاب رمزکل، اثر منتقد کانادایی نورترپ فرای، تنظیم شده است. دو بخش نخست این تحقیق به بررسی تفصیلی چهار فصل «زبان»، «اسطوره»، «استعاره» و «نوع شناسی» اختصاص داشت، که مجموعاً مطالب بخش اول کتاب فرای را با عنوان «آرایه کلمات» تشکیل می دهند. بخش دوم (و پایانی) کتاب «آرایه انواع» نیز مشتمل بر همان فصول بخش نخست است، جز آنکه ترتیب آنها وارونه / معکوس شده است: «نوع شناسی»، «استعاره»، «اسطوره» و «زبان». این نحوه فصل بندی خود از شیوه نگرش فرای حکایت دارد و در واقع انعکاس عهدین - عهد عتیق و عهد جدید - در ساختاری متقارن است، «ساختار آینه های مضاعف و رویارویی که هر یک بازتابنده دیگری است» (استینگل، ۱۹۹۴: ۳۲۰).

رمز کل را می توان مرحله پایانی راه درازی دانست که فرای نزدیک به سی و پنج سال پیش از آن با کتاب تقارن هولناک آغاز کرده بود، و آن تفسیر ادبیات در پرتو اساطیر، به ویژه اساطیر کتاب مقدس، بود. همان گونه که عنوان آن کتاب برگرفته از شعر معروف بلیک - «ببر» - است، عنوان این یک نیز، به گفته خود فرای در «مقدمه» اشاره به قولی است از بلیک، که گفته بود: «عهد عتیق و عهد جدید رمز کل هنر است». (فرای، ۱۳۷۹: ۹)

فرای کار خود را در رمز کل بررسی کتاب مقدس از دیدگاه نقد ادبی توصیف می کند. چنین فرضی خود متضمن آن است که کتاب مقدس اثری ادبی باشد، اما فرض او بیشتر بر پایه «ساختار جامع» و «بدایت و نهایت» آن کتاب استوار است، تا ادبیت آن. فرای می گوید: «[کتاب مقدس] جایی آغاز می شود که زمان آغاز می شود، یعنی با پیدایش جهان؛ و جایی ختم می شود که زمان به پایان می رسد، یعنی با مکاشفه یوحنا» (ص ۹). فرض دیگر فرای حوزه وسیع تأثیرگذاری کتاب مقدس بر آثار و جریانهای ادبی است. به زعم او، کتابی که تا بدین حد تأثیر ادبی داشته است یقیناً خود از صفات ادبی بی بهره نیست. اطلاق صفت ادبی چندان برای او رضایت بخش نیست، و از این رو بی درنگ می افزاید که «اما پیداست که کتاب مقدس چیزی بیشتر از اثری از آثار ادبیات است» (همان). قید «بیشتر»، البته قیدی است مبهم و کم دقت و فرای با آگاهی به این موضوع توضیحی را می افزاید که کمکی به

روشن شدن مطلب نمی کند: «حالا (بیشتر) هر معنایی می خواهد داشته باشد- فکر نمی کنم استعاره کمی چندان کمکی بکند» (همان).

به عقیده فرای، اصول صوری ادبیات در درون ادبیات جای دارد، همچنان که اصول صوری موسیقی... وجودی بیرون از موسیقی ندارد» (همان). می توان دید که چنین موضعی، سوای شباهت تمام به فرمالیسم و ساختگرایی، حتی بسیار وامدار آموزه های جریان موسوم به «نقد نو» است. به بیان درست کاترین بلزی، در کتاب ارزشمند عمل نقد، هرچند ظاهراً فرای کار خود را از موضعی مخالف اصحاب «نقد نو» آغاز می کند، با این حال نهایتاً به نتیجه ای بسیار شبیه به دیدگاه آنها می رسد، و آن نتیجه این است که ادبیات ماوراء تاریخ و ایدئولوژی است و امیال و آرزوهای بی زمان سرشت انسانی را بیان می کند که اساساً غیرقابل تغییر است» (بلزی، ۱۳۷۹: ۴۳).

فرای باور دارد که ارزیابی یکی از نقشهای فرعی و تبعی سیر انتقادی، و دست بالا محصول فرعی عَرَضی است، و هرگز نباید گذاشت بر پژوهش تفوق یابد» (فرای، ص ۹-۱۰). این تلقی استخفاف آمیز از «ارزیابی» و به تبع آن نفی ارزش داوری، البته در کار فرای سابقه ای دراز دارد، و به «مقدمه جدلی» مهم ترین و تأثیرگذارترین اثر او، تحلیل نقد، بر می گردد، که در آن صراحتاً اعلام کرده بود «ارزش داورها را بر شالوده مطالعه ادبیات بنا کرده اند. مطالعه ادبیات را هرگز نمی توان بر شالوده ارزش داورها بنا کرد (فرای، ۱۳۷۷: ۳۴)؛ و دیگر اینکه منتقد باید بیاموزد «داوریهای خود را نه بر دلهره [دغدغه]های اجتماعی و اخلاقی و مذهبی و شخصی، بلکه بر تجربه خویش از ادبیات بنیاد نهد (همان، ص ۶۱). باری، جایگاه والای کتاب تأثیرگذار فرای، در کنار وجاهت آمیخته به وثاقت کشیشی چون او، و البته عینیت گرایی برخاسته از اثبات گرایی مصلحت طلبانه و عمل گرای مسلط بر فرهنگ آمریکا سبب شد تا، به تعبیر درست خانم باربارا هرنستاین اسمیت، «بحث از ارزش ادبی مدتی مدید به بوته فراموشی سپرده شود» (اسمیت، ۱۹۸۸: ۸).

