

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال هشتم، شماره‌ی بیست و نهم، پاییز ۱۳۹۵، صص ۷۵-۱۰۰

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی

یعقوب خزائی*

چکیده

«وحشی» از جمله مفاهیم کلیدی است که در آثار تاریخ‌نگارانه، به کرات استعمال شده است؛ لیکن تا کنون درباره آن تفکر و تعمق نشده است. این مفهوم آن‌چنان نزد عقل سلیم انسانها بدیهی انگاشته شده است که توان اندیشیدن به آن را از مورخان سلب کرده است. از این رو بازاندیشی در خصوص چنین مفاهیمی، ضروری به نظر می‌رسد. لذا مقاله حاضر با اتخاذ روش پدیدارشناسی هوسرلی در صدد است تا پیرامون این اصطلاح به تفکر پردازد. در ابتدا، با تعلیق و اپوخه وحشی تصورات ماتقدم متعارف کسانی چون کریستنسن، باسورث، گروسه، مورگان و ... رها شد و متعاقب آن شناسایی نوئم و نوئز آغاز شد. حال این مفهوم وحشی معطوف به چه معنا و دلالت‌هایی است که باید با اپوخه کردن (تعلیق کردن) آن، به سوی ماهیت اصیل آن ره پیدا کنیم؟

با مطالعه و بررسی جوامع به اصطلاح «وحشی» در مطالعات تاریخ‌نگارانه، این نتیجه حاصل شد که نوئم آنان در زمره صحراگردان بوده‌اند و متمدنان به عنوان نوئز وحشی را بر ساخته‌اند. مقاله حاضر به چگونگی بر ساخته شدن مفهوم وحشی می‌پردازد و سعی دارد تا از ماهیت پدیدار وحشی پرده بردارد.

واژه های کلیدی: پدیدارشناسی، هوسرل، توصیف پدیدارشناسانه، وحشی، متمدن.

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) (khazaei@HUM.ikiu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۲۲ تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۱۱/۴

مقدمه

واژه «وحشی» از اصطلاحات پرکاربرد در نوشتارهای مورخان است که تا کنون در خصوص ماهیت آن بحث و بررسی صورت نگرفته است. صفت «وحشی» که در مورد برخی جوامع انسانی به کار رفته است، آنچنان نزد عقل سلیم انسان‌ها بدیهی انگاشته شده است که توان اندیشیدن به آن را از ما سلب کرده است. لذا بازاندیشی در خصوص چنین مفاهیمی ضروری به نظر می‌رسد. انتخاب سوژه‌ی وحشی برای تحقیق و تتبع با دیدن یک فیلم مستند کلید خورد؛ فیلم مستندی که زندگی اسب‌های وحشی را به تصویر می‌کشد. در خلال فیلم، این اندیشه به ذهن راقم این سطور متبادر شد که تمایز و تقسیم‌بندی وحشی و رام چگونه پدید آمده است؟ چگونه ممکن است در حیات جانوری نیز تقابل‌های رام و وحشی موضوعیت داشته باشد؟ اسب که اسب است پس چگونه وحشی و رام در حیات جانوری بر ساخته شده است؟ پرسش‌هایی که با مشاهده فیلم در ذهن شکل گرفت، نگارنده را بر آن داشت تا با تتبع پیرامون سوژه مذکور، فهم اصیل‌تری از آن را ارائه کند. از سوی دیگر، نگارنده از مدت‌ها قبل در خصوص روش پدیدارشناسی^۱ به مطالعه مشغول بوده و با شکل‌گیری مساله وحشی بر آن شد تا با کاربرست روش مورد اشاره گامی به سوی تقویت روش^۲ در تاریخ‌ورزی بردارد. در مقاله حاضر، رهیافت نویسنده آن نیست که بسان جیمز فریزر^۳ و لوی برول^۴ دلایلی دال بر رفتارها و کنش‌هایی ارائه دهد که نشانه و نماد مردم وحشی باشد یا برعکس نویسنده در صدد نیست بسان ویتگنشتاین^۵ این تقابل را برعکس کرده و کسانی چون فریزر را وحشی اطلاق کند.^۶ یا چون داروین^۷ و فروید^۸ که نه این گروه از انسان‌ها و نه آن گروه از آدمیان، بلکه اساساً آدمی را موجودی وحشی

1. Phenomenology

2. Method

3. James George Frazer

۴. لوی برول (Levy Bruhl) (۱۸۵۷ — ۱۹۳۹)، فیلسوف، روانشناس و نژادشناس فرانسوی که تحقیقاتش

در صورت‌های بدوی زندگی ذهنی انسان شهرت دارد.

5. Ludwig Wittgenstein

۶. ریچارد. جی لین (۱۳۸۷)، *ژان بودریا*، ترجمه مهرداد پارسا، تهران: فرهنگ صبا، ص ۷۹.

7. Charles Darwin

8. Sigmund Freud

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی ۷۷

بداند؛ موجودی وحشی که در اثر مقتضیات و جبر زندگی و تکامل نوع به حیوانی اهلی تبدیل شده است. ضمن این‌که مقاله حاضر رهیافت متفکران قرارداد اجتماعی یعنی کسانی چون هابز^۱ و روسو^۲ را دنبال نمی‌کند که مطابق دیدگاه یکی، وضع طبیعی اولیه واجد خصوصیت وحشی و مطابق دیدگاه دیگری، وضع طبیعی اولیه یک تیپ ایده‌ئال بوده است.^۳

موضع و روش مقاله حاضر، به مفهوم وحشی، پدیدارشناسانه است و توصیف پدیدار وحشی مورد نظر است. لذا نگارنده درصدد تعلیل و تبیین وحشی نیست، بلکه فقط درصدد است تا از موضع پدیدارشناسانه به ماهیت پدیدار وحشی نزدیک شود؛ مسأله‌ای که هیچ‌گاه مورد توجه تاریخ‌دانان قرار نگرفته است. رویکرد پژوهش حاضر عزیمت به سوی پدیدار وحشی است و پیش فرض‌های ستبرامثال هابز و روسو را کنار گذاشته است تا بدون پیش فرض و به اصطلاح به شکل ماقبل تجربی و پیشینی^۴ با پدیدار رویارو شود. قصد نگارنده این نیست تا از دهان خود چیزی را به پدیدار نسبت دهد بلکه می‌خواهیم اجازه دهیم پدیدار وحشی خود به سخن درآید.

تأملی در واژه وحشی

نزد کارورزان تاریخ، این تلقی نادرست وجود دارد که نخستین بار واژه وحشی را هرودت، مورخ یونانی، به گفتمان علمی وارد کرد.^۵ هرودت در تاریخ معروفش، بارها اصطلاح

1. Thomas Hobbes

2. Jean-Jacques Rousseau

۳. نویسنده امیدوار است تا در آینده‌ای نزدیک، سوژه وحشی را در گفتمان‌های زیست‌شناسی (بررسی آراء داروین)، جرمی‌شناسی (لومبرزو) و نیز در قرارداد اجتماعی هابز و روسو تحلیل و ارزیابی کند.

4. a priori

۵. از دوران ناصرالدین شاه تا کنون تاریخ هرودت چندین مرتبه توسط مترجمان به فارسی برگردانده شده است. نخستین ترجمه مختصر هرودت به فارسی زیر نظر اعتماد السلطنه در تهران به چاپ رسید. هادی هدایتی نیز بعدها در ترجمه تاریخ هرودت همه جا بربر را به وحشی برگردانده است و در توضیحات خود در پانویشت ابراز داشته است که هرودت و دیگر مورخان باستان مردم شرق و به طور کلی هر آنچه یونانی نبود را «بربر» یعنی وحشی می‌نامیدند و تصور می‌کردند که تمدن منحصر به تمدن یونانی است.