طُرفه آنکه فرای در مقدمه رمز کل فتوای سی سال پیش خود را از یاد می برد و در حشوی آشکار، کتاب خود را «شرح تلقی شخصی خود از کتاب مقدس» توصیف می کند

(ص ۷) و در برابر مدعای دخالت جهان بینی در ارزیابی و مصون نبودن منتقد از پیش داوریهایش هیچ پاسخی به گزینش خود درخصوص نویسندگانی همچون بلیک، میلتنون، و الیوت - که همه آشکارا صبغه پر رنگ دینی دارند- نمی دهد. بلزی، در کتاب یاد شده، مبحث کوتاه اما سودمند خود را در مورد نورترپ فرای و رد موضع ارزش ستیز او چنین پایان می دهد:

هیچ موضع نظری نمی تواند در انزوا وجود داشته باشد: هر چارچوب مفهومی که برای نقد ادبی در نظر گرفته شود پیامدهایی دارد که به فراسوی خود نقد، به قلمرو ایدئولوژی و جایگاه ایدئولوژی در شکل بندی اجتماعی به طور کلی گسترش می یابد. مفروضات مربوط به ادبیات متضمن مفروضات مربوط به زبان و معناست، و اینها نیز به نوبه خود متضمن مفروضاتی درباره جامعه انسانی است. دنیای مستقل ادبیات و خود مختاری نقد توهمی بیش نیست (ص ۴۷).

فشرده بخش اول کتاب فرای بدین شرح است: موافق تلقی دورانی و یکو از تاریخ، جوامع انسانی از سه مرحله اساطیری، قهرمانی و مردمی گذشته اند. هریک از این مراحل زبانی متناسب خود داشته اند: شاعرانه، فاخر، و عامیانه؛ یا به تعبیر فرای، زبانهای هیروگلیفی، کاهنی و عامیانه. حماسه های هومر از بیان هیروگلیفی یا شاعرانه بهره می گیرند که ویژگی آن استعاری یا انضمامی بودن زبان است. محاورات افلاطون مصداق زبان عصر قهرمانی یا اشرافی است که در آن واژه ها بیان برونی اندیشه ها یا عقاید است، و نتیجتاً مجاز مرسل جایگزین استعاره می شود. زبان مرحله سوم، که از حدود سده شانزدهم میلادی و به دنبال عصر نوزایش و اصلاح کلیسا آغاز می شود، زبانی است که نوشته های فرانسیس بیکن و جان لاک نمونه آند، و متناسب با ظهور دانش نوین بر واقعیت تجربی تأکید دارد، و اعتبار آن در گرو توانی است که در توصیف نظم طبیعی عالم عین به کار می برد.

به زعم فرای، زبان کتاب مقدس عمدتاً زبان مرحله دوم است. گو آنکه می توان نشانه هایی از دو مرحله دیگر را هم در آن یافت. مراحل و انواع سه گانه تاریخی و زبانی ویکو رضایت خاطر فرای را فراهم نمی آورند، و او به زبان چهارمی متوسل می شود که آن را ابلاغ (کریگما) می نامد. فرای خود تصور یا تعریف روشنی از این گونه بیان ندارد و فقط به ذکر این نکته بدیهی اکتفا می کند که ابلاغ یا کریگما زبان یا حامل وحی است. فرای، به رغم توسل به نموداری پیچیده، در توصیف زبان کتاب مقدس موفق نیست، و فصل نخست کتاب او با عدم صراحت و شفافیتی به پایان می رسد که مسلماً فضیلت یک اثر تحقیقی نظام مند محسوب نمی شود.

فصل دوم از بخش «آرایه کلمات» به «اسطوره» اختصاص دارد، و مراد فرای از اسطوره همان تعریف ارسطویی آن است، یعنی داستان یا روایت یا پیرنگ، و با تلقی فریزر در کتاب *شاخه زرین*، که اسطوره را «تبیین نادرست» رویدادهای واقعی می داند، سازگار نیست. فرای مدعی است که رویدادهای تاریخی کتاب مقدس به اعتبار تاریختشان محل اعتنا نیستند، چنان که شرح خروج عبرانیان از مصر و طی طریق آنها به زعامت موسی به سمت ارض موعود مستند به سند تاریخی نیست. محتوای تاریخی وقایع فرع بر طرح و صورت اسطوره قرار دارد. حاصل آنکه تفسیر لغوی وقایع و داستانهای کتاب مقدس از رویکردی ناصواب بر می خیزد. کتاب مقدس، همچون اشعار بزرگ، نیازمند قرائت تمثیلی است.

فرای در فصل «استعاره» می کوشد نشان دهد که کتاب مقدس به لحاظ هدف یا نقش خود اثر ادبی نیست، اما همه ویژگیهای ادبی در آن جمع است. استعاره در قرائت مسیحی از کتاب مقدس جایگاه کلامی و هرمنوتیکی دارد. فهم استعاری، از دید فرای، همان درک معنوی است. فرای امکان قرائت لفظی را، که اساس کار مفسران بنیادگر است، منتفی نمی داند، اما عقیده دارد که تأویل جامع کتاب مقدس حاصل قرائت توأمان لفظی و استعاری است. عهد جدید در حکم کلید عهد عتیق است. همه مفاهیم مهم عهد جدید «انگاره»های مفاهیم متناظر در عهد عتیق اند، همچون آدم که انگاره عیسی مسیح است. چنین است که نوع شناسی - عنوان فصل چهارم - در واقع حکم صناعتی ادبی دارد، مثل

تناظر آدم و عیسی، اما نوع شناسی، سوای صناعت ادبی، بیان وجه یا شیوه ای از تفکر نیز به شمار می آید.

نوع شناسی، به تعبیر فرای، به مسیحیان اولیه امکان می داد تا در عین فاصله گرفتن از سنت عبرانی پیوند خود را با کلیمیان نگسلند. نوع شناسی، امّا، فقط ابداع مسیحیت نیست، و پیش از آن در متون مقدس کلیمیان نیز دیده می شود. به زعم فرای، اسرائیلیان هرگز در کار ایجاد و ابقای حکومت بختیار نبودند، و از این رو همواره مترصد ظهور مسیحا بوده اند. ساختار نوع شناسی و بافت کتاب مقدس به گونه ای است که امکان همه گونه تأویل را فراهم می آورد. و این نیست مگر به واسطه ارتباط میان نمونه ها و نمودگارها.