«بربر»^۱ را به کار برد و در زبان فارسی بربر معادل وحشی گرفته شد. تمام مورخان یونانی - رومی واژه بربر را استعمال می‌کردند. بنا به نوشته هردوت، مصریان تمام مردمان دیگر زبان‌ها را بربر می‌نامیدند.^۲ آریان از بربرهای آسیا و روش پادشاهان بربر سخن گفته است.^۳ پروکوپئوس^۴ در بخش اول کتاب تاریخ خود که تاریخ جنگ‌های ژوستینیان، امپراتور روم، علیه بربرهای شرق و غرب است، را به جنگ با ایرانیان اختصاص داده است. او حتی از جنگ‌های ایرانیان (پادشاهان ساسانی) با هیاطله (بربرها) سخن گفته است.^۵ دیوکوسیانس^۶ هم در تاریخ روم خود، از جنگ‌های رومی‌ها با بربرها سخن گفته است.^۷ اما مساله این است که ترجمه واژه بربر مندرج در کتب یونانی و رومی در دوران جدید در اروپا و ایران به درستی صورت نپذیرفته است. فی المثل در نسخه لاتین کتاب آمیانوس مارسلینوس، واژه بربر به اشکال barbari, barbarous و ... نقل شده است، در حالی که در ترجمه انگلیسی، اغلب به جای آن واژه «savage» و در ترجمه فرانسوی واژه «sauvage» به معنای وحشی استعمال شده است.^۸ عباس اقبال نیز در مقدمه‌ای که بر تاریخ هردوت نوشته است دچار همین خبط شده است و ابراز داشته است که هردوت به دلیل حس ملت‌پرستی سایر اقوام را در مقام مقایسه با یونانیان در زمره ملل وحشی

هرودت (۱۳۸۳) تاریخ هرودت، ج ۱، ترجمه هادی هدایتی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: ص ۴۰ و ۴۲.
 ولی مرتضی ثاقب فر که آخرین مترجم کتاب هرودت به شمار می‌آید به تأسی از مترجم فرانسوی آن در جای جای کتاب، بربر را در فارسی همان بربر ترجمه کرده است و اشتباه هدایتی را اصلاح کرده است.
 به‌عنوان نمونه نک هرودت (۱۳۸۹) تاریخ هرودت، ج ۱، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: اساطیر ص ۱۰۱ و ۹۸.

1. Barbar

2. Herodotus, (1975), *The Persian wars*, translated by A.D.Godly, in: Loeb Classical Library, London: p. 473.

3. Arrian, (1967), *Anabasis*, Book1, with an English translation by E. Robson, London: pp. 345, 356.

4. Procopius

5. Procopius, (1914), *History of the wars*: book1, 2, with an English translation by H.B.Dewing, in: Loeb Classical Library, London: pp. 3, 31, 41, 437.

6. Dio cocceianus

7. Cassius Dio cocceianus, (1955), *Dio,s Roman History*, with an English translation by Earnest Cary, in: Loeb Classical Library, London: William Heinemann LTD, p.401.

8. Ammianus Marcellinus, (1986), vol1, with an English translation by John Rolfe, in: Loeb Classical Library, London: pp 257, 256, 270, 271, 290, 291.

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی ۷۹

دانسته است.^۱ در حالی که اساساً مقصود مورخان عهد باستان از واژه بربر نه ملل وحشی بلکه ملل و اقوام غیر یونانی و غیر رومی بود و تا قرون متمادی، بربر معادل بیگانه بود. گادامر با هوشمندی ما را از این خطا برحذر می‌دارد. براساس نظر وی، ریشه‌ی واژه بربر به معنای کسی است که لکنت زبان دارد.^۲ همین‌طور آندره بارگه^۳ که تاریخ هروودت را به زبان فرانسه برگردانده است، عامل زبان را موجد انفکاک جهان یونانی از بربر تلقی کرده است. به نظر بارگه در سده ۵ ق.م، مرکز جهانی که یونانیان می‌شناختند، حوزه شرقی دریای مدیترانه بود و بیگانه پیوند مشترک میان اقوامی که خود را هلنی می‌دانستند، زبان یونانی بود. بنابراین آنها بقیه جهانیان را که به یونانی سخن نمی‌گفتند، بربر نامیدند.^۴

به نظر می‌رسد بربر به معنای وحشی، در دوران متأخر شکل گرفته است. شاید بتوان گفت کاربرد اصطلاح بربر به معنای وحشی در دوره روشنگری و پس از آن در اروپا شیوع یافت. در این زمینه می‌توان به برخی از متفکران قرارداد اجتماعی^۵ اشاره کرد. توماس هابز از جمله اندیشه‌ورزانی است که وضع طبیعی انسان‌های اولیه را واجد خصوصیت‌هایی چون وحشی می‌داند.^۶ منتسکیو نیز در زمره‌ی متفکرانی است که وحشی را به منظور توصیف

۱. هروودت (۱۳۲۴)، تاریخ هروودت، ترجمه ع. وحید مازندرانی، با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، تهران: علمی، ص ۷.

۲. هانس گئورگ گادامر (۱۳۷۸)، «زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی»: در: هرمنوتیک مدرن؛ گزینه جستارها، تهران: مرکز، ص ۲۷۸.

3. Andree Barguet

۴. تاریخ هروودت (۱۳۸۹)، مقدمه مترجم فرانسوی، ص ۴۱ جالب اینکه شعرای پارسی‌گوی نیز از واژه «اعجمی» در معنای کسی به کار می‌بردند که به زبانی شگفت و ناشناخته سخن می‌گوید؛ چنانکه خاقانی شروانی در بیت زیر به همین معنا از واژه مذکور اشارت دارد:

بربط اعجمی صفت هشت زبانش در دهان از سر زخمه، ترجمان کرده به تازی و دری

میرجلال‌الدین کزازی (۱۳۸۸)، گزارش دشواریهای دیوان خاقانی، تهران: مرکز، ص ۶۱۶، ۶۱۵.

5. Social contract

۶. توماس هابز (۱۳۸۴)، لویاتان، ویرایش و مقدمه سی بی مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی، ص ۱۵۹، ۱۵۸.

جوامع ایلیاتی اروپا، آسیا و آفریقا^۱ به کار می‌برد. منتسکیو و دیگرانی که واژه بربر را به کار برده‌اند، مقصودشان نه اقوام و ملل بیگانه مورد نظر مورخان باستان، بلکه به زعم آنان، اقوام به اصطلاح وحشی و فاقد تمدن و قانون است.^۲ بدین ترتیب روشن است که واژه بربر در گذار از جامعه یونانی - رومی به عصر روشنگری، دچار چرخش معنایی شده است که نادیده انگاشتن آن باعث سوء تفاهات بسیاری می‌شود.

با مطالعه منابع تاریخ ایران پیشا قاجاری و منابع تخصصی در مورد ایلاتی مانند ترک، کرد، لر و ... آشکار شد که در منابع مذکور هم به جز چند استثنا^۳ واژه وحشی در وصف آنها به کار نرفته است.^۴ شاید بتوان ابراز داشت که سفرنامه نویسان و سیاحان اروپایی در

هائز وضع طبیعی را «جنگ همه علیه همه» عنوان کرده است و او به منظور برون رفت از چنین وضعیتی قرارداد اجتماعی را پیشنهاد می‌کند که مطابق آن تمام مردم، یک تن یا مجمعی از افراد را انتخاب و از سوی خود تمام قدرت را به آن فرد یا مجمع تفویض کنند.

۱. باید عنایت داشت که بربر (berber)، به معنی اقوامی در شمال آفریقا با بربر (barbar) به معنای بیگانه خلط نشود. مورخان اسلامی کسانی مثل مسعودی و ابن العبری از واژه بربر نام قومی در آفریقه را منظور نظر داشتند. بربرهای آفریقه شامل قبایل کتامه، زویله، مزاته، لواته، هواره، صنهاجه، اوربه، لمطه و قبایل دیگری بودند. (مسعودی (۱۳۸۱)، التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۸۵؛ ابن العبری (۱۳۷۷)، مختصر تاریخ الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۴۱، ۱.

۲. منتسکیو، بومیان آمریکایی را "nations sauvage" ملت‌های وحشی می‌نامید. آدام اسمیت هم مردم سراسر سرزمین‌های جهان نو، یعنی قاره آمریکا را «وحشیان برهنه و نکبت‌بار» خواند و از هون‌ها و ژرمن‌ها که باعث اضمحلال و سقوط امپراطوری روم شدند، با عنوان «مردم وحشی» یاد می‌کند. به زعم اسمیت با سقوط امپراطوری روم، اروپای غربی که تا آن زمان از ثروت و غنای چشمگیری برخوردار بود، به «پایین‌ترین درجه فقر و توحش» تنزل پیدا کرد. آدام اسمیت (۱۳۵۷)، ثروت ملل، ترجمه سیروس ابراهیمی‌زاده، تهران: پیام، ص ۳۱۷.

۳. در تاریخ گیتی‌گشا، از «وحشی صفتان اتراک» و «وحشی سیرتان ترکمان» سخن به میان آمده است: میرزا محمدصادق موسوی نامی (۱۳۶۳)، تاریخ گیتی‌گشا، تهران: اقبال، ص ۲۸.