فرای بخش نخست کتاب خود را با اشاره ای به وقایع و نگرش مکاشفه ای مشابه کتاب مقدس در تناسخات *اُوید* و *انه ئید* و *ویرژیل* به پایان می برد. به عقیده فرای، این آثار، به رغم پاره ای شباهتها، از مباینتی آشکار با کتاب مقدس برخوردارند، و آن تأکید غیر موحّدانه آنها بر بازگشت یا رجعت ابدی به چرخه طبیعت است، در حالی که وجه ممیزه نگرش یهودی-مسیحی کتاب مقدس گسست آن از طبیعت است.

بخش دوم از «فصل پنجم» رمزکل، با عنوان فرعی «مراحل وحی»، ادامه مبحث «نوع شناسی» فصل پیشین است. به عقیده فرای، ادیان مطروحه در کتاب مقدس توحیدی، اختیار-مدار و اخلاق-محورند و همه به رستگاری فرد و جامعه نظر دارند. فرای همچنان اصرار می ورزد که مارکسیسم «خلف اجتماعی مذاهب مذکور در کتاب مقدس» است. پرسش اصلی او، امّا، در این فصل آن است که «چه چیز در کتاب مقدس مشخصاً شاعران و دیگر هنرمندان آفرینشگر را در جهان غرب به خود می کشاند؟»^۱ پاسخ توصیفی فرای آن است که محتوای کتاب مقدس را وحی تشکیل می دهد، و آن متضمن سیری دیالکتیکی و متشکل از هفت مرحله است: «پیدایش، انقلاب یا خروج [اسرائیلیان از مصر]، شریعت، حکمت، نبوت، بشارت و مکاشفه» (ص. ۱۳۲). هیچ یک از این مراحل در حکم مکمل یا اصلاحیه مرحله پیش از خود نیستند، و فقط منظر فراخ تری از آن مرحله را در اختیار ما می گذارند و در واقع «نمودگار» آند. به عقیده فرای، در بررسی اسطوره پیدایش در کتاب

مقدس سه پرشش مطرح می شود: نخست اینکه چرا خداوند واجد صفات پدرسالار است؟ (ابتدا مرد و پس از آن زن آفریده می شوند)؛ دوم اینکه چرا پیدایش در قالب تصویر شش روز (همچنان که موافق تعبیر قرآن «فی سِتَّةِ اَیَّامٍ») صورت می پذیرد؟ و آخر اینکه «منظور از این گفته چیست که با هبوط آدم از بهشت، مرگ به جهان وارد می شود؟ پاسخهای فوری، به زعم فرای، چنین اند: خدا از این جهت مذکر مآب و پدرسالار است که خصوصیات جامعه پدرسالار را توجیه می کند؛ مدت زمان یک هفته توجیه «سَبْت» است، که موافق اسفار خروج، اعداد، و لاویان مقدس به شمار می آید، و احتمالاً در اصل با اَهْلَهُ قمر مربوط بوده است. سفر خروج روز هفتم را روز فراغت خداوند از کار خلقت کائنات می داند، در حالی که در سفر تثبیه از آن به روز خروج قوم یهود از مصر یاد شده است، به علاوه، سفر خروج «سَبْت» را روز خاص پرستش خدا خوانده است، اما به اعتبار سفر تثبیه خداوند در این روز به کار خلقت آدمیان - به ویژه بردگان- و جانوران ادامه می دهد. تحریم کار در این روز - به حرمت پرستش خداوند، که همان روز «تعطیل» است، و در زبان انگلیسی «روز مقدس» معنا می دهد- متضمن ممنوعیت بعضی کارهاست، که تفصیل آن در باب شانزدهم سفر خروج آمده و از جمله مشتمل است بر جمع آوری «من»، پخت و پز و افروختن آتش. در عصر مکابیان، نواهی یاد شده - و بسیاری دیگر- با شدت و سختگیری بیشتر اجرا می شدند. دامنه نواهی عهد عتیق حتی در عهد جدید گسترش یافت و اعمالی همچون مداوای بیماران و چیدن ذرت از جمله محرّمات به شمار می آمدند (انجیل متی). فریسیان، از فرق یهود، که کتاب مقدس از آنها به عنوان معاندین اصلی عیسی مسیح نام می برد، به سبب آنکه مسیح روز سبت را فقط به مردان اختصاص داده است، سخت گله مند بوده اند (انجیل لوقا)؛ همچنان که بعضی دیگر از احکام او را نیز - همچون بخشایش گناهکاران و همنشینی با آنها- بر نمی تافتند، و در جریان تصلیب او حکم «قاعدین» را داشتند.

«مرگ به این دلیل با هبوط وارد دنیا شده است که نفس مرگ را، که امری طبیعی است، به منزله امری غیرطبیعی توجیه می کند» (ص ۱۳۳). فرای داستان هبوط آدم از بهشت را با

افسانه ای متعلق به خاور نزدیک مرتبط می‌داند که طی آن ایزدان از دستیابی عنقریب انسان به جاودانگی به هراس می‌افتند و با نیرنگ او را از آن محروم می‌سازند. فرای در توضیح استدلال خود به آیه ای از سفر پیدایش استناد می‌کند که در آن خداوند، انگار که ایزدان دیگر را مخاطب قرار داده باشد، دلمشغولی آن را دارد که مبدا انسان به درخت حیات دست یافته، از آن «نیز گرفته، بخورد و تا ابد زنده بماند.» (ص ۱۳۵).^۲ هبوط انسان هبوط طبیعت را هم به همراه دارد: «و [خداوند خدا] به آدم گفت... به سبب تو زمین ملعون شد.» (سفر پیدایش). مار که پوست می‌اندازد و تجدید حیات می‌کند، تمثیل طبیعتی است که انسان به وقت هبوط وارد آن می‌شود (ص ۱۳۶).