۴. فی‌المثل اقوام و ایلات کوچروی مانند ترک‌ها، کردها، لرها، ترکمن و ... را در منابع تاریخی دوران مختلف می‌یابیم ولی بندرت از آنها با واژه «وحشی» یاد شده است. نگارنده مدتی است که در خصوص کردها به مطالعه مشغول است ولی تا پیش از دوره قاجار، هیچ گاه آنها با واژه وحشی مورد توصیف قرار

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی ۸۱

دوره صفویه، نخستین کسانی بودند که از برخی اقوام ایرانی با عنوان «وحشی» یاد کردند به طوریکه شاردن از قول مطران مسیحی به او که وارد قلمرو صفویه شده بودند، چنین گفته است: «... اینک شما وارد بدترین و وحشی‌ترین کشور جهان گشته اید...»^۱ در سفرنامه شاردن بربر به ندرت به کار می‌رود و عمدتاً وحشی معادل Sauvage استعمال می‌شود. وی از چرکس‌های قفقاز، با عناوینی چون «ساکنان وحشی و نیمه لخت کوهستان» یاد می‌کند^۲ و می‌افزاید قبایل ابخازی به اندازه چرکس‌ها وحشی نیستند.^۳

در آثار و نوشتار مورخان ایرانی، کاربرد واژه وحشی بسیار متاخرتر است و به آشنایی روشنفکران ایرانی با اندیشه‌ورزان مدرن غربی در میانه دوره قاجار برمی‌گردد. به عنوان نمونه، شاید سفرنامه عراق عجم ناصرالدین شاه قاجار در زمره یکی از نخستین آثاری باشد که واژه «وحشی» در آن به کار رفته است. او به نقل از استرابون، جغرافی‌دان بزرگ یونانی، در مورد مملکت عیلام و طوایف آن حدود بیان می‌دارد که «در آنجا طوایف دزد و وحشیان راهزن سکنی دارند... و اهالی عیلام از سایر طوایف وحشیه مملکتشان وسیع‌تر و آبادتر است...»^۴؛ روایت ناصرالدین شاه نیز به روشنی نشان می‌دهد که وحشی اصطلاحی بیگانه و مآخوذ از بربر یونانی است. میرزا شکرالله سنندجی هم در تحفه ناصری تألیف سال ۱۳۱۹ق، از اهالی جوانرود با صفت مذکور یاد می‌کند.^۵ بعدها کسانی چون عباس اقبال و زرین کوب از این واژه، در مقیاسی وسیع استفاده کردند و به واژه‌ای کلیدی در نزد تاریخ‌نگاران مبدل شد و الا پیش از آن، واژه‌ی وحشی را در منابع تاریخی نمی‌یابیم.

نگرفته‌اند. نخستین بار سیاحان غربی برخی ایلات و طوایف ایرانی را وحشی خطاب کردند و به پیروی از آنان برخی نویسندگان ایرانی نیز همان اصطلاح را به کار بردند.

۱. ژان شاردن (۱۳۳۵)، سیاحت نامه شاردن، ج ۲، ترجمه محمد عباسی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۶.

2. Chardin, Jean, (1811), *voyages du chevalier Chardin, En perse*, vol 1, Paris, nouvelle edition, Le normant, imprimeur-libraire, p.145.

3. Ibid, p.148.

۴. ناصرالدین شاه قاجار (۱۳۸۷) T سفرنامه عراق عجم به ضمیمه تاریخ و جغرافیای راه عراق عجم نوشته

محمد حسن خان اعتماد السلطنه، به تصحیح میرهاشم محدث، تهران: اطلاعات، ص ۲۵۷.

۵. میرزا شکرالله سنندجی (فخرالکتاب)، (۱۳۷۵)، تحفه ناصری، تصحیح حشمت‌الله طبیبی، تهران: امیرکبیر،

بنابراین روشن است که کاربرد چنین واژه‌ای به تاسی از مورخان و دیگر عالمان اجتماعی در غرب، به آثار تاریخ‌نگارانه وارد شده و از آن پس، برخی جوامع از سوی مورخان و محققان داغ وحشی بر آنها نهاده شد. یعنی در علوم اجتماعی نوینی مثل انسان‌شناسی که در قرون ۱۸ و ۱۹ شکل گرفتند، به جای واژه بربر، اصطلاح انگلیسی "savage"^۱ و فرانسوی "sauvage" برای توصیف جوامع ابتدایی و به اصطلاح وحشی در نظر گرفته و متداول شد.^۲

از سوی دیگر به منظور فهم واژه وحشی، بررسی اصطلاح culture معادل فرهنگ، ضروری به نظر می‌رسد. نوعی انقلاب در حدود یازده هزار سال پیش یعنی در زمانی رخ داد که انسان برای نخستین بار به کشاورزی روی آورد؛ در آن زمان، اکثر مردم در دسته‌های کوچک و سرگردان زندگی می‌کردند. آنها برای تامین غذای خود به شکار و گردآوری گیاهان وحشی می‌پرداختند. برخی گروه‌ها با گذشت زمان دریافتند که کمک به رشد گیاهان در دامن طبیعت با مراقبت از آنها امکان‌پذیر است. بدین سان از کشاورزی بود که تمدن سر بر آورد؛ کشاورزی به مردم امکان داد به جای حرکت در پهنه خاک، در یک جا مستقر شوند.^۳ در این راستا بود که حیوانات اهلی از جمله اسب، گاو و شتر برای حمل و نقل و در کارهای سنگین مثل ساختمان‌سازی به کار گرفته می‌شدند. واژه‌ی culture از زبان کلاسیک یا پیش - کلاسیک لاتین ریشه می‌گیرد و در اصل، به معنای کشت و کار و پرورش است و این معنا هنوز در واژه‌های agriculture (کشاورزی)، horticulture (باغداری)، cult و cultus (آیین) برجای است.^۴ اساساً Cultus در زبان لاتین، به معنای

۱. البته بودند انسان‌شناسانی چون لوئیس هنری مورگان که توحش را مرحله‌ای فروتر از بربریت تلقی کرده و این دو را دو مرحله بنیادین زیست بشر ماقبل تمدن تصور می‌نمودند.

۲. برانیسلاو مالینوفسکی انسان‌شناس بزرگ لهستانی، در آثار مهم خود نظیر *sex and Repression in savage society* (1972) و *The sexual life of savages* (1929) از واژه savage برای توصیف جوامع ابتدایی و به اصطلاح وحشی استفاده کرد.

James D. Faubion, (2006) *Malinowski*, in: *The Cambridge Dictionary of Sociology* .p 347

۳. کاترین. ج لانگ (۱۳۸۶)، *انقلاب کشاورزی*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس، ص ۱۲، ۹.

۴. داریوش آشوری (۱۳۸۰)، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران: آگاه، ص ۳۵.

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی ۸۳

درست کلمه همواره به معنای زحمتی است که آدمی صرف هر چیزی کند تا از آن استفاده و بهره‌ای ببرد. زحمتی که مصروف زمین می‌شود کشاورزی culture نام دارد و آموزش و پرورش کودکان نیز همان کشت و کار (یعنی فرهنگ) اذهان آنها است.^۱ بنابراین زحمتی که انسان به‌خاطر پرورش و تربیت اسب متحمل می‌شود، و اسب وحشی و رها در طبیعت را در خدمت منافع خود در می‌آورد، موجد تمایز اسب رام از وحشی می‌شود. بدین سان، تربیت اسب یک معنای دیگر هم دارد که اغلب نادیده گرفته می‌شود. اسب وحشی و آزاد در طبیعت با تربیت انسانی به اسبی منقاد و مطیع آدمیان مبدل می‌شود و آزادی خود را از دست می‌دهد.

اما واژه culture به معنای جوامع بشری از حدود ۱۷۵۰م. نخستین بار در زبان آلمانی به کار رفت و هم culture و هم civilization از ابتدا به معنای به‌گشت به سوی کمال بود و همچنان نیز این معنا را در زبان عامیانه و دانشورانه حفظ کرده است.

همانطوری که از ریشه‌ی واژه‌ی فرهنگ در زبان لاتین ملاحظه شد در آغاز، این واژه صرفاً معنای کشت و پرورش گل و گیاه را داشته است، اما بعدها این نوع زیست، معادل کنش متعالی و برتر انسانی تلقی گردید و این امر را ناخودآگاه به ذهن متبادر کرد که دیگر شیوه‌های زیست رایج یعنی صحراگردی، شیوه‌ای غیرفرهنگی و یا بی‌فرهنگی قلمداد شود و بعداً مبدل به وحشی می‌شود. در حقیقت عزیمت از بی‌فرهنگی تا وحشی فاصله چندانی نیست.