مرحله دوم انقلاب است. ششمین عهد خداوند - پس از عهد او با آدم، نوح، ابراهیم، اسحاق و یعقوب با موسی است. فرای می‌گوید، اگر داستان کتاب مقدس با سخن گفتن خدا با موسی از میان بوتۀ آتش شروع شده بود، از بسیاری جهات ساده تر می‌بود (ص ۱۴۱). اشاره فرای به آیات ۲-۴ باب سوم سفر خروج است، که طی آن فرشته یهود در کوه طور از میان بوتۀ ای شعله ور با موسی سخن می‌گوید.^۳ چنین آغازی، به عقیده فرای، مشکل پیچیده خداشناسی استدلالی را پیش نمی‌آورد، که می‌پرسد خدایی که خیر مطلق است چگونه پس از آنکه شرّ مطلق را آزاد می‌گذارد می‌تواند همچنان خوب باقی بماند. این عهد خدا با موسی عنصری انقلابی را به کتاب مقدس وارد می‌کند و از ویژگیهای مهم آن اعتقاد به ظهور تاریخی خاص است که نقطه عطف محسوب می‌شود، و بعد از آن اختیار متن یا نصّی متمایز از متون مجعول و نهایتاً ذهنی دیالکتیکی که جهان را به دو بخش «باما» و «برما» تقسیم می‌کند (ص ۱۴۲). خدمت تاریخی عبرانیان در اعتقادشان به دروغین بودن خدایان دیگر است. دلمشغولی عمده در یهودیت و مسیحیت انتظار محشر کبری در آینده بوده است، یعنی صحنه ای که در آن آدمهای درست در بالا ظاهر می‌شوند و دشمنان قدرتمندشان زبون می‌گردند. (ص ۱۴۳).

حتی در قضیه وادی ایمن، با آنکه موسی به واقع بوتۀ شعله ور را به چشم می‌بیند، با این حال «چیزی که اهمیت دارد کلامی است که از میان بوتۀ به گوش می‌رسد» (ص

۱۴۴). سؤال مغشوش هاجر در سفر آفرینش و جز آن، گمان جدعون و پدر و مادر شمشون در سفر *دوران*، و اشاره صریح تر به رؤیت خداوند از جانب موسی در سفر خروج از موارد معدود این موضوعند. اما از همه صریح تر دو رؤیای اشعیای نبی و حزقیال نبی است که به دیدار واقعی خداوند نزدیک تر می شویم: «خداوند را دیدم که بر کرسی بلند عالی نشسته بود» (کتاب اشعیای نبی). در یونان باستان، بر دو محرک بصری نیرومند - پیکر برهنه در مجسمه سازی و نمایش در ادبیات - تأکید می کرده اند، چنانکه کلمه تئاتر در اصل به معنای «دیدن» است. برعکس، در یهودیت، مسیحیت و اسلام گرایش به سمت بت شکنی، حرمت جسم عریان، و نفی هنرهای نمایشی، خاصه در حالت بازنمایی، بوده است (ص ۱۴۵)، و برخی شورشهای جناحهای تندرو پروتستان (پاک دینان) و شکستن شیشه های رنگی کلیسا و سوزاندن تصاویر مذهبی به همین انگیزه صورت پذیرفته و حتی مبارزه بعضی از فرمانروایان مسیحی مانند ترتولیان با نمایشهای گلا دیاتوری، پیش از آنکه جنبه انسان دوستانه داشته باشد، برخاسته از تعصب آنها به هنرهای نمایشی بوده است. ترتولیان مؤمنین مسیحی را به تماشای نمایش واقعی، که سوختن کفار در آتش جهنم است، دعوت می کرد. ریشه این همه را می توان در فرمان دوم از ده فرمان موسی یافت، که بازنمایی انسان، جانوران و گیاهان را، چه در قالب نقاشی و چه به صورت حجاری، در سفر خروج از بیم خطر بت پرستی نهی کرده است، هرچند عهد عتیق در این موضوع فاقد انسجام کافی است، چنانکه در سفر اعداد از ماری مفرغین یاد شده که موسی به دست خود در بیابان برپا کرد تا مارگزیدگان را شفا دهد. بر فراز «تابوت عهد» هم شمایل کروبیان نصب شده است (سفر خروج). همچنان که، به نقل از کتاب شاهان، شمایل همین کروبیان - فرشتگان مقرب و ملتزمین یهود در معبد سلیمان کنده کاری شده است. در عهد جدید از این سختگیرها خبری نیست، سخت گیریهایی که به ویژه در عصر مکابیان از سوی یهودیان فلسطین به شدت تمام اعمال شده بود، و برعکس، با طرح مسئله تجسم خداوند در وجود عیسی مسیح، تصاویر و شمایل هنری به خدمت مسیحیت در آمدند، به طوری که از قرن دوم میلادی شاهد نخستین نقاشیها هستیم. اما در پی مناقشات مربوط به شمایل شکنی در

قرنهای هشتم و نهم، بازآفرینی هنری فقط به شمایل سازی محدود شد و تاکنون تنها قالب هنری مشروع از سوی کلیسای ارتودوکس قلمداد شده است. در کلیسای مشرق زمین، حرمت نهادن به تصاویر، که در قرن اولیه پیکرتراشی را هم در بر می گرفت، توسط آباء کلیسا منزلتی دیگر یافت. توماس آکویناس قدیس، در ملخص الاهیات، تکریم تمثالهای دینی را در حکم تعزیز موضوع آن تمثالها، یعنی قدیسین مسیحیت و در رأس همه خود مسیح دانسته است. این مناقشات، به رغم اعلامیه شورای دوم نیقیه در اواخر قرن نهم میلادی، که اساساً موضع تومیستی داشت، در قرن شانزدهم از سوی هواداران اصلاح کلیسا و پس از آنها توسط پیوریتن ها (پاک دینان) احیا شدند، و سرانجام شورای ترنت با صدور قطعنامه ای موضعی نزدیک به موضع شورای نیقیه اتخاذ کرد، اما بازنمایی نمادین عیسی مسیح را، مثلاً به هیئت مردی سالخورده یا کبوتر مجاز ندانست.