نزد اغلب اندیشه‌ورزان، پیش فرض‌هایی وجود دارد مبنی بر اینکه فراگرد از زیست کوچروی به روستانشینی و مدنیت با پیشرفت، به سامان شدن و انسانی‌تر شدن همراه بوده است.^۲ به عبارت دیگر، زمانی که انسان ریشه و بنیاد فرهنگ را به کشاورزی ارجاع داد

۱. لویاتان، ص ۳۱۹.

۲. ابن خلدون عزیمت از بادیه‌نشینی به شهرنشینی را حرکتی به سوی کمال تلقی کرده است. ابن خلدون (۱۳۳۷)، مقدمه، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۷۲۳. به عنوان نمونه دیگر، لوئیس هنری مورگان انسان‌شناس آمریکایی در اثر خود به نام جامعه باستان (۱۸۷۷)، جوامع بشری را به سه مرحله یا سطح تکاملی تقسیم کرده است: توحش، بربریت و تمدن. او سپس مرحله

خودبه‌خود دیگر شیوه‌های زیست ماقبل آن را به مثابه زیست فاقد فرهنگ معرفی نمود، لیکن نگارنده چنین پیش فرض‌هایی را اپوخه کرده است.

تقلیل پدیدار شناختی وحشی

پدیدارشناسی، به معنایی که امروزه تداول دارد، با هوسرل، فیلسوف آلمانی، ظهور کرده است؛ ولی از حیث ریشه‌شناختی،^۱ ریشه در یونان باستان دارد. فنومنون به زبان یونانی، هم فعل لازم و هم فعل متعدی است. فنومنون در حالت لازم، معنای ظاهر شدن و در صورت متعدی، مفهوم ظاهر کردن را دارد. نگارنده در این مقاله، نظر به معنای متعدی و هوسرلی فنومنون دارد و لذا «پدیدار کردن» چیزی هست که چیزی را پدیدار می‌کند و در این معنا، چیزی پشت پدیدار نهفته است. پدیدارشناسی از قرن ۱۷ تا امروز، دچار تغییر معنایی و مفهومی بوده است، به‌طوریکه یوهان هاینریش لامبرت^۲، پدیدارشناسی را «نظریه توهم» تعریف کرد و بعدها کانت^۳ و هگل^۴ نیز به آن معنای نوینی بخشیدند.^۵ تا اینکه در قرن ۲۰، پدیدارشناسی «مطالعه توصیفی صرف هر موضوع مفروضی» تعریف شد. همان‌طوری که آلن بدیو^۶، فیلسوف و پدیدارشناس فرانسوی، ابراز داشته است ما باید در قبال جهان، نوعی موضع توصیفی اتخاذ کنیم که تاثیر ما را در جهان خنثی کند. پدیدارشناسی یک قاعده کلی می‌دهد و آن این‌که «فقط چیزی که بر ساحت انسان بما هو انسان ظهور دارد می‌تواند مورد بحث فلسفی واقع شود، اگر چیزی پدیدار نباشد یعنی برای

اول و دوم طرح تکاملی خود را به سه مرحله خرد تقسیم کرده است که هر یک را با سطح تکنولوژیکی آن مشخص می‌نمود. بر این اساس، مورگان مرحله فرازین توحش را با اختراع تیر و کمان، مرحله فرودین بربریت با اختراع سفالگری و مرحله میانین بربریت با اهلی کردن گیاهان و حیوانات معین نمود. لوئیس هنری مورگان (۱۳۷۱)، *جامعه باستان*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ص ۱۲.

1. Etimology

2. Johann Heinrich Lambert

3. Immanuel Kant

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

۵. هگل پدیدارشناسی را به عنوان یک ایستار و نه روش به کار برده است.

6. Alain Badiou

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی ۸۵

انسان بماهو انسان قابل دسترسی و ظهور نباشد، ارزش بحث ندارد.^۱ در نتیجه بحث نومن و نفس الامر مستقل از انسان، بحث بیهوده‌ای است؛ اما باید توجه داشت که پدیدارشناسی، علمی غیرتجربی است که امور واقع مشاهده‌پذیر را به‌طور تجربی توصیف نمی‌کند. انکار تجربی بودن گزاره‌های پدیدارشناختی، به معنای آن است که صدق یا بطلان آنها به مشاهده حسی، منوط نیست؛^۲ برای اینکه به توصیف حقیقی نائل شویم، پدیدارشناس باید در برابر وسوسه مفروضات مقاومت کند و سپس مصطلحات خود را چنان تعریف کند که توصیفات امور واقع با مفروضات و آنچه باید از آنها استنتاج شود، سازگار درآید. پدیدارشناس، نظریه‌ها را قالب قرار نمی‌دهد؛ او فقط می‌آزماید و آن گاه پدیدار را چنانکه خود را به نظر خالی از پیش داوری‌اش عرضه می‌کند، توصیف می‌کند.^۳

هوسرل^۴، وظیفه پدیدارشناسی را افشا و بازبینی تمامی ادعاها و فرض‌های بنیادینی تلقی می‌کند که علوم اثباتی مسلم فرض کرده‌اند. به گفته وی ما نباید اجازه دهیم نظریات پیش‌انگاشته تجربه ما را شکل دهند، بلکه باید بگذاریم تجربه، تعیین‌کننده‌ی نظریه‌های ما باشد.^۵

گزاره‌های پدیدارشناختی دارای سه مشخصه بنیادین هستند:

۱. گزاره‌های پدیدارشناختی غیرتجربی‌اند.
۲. گزاره‌های پدیدارشناختی توصیفی است.
۳. گزاره‌های پدیدارشناختی در توصیف پدیدارهاست.^۶

۱. محمود خاتمی (۱۳۸۶)، مدخل فلسفه غربی معاصر، به‌کوشش مریم سادات، تهران: علم، ص ۴۰.

۲. ریچارد اشمیت (۱۳۸۲)، «پدیدارشناسی» در: زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر، ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی، تهران: هرمس، ص ۱۱۸ - ۱۱۱.

۳. همان، ص ۱۲۳

4. Edmund Husserl (1938 - 1859)

۵. زهاوی، دان (۱۳۹۲)، پدیدارشناسی هوسرل، ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، تهران: روزبهان، ص ۱۱۸، ۱۱۶.

۶. «پدیدارشناسی»، ص ۱۲۵.

برای طی طریق و راه‌یابی به هرگونه پدیدار ابتدا می‌بایست با روش اپوخه^۱ گام در این وادی نهاد. اپوخه، در زبان یونانی به معنای بازداشت و تعلیق است. مراد از تعلیق یا اپوخه در پراتنز گذاشتن برخی احکام و برخی معلومات و تعلیق آنهاست.^۲

از سویی میان پدیدار و آگاهی نوعی نسبت متقابل وجود دارد و به عبارتی، پدیدار جز برای آگاهی و آگاهی غیر از نسبت به یک متعلق نیست. هوسرل برای بیان این دو معنی، این دو اصطلاح را به کار برده است؛ Noese (از فعل یونانی اندیشیدن) و Noema به معنای اندیشیده و فکر شده است. اولی، مربوط به من و فاعل و دومی، مربوط به یک قصد و التفات است. هیچ یک از این دو بدون دیگری به تعقل در نمی‌آید و هر یک متقابلاً مقتضای دیگری است.^۳ لذا نوئر فکری است که ناظر به شی است و نوئم همان مورد نظر و معنی است. در این چشم‌انداز، هوسرل به شی‌ای عنایت دارد که در آگاهی و نه خارج از آن باشد. از این رو آگاهی و پدیدار یعنی آنچه بعد از اپوخه کردن می‌ماند.^۴ ما نباید در پی بردن به هدف اپوخه دچار کژ فهمی شویم. ما اپوخه را انجام نمی‌دهیم تا واقعیت را نفی کنیم، بدان شک کنیم، آن را نادیده انگاریم یا از تحقیقاتمان خارج کنیم؛ بلکه صرفاً به منظور تعلیق یا بی‌طرفی نسبت به رهیافت جزمی مشخصی از واقعیت این کار را انجام می‌دهیم. به طور خلاصه اپوخه مستلزم تغییر رویکرد به واقعیت و نه طرد آن است؛^۵ ولی اپوخه خود متضمن تحویل پدیدار شناختی^۶ است و تحویل پدیدارشناسانه خودبه‌خود از تعلیق و اپوخه ناشی می‌شود. هدف تحویل پدیدار شناختی این است که هر امر زائد که بر داده‌های اولیه از شناخت تاثیر می‌گذارد را کنار بگذارد و به منشا اولیه پدیدار رجوع کند.

1. Epoche

۲. روزه ورنو و دیگران (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، ص ۲۵.

۳. همان، ص ۳۶.

۴. سیاوش جمادی (۱۳۸۵)، زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران: ققنوس، ص ۸۷، ۸۸، ۹۲.