پایان این بخش از بحث فرای ابراز خوشحالی او از هنر یونانی است، که به عقیده او توانسته است با نژدیهای سنت دینی غرب مقابله یا دست کم آنها را تعدیل کند. با این حال، او یادآور می شود که ناشکیبایی انقلابی این سنت اساساً متوجه دو چیز است پذیرش منفعلانه طبیعت و چرخه های آن، و همچنین تسلیم مرتاض گونه در برابر طبیعت (ص ۱۴۶).

مرحله سوم شریعت است که بلافاصله پس از خروج می آید، و سبب می شود که احساس قومیت در میان مردم شکل گیرد و آنها خود را قوم برگزیده بدانند. دو جنبه قانون (شریعت)، یعنی تکالیف ما نسبت به جامعه و مشاهده روندهای مکرر طبیعت، متمایز از یکدیگر است، و تکوین «قانون طبیعی» تلاشی در جهت پیوند قانون بشری و قوانین طبیعت بوده است (ص ۱۴۸). با این حال، قانون طبیعی همچون آفرینش الهی، که ادامه آن است، مفهومی است که ما دیگر به روشنی کامل نمی دانیم چگونه به آن پردازیم، آلا اینکه به دشواریهای استعاره مربوط به آن اشاره کنیم و همونوا با ژان پل سارتر بگوییم که مسئله آزادی بشری را در چارچوب مقولات بشر، آن گونه که از او شناخت داریم و طبیعت، به صورتی که آن را می بینیم، نمی توانیم به کمال حل کنیم (ص ۱۵۰).

مرحله بعد، حکمت است. که با تعبیر و تفسیر قانون، و اعمال آن در اوضاع و احوال خاص و متغیر آغاز می شود. حکیم کسی است که در طریق پسندیده سلوک می کند، حال آنکه سفیه کسی است که اندیشه نو او مغالطه ای کهنه است. حکمت رو به گذشته دارد، حال آنکه زیرکی حکمتی است رو به آینده. ضرب المثلهای حامل اندرز زیرکانه اند، و مخاطبین آنها عمدتاً کسانی هستند که به لحاظ تولد یا تمول بر دیگران برتری ندارند. اندرز مندرج در ضرب المثل متوجه بحرانهای گوناگون زندگی اجتماعی است. ضرب المثل با حکایت یا قصه های مربوط به حیوانات (فابل) مرتبط است، که خود با طبقات فرودست جامعه قرابت دارد. این نوع حکایت در عهد عتیق جای مهمی ندارد، و تنها نمونه بارز آن کتاب ایوب است، اما در قالب مثلهای عیسی قالب تعلیمی خود را باز می یابد. از سوی دیگر، ضرب المثلهای هسته ادبیات حکمی را می سازند. حکمت، اما، همان معرفت نیست. معرفت متضمن امور جزئی و واقعی است، و حکمت عبارت است از درک و دریافت امور بالقوه. تمدنهای خاور نزدیک مشخصاً عرصه نشو و نمای ضرب المثل بوده اند، و در این میان فرهنگ مصریان، که جامعه ای به شدت طبقاتی بوده، جایگاه ویژه ای را به ضرب المثل اختصاص داده است (ص ۱۵۲).

«کتاب جامعه»، که آن را هسته مفهوم حکمت در کتاب مقدس می دانند، منسوب به مؤلف یا مصححی ست که او را معلم یا واعظ خوانده اند، گو آنکه لفظ «واعظ» معادل چندان مناسبی برای واژه عبری koheleth، و حتی معادل یونانی و لاتینی آن Ecclesiastes، نیست. انتساب به کتاب سلیمان نبی در پی پژوهشهای اخیر قویاً مورد تردید واقع شده است. کتب مزامیر و امثال، «ترس از خدا» را «آغاز حکمت بشری» دانسته اند، که سلیمان نبی نمونه اعلامی آن است. حکمت بشری اساساً در طیف گسترده ای از فعالیتهای متنوع و متعارف انسانی متجلی می شود، چنان که در انجیل متی حرفه یوسف، زوج مریم مقدس، درودگری ذکر شده است. حکمت الهی به صورت آفرینش عالم و دلالت اقوام و افراد تجلی می کند. عیسی مسیح نمونه دیگر تجسم حکمت خداوند است، چنانکه در رساله اول پولس رسول قرنتیان از او به «حکمت خداوند» تعبیر شده است، و رساله دوم او به کولسیان او را کسی

می داند که همه گنجینه حکمت و علم خداوند در او پنهان شده است.» مؤلف کتاب جامعه حکمت عامیانه را از حالت مصلحت آمیز بیرون آورده به نیروی ذهنی مستمری تبدیل می کند. او آدم بدبین سرخورده خسته از زندگی نیست، بلکه واقع گرای ثابت قدمی است که قصد دارد درهای فروبسته و ازدگی را در ذهن خویش بشکند (ص ۳-۱۵۲). سنگ محک و واژه کلیدی او hebel است، که استعاره مه، مه صبحگاهی یا بخار را به همراه دارد. «نمی دانید فردا چه می شود، از آن رو که حیات شما جز بخاری نیست که اندک زمانی ظاهر و بعد ناپدید می شود» (رساله یعقوب). این کلمه که به «باطل» ترجمه شده، مفهومی است بسیار شبیه شانیاتا در تفکر بودایی، که مطابق آن، جهان و هرچه در اوست هیچ است، از آنجا که هیچ چیز در عالم پایدار نیست، راز حکمت، وارستگی بدون عزلت گزیدن است (ص ۱۵۳). فرای از این گزاره نتیجه ای زیبا می گیرد. به عقیده او "جز در جایی که پی ببریم هیچ چیز تازه ای نیست نمی توانیم با شور و شوق زندگی کنیم، و همین شور و حرارت است که همه چیز را تازه می گرداند (ص ۱۵۳). حکمت راهی است که از طریق آن می توان از ظلمت باطل گذشت. فرای این بخش را با تفسیر آیه ای از کتاب امثال به پایان می برد که می گوید: *Lundens in orbe terrarum* ، و فرای آن را چنین ترجمه می کند: «بازی در سراسر زمین»:

در اینجا صورت حقیقی حکمت را در زندگی انسان می بینیم که عبارت است از فلسفه یا دوست داشتن حکمت که، علاوه بر فضل، خلاق هم هست. و باز می بینیم که اگر تجربه گذشته را چوب تعادل راه رفتن روی ریسمان زندگی قرار دهیم، صورت بدوی حکمت از خلال انضباط و ممارست بی وقفه عاقبت سر برمی کشد و به آزادی نمایی جنبش تبدیل می شود، آنجا که دیگر، به تعبیر یتس نمی توانیم پای افشان و پای افشانی را از هم باز بشناسیم. (ص ۱۵۶)

تعبیر مورد نظر فرای اشاره به مصراع آخر شعر معروف بیتس، شاعر ایرلندی، است با عنوان "در میان شاگرد مدرسه ها"، که بند آخر آن (بدون ترجمه) در پانوشت همان صفحه آمده است. (احتمالاً منظور مترجم محترم از "پای افشان و پای افشانی" دست افشان و دست افشانی یا پاکوبان و پاکوبی بوده است). در این بند، بیتس از جهانی آرمانی یاد می کند که در آن از شقاق معهود میان تن و روان خبری نیست، جایی که رنج جسم و درد زایمان می شکوفد و دست افشان می شود، و التذاذ روح در گرو رنجوری تن نیست. جهانی که در آن تصور همان تحقق است، و میان عهد و استیفای آن فاصله نیست. به زعم بیتس، تمثالی که دین، فلسفه و محبت مادری برای پرستیدن عرضه کرده اند همه انسان را به مسخره گرفته اند. حال که این تمثالها یا تصویرها انسان را ناکام گذاشته اند، شاید تصویری متفاوت لازم باشد که بتواند وحدت و یگانگی میان خاستگاه و هدف و نیت و واقعیت را به نمایش بگذارد، و آن تصویری است برگرفته از طبیعت، و دیگری تصویری است متعلق به عالم هنر. تصویر نخست تصویر درخت بلوط است که هیچ مفارقت و تعارضی میان بخشهای مختلف آن نیست: درخت بلوط همان ریشه آن است، و تنه آن، و شاخ و برگ آن. درخت بلوط را منتزع از این بخشها نمی توان تصور کرد، و ایماژ "شکوفه شدن"، که بیتس در مصراع اول به کار گرفته ناظر به همین است. گوته در بخشی از رمان ویلهلم مایستر وحدت نمایشنامه هملت را به وحدت ارگانیک درخت تشبیه می کند: "تنه ای است با شاخ و برگ و گل و شکوفه و میوه. و مگر نه آنکه این همه یکی هستند، و نتیجتاً هر یک وسیله ای است در خدمت دیگری" هیچ یک از قسمتهای درخت را نمی توان مقدم یا مؤخر بر قسمت دیگر دانست. تصویر دوم تصویر رقصنده است، که ایماژ «دست افشان» در مصراع اول به آن اشاره دارد. در این جا نیز، همچون مورد درخت، نمی توان میان کار رقصنده و پایکوبی او فرق جمله مالارمه، آشنا شده بود، دور نمی نماید که علاقه اش به تصویر رقص و رقصنده را وامدار مالارمه باشد: «رقصنده کسی نیست که دست افشانی و پایکوبی می کند، به این دلایل: او نه یک فرد، بلکه استعاره ای است که

وجوه اساسی و بنیادین ... همه در او خلاصه شده اند، او القاگر شعری است رها از همه لوازم و اسباب شاعری.»^۴

مرحله پنجم وحی نبوت است، و آن «تفرّد انگیزه انقلابی است، همان گونه که حکمت تفرّد شریعت است» (ص ۱۵۶). پیامبران، همچون کاهنه های یونان باستان، از احترام انسانهای بدوی به قدرت مکاشفه پدید آمده اند (۱۵۷). در کتاب مقدس، میان پیامبران راستین و شوریده گاه ساحرانی که احضار روح می کنند و مدعی آینده بینی اند تمایز دقیقی وجود دارد (ص ۱۵۸). پیامبران راستین می توانند بر قدرت شوریدگی خود مسلط شوند. در دنیای جدید، آنچه با وثاقت و مرجعیت نبوت مطابقت دارد همان پلورالیسم یا تکثرگرایی فرهنگی است، زیرا دانشمندان، مورخان و هنرمندان در می یابند که موضوعات آنها برخوردار از مرجعیت درونی است، و کشفیات آنها چه بسا که در تضاد با تیمار جامعه باشد (ص ۱۵۹). نبوت در کتاب مقدس دید جامع سرنوشت بشری است، و بررسی آن سرنوشت از پیدایش تا رستگاری. نبوت گستره تخیل خلاق و حکمت را وسعت می بخشد. مرد حکیم سرنوشت بشر را خط افقی می انگارد، حال آنکه نبی انسان را در پایین منحنی می بیند (ص ۱۶۰).