۵. پدیدارشناسی هوسرل، ص ۱۱۸.

6. Phenomenological Reduction

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی ۸۷

از این چشم‌انداز، تحویل پدیدارشناختی عبارت است از این که شناخت و معرفت انسانی را به اصیل‌ترین داده‌های اولیه تحلیل کنیم.^۱ از این‌رو طرح مساله به شکل هوسرل طرحی بدیع است که به واسطه آن دیدگاه ما نسبت به پدیدار با قبل متفاوت خواهد بود. از این‌رو با کاربست روش تقلیل، می‌توانیم آن تصویری که از وحشی در اذهان انسان‌ها شکل گرفته است را در پرائتز بگذاریم. بدین ترتیب مواجهه‌ی ما با پدیدار وحشی بسان دیگر مورخان چون کریستنسن، گروسه و زرین کوب نیست که با تصور ماتقدم با آن مواجه شده‌اند. نگارنده درصدد است تا با در پرائتز گذاردن وحشی، آن‌گونه که تا کنون مورد فهم و ارزیابی قرار گرفته است، با روش پدیدارشناسانه به ماهیت پدیدار وحشی نزدیک شود. نزد مورخان فوق‌الذکر این تصور وجود دارد که برخی جوامع، واجد خصیصه وحشی هستند.

زرین کوب، اعراب مسلمانی که امپراطوری ساسانی را برانداختند وحشی قلمداد کرده است؛ طرفه آن که بنا به ادعای زرین کوب: «عرب ... نیز خویشتن را پست و وحشی می‌خواند...».^۲ همین‌طور مینوی در مورد عرب‌ها، چنین نظری داشت: «عرب با آنکه بالطبع خشن و وحشی بود...».^۳ عباس اقبال نیز دو قبیله‌ی تاتار و قنقرات را در زمره‌ی وحشی‌ترین ایلات زردپوست آسیای شمالی قلمداد کرده است.^۴ کریستنسن و عنایت نیز اقوام ژرمنی که امپراطوری رم را برانداختند، وحشی قلمداد کرده‌اند.^۵ باسورث نیز از ترکان با صفت مذکور یاد کرده است.^۶ همچنین رنه گروسه ناحیه خارزارها و منطقه جنگلی

۱. آندره دارتیگ (۱۳۸۹)، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، تهران: سمت، ص ۲۰۳.

۲. عبدالحسین زرین کوب (۲۵۳۶)، *دو قرن سکوت*، شرکت افست سهامی‌عام، چاپخانه ۲۵ شهریور، ص ۷۱، ۶۶، ۴۱، ۱۵، ۱۳.

۳. مجتبی مینوی (۱۳۶۹)، «جشن‌های ایرانی - مهرگان» در: *تاریخ و فرهنگ*، تهران: خوارزمی، ص ۴۵۷.

۴. عباس اقبال (۱۳۷۶)، *تاریخ مغول / اوایل ایام تیموری*، تهران: نامک، ص ۷.

۵. آرتور کریستنسن (۱۳۷۹)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب، ص ۵۳؛

حمید عنایت (۱۳۵۱)، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۲۳، ۱۲۱، ۱۲۰.

۶. کلیفورد ادموند باسورث (۱۳۷۲)، *تاریخ غزنویان*، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ص ۱۳۱.

دریاچه بایکال را جایگاه توحش و بربریت دانسته است. بنا به نوشته‌ی وی مقصودش از این که قبایل ساکن در منطقه مذکور مادون انسان‌های دیگر باشند نیست، بلکه شرایط زندگی آنان چنین ایجاب می‌کرد که در وضعی بمانند که سایر انسان‌ها آن وضع را ترک کرده بودند. گروسه در ادامه اظهار می‌دارد: «بقا و موجودیت این انسانیتی که هنوز در مرحله شبانی جای داشت، در حالتی که سایر قسمت‌های آسیا مدت‌ها بود که به مرحله بسیار مرفعی کشاورزی رسیده بودند سبب بروز آن حوادث خونین تاریخ می‌باشد».^۱ لاکهارت نیز قبایل بلوچ و براهوئی و قبایل کوه‌نشین لژی ساکن قفقاز را با عنوان «وحشی» توصیف می‌کند.^۲

به فهرست مورخان و اندیشه‌ورزان مذکور می‌توان نام کسانی چون سر جان ملکم^۳، لرد کرزن^۴، بنجامین^۵، کاسمینسکی^۶، گوتشمید^۷، مورگان^۸ و بسیاری دیگر را نیز افزود که

۱. رنه گروسه (۱۳۷۹) / *امپراطوری صحرانوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۸ و ۳ پس اگر سخن گروسه درست بود می‌بایست با ظهور تمدن جنگ و خونریزی از ساحت فرهنگ بشری رخت بر می‌پشت! درحالی‌که بزرگترین و سهمناکترین جنگ‌های تاریخ توسط متمدنان قرن بیستمی رقم خورد. در خلال دو جنگ جهانی اول و دوم میلیون‌ها انسان قتل عام شدند و متمدنان گوی سبقت را از جنگیز و آتیلا ربودند.

۲. لارنس لاکهارت (۱۳۶۸)، *انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران*، ترجمه مصطفی قلی‌عماد، تهران: مروارید، ص ۱۰ و ۸

۳. سر جان ملکم (بی‌تا)، *تاریخ ایران*، ج ۲، ترجمه میرزا حیرت، تهران: سعدی، ص ۲۷۷.

۴. لرد کرزن، سیاست‌مدار مشهور بریتانیایی که در قرن ۱۹ از ایران دیدار کرد، از هزاره‌ها با عنوان «هزاره‌های وحشی» یاد می‌کند. ج. ن. کرزن (۱۳۸۰)، *ایران و قضیه ایران*، ج ۱، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۳۴۷.

۵. بنجامین، نخستین سفیر آمریکا در ایران نیز از «اکراد وحشی» سخن به میان آورده است. ساموئل گرین ویلر بنجامین (بی‌تا)، *ایران و ایرانیان (خاطرات و سفرنامه)*، به‌کوشش رحیم رضازاده ملک، بی‌جا: بی‌نا، ص ۱۸۷.

۶. کاسمینسکی (۱۳۴۶)، *تاریخ قرون وسطی*، ترجمه صادق انصاری و محمدباقر مومنی، بی‌جا: شرکت سهامی نشر اندیشه، ص ۱۰.

۷. آلفرد فن گوتشمید (۱۳۷۹)، *تاریخ ایران*، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران: ققنوس، ص ۱۸۹.

۸. دیوید مورگان (۱۳۷۱)، *مغولها*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ص ۴۴.

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی ۸۹

در آثار خود هر یک قوم یا اقوامی را در اقصی نقاط جهان وحشی قلمداد کرده‌اند. حال این پرسش مطرح است که تصور مورخان و متفکران یاد شده از وحشی و مصادیق آن چیست؟ در روش پدیدارشناسی باید نوئز و نوئم را توصیف کنیم. مخرج مشترک اندیشه تمام مورخان یاد شده از نوئم (وحشی) جوامع صحراگرد و چادرنشین است که در همواره تاریخ در تقابل با زیست دیگر، یعنی شهرنشینی و مدنیت قرار داشته است. به عنوان نمونه ابن العبری اعراب جاهلی شبه جزیره عربستان را دو طبقه ذکر کرده است: اهل مدر و اهل وبر.

اهل مدر در شهرها و روستاها می‌زیستند و از راه کشت و زرع و پرورش نخل و نیز بازرگانی زندگی می‌کردند و اعراب اهل وبر صحرائشینانی بودند که از شیر شتر و گوشت آن گذران زندگی می‌کردند. و به منظور یافتن آب و گیاه همواره از جایی به جای دیگر نقل مکان می‌کردند.^۱

ترکان، مغولان، عرب‌ها، هون‌ها، قبایل گل، ژرمن‌ها، هزاره‌ها و ... که مورد اشاره مورخان یاد شده هستند همگی صحراگرد و چادرنشین بوده‌اند. در حقیقت تصویری در ذهن متمدنان از صحراگردان وجود دارد و آن تصور به امری حقیقی و بدیهی تبدیل شده است. تصور و پنداشت عمومی بر این است که یکی از عوامل اصلی در برساخت وحشی هجوم سهمگین و همراه با کشتار و تخریب است؛ ولی آیا این عملی است که فقط توسط صحراگردان ترک، مغول و ژرمن حادث شده است و متمدنانی چون اسکندر، ناپلئون و کاشفان قاره آمریکا کسانی چون کریستف کلمب مرتکب همان جنایات و اعمال نشده‌اند.^۲

۱. ابن العبری (۱۳۷۷)، مختصر تاریخ الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۲۵.

۲. کریستف کلمب و همراهانش با ورود به قاره جدید، دست به کشتار بومیان زدند به طوری که بنا به نقل یکی از منابع معاصر آن دوره، اوخذا یکی از همراهان کلمب «... می‌کشت و می‌دزدید و می‌جنگید» و به هیچ وجه قصد مصالحه نداشت. این درحالی بود که به قول یکی از اسپانیولی‌ها، بارتولومه دلاس کازاس، بومیان تائینو مقیم جزایر کارائیب که کلمب با آنها دیدار کرده بود، «... بی‌خطرترین و دورترین انسانها از مکر و خیانت ...» توصیف شده بودند. سارا فلاورز (۱۳۸۴)، عصر اکتشافات، ترجمه فرید جواهرالکلام، تهران: ققنوس، ص ۸۵، ۶۹-۶۷.

با اپوخه کردن وحشی، متوجه می‌شویم که آن کنش‌ها صرفاً ویژگی جوامع صحراگرد نبوده است. بنابراین نمی‌توان تفاوت بنیادینی بین اسکندر و آتیلا^۱ قائل شد. اسکندر به عنوان یکی از فاتحانی که از جامعه متمدن برخاسته بود با وجود کشتارهای بی‌رحمانه‌اش از سوی مورخان وحشی مورد خطاب قرار نمی‌گیرد!^۲ این خود پرسشی اساسی به شمار می‌آید که به بحث حیث التفاتی مربوط می‌شود. آیا فی الواقع تمدن، ارزشی مطلق به شمار می‌آید؟ آن‌چنان که اغلب اندیشه‌ورزان آن را امری یقینی پنداشته‌اند!

حیث التفاتی و پدیدار وحشی

حیث التفاتی^۳ از مهم‌ترین مفاهیم پدیدارشناسی است. دکارت^۴ با طرح دیدگاه انفکاک سوژه از ابژه و کشیدن دیوار ستبری بین آن دو، تاثیر انکارناپذیری بر اندیشمندان پس از خود گذاشت. به نظر دکارت، سوژه به عنوان امری منفک از جهان^۵ توان و توانش معرفت به جهان را داراست؛ اما به تدریج برخی فیلسوفان این رهیافت را مورد انتقاد قرار داده و از این مساله سخن گفتند که انسان به عنوان سوژه خود اساساً بخشی از واقعیت است و به قول هایدگر^۶ دازاین^۷ واجد خصوصیت هستی - در - جهان است و هستی درون جهان، ویژگی دیگر موجودات به غیر از دازاین است. هایدگر در هستی و زمان نوشت که دازاین، به معنای حقیقی کلمه هستند - آنجا^۸، که ممکن است برخی به عنوان وجود انسانی مشابه تاویل کنند، «مقصود خودش را بیان می‌کند نه به دلیل اینکه آن ... به عنوان یک چیز درونی در برابر چیزی بیرونی احاطه شده است بلکه به دلیل اینکه دازاین در مقام هستند -

۱. رئیس قبایل هون، که گیسون او را شهریار خودکامه و مالک‌الرقاب بربریان دانسته است. ادوارد گیبون (۱۳۷۰)، انحطاط و سقوط امپراطوری روم، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ص ۴۷۷

۲. اسکندر فقط در ایالت سغد قریب ۱۲۰ هزار تن را به قتل رساند. تاریخ ایران، ص ۲۵.

3. Intentionality

4. René Descartes

5. Isolé de l'universe

6. Martin Heidegger

7. Dasein

8. being - there

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی ۹۱

در - جهان^۱ هنگامی که آن را می‌فهمیم، تا به حال خارج از ما بوده است.^۲ بنابراین بر خلاف دیدگاه دکارتیان، سوژه در بر ساخت واقعیت دخالت دارد و واقعیت در آگاهی سوژه پدیدار می‌شود، پس چگونه باید بین خود و واقعیت جدایی اندازد تا شناختش عینیت داشته باشد.

هوسرل مفهوم حیث التفاتی را از استادش برنتانو^۳ گرفته بود. برنتانو ارجاع به یک ابژه را ضرورت اجتناب‌ناپذیر حیات آگاهانه انسان می‌دانست. به نظر برنتانو وقتی ما می‌گوییم درخت سبز است درباره‌ی واژه درخت صحبت نمی‌کنیم. هر مفهومی یک فلش^۴ به چیزی است. بنابراین مفاهیمی چون غم و شادی وجود ندارد، بلکه غم و شادی همواره از چیزی است. در دیدگاه برنتانو هر حالت ذهنی‌ای متعلق یا متعلقات به نحو التفاتی درون موجود خاص خود را دارد، فارغ از اینکه خود واقعیت چگونه بوده است. این امر به نظر برنتانو مبنای حیث التفاتی است.^۵ در همین راستا هوسرل معتقد است که آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و بنابراین هیچگاه از محتوا تهی نیست.^۶ «چیز» همان متعلق آگاهی است و حرف تازه هوسرل این است که این متعلق چیزی جدا از آگاهی نیست و آگاهی ذاتا لاینفک از متعلق خود است. به کلی‌ترین معنا ذات آگاهی در حیث التفاتی و قصدیت و نشانه روی آن به سوی چیزی است. خطای دکارت این بود که وقتی می‌گفت «می‌اندیشم»^۷ تصورش بر این بود که آگاهی محض و مجرد وجود دارد.^۸ اصل آگاهی عبارت است از نسبت میان ادراک و متعلق ادراک و رابطه مدرک و مدرک زمانی برقرار می‌شود که مدرک حیث التفاتی داشته باشد. بنابراین آگاهی داشتن از چیزی تنها از روی

1. being – in – the - world

2. Rudolf A Makkreel, (2009), *Hermeneutics, in: A companion to the philosophy of history and historiography*, edited by Aviezer Tucker, p.535.

3. Franz Brentano

4. Reference to

۵. مایکل تای (۱۳۹۳)، *فلسفه آگاهی: ده مسأله آگاهی*، ترجمه یاسر پوراسماعیل، تهران: حکمت، ص ۱۷۰.

۶. دنیل تامس پریموزیک (۱۳۸۸)، *مرلونتتی، فلسفه و معنا*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: مرکز، ص ۲۴.

7. Je pense

۸. زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه های هوسرل و هایدگر، ص ۱۲۰، ۱۱۶.

قصد است و هر اندیشه متعلق اندیشه مربوط به خود را داراست و از آن جدایی ناپذیر است. به نظر هوسرل فرض اندیشه و متعلق اندیشه به صورت دو امر منفک محال است، چرا که هر اندیشه، اندیشه از چیزی است.^۱

پرسش اصلی و اساسی در پدیدارشناسی این است که «چه مراد می‌کنیم از ...» آنگاه که حکم می‌کنیم و تصدیق می‌کنیم معنای آنچه در ذهن داریم چیست؟ وحشی مفهومی است که سوژه‌ی شناسا (متمدنان) از طرح و بر ساخت آن قصد و التفاتی داشته است و وحشی ارجاع به یک ابژه است. متمدنان به عنوان سوژه شناسا، وحشی به مثابه ابژه شناسایی را بر ساخته‌اند و وحشی در آگاهی متمدنان به شیوه‌ی خاصی ظاهر شده است و حتماً به منظور فهم وحشی باید دو سوی معادله مورد ارزیابی قرار گیرد.

به سوی پدیدار وحشی

اکنون وقت آن است که پس از تمهیدات مذکور، به سوی پدیدار وحشی عزیمت کنیم. در ابتدای مقاله این پرسش مطرح شد که چگونه ممکن است در حیات جانوری نیز تقابل‌های رام و وحشی موضوعیت داشته باشد؟ اسب که اسب است پس چگونه وحشی و رام در حیات جانوری بر ساخته شده است؟ پاسخ پدیدارشناختی نگارنده این است که اسبی که تحت انقیاد آدمیان در می‌آید و در جهت پیشبرد امور انسانی مورد استفاده قرار می‌گیرد آن اسب رام می‌شود و این امر متضمن تربیت و ریاضت است؛ ولی اسبی که تحت انقیاد در نیاید و از آن نتوان در خدمت امور انسانی به‌کار گرفته شود، به وحشی تبدیل می‌شود. در واقع با تمثیل مذکور که فارغ از هرگونه دیدگاه ارزش‌داورانه است، می‌توان به ماهیت پدیدار وحشی رسوخ کرد.

بر ساخت وحشی و رام در عرصه حیات جانوری در ساحت حیات انسانی نیز موضوعیت دارد. نگارنده با استمداد از تمثیل اسب وحشی و رام به سوی وحشی در عرصه زندگی انسانی راه یافت. هنگامی که با رهیافت پدیدارشناسانه اجازه دهیم تا وحشی خود

۱. ادموند هوسرل (۱۳۸۸)، *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی/استعلایی*، ترجمه غلامی‌عباس جمالی، تهران: گام نو، ص ۱۷۰.

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی ۹۳

را به شکل عریان به ما بنمایاند متوجه ماهیت آن و تقابل‌هایش با متمدنان خواهیم شد. ماهیت بنیادین پدیدار وحشی تحرک، جنبش و حرکت همیشگی است. صحراگردان خانه به دوشانی‌اند که همواره از جایی به جای دیگر در حال حرکت‌اند و از این جهت ممکن است تحرک آنان منجر به برخورد و تصادم با یکجانشینان (روستاییان و شهرنشینان) شود. برخلاف یکجانشین‌ها، که با استقرار در یک مکان زندگی می‌کنند، زیست صحراگردی بنا به ماهیتش در حرکت و جنبش است. در واقع یکی از دلایل برتری نظامی و جنگاوری صحراگردان بر متمدنان تا قبل از اختراع و کاربرد سلاح‌های آتشین، همین تحرک و جنبش آنان بوده است. به عبارت دیگر زیست کوچروی بدون حرکت و جنبش در پهنه زمین، قابل تصور نیست و این خصیصه جزء لاینفک چنین زیستی است. از سوی دیگر، بنا به ماهیت همیشه متحرک جماعات صحراگرد است که در آن‌ها امکان تأسیس نهادهای علمی و آموزشی نظیر مدارس و دانشگاه‌ها وجود نداشته است؛ مساله که همواره از سوی متمدنان به عنوان انتقاد بر صحراگردان مطرح بوده است؛ اما باید عنایت داشت که بنا به ماهیت زیست صحراگردی است که امکان تکوین چنان نهادهایی در آن وجود ندارد، نه چنانکه عده‌ای فقدان آن را دلیل بر نبود عقل پنداشته‌اند؛ همانطوری که هابز خاطرنشان کرده بود که آنچه آدمی را از «وضع طبیعی» می‌رهاند، «عقل» اوست.

تمام نهادهای آموزشی، علمی و آن موسساتی که افراد جامعه را تحت جامعه‌پذیری قرار می‌دهند عمدتاً در جوامع شهرنشین وجود داشته‌اند و نگرش این موسسات و نهادها نسبت به صحراگردان مبرا از هر گونه توضیح است. از این رو صحراگردان و کوچروان به دلیل ماهیت همیشه متحرکشان، تحت انقیاد جوامع متمدن در نمی‌آیند. زیست صحراگردی با خودش روحیه‌ی خود مختارانه و رها از سلطه‌ی دیگر جماعات انسانی را در پی دارد؛ دقیقاً همان‌گونه که اسب وحشی نیز آزاد و رها از سلطه و انقیاد انسان است. در چنین بستری است که فووریه پزشک مخصوص ناصرالدین شاه در خصوص ایلات لر و بختیاری بیان می‌دارد که «در آنجا نمونه‌های زیبایی از سواران سرکش و مردم کوهستانی وحشی و آزادمنش ساکنند که گرفتن مالیات از ایشان همه وقت کار آسانی نیست».^۱ سلاطین و

۱. ژوآنس فووریه (۱۳۸۵)، سه سال در دربار ایران، ترجمه عباس اقبال، تهران: علم.

پادشاهان بزرگ در غرب و شرق همواره به دنبال سیطره هر چه بیشتر بر اقوام و ملت‌های گوناگون بوده‌اند و در دستیابی به این هدف، زیست صحراگردی همواره یکی از موانع پیش روی بوده است چنان‌که رابینو در مورد ترکمن‌های استرآباد و گنبد قابوس ابراز می‌دارد: «برای دولت ایران رام کردن این ایالت کار دشواری نیست زیرا ترکمن‌های فعلی خیلی بیشتر از پدران خود متمایل به کشت و کار و سکونت در محل ثابت‌اند و با تبدیل کردن بسیاری از محلات چادری خود مانند گمش تپه، خواجه نفس، ... به اقامتگاه دائمی و با برقرار ساختن کلبه‌های چوبی و دکان، خود را به مراتب بیشتر از دورانی که فقط چادر نشین بودند و با مشاهده کمترین اثر خطر می‌توانستند به سوی شمال به حدود اترک نقل مکان نمایند، در معرض مجازات قرار داده‌اند».^۱ و از این منظر، یکجانشینی با انقیاد همراه است. بنابراین به تبع ماهیت متحرک صحراگردان، انقیادناپذیری و روحیه‌ی خود مختارانه نیز دیگر ماهیت بنیادین پدیدار صحراگردی است و همین ماهیت است که در آگاهی متمدن از آن به وحشی تعبیر شده است. چنانچه صحراگردان زیست خود را از کوچ نشینی به یکجانشینی تغییر می‌دانند آنگاه از جرگه‌ی وحشی خارج می‌شدند؛ چرا که با یکجانشین شدن کوچروان دو ماهیت بنیادین پدیدار وحشی یعنی حرکت و انقیادناپذیری از بین می‌رفت. در واقع ایستار وحشی بر ساخته‌ی مفهومی متمدنان از جوامع صحراگردان و چادر نشین است که با آنها شیوه زیست، رفتار و آداب رسوم متفاوت دارند.

جدول تطبیقی ماهیت پدیدارهای وحشی و متمدن	
پدیدار وحشی	پدیدار متمدن
حرکت	سکون
—	صورت‌بندی نهادهای علمی-آموزشی
انقیاد ناپذیری	انقیاد

۱. ه.ل رابینو (۱۳۴۳)، *مازندران و استرآباد*، ترجمه غ. وحید مازندرانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۵۷.

نتیجه

مقاله حاضر با اتخاذ روش پدیدارشناسی، به شکلی نو با یکی از مفاهیم مهم تاریخ‌دانان مواجه شد. نگارنده با کاربرست روش مذکور درصدد بود تا با اپوخه کردن وحشی، آن گونه که تا کنون فهمیده شده بود، به آیدوس پدیدار وحشی نزدیک شود. هدف، روشن‌سازی این مساله بود که هنگامی که مورخان واژه وحشی را به کار می‌برند مراد و مقصودشان چیست؟ و اینکه وحشی چگونه بر انسان‌ها ظاهر شده است؟ تمایز مهمی میان اسب وحشی و رام و حتی انسان وحشی و متمدن وجود دارد؛ آنچه وحشی و رام را از یکدیگر منفک می‌سازد، به نقش و دخالت عوامل انسانی و به قول هابز پرورش، تربیت و زحمت بشری مربوط می‌شود. بر ساخت وحشی و رام در عرصه حیات جانوری در ساحت حیات انسانی نیز موضوعیت دارد. نگارنده با استمداد از تمثیل اسب وحشی و رام به سوی وحشی در عرصه زندگی انسانی راه یافت. بر این اساس ایستار وحشی با انقیاد و انقیادناپذیری پیوند و پیوستگی دارد.

مساله مهم در مقاله حاضر این بود که با شناسایی سوژه و ابژه معرفتی، نقش آگاهی در بر ساخت مفهوم وحشی، مورد ارزیابی قرار گیرد. وحشی، مفهومی است که در آگاهی متمدنان به شیوه‌ی خاصی ظاهر شده است و سوژه شناسا (متمدنان) از طرح آن حیث التفاتی داشته است که حتماً بایستی هر دو سوی این قضیه، یعنی سوژه شناسا و ابژه شناسایی مورد واکاوی قرار می‌گرفتند. سخن جدید مقاله کنونی با اتکا به روش پدیدارشناسی آن است که وحشی ارجاع به یک ابژه است و این ابژه همانا زیست ایلپاتی و کوچروی است. در این راستا معلوم شد که متمدنان به عنوان نوئز جامعه صحراگرد و چادرنشین را به عنوان نوئم تحت عنوان وحشی بر ساخته‌اند. از این رو می‌توان گفت وحشی آن سان که در آگاهی انسان‌ها ظاهر شده است، جوامع صحراگرد و کوچرو مطمح نظر است. آنچه در بادی امر در باب مفهوم وحشی به ذهن متبادر می‌شود، یورش اقوام صحراگرد همراه با قتل و کشتار بی‌رحمانه است؛ اما آیا این معیار و محکی است که می‌توان بر اساس آن جامعه‌ای را وحشی قلمداد کرد؟ گو اینکه متمدنانی چون اسکندر، ناپلئون و هیتلر گوی سبقت را در خونریزی از چنگیز و آتیلار بوده بودند! لیکن این سوال

بسیار مهمی است که چرا وحشی را به متمدنانی چون اسکندر و هیتلر نسبت نمی‌دهند؟ در بین‌الذهان متمدنان تصویری شکل گرفته است که بر بنیاد آن برخی جوامع واجد خصائص وحشی تلقی شده‌اند؛ اینکه جوامعی وجود دارند که ماهیتا زیستی مبتنی بر سببیت و قتل عام و کشتار دارند.

صحراگردان و کوچروان به دلیل ماهیت همیشه متحرکشان، تحت انقیاد جوامع متمدن در نمی‌آیند. زیست صحراگردی با خودش روحیه‌ی خود مختارانه و رها از سلطه‌ی دیگر جماعات انسانی را در پی دارد؛ دقیقا همان‌گونه که اسب وحشی نیز آزاد و رها از سلطه و انقیاد انسان است. در روند مقاله نشان داده شد که آنچه وحشی را از متمدن متمایز می‌کند، نه رفتار و کنش سبانه بلکه ماهیت جنبنده و به تبع آن انقیادناپذیری صحراگردان است که این ماهیت در تقابل با سکون متمدنان است. ضمن اینکه بنا به ماهیت پدیدار صحراگردی است که امکان تکوین نهادهای علمی و آموزشی در آن وجود ندارد، نه چنان‌که عده‌ای فقدان آن را دلیل بر نبود عقل تصور نموده‌اند.

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی ۹۷

فهرست منابع و مآخذ

- آشوری، داریوش (۱۳۸۰)، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: آگاه.
- ابن خلدون (۱۳۳۷)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن العبري (۱۳۷۷)، مختصر تاریخ الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اسمیت، آدام (۱۳۵۷)، ثروت ملل، ترجمه سیروس ابراهیمی‌زاده، تهران: پیام.
- اشرف، احمد (۱۳۹۳)، نقد و نظری در علوم انسانی و اجتماعی، به‌کوشش سید ابراهیم اشک شیرین، تهران: گستره.
- اشمیت، ریچارد (۱۳۸۲)، «پدیدارشناسی» در: زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر، ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی، تهران: هرمس.
- اقبال، عباس (۱۳۷۶)، تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری، تهران: نامک.
- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۷۲)، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- بنجامین، ساموئل گرین ویل (بی‌تا)، ایران و ایرانیان (خاطرات و سفرنامه)، به‌اهتمام رحیم رضازاده ملک، بی‌جا: بی‌نا.
- بهار (ملک الشعرا)، محمدتقی (۱۳۳۵)، دیوان اشعار، تهران: چاپخانه فردوسی.
- دانیل بیتس و فرد پلاک (۱۳۹۰)، انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- پریموزیک، دنیل تامس (۱۳۸۸)، مرلوپنتی، فلسفه و معنا، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: مرکز.
- تای، مایکل (۱۳۹۳)، فلسفه آگاهی: ده مسأله آگاهی، ترجمه یاسر پوراسماعیل، تهران: حکمت.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)، زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران: ققنوس.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، مدخل فلسفه غربی معاصر، به‌کوشش مریم سادات، تهران: علم.
- دارتیک، آندره (۱۳۸۹)، پدیدارشناسی چیست؟، ترجمه محمود نوالی، تهران: سمت.
- رایینو، ه. ل. (۱۳۴۳)، مازندران و استرآباد، ترجمه غ. وحید مازندرانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۰)، فلسفه و آینده طبیعت، ترجمه مرتضی نوری، تهران: مرکز.
- زرین کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶)، دو قرن سکوت، شرکت افست سهامی عام، چاپخانه ۲۵ شهریور.
- زهاوی، دان (۱۳۹۲)، پدیدارشناسی هوسرل، ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، تهران: روزبهان.
- شاردن، ژان (۱۳۳۵)، سیاحت نامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- عنایت، حمید (۱۳۵۱)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: دانشگاه تهران.
- سندنجدی (فخرالکتاب)، میرزا شکرالله (۱۳۷۵)، تحفه ناصری، تصحیح حشمت‌الله طبیبی، تهران: امیرکبیر.
- فلاورز، سارا (۱۳۸۴)، عصر اکتشافات، ترجمه فرید جواهرالکلام، تهران: ققنوس.

۹۸ مطالعات تاریخ فرهنگی، شماره ۲۹

- فووریه، ژوآنس (۱۳۸۵)، سه سال در دربار ایران، ترجمه عباس اقبال، تهران: علم.
- کاسمینسکی (۱۳۴۶)، تاریخ قرون وسطی، ترجمه صادق انصاری و محمدباقر مومنی، بی‌جا: شرکت سهامی نشر اندیشه.
- کریستنسن، آرتور (۱۳۷۹)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۸)، گزارش دشواریهای دیوان خاقانی، تهران: مرکز.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۷۸)، «زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی»: در: هرمنوتیک مدرن، گزینه جستارها، تهران: مرکز.
- گروسه، رنه (۱۳۷۹)، امپراطوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: علمی و فرهنگی.
- گوتشمید، آلفرد فن (۱۳۷۹)، تاریخ ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: ققنوس.
- گیون، ادوارد (۱۳۷۰)، انحطاط و سقوط امپراطوری روم، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- لاکوست، ژان (۱۳۸۴)، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران: سمت.
- لاکهارت، لارنس (۱۳۶۸)، انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، ترجمه مصطفی قلی‌عماد، تهران: مروارید.
- لانگ، کاترین ج (۱۳۸۶)، انقلاب کشاورزی، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- لین، ریچارد جی (۱۳۸۷)، ژان بودریا، ترجمه مهرداد پارسا، تهران: فرهنگ صبا.
- مسعودی (۱۳۸۱)، التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- ملک، سر جان (بی‌تا)، تاریخ ایران، ترجمه میرزا حیرت، تهران: کتابفروشی سعدی.
- منتسکیو، شارل لوی (۱۳۹۱)، روح القوانين، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهتدی، به‌کوشش محمد مددپور، تهران: امیرکبیر.
- مورگان، دیوید (۱۳۷۱)، مغولها، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- مورگان، لوئیس هنری (۱۳۷۱)، جامعه باستان، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
- موسوی نامی اصفهانی، میرزا محمدصادق (۱۳۶۳)، تاریخ گیتی‌گشا، تهران: اقبال.
- مینوی، مجتبی (۱۳۶۹)، «جشن‌های ایرانی - مهرگان» در: تاریخ و فرهنگ، تهران: خوارزمی.
- ناصرالدین شاه قاجار (۱۳۸۷)، سفرنامه عراق عجم به ضمیمه تاریخ و جغرافیای راه عراق عجم نوشته محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: اطلاعات.
- روژه ورنو و دیگران (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

بررسی «پدیدارشناختی مفهوم وحشی» با تکیه بر مفهوم وحشی در مطالعات تاریخی ۹۹

- هابز، توماس (۱۳۸۴)، *لویاتان*، ویرایش و مقدمه سی‌بی مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- هرودوت (۱۳۲۴)، *تاریخ هرودوت*، ترجمه ع. وحید مازندرانی، با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، تهران: علمی.
- _____ (۱۳۸۳)، *تاریخ هرودت*، ترجمه هادی هدایتی، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۹)، *تاریخ هرودت*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: اساطیر.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۶)، *تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- _____ (۱۳۸۸)، *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی/استعلایی*، ترجمه غلامی‌عباس جمالی، تهران: گام نو.

- Arrian, (1967), *Anabasis*, Book1, with an English translation by E. Robson, London.
- Chardin, Jean, (1811), *voyages du chevalier Chardin, En perse*, vol 1, Paris, nouvelle edition, Le normant, imprimeur – libraire.
- Dio Cocceianus, Cassius, (1955), *Dio's Roman History*, with an English translation by Earnest Cary, in: Loeb Classical Library, London, William Heinemann LTD
- Faubion, James D, (2006), *Malinowski*, in: The Cambridge Dictionary of Sociology.
- Gadamer, Hans – Georg, (2004), *truth and method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G Marshall, Bloomsbury, London.
- Herodotus, (1975), *The Persian wars*, translated by A.D. Godly, in: Loeb Classical Library, London.
- Rudolf A Makkreel, (2009), *Hermeneutics*, in: A companion to the philosophy of history and historiography edited by Aviezer Tucker.
- Procopius, (1914), *History of the wars*: book1, 2, London, with an English translation by H.B. Dewing, in: Loeb Classical Library, London.
- Ammianus Marcellinus, (1986), 1, with an English translation by John Rolfe, in: Loeb Classical Library, London.