مرحله ششم، انجیل، متضمن تشدید بیشتر دید نبوت است، و گفتیم که این دید دو مرتبه دارد: حال، و مرتبه بالای آن. مرتبه دوم مُمثل همانندی اصلی و نمایی انسان با خداست. «رستاخیز» بازگشت به عالم روحانیت، که تشریف یافتگان را از غیر تشریف یافتگان متمایز می سازد. گروه اول وصول به ملکوت روحانی را شیوه زندگی تلقی می کنند، و دسته دوم هیچ تلقی جز آموزه از آن ندارند. این شیوه زندگی با «متانویا» شروع می شود، که به توبه ترجمه شده است و در اصل به معنای بینش یا استحاله روحی است. انسان در چنین بینشی از جامعه اصلی خود جدا شده، به جامعه دیگری می پیوندد. گناه، که نافرمانی عمدی انسان در برابر خواست خداوند است، با آنکه الزاماً به جنایت یا عمل ضد اجتماعی منجر نمی شود، کوششی است در جهت سد کردن کار خدا و حصر آزادی انسان (ص ۱۶۱). گناه از آغاز خلقت انسان با او همراه بوده، و پیش از او شیطان هم به همین

سبب از بهشت رانده شده است. در شریعت موسی دامنه ارتکاب گناه گسترده تر شد و قدرت آن نیز شدت یافت، و تعالیم پیامبران بنی اسرائیل - با تأکید تمام بر مواردی همچون شفقت، عدالت و شمایل پرستی - در تعمیق تلقی انسان از گناه و تشدید تکالیف اخلاقی او بسیار تأثیر گذار بودند، تا آنجا که حزقیال نبی و ارمیای نبی حتی مسئولیت انسان در قبال گناه را متوجه خود او می دانستند. همین تصور از گناه به عهد جدید نیز راه یافته است، و انجیل متی صراحتاً فرد را مسبب گناهان او می شناسد. پولس رسول هم در رساله رومیان ارتکاب گناه را نقض قانونی فطری می داند که بر ضمیر فرد نقش بسته است.

بشارت متانویا انسان را «خلقت تازه ای» می سازد (رساله دوم پولس رسول به قرنتیان ۵/۱۷)، و در این خلقت تازه نظم اصلی و نظم هبوط کرده کنونی طبیعت مادری می شود در کار به دنیا آوردن خلقت مجددی که بر اثر وحدت خدا و انسان به وجود آمده است (رساله به رومیان ۸/۲۱) (ص ۱۶۲). فرای برای توضیح استدلال خود به افلاطون و کتاب مقدس متوسل می شود. جمهور افلاطون تمثیلی است قدرتمند از ذهن حکیم حاکم، اما در مقام نظم اجتماعی آرمانی، جباریتی خیالی بیش نیست (ص ۱۶۳). به زعم فرای، موعظه در کوه بیشتر بنیان پیشگویانه دارد تا حقوقی، موعظه ای که بعضاً اظهارنظری است درباره ده فرمان موسی. عیسی در این موعظه مصادیق نهی از منکر، کشتن، ارتکاب زنا یا دزدی - را با آداب امر به معروف - همچون عشق به زندگی و احترام به زنان و سهیم کردن نیازمندان در اموال - بیان می کند (ص ۱۶۳).

جوامع بشری، در گذشته و حال، افرادی امثال سقراط و عیسی را بر نمی تابند. به عقیده فرای، وجه تمایز مسیحیت و یهودیت از بسیاری از ادیان شرقی رویارویی پیامبران این ادیان با جوامع خویش است. حمله عیسی متوجه خواص جامعه است، و آنچه او محکوم می کند به اندازه مذاهب دیگر در مسیحیت نیز رواج دارد (ص ۱۶۵). جدا کردن یک رأس بز، نوشتن گناهان شهروندان بر روی او، و رها کردن او در بیابان، که شرح آن در مناسک «روز کفاره» در سفر لاویان آمده، از دید مسیحیت نمودگار جدا کردن مسیح از جامعه انسانی است - کفاره ای که خدا و انسان را دوباره متحد می سازد. (ص ۱۶۶).

مرحله هفتم مکاشفه است. واژه یونانی آپوکالیپس به معنای آشکار کردن یا برداشتن سرپوش است. واژه معادل «حقیقت» هم در یونانی بر آشکار کردن یا کنار زدن پرده های فراموشی از ذهن دلالت می کند. فرای می گوید که آخرین کتاب عهدین، یعنی کتاب مکاشفه یا وحی، "نقشینه ای است از تلمیحات به کتاب عهد عتیق ... یعنی استمرار نمودگراهاست (ص ۱۶۷). مؤلف مکاشفات، که پیشگوی جزیره پطمس است، می گوید که این همه را در رؤیا دیده است. مصالح کلی این رؤیا همان مصالح آشنای نبوت است. همان "محشر کبری، که در آن قوم خدا پرآوازه می شوند و قلمرو امم ضالّه به تاریکی افکنده می شود، و رویدادهای هولناکی برای جامعه و طبیعت هر دو پیش می آید، مانند طاعون و قحطی و جنگ، و تبدیل شدن عالم به زمین و آسمانی جدید. به عقیده فرای، نزد مؤلف مکاشفات جملگی این عجایب باور نکردنی معنای درونی است، یعنی صورت درونی تمام چیزهایی که هم اکنون اتفاق می افتد. انسان چیزی را که تاریخ می نامد می آفریند و آن را حائلی برای پنهان کردن دستکاریهای مکاشفه از خود مکاشفه قرار می دهد (ص ۱۶۸). محشر کبرا جز در یکی از جنبه های آن سیاسی نیست. دشمن اصلی، که در قالب «فاحشه بزرگ» ممثّل شده، علاوه بر بابل، مسمی به «سر» هم هست. کلمه «سر» در هر دو مفهوم خوب و بد کاربرد وسیعی دارد، و هم از سر ملکوت و هم از سر بی دینی سخن رفته است. سرّ به کشف وقایع امور تبدیل می شود، و طومار قدرت ظاهری نرون در تاریکی سرّ اراده فاسد گشته انسان پیچیده می شود. مکاشفه یوحنا مکاشفه کل معنای صحف است و چه بسا که در هر زمان بر هر کسی آشکار گردد (ص ۹-۱۶۸).

رؤیای وحیانی یا بینش مکاشفه ای دو جنبه دارد: مکاشفه تمام نما، یعنی رؤیای عجایبی که در آینده نزدیک و پیش از آخر زمان قرار دارد. فرای از جنبه دوم تصریحاً نام نمی برد، اما جاناناتان هارت، با عنایت به محتوای کلام فرای، آن را مکاشفه خواننده نامیده است.^۵ مکاشفه نخست (تمام نما) با احیای درخت و آب، یعنی دو عنصر پیدایش آغازین، به پایان می رسد، و به مکاشفه دوم راه می دهد که در ذهن خواننده آغاز می شود، و آن هنگامی است که خواندن را تمام کرده باشد - رؤیایی که از میان خواننده و محاکمه ها و حساب

پس دادنها می گذرد و به زندگی دوم می رسد. در این زندگی دیگر تقابل میان آفریدگار و آفریده، ملکوتی و زمینی، لاهوتی و ناسوتی وجود ندارد و دو گانگی عالم و معلوم (سوژه و اُبژه) بینش ما را محدود نمی کند. کتاب مقدس از خواننده می خواهد که خود را با آن همانند سازد. خواننده مغالطه عینی و همین طور هم مغالطه ذهنی را رها می کند و بدین وسیله عملکرد و حیانی کتاب مقدس را کامل می کند. مکاشفه جلوه ای است که عالم پس از ناپدید شدن منیت من به خود می گیرد. فرای می گوید، ما در پایان مکاشفه یوحنا (کتاب روحی) به نمودگار جملگی نمودگارها می رسیم، یعنی ابتدای واقعی روشنائی و صدا که نخستین کلمه کتاب مقدس نمونه آن است " (ص ۱۷). به عقیده هارت، "باز آفرینی در خواننده مفهوم اساسی بسیاری از آثار فرای را تشکیل می دهد" (هارت، ۱۹۹۴ : ۱۳۲)

پی نوشت

- ۱- نورتروپ فرای، رمز کل : کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه صالح حسینی (تهران: نیلوفر، ۱۳۷۹)، ص ۱۳۱.
- ۲- همان گونه که در قرآن نیز آدم و حوا از نزدیک شدن به «این درخت» منع شده اند: «لاتقربا هذه الشجرة».
- ۳- و در آیه ۳۰ سوره قصص نیز ذکر آن آمده است: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ» این درخت، که نام آن در روایات اسلامی غُلّیق آمده، همان است که حافظ نیز در دو بیت به آن تلمیح دارد: «یعنی بیا که آتش موسی نمود گل / تا از درخت نکته توحید بشنوی» و «شب تار است و ره وادی ایمن در پیش / آتش طور کجا موعد دیدار کجاست» و نویسندگان مسیحی غالباً آن را به نوعی با مریم مقدس همانند دانسته اند. در قرآن هم خطاب «لن ترینی» خداوند به موسی در پاسخ به درخواست «آرنی أنظر الیک» او دایر به همین نکته است (اعراف، ۱۴۳).

- 4- Frank Kermode and John Hollander, eds. *Modern British Literature* (London: Oxford University Press, 1970), p.200.
- 5- Jonathan Hart, Northrop Frye : *The Theoretical Imagination* (London / New York : Routledge, 1994), p. 132.

واژه نامه (فارسی - انگلیسی)

Kerygma	ابلاغ	Anti-type	نمودگار
koheleth	معلم (واعظ)	apocalypse	مکاشفه
law	شریعت	Ark of the corenant	تابوت عهد
ludens in orbe terrarum	بازی در سراسر زمین	argument from design	اثبات وجود صانع از مصنوع
metanoia	توبه	atonement	کفاره
parable	مثل (تمثیل)	burning bush	بوته آتش
Prophecy	نبوت	continuum	زنجیره
revelation	وحی	Creation	پیدایش
revelation	وحی	cubult générale	محشر کبری
the initited	تشریف یافتگان	Exodus	خروج
theodicy	خداشناسی استدلالی	fall	هبوط
Type (typos)	نوع	fable	حکایت
vanity	باطل	gospel	بشارت
wisdom	حکمت	hebel	مه
wisdom literature	ادبیات حکمی	inirquity	بی دینی
		kingdom	ملکوت

منابع

بلزی، کاترین (۱۳۷۹)، *عمل نقد*، ترجمه عباس منخبر تهران، قصه.

علائی، مشیت، «رمز کل»، ادبیات و فلسفه، شماره ۶۲، ص ۹۲-۱۰۳.

http://www.aineha.com/24_mainpage.html

فرای، نورتروپ، (۱۳۷۹)، *رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات*، ترجمه صالح حسینی، تهران، نیلوفر.

_____، (۱۳۷۷)، *تحلیل نقد*، ترجمه صالح حسینی، تهران، نیلوفر.

Barbara Herrstein Smith, *Contingencies of Value* (New York: Oxford University Press, 1988).

Frank Kermode and John Hollander, eds. *Modern British Literature* (London: Oxford University Press, 1970), p.200.

Jonathan Hart, Northrop Frye : *The Theoretical Imagination* (London / New York : Routledge, 1994), p. 132.

Richard Stingle, "Northrop Frye", Michael Groden and Martin Kreiswerth, eds. *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism* (Baltimore/ London: The Johns Hopkins University Press, 1994).

SID



سرویس های
ویژه



سرویس ترجمه
تخصصی



کارگاه های
آموزشی



بلاگ
مرکز اطلاعات علمی



عضویت در
خبرنامه



فیلم های
آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آوساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی