

کتابخانه ی روشنگری فرهنگی

(گفتارهای ۱-۴)

چهارگفتار در زمینه ی فرهنگ

از

چنگیز پهلوان

اندیشه، بهار ۱۳۹۳

شناسنامه

چهار گفتار در زمینه ی فرهنگ :

۱. چرخه های گفتار در ایران معاصر

۲. پایان قرن

۳. خودخردبینی فرهنگی

۴. نقد فرهنگ همراه با سه پیوست

ناشر: نشر فراز

نویسنده : چنگیز پهلوان

شمارگان: در ایران پنجاه نسخه؛

و:نشر در شبکه ی جهانی

سال انتشار: بهار ۱۳۹۴

چهارگفتار در زمینه ی فرهنگ

از

چنگیز پهلوان

اندیشه ، بهار ۱۳۹۳

فهرست گفتارها

۱. چرخه های گفتار در ایران معاصر

۲. پایان قرن

۳. خودخردبینی فرهنگی

۴. نقد فرهنگ

توجه : از آنجا که دستگاه نظارت بر فرهنگ به نام «وزارت فرهنگ و ارشاد» با بازیگری به نوشته های این قلم اجازه ی انتشار نمی دهد و خفت تحمل ناشران فرصت طلب جان را به لب می رساند، به تدریج و تاحدی که بتوانم نوشته هایم را در فضای مجازی انتشار می دهم یا در شمارگانی محدود تکثیر می کنم.

تاکنون کتابهای زیر در شمارگانی محدود انتشار یافته اند:

۱. پرواز با ترانه. این کتاب که به معرفی و ترجمه ی اشعار اینگه برگ باخمن اختصاص یافته بود به سبب عدم دریافت جواز نشر نخست در آلمان به چاپ رسید در نشر نیما در ۱۳۸۶. پس از کسب جواز دو بار در تهران به چاپ رسید در سال ۱۳۸۷ در نشر آبی. پس از آن که کتاب بار دیگر نایاب شد بارها آگهی چاپ و انتشار آن را در ابعادی بزرگ در روزنامه ی همشهری ویژه ی شهرستانها دیدم. مع الاسف نتوانستم این چاپها را ببینم.

۲. چاپ اختصاصی «پرواز با ترانه» بی جواز ارشاد در تهران در مجموعه ی دفترهای پراکنده به شماره ی (۱) انتشار یافت. زمستان ۱۳۸۶.

۳. رساله ی بیست و دوم خرداد و بحران فرو پاشی. نخست انتشار چاپی در تعدادی محدود و سپس انتشار در فضای مجازی در تارنماهای مختلف. تهران ۱۳۸۸. دفترهای پراکنده شماره ی ۲. نشر فراز.

۴. در عزت و خفت روشنفکران. نشر فراز تهران ۱۳۸۸. صص ۲۰۰.
- دفت‌های پراکنده (۳). چاپ در تهران در بیست نسخه. بخشی از آن همراه با گزارش میزگرد با ابراهیم یزدی/عمویی و حاتمی به صورت گزیده در فضای مجازی. بخشی دیگر در بخش دوم کتاب «تجدد و روشنفکری».
۵. احکام سلطانی. اثر ماوردی. جلد دوم. نسخه خوانی و تصحیح به کوشش چنگیز پهلوان. نشر فراز. اندیشه پاییز ۱۳۹۱. جلد اول این کتاب به کوشش محمد تقی دانش پژوه و چنگیز پهلوان در مدت اقامت در شهر مونستر به چاپ رسید. به سال ۱۳۸۱/۲۰۰۲. نشر فراز. در مجموعه ی «دفت‌های فرهنگ و جامعه» (۳).
۶. تجدد و روشنفکری. قرار بود نشر قطره این کتاب را به چاپ برساند. ارشاد با انتشار این کتاب بی ذکر علت مخالفت کرد. کتاب سالها در ارشاد ماند تا آن که در آلمان چاپ و پخش شد. چاپ اول ۱۳۸۹. از تعداد چاپ در آلمان اطلاع ندارم.
۷. ریشه های تجدد. در ۱۳۸۹ آماده ی چاپ شد اما اجازه دریافت نکرد. کتاب در آلمان به همین تاریخ انتشار یافت. نمی دانم به چه تعداد این چاپ با چاپ نخست این کتاب در نشر قطره تفاوت‌هایی چشمگیر دارد. نخست آن که اغلاط چاپی را در چاپ نخست اصلاح کردم و دودیدگر آن که یک رساله ی تاریخی در باب حقوق اداری به این چاپ افزودم. ارشاد بی هیچ علتی اجازه نداد این کتاب به چاپ برسد. ناشر هم ناگفته تمایل نداشت. چاپ کتاب مواجه شد با حذفی دو سویه و ریاکارانه.
۸. سیاست فرهنگی. این کتاب را با توجه به تجربه ای که با ارشاد داشتم نخست به صورت کامل در اروپا و تهران چاپ کردم به سال ۲۰۱۱/۱۳۹۰ و سپس با حذف بخشهایی از متن کامل آن را از طریق نشر قطره به ارشاد سپردم. با آن که کتاب در سانسور ارشاد و بررسی متن از سوی چندین بررس بی اشکال تشخیص داده شده بود با این حال ارشاد به سبب نام نویسنده با انتشار آن موافقت نکرد. هنگامی که حکومت روحانی سرکار آمد یکی از کتابهایی که مجاز تشخیص داده شد همین کتاب بود اما درست در وقتی که دیگر هیچ قراردادی با نشر قطره نداشتیم پاسخ ارشاد به قطره ارسال شد. نشر قطره بابازیگری از دادن موافقت ارشاد به این قلم طفره رفت. در نتیجه کتاب همچنان در ارشاد درجا می زند.
۹. خودآموز کردی کرمانجی. چاپ در چند نسخه در تهران. نشر فراز به سال ۱۳۹۱/۲. متن کامل در فضای مجازی در تارنمای پژوهاک ایران انتشار یافت به صورت پی دی اف. صص ۱۷۰.

۱۰. خودآموز کردی سورانی. چاپ در چند نسخه در تهران.
۱۳۹۲/۱۳۹۳. نشر فراز. صص ۱۳۶. انتشار وسیع در تارنمای پژوهاک ایران
به سال ۱۳۹۳ بصورت پی دی اف.

این دو خودآموز کردی در تهران در یک جلد و در کنار هم نیز به چاپ
رسیده اند. در پاریس در انستیتوی کردی تدریس می شوند. قرار بود در
اوپسالا هم برای تدریس در نظر گرفته شوند.

۱۱. پیوستهای کتاب افغانستان عصر مجاهدین و برآمدن طالبان. چاپ محدود
تهران ۱۳۹۲. صص ۱۰۰. نشر فراز.

۱۲. کتاب افغانستان، عصر مجاهدین و برآمدن طالبان چاپ کابل ۱۳۹۴.
انتشارات بین المللی سرور سعادت. همراه با پیوستها.

انتشار در فضای مجازی

۱. در عزت و خفت روشنفکران. گزیده ای از کتاب. شامل میزگرد.

۲. بیست و دو خرداد و بحران فروپاشی. دفترهای پراکنده (۲) بیست و دوم
خرداد و بحران فروپاشی تهران ۱۳۸۸.

۳. شورش برحق است. سالگرد جنبش اعتراضی بیست و دوم خرد. رساله ای
در زمینه ی جامعه شناسی سیاسی و فرهنگی ایران. نشر فراز خرداد ۱۳۸۹.

۴. جامعه ی کاذب. رساله ای در باب احوالات فرهنگی جامعه ی ایران
مرداد ۱۳۹۰ - دی ۱۳۹۰. همراه با دو پیوست. نشر فراز. اندیشه.

۵. خودآموز کردی کرمانجی ۱۳۹۱.

۶. خودآموز کردی سورانی. ۱۳۹۱/۱۳۹۲.

۷. پیوستهای کتاب افغانستان به نام عصر مجاهدین و برآمدن طالبان. چاپ
محدود تهران ۱۳۹۲. صص ۱۰۰.

نشر فراز.

چرخه های گفتار در ایران معاصر

بررسی زمینه های طرد و بازگشت فکر در ایران معاصر

۱. آیا می توان فراگرد طرد و بازپذیری جریانهای فکری را پدیده ای فرهنگی و در خور بررسی دانست؟ چگونه می توان روند رفت و برگشت بسته ها و حوزه ها یا واژگانی معین و گونه هایی از اندیشه را همچون پدیده ای فرهنگی بررسی و وراثت از آن حتی خصلتی عام و تکرار شونده برای این فراگرد قائل شد؟

فرض نخست این نوشته براین پایه استوار گشته است که جریانهای فکری، خاصه جریانهای فکری گروهی یا گسترده ی اجتماعی، ریشه هایی فرهنگی دارند و در یک فراگرد بس بغرنج پدیدارگشته و نفوذ و رسوخ کرده اند و اغلب در متن جامعه به گونه ای بدیهی جاری هستند. با این حال همین فراگردها و جریانها خاصه پس از یک دوره ی رکود یا واپس نشینی در مقطع زمانی معینی با قوت تمام جان می گیرند، فوران می کنند و خلاف روال عادی خود می کوشند اشاعه ای سراسری پیداکنند. این نوع از جانگیری و اشاعه یا پخش گسترده را نباید یکی گرفت با جریانهای فکری مهندسی شده ای که به عمد از طریق دستگاه های سیاستگذاریهای فرهنگی پراکنده می شوند و به عمد در دوره ای کوتاه جاناندازی می شوند. هر یک از این پدیده ها سرنوشت خاص خود را دارند. نباید اینها را باهم اشتباه گرفت. ما در حال حاضر تنها به پدیده هایی توجه می کنیم که خاستگاه های فرهنگی تاریخی یا دراز مدتی دارند و در تاریخ معاصر ایران سربرآورده اند.

اینها به کنار، نکته ی مهم در استدلال این نوشته پدیده ی «رفت و برگشت» جریانهای فکری است. به بیان دیگر چنانچه فکری، خواه دینی، خواه سیاسی یا حتی فرهنگی در مقطعی با قوت و نیرومندی هرچه تمام تر به کنار رود یا به کنار رانده شود یا کنار زده شود اما در دوره ای دیگر حتی به مدد همان استدلالات طرد شده، باز جان بگیرد، توان آن را دارد که با قدرت و توانمندی در خور توجهی به صحنه ی گفتارها بازگردد. این جریان را چگونه می توان شناسایی کرد و بررسی و باز شناخت؟

این نوشته فرض می کند وقتی فکر و گرایشی در جامعه ای در یک فراگرد طولانی به گونه ای همساز با خصلتهای فرهنگی همان جامعه کنارنرود یا به مدد

ساختاری استدلالی هماهنگ با نظام منطق استدلالی همان جامعه از عرصه ی اندیشه کنار گذاشته نشود، به صرف طرد علنی یا آشکار و حتی سیاسی نمی توان آن فکر و گرایش را جریانی خاتمه یافته دانست. این نوع از فکر چنانچه فرصتی تازه بیابد یا زمینه هایی مناسب برای عرض اندام ببیند، باز قد علم می کند و چه بسا بتواند با آرایشی تازه یا با ادعای مظلومیت به بسیج نیروهایی از جامعه روبیاورد. موفقیت یا عدم موفقیت این بازگشت یک چیز است و توان بازگشتن به صحنه ی گفتار چیزی دیگر.

شاید بتوان گفت بازگشت یک فکر ممکن است جلوه ای گذرا داشته باشد اما بازگشت یک فکر به صحنه ی گفتار علی الاصول بدین معناست که این فکر مدعی کسب وجهه ای ماندگار است و چه بسا اگر بخت یارش باشد بتواند دوره ای طولانی صحنه گردانی کند. از این گذشته بازگشت یک فکر به دو معنای دیگر نیز تواند بود. یکی آن که هنوز این فکر در پهنه ی اجتماع هواخواهانی دارد و دو دیگر آن که بازگردانندگان فکر به امید غلبه بر مخالفان نشسته اند و امید دارند با بازگشت، به پیروزی موردی، مقطعی یا ماندگار برسند.

۲. در همین آغاز خوب است به منظور پرهیز از بدفهمی به یک نکته ی خویشاوند با این مبحث یا به ظاهر خویشاوند توجه دهم و مرزبندیها را روشن سازم.

مبحث چرخه یا نظریه ی چرخه ای در حوزه ی دانشهای اجتماعی و فلسفه ی تاریخ پیشینه ای جدی و در خور اعتنا دارد. بنابر نظریه ی چرخه ای که در حوزه ی علوم اجتماعی نیز به نام نظریه ی چرخه ای اجتماعی شهرت دارد یا در نظریه ی فلسفه ی تاریخ و تمدن به نام نظریه ی افول شناخته شده است و با اسوالد اسپینگلر در کتاب افول تمدن غرب شهرت یافته است، با آنچه در اینجا به نام نظریه ی چرخه های گفتار می آورم، تفاوت دارد.

نظریه ی کلاسیک چرخه های اجتماعی در مقابل نظریه ی اصالت تحول یا اصالت تکامل و پیشرفت قرار می گیرد. نظریه ی اصالت تحول بر این باور است که جامعه ی بشری در مسیری رو به پیش گام برمی دارد و هر بار پیشرفتی یکه وی همتا را تجربه می کند. به انگلیسی این مکتب را *social evolutionism* می نامند. نظریه ی چرخه های اجتماعی که به انگلیسی *social cycle theories* نام گرفته است، در برابر مکتب اصالت تحول در مجموع بر این باور است که رویدادها و مراحل در هر جامعه و روی هم رفته در تاریخ به صورتی چرخه ای تکرار می شوند. البته این تعریف ساده و عام از نظریه ی چرخه ای بدین معنا نیست که این نظریه جامعه ی انسانی را فاقد پیشرفت بداند. نظریه ی چرخه در حوزه ی نگرشهای تمدنی پیشگامانی

مشهور دارد. در عرصه ی فلسفه ی تاریخ نظریه ی تمدنی برجستگی دارد مانند اشپنگلر. این نوع نظریه پردازان علی الاصول عقیده داشتند هر تمدنی یک چرخه ی زیستی دارد. در این چرخه ی زیستی هر تمدنی سرانجام رو به افول می گذارد. فیلسوف روسی به نام نیکلای دانیلوسکی [Nikolai Danilewski](#) در قرن نوزدهم (۱۸۲۲-۱۸۸۵) بر این عقیده بود که تمدنهایی چون مصر و ایران و چین و یونان و رم هر یک در معرض این چرخه ی زیستی قرار داشته اند و افول خود را طی می کنند. در آن هنگام تمدن ژرمنی- رومی را روبه افول می دانست و تصور می کرد تمدن اسلاو رو به صعود دارد. نکته ی مهم اینجاست که نظریه ی ادواری تمدنی از شکوفایی و پرمردگی سخن می راند در حالی که نظریه ی چرخه یا ادوار اجتماعی از تکرار یاد می کند. برخلاف این دو نظر، نگرش چرخه های گفتار بر پدیده ی بازگشت تأکید می گذارد و این بازگشت را امری مطلق نمی پندارد. چه بسا در بازگشت، گفتار پیشین همچون شهابی بیاید و برود و چه بسا پدیده ای در چرخه ی بازگشت، شکوفایی تازه ای به بار بنشانند و رونق تمدنی به همراه بیاورد.

در اینجا قصد نداریم به توصیف جامعی از نظریه ی چرخه های اجتماعی یا تمدنی روی آوریم. تنها می خواهیم روشن سازیم که مبحث چرخه های گفتار با نظریه ی چرخه های زیستی خاصه در پهنه ی تمدنها تفاوت دارد. در ارتباط با چرخه های گفتار می خواهم توضیح دهم که چرخه ی گفتارهای معینی در یک جامعه ی معین بشری یا حتی در عرصه ی یک تمدن به علل مختلف به وقوع می پیوندد اما این گفتارها از سویی خصلتی واحد ندارند و از سوی دیگر به علت آن که جامعه یا حوزه ی فرهنگی و تمدنی خاصی نتوانسته بر نظام استدلالی این گفتارها چیره شود یا آن حوزه به آن چرخه ی معین جهت تداوم بخشیدن به حیات خود نیازمند است، اسباب این بازگشت را فراهم می آورد.

۳. در این گفتار در اساس می خواهم با بهره گیری از نظریه ی چرخه ی گفتار به عصر تجدد در ایران پردازم و این پدیده را در ارتباط با این عصر بربرسم. تصورم بر این است که با اندک تأمل و درنگی چه بسا بتوان همین مورد را در دوره های تاریخی دیگری هم به کار گرفت اما اکنون چنین قصدی ندارم. نخست بدان سبب که پهنه ی گفتار حاضر را می گسترانند و دو دیگر آن که هیچ عصری به تنهایی نمی تواند با رنگین کمان و چندگونگی عصر تجدد پهلو بزند و از این گذشته برخوردار از تنوع عصر تجدد باشد و به خصوص شتاب و سرعت دگرگونیها را به اندازه ی دوران تجدد به نمایش بگذارد. عصر تجدد در یک کلام عصری است شتابان و گاه بسته به هر فرهنگ همه ی خصوصیات عصر یا اعصار پیش از خود را به چالش می گیرد یا حد اقل آن که آنها را به پرسش و تأمل فرامی خواند و به اعتباری با آنها

دست و پنجه نرم می‌کند. این درگیری تمام عیار به معنای پیروزی عصر تجدد نیست، بل به معنای بسترسازی جهت طرح کردن انواع پرسشها و ستیزها در یک دوران بالنسبه کوتاه مدت است. برخی خصوصیات و فراگردها، درونی و جذب می‌شوند و برخی نیز در سطح می‌مانند و ژرفا نمی‌پذیرند. برخی از جریانها و اندیشه‌ها و روندهای به چالش خوانده شده کنار می‌روند و حاشیه نشینی پیشه می‌کنند زیرا که تاب ایستادگی ندارند و در همان مقطع به چالش خواندگی قادر نیستند پاسخهایی متناسب با جریان تجدد عرضه کنند یا از خود به دفاع برخیزند. خاصه همین وجه از رویارویی تجدد و سنت یا تجدد و چالش خواندگی است که به باور این قلم اهمیتی خاص دارد و نباید آن را نادیده گرفت یا از بررسی و تجزیه و تحلیل آن سهل انگارانه گذشت. نکته‌ی مهم در اینجا این است که چه بسا اندیشه‌ای نتواند در مقطع به چالش خوانده شدن سنت یا نظام اندیشگی و فکری به چالش خوانده شده بستر مناسب و شایسته‌ای جهت ایستادگی فراهم آورد و یورش عنصر یا عناصر تجدد را مغلوب سازد، اما در مقطعی دیگر و دورتر پس از گردآوری استدلالها ی نوساخته یا نوپرداخته‌ای بازگردد و این بار با مقاومت در برابر روند نوسازی و تجدد وجهه‌ای عام برای خود دست و پا کند. این فراگرد رویارویی را باید درست سنجید و درست ارج نهاد و خصلتهایش را واریسی کرد.

در اینجا خوب است به یک نکته که شاید این قلم برای نخستین بار طرح کرد اما این اصلاح طلبان اندیشه بردار آن را برگرفتند و تکرار کردند و حالا دیگر به گونه‌ای بدیهی درآمده است و عده‌ای از خردمند نمایان دیررس آن را عرضه می‌کنند، اشاره‌ای داشته باشم. گفته بودم عصر تجدد از درون سنت یا به اعتباری عصر سنت برمی‌آید. این سخن به واقع پیشتر در اندیشه‌های اروپایی عنوان شده بود اما معنای آن بس بغرنج است و بسته به نظر اندیشگران مختلف، جلوه‌هایی متفاوت دارد. اصلاح طلبان این سخن را به آن معنا گرفتند که پس باید عصر تجدد در ایران خود را با دین رسمی سنتی یا دین اکثریت همسازگرداند. همین استدلال را سالیان دراز چپ و ملی نیز نادانسته به کار می‌بردند و برای مثال رضاشاه را می‌نکوهیدند که کشف حجاب را خلاف میل و گرایش اکثریت به راه انداخته بوده است. بگذریم که این استدلال نادرست و خلاف واقع بوده است، اما حتی اگر تصور کنیم که کشف حجاب از پشتیبانی اکثریت برخوردار نبوده است، آیا می‌شد و می‌توان نتیجه گرفت که همه‌ی تحولات در جامعه باید در انتظار کسب موافقت اکثریت مردم درجا بزنند؟

یکی از دشواریهای اندیشه در ایران این است که عده‌ای سخنانی را برمی‌گیرند و به عمق آنها نمی‌اندیشند. در نتیجه این سخنان میان تهی می‌شوند و خصلتی حباب گونه

می یابند. برآمدن تجدد از دل سنت را باید درست توضیح داد تا این سخن اعتباری ماندگار یا اندیشه برانگیز بیابد.

از سوی دیگر وقتی سخن از سنت به میان می آید عده ای تصور می کنند با پدیده ای همبسته، منسجم و در هم تافته سروکار دارند. این تصور باطل به این نتیجه می رسد که تجدد باید با این سنت سازگار باشد. این مردمان نمی دانند و درک نمی کنند که تجدد وقتی سر برمی کشد که سنت یا از درون در معرض بحران قرار دارد یا در سرایش سقوط قرار گرفته است یا حتی در فراگرد ابتدال و بازدارندگی سیر می کند. در چنین اوضاعی وقتی که تجدد پا به میدان می گذارد هنوز پدیده ای جاافتاده به حساب نمی آید. می خواهد از راه آزمون و خطا پیش بتازد و در بهترین حالت از راه نقد سنت عرض اندام کند و هویتی برای خود بطلد. در این چنین موقعیتی از طرفی با سنتی سروکار داریم دستخوش بحران و با تجددی دست و پنجه نرم می کنیم جانپفاده و در مراحل جنینی یا کودکی. کسانی که آسان پسندانه عصر پهلوی را به نقد می کشند یا طرد می کنند به چنین ابعادی اعتنا نمی ورزند و در نتیجه نظری استوار عرضه نمی کنند. از اینها گذشته بسیاری پدیده ها و تحولات اجتماعی را موزون و پی در پی در نظر می آورند بی آن که ناموزونی را در عرصه ی جامعه و فرهنگ ارج بنهند و از راه سنجش درست آن رویکردی خردمندانه پیورانند.

۴. فرض این قلم این است که چنانچه فراگردها و اندیشه های به چالش خوانده شده در دوسطح نقد نشوند همچنان در گوشه و کنار حیات فرهنگی و اجتماعی کمین می کنند و در انتظار فرصتی مناسب می نشینند. این دو سطحی که در اینجا در نظر داریم، یکی نقد در سطح خود پدیده یعنی خاستگاه های سنتی آن است که نقدی درونی و به اعتباری تاریخی است زیرا با گذشته ی توجیهی همان پدیده سروکار دارد و بسترها و زیستگاه های آن را هدف می گیرد و در عمل حتی جایگاه های زیستش را به چالش می کشد، و دیگری نقد در سطح و مقیاس فراگرد تجدد است که این یکی در واقع نقدی است برونی به اعتبار خاستگاه های جدید و در تعارض با خاستگاه های سنتی. این نقد دوم نیاز به مشروعیت سازی نوین هم دارد. روال سنت به اعتبار عادت بر مشروعیت خود تکیه می زند اما روال تجدد نیازمند منطقی نوشت؛ در همانحال نیازمند استدلالی است کاربردی. به بیان دیگر درست در لحظه ای که مطرح می شود باید علاوه بر قدرت استدلال، توان پاسخگویی به نیازهای بلافصل جامعه راهم داشته باشد. اجازه دهید با یک مثال مشخص این نکته را تا اندازه ی روشن گردانم و اسیر حوزه ی کلیات یا کلی گویی نشوم. همه ی دوستداران تاریخ مشروطیت در ایران می دانند گفتار «قانون» بی تردید محوری ترین گفتار در عصر مشروطیت بوده است. این گفتار در برابر گفتار سنت محوری قرار گرفت که بر رعایت شریعت تکیه می زد

و اعتقاد داشت چنانچه شریعت درست و بی کم و کاست به کار بسته شود، جامعه بی نیاز از هر قانون دست ساخته ی بشری خواهد بود. شریعتمداران معتقد بودند آنچه قانون الاهی نامیده می شود از هر بابت تقدم و رجحان دارد بر آنچه که قانون بشری نام گذاری شده بود. این نزاع را نباید نزاعی کوچک و بی اهمیت دانست. چنان که می دانیم این نزاع در مقطع خیزش انقلاب اسلامی باز سر بر آورد و حتی در زمان کنونی هم در اینجا و آنجا جلوه می فرورد و از این گذشته در کشورها و فرهنگهای مختلف به شکلها و شیوه های متنوع نیز به چشم می خورد. چیزی که می توانست سرنوشت این نزاع را روشن سازد و فرجامی برای آن تدارک ببیند همانا عرصه ی حیات جاری زندگی مردمان می بود. چنانکه همگان می دانند گفتار قانون با شتاب تبدیل گشت به خواستی دیگر به نام برپایی عدالتخانه و به دنبال آن تدوین یک قانون اساسی و سرانجام ساماندهی یک مجلس قانونگذاری که با مصوبات خود یکسان سازیها و برابر سازیهای همه ی مردمان را در مقیاس عملی پی می گرفت. از این رو دیدیم گفتار قانون بر گفتار شریعت چربید و جایگاهی والا به خود اختصاص داد. پس نه فقط رویارویی به بار آمده در عرصه ی گفتار به وقوع پیوست، بل در عرصه ی عمل نیز شایستگی و لیاقت خود را به رخ کشید.

این دوسطح نقد همواره به سازش نمی رسند اما در جاها و در کشورها و در فرهنگهایی که قدرت و توان سازش می یابند، در عرصه ی عملی گونه های متنوعی از تلفیق را متبلور می سازند که لیاقت هر فرهنگ و قدرت بالقوه ی اندیشه ی تلفیقی و سازشمندی آن فرهنگ را هم می نمایانند. به بیان دیگر تصورم براین است که تلفیق، از عناصر بقا و تطبیق در هر فرهنگ به حساب می آید. تلفیق چیزی نیست جز قدرت گزینش. چه بسا همواره بهترین گزینشها در همان مرحله ی نخست پدیدار نشوند اما این به این معناست که تلفیق آغازین را می توان در بوته ی تجربه، اصلاح و سازگار کرد و به مرحله ای بالاتر صعود کرد. تلفیق را نباید همسان دانست با التقاط که شاید بتوان آن را نوعی گزینش اجناس ناهمگور در کنار هم دانست؛ به این اعتبار این جمع ناهمگن را دارای خصلتی مثبت نمی دانند به تصور آن که اصالت ندارد. در تلفیق اندیشه ی پیوند دهنده ناچار از درنگ و تأمل است. در تلفیق تکامل اندیشه و حتی آزمون و خطا نقشی خلاق به عهده می گیرد.

به اعتباری دیگر هر فرهنگ وقتی قادر باشد به تلفیق همچون یک راه حل بقا بنگرد و بپذیرد که هر تلفیقی در ابتدا بهترین گزینشها را در بر ندارد، بل می توان به بهترین گزینشها یعنی بهترین تلفیق در گامی یا گامهایی بعد دست یافت، در عمل با فرهنگی خرد- محور سروکار داریم.

خلاصه آن که همین گفتار شریعت خواهی که در برابر گفتار قانونخواهی عقب نشسته بود، نخست در دوره ی شهریور بیست عرض اندام کرد و ناکام واپس نشست، سپس بخت خود را بازآزمود و در هیأت انقلاب اسلامی با جان گرفت و علیه قانونخواهی بشری وارد میدان شد و در نهایت به قانونخواهی اسلامی یعنی مطابق با شریعت تن داد. البته عنصر شریعت هنوز یکسره از میدان بیرون نرفته است که حتی از برخی از جلوه های خود با قوت تمام دفاع می کند مانند حوزه ی مجازاتهای اسلامی یا نحوه ی پوشش و قس علی هذا. به بیان دیگر گفتاری که یک بار پس رانده شده بود، در مقطعی دیگر باز قدامت کرد و مدعی گفتار پس زننده شد. این گفتار پس رانده شده اما این بار قادر نیست به تنهایی همچون گذشته جلوه بفروشد. ناچار عناصری از گفتار پس زننده را برمی گیرد و از آن خود می سازد و به مدد عنصر تلفیق و اغلب به مدد التقاط هدفهای خود را دنبال می کند.

نکته ی مهم دیگر این است که گفتار پس رانده شده برای آن که بتواند عرض اندام کند از عناصر دیگری که در ساختار این گفتار سنتی جایی ندارند بهره می گیرد تا بتواند در عرصه ی گفتارها جایی برای خود دست و پا کند. دو دیگر آن که گفتار پس رانده شده در جریان پیکار بازگشت از آیینها و جلوه هایی نمادین بهره می جوید که به شکلی مستقل در پهنه ی فرهنگ جامعه حضور دارند بی آن که عناصر استدلالی گفتار پس رانده شده را به نمایش بگذارند. فقط در مقطعی که گفتار پس رانده شده به قدرت برسد می تواند عناصر استدلالی خود را همراه با جلوه هایی آیینی به جامعه بقبولاند هرچندکه عمر این نوع از تلفیق/التقاط کوتاه و ناپایدار است.

۵. اگر نگاهی بیندازیم به تاریخ عصرتجدد در ایران بی هیچ شبهه ای می توان مشروطیت را مقطع آغازین این اندیشه و این عصر برشمرد. به هر حال به باور این قلم دوران مشروطیت به این سو یکسره متفاوت است با دوره های پیش از خود. این بدان معنا نیست که عصر تجدد مورد نظر این قلم به قول زبان محاوره ناگهان از زیر بوته درآمده باشد و آغشته به خصوصیات اعصار پیش از خود نباشد. اما نباید فرمایشات و پراکنده گویی ایرانیان مهاجری را که در کسوت استادی دانشگاه فخر می فروشند جدی پنداشت و تصور کرد عصرتجدد در ایران در چندین قرن پیش در آثار نوشتاری آن دوران سرگرفته است. این چنین مردمانی اهل مفهوم نیستند و تصور بر این دارند که اگر برخی در اروپا «ویکو» را از آغازگران برمی شمردند، پس ما هم باید به همین اعتبار فلان شخصیت مثلاً دوره ی صفوی را پایه گذار تجدد برشماریم تا از اروپا واپس نیفتیم. این حضرات مانند آن آشفته گوی آکسفورد نشین اند که بیچاره نه می داند استبداد چیست و نه حاضر است تاریخ کشور محل زیستش را بادقت بخواند. حالاهم که گیر کرده است با بی دقتی می گوید روشی تطبیقی پیش گرفته است. بدین

معنا که ایران را با اروپا مقایسه می کند و بر این مبنا از استبداد ایرانی سخن می فرماید. این حضرت هم اهل مفهوم نیست. نه می داند که تاریخ اروپا را نباید تاریخی واحد در نظر گرفت و نه آن که خاصه به هنگام سخن راندن از تاریخ اروپا، انگلستان را جزء لاینفک این تاریخ برشمرد و تفاوت‌های فراوان انگلستان را با بقیه ی اروپا از چشم دورداشت. این آدمها فقط قادرند با خزعبلات جلوه بفروشند زیرا دارند در یک جامعه ی مهاجر عرض اندام می کنند نه حتی در جامعه ای که در آن سکونت دارند و به دفاع از آن برمی خیزند. در آنجا کسی اینان را جدی نمی گیرد.

این پراکنده اندیشی و آشفته گویی به تاریخ‌نویسان عصر قاجاری نیز سرایت می کند و به نحوی نادقیق یا نادرست از اسناد فراهم آورده تفسیری نادقیق به دست می دهند و حتی ناشیانه وارد عرصه ی فلسفه ی تاریخ می شوند؛ برای نمونه دوران محمد شاه را نماد عصر روشنگری وانمود می سازند یا جریانی قومگرایانه را در آذربایجان با سوسیال دموکراسی اشتباه می گیرند. این نوع از سخنان بی ارزشند به سبب آن که استمرار ندارند و نمی توان آنها را حتی در دوره های مختلف تاریخ یک کشور هم به کار گرفت. روشنگری چیست که تازه در عصر محمد شاه آغاز می شود؟ چرا پس از این عصر به چشم نمی آید؟ چرا پیش از آن حضور مملویش را حس نمی کنیم؟ به اعتباری دیگر این استبداد ایرانی که گویا امری است ذاتی ایران در عمل بدین معناست که ایران ناچار باید همواره به استبداد تن دهد و هرکوششی در جهت استتفراار دموکراسی، عملی لغو و ابلهانه خواهد بود. آنچه را که ذاتی است و فطری فقط باید پذیرفت. پس چه سود به کار بستن کوشش جهت غلبه بر آن؟

۶. تنها خصلت برجسته ای که عصر تجدد را از دوره های پیش از خود متفاوت می کند به یک معنا قدرت و توان تغییر شتابان فراگردهاست و به اعتباری دیگر بیانگرتوانایی بالقوه ی پذیرش عنصر نو و شیفتگی آشکار نسبت به عنصر نا آشنا و بیگانه است. به همین سبب نیز دوران مشروطیت به این سو را عصر تجدد ایرانی یا تجدد دربستر فرهنگ ایرانی می نامم. زمینه های اخذ عنصر نو از دوران پیش از مشروطیت فراهم آمده بود اما با پیروزی انقلاب مشروطیت این زمینه ها در عرصه ی سیاست نیز از حمایت گسترده برخوردار شدند و به همین سبب به شدت گذشته نسبت به واکنش و هجوم سنت - محوران بیمناک نبودند.

۷. از این نگاه کلی که بگذریم نیک می دانیم سازمانها و نهادهای جاری شده در جامعه ی ایران از هنگام پیروزی انقلاب مشروطیت به این سو باهمتا‌های خود در گذشته ی نزدیک و دور ایران متفاوتند. در کنار این چنین تفاوت‌هایی نباید از دیده دورداشت که رسانه های ارتباطی در جامعه ی ایران از آغاز دوران مشروطیت به بعد با رسانه

های ارتباطی پیش از خود تفاوتی چشمگیر به نمایش می گذارند. درست همینجا خوب است اشاره کنم که عصر مشروطیت با عصر پیش از خود حداقل در سه زمینه تفاوت چشمگیر به نمایش می گذارد. یکی در عرصه ی رفتار است، دیگری در پهنه ی برپایی سازمانهای جدید و سه دیگر در زمینه ی نحوه ی برقرار کردن ارتباط از سوی مردم با ساختار قدرت. بی آن که بخواهم به تفصیل به این سه مورد بپردازم، در هر مورد نکته هایی را به اختصار می آورم. در همین حال خوب است به یاد بیاوریم که به باور این قلم این سه عرصه در ارتباط بایکدیگر هستند و به گونه ای ملموس در هم تنیده اند.

آنچه می دانیم این است که مردم ایران خاصه مردم شهری از نظر آداب معاشرت، پوشاک، از بابت گرایش به آموزش و از بابت پذیرش قانون و حتی نوع نگاه به قدرت و استنباط خود از مشروعیت با مردمان گذشته در ایران و حتی با مردمان نقاط دور افتاده ی عصر خود تفاوتی رفتاری و استدلالی عرضه می کنند که نشانگر تحول ذهن است نسبت به همه ی مواردی که ذکر شد.

سازمانهای حکومتی و حتی مدنی غیرحکومتی در دوران پس از مشروطیت بی تردید معرف تحول مهمی در سراسر ایران به شمار می آیند. سازمانها ی حکومتی را می توان در بستر سازمانهای اداری و تقسیمات کشوری، در حوزه ی قشون و در پهنه ی قضا و آموزش و امور مالی مشاهده کرد. همه در آغاز در نطفه پدیدار گشتند اما به تدریج به ویژه با روی کار آمدن رضاشاه توسعه و گسترش یافتند و در مسیر کمال یابی گام برداشتند. در ارتباط با رسانه ها کافی است نخست به اعلامیه ها و سپس به گسترش مطبوعات و انتشار کتاب نگاه بیفکنیم و از همین جا به بعد صحنه ی مجلس و حتی خیابان را در نظر بگیریم و اماکن تجمع و شکلگیری گروه ها ، احزاب و دستجات فرهنگی و سیاسی را نیز از دیده دور نسازیم. همه ی این اشکال را می توان رسانه های ارتباطی نام نهاد.

مشروطیت نه تنها عنصر قانون را به همراه آورد و در کنار آن سازمانهایی متناسب در جهت تولید و اجرای قانون به بار نشانند، بل به ایجاد فضاهای زیستی تازه ای دلبستگی نشان داد که تا آن موقع جامعه ی ایرانی با آنها الفتی نداشت و از آنها بی خبر بود. در همین ارتباط مهم این است بدانیم مردم پس از مشروطیت به نظام نمایندگی همچون ملجاء امید حل معضلات جامعه و حتی فرد می نگرند. نظام نمایندگی، نظامی انتزاعی به شمار نمی آید ، بل باید همان عدالتخوانه ی مورد نظر مشروطه خواهان و مردم عادی را نیز به گونه ای ملموس به نمایش بگذارد. اما کارکرد نظام نمایندگی به همین حد خاتمه نمی یابد. این نظام با تولید قانون موضوعه

گام برمی دارد در جهتی که تا آن زمان در ایران بی سابقه می نمود. ایران چنین پدیده ای را در دوعرصه ی دیگر تجربه کرده بود. یکی در فرمانهای حکومتی و دیگری در عرصه ی فقه در حوزه ی دین. قانون تولید شده در نظام نمایندگی در معنا جانشین این دو حوزه گشت. بر اساس قانون بود که عدالتخوانه / دادگستری سامان گرفت و برای نخستین بار آئین دادرسی مدونی تنظیم گشت. شاید بتوان باجرات گفت که آئین دادرسی از نظر مرتبه ی اهمیت برابر با خود قانون دادگستر یا حتی تجلی هیأت مادی و ملموس قانون است. آئین مدون دادرسی برای نخستین بار ایران را وارد عرصه ی تاریخی عدالت می کند، نه خود قانون.

درست است که دستگاه حکومت و حتی پادشاه در مواردی قانون تولید شده را نادیده می گرفتند اما این نادیده گرفتن از اهمیت نظام قانون تولید شده یعنی قانون موضوعه نمی کاهد. آنچه که حکومت و حتی پادشاه خلاف قانون عمل کند، امری خلاف است و از این پس تنها و تنها قانون، معیار سنجش به حساب می آید. معضل به واقع در جایی دیگر قرار دارد که آن را عرصه ی شریعت می نامیم.

در عرصه ی شریعت در همان هنگامی که جنبش مشروطیت در اوج خود قرار داشت در برابر خواست مشروطه خواهان مقاومت می ورزید و از ضرورت استمرار قوانین دینی خاصه در پهنه ی زیست اجتماعی سخن می راند. همین تضاد به هر حال به نیستی آیت الله نوری انجامید. در همین جا بود که چند تحول را مشاهده می کنیم. یکی افزودن ماده ای به قانون اساسی که از نظام نمایندگی می طلبید هیأتی را همچون هیأت ناظر بر تولید قانون بپذیرد تا از بروز خطا و تضاد میان قانون شرع و قانون موضوعه جلوگیری کند. این کار انجام شد اما اعدام نابخردانه ی مرجعی دینی چون نوری زخمی بر جانهاد که از نظر فرهنگی نمی توان آن را نادیده گرفت.

به تدریج اما همین نظام نظارت که به یک معنا اهمیتی بس زیادداشت ادغام شد در حضور نمایندگان شریعت همچون مدرس در مجلس. شاهکار در اینجا این بود که نماینده ی شریعت حالا نماینده ی منتخب بود. بدین ترتیب تلفیقی یگانه به وقوع پیوست. در نتیجه کنار گذاشتن خاموش و پرده کشیدن بی سروصدا بر این ماده جنجال آفرین نشد. مهمتر آن که نیروی فزاینده ی مشروطه خواهی به این امر یعنی تشکیل هیأتی ناظر بر همسازی شریعت با قانون موضوعه اعتنا نمی ورزید.

کار دیگری که مشروطه خواهان کردند و باید آن را یک شاهکار بزرگ حقوقی در ایران به حساب آورد برپایی نظامی حقوقی بود که به اعتباری می توان آن را در مجموعه ی قانون مدنی ایران مشاهده کرد. البته وضع قوانین دیگر همچون قانون جزا یا چیزهایی دیگر که به تدریج به دنبال آن آمد حتی در عرصه ی قوانین مالیاتی

همه و همه حکایت دارند از نوعی سازش میان عرف و دین، یعنی میان سنت و تجدد، یعنی میان آنچه که در ایران امروز عرصه‌ی سکولار می‌نامند و عرصه‌ی شریعت. بیشترین تقابل و سازش در عرصه‌ی سنت و تجدد را باید در همین حوزه جستجو کرد. این را نباید کم اهمیت دانست. این تلفیق و سازش میان حوزه‌ی سنت و تجدد به راستی از شاهکارهای ایرانیان است که بعدها در کشورهای همسایه نیز اثرگذاری نشان داده است حتی در همان حوزه‌ی قلمرو عثمانی چه رسد به کشورهای عربی. آنچه در آنجا مطرح بود آسان تر رخ می‌داد تا ایران که به هر حال استنباط شیعی از حکومت به مراتب بغرنج تر بوده و هست از عرصه‌ی ارتباط میان اهل تسنن و دولت. مجموعه‌ی قانون مدنی ایران و قانون جزا ضمن آن که عناصر خردمند گذشته را برگرفتند به گونه‌ای معقول توانستند از تحول قانون در غرب بهره بگیرند و در بسیاری موارد دست به تلفیق بزنند و نوآورانه رفتار کنند. قانون جزای اسلامی بی هیچ جنجال‌ی جاباخت و کنار رفت و ایران پا به دورانی نهاد که بی تردید باید آن را دوران تجدد ایرانی نامید. این دوران در عصر پهلویها به اوج می‌رسد بی آن که بخواهیم آن را بی عیب و نقص و فاقد کاستی و کمبود بدانیم. نه سنگسار اسلامی قدبرافراشت و نه تعزیرات. آنچه هم که پسانتر پس از سقوط پادشاهی به مدد انقلاب همچون مجازات اسلامی پرچم بالابرد همچون پدیده‌ای عقب افتاده در درون و در برون برچسب خورد و به جنبشی اعتراضی میدان داد که این بار به یاری گروه‌ها و طبقات اجتماعی سامان یافته بود. حجاب اجباری همان اندازه طرد می‌شد و می‌شود که سنگسار و شلاق زدن و شکنجه‌های شرعی. درست است که گفتار پس رانده شده در موقعیتی دیگر پس از سالها سر بلند کرد اما نتوانست و قادر نیست جامعه را به پشتیبانی از خود بخواند و گروه‌های مخاطب را به حمایت از خود بسیج کند.

از بازگشت گفتارهای رانده شده سخن می‌گوییم. یکی دوتا از اینها را می‌توان در ارتباط با استقرار جمهوریهای جدایی طلب مشاهده کرد. آنچه که درست در آستانه‌ی شکست و پس از شکست، ناپسند جلوه می‌نمود به تدریج در آستانه‌ی استقرار جمهوری اسلامی و پس از آن باز پرچم برافراشت و گاه به بدترین شکل سنگسار است و دفاع از جدایی را خواستی سرکوب شده وانمود کرد و حالا به گونه‌ای علنی از همان شکل‌های آشکار جدایی طلبی سخن می‌راند. این دو گونه از گفتار را نباید همسان دانست با گفتارهای فرهنگی یا دینی مانند بازگشت حجاب یا شریعت. این نوع از گفتارها پایه‌هایی به ظاهر قومی یا قومی واقعی دارند و در ارتباط با زبان محلی یا قومی نیز پرورانده می‌شوند. با اینحال چون شکست این گفتارها در ارتباط با یک قدرت خارجی خصلتی آشکارا جدایی طلبانه به نمایش می‌گذاشت، به هنگام بازگشت خاصه این بار همان بدنه‌ی گفتاری پیشین را با وجهه‌ای یکسره قومی پیش کشیده اند.

آیا اگر در ساختار سیاسی ایران راه حلهای اصولی عدم تمرکز رواج می یافت ، امکان می داشت راه بازگشت این دست از گفتارها را سد کرد یا سست پایه ساخت؟ تردید دارم چنین راه حلی ممکن می بود. به دوسبب. یکی به سبب حضور همسایگانی با خصلت‌هایی کمابیش مشابه و دودیکر به سبب حضور پایگاهی داخلی در ایران در میان افراد غیر قومی و حوزه های به ظاهر روشنفکری و از همه مهمتر عدم امکان پرورش گفتار یا گفتارهایی گزینه ای (آلترناتیو). از یادنبریم که مخالفت با گفتارهای قومی و جدایی طلبانه در اساس مبتنی بوده اند بر خطر جدایی از ایران که عنصری مهم اما در مواردی گذرا و حتی ناپایدار می نموده است. گفتار موازی یا متفاوت مهمی در برابر گفتارهای تجزیه طلبانه در ایران درست سامان نیافته است. از این جنبه از قضیه که بگذریم در آستانه ی فروپاشی رژیم پهلوی هواخواهان جدایی قومی با شدت علیه مخالفان خود عمل و تبلیغ می کردند و از وارد کردن هیچ نوع برچسبی فروگذار نمی کردند. آسان ترین و رایج ترین برچسبها عبارت بودند از پان ایرانیسم و شونینیسیم فارس چه رسد به برچسبهایی چون فاشیسیسم و عظمت طلبی و استبداد اندیشی. بسیاری از مخالفان جدایی خواهی خاصه در میان آذریان سکوت پیشه می کردند از بیم آن که با یکی از این برچسبها از میدان حیات فرهنگی و اجتماعی و حتی حیات زیستی رانده شوند و نتوانند در عرصه ی متعارف زندگی روزانه آسان به ارتباطات فردی و خانوادگی ادامه دهند.

تجزیه ی ایران امری غیر محتمل نیست. ایران از سه سو در معرض تجزیه قرار دارد. نخست از سوی قدرتهای بزرگ جهان معاصر چنانچه حضور ایران کنونی را مانعی بر سر راه تحقق اهدافشان بدانند. دودیکر رواج اندیشه های خوش نشینان در داخل و در خارج کشور. این دست از اندیشه ها به دودسته تقسیم می شوند. یک دسته دارای بنیادهای قومی - سیاسی اند و یک دسته ی دیگر بر اثر گفتارهای غیر مسنولانه پراکنده می شوند.

سه دیگر باید اندیشه هایی را نام برد که یک حکومت استبدادی بی توجه به امکانات و تواناییهایش پی می گیرد و پخش می کند. این نوع از گفتارها را باید در فرصتی دیگر بشکافم. پیشترها نیز به آنها توجه داده ام اما حق آن است که بسیاری از تحولات تازه را در نظر بگیرم و جایگاهشان را روشن بدارم.

به خصوصیات این موضوع جداگانه می پردازم. در اینجا بیشتر قصدم توجه دادن به موضوع چرخه های گفتاری و به بیان دیگر خصوصیات بازگشت در ارتباط با گفتارهای رانده شده است.

نوع دیگری از گفتار را می توان گفتارهای سیاسی نامید، از این نکته غافل نباشیم که در کنار یا همپای گفتارهای سیاسی، گفتارهایی دیگر هم داریم که با خصلتی تاریخی جلوه می فروشند. از گفتارهای سیاسی یا سیاسی - تاریخی می توان گفتار مرتبط با بیست و هشتم مرداد را نام برد. این گفتار که مانند بختک بر ذهن سیاسی ایرانیان سنگینی می کند به تدریج تبدیل شده است به گفتاری کاذب جهت جلوه آرای و تالارپذیری (Salonfaehigkeit). بسیاری از افراد غیر سیاسی نیز که سرپیری دارند از این جهان رخت برمی بندند ضمن آن که در سراسر عمر خود از رژیم محمدرضاشاه بهره گرفته و برده اند، ناگهان با یک عشوه ی چندش آور مصدقی نمایی می کنند تا در قبر آسوده بخوابند. از این دست از مردمان کم نداریم. در این اواخر کسی را خواندم که در نشریه ی اصلاح طلبان حکومتی ناگهان به یادآورده بود که در دوران دانشجویی به مصدق نیز علاقه داشته است. او ریاست دانشکده ی علوم اجتماعی و مشاورت ملکه و دبیرکلی شورای عالی فرهنگ و هنر ریاست یک دانشگاه و بسیاری عنوانهای دیگر را در آن رژیم یدک می کشیده است.

بازگشت گفتارهای تاریخی را باید نوعی خاص از گفتار نامید که به نوبه ی خود اهمیت دارند. این نوع از بازگشت اغلب همراه است با تفسیری تازه از رویدادی تاریخی به قصد آرایش تازه ی ذهن و راهگشایی و آینده نگری. این نوع از گفتار وقتی فقط سیاسی است که به عرصه ی سیاست توجه کند. در میان چپ ایران از این نوع از بازگشتها کم نداریم خاصه در ارتباط با رویدادهای تاریخ چپ. مثال این نوع بازگشت را در ارتباط با تاریخ حزب توده و جنبش چپ ایران فراوان دیده ایم. البته در دوجبهت که یکی نقد و نفی این حزب است و دیگری دفاع از این حزب. در ارتباط با اقدامات رضاشاه در حوزه ی کشف حجاب و راه آهن و برپایی ارتش و دیوان قضا نیز گونه هایی بحث برانگیز از عنصر بازگشت تاریخی به چشم می خورد. همین عنصر بازگشت تاریخی را با توجه به فعالیتهای فداییان اسلام یا قتلهای دینی نیز بسیار می بینیم که به قصد تطهیر گذشته و حتی توجیه قتلها و قاتلان تعقیب می شده است و تاریخنویسی آرایشی، پشت و پناه گفتارپردازان بوده است.

۸. چرخه ی گفتار هنگامی به وقوع می پیوندد که گفتاری پس رانده شده در فرصت زمانی و تاریخی دیگری به مدد هواخواهان قدیم یا جدید به عرصه ی عمومی گفتارها بازمی گردد و خواستار کسب جایگاهی والا می شود. آنچه در اینجا ذکر کردم تنها گوشه ای از این مبحث بغرنج را مطرح می کند. در لابلای نوشته هایم به ابعاد دیگر این موضوع می پردازم.

در اینجا تنها به پدیده ای در حال وقوع در زمینه ی ملموس چرخه ی گفتار اشاره می کنم که بی تردید در تاریخ ایران از اهمیتی استثنایی برخوردار است. این چرخه را چرخه ی گفتار ایران باستان نام می نهم. در عصر تجدد چنان که همه می دانند اندیشه ی ایران باستان زمینه ساز خیزش مشروطیت شد. مردمی که به تاریخ ایران پیش از اسلام نگاه می انداختند، خود را داری شکوه و عظمت می دیدند. همین مردم اما در دوران قاجاریه به شکست تن دادند و خفت استبداد واپس مانده ی قاجاری را بر خود هموار می ساختند. اندیشگران عصر مشروطیت در چند جهت به ایران باستان می نگرستند و از آن الهام می پذیرفتند. پادشاهی پهلوی نیز می خواست تجسم و تبلور همین اندیشه باشد. کوشش فراوان نیز در این مسیر به کار رفت. اما کشوری که پهلوی به ارث برده بود به حدی عقب افتاده بود که به ناچار می بایست سیاستهایی عملی و اجرایی در جهت غلبه بر این عقب ماندگی تنظیم کند. این یک طرف مسئله بود. در طرف دیگر کشور بالنده ی اتحاد جماهیر شوروی با یک ایدئولوژی جهانشمول سربرآورده بود که هرچه را که باستانی می نمود با نفرت طرد می کرد. در نتیجه هواخواهان این کشور شوراها حتی تاریخ خود را با تحقیر می نگرستند هرچند که به شیوه ای دیگر ناسیونالیسم روسی را ترویج می دادند. نوعی از این ناسیونالیسم را اما برای ایران نمی پسندیدند که هیچ، به مدد هواخواهان توده ای خود خوار هم می شمردند. این مجموعه موجب شد که اندیشه و گفتار ایران باستان خوب جانفشد و نتواند بر خصومتی کور و خشن چیره آید. انقلاب اسلامی اندیشه ی ایران باستان را با قوت تمام عقب راند و با بهره گیری از چپ و ملیون چپ زده هر آنچه را که اسلامی و شیعی نمی نمود، طرد کرد. اکنون اما یعنی درست وقتی که حکومت جمهوری اسلامی در سر اشیب سقوط قرار دارد، سالهاست که فکر ایران باستان و گفتار نیرومند تاریخ غرور آفرین عصر باستان در سراسر ایران دارد ریشه می دواند. این علاقه از سویی ناخواسته به دست حکومت رونق می یابد و از سویی دیگر خودانگیخته در میان توده ی مردم جریان گرفته است. حق می بود «میس لمتون» که تصور می کرده از ایران باستان جز خاطره ای مبهم چیزی بر جانمانده است، حالا به این تحول ذهنی و فرهنگی دوران ساز بنگرد و شگفت زده شود. این خانم هم مانند دیگر تاریخنگاران ایران پس از اسلام خاصه قاجار، اسباب نظری کافی در اختیار نداشت تا بتواند پژوهش در ارتباط با تحولات اجتماعی را همراه با نگرشهای فرهنگی به کمال برساند. به خصوصیات و موقعیت این چرخه که بی تردید بر آینده ی ایران فراوان تأثیر خواهد گذاشت مستقل می پردازم.

۹. با آن که محور اصلی مبحث کنونی چرخه ی گفتار است با این حال ناچار باید گونه های گفتار را در ایران امروز فهرست و ارنام ببریم. برخی از این گفتارها بازگشته اند

و برخی نیز در رگ و پی جامعه جاری هستند. به هر حال کوششی گونه شناسانه مدد می دهد به شناسایی سنجش درست گفتارهای بازگشتی و گفتارهای میرنده و رو به افول. چنانچه ما چارچوبی از گفتارهای جاری فراهم نیاوریم، نمی توانیم بر وضعیت کنونی غلبه کنیم و گرفتار خسرانهای فراوان نشویم.

اکنون فقط گوشه هایی دیگر از این مبحث را در چارچوب شناسایی برخی از گونه های جاری گفتار در ایران امروز همچون پی نوشت می آورم. این گونه شناسی خصلتی فرهنگی دارد و به فهم خصوصیات جامعه و مردم ایران مدد می رساند.

گفتارهای توجیهی

گفتارهای توجیهی نوعی از گفتار به شمار می آیند که در طول زمان خصلتی ایدئولوژیک به خود گرفته اند. این گفتارها در آغاز به قصد دفاع استدلالی از یک قلمروی معین، خواه سیاسی یا فرهنگی یا اجتماعی، شکل می گیرند و ساختار بندی می شوند اما بر اثر مرور زمان در پوسته ی دفاعی خود استخوانی می شوند و هرگونه تأثیر پذیری و تبادل نظر استدلالی را طرد می کنند و تنها در هاله ای ایدئولوژیک به حیات خود ادامه می دهند.

این دست از گفتارها در ایران معاصر خاصه در دوران پادشاهی پهلوی سخت رواج یافتند و به ویژه در دهه ی شهریور بیست تا بیست و هشتم مرداد تجلی خردستیزانه ی خود رابه یاری ایدئولوژیهای جنبی از تاووم برخوردار ساختند. یکی از این ایدئولوژیهای جنبی که جلوه ای برجسته یافت همانا لنینیسم بود در قامت حزب توده؛ دیگری ایدئولوژی فرهیخته قلمدادکردن قاجاریه و شازدگان قاجاری بود به مدد سیاست بازان و باجخواهان قاجاری در هیأت های گونه گونه؛ سومی خلاصه کردن تاریخ معاصر ایران بود در وجود دکتر محمد مصدق و البته موارد دیگر.

یکی از مواردی که در دوران جمهوری اسلامی رواج یافت و به اندیشه ی توجیهی بدخیمی تبدیل شد و تجلیاتی بس زیانبار به جامعه ی فکری و تحصیل کرده و دانش آموخته ی ایران عرضه کرد، رویکرد نادرست و چپ زده ای بود به تاریخ ایران. این رویکرد از دوران انحطاط قاجاریان برآمده بود و سعی داشت عصر انحطاط را با نفی گذشته ی باشکوه ایران حتی در دوران باستان تبلیغ کند تا از این راه فساد دوران قاجار را امری بدیهی و ذاتی ایرانیان وانمود سازد. این نوع نگاه بیمارگونه در حزب

توده به مدد لنینیسیم به نفی تاریخ باستان ایران و حتی مسخره و مضحکه ساختن آن می انجامید و سرانجام در گونه ای از اندیشه ی سست مایه ای که جلوه ای دموکراتیک برای خود دست و پا می کرد تبلور یافت که مدعیانش را خاصه در نهضت آزادی و درمیان غریزدگان ایرانی می بینیم. مهندس بازگان از ستمشاهی سخن می گفت و پیرامونیان توده ای زده ی خلیل ملکی از استبداد ایرانی و شماری از همین دست از مردمان ازسهم ناچیز ایران باستان در شکل بخشی به تاریخ ایران. در آغاز انقلاب در یکی از نشستها، مدیر نشر دانشگاهی مدعی شد ایران باستان چیزی نبوده است. همان اندازه هم که می شناسیم از راه دوران اسلامی است. این شخص بر این سخن نادرست بعدها بارها سرپوش گذاشت اما هرگز حاضر نشد صادقانه بگوید چرا چنان سخنانی را برزبان رانده بوده است. او حتی نوعی ترور ایران باستان را ترویج می داده است. تنها کسی که در آن مجمع به مقابله با این فکر عقیم برخاست صاحب همین قلم بود.

گفتارهای توجیهی نوعی از گفتار به شمار می آیند که خصلت ایدئولوژیک به خود می گیرند و به قصد توجیه یا نفی پدیده های تاریخی به کار می افتند. این گفتارها چون جامعیت ندارند هنوز یک ایدئولوژی سامان یافته نشده اند اما در همان موردی که به کار گرفته می شوند با نمایی ایدئولوژیک عمل می کنند.

گفتارهای چهره آرا

گفتارهای چهره آرا را گفتارهایی می نامم که هسته و جوهری ثابت دارند اما بسته به اوضاع و احوال خود را از نومی آریند و استدلالاتی متناسب با روز سازمان می دهند به قصد آن که از صحنه و بستر موردی کنارگذاشته نشوند و قدرت تالارپذیری را از دست ندهند.

این دسته از گفتارها را در تاریخ معاصر ایران به خصوص می توان در ارتباط با شخصیت‌هایی مشاهده کرد که از سوی گروه های سیاسی و تجمعات ادبی به نحوی مهندسی شده سازماندهی شده اند. این دسته از گفتارها به قصد تخریب یا با هدف شخصیت سازی مطلوب تنظیم می شوند. این نوع از گفتارآرایی نخست در محافل مذهبی شکل گرفت که سنتی طولانی دارند و سپس در جناحهای حزبی و وابسته به احزاب رواج گرفت. این قبیل گفتارها را در فرهنگهای مختلف به شکلهایی متنوع مشاهده می کنیم. نمونه هایی از آن را در ایران می توان در جریان چهره آراییهای مذهبی در جریان مشروطیت دید یا تخریب خلیل ملکی از سوی حزب توده یا برجسته سازی غلوآمیز خسروروزبه در همین حزب یا چهره سازیهای کانون نویسندگان ایران در ارتباط با احمدشاملو و حتی اعضای معمولی و کم مقدار این مجموعه. در سوی مذهبیون این دست از گفتارها خاصه پس از انقلاب اسلامی به وفور ترویج داده شد.

تخریب شخصیت آیت الله شریعتمداری یا برجسته سازی دیگر شخصیت‌های حکومت اسلامی نمونه هایی از این دست از گفتارها به حساب می آید. نگاهی به کوششهای چهره آریانه ی نواب صفوی یا آیت الله کاشانی نشانگر این واقعیت است که چهره آریایی همراه با نوعی تاریخ آریایی وارد زندگی ذهنی می شود. کسانی که دم از استبداد پهلوی می زدند مدام از ترو شخصیت‌های سیاسی و فرهنگی چون کسروی و رزم آرا و منصور بسان عملیاتی قهرمانه یاد می کنند و ترور فیزیکی افراد را موجه جلوه گر می سازند. خسروروزبه و افرادی دیگر در سازمانهای مجاهدین و فداییان که قاتل همزمان خود بوده اند در تاریخنویسی و روایت تاریخی هواخواهانشان قهرمانانی بی بدیل اند. درچنین حالتی چگونه می توان فداییان اسلام را نادیده گرفت؟ چرا قتل منصور، رزم آرا یا احمد کسروی و دیگران درست داوری نمی شود؟ ترور در ایران پس از مشروطه پدیده ای است خاص که تنها در پرتو نگرشی جامع در خور بررسی است نه به گونه ای جانبخواهانه.

گفتارهای فراموش شده

گفتارهای فراموش شده در اساس نوعی از گفتار به شمار می آیند که توسط حاملان اصلی خود به پشت ذهن جامعه رانده می شوند. حاملان اصلی این گفتارها دیگر نمی خواهند این گفتارها در جامعه مطرح شوند و عواقب ناخوشایند به بار بنشانند. تمام کوشش خود را به کار می اندازند تا این گفتارها طرح نشوند و نتوانند حتی همچون نقد تاریخ و فرهنگ قد علم کنند.

گفتارهایی اینچنین را تنها می توان به مدد گفتارهای فراموشی ساز پی گرفت. این قبیل از گفتارها به قصد از یادبردن گفتارهایی ناخوشایند سامان می یابند. با این حال نباید اینها را یکسان گرفت با گفتارهای کاذب.

در جریان جنگ عراق علیه ایران هیچیک از سیاستمداران حکومت نمی خواست از قرارداد الجزیره میان ایران و عراق یاد کند. تنها هنگامی که جنگ وارد مرحله ی پایانی بحران برانگیز خود شد، ایرانیان به یاد آوردند بازگشت اندیشه ی الجزیره و عنوان ساختن چنین قراردادی چه اهمیتی دارد. برپایی دانشگاه تهران توسط رضاشاه برزبان نمی آمد. حتی خمینی گفت پهلویها دانشگاه ما را خراب کردند!

جمهوری اسلامی حاضر نیست کشتارهای فجیع ۶۷ را برزبان یا حتی به یاد بیاورد. این رویداد را به ژرفای تاریخ معاصر می راند و حتی قادر نیست آن را به نقد بکشد، بستاید یا تقبیح کند. تنها با سکوت است که می توان از این رویداد گذشت. به همین سان کسان و گروه ها و دسته هایی که افراط پیشه کردند در ارتباط با سنجش

سلسله ی پهلوی خاصه محمد رضاشاه کلمه ای برزبان نمی آورند از بیم آن است که مبادا هر تردیدی به سود آن رژیم و نقد خود بینجامد.

گفتارهای فراموش شده یا فراموشی ساز نقشی تخریب کننده دارند و پهنه ی ذهن فردی و جمعی را آشفته می سازند و زمینه را برای به بار نشستن انواع استبدادهای فرهنگی و در نهایت اجتماعی و سیاسی فراهم می آورند. این خصلت از گفتارهای فراموشی ساز پهلوی می زنند با مقوله ی گفتارهای کاذب.

گفتار کاذب

آیا می توان اصطلاح «گفتار کاذب» را همچون مقوله ای فرهنگی به کاربرد و از درون آن منظور خاصی را پی گرفت؟

گفتار کاذب چیست؟ گفتاری است غیرواقعی و گمراه کننده. هدف گفتار کاذب منحرف ساختن ذهن است از توجه به واقعیات ملموس و آنچه که به نحوی بلافصل در برابر فرد و جامعه قرار دارد. از این گذشته گفتار کاذب به تدریج ذهنی دست آموز و واقعیت گریز و ایدئولوژیک می سازد که تنها منافع گروه های معینی را تأمین می کند در کنار رژیمی نامقبول اما سودآور. گفتار کاذب ساختاری بسته دارد و از راه طرد غیرخودیها حیاتش را تداوم می بخشد و استدلالانش را در همین چارچوب بسته ی خودی و غیرخودی سامان می دهد و می پروراند. در ارتباط با معنایی دیگر از گفتار کاذب در رساله ی «جامعه ی کاذب» به تفصیل سخن رانده ام. در آنجا به تضاد و همسانی پدیده ی «بود و نمود» اشاره کرده ام. آنچه در اینجا می آورم وجهی دیگر از کاذب بودن است. این وجه به تولید گفتارهای کاذب محفلی و بسته اشاره دارد. گفتار بسته در ضمن خصلتی محفلی دارد و رفتارهای اعضای محفل و محفلهای مرتبط را توجیه می کند.

گفتارهای واقع نما

گفتارهای واقع نما و به ظاهر واقع بینانه در میان شماری از ایرانیان مقیم خارج خاصه در ایالات متحده ی آمریکا رواج دارد. این نوع از گفتار را نباید جریانی طبیعی و بازده برخوردار گفتارهای گونه گون دانست. این نوع از گفتار که در نهایت به توجیه وضع موجود می انجامد در نهایت به خاطر توجیه اقامت گفتارپردازان در خارج به طور طبیعی شکل گرفته است. مخاطب این نوع از گفتارها جامعه ی مقیم خارج است یعنی جامعه ای که نیازمند توجیه حضور خود در خارج از

کشور است. همه حالا معتقدند باید تحمل داشت، توسعه و آزادی یک روزه به دست نمی آید و از این خزعبلات. این نوع گفتارها در دوران اخیر همراه شده است با گفتارهایی در زمینه ی ضرورت پرهیز از خشونت در حوزه ی فعالیتهای اجتماعی، امید بستن به صندوق رأی، دل بستن به اصلاح طلبان درون ساختاری و قهرمان سازی از میان شخصیت‌های همین اصلاح طلبان. در ارتباط با این دست از گفتارها در ساله های پیشین مطالبی به تفصیل آورده ام.

گفتارهای واقع نما در حقیقت وسیله و ابزار توجیه زیست کنونی افراد در خارج و حتی محافلی در داخل ایران است. وقتی قافیه تنگ می آید باید به خارج گریخت و از آنجا به تبلیغ رو آورد. برای آن که به اینان نگویند وابسته به رژیم اند، شروع می کنند به پردازشی از واقعیت که هدفش عینی سازی رویدادهای جاری ایران است. این واقع نمایی و عینیت سازی سرپوش می گذارد بر خشونت جاری در ایران و به جای توجه کردن به تجزیه و تحلیل‌های ساختاری، به سنجش رفتاری شماری از حکومتگران رومی آورد. جزء جای کل را می گیرد و رفتار فرد خاصی بسته به مورد مطرح می شود، نه ساختار نظام سیاسی. این گونه از گفتار اغلب با خصلتی روزنامه نگارانه وارد میدان می شود و خواه ناخواه نوعی فریب به بار می آورد هرچند که ادعایی فلسفی نیز به همراه دارد.

این نوع از گفتار همراه شده است با گفتارهای انفعالی حقوق بشری که به جای پرورش روح انتقادی به خمودگی سیاسی می انجامد. آنچه در اینجا مهم است این است که برخی از گفتارها در مقاطع زمانی مختلف، بازتابها و معناهای مختلف و حتی متضاد دارند. وقتی در برابر خشونت بی همتای رژیمی مانند کره ی شمالی کسی از حقوق بشر سخن می گوید و رژیم را از این راه نقد می کند، در اساس سخنی انقلابی بر زبان می راند. اما اگر کسی درست هنگامی که مردم ریخته اند به خیابانها و نتیجه ی انتخابات را به چالش می کشند، سخن از عدم خشونت یا بخشش قاتلان یا تحول تدریجی و قبول تقلب انتخاباتی همچون امری چاره ناپذیر سخن بگویند، در عمل راه را بر تحول می بندد و انفعال را امری ضرور و مفید و حتی همیشگی می نمایاند.

در ایران امروز توسل به حقوق بش و تبلیغ عدم خشونت و نمایش بخشش قاتلان سیاسی و شکنجه گران سازمان یافته ی حکومتی، در عمل معنایی ندارد جز تسلیم طلبی در برابر کسانی و حکومتی که به هیچ چیز پایبند نیست. فرق است میان سخنی که از جایگاه قدرت بر زبان می رود و سخنی که از جایگاه ضعف و به هنگام فقدان امکانات ترویج داده می شود. در این حالت دوم بخشش بازدهی ندارد جز ترویج خشونت بیشتر و گستاخ تر کردن قاتلان. در یک کلام یعنی تولید خشونت بیشتر در

میان مستبدان. بخشش قاتلان چنانچه از یک جنبش فرهنگی روشن و دور از ابهامی برنخیزد، سرانجامی نیک به بار نخواهد نشاند و نیکیهایی به بار نخواهد آورد. سرایت بخشش سیاسی که در عمل فقط خصلتی گفتارگونه دارد به حوزه ی خصوصی به منظور بخشش قاتل از سوی ولی دم، در عمل نوعی توجیه قوانین قبیله ای و عشیره ای حکومت کنونی ایران است که به نام اسلام جار زده می شود.

گفتارهای خویشاوند

گفتارهای خویشاوند و تکثرنا را نوعی از گفتارها می دانم که توسط محافل به ظاهر متفاوت عرضه می شوند اما آشکار و پنهان در پیوند با هم قرار دارند و جهتایی همسو را می پرورانند. از این رو باید این گفتارها را در اساس گفتارهای همسو نامید. گونه های گفتار خویشاوند را در دوران انقلاب فراوان می بینیم. رویکرد نهضت آزادی و ملی - مذهبی ها به تاریخ ایران همبستگی ژرفی دارند با گفتارهای حزب توده و چپ در ارتباط با گذشته ی ایران. جبهه ی ملی نیز در دورانی در زمان پیش از انقلاب ۵۷ و خاصه پس از انقلاب ۵۷ آلوده بود به همین نوع از گفتارها. استثناهایی هم داریم و داشته ایم در این جبهه. اما در ارتباط با تاریخ معاصر ایران جبهه ی ملی یکسره آغشته بود به گفتارهای خویشاوند برآمده از چپ.

گفتارهای خویشاوند به دو شکل سربرمی کشند. یکی به شکل عقب راندن رقیب یا عقب نیافتادن از رقیب که در پهنه ی رقابتهای سیاسی رخ می دهد و دیگر به صورت مهندسی شده و طرد رقیب و آشفته سازی ذهن اجتماعی. در هر دو حال منشاء گفتار در معرض ابهام قرار می گیرد و مرجعیت گفتار در هاله ای از تیرگی فرومی رود.

در جمهوری اسلامی هردوی این شیوه ها به اجرادرمی آید. هم سعی می شود گفتارهای رقیبان را بر بگیرند و خود را صاحب واقعی آن گفتارها جلوه گر سازند و هم آن که وقتی گفتاری خطرآفرین می شود یا بسیج کننده، با توسل به شیوه ی مهندسی گفتار وارد میدان می شوند و نخست از راه تخریب شخصیت صاحب گفتار دست به کار می شوند و چنانچه این روش کامیاب نشود، بابرگرفتن همان گفتار، خود را صاحب اصلی می نمایانند و هرچاهم که لازم بیاید، هردو شیوه را باهم به کار می بندند. صاحب این قلم این جریان را بارها خاصه در ارتباط با افغانستان به جان آزموده است.

گفتارهای عقیم

هرگفتاری که در بستر اجتماعی- فرهنگی خاصی پدیدار می شود به واقع واکنشی است به نیاز یا نیازهایی معین یا زاینده ی نیاز یا نیازهایی است بسته به شرایط و اوضاع واحوال. چنین گفتاری با خود بروزگفتاری دیگر را بستر سازی و حمل می کند. به همین اعتبار نیز چنین گفتاری را گفتارزمینه سازی گفتارحامل نیز می توان نامید. گفتارحامل گفتاری است بارور و زاینده؛گفتاری است که عنصر جنینی اندیشه هایی همبستر یا یکسره نوین را می پروراند.

درست در مقابل چنین گفتاری با گفتاری روبه رو می شویم که عقیم است و نازا. از مقطع عرض اندام، چنین گفتاری توان زایندهگی و باروری ندارد و به گونه ای شگفت انگیز درونگراست و اسیر یائسگی. نمونه ی چنین گفتاری را می توان در هیأت گفتارهای رهبر جمهوری اسلامی در طرد علوم انسانی مشاهده کرد. در آغاز انقلاب اسلامی نیز رویکردی ضدعلوم انسانی در دانشگاه ها و در عرصه ی عمومی راه افتاد. در آن موقع این گفتار وسیله ای بود جهت توجیه پاکسازیهای خردستیز و راهگشایی برای فرصت طلبان به درون دانشگاه ها در سمت استادی. این گفتار که با یک پسوند اسلامی همه ی درسهای متعارف علوم انسانی را غربی و مطرود می دانست، مدعی رویکردی تازه بود. به سرعت اما این رویکرد در منجلاب ژورنالیزم و ابتدال فرورفت و نتوانست قدرت نمایی کند. در دوره ای بعد اما که همان علوم انسانی مطرود بازسربرکشید و حتی کارگزاران حکومتی به آن توسل می جستند، ناگهان خامنه ای که اذهان فارغ التحصیلان دانشگاه های خود را نیز از دست داده بود به یک گفتار شکست خورده توسل جست و علوم انسانی را به کل مطرود و در خور سرزنش دانست. این گفتار عقیم، نه تنها هیچ اندیشه و فکری برنینگیخت که در چشم به هم زدنی از هم گسیخت. گفتارهای عقیم در اساس خصلتی روزنامه نگارانه دارند.

گفتار جمهوریت

گفتار جمهوریت را به صورت گفتاری عملی و برخوردار از تواناییهای عملی و اجرایی برای نخستین بار رضاشاه به کار انداخت. همه در برابر او ایستادند و نگذاشتند آنچه را که می خواست و تصور می کرد راه حلی است پذیرفتنی، به اجرا بگذارند. اکنون با فاصله براین باورم مخالفان جمهوریت رضاشاهی که جمهوریتی عرفی می بود، در حدی توصیف ناپذیر، ناخواسته به ایران کمک رسانده اند. به واقع ساختار سیاسی سنتی ایران براساس نظام پادشاهی قوام یافته است. ایرانیان باید بتوانند اندیشه ی جمهوریت را در چارچوب همین نوع از نظام بپروراند و پاس دارند تا به

تدریج به نظامی دموکراتیک دست یابند. این چنین نظامی به یک معنا خصلتهای دموکراتیک جمهوریت را از آن خود می سازد. تصور کسانی که جمهوریت را با استقرار دموکراسی برابر می گیرند ساده لوحانه است. به این نکته بیشتر توجه داده ام و در آینده نیز در چوکات مباحث مرتبط با دموکراسی به آن نگاه می اندازم. با این حال در همینجا به یکی دونکته اشاره می کنم. قصدم فقط توضیح این مورد است که جمهوری اسلامی همچنان گرفتار بحران گفتار و دست اندازی به گفتارهای دیگران است. این جمهوری چون غولی می نماید که تنها پوسته اش برجا مانده است. از درون تهی است به حدی که دشوار روی پایش می ایستد. به صخره ای عظیم چون تشیع تکیه می زند تا نلغزد اما بیماری فراموشی نیز این جثه ی ناموزون و سنگین نما را فراگرفته است و از یاد می برد که تکیه گاهش را نیز از درون به موریانه های سودجو واسپرده و انبوهی از لانه های کوچک و در همانحال مرتبط با هم امعا و احشای این تکیه گاه را تهی ساخته اند. دو جثه ی عظیم اما درون تهی دشوار بتوانند به هم مدد برسانند.

انتخابات و دموکراسی

یکی از گفتارهای پیش پا افتاده ای که چپ به اصلاح طلبان وام داد تا اینان را برپانگهدارد و روزگار خود را نیز در غیاب انقلاب و در حضيض قدرت موجه جلوه گر کنند، برجسته سازی اصل انتخابات همچون راه حلی جهت برون رفت از بن بست سیاسی بود. در رساله های پیشین به اصل انتخابات همچون آرمان نهایی توجه داده ام و کسانی را که مردم را از عمل باز می دارند به امید برپایی انتخابات، فریبکارانی سیاسی دانسته ام. در هیچ نظامی حتی نظامهایی که مدعی دموکراسی پارلمانی هستند کسی یا اندیشگری به انتخابات همچون غایت دموکراسی نمی اندیشد.

طرفداران اصل جمهوریت نظام همواره براین ادعا پافشرده اند که جمهوریت را باید موقتی دانست و خطاهایش را نباید پایدار به حساب آورد. این ریاست جمهور اگر نشد، ریاست بعدی. این تصور از جمهوریت در برابر پادشاهی نه فقط در ارتباط با تاریخ ایران درست نیست، بل در درون خود نیز فاقد اعتباری منطقی و معتبر به شمار می رود.

تحول تاریخی ایران پس از مشروطیت نشان داده است که ایران بر اثر تجربیاتی که پشت سر گذاشته است و با توجه به بحرانهای کشنده ای که به جان آزموده و از آنها سرزنده بیرون آمده است، اکنون می تواند با توسل به دو اصل استمرار و تغییر بهترین نوع حکومت ممکن را داشته باشد. این نکته با در نظر گرفتن این واقعیت برزبان رانده می شود که هیچ حکومتی بهترین حکومت همه ی دورانها نیست و

نخواهد بود و حکومت هیچ کشوری دیگر نیز نمی تواند الگویی مطلق برای کشوری دیگر برشمرده شود. فرض این قلم همواره این بوده است که هر حکومتی اعتباری نسبی دارد و در چارچوب تاریخ و فرهنگ همان کشور شکل می گیرد و شکل می پذیرد.

حال به باور این قلم ناچیز اصل استمرار را در طول تاریخ ایران همانا نظام پادشاهی متبلور کرده است. عنصر تغییر با توجه به انقلاب مشروطیت و تجربه های اندوخته از نظام جمهوری اسلامی به بهترین وجهی در هیأت نظامی پارلمانی متجلی می شود که هم خصوصیات دموکراتیک را دارد و هم خصوصیات تغییر مسئولان را در دوره های معین و از پیش تعیین شده. نظام جمهوری اسلامی نشان داد که یا باید نظام جمهوری داشته یا نظامی پادشاهی - ولایتی. همه ی تجربه ها نشان می دهد که نظام پادشاهی نرمش و تغییر پذیری بیشتری دارد تا نظام جمهوری یا ولایتی - جمهوری.

اگر رئیس جمهور حتی قادر می بود چند گام از این یا آن طرف بردارد، این نظام برتر می بود از نظام پارلمانی نخست وزیری؟ در نظام نخست وزیری، پارلمانی داریم نیرومند که مباحث و معضلات را برمی گیرد و به بحث می نشاند. در نظام ریاستی مبتنی بر ولایت فقیه همه چیز به اراده ی ولی فقیه ختم می شود. در اینجا مهم است میان دو چیز تفاوت قائل شویم. یکی مبحث صرف نظری است و دیگری مبحث بستر فرهنگی. این شق دوم در نهایت خصلتی واقع گرا دارد و آن شق اول خصلتی منطقی که همواره قادر نیست به واقعیت بپیوندد.

آخرین مناظره ی تلویزیونی هشت نامزد ریاست جمهوری در روز جمعه ۱۷ خرداد ۱۳۹۲ در حد خود و در حد جمهوری اسلامی پدیده ای در خور توجه به شمار می آید. در همین مناظره ی مهندسی شده چرخها از ریل پیش ساخته خارج شدند و بیرون لغزیدند. نظام اقتصادی سخت زیر سؤال رفت، سرکوب ۱۸ تیر دانشجویان را گردن هم انداختند و سیاست پایداری اتمی را نزدیکترین مشاور ولایت فقیه پرسش برانگیز ساخت. اینها همه نشان از رفتارهای دموکراتیک به حساب نمی آیند. اینها نشانه هایی هستند از تسویه حسابهای جناحی و گروهی و مافیایی که حتی اگر بازدهی هم داشته باشند، نباید آن را در تقویم تحول دموکراتیک اجتماعی جا داد و نشانند.

جمهوری اسلامی دو خصوصیت دارد که به اعتباری در نظامهای تاریخی کم مانندند یا حضور هر دوی این خصوصیتها در یک نظام پدیده ای کم نظیر می نماید.

یکی از این دو خصوصیت بی باوری گردانندگان این نظام به مجموعه ای اخلاقی و به هم پیوسته است. نکته ی در خور توجه این است که این رژیم به یک نظام حقوقی کمابیش مدون به نام فقه شیعی تکیه می زند اما هربار که ضرور بداند همین فقه را دلخواه تفسیر می کند و بسته به مورد آن را بالا و پایین می سازد. در نهایت این رژیم به هیچ معیاری پایبند نیست. هر سخنی را می گیرد و شبیه سازی می کند و هر کلامی را از آن خود می سازد بی آن که پیشتر پیشینه ای برای آن در همان فقه شیعی دست و پا کرده باشد.

برگیری و از آن خود سازی کلام غیر شیعی خاصه گفتارهای عرفی و مدرن در نظر گردانندگان و متفکران حکومت اسلامی امری عادی به شمار می رود. اینان نسبت به این نوع از کلام هیچ مسئولیتی حس نمی کنند و به کارگیری آن را بدیهی قلمداد می کنند. برعکس نسبت به معیارها و گفتارهای فقه شیعی نوعی حساسیت نشان می دهند و اگر کسی احکام دیگری را از آن خود وانمود کند با او به قول خودشان برخورد می کنند. مرجعیت در واقع در جایی سربرمی افرازد که سابقه ی مذهبی داشته باشد، نه در جایی که دگراندیشی رواج داشته است. نکته ی مهم اما اینجاست که انبوه معضلات و مسائل سربرآورده در نظام جمهوری اسلامی، این نظام را واردار می سازد به برگرفتن اندیشه های غیرشیعی و از آن خود ساختن اندیشه های دیگران. این اندیشه برداری در مجموع نظامی ساخته و پرداخته است که سخنانش را دیگران پرورانده اند. به همین اعتبار می گویم: جمهوری اسلامی خودش نیست. این نظام هیچ هویتی دیگر ندارد. آنچه بقای این نظام را ممکن می سازد مجموعه ای از سوداندیشی فردی است که در پناه گروه های مافیایی تداوم می یابد. گفتارهای این رژیم نه متعلق به خودش است و نه تعلق به آنها نشان می دهد. برگرفتن گفتار دیگران به همان اندازه که آسان می نماید اما به سبب ناپایبند بودن به آن گفتار هیچ ثباتی به بار نمی نشاند. به بیان دیگر قدرت این رژیم، درست ضعف آن است. همین خصوصیت ناچار خشونت تولید می کند چون هیچ مبنا و اساسی برای رفتارهای مبتنی بر عدالت یا آرمانخواهی شکل نمی گیرد.

در روسیه هم باید گفت تا حدودی همین ویژگی را مشاهده کرده ایم اما نه به این اندازه. در آنجا معیارهای اخلاقی نادر بود اما نظام به اصل مالکیت عمومی تا آخر وفادار ماند و سود فردی را در چارچوب امتیازگیری و رانت خواری فراهم آورد.

دومین خصوصیت این رژیم جمهوری اسلامی خودخوری است یعنی در هر مقطع بخشی از بدنه ی خود را می خورد. از دم آغازید و اکنون از نیمه ی بدن خود نیز گذشته است. آنچه این نظام را هنوز متحرک نگاه می دارد همان خصلت بیولوژیک

مارمولکی آن است که هر تکه همچنان می جنبد و حرکت می کند و می غلطد. گویی هر تکه یک کلیت را می نمایاند.

در این میان خاصه در دوران پس از پیروزی انتخاباتی اصلاح طلبان شمار زیادی از چپ اندیشان و کمونیستان سابق و لاحق به فکر افتادند از راه تبلیغ گذار مسالمت آمیز، نظام جمهوری اسلامی را به نوعی دیگر از تداوم بهره مند سازند. رهبری این جریان مانند آغاز انقلاب باز به دست توده ایها افتاد. اینان دیگران را دنبال خود کشاندند و به اصلاح درون ساختاری راندند و قبولانندند که این تحول می تواند خصلتی مدرن و آبرومند به خود بگیرد و تمام عیوب مرحله ی آغاز انقلاب را در پستوی فراموشی از دیده ها دورسازد و از همه مهمتر آن که راه بازگشت اندیشه ی پهلوی دوستی را سد کند و در نتیجه بازگشت رضاپهلوی را ناممکن سازد.

این تصور باطل را اصلاح طلبان و جمهوریخواهان توده ای و گروهک بنی صدری و شمار در خور توجهی از بازماندگان آشفته سر جبهه ی ملی برگرفتند و بر پیشانی آویختند. دستجاتی چون ملی – مذهبیها هم که نه ملی بودند و نه مذهبی مانند ابزار یدکی دنباله روی پیشه کردند بسان گذشته.

این مجموعه ی ناهمگن هیچ بستر فکری منسجمی نداشت. همه از سر مصلحت و فرصت طلبی استدلالاتی ناهمگن به هم می بافتند و جمهوری اسلامی را مستقیم و نامستقیم مدد می رساندند.

این حضرات نه تصور روشنی از دموکراسی به دست می دادند و نه تصویری پرداخته و از همه مهتمتر چهره ای ایرانی از جمهوریت ترسیم می کردند.

در اینجا اجازه می خواهم به گفتگویی اشاره کنم در ارتباط با دموکراسی تا ببینیم حتی در غرب که تصور می رود این نظام به شکل الگو برای کشورهای دیگر در آمده است چه معنایی دارد؟

دیوید رانسیمن^۱ از برجستگان رشته ی علوم سیاسی است در کمبریج با آثاری شناخته شده. در گفتگویی که در همین ماه فوریه ۲۰۱۴ در مجله ی «شوایتزر مونات» انتشار یافته است با مصاحبه کننده راجع به بحران به بحث می نشیند.

مفهوم بحران را امروزه در پیوند با بسیاری از پدیده های اجتماعی به کار می بندند. برای نمونه از بحران مالی سخن می گوئیم و از بحران محیط زیست یا از بحران

^۱. Demokratie ist Krise. David Runciman, M. Wiederstein. Schweizer Monat. 2/2014.

سیاسی . هم اکنون این مفهوم را خاصه در ارتباط با اتحادیه ی اروپا نیز به کار می گیرند به حدی که سخن از بحران دموکراسی در اتحادیه ی اروپا توجه برانگیز شده است.

دیوید رانسیمن می گوید واژه ی بحران را در گذشته در مقاطع تاریخی معینی به کار می بستند مانند رکود اقتصادی بزرگ یا جنگ جهانی دوم یا بحران نفت یا بحران کوبا. امروز اما این واژه را همچون واژه ای میانجی و پیوند دهنده به کار می برند شاید بدان سبب که توجه خواننده و مصرف کننده را جلب کنند. به باور «رانسیمن» اما در حوزه ی علوم سیاسی هر دموکراسی عمل کننده و در اصطلاح زبان محاوره هر دموکراسی سرپایی انباشته است از مجموعه ای از بحرانهای کوچک.

بدین سان آیا می توان گفت بحران یک موقعیت متعارف در یک دموکراسی به حساب می آید؟ یعنی بحران وضعیت عادی در یک دموکراسی است؟

«رانسیمن» در اساس بر این باور است که بحرانهای جاری در دموکراسیها امری عادی به شمار می روند اما درست همینجا نکته ای دیگر مطرح می شود. ما خاصه در این دوران شاهد عدم مشارکت مردم در انتخابات هستیم. بخش در خورتوجهی از مردم کشورهای دموکراتیک در انتخابات شرکت نمی کنند و رأی نمی دهند. مواردی داریم که گاه فقط بخش کمی از مردم پای صندوق رأی می روند.

«رانسیمن» این پدیده ی عدم مشارکت را تجلی عدم اعتماد مردم به سیاستمداران می نامد اما براین باور است که وقتی بحران حاد شود و کارد به استخوان برسد و وضع اقتصادی مسئله آفرین شود آن وقت مردم می روند پای صندوق رأی و سیاستمداران راوامی دارند به اقداماتی جدی روییاورند. ما نمی خواهیم جزئیات این دیدگاه های «رانسیمن» را شرح کنیم . می خواهیم بگوییم بحرانها همواره به یک شکل و اندازه سربر نمی آورند. تاوقتی که بحران را بتوان مدیریت کرد به بیان «هابرماس» همچون تب است و خصلتی هشداردهنده دارد اما وقتی که بحران فوران کند و ناشی از نقصانهای ساختاری باشد و به بیان دیگر نه ساختار سیاسی موجود بتواند برآن چیره شود و نه با اصلاحات متعارف بتوان بر بحران غلبه کرد در این صورت بحران تبدیل می شود به جریانی انقلابی که دگرگونی بنیادی و ساختاری را می طلبد. درچنین حالتی از بحران گذر کرده ایم و به مرحله ای دیگر رسیده ایم که سراسر جامعه را خواه ناخواه به چالش فرامی خواند. در چنین حالتی چنانچه پیکره ی سیاسی جامعه آماده ی واکنش به موقع نباشد و نتواند به آنچه که از صورت بحران متعارف خارج گشته و به انفجار نزدیک می شود، به پاسخ بنشیند، در نهایت جامعه را دستخوش دگرگونی

ویرانساز می کند بی آن که از فرجام این زیروروشدن آگاه باشد. همه چیز خصلتی قضا و قدری پیدا می کند.

ایرانیان عافیت خواه و مدار اطلب و نوچگان خشونت پرهیز تنها قادرند از خارج کشور و درپرتو عافیت نشینی همه را به تحمل بخوانند. آنان هم که در ایران نشسته و سخن از مدارا می رانند چیزی نمی خواهند جز وجیه الملگی. همین کسانی که رژیم گذشته را یکسره طرد می کردند، به بدترین جلوه های فساد تن می دهند و با آن می سازند و حتی از آن بهره می گیرند.

اینها به کنار می خواهیم بگوییم تاجایی که ساختارسیاسی هرکشوری متکی به اپوزیسیونی درونی و وفادار باشد، غلبه بر بحران با هزینه ای اندک یا به به بیان دیگر به بهایی در خور تحمل انجام می شود. دموکراسیهای غربی که به بیان «رانسیمن» با بحران می زیند و بحران را جزیی از وجود خود می دانند بدان خاطرست که در هر مقطع بحرانی قادرند همه ی توان خود را متحد گردانند و یکجا به رویارویی با بحران بروند، می توانند از هر بحرانی درس بیاموزند و با اصلاح ساختار موجود همه چیز را تداوم ببخشند. این موقعیت را در ژیمهایی که سراسر وجودشان با بحران آمیخته است اما فاقد ساختارهای دموکراتیک اند مشاهده نمی کنیم. برای مثال جمهوری اسلامی از همان آغاز بنیادگذاری با بحران دست و پنجه نرم کرده است و در هر مرحله به بهایی گزاف بر بحران چیره شده است. در اینجا بروز بحران را مشاهده می کنیم و حتی غلبه بر آن را اما نمی توانیم این دو نوع از بحران را که یکی حالتی متعارف دارد و دیگری به سبب ناهمزمانی ساختاری بحران می آفریند، یکی و یکسان بدانیم. بحران در جمهوری اسلامی امری ذاتی و ساختاری است زیرا که خلاف طبیعت سیاسی کل جامعه برپاگشته است و ناچار باید به تصمیماتی غیر عقلانی تن دهد. این بحران هر بار با هزینه ای بس بالا به عقب رانده می شود و در مرحله ای دیگر به صورتی مشابه یا متفاوت باز سربرمی کشد. کسانی که امیددارند می توان با انتخابات بر این نقصانهای ساختاری غلبه کرد از یاد می برند که درست همین ساختار خردستیز به برگزاری انتخاباتی آزاد و منصفانه تن نمی دهد. در چنین حالتی حل بحرانهای فرساینده در جمهوری اسلامی که به تدریج همچون موربانه درونه ی تمدن ایرانی را هم می خورند و پایه هایش را سست می گردانند، فقط با امحای همین ساختار سیاسی یعنی در یک کلام با برچیدن این نظام غیر عقلانی از بین خواهند رفت.

در همین بخش به اختصار به دو سه نکته اشاره داشتیم. نخست آن که بحران در هر نظامی به وقوع می پیوندد. دوم آن که در یک نظام دموکراتیک بروز بحران به

نوعی نقشی هشداردهنده به عهده می‌گیرد اما همین بحران در یک نظام بسته بستری دگرگونی ساز می‌شود. در نظام دموکراتیک وجود احزاب سیاسی و جامعه‌های مدنی قادرند ابزار لازم را جهت غلبه بر بحران به دست حکومت بیاورند و حتی خود به منظور غلبه بر بحران وارد صحنه‌ی سیاسی و اجتماعی شوند. در حالی که در یک نظام بسته، بحران در اندک زمانی می‌تواند خصلتی شورشی و حتی انقلابی به خود بگیرد و کل نظام را به چالش بخواند. در یک نظام بسته هر بحرانی خطرآفرین است و حتی یک جرعه‌ی کوچک قادر است نخست به بحران تبدیل شود و در مدت زمانی کوتاه کل جامعه را به شورش بخواند. نمونه‌ی تونس را شاید بتوان بهترین نمونه در این مجموعه به حساب آورد.

گفتاربرداری

این پدیده را برای نخستین بار در کنفرانس برلین طرح کردم و اندیشه و رفتار اصلاح طلبان درون ساختاری را نقد کردم و فاقد اصالت دانستم. کسانی که به قصد حذف دیگری، گفتار و اندیشه‌ی او را برمی‌گرفتند و از آن خود وانمود می‌کردند، نه تنها در جامعه بحران می‌آفریدند، بل صفوف خود و حکومتگران خودی را هم مغشوش می‌ساختند. در رساله‌ی کوتاهی که به کنفرانس برلین دادم مخاطرات این گونه از گفتاربرداری را برشمردم. و گونه‌های آن را شرح کردم. در این نوشته هم در بالا به ارتباط گفتاربرداری در جمهوری اسلامی با جریان هویت زدایی در همین جمهوری اشاره کردم. هویت زدایی مرتبط با گفتاربرداری در دوسو شکل می‌گیرد: یکی در جهت حذف صاحب گفتار و دیگری در جهت دگرذیسی گفتاربردار. این هر دو جهت و جریان تنها در پرتو مرجعیت زدایی و فقدان مرجعیت در جامعه جاری می‌شود. جمهوری اسلامی نظامی است ضد مرجعیت به معنای گسترده‌ای که در رسالات پیشین ذکر و شرح کرده‌ام.

در ایران بسیاری از این رساله‌ی کوتاه به نام «بحران گفتار در ایران» ناخوشنود گشتند حتی آنان که به ظاهر اصلاح طلبان را نمی‌پسندیدند. حکومتگران جمهوری اسلامی دوست دارند همه چیز در درون نظام سروسامان بیابد، نه از درون جامعه. به هر حال برای آشنایی بیشتر با این مقوله همچنان خوب است به همان رساله‌ی «بحران گفتار» در ایران امروز رجوع شود.

روشنفکران و انقلاب اسلامی: حاملان گفتار

وقتی از روشنفکران در اینجا سخن می‌گویم منظورم وجه غالب آن ست که در برگزیده‌ی افراد و گروه‌هایی است که در تشکلهای گونه‌گون از شهریور بیست به این سو عنوان روشنفکری را منحصر به خود ساخته‌اند. این افراد و گروه‌ها نخست در جریان چپ ایران سربرآوردند اما اشتباه محض خواهد بود اگر اینان را منحصر به چپ بسازیم. در آستانه‌ی بیست و هشتم مرداد ۳۲ و خاصه پس از آن جریانی ملی-ایدئولوژیک با پرچم مصدقی راه افتاد که همان خصوصیات چپ را در میان ملیون می‌پروراند. جریان ملی پس از بیست و هشتم مرداد با دو جلوه یکی سکولار(عرفی) به نام جبهه‌ی ملی چهره‌آرایی کرد و دوم در یک انشعاب مذهبی به نام نهضت ملی ایران به رهبری مهندس بازرگان. هر دوی این جریانها به دست خودیهای درون ساختاری از ایفای نقش تاریخی باز ایستادند. جبهه‌ی ملی به دست انواع گروه‌های چپ زده‌ی درونی که به صورت گروه‌های مارکسیستی و لنینستی سربرکشیدند و نهضت آزادی به دست فرزند ماورای چپش که مجاهدین خلق نام داشت از سکه افتاد و هر دو یعنی هم جبهه‌ی ملی و هم نهضت آزادی در برابر نیرویی که از قدیم در درون خود پنهان می‌ساختند اما از حضورش نیک آگاه بودند از صحنه بیرون رانده شدند. این مجموعه نتوانست در برابر حرکت‌های رشد‌یابنده اندیشه‌هایی ماندگار بپروراند. نکته‌ی مهم اینجاست که رژیم پهلوی دوم بیش از همه‌ی اینها به مشروطیت پایبند بود، هرچند به گونه‌ای ناقص.

در پرتو تحولات شهریور بیست تا بیست و هشتم مرداد همه چیز در جهت انحلال مشروطیت حرکت می‌کرد. از درون رژیم گرفته تا بیرون آن که در دست چپ روسی بود. هیچ خرد متعارفی نمی‌تواند بپذیرد که دکتر محمد مصدق در صورت پیروزی، نظام برآمده از مشروطیت را پاس می‌داشت. روزنامه‌های آن دوره و حرکات اعضای هیأت دولت دکتر مصدق همه با سکوت تأییدکننده‌ی خود او در مسیربراندازی رژیم پادشاهی حرکت می‌کردند. در چنین حالتی سخن گفتن از مشروطه خواهی چیزی جدی نمی‌نماید. جامعه‌ی ایران در عمل به دو اردو منقسم شده بود. یکی اردوی پادشاهی که تحت لوای ایران خواهی و نوعی ناسیونالیسم ایرانی عمل می‌کرد و دیگری اردوی ضدپادشاهی که منقسم بود به دو جریان: یکی با علاقه یا با تظاهر به علاقه‌ی به ایران به میدان می‌آمد و دیگری با فروپاشی ایران، جهان وطنی را جار می‌زد. اگر نگاهی به تفسیرهای تاریخی این دوره بیندازیم حتی طرفداران مرحوم دکتر محمد مصدق این دوره را عصر دموکراسی ناقص نام نهاده‌اند بی آن که روشن کنند دموکراسی کامل چیست. این طرز تلقی را در یک دوره‌ی طولانی تاریخی چپها نسبت به انقلاب مشروطیت می‌پروراندند و آن را انقلاب ناقص

نام می نهادند. این نوع نگرشها مانند نگرش مسخره ی استبداد ایرانی همه و همه مبتنی اند بر نگرشهای غیرتاریخی. گویی پدیده ی مطلق نیکی وجود دارد که عدم حضور همه جانبه ی آن چیزی ناکامل و ناقص را به نمایش می گذارد. ناگفته می خواهند بگویند این پدیده ی مطلق و ناکامل که ما در بستر عدم کمال آن را تجربه می کنیم دموکراسی غربی است. کسانی که این نوع از نگرشها را تبلیغ می کنند در اساس به تحول تاریخی و به عنصر فرهنگ در چارچوب این تحول آشنایی ندارند. اینان نمی پذیرند که دموکراسی در ضمن ابزاری چندجانبه است که با توان جامعه در پرتو یک هدف عمده سامان می گیرد. اگر شما بقای یک کشور برایتان هدف اصلی باشد در این صورت در عمل سیاسی خود با محدودیتهایی مواجه می شوید. هیچ اصل دموکراتیکی در خلاء به وقوع نمی پیوندد. دموکراسی در اصل یک دادوستد در چارچوب امکانات است چنان که سیاست هم همین خصلت را دارد. اندیشه ی سیاسی ایرانی در دوره ی تاریخی شهرپور بیستی با افت فراوان دست به گیربان بوده است و تنها می توانسته در سایه ی ناسیونالیسم و نظام پادشاهی هرچند مبهم در هر دوسو به حیات خود ادامه دهد. تنها وجه مثبت آن همان نگهداری از ایران و بقای این کشور بوده است که بی تردید این وجه را نباید کم اهمیت دانست. تاریخ نویسی مشروطیت و مشروطیت به این سو همواره دستخوش شرح ماقوع و توصیف مبهم از رجال نیک و بد بوده است. بزرگترین عیب فریدون آدمیت این است که نتوانسته است این تاریخ نویسی را با همه ی نیکبایی که از خود برجا گذاشت به یک مجموعه ی به هم پیوسته و نیک اندیشیده بدل کند. در این باره سرفرصت به تفصیل خواهم نوشت. در اینجا اشاره ی گذرا بدفهمی به بار تواند گذاشت. در یک کلام باید دید حاملان دموکراسی در یک دوره ی زمانی چه کسانی هستند با چه آرمانهایی و با چه هدف عمده و بزرگی در چه جامعه ای با چه مرحله ای از تکامل. آن وقت است که می توان همه را به سنجش سپرد. جزاین اگر بکنیم در اساس خود را به دست اندیشه های عوام پسند سپرده ایم و عاقبتی جز آن که برسرمان آمد، نمی آمد.

در سالهای دهه ی معروف به چهل این جریان روشنفکری باز با دو خصلت سکولار در اطراف جریانی به نام کانون نویسندگان به رهبری آل احمد (که سرانجام مذهبی شد) راه افتاد و در جریانهای دیگر در گروه هایی مذهبی سربرآورد که در دو محور اصلی فلسطینی و الجزیره ای سروسامان گرفت. چهره ی شاخص این حرکت بی تردید علی شریعتی بود. اما پس از افول خصوصیات مارکسیستی علی شریعتی همین جریان در کسوت مجاهدین خلق و مجاهدین انقلاب اسلامی و هیأت های مؤتلفه متبلور شد. اینها همه از دوران دهه ی شهرپور بیست نشأت می گرفتند و از فعالیتهای فداییان اسلام که شکل خاموش آغازین آنها بود برمی آمدند. در طول انقلاب اسلامی برخی از

همین حرکتها اتمی شدند و در نهایت در حرکتی بی بنیاد به نام ملی- مذهبی ریشه دوآندند و بخش بزرگی از آنها ذوب ولایت فقیه گشتند.

این نگاه فهرست گونه به ما نشان می دهد که حرکتهای روشنفکری پس از شهریور بیست در کنار حزب توده و جنبشهای چپ و مارکسیستی و مائویستی، گونه ای مذهبی و بالنده دارند و گونه ای سکولار- عرفی که که نتوانست به استقلال برسد مگر در پرتو همان دو گونه حرکت سیاسی ایدئولوژیک چپ و مصدقی .

به بیان دیگر حرکتهای روشنفکری ایران در این دوران در اساس حرکتهای ایدئولوژیک به شمار می روند. از چپ گرفته تاملی و از ملی - مذهبی گرفته تا روشنفکری بارز و شاخص دینی که منتهی به عبدالکریم سروش و ماندهایش می شود. آنچه همه ی اینها را جذب خود می کند و بر همه چیره می شود همان اندیشه ی مبهم ولایت فقیه است که با خصلتی ضد پادشاهی تمامی عناصر مشروطیت گریز را در وجود خود ذوب می کند. این مخلوط تازه نه در تاریخ ریشه دارد و نه در سنت سیاسی ایران اما قادر است کل نیروی پراکنده ی یک جامعه را بسیج کند و حتی در برابر دشمن خارجی ایستادگی شگفت آور به خرج دهد. بازگردیم به جریانهای روشنفکری.

این گروه های روشنفکری بی تردید از بابت نحوه ی استدلال کردن و اندیشیدن تفاوتهایی باهم داشته اند و حتی اکنون هم دارند اما آنچه مهم است وجوه اشتراک این جریانهاست. همه ی اینها خصلت ایدئولوژیک داشته اند و دارند، همه ی اینها ضد رژیم پهلوی بوده اند و گفته و ناگفته خصومتی کور با تجدد خاصه تجدد پهلوی می پرورانده اند، همه بی چون و چرا به برآمدن خمینی یاری رسانده اند، همه در آغاز انقلاب از پاکسازیهای بی رحمانه به دفاع برخاسته اند و از راه اندازی دادگاه انقلاب حمایت کرده اند تا سال ۶۷ که تیغ بی رحم استبداد به جان بخشی از آنان افتاد و بر اثر خشونت همین تیغ شکاف میان خود را پذیرا شدند. اما پس از این مقطع خونین همین جریانها، همه بی کم و کاست جنبش دوم خرداد را به عوض آن که فرصتی بدانند برای یک خیزش اجتماعی گسترده به منظور جدایی از انقلاب اسلامی، آن را وسیله ای آسانخواهانه دانستند جهت پشتیبانی از بخشی از بدنه ی جمهوری اسلامی به رهبری خاتمی و با تمام قوت باز به مدد همان خصلت ایدئولوژیک، جنبش خودانگیخته ی مردم را خلاصه کردند در وجود یک دروغ بزرگ به نام خاتمی. همین مردمان در جلوه های مختلف خود به هنگام محاکمه ی کرباسچی به عوض آن که فرصتی بیابند در جهت بسیج مردم، تمام نیرویشان را خلاصه کردند در وجود یک جریان ناسالم به نام کرباسچی. اینان به هنگام انتخابات ریاست جمهوری ۸۸ همین کوششها را به کار بستند در جهت حمایت از موسوی و کروبی.

گفتار دهه ی چهل: بزک اسطوره ای پوکیده

مدتی است شاهد چهره نمایی و بازگشت پدیده ای به نام دهه ی چهل هستیم. رسانه های خارج از کشور پرچمدار افراد و گفتارهای این دهه شده اند بی آن که اندیشه ای انتقادی در ارتباط با آن بیورارند. «دهه ی چهل» عنوانی است نمادین برای دروه ای که بیش از یک دهه به طول می انجامد. این دوره با تحول دوران ساز بیست و هشتم مرداد می آغازد، با شکست حزب توده همچون نماد روشنفکری شهریور بیستی به اوج می رسد، در لابلای افسردگی و سرخوردگی فعالان و هواخواهان حزبی خُرد و خمیر می شود و در سالهای چهل که ایران سرانجام به ثباتی در خور توجه دست می یابد، سربرمی کشد اما تا انقلاب اسلامی ۵۷ افتان و خیزان دوام می آورد.

اگر درست است که روشنفکری پس از شهریور بیست را «روشنفکری شهریور بیستی» نام نهاده ام، اکنون باید روشنفکری پس از بیست و هشتم مرداد را «روشنفکری بیست و هشتم مردادی» نام نهاد. این دو روشنفکری خصوصیتی مشترک دارند و در بسیاری از زمینه ها هم از هم متمایز می شوند.

آنچه شهریور بیست به بازار سیاست عرضه کرد، چیزی نبود جز مارکسیستی واپس مانده با تفسیری روسی. هر جا هم که می خواست روسی نباشد از نوعی فرهنگ چپ فرانسوی و پیرامن آن اثر می پذیرفت هر چند که اغلب «فکلیگری» فرانسوی را نیز به همراه می آورد. ادبیات شهریور بیستی، ادبیاتی است چپ زده با نگاه تحقیر به ایران باستان و میل شدید به انحلال در اتحاد جماهیر شوروی.

این روشنفکری که آمیزه ای بود از تحصیلکردگان قاجاری و انحطاط عصر قاجار، توانست سرانجام بخشی از طبقه ی متوسط رضاشاهی را نیز دور خود گرد آورد یا خنثی سازد. در حالی که روشنفکری «بیست و هشت مردادی» دهه ی سی را با اندوه و افسردگی از شکست دهه ی بیست سپری می کند و پوچی حزب و اردوی سوسیالیسم را به جان می آزماید، و در دهه ی چهل که هوای اقتصاد و موقعیت فرهنگی جامعه میل به ثبات دارد با اطواری ریاکارانه و باجخواهانه پا به عرصه ی گسترده ی حیات اجتماعی می گذارد و درهاله ای از رفاه و پوچی، به شعرنو تکیه می زند و به سه قهرمان خود می آویزد: صمدبهرنگی، جلال آل احمد و علی شریعتی. این هر سه بر اثر موقعیتهایی یکسره طبیعی درمی گذرند. روشنفکری بیست و هشت مردادی ولی هر سه مرگ را به گردن ساواک و رژیم شاه می اندازد.؛ به نعش آن سه می آویزد.

از این گذشته در دوره ی موسوم به «دهه ی چهل» حزب از کار افتاده و مهاجر توده از رونق می افتد و به جریانهای چریکی میدان می دهد. این جریانها اما چهره ای ملموس ندارند و بیشتر با رجوع به چین و کوبا خود را توجیه می کنند. اگر جریان شهریور بیستی می توانست به فرهنگ و ادبیات روسی همچون تکیه گاهی بنگرد و «رنالیسم سوسیالیستی» را در آن بجوید، روشنفکری «بیست و هشت مردادی» نه از چین و کوبا و حتی ویتنام بهره ای ادبی می برد و نه خود توان داشت شخصیتهایی یکه و ممتاز بیافریند. همه اش خلاصه شد در شعر نو که به جز چند استثنا، از ترانه سرایی همین دوره عقب افتاده ترند. از نظر فکری میزان عقب افتادگی این روشنفکری و قلم زنان دهه ی چهلی را در «مراسم ده شب» می بینیم. محصول این گردهم آیی چیزی نیست جز رویکردهایی سیاست زده و نازل.

مهمترین سازمانهای سیاسی این دوره نیز چیزی در خور اعتنا نمی آفرینند. نه تحلیل درستی دارند از جامعه و فرهنگ و تاریخ ایران و نه اندیشگری دارند توانا در عرصه ی فکر سیاسی یا فرهنگی. نفی کورکورانه ی همه چیز از باستان گرفته تا دوران معاصر، تنها سلاح نیرومند این گروه هاست. وجه مشترک همه ی این افراد و این سازمانها جهل است و میانماییگی. اگر هم اینجا و آنجا چند مورد استثنایی اندکی متمایز و اندکی برتر از میانماییگی مشاهده می کنیم، نباید ما را از شناسایی خصوصیات عمده ی این دوره غافل گرداند و از همه مهمتر این که نبینیم و نتوانیم ببینیم این دوره آبستن چه فاجعه ای بوده است. روشنفکران بیست و هشت مردادی که حالا به برپایی تشکلی به نام کانون نویسندگان چسبیده اند قادر نیستند تحلیلی درست از این کانون و اندیشه های جاری و حاکم بر آن به دست دهند. سرور و مولایشان از چپ توده ای لغزید به نوعی سوسیالیسم مبهم به شیوه ی خلیل ملکی و کییوتس اسرایلی و سرانجام خزید و فروغلطید در میراث خود همچون خسی در میقات.

آشفتنگی ذهنی و سودجویی فردی میراث روشنفکری عقیم این دوره است که سرانجام همچون مرشدشان در دامن انقلاب اسلامی و رهبر آن فرومی روند. جناح چپ این روشنفکری برآمده از حزب توده و فدایی همه باهم انقلاب ۵۷ را نماد ضدامپریالیسم می بینند و جناح غیر چپ این روشنفکری در این انقلاب معنویت و بازگشت به اخلاق را آرزومی کند و می ستاید.

در دوران انقلاب اسلامی روشنفکری برجسته ای که جلوه بفروشد سربر نیارود. آنچه هم که روشنفکری دینی نام گرفت در اساس در جست و جوی اصلاح حکومت دینی بود و به دنبال استمرار بخشیدن به آن در و جود شورایی از فقها، نه بیشتر و نه کمتر. این همان چیزی بود که اصلاح طلبان می خواستند و اصرار داشتند و دارند همین

حکومت را پابرجانگه دارند و اجازه ندهند بنیادهایش سست گردد. جنبش اصلاح طلبی درون ساختاری یک فریب بزرگ بود. اما این فریب توانست همان مردمانی را که دنبال خصلت ضدامپریالیستی بودند این بار با شعار معنویت و ورود تدریجی به مدرنیسم به خیابان و به رسانه ها بکشانند. همان فریبی که «فوکو» را تا آخر عمر دچار ناراحتی وجدان ساخت، اینان را که بیشترشان در خارج اقامت گزیده اند ذره ای نلرزاند که هیچ فرصتی دیگر یافتند برای عشوه آمدن در برابر روحانیتی که هیچشان نمی شمرد. این ته مانده ی روشنفکری نیمه درباری، نیمه الواط و نیمه قرطی محمد رضاشاهی هم که حالا مجلس آرای می کند چیزی در بساط ندارد جز کپی کردن پرده های فکری و نقاشی و عکاسی و سینمایی روستایی همچون جلوه های مدرنیسم خودی و بی خطر.

گفتار رژیم مرجع

در این سالها کم نیستند کسانی که می گویند در رژیم پهلوی همه چیز داشتیم مگر آزادی سیاسی. حتی برخی در همین مورد آزادی سیاسی نیز معتقدند امکانات سیاست ورزی در آن رژیم بیشتر می بود از این رژیم اسلامی.

این نکته به کنار، ایران در سالهای پس از انقلاب ۵۷ همواره جوش و خروش و واکنش و حسرت و خودخوری داشته نسبت به پدیده ی سقوط رژیم محمد رضاشاه پهلوی. کار اکنون به جایی رسیده است که حتی انقلابیون اصلاح طلب شده مانند (طبرزدی، نوری زاد و دیگران)، یا منتظری و امثالهم یکصدا مزیت های رژیم سرنگون شده را نسبت به رژیم کنونی جار می زنند. شاید بتوان توده ایها را تنها استثنایی برشمرد که هرگز عنصری مثبت در رژیم پیشین نیافته اند. به راستی این همه کین و کینه را نمی توان از دیده دورداشت.

رژیم مرجع به چه معناست؟ رژیم مرجع را اکنون رژیمی می دانیم که همه ی گفتارها به آن برمی گردد، همه ی کینه ها به آن اشاره دارد و همه ی سنجشها بر همان اساس سامان می گیرد. این چنین رژیمی به تدریج مبنای داوریهها و سنجشهای فرهنگی و سیاسی و اجتماعی قرار می گیرد.

اگر درست است که مقطع انقلاب مشروطیت را خاستگاه عصر جدید در ایران می گیریم و تعیین می کنیم، به آسانی و حتی به مراتب بیش از آن می توان رژیم پهلوی یعنی دو پادشاه پهلوی و اکنون حتی جلوه و نمود شاهزاده ی بازمانده از آن رژیم را مجموعه ای به شمار می آوریم که آن را رژیم مرجع می نامیم. اگر شاهزاده رضا پهلوی را هم در همین حوزه قرار می دهیم بدان سبب است که گفتارها و رفتارهای او

دارد نوعی رفتار اپوزیسیون دموکراتیک را تبلیغ می کند که در حقیقت در هیچ گروه اپوزیسیون دیگری مشاهده نمی شود. کافی است نگاهی بیندازیم به دو گروه از اپوزیسیون که مجاهد و توده ای نامیده می شوند. به همین اعتبار می بینیم رفتارها و شیوه های به کار گرفته شده در این سه جریان قابل قیاس باهم نیستند. آنچه نوید دموکراسی سرمی دهدمانا رفتارها و کردارها و گفته ها و اندیشه های شاهزاده رضاپهلوی است، نه آن دو گروه دیگر.

جمهوری اسلامی همه چیز را به باد می دهد. حتی اصل انتخابات را! آنچه می توانست نماد تفاوت باشد اکنون تبدیل گشته است به نماد ریاکاری. مردم و روشنفکران نیز به تدریج تبدیل گشته اند به ابزار توجیه کننده ی اعمال و رفتار و کردارهای سیاسی یک شعبده بازی بزرگ به نام انتخابات که هیچگاه به راستی برگزار نمی شود.

برخی رویدادها در این میان

پس از انتشار رساله ی «جامعه ی کاذب» شاهد تحولات فرهنگی در خورتوجهی بوده ایم که اشاره به برخی از آنها می تواند به فهم و درک برخی از خصوصیات جامعه ی کنونی ایران مددبرساند.

۱. گرچه نیک می دانیم انتخابات در جمهوری اسلامی ایران نمایشی کاذب در جهت مشروعیت سازی برای رژیم حاکم است، با این حال بی توجهی به این پدیده گمراهی نیز به بار می نشاند. در عرصه ی فرهنگ شناسی رفتارهای کاذب هم مقام و جایگاه خود را دارند.

احمدی نژاد با سخنان و رفتارهای نسنجیده ی دور نخست ریاست جمهوری اش و به دنبال آنها واکنشها و عملکردهایش در ارتباط بابازده انتخابات دوردوم ریاست جمهوری (۱۳۸۸)، چنان بن بستهایی آفرید که حتی با یک گردش صد و هشتاد درجه ای هم نتوانست بر فضای ناخوشایند آن سخنان و رفتارها در مقیاس ملی و جهانی چیره شود.

انتخاب احمدی نژاد در همان دور اول هم بحث برانگیز بود. نه کروی آن را پذیرفت و نه رفسنجانی، با این حال اوبه این مقام دست یافت و حذف مخالفان مقتدر خود را با موافقت خامنه ای پی گرفت. به یک اعتبار چنان که پیشتر نیز نوشته ام احمدی نژاد را باید همان جلوه ی مضحک فاجعه آمیزی دانست که مرحله ی پایانی رژیمهایی چون جمهوری اسلامی را خبر می دهند. هر دو دوره ی انتخاب او آمیخته بود با

بحران آفرینی و عنصرهایی کودتاگونه به این اعتبار که نمی توانست وفاق همه ی ولایتمداران را پیرامون خود گردآورد. او علیه کسانی برخاسته بود که مقامات کلیدی جمهوری اسلامی را در اختیار داشتند و چه بسا از همین راه گذار از ولایت فردی به جمعی را زمینه سازی می کردند. احمدی نژاد با اندیشه های قیامت بینی که زمینه های توده ای و مردمی دارد سربرکشید و همواره به کمک فرصت طلبی راهگشایی می کرد و جمهوری اسلامی پاک و مردمی و توده پسندی را نوید می داد. اینها همه وقتی به فاجعه انجامید که کودتاها ی او یک به یک به شکست انجامیدند. از یاد نبریم که اندیشه ی رستاخیزی در چارچوب نظامهای سیاسی بسته ، در نهایت چاره ای ندارد جز توسل به کودتا از طریق مجراهای همان رژیم. در این باره در رساله ی کوتاه «فن و هنر کودتا» نکته هایی می آورم. اعتبار احمدی نژاد خاصه هنگامی فروکاست که گردانندگان جمهوری اسلامی خواسته و ناخواسته با حصر خانگی کروی- موسوی در عمل اعتبار انتخابات ۸۸ را پرش برانگیز ساختند و حق را به جانب کسانی پرتاب کردند که نتایج آن انتخابات را نمی پذیرفتند. این مجموعه به دو جریان میدان داد. یکی جنبش گسترده ی فکری در مسیر برگزاری انتخابات آزاد و دودیدگر وارد ساختن فشار بر گردانندگان جمهور اسلامی در جهت برگزاری انتخاباتی آزاد.

گردانندگان جمهوری اسلامی به جای برگزاری انتخابات آزاد، رو آوردند به برگزاری انتخاباتی بالنسبه آزاد در چارچوب سیستم خود. اینان اصل رقابت آزاد میان نخبگان رژیم را که از چپهای انگلیسی- آمریکایی برگرفته بودند، نخست فروکاستند به رقابت میان امنیتهای خودی و سپس فروکاهیدند به رقابت میان برگزیدگان شورای نگهبان با مشورت وزارت اطلاعات. آنچه طراحان رقابت نخبگان نمی دانستند یا از یاد می بردند توان یک نظام بود. نظامی بسته چون نظام ولایت فقیه قادر نیست از حد معینی پا وراتر بنهد زیرا در غیر این صورت سراسر داربستش فرو می ریزد. در چنین وضعی توسل به یک اصل جهانشمول به نام انتخابات آزاد همواره بنیادهای رژیم را پرش برانگیز می سازد.

اینها به کنار اکنون می دانیم انتخاب رئیس جمهور جدید یعنی روحانی مجموعه ای قروقاطی و معجونی بی مزه و میان تهی است. او که می خواهد خود را وامدار کسی جلوه گر نسازد، در نهایت نماینده ی هیچ کس هم نتواند بود و به اندازه ی احمدی نژاد هم جسارت و وقاحت و ولگردی گفتاری و رفتاری به بار نخواهد نشاند. بحران فزاینده در جمهوری اسلامی، سرانجام حکومتگران را وادار ساخت عنان قدرت اجرایی را یکسره به دست دستگاه امنیت و کارگزاران این دستگاه بسپارد به سبک شوروی سابق. به یک اعنبارحکومت روحانی، حکومتی است تکنوکراتیک. تکنوکراتهایش اما از خزانه ی دستگاه امنیت برگزیده شده اند و محدود به بضاعت

همین خزانه هستند، نه بیشتر. این دستگاه اطلاعاتی به ناچار باید با رقیبان اطلاعاتی خود در همین نظام دست و پنجه نرم کند. به یک اعتبار هم اکنون جدلی در جریان است که یک سر آن در دست اطلاعاتیهای لباس شخصی است و سر دیگر آن در دست اطلاعاتیهای نظامی- پاسدار. نظام حالا دیگر به مردم تنها به اعتبار آرام نگاهداشتن اوضاع امتیازی می دهد، نه به سبب میل به گسترش آزادی یا علاقه به استقرار دموکراسی. همه چیز باید مهندسی شده به پیش برود و همه چیز در خدمت تداوم بخشیدن به نظام همراه با اصلاح آن. از این رو می توان گفت حکومت روحانی آزمونی است در زمینه ی دگرگونی با شیب کم و نرم به هنگام بروز بحرانی در انتظار به امید جلوگیری از این بحران یا کاهش خسارات آن.

اکنون باید گفت اصل انتخابات آزاد همچون شبی در فضای جامعه ی ایران در گردش است اما چنان که بارها یادآور شده ام دستیابی به چنین اصلی بی پشتوانه ی جنبش مردمی و بسترسازی فکری دموکراتیک و آزادیخواهانه به بار نمی نشیند.

تحول مهم دیگر تحولی است در عرصه ی برداشتی دیگر از جنبش مشروطیت که آمیزه ای شده است از مشروطه خواهان و جمهوریخواهان مشروطه طلب.

چرخه های فکر رنجور

روشنفکری معاصر ایران را در اساس چنان که آورده ام روشنفکری شهریور بیستی می دانم. این روشنفکری از روشنفکری مشروطیت گسست و از گفتارهای آن مردمان فاصله گرفت و به مداری واقعیت گریز پیوست. تخیل واقعیت گریز و بیگانه با واقعیتهای زندگی و جامعه ای واقعی، ذهن را بی مسئولیت می سازد و به هیچ تعهدی در هیچ زمینه ای پایبند نمی کند. این ذهن خصلتی فرصت طلب می یابد و به ولگردی میل می کند. ذهن واقعیت گریز در یک چرخش شتابان از تاریخ خود می برد و به تاریخی دیگر هر چند بیگانه و ناشنا دل می سپرد و نمادهایی فریبنده برمی گزیند. قهرمانان چنین ذهنی، قهرمانانی هستند برآمده از فرهنگی دیگر و تاریخ چنین ذهنی، تاریخی می شود متعلق به کشوری دیگر. روشنفکران ایرانی دهه ی بیست چنین ذهنی می پروراندند و به چنین خصلتهایی وابسته می بودند. قهرمانشان پرولتاریایی بود که چون در جامعه ی خود حضورش را لمس نمی کردند، ناچار همتای واقعی آن را در جامعه ی روسی جست و جو می کردند و تاریخ کشور همین قهرمان را نیز به ناچار تاریخ خود می پنداشتند. اما از آنجا که ذهن واقعیت گریز ذهنی ساده ساز است به تنبلی نیز می گراید، تاریخ همین پرولتاریای روسی را برابر می گیرد با تاریخ

تمام کشور روسیه. این تاریخ با ۱۹۰۵ آغاز می شود و در اکتبر ۱۹۱۷ به اوج می رسد و در جنگ دوم جهانی افتخار می آفریند.

بدین ترتیب همین ذهن و اقعیت گریز به واقعیتی می آویزد که حتی اگر هم شرح آن درست می بود به جایی دیگر تعلق می داشت و از جایی دیگر برآمده بود. روشنفکری شهریور بیستی با تاریخ خود بیگانه است و آن را تحقیر می کند. قهرمانان کلخوزی و سوخوزی را ارج می نهد و حتی ادبیات حماسی خود را زیر پا می گذارد و با تمسخر یاد می کند. این روشنفکری در هیأت سازمان ملی دانشگاهیان که سرگرم پاکسازی همکاران خود بود به هنگام ورود خمینی به ایران در دانشگاه بست نشست اما بخت یارش نبود و خمینی بی اعتنا از آنجا گذشت و به بهشت زهرا رفت. هم دانشگاه را پهلویها برپا ساخته بودند و هم بهشت زهرا را. او اما صحنه ی مرگ را ترجیح داد بر صحنه ی علم. این دانشگاهیانی که تصور می کردند خمینی می آید و اینان را از تحصن در می آورد، بی هوده به انتظار نشستند. خمینی فقط به اینان امکان داد به دست خود پاکسازی کنند، اعدامها را ستایش کنند با صدای بلند یا به سکوت، در برابر جنگ زبان بسته بمانند و حذف غیرخودیهای چون سعیدی سیرجانی و پرویز ناتل خانلری را بدیهی بیندارند. چنان شیفته ی خاتمی گشتند که آن را موهبت دانستند و چنان در برابر کرباسچی ذوق زده شدند که او را اسطوره پنداشتند.

این روشنفکری در ارتباط با نظام سیاسی دهه ی چهل رانت خوار بود و منفعت طلب و سودجو. همه ی اینها را با ریاکاری می پروراند و پی می گرفت. از اینها که بگذریم نباید این روشنفکری را تنها به مدد ابزار سیاسی به داوری سپرد. بازده فکری و ادبی و هنری این روشنفکری به راستی چه بود؟ با فاصله می توان آن دهه را به سنجش سپرد اما نباید از حضور این گذشته ی اکنون زده غافل ماند. مردمانی بودند که به قولی تنها یکی داشتند اما ده تا می نمایانند. مردمانی که از هر جریان و عنصری خاصه سیاسی و قومی بهره می گرفتند تنها به خاطر آن که بتوانند بضاعت مزجانشان را ثروتی بی کران بنمایانند.

آنچه مهم است این است بدانیم این مردمان به مدد محافل سیاسی و رفاقتی چگونه بر جامعه راه بستند و محصولانشان را رواج دادند. سیاست حذف دگراندیشان و متفاوت از خودشان را گاه با بی رحمی پی گرفتند و تولیداتشان را به ضرب سیاستهای حزبی نیک نمودار ساختند.

مریدپروری در دوران جدید در تاریخ ایران با مرید پروری سنتی یکسره متفاوت است. در قدیم مریدپروری توأم بود با نوعی باور به مرشد در حالی که در دوران جدید مریدپروری آمیخته است به باج دادن و باج گرفتن. نوعی دادوستد بازرگانی آگاهانه

میان مراد و مرید برقرار است که هر دو با آگاهی به دنبالش هستند. این نوع از مریدپروری در کانون نویسندگان جلال آل احمدی به اوج رسید و در جلسات داستان خوانی هوشنگ گلشیری حیات کوچک خود را استمرار بخشید. یک عده آدم جوان و شهرت طلب و بی شکیب که خواستار کسب شهرت با شتاب تمام هستند در این نوع از تجمعات حضوری یابند و با سرسپردگی خواستارشناسایی خود می شوند همچون شاعر شعرنو و نویسنده ی با استعداد.

نگاهی دیگر به خارج از کشور

نگاه انداختن به سپهرگفتارهای ایران را نمی توان به پایان برد بی آن که نگاهی انداخت ،هرچند گذرا، به وضعیت فرهنگی ایران در خارج از ایران در میان ایرانیان مهاجر و در ارتباط با رسانه های فارسی زبان وابسته به کشورهای خارج.

بی تردید امواج پی در پی مهاجرت به خارج از کشور پدیده ای بغرنج و چند بعدی شده است. حالا دیگر با امری موردی یا کوتاه مدت سروکار نداریم. جامعه ای در خارج از ایران پدید آمده و رو به گسترش دارد که ناچار حد و حدود آغازین را فرومی ریزد و برخی خصوصیات جوامعی از نوع خود را جذب و حتی تکرار می کند.

در اینجا ما فقط می خواهیم به اشاره نشان دهیم که وجوه خاص این جامعه ی مهاجر ایرانی چیست. البته فقط برخی از این ویژگیها را می نمایانیم و در همانحال یادآوری شویم که در آینده این جامعه از جامعه های همتا یا میزبان خود چندان فاصله نمی گیرد.

موج اول مهاجرت در همان آغاز انقلاب سربرکشید. عده ای از بیم جان و مال گریختند، عده ای هم از سر دوراندیشی و عاقبت اندیشی پناهگاهی دایم برای خود دست و پا کردند. از حقارت های فرصت طلبانه و سودجوییهای موردی می گذریم.

موج دوم با جنگ فوران کرد. جنگ هشت ساله فرصت کم نظیری فراهم آورد برای هر دو گروه: هم آنان که بیم داشتند و هم آنان که از جنگ می پرهیختند و می گریختند. در همانحال فرصت کم ماندی بود برای کسب جواز پناهندگی.

موج سوم با کشتار فجیع مشهور به ۶۷ زمینه سازی شد. هنوز نمی دانم ایرانیان چگونه می توانند این سببیت و این جنایت گسترده را توجیه کنند. در این دوره علاوه بر ۶۷ با پدیده ی کشتار مخالفان در خارج هم روبه رو می شویم که نشانه های آن را

پیشتر نیز دیده بوده ایم. قتل ایرانیان در خارج در یک دوره ی زمانی طولانی زمینه سازی شد. همین کشتار البته به قاتلان حکومتی نیز آموخت چگونه می توانند در خارج اقامت گزینند و کسب و کار نیز راه اندازند. جریان تجارت قتل در همین دوره ها شکل گرفت. در اروپا رفاه به بار می نشاند و در منطقه ی خودمان مانند افغانستان و امارات و سوریه و لبنان به مال اندوزی خارج از تصور میدان می داد.

به هر حال چون این دوره و امواج کوتاه و بلند آن درهم می آمیخت با قدرت نمایی رفسنجانی در مشاغل مختلف، ناچار باید پیوند این مرحله را با رفسنجانی از یاد نبریم بی آن که بخواهیم همه ی اعمال و کردار این مقطع را با رفسنجانی یکی بینگاریم.

موج چهارم شامل دوره ها و موارد کوتاه مدت است. در همین دوره بود که خاتمیچها ریختند میدان و اقامت در خارج را بهانه ای دانستند برای تبلیغ جهت جهانی سازی خاتمی. این دوره آمیخته بود با ریا و فساد و منتهی شد به قتل مخالفان در داخل. قتلهای زنجیره ای محصول همین دوره است. زمینه سازیهای این مرحله به مدد روزنامه های موسوم به «زنجیره ای» است. در دوره ی خاتمی در مقطعی گریز به خارج اندکی سخت می شود چون غربیان با نظر مساعد به خاتمی می نگرند. آنچه می ماند بهانه های اجتماعی است. پناهندگی اجتماعی جانشین پناهندگی سیاسی می شود. در همین برهه نوعی از پناهندگی ریاکارانه فوران می کند که پناهندگی دینی نام می گیرد. این نوکیشان حالا به جای تنظیم و تهیه ی اسناد ستمدیدیگی سیاسی شروع می کنند به تهیه ی اسناد ستمدیدیگی مذهبی. شکوفایی این موج به راستی در دوره ی ریاست احمدی نژاد قابل مشاهده است.

موج پنجم را آسان می توان موج احمدی نژاد نام نهاد. سخنان نسنجیده ی این نایب خودخوانده ی امام زمان بهترین بستر بود برای اخذ پناهندگی. اما نه فقط به همین حد. در این مرحله حرص کم مانندی به چشم می خورد به قصد حضور در روزنامه های مختلف. شماری از روزنامه های زنجیره ای بسته می شوند. در این مقطع روزنامه های رسمی حکومتی ابزار مناسب به شمار می روند برای گریز از ایران. حالا خاتمیچها هم بهانه دارند. می گویند از احمدی نژاد هراس دارند در نتیجه به خارج می روند. هرکس که به زحمت و باتمکین فوق العاده به یکی از روزنامه ها پیوسته بود حالا همین پیشینه را بهانه می سازد برای استخدام در یکی از رسانه های فارسی زبان یا جهت اخذ پناهندگی. این معجون ریا درهم می آمیزد با موج گسترده ی مرحله ی بعد یعنی مقطع ۸۸.

موج ششم همین بستر برآمده از ۸۸ است. نباید از یاد برد که احمدی نژاد از هر بابت قابل تقسیم به دو دوره است. در دوره ی دوم بسیاری به خارج گریختند و رو آوردند به

خارج به این اعتبار که در ایران جانشان در خطر است. این ادعا چنان که بارها یادآور شده ام در مواردی اندک فقط صحت دارد. بسیاری از کسانی که از ایران می‌گریزند به واقع کسانی هستند که دوست دارند در غرب یا جایی مشابه غرب زندگی کنند. این مردمان اکثریت کسانی را تشکیل می‌دهند که روزگارشان را جوری سامان داده‌اند که سرانجام از ایران بروند به هر علت. اگر کسانی مانند برنامه ساز «کوچ ایرانیان» (یا عنوانی شبیه به آن) ادعا کنند که ایرانیان مقیم خارج جانشان در خطر بوده است و به ناچار به خارج رو آورده‌اند، بی‌تردید با ادعایی صادقانه روبه‌رو نیستیم. این برنامه که در تلویزیون موسوم به «ایران فردا» تهیه و پخش شده است و ادعا نیز می‌شد که باز ادامه خواهد داشت، برنامه‌ای ناصمیمانه و نادرست است. برحسب اتفاق بخشی از این برنامه را دیدم. نه تنها آمیخته بود با حذف برخی از واقعیتها، بل مبتنی بود بر جلوه‌هایی کاذب از رویدادهایی معین. فرض برنامه ساز چنان ناصادقانه ساماندهی شده بود که گویا این چند ملیون ایرانی به اصطلاح کوچنده به خارج به خاطر نجات جان خود ناچار به ترک ایران شده‌اند و به محض آن که این مانع برطرف شود به ایران بازمی‌گردند. نه تنها اکثریت بزرگ ایرانیان مقیم خارج در معرض خطر جانی نبوده‌اند، در ضمن چنان که امروز همه می‌دانند اکثریت بزرگی از این کوچندگان به هیچ قیمتی حاضر به بازگشت به ایران نیستند. همین گردانندگان تلویزیون ایران فردا را اگر نیک بنگرید می‌بینید می‌توانسته‌اند در ایران بمانند، چه رسد به بی‌بی‌سی چیا یا صدای آمریکاییها. کم نیستند کسانی که با صحنه سازی ایران را ترک کرده‌اند و با صحنه سازی خود را در معرض خطر جلوه‌گر ساخته‌اند. اگر کسی این به اصطلاح کوچک بزرگ را به گونه‌ای دیگر بنمایاند بی‌کمترین تردید راهی نادرست و ناصواب برگزیده است. در همان سالهای آخر پادشاهی موجهی بس نیرومند در لایه‌های مختلف جامعه می‌جوشید و تدارک اقامت در خارج را زمینه‌سازی می‌کرد. هنوز انقلاب جان‌یفتاده بود که انبوهی ایران را ترک کردند. چرا به این پدیده‌ی مهم فرهنگی این قدر سرسری و ناصمیمانه می‌نگرید؟ مگر کسانی که در ایران ماندند کم صدمه دیده‌اند. بی‌هیچ غلو و اغراقی می‌نویسم بسیاری از این «کوچندگان» به اندازه‌ی صاحب این قلم در معرض خطر نبوده‌اند. اگر قرار شود هرکس با اندک ناراحتی یا حتی با ناراحتی زیاد ایران را ترک کند، پس چه کسی باید برابر این حکومت بایستد؟ این موج بزرگ مهاجرت پدیده‌ای است ناگوار و ناخوشایند برای تاریخ و فرهنگ ما که به راستی باید درست به آن نگرست و این فرصت طلبی چندش‌آور بسیاری از هموطنان را به نقد کشید تا باری دیگر با تکرار چنین پدیده‌ای روبه‌رو نشویم.

مهاجرت به خارج که روزگاری خاصه در آغاز انقلاب و در مقطع ۶۷ برای شماری از ایرانیان وسیله ای است جهت گریز از مرگ بلافصل، خاصه در دوره ی پس از ۱۳۸۸ ابزاری می شود یکسره جهت گریز از میدان سیاست عملی به قصد استراحت در خارج از کشور. نمونه ی هجرت تمام عیار ملی- مذهبیها به خارج آن هم به توصیه ی رهبرشان، عزت الله سبحانی، پدیده ی است در خور توجه. این حزب آشفته اندیش بساط خود را در خارج می گسترده و از رسانه های غرب بهره می گیرد برای چهره سازی فعالانی که تعدادشان از انگلستان دودست تجاوز نمی کند. اینان آرزوی اقامت در غرب را همواره در سر می پرورانده اند. این بار اما به بهانه ای ارزان متوسل می شوند و ادعا می کنند با «خدای» خود عهدی بسته اند که اقامت در اروپا را توجیه می کند. این نوع از ورشکستگی سیاسی در تاریخ معاصر ایران یکسره نو و بی بدیل می نماید.

در کنار این مجموعه از خروج اصلاح طلبان که گفتاری موازی گفتار خارج نشینان دو دهه ی پیش می پروراند و نوعی کنار آمدن با رژیم کنونی را آشکارا تبلیغ می کنند، با رسانه های فارسی زبان نیز سروکار داریم که وابسته به حکومت های خارجی اند مانند بی بی سی و صدای آمریکا. رسانه هایی هم داریم وابسته به گروه ها و افراد خارج از کشور مانند کانال یک و اندیشه و من و تو و جزآن. کانالهایی هم وجود دارند که برخی آنها را وابسته به جمهوری اسلامی می دانند و برخی هم آنها را پیشمرگه های همین بی بی سی و اتحادیه ی اروپا برمی شمردند. سخن از نفوذ مالی و سیاسی عربستان سعودی نیز فراوان رواج دارد که به هر حال حکایت از دل بستگی این امیرنشین می کند

سنجش رسانه های رسمی چون بی بی سی و صدای آمریکا را باید متفاوت دانست از سنجش رسانه های فرد محور چون کانل یک یا اندیشه. در رسانه های رسمی - حکومتی مانند بی بی سی و صدای آمریکا جلوه هایی عرضه می شوند یکسره کاذب و چندان آور. در این رسانه ها افرادی سربرآورده اند بی هیچ شناسنامه ای اما تقلید می کنند از همتایان خود در رسانه های غربی به نحوی کاذب. اگر قیاس مع الفارق یک مصداق داشته باشد، در همین جا می توان به این مصداق پی برد. کارمندان دست دوم - سوم تلویزیون ملی ایران (در زمان قطبی)، توده ای - چپبهای سابق و لاحق، اصلاح طلبان گریخته از ایران به میل خود، یا بنا به تمایل گردانندگانی معین از حکومت، یا از سرفاه طلبی همه باهم فضایی رسانه ای ساخته و می سازند که نشان می دهد جنسشان از هربابت جور است. همه ی این مردمان اما سود فردی خود را برتر از نفع جمع و کشور خود می دانند. اینان برای آن که دهان دیگران را ببندند مدام به این و آن از این یا آن گروه باج می دهند و به ستایشهای غلوآمیز و باج دهیهای

ارزان قیمت رو می آورند. برخی در نقش امنیتی(نگاه کنید به صدای آمریکا و معرکه گردان چپ - بادش) چنان صحنه گردانی می کنند که گویی همان دهه ی چهلها در این رسانه ها به تصور خود به قدرت رسیده اند و خیال می کنند می توانند ذهن تاریخی را پاک کنند و تاریخ پیش از انقلاب و پس از انقلاب را با یک برنامه رقم بزنند و تاریخسازی رسانه ای را به جای اندیشه ی تاریخی بنشانند.

سیاست سانسور و حذف اگر یک معنی داشته باشد، به راستی هر روز در صدای آمریکا و بی بی سی به واقعیت می پیوندد؛ در رسانه هایی چون «رادیوفرادا» و تلویزیونهایی چون «ایران فردا» و مانند هایشان هم هر وقت فرصت به دست آید از راه ممیزی و به مدد سیاست حذف نیتهایی ناسالم را به اجرادرمی آورند و تعلقات فردی خود را نیز به نحوی بیمارگونه پی می گیرند. بسیاری از این مردم پیشینه ی ژورنالیستی شناخته شده ای ندارند اما در راه تحقق سیاستهای کشور میزبان به حقوق بشر می چسبند و از آن دل می کنند هرچاکه صلاح باشد و به کار صاحب رسانه بیاید. این افراط را به ویژه در چند برنامه ی مستمر بی بی سی و صدای آمریکا (مانند بی پرده بی تعارف، صفحه ی آخر، به عبارت دیگر، پرگار، افق و...) می توان مشاهده کرد. چپ مسلکان صدای آمریکا در ارتباط با سیاستهای راهبری ایالات متحده ی آمریکا سخت آمریکایی محورند و امنیتی مسلک ولی در ارتباط با سیاستهای فرهنگی و روشنفکری در ارتباط با ایران چپ نمایی می کنند و با همان زبان و فکر دهه ی چهل می سخن می پروراندند. کارشناسان امنیتی و وزارت خارجه ای آمریکا که این وجه از فعالیت این حضرات را مهم نمی دانند به گفتارهای این چپ آمریکایی اهمیت نمی دهند. اینان هم عنان گسیخته از نظام پهلوی بدگویی می کنند هر جا که دستشان برسد تا بتوانند روی آن وجه آمریکایی اف بی آی - سی آی ای خود پرده بپوشانند. شخصی به نام فلاحتی که پیشینه ی ژورنالیستی او بر کسی روشن نیست در این زمینه افراط می کند. این آدم به چپی - توده ایها تا بتواند امتیاز می دهد و نامشان را مدام در هر زمینه ای بر می شمارد اما به دیگران که می رسد سیاستی و روشی ضد لیبرال پیشه می کند و حتی کار را به وقاحت می کشاند. در برنامه ای در ارتباط با سانسور کتاب دو شخصیت اصلاح طلب جمهوری اسلامی را می آورد و چنان مغلطه می کند و می کنند تا جایی که گویی سانسور خوب است فقط باید منضبط و سامان یافته باشد. وقتی هم که از کتابهای دربند سانسور نام می برد تنها به کتابهای دوستان چپ و چپ نمایش اشاره می دهد و ده ها نویسنده را سانسور و حذف می کند. به راستی برنامه های صدای آمریکا در ارتباط با حوزه ی فرهنگ یک فاجعه ی تهوع آور است. بی بی سی هم همین روش را دارد با اندک تفاوتی. یک بدبخت پیاده را به نام برزگر می کنند متخصص تفسیر سیاسی و گرداننده ی ادبی برای چپ مسلکان. کسی هم بر او خرده

نمی‌گیرد چون کسی نیست و کسی او را نمی‌شناسد. وقتی مبحث سنجش سانسور را به دست سانسورچیان و اشنگتنی و لندنی بدهید بهتر از این چیزی گیرتان نمی‌آید. این موضوع را امیدوارم در فرصتی دیگر همراه بانمونه و توضیحات تفصیلی یادآور شوم.

اندیشه زمستان ۱۳۹۲

پایان قرن

پایان قرن به چه معناست؟

۱- اصطلاح «پایان قرن» برابر نهاده ای است برای اصطلاحی در زبان فرانسوی که آن را Fin de Siècle می گویند. در دیگر زبانهای اروپایی هم همین اصطلاح را برگرفته اند و به کار برده اند البته با معناها و تفسیرهای مشابه و گاه متفاوت.

در یک کاربرد عام خصوصیات بخش پایانی قرن نوزدهم را با ارجاع دادن به دستاوردهای هنری، خصلت این چنین مفهومی دانسته اند. از نظر زمانی دو دهه ی هشتاد و نود قرن نوزدهم اروپایی را (یعنی دهه ی ۱۸۸۰ و دهه ی ۱۹۹۰) مشمول این تعریف برشمرده اند. محافل هنری فرانسوی زبان در پاریس و بروکسل معرف وضعیت این دوره بوده اند. بدین ترتیب می بینیم که مفهوم پایان قرن معنایی هنری نیز می یابد.

به اعتباری دیگر گفته شده است که هنرمندان این دوره شعار «هنر برای هنر» را برگرفتند و هرگونه کارکرد اخلاقی یا اجتماعی هنر را طرد کردند؛ این چنین اندیشه ای از توجه گسترده برخوردار گشت. این هنرمندان در واکنش به رئالیسم هنری و مکتب ناتورالیسم، از زیبایی ناب و کامل به دفاع پرداختند و مدعی بودند نمی خواهند از عدم کمال طبیعت، از تیرگی و از اوضاع اجتماعی اثر بپذیرند.

عصر پایانی قرن نوزدهم به اعتباری توصیفگر خودآگاهی جنبشهای هنری است و شماری نیز اسکاروایدل را نماد این دوره می دانند. با این حال در استنباط رایج و متعارف، این اصطلاح را در پیوند با هنرمندان فرانسوی خاصه سمبولیستهای فرانسه به کار برده اند. البته این استنباط مانع از آن نشد که در مقیاس اروپایی از این مفهوم بهره گرفته شود و نقش آن را در تولد و زایمان مدرنیسم اروپایی نادیده انگارند.

به اختصار مفهوم «فن دو سیکل» شامل دوره ی زمانی اواخر قرن نوزدهم تا بروز جنگ جهانی اول می شود. یعنی حتی بیش از یک دهه از قرن بیستم را هم جزیی از دوره ی پایان قرن دانسته اند.

از این گذشته برخی بر این باورند که در اواخر قرن نوزدهم هنرمندانی که به فرانسوی سخن می گفته اند خاصه در پاریس و بروکسل بدین اعتبار شهرت یافته اند، در چارچوب این اصطلاح قرار می گرفته اند. برای نمونه هنرمندانی چون استفان

مالارمه و کلوددبوسی و در کنار آنان جنبشهایی چون سمبولیسم و آثاری چون نوشته های اسکاروایلد به ویژه سالومه که در اصل به فرانسوی نوشته شده بود، به این مفهوم اعتبار بخشیده اند. نقاشان برجسته ای بسان *لوارد مونخ* نیز که مدتی از سالهای پریشانی اش را در پاریس گذرانده بوده است در شمار همین افراد قرار می گیرند. پرده ی نقاشی معروف او به نام «فغان» نماد سهمگیری او در این جنبش است.

همین اصطلاح مفهوم و معنایی ضمنی نیز یافته است که مترادف شده است با ترکیبی بدشگون که می خواهد دو عنصر «ثروت» و «انحطاط» را به هم بیامیزد. مفهوم پایان قرن آمیخته است به عنصر انتظار خاصه انتظار در جهت دگرگونی بنیادی. به همین سبب هم نه تنها این مفهوم خصلتی رادیکال و ریشه ای به خود می گیرد، بل حکایت می کند از یک پایان یعنی از پایان یک دوره یا یک عصر.

در همینجا خوب است به یک نکته ی دیگری یعنی به مفهومی دیگر اشاره کنم که با مفهوم پایان قرن در هم آمیخته است و همزاد آن به شمار می آید. این مفهوم را به فارسی می توان «عصر زیبا» نام نهاد. به فرانسوی این دوره را *La Belle Époque* می نامند که شامل دوره ی زمانی اواخر قرن نوزدهم (۱۸۷۱) تا بروز جنگ جهانی اول می شود.

به زبان سیاسی «عصر زیبا» را برابر گرفته اند با دوره ی جمهوری سوم فرانسه که در ۱۸۷۰ آغاز می شود و آن را عصری دانسته اند انباشته از امید، صلح و آرامش در فرانسه و در اروپا، سربرآوردن فنآوریهای جدید و اکتشافات علمی. چیرگی صلح و غنا و شکوفندگی در پاریس برای حوزه ی هنر نیز این امکان را فراهم آورد که به سهم خود بشکفتد و بسیاری شاهکارهای هنری در عرصه ی ادبیات، موسیقی و هنرهای بصری بیافریند و به جامعه عرضه کند.

اصطلاح «عصر زیبا» در همین دوره ی یادشده در بالا به کار نرفت. این اصطلاح در اساس «پس نگرانه» یعنی با نگاه به گذشته ضرب شد. در کشورهای دیگر حوزه ی تمدن غربی نیز دورانهایی را به همین عنوان شناخته اند اما در اساس این شکوفایی فرهنگ فرانسوی در دوران پایانی قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم است که مجموعه ای ناهماهنگ اما در همانحال شکوفا را با عنوانهایی چون پایان قرن و عصر زیبا رواج داد. همین عصر در نوشته های نویسندگان مختلف «عصر انحطاط» یا «عصر زرین» نیز نامیده شده است. عنصر دگرگونی در مفهوم پایان قرن نهفته بود و از سوی دیگر همین دوران بود که توانسته بود رونق و شکوفایی به بار بنشانند.

در ایالات متحده ی آمریکا دوران وحشت و هراس پس از ۱۸۷۳ را به همین اعتبار نام نهاده اند و شاید بتوان رمان «مارک تواین» را نمونه ی بارز توصیف خصوصیات چنین دورانی دانست. در این دوره در آمریکا اقتصاد رونق دارد و ثروتمندان تازه به دوران رسیده ای نیز پدیدار می شوند. این رمان با طنز خاص و نگاه انتقادی مارک تواین «عصر آب طلائی» نام گرفته است. عنوان انگلیسی آن *The Gilded Age* است. در انگلستان عصر زرین مصادف است با عصر ویکتوریایی و عصر ادوارد. در آلمان دوران پادشاهی ویلهلم دوم را و در روسیه عصر آلکساندر سوم و نیکلوس دوم را با همین عنوان آراسته اند.

در فرانسه پس از آن که «عصر زیبا» سپری شد، اندوه و دل‌تنگی نسبت به گذشته و افسوس بر آنچه گذشت سخت چیره گشت و بسیاری مردم که هستی و زیستشان را بر اثر دو جنگ جهانی اول و دوم از دست دادند، ناگهان احساس کردند در دوران پایانی قرن نوزدهم، در صلح و صفا می زیسته اند. در همین گیرودار اصطلاح دیگری ضرب شد که به زبان فرانسوی *joie de vivre* نام گرفته است. عامه ی مردم احساس کردند آن دوران سپری شده به واقع دوران لذت بردن از زندگی و زیستن بوده است برخلاف دورانهای جنگ زده ی قرن بیستم. باید به یادآورد که فرانسه در سالهای آغازین جمهوری سوم گرفتار جنگ با پروس بود که آن را باخت و بعد هم دست به گریبان شد با رویدادهای مشهور به کمون پاریس. اما پس از این رویدادها و رویدادهای غم انگیز دیگر مردم به رفاهی نسبی دست یافتند و سرگرمیهای آسان پسندانه فراچنگ آوردند. عده ای نیز به ثروت رسیدند. ما در فارسی در ارتباط با این نوع از مردمان اصطلاح «تازه به دوران رسیده» را به کار می بریم که به نظرم به مراتب بهتر است از اصطلاح فرانسوی *nouveau-riche*. از یاد نبریم که یکی از نمادهای این دوران همان برج ایفل است یا برپایی نمایشگاه جهانی ۱۹۰۰ در پاریس. دگرگونی شهر پاریس و خیابان کشیهای آن نیز به همین عصر تعلق دارد. اما این حد از رفاه را که کنار بگذاریم یک طبقه ی اقتصادی فقیر در پاریس می زیست که از این همه شکوفایی هیچ به دست نیاورده بود. نیروی کار ارزان و فقر دامنگیر در فرانسه سالها پس از عصر زرین نیز ادامه یافت. فقر همچون بیماری واگیر در فرانسه رواج داشت و مردمان فقیر جزء لاینفک زیست اجتماعی شده بودند. ساختار طبقاتی «عصر زیبا» همواره نیروی کار ارزان در اختیار صاحبان سرمایه قرار می داد و در همانحال توسعه ی شبکه های ارتباطات شهری را به منظور جابجایی جمعیت با بهره گیری از همین نیروی کار پی می گرفت. ما در اینجا نمی خواهیم بیش از این به خصوصیات جامعه ی فرانسوی بپردازیم. می دانیم که این جامعه در این دوره تواناییهای علمی و فرهنگی به بارنشانده بود و در قیاس با دیگر کشورهای اروپایی

مقامی والاتر به خود اختصاص داده بود. در اینجا ما بیشتر با این مفهوم برای بیان مقصود خودمان که پسانتر می آوریم، سروکار داریم. آنچه اما از این مختصر می توان به دست آورد این است که هیچ عصری تنها به مدد یک عامل شناسایی نمی شود. مفهوم پایان قرن که هراس از تحولات نامنتظر و امید به استقرار عصری نوین را به بیان درمی آورد توأم گذشته بود با رفاه و لذت و اندوه و نگرانی. اصطلاح «عصرزیبا» ست که گذشته نگرانه اندوه و دلنگرانی را به وضوح به بیان درمی آورد.

با توجه به این نکته خوب است چند کلمه ی دیگر نیز در ارتباط با خصوصیات «عصرزیبا» بیاورم. سالهای پس از جنگ فرانسه- پروس تا جنگ جهانی اول ثبات سیاسی غیر متعارفی برای اروپای غربی و مرکزی به ارمغان آورد. این بدان معنی نبود که تنشهای جنگ آلود در داخل و در خارج پایان یافته باشند. از کمون پاریس گرفته (۱۸۷۱) تا تنشهای برآمده از همان جنگ میان فرانسه- پروس در ۱۸۷۰ و کنفرانس برلین در ۱۸۷۸ و خسران آلزاس - لورن ، همه و همه ناخشنودیها را در بن خوی جامعه ی فرانسه دامن می زدند و صلح اروپایی را به خطر می انداختند. با این حال در همین دوران موسوم به «عصر زیبا» دو عنصر هویت یابی ملی و ارتباطات وراملی از اهمیت برخوردار بودند خاصه میان اشراف و آریستوکراتها. اعضای همین طبقات اشراف آسان می توانستند در اروپا بی گذرنامه سفرکنند و حتی به آسانی اقامت گزینند. این وضع تا جنگ جهانی نخست ادامه پیدا کرد.

از سوی دیگر مهم است بدانیم که در این دوره جنبش کارگری نیز رواج یافت. در مقیاس ملی و بین المللی. همین جنبش نیز خصلتی اروپایی داشت. طبقاتی در این جنبش شرکت می جستند که نیروی کار ارزان را در «عصر زیبا» فراهم می آوردند و به اعتباری زیبایی این عصر را امکانپذیر می ساختند. کافی است نگاهی بیندازیم به انترناسیونال دوم و حرکات اربابی و ترورهای موفق و ناموفق. با همه ی این احوال سخن از آن می رود که فرانسه در این عصر از ثبات سیاسی سود می جسته است. شاید بتوان مهمترین موضوع سیاسی این دوره را جریان آلفرد دریفوس نامید. او را به غلط خائن شناختند و به حدی رساندند که «امیل زولا» در نامه ی مشهور خود به نام «من متهم می کنم» فساد حکومت و «آنتی سمیتیسم» فرانسوی را سخت نکوهدید.

در این دوره به جز پرتغال، با پدیده ی تغییر رژیم در مقیاس اروپایی روبه رو نیستیم. اما مورخانی هم هستند که معتقدند در لایه های زیرین جامعه های اروپایی ناآرامیهای سیاسی موج می زد و شناور بود. تنشهای در خور توجه در عرصه ی نظامیگری و

روابط بین المللی در فاصله ی ۱۸۷۴ تا ۱۹۱۴ یعنی آغاز جنگ جهانی اول به صورت رونق تسلیحات جنگی و اشاعه ی کلونیالیسم به چشم می خورد.

پایان قرن و عصر زیبا در همین حال آمیخته است به نوآوریهای علمی و فنی. از تلفن گرفته تا تلگراف، انتقال تصویر از راه تلفن و نور الکتریک تا چراغ گازی و نور نئون بگیریید تا سینماتوگرافی و تصویر متحرک. می گویند فرانسه نخستین کشوری بود که نیروی هوایی به راه انداخت گرچه صنعت هواپیماسازی هنوز آنچنان پیشرفتی کسب نکرده بود. درحوزه ی بهداشت و علم نیز کشفیات علمی چشمگیری به بار نشست. از پاستور یادکنیم و از هانری پوانکاره و مادام کوری.

۲- دردیگر زبانهای اروپایی اصطلاح «فن دو سیکل» به همین معنا به کار رفته است هرچند با تفاوتی خاص هر زبان. درک این نکته البته هنگامی ممکن می شود که به فرهنگ هر زبان نگاه بیندازیم و ببینیم این معناها با چه ارتباطات و کاربردهایی عنوان گشته اند. در فرانسه چنان که دیدیم مفهوم پایان قرن علی الاصول در معنایی عرفی به کار رفته است. سخن از رفاه است و انحطاط و فاجعه. در زبان آلمانی چند اصطلاح داریم. یکی Endzeit است که به زبان ساده می شود «پایان زمان».

مفهوم پایان زمان در چارچوب معادشناسی مسیحی معنا می یابد. این زمان در واقع قبل از حضور مجدد یا بازگشت مسیح رخ می دهد. سپس در پیوند با بازگشت است که کتاب مقدس وعده ی برپایی دادگاه عدل الهی (Das Jüngste Gericht) را می دهد. این دادگاه جنبه ای عام و جهانی دارد، متأثر است از اندیشه های یهودی، مسیحی و اسلامی- ایرانی. دادگاهی است برای همه ی مردگان و زندگان که پیوندی تنگاتنگ دارد با اندیشه ی رستاخیز. این دادگاه را نباید همانند دانست با دادگاه های خاص که جنبه ای فردی دارند و به هنگام مرگ هر کس برپا می شود.

استنباط رایج در پژوهشهای تاریخی حکایت از آن دارند که دادگاه عدل الهی ریشه در زرتشتیگری دارد، در تصورات رایج در پادشاهی بابل و تصورات مصر قدیم در ارتباط با جهان دیگر. زرتشتیگری را می توان پیشگام معادشناسیهای توحیدی دانست که نگاه می اندازد به برپایی دادگاهی نهایی. این دادگاه است که رأی نهایی را در باره نیک و بد (خیر و شر) صادر می کند و فرجام این پیکار را روشن می دارد.

اصطلاح پایان قرن در زبان فرانسوی به همین معنای پایان قرن است بی حاشیه. به طور مشخص یعنی پایان قرن نوزدهم و اندکی مشخص تر حتی به معنای دهه ی نود قرن نوزدهم است. در همانحال همین اصطلاح را چتری می دانند برای مفاهیمی دیگر همچون سمبولیسم و انحطاط و همه ی پدیده های مرتبط با آنها مانند «هنرنو»

که در اوج همین دهه قرار داشتند. اما در کنار این معناها مهم آن است بدانیم که این اصطلاح پایان قرن را در معنایی آخر زمانی یعنی به معنای بروز فاجعه و مصیب بار به کار می‌برند. در معنای پایان یک فاجعه. به اعتباری این حس و این روحیه را می‌توان در فرانسه در آثار «تولوز لوترک» مشاهده کرد. در کشورهای دیگر نیز افراد و هنرمندانی را معرف نمادین این عصر بر شمرده اند. پایان واقعی به راستی در سال ۱۹۰۰ به وقوع پیوست اما مفسران مفهوم این دوره را کش داده اند تا بروز جنگ جهانی نخست.

۳- در زبان آلمانی اصطلاحی دیگر نیز به کار می‌رود که حکایت دارد از گردش یا چرخش زمان: [Zeitenwende](#). این اصطلاح که از ترکیب دو واژه ی زمان و چرخش است در ضمن به معنای پایان و گذار از یک مقطع نیز به کار گرفته می‌شود. به واقع در همان معنای پایان قرن است. آنچه مفهوم پایان قرن فرانسوی را متمایز می‌کند همان معنای پس نگرانه یا گذشته نگرانه ی آن است که از یک پایان محدود زمانی و راتر می‌رود و یک دوره را در بر می‌گیرد تا جنگ جهانی نخست. این جنگ در اساس بر اثر رقابتهای کشورهای غرب به وقوع پیوست و اگر آن را جهانی خواندند به علت آن بود که این کشورها دارای مستعمره بودند و آثار اعمالشان به سایر نقاط جهان سرایت کرد و گرنه کشورهای غیر غربی را با این جنگ کاری نبود مگر امپراتوری عثمانی و واحدهای تحت سلطه اش که از این امپراتوری واپس مانده سخت ستم می‌دیدند. به این اعتبار حتی می‌توان گفت جنگ جهانی نخست، جهانی تراز جنگ دوم بود که فقط غربیان باهم می‌ستیزیدند و کشورهای دیگر همچون ایران را در خود و سیاستهایشان فرو می‌بلعیدند.

از اینها که بگذریم چرخش زمان یعنی گذار از زمانه ای به زمانه ای دیگر؛ و همین است که مفهوم پایان قرن را از یک اعتبار محدود تقویمی بیرون می‌کشد و به آن معنای فرهنگی خاصی می‌بخشد.

۴- یکی از پدیده های در خور تأمل بی تردید برآمدن مجموعه ای است به تدریج در هم تنیده به نام ایالات متحده ی آمریکا که شاید بتوان گفت به هنگام چرخش از قرن نوزدهم به بیستم حتی کشورهای غربی قادر نبودند میزان تواناییهای این قدرت بالنده را درست بسنجند. البته در همین دوره ی مورد اشاره یعنی چرخش از یک به قرن دیگر در همین کشور یعنی آمریکای نوین شکوه و انحطاط باهم سربر آوردند که مارک تواین و چارلز دادلی وارنر در کتاب خود به نام «عصر آب طلائی: حکایت روزگار ما» به آن می‌پردازند.

«عصر آب طلایی» چه دوره ای را در بر می گیرد؟ در این باره نیز اتفاق نظر وجود ندارد. بنا به قولی دوروبر ۱۹۰۰ است یعنی درست در مقطع گذار از قرن به قرن دیگر که سالهای ۱۸۷۰ به بعد را (این عصر را عده ای شامل سه دهه ی آخر قرن نوزدهم می دانند یعنی از ۱۸۷۷ - ۱۹۰۰) شامل می شود. عده ای هم این دوره را شامل سالهای ۱۸۷۰ تا ۱۸۹۳ می دانند. شروع و پایان هریک از این تاریخها در پی استدلالهایی تاریخی می آیند. به هر حال عصری است که پس از دوره ی جنگ داخلی سربرمی کشد. جنگ داخلی در آمریکا در سالهای ۱۸۶۱ تا ۱۸۶۵ میان ایالات شمال و ایالات جنوب به وقوع پیوست به طور عمده بر سر برده داری. جنوبیها خواستار جدایی بودند و ایالات برده دار نامیده می شدند. در این دوره خاصه پس از جنگهای ویرانگر داخلی، رشد و شکوفایی اقتصادی رواج دارد و به همراه خود مردمانی تازه به دوران رسیده در پهنه ی جامعه و در عرصه ی ثروت پا به میدان می گذارند. صنعت و به و یژه راه آهن و بهره برداری از معادن چهره ی آمریکا را در معرض دگرگونی قرار می دهند. یک نمونه را خوب است ذکر کنیم: در سال ۱۸۶۹ یعنی آستانه ی ۱۸۷۰ نخستین راه آهن سراسری یک طرف آمریکا را می پیونداند به طرف دیگر. در نتیجه سفر از نیویورک به سانفرانسیسکو را می شد شش روزه طی کرد در حالی که پیش از آن همین سفر شش ماه طول می کشید. در فاصله ی ۱۸۶۰ تا ۱۸۸۰ طول خط آهن آمریکا سه برابر شد. صنعت راه آهن و البته خودروسازی، آمریکا را سخت به جلو راندند در حالی که در ایران عده ای حتی سالها بعد یعنی در عصر رضاشاه احداث خط آهن ایران را بیمارگونه نکوهش می کردند و نشانه ی دست نشاندگی رضاشاه بر می شمردند.

به یک اعتبار باید گفت در مقطع ۱۹۰۰ روند تمرکز و توسعه ی اقتصادی، همه ی رشته ها و شاخه های صنعت را در آمریکا دربر گرفت.

عنوان «عصر آب طلایی» از کتاب یادشده ی مارک تواین برگرفته شده است. نویسندگان این کتاب می خواستند با طنز بگویند در این عصر گرچه لایه و پوششی زرین جلوه می فرود اما درونه ی آن زرین و طلایی نیست. ظاهری دارد بس فریبنده و گمراه کننده. آورده اند که این اصطلاح یعنی «آب طلایی» را از شکسپیر برگرفته بوده اند که گفته بود طلای پرداخت شده را آب طلایی کردن و سوسن را رنگ زدن، کاری است عبث و مسخره. در این مورد خاص البته طلایی وجودداشت که کسی بخواهد بر آن آب طلا بکشد در واقع چیزی وجودداشت که طلایی نبود و عده ای می خواستند آن را آب طلایی کنند و همچون طلای راستین بنمایانند. همان چیزی که در فارسی هم داریم و می گوئیم پرنده ی رنگ کرده را همچون بلبل وانمود می ساخت تا قادر باشد آن را به این اعتبار به فروش

برساند. اهمیت این کتاب مشترک که آن را از بهترین کارهای مارک تواین ندانسته اند در این است که عنوان آن به سرعت تبدیل گشت به نماد حرص، مال اندوزی از راه نادرست، مادیگری و فساد در عرصه ی زندگی عمومی. این کتاب که داستانهایی دارد از هر دو نویسنده به سال ۱۸۷۳ به بار نشست.

دوران زرین نمای مارک تواین چنان که آمد و منتقدان تاریخ آمریکا گفته اند به سه دهه ی آخر قرن نوزدهم اشاره دارد. سه دهه ای که انباشته بوده است از تحرک، ستیزه جویی و جلوه هایی گذرا و فرار در تاریخ آمریکا. اقتصاد صنعتی آمریکا چنان در معرض شکوفایی قرار گرفت که فرصتهای ثروت اندوزی بی سابقه برای شماری از مردمان فراهم آورد و در همانحال بسیاری کشاورزان و کارگران را در دامان سخت فقر رهاکرد و سرنوشت غم انگیزی برایشان رقم زد. اینان را چاره ای نماند جز آن که برای بقا بجنگند و به خاطر زیستشان از پیکار مستمر غافل نمانند.

در این عصر زرین نما ثروت ملی گرچه در نوسان بود اما در مجموع پنج برابر شد و اختلاف میان غنی و فقیر نیز بازتابی از همین نوع از نوسانات را به نمایش می گذاشت. غولهای اقتصادی بسان کارنگی و را کفلر تجارت و اقتصاد را به گونه ای انقلابی متحول ساختند و هر وقت هم که لازم می دانستند برخلاف عرف اقتصاد سرمایه داری از تخریب بازار آزاد باز نمی ایستادند و عنصر رقابت را در هم می کوفتند. این چنین عصری آمیخته بوده است باتناقض. از سویی شمار رأی دهندگان فزونی می گرفت و از سوی دیگر سیاستمداران در برابر آسیبهای وارده به منافع عمومی چشم فرو می بستند. از «دیکنز» نقل شده است که در توصیف این عصر گفته بوده است: *بهترین زمانها و بدترین زمانها.*

برخی حتی بر این باورند که این سخن دیکنزی نیز وافی به مقصود نبوده است. این عصر را اینان دوران قله ی قله ها و سرایشی محض دانسته اند. در یک بستر تحول معین فراز و فرودها به حدی در هم تنیده بوده اند که گاه فرازها تبدیل می شده اند به فرود و فرودها تبدیل می شده اند به فراز. در همین عصر صدها کتابخانه، موزه، مدرسه و انواع تسهیلات عمومی بنا و برپاگشت به شکلی که حتی در زمانه ی حاضر نیز در معرض بهره برداری قرار گرفته اند. اصلاح طلبان آن عصر مردمانی بودند که فساد سیاستمداران را تقبیح و برملا می کردند برخلاف اصلاح طلبان ایرانی که فقط بر اثر از دست دادن امتیازات خود به اصلاح طلبی همچون حرفه ای رانت آفرین دل بسته اند.

نکته ی مهم در ارتباط با این عصر زرین نمای آمریکایی این است که این دوران نیز مانند دوران پایان قرن در فرانسه مجموعه ای است متناقض. فرانسویان با نگاه به

گذشته آن را دوران زیبا دانستند و آمریکاییان در همان موقع نقادانه از آن دوره با عنوان عصر زرین نما یادکردند اما در هر دو جا کسی نبود که خصوصیات برجسته و ترقیات به دست آمده از این دوران را انکار کنند. هم در اروپا و هم در آمریکا به نیروهای تازه به دوران رسیده ای برخورد می کنیم که از رفاه به دست آمده از دوران سود می جویند اما هنوز جانفخته اند و معرف فرهنگ برجسته ای نیستند و متشخص به حساب نمی آیند. به همه ی اینها برمی گردم.

۵- بازگردیم به اروپا یعنی خاستگاه آغازین اصطلاح پایان قرن و برخی دیگر از خصوصیات و نمادهای این دوره .

در سال ۱۸۹۰ «ونسان وان گوگ» درگذشت. در همین دهه بود که نقاشیهایش نخست در میان هنرمندان و سپس در میان افکار عمومی تحسین و ستایش فراوان برانگیخت. این درست همان چیزی بود که او در طول زندگی از آن محروم بود. در عصر «لابل اپوک» در پاریس و اکنشهای زیادمشاهده می کنیم علیه آرمانهای امپرسیونیستها. در این دوران و در جنبش پست- امپرسیونیسم با حرکتهایی آشنا می شویم که جنبش سمبولیسم، فوویسم و مدرنیسم آغازین از آن جمله هستند. در فاصله ی ۱۹۰۰ و ۱۹۱۴ جریان اکسپرسیونیسم توانست هنرمندانی زیاد را در پاریس و در وین در بر بگیرد. نخستین آثار کوبیسم و آبستر اکسیون به نمایش درمی آیند. با این حال بسیاری از هنرمندان شاهد حضور اثرگذاری نیرومند خارجی در پاریس هستند. مدرسه ی رسمی هنری در پاریس چیزی نیست جز «مدرسه ی بوزار» [Ecole des Beaux Arts](#) که در همین دوران آثار چاپ هنری ژاپنی را به نمایش گذاشت و از همین راه به شکوفایی طراحیهای گرافیک راه و میدان داد. برپایی نمایشگاه های هنر قبیله ای آفریقایی نیز بر تصورات و تخیلات هنرمندان پارسی در مقطع آغازین قرن بیستم سخت تأثیرگذار بودند. این حرکتها نشانگر این واقعیتند که هنر داخلی درست به هنگام رشد و نمو از ارتباط با هنرهای بیرونی یعنی بیگانه بیم به دل راه نمی دهد و حتی قادر است از این ارتباط و تماس، عنصرهایی را برگزیند و در درونه ی خود همچون عنصری داخلی بهره بگیرد و این پیوندها را در مسیر آفرینشهایی یکسره نو در فرهنگ خود به کار اندازد.

آنچه هنرنو [Art Nouveau](#) نامیده می شود در ضمن به گونه ای شگفت انگیز در میان مردم جاری می شد و محبوبیت به دست می آورد؛ و به واقع در همین دوران سربر کشید. این هنر در ضمن در زندگی روزانه ی مردم و در حیات اجتماعی اثر برجا می گذاشت و جلوه ای ملموس داشت. کافی است نگاهی بیندازیم به آرایش ایستگاه های متروی پاریس. این هنر تزئینی که به مدد خطوط و اشکال منحنی خود

را نمایان می ساخت در اروپای مرکزی با عنوان «سبک جوان» (به آلمانی : **Jugendstil**) جلوه می فروخت. از میان برجستگان هنری و پست-امپرسیونیستهای این دوره در پاریس می توان از پال گوگن، هنری ماتیس، تولوز لوترک و پابلو پیکاسوی جوان نام برد. در اینجا نمی خواهیم از سبکهای هنری و جایگاه و حتی خاستگاه و نقشهایشان سخن بگوییم. کافی است بدانیم آنچه پایان قرن نام گرفت و پیوند خورد با عصر زیبا، دورانی شکوفا و خلاق به حساب می آید. این تحول و خلاقیت را نباید محدود ساخت به هنرهای نمایشی و تجسمی. در عرصه ی ادبیات در اروپا با رئالیسم ادبی و مکتب اصالت طبیعت روبهرو می شویم که به اوج می رسند. کافی است نگاهی بیندازیم به گی دو موپاسان و امیل زولا. مکتب رئالیسم در اندک مدتی تبدیل گشت به مدرنیسم که نه فقط در دهه ی نود قرن نوزدهم که در همان آغاز قرن بیستم میلادی و در دوران عصر زیبا و حتی در سالهای جنگ جهانی نخست سخت از توجه برخوردار بود و برای نمونه در اثر برجسته ی مارسل پروست به نام *زمان از دست رفته* (۱۹۰۹) سربر می کشد که پس از جنگ جهانی نخست به چاپ می رسد یا آثار توماس من مانند *مرگ در ونیز*. از شاعران می توان شارل بودلر را نام برد با اثری چون *گلهای بد* که در سالهای ۱۸۵۰ انتشار یافت اما بر نسل پسین خود سخت اثر بر جانهاد.

چنان که مشاهده می کنیم یک عصر را نمی توان از یک مقطع معین زمانی آغازید و در سالی معین آن را خاتمه یافته تلقی کرد. هر عصری چنان که کارل مارکس گفته است آغشته است به عصر پیشین خود. به این نکته باید افزود که هر عصر نه فقط آغشته به عصر پیشین که اثرگذار بر عصر پسین خود است. ما با انتخاب یک مقطع آغازین و یک سال یا مقطع پایانی تنها کار خود را آسان می سازیم و صد البته از این راه به یک دوره، معنا و هویت می بخشیم.

در همینجا که از شکوفاییهای این دوره ی پایان قرن سخن گفتیم و فرجام آن را در جنگ خونبار و وحشتناک جنگ جهانی اول برشمردیم، اشاره داشتیم که این عصر در همان حال آغشته بوده است به تناقض. همین عصر در درون خود با جنبش انحطاط نیز دست به گریبان بوده است.

یکی از علاقه مندان به عرصه ی اندیشه ی سیاسی به اشتباه اصطلاح *انحطاط* را فقط در یک معنا فرض کرده و آن را منفی برگرفته است. جنبش انحطاط در فرانسه در اصل مردم را فریفته و شیفته ی خود ساخت. برجستگانی از این فرهنگ چون پال ورنل و برتر از همه آرتور رمبو که نماد مفهوم بچه های شرور (*enfant terrible*) در فرانسه گشتند، از مشهورترین نمایندگان ادبی سبک و عصر خود بودند. آثار او بر

سوررئالیستان و مدرنیستان اثرگذار بود، نه فقط در دوران «عصرزیبا» که حتی پس از این دوره شعرهای رمبو نمونه‌ی شعر آزاد به شمار می‌روند. این نمونه را آوردن تا نشان دهم که جنبش انحطاط بخشی از جنبش بالنده‌ی هنری و ادبی در عصر پایان قرن بوده است، نه چیزی منحط به اعتباری که از معنای لغوی آن برمی‌آید. البته از این جنبه که بگذریم با معنای منفی انحطاط نیز سروکار داریم. لزوماً نباید این دو معنا را یکی گرفت یا در هم آمیخت.

ما در اینجا نخواستیم به طور کامل خصوصیات فرهنگی و هنری دوران پایان قرن و عصر زیبا را یک به یک برشمریم. به هنرهای نمایشی اشاره ای نداشتیم و به هنرهای موسیقایی نیز؛ همچنین و البته به جلوه‌هایی دیگر از این دوران. تنها سعی کرده ایم مفهوم پایان قرن را اندکی بنمایانیم. خواسته ایم بگوییم گرچه این مفهوم در آغاز با اندیشه‌هایی دینی گره خورده است اما در همانحال معرف جنبشهای این زمینی و سخت عرفی و غیرمذهبی بوده است. با معنای فروگرفتن یک دوره در هم آمیخته بوده است و وقتی جنگ درمی‌گیرد همگان از این دوره‌ی پایانی و سالهای آغازین قرن بیستم که با آن پیوند خورده بوده است با اندوه و افسوس برگزشته یاد می‌کنند و به نوعی بی‌خردی خود را در غفلت از حراست از آنچه که داشته‌اند بر زبان می‌رانند و آن دوره‌ی پیوند خورده با پایان قرن را عصری زیبا نام می‌نهند.

پایان جهان

۶- آیا مفهوم پایان قرن با مفهوم پایان جهان قرابتی دارد؟ در همین گذشته‌ی نزدیک یعنی در دسامبر ۲۰۱۲ سراسر جهان ناگهان با تاریخی سرگرم گشت و حتی دلنگران که از فرهنگ مایاها برآمده بود. در ایران هم کم نبودند کسانی که از این مقطع سخن می‌گفتند. در کوچه و خیابان می‌شنیدیم که مردم عادی ۲۱ ماه دسامبر ۲۰۱۲ یعنی آخرین ماه سال میلادی را برابر می‌دانستند با پایان جهان. پرسشی که در همین ارتباط مطرح می‌گشت این بود که این پایان چگونه به وقوع می‌پیوندد؟ برخی بر این باور بودند که رفتار ناشایست انسانها با طبیعت موجب می‌شود که طبیعت در لمحہ ای نامنتظر برگردد و واکنش کند و جهان را در معرض نیستی قرار دهد. اگر این پایان را متصور نشویم، ناچار باید به پایانی دیگر بیندیشیم که بر اثر جنگی ویرانگر ممکن می‌شود.

تمدن مایاها مانند تمدنهای باستان با طبیعت و رخداد‌های طبیعی الفت داشت. از این رو نیز فرض بر این می‌بود که فاجعه‌ای طبیعی به این جهان سراسر ظلم و دور از عدل و داد خاتمه دهد و بشریت را به سوی رستاخیز براند.

در این میان مسیحیان کوشیدند مفهوم پایان جهان را از درون انجیل برپیکشند و معنای فاجعه و آخرالزمان را به هم بپیوندانند. آنچه به این پیش‌بینی مایاها میدان می‌داد فاجعه‌های طبیعی سالهای اخیر بود که خاصه به شکل سونامی بروز کرده بود و به گونه‌ای ناگهانی هزاران انسان را به نیستی سوق داده بود. این چنین فاجعه‌هایی در نقاط مختلف جهان به شکل سیل و توفان و زلزله و سونامی همه را به فکر فرو برده بود و مردمان را در همان حال از بیچارگی و ناتوانی خود در ارتباط با حوادث طبیعی آگاهانیده و نگران ساخته بود. انسانی که قادر شده است به سیارات دیگر دست بیندازد و از راه ساخت و ساز، طبیعت را مهار کند یکباره در برابر رخداد‌هایی قرار می‌گیرد که در کنارش به وقوع می‌پیوندند و هیچ کاری از دستش بر نمی‌آید و توان ندارد آنها را مهار کند.

برخی سال ۲۰۱۰ میلادی را سال فاجعه‌های متعدد برشمرده‌اند. زلزله‌ی هایتی، انفجار کوه آتشفشان در ایسلند، سیل در پاکستان، آتش‌سوزی در روسیه و اسرائیل. به دنبال آن در سال ۲۰۱۱ حوادث مشابهی به وقوع پیوستند. در آن میان زلزله و انفجار نیروگاه هسته‌ای ژاپن که آن را فاجعه‌ای مضاعف نامیدند، از همه بیشتر توجه برانگیخت. حتی کشور پیشرفته‌ای چون ژاپن قادر نبود در برابر حادثه‌ای طبیعی و پیامدهای آن خود را ایمن سازد و از پیامدهای زیانبار این بحرانها مصون بماند. به همین سبب بود که بسیاری باز به فکر فرو رفتند و از آینده‌ی سیاره‌ی خود سخن به میان آوردند: چگونه می‌توان کره‌ی زمین را پاس داشت و از آن حراست کرد؟ اما این چنین اندیشه‌هایی هرگز نتوانسته‌اند انسانهای فاجعه‌باور را قانع و آرام کنند. هنوز کم نیستند ادیان و انسانهایی که در انتظار فاجعه‌روزگار می‌گذرانند. در مسیحیت مدام اصطلاحی را به کار می‌گیرند که در اصل به معنای وحی یا مکاشفه (= آشکارگی/پرده برداری) در انجیل به کار رفته است که به یونانی می‌شود: apokalypsis؛ این همان بازگشت مسیح است به سوی انسانها. در این هنگام جهان کهن رخت برمی‌بندد و جهانی نو، جهانی بهتر آفریده می‌شود. مفسران انجیل می‌گویند در این مقطع پروردگار دخالت می‌کند تا اوضاع جهان بهبود بیابد. این نوع از تفسیر البته با آن تفسیری که معتقد است جهان کهن نابود می‌شود و به جای آن جهانی دیگر می‌نشیند تفاوت بنیادی دارد. در یک تفسیر از نوآفرینی جهان سخن به میان می‌آید و در تفسیری دیگر از بهبود همان جهان کهن و راه سپاری به سوی جهانی بهتر.

۷- آیا نحوه ی زیست و بهره برداری کنونی انسانها از کره ی زمین این سیاره را به نیستی سوق می دهد یا هنوز این امکان وجود دارد که همین سیاره را پاس داشت و بقای آن را تضمین کرد؟ چنین نکته هایی را آسان نمی توان پاسخ گفت. هواخواهان نظریه ی بقا بر این باورند که ۶۵ میلیون سال است که همین کره ی خاکی در معرض تغییر و تحول بوده است اما از بین نرفته است. از سوی دیگر فاجعه باوران معتقدند این کره بر اثر بی خردیهای انسانها نه فقط بر اثر سوءاستفاده از طبیعت که به سبب انفجارهای هسته ای خواسته و ناخواسته به نیستی کشانده می شود. هنگامی که در نشستی کوچک از ضرورت حراست از تمدنها سخن می گفتم یک مقاطعه کار فرصت طلب و کاسب معنویت که به هیچ چیز باور نداشت و ندارد می گفت این حرفها همه پوچ است؛ این کره از میان می رود و هیچ تمدنی بر جانی ماند. گفتم اگر همه چیز پوچ است چرا هر روز صبح دنبال یک مقاطعه ی دیگر به دفترت می روی و حقارت پیشه می کنی؟

با این حال چنین سخنانی را نباید بی پاسخ گذاشت. نه فقط دانش، راه را برای برقرار ساختن ارتباط با سیارات دیگر گشوده است و بیهودگی سخنان فیلسوف مآبانه ی مقاطعه کاران ولگرد و بی هویت را آشکار می سازد، بل گذشته از این انسانها تنها با معنابخشیدن به حیات خود می توانند آرامش و صلح را در این جهان برقرار سازند و با معنایی که می آفرینند زیست خود را خلاق و زیبا و لذت بخش سازند. هیچگاه هیچ تمدنی نبوده است که به این راهبرد بنیادی بی اعتنا بماند. اندیشه های ولگردان چندتابعیتی و رانت خواران حرفه ای جز فاجعه آفرینی و انفجار بی اخلاقی چیزی دیگر به بار ننشاندند. وراسوی این ملاحظات هرگز نباید این رسالت تمدنی را از یادبرد که کسب دانش و انباشت علم تمدنها را قادر می سازند جایگاه هایی نوین در مسیر ارتباط برقرار کردن با سیارات دیگر در اختیارشان بگذارند. اندیشه ی بقا و آفرینش نو به هر تمدن امکان می دهد در غنا بخشیدن به ابعاد زیست سهم بگیرد و به جای اندیشه ی انتظار فاجعه، اندیشه ی آفرینش نو را بنشانند. تمدنهایی که نتوانند در ابداع جهان نو سهم بگیرند به تدریج رخت برمی بندند اما این رخت بریستن به این معنا نیست که تمدنها خود را در آغوش فکر پوچ به نیستی بسپارند و حتی به همین علت زیست جاری را در عرصه ی اغتشاش و بحران رهاکنند.

سخن از بروز فاجعه در پیشگوییهای مختلف سربرآورده است و تاریخهایی نیز در همین ارتباط مطرح شده اند. ۲۱ دسامبر ۲۰۱۲ یکی از آنها بوده است که تبدیل گشت به تجمعات توریستی و حتی کارناوالهای شادی برانگیز اما این تاریخها نباید ما را از مسئولیتی که هر انسان به عهده دارد غافل کند. اگر بی خردان بر سرنوشت تکنولوژی انهدام هسته ای چیره شوند خودبخود اسباب نابودی زیست انسانی فراهم می آید. کوتاه

سخن آن که زندگی بی معنابخشیدن به هستی بیهوده می شود، دودیدگر آن که هر تمدنی نوعی از زیست را نوید می دهد و ممکن می سازد، و سرانجام آن که این کره ی خاکی را می توان با قبول مسئولیت حفظ کرد و حتی بازوهای تازه برای آن به دست آورد.

اندیشه ی پایان جهان را اگر از نگاه نیستی و رستاخیز ببینیم ناچار از پذیرش مسئولیت سرباز می زنیم اما گر از نگاه نوآفرینی ببینیم آنگاه ابعادی تازه به روی انسانها می گشاییم و جنبشهای خودانگیخته ی انسانی معنایی تازه کسب می کنند. ما همواره در برابر معناآفرینی در زندگی قرار داریم. این معناآفرینی به ما حکم می کند به دو عنصر وفاداری و صداقت نیز بیندیشیم. همانسان که مرگ به ما خودآگاهی اعطاء می کند و به زیست معنا می بخشد، به همان سان نیز مفاهیمی چون پایان قرن و پایان جهان نیز موجبی به حساب می آیند در جهت آگاهی آفرینی، نه مسئولیت زدایی.

۸- آیا مفهوم پایان جهان را باید مفهومی واحد بدانیم؟ می گویند تقویم مایاها با ۲۱ دسامبر ۲۰۱۲ پایان می یابد و به همین اعتبار نیز جهان به پایان می رسد. اما پایان یک تقویم، پایان جهان نیست. به سخن دیگر مفهوم پایان جهان از یک فرهنگ و تمدن به فرهنگ و تمدن دیگر فرق می کند. بدین ترتیب ما با پایانهای مختلف سروکار داریم که علی الاصول بررسی آنها در حوزه ی کار فرهنگ شناس قرار می گیرد. از این رو به سخنی دیگر ما با مفهوم پایان جهان به واقع از راه شعور و ذهن و فرهنگ خود سروکار داریم. مردمی که با اتکاء به مفهوم پایان جهان در فرهنگ خود به بررسی می پردازند، با امری جدی و تکان دهنده سروکار دارند، در حالی که همین مردم همین مفهوم پایان جهان را موجبی برای سرگرمی می دانند وقتی که آن را به عاریت از فرهنگی دیگر برمی گیرند و به آن توجه می کنند. کافی است نگاهی بیندازیم به تارنمای مؤسسه ی فضایی آمریکا موسوم به «ناسا» که پایان گرفتن جهان در سال ۲۰۱۲ را بنابر روایت مایایی آن، سخنی یاوه برشمرده است و بی اساس.

در این گفتار کار ما رسیدگی به مفهوم پایان جهان در فرهنگها و ادیان گونه گونه نیست. فقط گذرا می خواهیم ببینیم آیا مفهوم پایان قرن همان مفهوم پایان جهان است به بیانی دیگر یا چیزی است متفاوت از آن. در بالا نشان دادیم که در فرهنگ اروپایی به ویژه فرهنگ فرانسوی این مفهوم پایان قرن بیانگر عصری است شکوفا و البته آمیخته با تضاد و تناقض. این عصر امتداد می یابد تا بروز جنگ جهانی اول. بازنگران به این دوره با اندوه بر زمان از دست رفته این دوره را عصر زیبا نیز نام نهاده اند. مفهوم پایان جهان برعکس مفهومی است آمیخته با فاجعه. نوعی انفجار را

مردمان انتظار می‌کشند. واقعه‌ای است هنوز واقعیت نیافته؛ واقعه‌ای است در راه. در معادشناسی‌های ادیان مختلف با انواع پایان و انواع ظهور مواجه می‌شویم.

در معادشناسی اسلامی برای نمونه مفهوم یوم القیامة یا یوم الدین را داریم. یوم الدین همان روزداوری است در مسیحیت. این آخرین سنجشی است که الله از بشریت انجام می‌دهد همراه با نابودی زندگی، رستاخیز و داوری. تاریخ چنین رویداد بزرگی تعیین نشده است اما راجع به نشانه‌های بزرگ و کوچک آن بسیار سخن رفته است. قیامت همان آخر زمان است = آخرالزمان. این آخرالزمان همان است که در انگلیسی می‌گویند **end time** و در آلمانی می‌گویند **Endzeit**. در اسلام نیز مانند ادیان ابراهیمی آموزه و آموزش رستاخیز مردگان وجود دارد؛ همراه با آن محکمه‌ی عدل الهی را داریم و واپسین داوری را که تکلیف خیر و شر را روشن می‌دارد. یکی را جایگاه بهشتی می‌دهد و دیگری را به دوزخ گسیل می‌دارد.

در معادشناسی زرتشتی مفهومی را داریم که ریشه‌ی آن را در اوستا باید دید به نام «فرشوکرته» (= *frašō.karəti* = FRASHOKERETI). در فارسی میانه شده است «فرشکرت» که تلفظ آن به لاتن می‌شود FRASHKART (این ضبط را هم داریم: *frašagird*). این واژه به معنای قیامت است و رستاخیز؛ تجدید دنیا و تحولی ماوراء الطبیعی. به همین اعتبار همین مفهوم به معنای تازه ساخته نیز به کار رفته است (نک. فرهنگ پهلوی فره وشی). احیاءکننده‌ی عالم را *فراشکرت کرتار* می‌گویند که تجدیدکننده است و آماده‌کننده‌ی مقدمات تجدید دنیا. «رستاخیز به وسیله‌ی سوشیانت و یاران او برپا خواهد شد و مقصود از فراشکرت کرتار سوشیانت یا موعود زرتشتی است» (نک. همانجا. فره وشی).

نگاهی به ادیان دیگر حتی ادیان ابراهیمی به ما نشان می‌دهد که همین مفهوم به این یا آن شکل متجلی می‌شود. از دیدگاه فرهنگ‌شناسی یکبار بشریت را داریم که به آخرت می‌اندیشد و یکبار تجلیات گونه‌گون این رویکرد را داریم که گواه تنوع فرهنگ‌هاست. ما فعلاً می‌خواهیم بگوییم که معنای پایان قرن با معنای آخرالزمان تفاوت دارد و همین معنای پایان قرن که در اصل اصطلاحی فرانسوی بوده است با این حال تجلیاتی متفاوت از همین مفهوم را در فرهنگ‌ها و چه بسا در موقعیتهای متفاوت و خاص می‌بینیم.

۹- هنگامی که هانتینگتن مقاله و سپس کتاب برخورد تمدنها را نوشت به نوعی به پایان قرن و البته پایان یک عصر می‌اندیشید. می‌خواست به تمدن غرب هشدار دهد و محور این تمدن را در دوران کنونی که ایالات متحده‌ی آمریکا باشد به خود آورد و به نخبگان این محور بفهماند که نباید سرسری رفتار کنند و از تحولات درون خود بی

خبر باشند. دیدگاه برخورد تمدنها بی تردید گفتار مهمی را از گذشته برگرفت و از نوآرست با توجه به تحولات جاری جهان. در این باره به تفصیل در کتاب فرهنگ و تمدن (چاپ «نشر نی») نوشته ام. برخلاف برخی استنباطات آخرالزمانی دیدگاه هانتینگتن دیدگاهی پایان جهانی نبوده است. دیدگاه او به مفهوم پایان عصر یا قرن و حتی به مفهوم زوال تمدنها نزدیک است. می خواهد بگوید نوعی دیگر از ستیز در جهان برپا می شود که خصلت سیاسی ندارد. این ستیز با الهام از فرهنگ سر می گیرد و برپا می گردد. به یادآوریم که اثر هانتینگتن پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی انتشار یافت. او بیمناک بود نسبت به خوشحیالی در غرب؛ به همین سبب به قول خود در جستجوی پارادیمی تازه برآمد. این بدین معناست که هیچ تمدنی نباید تصور کند قادر است آسوده و بی هراس از دوروبر خود به حیات ادامه دهد. به این نکته باز اشاره می کنم.

در این میان اما چند تحول روی داده اند که همه از اهمیت برخوردارند و دیدگاه هانتینگتنی تمدن را به چالش می کشند. یکی برآمدن پدیده ای بالنده و آمیخته به تضاد است به نام جامعه ی جهانی. هانتینگتن گرچه فرهنگ را عامل عمده می پندارد اما به اندازه ی کافی و حتی درست به عامل تحول فرهنگی توجه نمی کند. این جامعه ی جهانی در اساس جامعه ای است غربی که هم بازارش غربی است و هم مدیریتش. با این حال همین جامعه ی جهانی بر اثر بالندگی دو فرهنگ دیگر یعنی هند و چین دستخوش تحول شده است. همپای این دو فرهنگ مجموعه ای از کشورهای ملی در آسیای جنوب شرقی نیز نیرومند شده اند که نه فقط ژاپن را دربر می گیرند بل طیفی از کشورها را شامل می شوند که همه به نوعی همان تکنولوژی و مدیریت غربی را در اختیار دارند و پی می گیرند. برخورد تمدنها ی هانتینگتن جابجا شده و در حال حاضر نوعی جهان سوم قدیم را به نمایش می گذارد که با استعمار و سپس با امپریالیسم درگیر بود اما در دوران بالاگرفتن تضادهای فرهنگی موقعیتی بس بغرنج و پیچیده را طی می کنند. بهار عرب، دگرگونی و دگرپرسی انقلاب ایران و میل به برابری زن و مرد و قیام توده ها را در سراسر این کشورهای در حال تحول به خاطر برپایی دموکراسی می توان ابعاد چنین تحولاتی دانست. این مجموعه به ما هشدار می دهد که نباید با اتکاء به یک عامل به تبیین تاریخ پرداخت.

جهان ذهنی هانتینگتن هنوز همان جهان ذهنی دوماحوری است. جهان غرب را داشتیم در برابر جهان کمونیسم که تبدیل شد به جهان غرب در برابر فرهنگهای غیر مسیحی؛ خاصه عرب و ایرانی و اسلام. این جهان ذهنی امروز جهانی ساده اندیشانه می نماید. نه تنها در همان بودایی نزدیکی و دوری از غرب به چشم می خورد، بل در جهان اسلام چندپارگی تبدیل گشته است به معضل کامیابی یا شکست همبستگی در این

جهان و بالاخره تحولات ویژه ی سیاست و فرهنگ در ایالات متحده ی آمریکا که نه تنها مهاجرتی دگرگون سازنده را تجربه می کند ، بل دیگر تحمل فرمانروایی یک اقلیت سفیدپوست را بر خود روانی دارد و به تدریج به همه ی اقلیتها حق می دهد بخواهند درمسیرتعیین سرنوشت در این کشور یکسان نگریده شوند. در ارتباط با اروپا و اتحادیه ی اروپا نیز با دگرگونیهای دورانساز روبه رو هستیم که باید جداگانه به آنها پرداخت.

ریشه یابی

۱۰- «فریدریش تومبرگ» در مقاله ای^۲ در ارتباط با اروپا در دوران پایان قرن به سال ۱۹۹۳ می نویسد از آغاز عصر جدید اروپاییان همواره از خود پرسیده اند چگونه امپراتوری نیرومندی مانند امپراتوری روم همراه با جامعه اش دفتاً از هم گسیخت و نیست و نابودگشت؟ می دانیم که هیچگاه پاسخی قانع کننده به این پرسش فراهم نیامده است. اما این پرسش برای ایرانیان نیز بارها عنوان گشته است. چگونه شد که امپراتوری عظیمی چون امپراتوری ساسانیان در برابر حمله ی اعراب درهم فرو ریخت؟ این پرسش که در دوران تسلط تدریجی اعراب در ایران بارها مطرح شده است بر اثر مرور زمان و تفوق اندیشه ی دینی اسلامی رخت بریست و حتی در یک دوره با طلوع بی خردی ایدئولوژی لنینی چپ یکسره به فراموشی سپرده شد و چپ اندیشان، خاصه قومی اندیشی چپ تمام سلسله های پیش از اسلام را پوچ و استبدادی برمی شمردند به حدی که امحای آنها را می ستودند. این تصور کاذب از استبداد دوران پیش از اسلام به میزانی رواج گرفت که در میان ملیونی چون مهندس بازرگان تحت عنوان ستمشاهی رواج داده می شد و پسینیان نیروی سومی خلیل ملکی نیز که نیاز به نظریه پردازی فشار بر آنان وارد می ساخت سراسر تاریخ ایران را آغشته به استبداد وانمود ساختند. الگوی بی مقدارشان هم چیزی نبود جز پادشاهی آلوده ی انگلستان.

به هرحال در ایران درست پس از انقلاب ۵۷ یکباردیگر بسیاری ناگهان از خود پرسیدند چرا و به چه علت امپراتوری ساسانیان در برابر مردمی ابتدایی درهم فرو ریخت؟ این پرسش اما این بار به سبب ارتباط با پرسشی بلا فصل عنوان می گشت: چگونه بود که نظام پادشاهی ایران بازعامت محمدرضاشاه در مدتی کوتاه ناگهان در تحولی غیر قابل تصور از هم گسست و فروپاشید؟ پرسش راجع به ساسانیان پس از قرنهای باری دیگر در تاریخ ایران صبغه ای ملموس به خود گرفت. شکوه

^۲ Tomberg, Friedrich. Fin de Siécle-Europa an der Schwelle der Weltgesellschaft. In: Dialektik 1993/2. Pp.59-70.

و عظمت نظام پادشاهی محمدرضاشاهی در زمان خود به ویژه در جهان آن روزگار توجه برانگیز شده بود و شگفتی بسیاری از ناظران و تاریخنگاران را برانگیخته بود. این نظام اما در توفان حوادث نامنتظر دوام نیاورد و همه چیزش را از دست داد.

هنگامی که در آغاز عصر جدید و حتی در زمان حاضر، اروپایی از خود می پرسد چرا و چگونه و به چه سبب امپراتوری روم از هم گسست و درهم فرو ریخت درست بدان علت است که اروپایی اکنون در برابر از هم گسستن اتحادیه ی اروپا دلنگران است. اما ایرانی نگران چیست که مدام در این سالها از خود می پرسد چرا مردم از نظام پادشاهی روگرداندند؟ آیا این پرسش مشابه همان پرسشی است که در ارتباط با ساسانیان مطرح می شد؟ در ابتدا عده ای کوشیدند پیروزی انقلاب اسلامی را برابر بگیرند با پیروزی اعراب بر ایران برای دومین بار. این کوشش اما حالا پس از سالها خصلتی دیگر به خود گرفته است. پیروان نظام پادشاهی و ارجگذاران به کوششهای محمد رضاشاه و سلسله ی پهلوی در مجموع شیوه و ساختار گفتار خود را تحول بخشیده اند و از نوآراسته اند. اکنون از بی سپاسی مردم سخن می گویند و از توطئه ی بیگانگان در سرنگون ساختن سلسله ی پهلوی. آن دفعه در مقطع فروپاشی ساسانیان، اعراب با دینی تازه وارد بخشهایی از ایران گشتند. این بار اما دینی را که ایرانیان در برابر اعراب پرداختند و آراستند به پیکار با نظام پادشاهی گسیل شد. در مقطع ورود لشگریان عرب؛ ایرانیان به تدریج دین عربان را با دین باستان خود درهم تنیدند و چیزی نو سامان دادند که اعراب هنوز که هنوز است حاضر به پذیرش آن حتی به عنوان یک فرقه نگشته اند. از آن همچون رفض در دین یاد می کنند. به این نکته ها بازمی گردم. ببینیم چه شد وقتی که یونان و روم باستان در برابر مسیحیت از درون و برون درهم فرو ریختند. آیا می توان از این راه به اندیشه ی مطالعات تطبیقی تمدنی جانی تازه بخشید؟

بازنگری تاریخ یونان و روم قدیم را امروز تحت عنوان «باستان» یا حتی «باستان کلاسیک» مطرح می کنند. این عنوان در واقع بیانگر دو خصوصیت است: یکی آن که اصطلاح دوران باستان این دوفرهنگ یونانی و رومی را همچون بدنه ای واحد و درهم تنیده می نمایند و دو دیگر آن که به کار گرفتن این اصطلاح «باستان» به اروپای مسیحی امکان می دهد خود را با گذار به مسیحیت از عصر باستان متمایز جلوه گر سازد. این استدلال «فریدریش تومبرگ» را می توان با اندکی بالا و پایین کردن در ارتباط با تاریخ ایران نیز به کار بست. البته با یک تفاوت و آن این که باور آوردن به اسلام در ایران به تدریج، البته سخت دیر و شاید خاصه در این اواخر در جهان ایدئولوژی زده ی عصر پس از پیروزی بلشویسم، تبدیل گشت به خوارنگری عهدباستان در حالی که در اروپا پدیده ی گروش به مسیحیت از ارج

عصر باستان نکاست که هیچ، حتی از همان آغاز بر قدرش هم افزود. اسلام بر ایران یکباره و در یک مرحله چیره نشد. بسیاری از گوشه های ایران و تمدن ایرانی به صورت مادی و معنوی مقاومت می ورزیدند. شاید اگر هجومهای بعدی نمی بود ایران سرنوشت دینی دیگری می جست.

روم باستان فروریخت اما روم این بار همچون پادگان ناظر بر مؤمنان جلوه ای نو به نمایش گذاشت و تداوم خود را در صورتهایی تازه مانند امپراتوری روم مقدس ملت آلمان جست و جو کرد. این صورتهای جدید، جانشین امپراتوری روم گشتند. گرچه جلوه های تازه ی قدرت بر صورتنبندیهای اجتماعی متفاوتی از عهد باستان تکیه می زدند، اما همگان بر این باورند این صورتهای نوین میسر نمی شدند چنانچه ملتهای برآمده از درون امپراتوری قدیم، تمدن دوران باستان را الگوی خود نمی ساختند و زراعت نوین را نمی پروراندند.

ورود اسلام به ایران و آیینهای عربی همراه با آن در طول زمان گسست فکری با عصر باستان ایران را به بار نشاند و چنانکه اشاره رفت خوارنگری ایدئولوژیک گونه تولید کرد. این خوارنگری در اساس تجلی گونه ای از بیماری فکری است که با تظاهر به تجلیل از دموکراسی، خردی ضدتاریخی و یک بعدی می پروراند. سخن از قرنهای استبداد برزبان می آورد و از همین راه حتی همه ی نارساییهای ستمگرانه ی جمهوری اسلامی را توجیه می کند. چند جریان فکری به ظاهر دور از هم اما در همانحال مرتبط با یکدیگر به تولید این خوارنگری ایدئولوژیک مدد رسانده اند.

در اینجا باید به دو نکته توجه کرد نخست آن که مسیحیت مدتها بود از درون بر روم چیره شده بود پیش از آن که موجودیتش را آشکارا اعلام و به طور رسمی جاربزند. در ضمن شیوه ی تولید پس از فروپاشی روم باستان متحول شد و رو به رشد گذاشت. در ایران اما چنان که همه می دانند صورتبندی عشیره ای عرب که از هر لحاظ نسبت به صورتنبندیهای زیستی در ایران در مرحله ای ساده تر و ابتدایی قرار داشت توانست بر یک نظام پیچیده و پیشرفته در دوران خود غلبه کند. ایرانیان نه تنها نظام اداری گسترده و چشمگیر و پیشرفته ای داشتند که عنصر مبادله در چارچوب آن نیرومند بود و حتی ابزار مبادله ی پولی در اختیار داشتند که اروپا مدتها بعد به آن دست یافت، بل نظام تولید پیشرفته ای را مدیریت می کردند که بر یک نظام حیرت انگیز آبیاری تکیه می زد. عربان اصلاً با چنین چیزهایی آشنایی نداشتند. در کتاب «احکام سلطانی» می بینیم که ماوردی بارها به نظام ساسانی ایرانی ارجاع می دهد و از آن یاد می کند. به واقع ایران و ایرانیان هر بار که شکستی بزرگ را تجربه کرده اند در برابر صورتبندی ساده تر و ابتدایی تری قرار گرفته بوده اند. این شکستها در

اساس از بیرون بر ایران وارد آمده بوده اند. این را نباید خاص ایران دانست. اما آنچه مهم است هنگامی است که انقلاب اسلامی در ۵۷ بر صحنه ی واقعیت‌های تاریخ نشست با ظواهر و تجلیات و استدلال‌هایی ساده و حتی واپس‌گرا توانست صورت‌بندی پیشرفته‌ای را پس بزند و توده ی مردم و حتی روشنفکران و افراد موسوم به فرهیخته را نیز به سوی خود جلب کند.

در آستانه ی بیست و هشتم مرداد چنین نبود. رهبری دکتر مصدق و حواریونش مردمی بودند دانش آموخته و فرنگ دیده. ادعاه‌اش‌تند و سخن از قانون بر زبان می‌راندند. در عمل البته چنین نمی‌کردند و برخی از نزدیکان رهبر جنبش ملی شدن صنعت نفت افراط پیشه کردند و همان قانونی را که دفاع از آن را مهم می‌شمردند زیرپا می‌گذاشتند و از اعتبار قانون اساسی می‌کاستند. رفتاری توده پسند پیش گرفته بودند و دفاع از قانون را برجسته نمی‌ساختند. همین امر در مرحله ی سرنوشت ساز به زیانشان تمام شد و سرانجام تسلیم ضدکودتا گشتند. جریان ملی شدن صنعت نفت بر مردمانی تحصیل کرده تکیه می‌زد که بیشترشان دست پرورده ی نظام پهلوی بودند اما در میدان عمل توده پسندی را برگزیدند و در مسلخ همان توده ها گرفتار آمدند.

از اینها می‌گذریم. فقط به یاد بیاوریم که انقلاب اسلامی ۵۷ ساختارهای اجتماعی عقب مانده ای را در قیاس با ساختارهای نظام حاکم محمدرضاشاهی و پهلوی اول تبلیغ می‌کرد و تحقق آنها را نوید می‌داد. توده ی مردم درست مجذوب همی‌ن‌ها شدند و از آن رژیم روبرگرداندند. به خصلت‌های دیگر این حرکت اجتماعی که در ضمن آمیخته بود با فرصت طلبی و ریاکاری نمی‌پردازم و با عنصر جنون زنجیره ای توده ای در آن قیام بزرگ در اینجا کار ندارم.

اسلامی که انبوه توده های پایین اجتماعی و بازاریان و گروه‌هایی از سیاست ورزان تحصیل کرده، روشنفکران وقت و شماری از کاسبکاران طبقه ی متوسط در سر داشتند و آرزوی تحقق اجتماعی آن را در ذهن و دل خود پی می‌گرفتند، اولاً استنباطی ساده زیستانه را تبلیغ می‌کرد و ثانیاً استقرار جامعه ای اخلاقی را نوید می‌داد. اینها همه در وجود رهبری دینی خلاصه شد و وجود این رهبر نیز در آسمان در یک شب مهتابی در ماه رؤیت شد. این مجموعه ی سحرآمیز چنان به موقع و به هنگام جمع و جور شد که حتی حامیان مسیحی - یهودی آن در آمریکا-اروپا و اسرائیل هم در ذهنشان نمی‌گنجید.

این حرکت مادی از درون چنان گریبان ایران تاریخی را گرفت که بی تردید متفاوت می‌نمود از فشارهای گذشته در تاریخ این مردم از هنگام سقوط ساسانیان به بعد. این بار توه ی مردم و روشنفکران و احزاب چپ و ملی اش همه شیفته ی استدلال‌های ساده

اندیشانه و معنویتی پیش پا افتاده گشتند. آوردن پول نفت بر سر سفره، آب و برق مجانی و اتوبوس رایگان و چیزهایی دیگر از این دست چنان آشکار و علنی تبلیغ شد که هیچ فرد و سازمانی نمی توانست پسانتر بگوید آنها را نشنیده است. شعارهای ورا سوسیالیستی خمینی و رفتارهای ضدامپریالیستی او و مریدانش، چپ و ملی را یکسره خلع سلاح کرد. اینان آخرین سلاحشان را که می توانست فرهنگ ظاهری و فرهنگ زیستی و اجتماعی باشد به عوض آن که به مردم عرضه کنند و تفاوتهايشان را با حاکمان جدید بشناسانند، همه را پنهان کردند و فدای تضاده عمده ساختند. در یک کلام آنچه در ۵۷ رخ داد، برآیند توان فرهنگی جامعه ی ایران بود.

۱۱- با همه ی تجربه ای که ایرانیان بر اثر انقلاب ۵۷ به جان آزمودند نه فقط آن دهه یعنی دهه ی پنجاه را می توان به اعتباری دهه ی مدهوشی و خلسه نام نهاد، بل به سبب جنگ هشت ساله و تجربه های تلخ برآمده از آن جنگ، با دورانی سروکار داریم که به تدریج توده ها به خود می آیند و تکان می خورند. هنوز بدن جوان جامعه گرم است و غرور مقاومت یکه و یگانه ای را به نمایش می گذارد. بعدهاست که جامعه به تدریج درک می کند می توانست این جنگ را به گونه ای دیگر بنگرد، رهبری کند و حتی چه بسا از همان آغاز مانع بروز آن بشود. دوران سازندگی در اساس دورانی است که رهبری عملی جمهوری اسلامی تنها به توزیع ثروت و فساد در میان گروه های رهبری کننده ی جنگ می پردازد و توده ی مردم را به یاد «عصرزبیا» یعنی قسمت اعظم سالهای دهه ی پنجاه می اندازد. این نگاه به گذشته هنوز چندان نیرومند نیست به یک علت ساده که رهبری سیاسی اپوزیسیون و روشنفکران و سازمانهای سیاسی چپ و ملی در دو گفتار «پهلوی ستیزی» و «آمریکا نکوهی» مانند حکومت اسلامی عمل می کنند. عامل دیگری که اجازه نمی دهد شعور اجتماعی و سیاسی و فرهنگی تحول بیابد و نگاهی انتقادی به وضع خود سروسامان دهد، هماندارآمدهای نفتی است که بخشی از آن در میان مردم عادی سختی دیده از جنگ و آسیب دیده از پیامدهای آن توزیع می شود.

ایران در جنگ هشت ساله پیروز نشد اما توانست ناسیونالیسم تهاجمی عربی را در همسایگی خود متوقف کند و به دیگر همسایگان عرب خود بفهماند که حمله به ایران برای خود مهاجم زیانبار خواهد بود. از این گذشته این جنگ که هزاران هزار انسان را به نیستی سوق داد، خوشخیالی اخوت اسلامی را یکسره درهم شکست و رواج تحلیلهای واقعیت گرایانه و ملی خواهانه را رونق بخشید. درست از همین دوره است که آزادانه تر می توان از مفهوم منافع ملی سخن بر زبان راند. پیش از آن هرکس که چنین مفهومی را بر زبان می آورد سخت سرکوب می شد از سوی حکومت به مدد

چپ، خاصه چپ توده ای و جماعت روشنفکران از هر گروه، خواه فعال سیاسی و خواه فعال در تشکلهای فرهنگی و خواه در کانون نویسندگان.

نشریات چپ و وابسته به چپ را در سه مقطع باید به بررسی سپرد. یکی در آستانه ی انقلاب است به خصوص پایان سال ۵۷، دودیدگر در آستانه ی انقلاب است خاصه تا تعطیل آیندگان و نشریات مشابه و سوم در دوره ی نشریه ی آدینه و دوروبریهایش. در هر سه دوره این نشریات نقشی زیانبار، سرکوبگر، حذف کننده داشته اند و مروج سانسور و ترور شخصیت بوده اند. برخی هم با ترور شخصیت مخالفان خود را یا از میدان اجتماعی بیرون می راندند یا آنان را به ناپودی می کشاندند. ممکن است همه ی این رفتارها را در یک نشریه نتوان مشاهده کرد، اما همه ی این رفتارها را می توان در جمع این فعالیتهای چنین نشریاتی کمابیش شناسایی کرد. نمونه های مشخص این دست از رفتارهای نشریات چپ و روشنفکری فراوان وجود دارند. صاحب این قلم این دست رفتارها را تجربه کرده است و خطرهای برآمده از نوع نگاه سرکوبگر این حضرات را بارها به جان آزموده است.

۱۲- دوران سازندگی با انبوهی از فساد و ترور و سرکوب و حذف مضاعف به پایان رسید. بخشی از این حذف حالا به خودیها رسید و جریان موسوم به قانون خواهی و اصلاح رفتارهای حکومتی را به راه انداخت. مردم درست در همان دوران سازندگی به ستوه آمده بودند. فساد که در عرصه ی اقتصادی در میدان جنگ و تدارکات آن به راه افتاده بود، در عصر سازندگی با وسعتی بی سابقه رونق گرفت، در عصر اصلاح طلبان تبدیل شد به رانت خواری به شکلهای گوناگون و در عصر احمدی نژاد به طور عمده به صورت سرقتهای آشکاربانکی و مفقود شدن ثروتهای بیت المال سربرکشید.

به بیان دیگر می توان گفت فساد از آغاز شکلگیری جمهوری اسلامی همواره وجود داشته است. مرحله ی اول درست در همان آغاز انقلاب و در دوره ای که هنوز معیارهای اخلاقی نیز مطرح می شد توسط کمیته ها و رهبران شناخته و ناشناخته ی جمهوری اسلامی به شکل مصادره به راه افتاد. هیچ کس هنوز از میزان راستین این مصادره ها و میزان ثروتهای به غارت رفته درست خبر ندارد. این را در بخش خصوصی ذکر می کنیم در حالی که همین غارت در بخش عمومی نیز به راه افتاد با دو اقدام از سوی حکومت بازرگان در هیأت ملی سازی بانکها و در کسوت ملی سازی صنایع یعنی مصادره ی صنایع توسط سیاستهای تنظیم شده و اقدامات عملی شخص مهندس عزت الله سحابی. همین اعمال وقتی قدرت به دست روحانیون هواخواه رهبر جمهوری اسلامی افتاد دیگر بی حد و مرز دنبال شد و ادامه یافت. مرحله ی

دوم فساد را باید فساد در میدان جنگ برشمرد. از خرید گرفته تا تدارکات و آذوقه رسانی و صدها مورد کوچک و بزرگ؛ در مرحله ی سوم می توان از فساد بی سابقه در عصر پس از جنگ نام گرفت که به ظاهر عصر صلح هم بود و رفسنجانی سردار سازندگی آن شد. فساد این دوره به حدی بود که خانواده ی رفسنجانی در جامعه ی ایران نماد فساد و مال اندوزی گشت، سپس می توان از تداوم فساد در دوران اصلاح طلبان یاد کرد که هیچ فسادى را در دوره های پیش از خود برنرسیدند که هیچ، نوع تازه ای از فساد که رانت خواری رسمی بود وارد عرصه ی زیست سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران کردند. سرانجام فساد افسار گسیخته ی عصر احمدی نژاد را داریم که هر نوع منطق و استدلالی را در حوزه ی سنجش عمل اقتصادی و سلامت رفتار سیاسی و اقتصادی بی معنا ساخت. اگر بگوییم سرکوب دگر اندیشی جزء جدایی ناپذیر حکومت دینی در ایران است، باید همواره به یادداشت که فساد عین جمهوری اسلامی است.

همین عصر احمدی نژاد به سبب خصوصیات دیگرش در ضمن عصر فروپاشی نیز به شمار می رود که خصوصیات آن را در سه رساله ی دیگرم به نامهای «بیست و دوم خرداد و بحران فروپاشی»، «شورش برحق است»، و «جامعه ی کاذب» شرح کرده ام. مهم اما در اینجا این است که این عصر در پایان دوره ی دوم ریاست جمهوری احمدی نژاد مصادف شده است با عصر پایان قرن در ایران یعنی دهه ای که منجر به پایان قرن خورشیدی می شود و ایران را به آستانه ی سال ۱۴۰۰ می رساند. این دهه چه خصوصیتی خواهد داشت؟ اجازه دهید پیش از پاسخ گفتن به این نکته به غرب خاصه به اروپا و گذرا به جاهای دیگر بازگردم و توجه برانگیزم.

۱۳- اروپاییان دو بار پایان قرن را به جان آزموده اند. این استنباط این قلم است. یکی همان پایان قرن نخستین که در بالا برشمردم که دورانی است پایانی با خصلت گذار به دوران آغازین قرن بیستم که تا جنگ جهانی نخست را در برمی گیرد و دیگری دهه ی پایانی قرن بیستم و عصر گذار به قرن بیست و یکم. اما در همین قرن بیستم درست در آغاز و در طول دهه ی پایانی آن رویدادهایی سرنوشت ساز به وقوع پیوستند. اتحاد جماهیر شوروی درهم فروریخت. هیچ کس این تحول را نمی دید و پیش بینی نمی کرد. هنگامی که این قلم در مهرماه سال ۱۳۶۰ در مقاله ی «لنینیسم در ایران» در شماره ی ۷ مجله ی آرش نوشتم این اتحاد سوسیالیستی بزرگ در همین دهه فرومی ریزد نه فقط استهزاء که کینه و خصومت به جان خریدم. دستگاه سانسور جمهوری اسلامی آن شماره را توقیف کرد و مجله را تعطیل. مقاله ی «لنینیسم در ایران» در ضمن نخستین مقاله ی تحلیلی از رفتارهای استبداد آفرین چپ و فداییان و

توده ایها و مجاهدین بود. هیچ کس نخواست به آن مقاله ارجاع دهد چون بخشی از شخصیت خود و حزب و سازمان خود را در آن می دید.

فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی اثری زنجیره ای به دنبال داشت. در اروپای شرقی شماری از کشورهای رهاشده را وارد صحنه ی زیست جهانی کرد و در آسیا کشورهای را که به هر حال در حوزه ی تمدن ایرانی قرار داشتند اما با هویت‌هایی کاذب و بلشویک ساخته از این تمدن بر اثر جنگ جدا گشته بودند به نوعی با استقلالی نیم بند وارد پهنه ای تازه هر چند هنوز ناروشن کرد. از این گذشته در همین دهه خودآگاهی به پدیده ی تازه ای به نام جامعه ی جهانی تقویت شد و تکنولوژی ارتباطی و رسانه های شمارگر و ارتباطات متکی به شبکه ی جهانی رونق گرفت و رواج یافت. نطفه های تحول بعدی که ایجاد شبکه های اجتماعی بود در همین دهه ریخته شد. در همین دهه نیز مسلمانان گونه گون از رادیکال گرفته تا افراطی و از معتدل گرفته تا تندرو نسبت به غرب واکنش نشان دادند و همه جا نسبت به ظلمی که بر مسلمانان خاصه بر فلسطینیان می رفت شکوه و شکایت سردادند.

دهه ی پایانی قرن بیستم پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در ضمن غرب را در برابر این پرسش تاریخی قرارداد که اکنون دشمن کیست؟ ساموئل هانتینگتن با زیرکی تمام این پرسش را برگرفت و طی مقاله ای که پسانتر آن را کتاب ساخت پارادایم تازه ای طراحی کرد که آن را برخورد تمدنها نام نهاد. اینها همه یک دوره ی پایانی را می سازند. این دوره اما با پایان قرن خاتمه نیافت. تا انفجار برجهای دوقلو ادامه یافت و جهان را به سوی جنگ تازه ای سوق داد که بخشهایی از آن از پیش طراحی شده بود اما بهانه ای فراهم آمد تا جنگی تما عیار در نقاط مختلف به راه افتد. لشکر کشی به افغانستان شروع این حادثه بود؛ عراق پس از آن آمد و به همین نحو جنگ به صور گونه گون به جاهای دیگر خاصه آفریقا سرایت کرد. نکته ی مهم اما در اینجا این است که دو محور اصلی این جنگ، یعنی دو مکانی که بهانه آفرین شدند یعنی افغانستان و عراق هر دو در چارچوب حوزه ی تمدنی ایران قرار داشتند. مهم آن است بدانیم که در کنار تمدن غرب با فروپاشی اتحاد شوروی و جداسازی اقمارش، تمدنی بازآرایی شد که به هر حال گوشه ای از تمدن غرب به شمار می رفت. گرچه همه جای آن به مسیحیت رومی یعنی کلیسای کاتولیک تعلق نداشت اما به شق دیگری از مسیحیت که مسیحیت ارتدوکس باشد وابسته بود یا به شاخه های دیگر مسیحیت. لهستان در این میانه استثنایی در خور توجه به حساب می آید اما موضوع کار ما در اینجا نیست و تغییری هم در این استدلال به بار نمی نشاند.

ایران در این مقطع پایان قرن چنان شیفته ی استبداد دینی بود که تنها راه برون رفت از بن بست خود را در وجود اصلاح طلبانی می جست که خود بیشترین بی خریدها را به هنگام شکلگیری انقلاب اسلامی و استقرار آن به نمایش گذاشته بودند. وقتی هم که پرچم اصلاح طلبی برافراشتند چهره های شاخصشان همچون خلخالی خون آلود و آلوده بودند. همه از درون گروگانگیری و دستگاه های امنیتی و دادستانی انقلاب و سازمانهای مشابه برآمده بودند و سهم طلبی می کردند. البته توانستند همین سهم خواهی را درست بیاریند و به آن جلوه ای قانون خواهانه و درون سیستمی بدهند. غافل از آن که همین یک قدم بحران آفرین می شود و آنان را وادار می سازد دست خود را جهت دریافت کمک به بیرون از سیستم درازکنند. بحرانهای درون سیستمی جمهوری اسلامی که در عصر خمینی به سبب شخصیت یگانه ی او پنهان شده بودند و روی آنها سرپوش گذاشته می شد، در عصر شخصیتی نه چندان قوی اما سیاستباز همچون زخمهای کهنه، سر باز کردند و آشکار گشتند.

در اینجا فعلاً فقط می خواهیم توجه دهیم که دهه ی پایانی قرن بیستم به یک اعتبار چنان که آوردیم دومین تجربه ی تمدن غربی با مفهوم پایان قرن بود. قرن بیستم در واقع به اعتبار این قلم در میان دو دهه ی پایان قرنی قرار گرفته بود. لزوماً هر قرنی در تمدن غربی با چنین سرنوشتی روبه رو نبوده است.

هنگامی که امپراتوری روم فروریخت و مسیحیت چیره گشت، استقرار نظم تازه به آسانی ممکن نشد. اروپا با رنسانسهای مختلف و پی در پی دست به گریبان بود. ما تنها یک رنسانس را در نظرمی آوریم که در ایتالیا سربرآورد. جنبشهای نوزایی در بسیاری از جاهای اروپا و به شکلهای گونه گون و در عرصه های متنوع سربرافراشتند تا مسیحیت توانست خود را سازماندهی کند و نخست جلوه ای نابود کننده از عصر باستان یونانی- رومی از خود بنمایاند. این مسیحیت در دوره ای طولانی سرانجام توانست پس از گذار از بربریتها و وحشیگریهای بی مثال همان فرهنگی را از آن خود کند و خود را از آن همان فرهنگی کند که خود از درون آن برآمده بود. عصر باستان جلوه هایی فاخر داشت که مسیحیت آغازین فاقد آنها بود. این یکپارچگی توأم بود با نوعی خودآگاهی که به مسیحیت نیز نیرویی تازه می بخشید و مسیحیت اروپایی را در ضمن قادر می ساخت هم خود را از سایر فرهنگها متمایز سازد و هم آن که در عین حال عدل و برابری عیسی مسیح را برای همه ی جهان تبلیغ کند و بازگشت او را بشارت دهد.

با این حال همان سان که عصر باستان به پایان رسید، عصر اروپای مسیحی نیز به پایان خود نزدیک می شود. فریدریش تومبرگ این نکته را مبهم و آمیخته با اما و

اگرهای بسیار یادآور می شود و در همان حال راه های بقا و استمرار را نمی بندد. در آغاز می نویسد در چند دهه ی دیگر مسیحیت به گذشته ای منسجم و درهم تنیده تعلق خواهد داشت. همین مسیحیت در واقع پدیده ای باستانی خواهد بود مانند دوران باستان. تمدن غرب در اساس با خصلت غلبه بر طبیعت، به بندگی در آوردن طبیعت و روحیه ی سلطه گری پایه گذاری شد. اینها همه در وجود بورژوازی بالنده به نمایش درآمد. این بورژوازی نه فقط چیرگی بر طبیعت را وجهه ی انسان برآمده از عصر روشنگری وانمود می ساخت، بل سروری انسان بر طبیعت را جار می زد و بهره گیری و بهره کشی از طبیعت را امری ابدی و پایان ناپذیر می دانست. دانش و فناوری مدام تکامل یابنده نیز به مدد این بورژوازی آمد و این بهره کشی را منحصر به طبیعت نساخت و بر انسانها نیز تعمیم داد. این انسانها دیگر محدود نمی شدند به انسانهای درون تمدنی که به انسانهای سایر نقاط جهان که حالا مستعمره محسوب می شدند نیز به گونه ای بی سابقه سرایت کرد. آنچه که سودآور بود، موجه بود و اخلاقی نیز به شمار می رفت. انسان- محوری بورژوازی نیروی محرکه ی جهان نوین شد. این استدلال اسلامیون ایرانی که در آغاز انقلاب ۵۷ باخرده گیری از بورژوازی مدعی بودند در غرب انسان را به جای خدا نشانده اند یکسره سست بود و بی بنیاد. بدفهمی و بدخوانی نگرش فلسفی غرب موجب این ادعائده بود. آنچه در غرب آقایی و سروری انسان را جار می زد همراه بود با اندیشه ی رهایی انسان از بندگی و بردگی که در اسلام موجه می نمود. انسان رها شده ی غربی می توانست و قادر بود همه چیز را به پرسش بگیرد و چند و چون کند، نه این که منکر پروردگار شود. البته اگر کسی می خواست این کار را هم انجام دهد و در عصر تفتیش عقاید نمی زیست، می توانست به پرسشگری و حتی انکار بنشیند بی آن که ملحد شناخته شود. در جهان اسلام که مدعی بود سروری انسان به انکار پروردگار می انجامد در اساس بازسازی همان عصر قرون وسطایی مسیحی را پی می گرفت در دوره ای ناهمزمان.

آقایی و سروری انسان و چیرگی بر طبیعت ایرادی دیگر داشت که اسلامخواهان ایرانی هرگز به آن توجه نکرده بودند. این انسان رها شده ی عصر روشنگری در واقع طبیعت را نادیده می گرفت و آن چیزی را که تمدن زرتشتی ایرانی به آن احترام می گذاشت و از درون آن اندیشه ی وحدت انسان با طبیعت را برکشیده بود و می ستود، از دیده دور می داشت. اسلام هرگز به این بُعد از ارتباط انسان با طبیعت نپرداخته بود که هیچ، بل آن را نوعی مادینگری و انحراف از اندیشه ی توحید می دانست. خداوند همه چیز را سامان می دهد و همه چیز را به راه راست می برد. انسان غربی نیز همین اندیشه را از درون مسیحیت برگرفته و استثمار از طبیعت را بحدی پیش راند که امروز گرفتار آمده است و بقای کره ی خاکی را به خطر افکنده است.

«فریدریش تومبرگ» می گوید اگر اثر «اسوالد اشنگلر» یعنی «زوال غرب» یک نکته ی درست داشته باشد همان عنوان این کتاب است. می خواهد بگوید با استدلالهای اشپنگلر موافق نیست اما این درست است که تمدن کنونی غرب رو به پایان دارد. به باور او این پایان عهد باستان یعنی تمدن یونانی- رومی را هم در برمی گیرد. با این حال او این موضوع را به حدی می پیچاند که مقصودش را به زحمت می توان دریافت. او تمدن کنونی را در چنددهه ی آینده خاتمه یافته می داند زیرا براین عقیده است که پرسشهایی یکسره متفاوت در برابر انسان قرار خواهند گرفت. همسازی با طبیعت و حراست از آن، توسعه ی دانش و تکنولوژی و اشاعه ی دستاوردهای نوین فنی در پهنه ی زیست، توجه به فردیت انسان اما درارتباط و با توجه به زیستهای جمعی و اهمیت این جماعات انسانی در زمینه ی ساماندهی زندگی. به فردیت نباید به حدی باافراط نگرست که جماعت‌های انسانی را به خطر بیفکند. در واقع این نکته ها را این قلم از درون استدلال او برمی کشد وگرنه او یکبار به این سو و بار دیگر به آن سو می غلطد. او اما صریح ذکر می کند که این تحول دیگر منحصر به غرب نمی شود. در همه جا صدق می کند. در چین و هند، در ژاپن و آمریکا و در جاهای دیگر؛ یعنی هر جا که به این قطار دانش و فن بپیوندد. بنابراین او خصلتی ذاتی برای تمدن غرب قائل نمی شود و این خود اهمیت دارد. اسلامگرایانی که تصور می کنند هرچه شود، سرانجام اسلام پیروز است سخت در اشتباهند و این نگرش جبرگرایانه را تنها بر ویرانه های دین خود خواهند نشاند.

در این دوران نمی توان هیچ تمدنی را برقرار و پایدار فرض کرد چنانچه نتواند پرچم علم و پیشرفت نوین را فراچنگ آورد. بقای تمدنها وابسته به میزان علم و تکنیک موجود در آن تمدن است. این که این علم و تکنیک چیست، سخنی مشخص به میان نمی آورد. به هر حال با مجموعه ای پیچیده از دانشها و فنون سروکار داریم و فرضم براین است که این علم و تکنیک خصلتی پویا و رشدیابنده و تحول پذیر دارند. علم جدید و تکنیک جدید چیزی نیست که یکبار بتوان به دست آورد و با خیال راحت کنار نشست و از آن بهره برد. دانش نوین و تکنیک نوین مدام در معرض نفی خود و دیگری قرار دارند و میل به تحول و گذار از وضع موجود به وضعی دیگر از خودبروز می دهند.

بازگردیم به سخن «فریدریش تومبرگ» که گفته بود غرب باید روحیه ی سلطه گرانه یا به بیان دیگر روحیه ی فاتح مآبانه ی خود را کنار بگذارد. در ضمن می گوید این پایان عصر مسیحیت غرب در چند دهه ی آینده به همراه خود پرونده ی عصر باستان این تمدن را که شامل تمدن یونان باستان و تمدن روم باستان می شود، می بندد و همه باهم رخت برمی بندند. تصور نمی کنم این استنباط او را بتوان پذیرفت. او از غرب می خواهد به انقلابی جهانی بپیوندد که در میانه ی آن قرار داریم. به باور او این

انقلاب چنان جهان را دگرگون می سازد که نظیر آن را از دوران نوسنگی تاکنون ندیده ایم. در این راه اصطلاحاتی هم به کار می گیرد که آنها را درست توضیح نمی دهد. می گوید جهان در میانه ی یک انقلاب جهانی همزمان واقع شده است. همین انقلاب است که سراسر جهان را در برمی گیرد و دگرگون می سازد اما این انقلاب بر اثر ناهمزمانیهای تغییریابنده طول می کشد! به این اعتبار او زوال غرب را با زوال امپراتوری روم برابر نمی گیرد. چرا؟ چون در این وضع جدید ما با انتقال توانایی یک فرهنگ به مردمی دیگر یا مجموعه از ملتها و مردمان سروکار نداریم. در این وضع جدید با تحولی سروکار داریم که نظام جهانی، تکنیکی جهانشمول است که همه ی گوشه ها و زوایای جهان را در برمی گیرد. بدین ترتیب یک فرهنگ جهانی پدیدار می شود. درها و دروازه های این فرهنگ جهانی به روی همه ی ملتها باز است و گشوده. همه می توانند در آن سهم گیرند. همین امر در ضمن به باور او یک زوال است. نه فقط در اروپا که در سراسر جهان چنان تکانها و زیرورو شدنها ی عظیمی به بار می نشاند که تاکنون بی همتا بوده است.

چند نکته را خوب است در همینجا توضیح دهم. این انقلاب جهانی مدتهاست در جریان است. درست است که «فریدریش تومبرگ» رساله ی کوتاه خود را در آخرین دهه ی قرن بیستم می نگارد و در انتظار انقلاب نوین جهانی سر می کند اما از یاد نبریم که این انقلاب تنها به مدد توسعه ی دانش و فن نبود که زمینه سازی شده بود و داشت راه می افتاد. سراسر قرن بیستم انباشته بود از مبارزات آزادیخواهانه ی مردم ستمکش جهان در برابر غرب. از یاد نبریم همین غرب چه بر سر مردم آفریقا و آسیا و آمریکای لاتین آورد. نویسنده ی ما عامل برانگیزاننده و نوآورانه ی مبارزات ضد استعماری را نادیده می گیرد و تنها به ذکر کنار گذاشتن روحیه ی سلطه گرانه در غرب اکتفاء می کند. او به یک معنا، نه در مجموع، درست می گوید که غرب در معرض زوال است اما استنباط او از زوال چیزی است برابر با یک تغییر بنیادی در غرب نه امحای یک تمدن. او از یاد می برد که مبارزه ی مردم ویتنام درون جامعه ی آمریکا را برانگیخت و آگاهی تازه ای به بار آورد که محصول جانباختگی هزاران هزار ویتنامی بود. او از یاد می برد که غرب هنوز که هنوز است حاضر نیست جنگ ظالمانه ی عراق را علیه مردم بی سلاح و آشفته ی ایران درست بسنجد و بگوید چه کسانی این جنگ را بر ایرانیان تحمیل کردند. مردمی را که بر اثر یک انقلاب نسنجیده پریشان اندیش شده بودند چنان به میدان مرگ کسپیل کردند که نمونه اش را حتی در جنگ ویتنام نمی بینیم. اینها همه از غرب و از دست نشانندگان یا تحت الحمایگان غرب برآمد. امروز غرب می خواهد گذاری را طی کند. کلیسای کاتولیک از درون فرو ریخته است. اگر درست است که حکومت اسلامی ایران بر اثر فساد عنان گسیخته

همه ی بنیادهای اخلاقی اش را به باد داده است، در ضمن درست است که غرب بر اثر رفتارهای جنسی تحمیلی و بهره گیری جنسی کلیسایی و نظام خودکامه ی پاپی چنان لرزیده و تکان خورده است که اعتبار پاپ مانند اعتبار ولایت فقیه از درون پاشیده است. نظام پاپی قرنهای پست سردارد، نظام ولایت فقیه تنها سه چهاردهه. هر دو اما در آستانه ی این تحولات ساختاری جهان نتوانسته اند تاب بیاورند. علت این فروپاشی نیز از درون خود این نظامها برآمده است.

هنگامی که فوکویاما از پایان جهان سخن گفت به تصور آن که تنها یک نظام در جهان مانده است که حالا همه به سوی آن جذب می شوند، ندانست که فقر در همین جهان بر اثر ستم غربیان بیداد می کند. دخالتهای سلطه گرانه ی غرب پایان نمی گیرد. کافی است نگاهی بیندازیم به آنچه عرب در خاورمیانه انجام می دهد، در بحرین شیعیان را به نابودی سوق می دهد؛ در پاکستان شیعه کشی را با مدارا و پنهانی می نگرند و تشویق می کند. در آفریقا مردم که می خواهد لشکرکشی می کند و در آمریکای لاتین هنوز از مردم کوبا نمی گذرد که هیچ، دموکراسیهای تازه برآمده ی چپ را بر نمی تابد. اینها چگونه می توانند نوید دهنده ی فرهنگی جهانی باشند که در هایش به روی همه بسته است جز خودیها.

غرب می خواهد نظام فرهنگی جهانشمولی به راه اندازد که از طریق آن بتواند به گونه ای نو فرهنگ خود را حالا اما همچون فرهنگی رهایی بخش به بازار عرضه کند و از راه مسابقه ی ورودی هر که را که بپسندد به این باشگاه فراخواند. نمونه های این باشگاه راهم در اینجا و آنجا مشاهده می کنیم: در دادگاه لاهه، در ناتو همچون پلیس بین المللی، در گروه هشت، در گروه بیست، در نشستهای داووس و بسان اینها. چه کسی به جنایات غربیان در آفریقا، در لیبی، در سوریه، در فلسطین، در بحرین و این چنین اعمالی در گوشه و کنار دنیا رسیدگی می کند؟ این مسخره است که یک مستبد آفریقایی را بکشیم به یک دادگاه اروپایی و همین را وسیله کنیم برای سرپوش گذاشتن بر ده ها و صدها جنایت مستقیم و غیر مستقیم غرب در همین قاره. آنچه در بالکان رخ داد باید روزی روشن شود. غرب وقتی به میدان آمد که شکلگیری یک کشور اسلامی دیگر در آن منطقه ممکن نبود. جنایات صربستان علیه مردم همسایه و دگر مذهب خود فاجعه ای است که به آسانی نمی توان بر آن سرپوش گذاشت.

کارل مارکس نیز انقلاب جهانی را نویدمی داد. انقلاب او اما بر منافع زحمتکشان غرب تکیه می زد و در حد آگاهیهای آن روزگار به رهایی مردم مستعمره نیز نگاهی می انداخت. با این حال او هم در نظر نمی گرفت که تفاوتهای منافع و فرهنگها بس مهم است. تنها نمی توان به روابط تولیدی در یک فرهنگ و مجموعه ای فرهنگی به

نام غرب دل بست و از این مجموعه انتظار داشت رهایی همه ی جهان را به ثمر بنشانند. او ناخودآگاه این رسالت رهایی بخش را به غرب مسیحی می سپرد و محدود می ساخت. کسی را در شرق نمی دید و نمی شناخت که امیدی به او ببندد. اما در همین آسیا جنبشهای چپ سیمای چپ روسی را دگرگون کرد. مردم چین با قیامشان غرب را تکان دادند، ویتنامیان سراسر غرب را لرزاندند، در حالی که جنبش کامبوج به گل نشست و در جایی چون اندونزی به مدد غرب یک میلیون کمونیست و مردم بی گناه به نیستی کشانده شدند. جهان بغرنج تر از آن است که بتوان با یک انقلاب جهانی و یک فرهنگ جهانی که ناگفته همان فرهنگ غربی است به حل همه ی معضلات رو آورد. این نظریه ی زوال به این ترتیب راه به جایی نمی برد چنان که دیدیم. در ۲۰۰۱ برجهای دوقلو نابود گشتند و به دنبال آن مجموعه ای از درگیریها و جنگها و پیکارها به راه افتاد.

جامعه ی مدرن بورژوازی ارتباط فرد و جامعه را که از دوران باستان و (یونانی و رومی) به ارث برده بود و در دوران قرون وسطایی مسیحی تجربه کرده بود، یکسره دگرگون ساخت. در طی قرون روند جداسدن مالکیت فردی از مالکیت جمعی شدت گرفت و همین امر در نهایت به مالکیت فردی معنا و مفهومی مشخص داد. اما جامعه ی بورژوایی با استقلال بخشیدن به فرد توانسته بود راه تحول و به اعتباری کمال را بییامد و وجود خصوصی را برجسته سازد و آن را پیش شرط قرار دهد. البته همین جامعه هم هرچاکه لازم می آمد آشکارا بر تقدم زندگی جمعی بر فردی تأکید می نهاد و انرژی درونی و همبستگی و تفاهم خود را از طریق تداوم بخشیدن به جماعت یا زندگی جمعی کسب می کرد. نگاهی بیندازیم به شکلگیری کشور- ملتها و ناسیونالیسمهای اروپایی. بدین ترتیب می توان گفت در چنین جامعه ای فرد در خانواده ای پدرسالار برکشته می شد؛ یعنی از پایین با نوعی از خانواده روبه رو هستیم، و از بالا با مذهب که هر دو با عمل و کارکردهایشان فرآیند اجتماعی شدن را سامان می دهند و در ضمن تکمیل این فراگرد را به نظام مدرسه ای می سپرند. اما همین جامعه که بر دو اصل آزادی و برابری تکیه می زد، در عمل و با اشاعه ی این اصول نظام زیست جمعی مطلوب را دستخوش تزلزل می ساخت و می سازد. هرچا که مصلحت زیست جمعی پس زده می شود، نفع فردی سربرمی آورد که صورت جمعی آن همان طبقه ی نفع طلب سرمایه دار است. این نکته را از کارل مارکس داریم. در تحول نظام سرمایه داری خانواده به تدریج پس زده شد زیرا دیگر نمی توانست مکان مناسبی باشد برای شکل بخشی به عواطف شهروندی؛ این خانواده به تدریج تبدیل گشت به خانواده ی هسته ای و بر اثر دیگر شکل‌های زیست جمعی خصوصی به نحوی فزاینده به حاشیه رانده می شد و اعتبار خانواده ی پدرسالار را به مخاطره افکند. زیرا اصل برابری، تضادهایی

درونی در این نوع از خانواده دامن زد. به همین نحو می بینیم که مذهب نیز از عرصه ی روند اجتماعی شدن کنار رفته است یا از نفوذش کاسته شده است. فروپاشی خانواده و تقلیل نقش مذهب، جامعه های غربی را وادار ساخت از روندهای سنتی اجتماعی شدن چشم ببوشند. افراد دیگر قادر نیستند و نبوده اند برمیانی عناصر هویت دهنده ی سنتی و عواطف و گرایشهای برآمده از کلیتهای اجتماعی مقتدر و مافوق جامعه تغذیه و خود را تعریف کنند.

درست است که «فریدریش تومبرگ» و بسیاری دیگر از شکلگیری جامعه ی جهانی سخن می گویند اما اینان از یاد می برند که این مفهوم را پیشتر با دو فاجعه ی بزرگ به کار گرفته اند و همین حالا هم هر وقت نیاز داشته باشند تمایلات غرب را تحت عنوان جامعه ی جهانی جارمی زنند. نمونه ی مورد اول دوجنگ جمعی غرب است به نام جنگ جهانی اول و جنگ جهانی دوم که هر دو در غرب به راه افتادند اما دامنه ی آن به سبب نظام استعماری به کشورهای دیگر جهان کشیده شد. در دوران معاصر نیز غربیان هرگاه بخواهند چیزی را تحمیل کنند آسان و ساده می گویند جامعه ی جهان چنین می خواهد و چنین نمی خواهد. ابزار این خیالپردازی را هم با برپایی شماری از سازمانها و تشکلهایی که در بالا برشمردم فراهم آورد ه اند و از همین راه نیاتشان را تبلیغ و تحمیل می کنند. صافکاریهای این سیاستها نیز به سازمان ملل متحد واگذاشته شده است.

حال اگر «فریدریش تومبرگ» بخواهد تمدن اروپایی را یکه و ممتاز جلوه گر سازد و بگوید ویژگی تمدن اروپایی در پرتو تاریخ جهانی عبارت از این است که توانسته است به نحوی استثنایی زیست جمعی برآمده از طبیعت یعنی خود بخودی را مرحله به مرحله نفی کند و قادر باشد بر مبنای تواناییهای رها و آزاد شده ی فردیت مرحله زیست جمعی نوین و اندیشیده ای را بنا سازد، نمی توان با او یکسره توافق داشت. اجازه دهید نخست ببینیم با این چنین استدلالی چه می خواهد بگوید. او می خواهد بگوید زیست جمعی آغازین بشری خصلتی وحشی داشته است. طبیعی بوده است بدین معنا که از درون زیست انسانهای ماقبل تمدن جدید جوشیده است. بعد همین تمدن تکامل یافت و توانست به آزادیهای فردی میدان دهد و عنصر فردیت را تقویت کند. در نتیجه ی این تحول دو نهاد بنیادی این تمدن یعنی خانواده ی پدرسالار و مذهب مسیحی درهم فروریختند. یکی به صورت خانواده ی هسته ای درآمد و دیگری در معرض چنان بحرانهایی واقع شده است که دیگر قدرت ندارد آن اثر بخشی پیشین را در روند اجتماعی شدن انسانها برجا بگذارد. در این مرحله ی تازه که در آستانه ی برپایی جامعه ی جهانی هستیم، همین تمدن غربی باز با دو عنصر وارد میدان شده است که یکی فردیت است و دیگری زیست جمعی اندیشیده. چه با او موافق باشیم و چه

نباشیم برخی از نکته های اوکه درست و قابل قبولند به راستی در بسیاری از تمدنهای غربی هم مشاهده شده است هرچند که عنصر فردیت بیشتر از هر جای دیگر در همین تمدن غربی مورد تأکید قرار گرفته است.

هرجامعه ای با دو عنصر فرد و جمع سروکار دارد و به نحوی با این دو عنصر کنار می آید. تفاوتها درست از همین نوع کنار آمدنها برمی آیند و فرهنگ هر جامعه را شکل می دهند و از جامعه ای دیگر متمایز می سازند. این که ما بخواهیم حالا همین نوع کنار آمدن تمدن غرب را عنصر قوام دهنده ی جامعه جهانی یا به بیان دیگر جامعه ی جدید جهانی بدانیم ، سخنی نادقیق است. اندیشگران غرب «پولیس» یونانی را تجلی زیست جمعی بر می شمردند. یعنی زیستی مشترک در مکانی منتخب. از همینجا اصطلاح SYNOIKISMOS را ضرب کردند. خود اما قبول دارند که در این شکل از زیست جمعی تنها شمار اندکی از مردان بالغ می توانستند حق مشارکت و تعیین سرنوشت را در اختیار بگیرند.

این ارجاع دادن به گذشته ی باستان در اروپا تنها به میزانی که به توضیح دادن تاریخ اروپایی می نشیند به هر حال در خور توجه و بررسی است اما وقتی که می خواهد همچون پدیده ای جهانشمول ویکه، و عنصر قوام دهنده به حساب آید و قرار شود برآن اساس برپایی همزیستی نوین جهانی ساماندهی شود آن وقت باید آن را جلوه ای از خودمحوری غربی دانست. جهان انباشته است از جلوه های بی شمار زیست جمعی. اگر «پلیس» یونانی توانسته است به گونه ای ممتاز جلوه بفروشد به سبب پیشرفت غرب در دوران جدید بوده است نه آن که تنها پدیده ی دولت- شهر باشد یا تنها شکل مطرح در ارتباط با مفهوم زیست جمعی. از این دست از دولت- شهرها در هند فراوان می بینیم. البته باوسعت و جمعیت بیشتر از یونان. اگر به آمریکای لاتین پیش از استعمار برویم در آنجا هم از اینها زیاد به چشم می خورد. در آفریقانیز به همین سان. در غنا وقتی که کنفرانس وزیران فرهنگ آفریقا برپا بود در مراسمی شرکت جستم به نام «دوربار». از شهرها و روستاهای اطراف روسای قبایل آمده بودند با همراهانشان. هر یک از آنان یک شاه محسوب می شد. همه ی اینها یک رئیس کل را هم پذیرفته بودند شبیه چیزی به نام شاهنشاه. اینها هر یک به تنهایی واحدی کوچک به حساب می آمد و بدین ترتیب هر یک نوعی «پولیس» بود اما نمی خواستند و نمی گذاشتند وسعت طلبی به راه بیندازند. توافق جمعی مبتنی براین بود که همه به حدودثغور هم احترام بگذارند. البته از این جماعات فلسفه ی بزرگی چونان یونان برنیامد اما نمی توان نوع زیست جمعی آنان را به حساب نیاورد. در مراجعه به تاریخ ایران نیز از این زیستها کم نداریم.

«اویکوس» یونانی (οἶκος *oikos*) یعنی خانه. این خانه شیوه ی زیست خاص خود را داشت. همان چیزی که اقتصادخانگی یعنی اقتصاد بسته ی خانگی محسوب می شد. تولید دستی و حرفه ای همراه می شد با بازتولید وامور هرخانه را همه ی خانواده باهم انجام می دادند همراه با بردگان ، نآزادگان و به کارگرفته شدگان. این اقتصاد و این مفهوم در درواقع معرف شیوه ی تولید و شیوه ی زیست دهقانی در دوره ی باستان و قرون وسطی بوده است. این نوع از زیست از عصر بورژوازی که مبتنی است بر تقسیم کار و شاخه بندی زیست متمایز می شود. در عصر بورژوازی جامعه تقسیم می شود به حوزه ی عمومی که تولید را دربرمی گیرد و حوزه ی خصوصی که عهده دار نسل سازی یعنی باروری است و استراحت و آرامش. اصطلاح «سینوایکیسموس» (συννοικισμός) به معنای سازماندهی و برنامه ریزی به هم پیوستن تعدادی روستا است به نحوی که تبدیل به یک شهر شوند. به بیان دیگر یعنی برپاکردن یک شهر بر اثر ادغام شماری روستا. از اینجاست که «پولیس» یونانی برمی خیزد. شهرهای یونانی آتن، اسپارتا، سالونیک و تعدادی دیگر را محصول همین تحول برشمرده اند. اقتصاد خانگی را نه فقط در ایران باستان که در هند می بینیم حتی تا قرن نوزدهم کافی است نگاهی بیندازید به نوشته های کارل مارکس در ارتباط با حضور استعمار انگلیس در هند که به این موضوع اشاره دارد. او می نویسد این اقتصاد خانگی بر اثر ایجاد بازار جدید و تولید برای بازارهای ناشناخته در هم شکسته می شود. در اقتصاد عشیره ای ایران هم با این نوع اقتصاد بسته در مقاطع مختلف سروکار داریم. رشد شهرهای ایرانی همه به جز شهرهایی که بر اثر فرمانهای شاهی سربلند می کنند، محصول ادغام روستاها و اقتصادهای بسته اند. منتهی چون در عصر جدید تاریخ اروپا و مؤسسات آموزشی اروپایی میدان - دار بوده اند توجهی به شیوه های زیست در سایر نقاط جهان نشده است یا اگر هم شده است در حد توجه دانشگاهی محصور مانده است و به عرصه ی آگاهی سازی در حوزه ی تاریخ جهان وارد نشده است. اروپا - محوری در اساس همین آگاهی سازی بر مبنای تاریخ اروپاست. از اینجاست که نوعی آگاهی به مدد حذف تمدنهای دیگر ساخته می شود و در بحران قادر است به نابودی آن تمدنها بینجامد.

با توجه به آنچه آمد جهان هم اکنون در برابر پرسشهایی جدی قرار گرفته است. دهه ی پایانی قرن بیستم با شکوفاییها و بحرانهای گونه گون شکل گرفت و دست به گریبان بود. عده ای پنداشتند با افول امپراتوری کمونیسم به سرکردگی روسیه؛ بنیان معضلات مشهود در هم فروریخته است اما غافل بودند که همه ی بحرانهای سرپوشیده و سرپوش گذاشته حالا فرصت عرض اندام پیدا می کنند. هنوز قرن بیست و یکم قد علم نکرده بود که ایالات متحده ی آمریکا به لرزه درآمد و همان لرزه ها بهانه ای

شد برای روآوردن به جنگهایی تازه در مقیاس جهانی. مسلمانان که از مدتها پیش در انتظار شناسایی حقوق خود و برخوردار شدن از احترام بودند در اینجا و آنجا به حرکت درآمدند. آمریکای لاتین دیگر زیربار نمی رفت. نوعی سوسیالیسم دینی در کسوت رهبرانی چون رهبران ونزوئلا، اکوادور و بولیوی بر توجه به فقیران اصرار ورزیدند. خاورمیانه ی عربی آستان حوادث بود و از بی توجهیهای کشور اسرائیل سخت عذاب می کشید. اینها همه دست به دست هم دادند و وقتی بحران اقتصاد سرمایه داری از آمریکا آغاز شد، گریبان تمام غرب آلوده را که توانسته بود با ریاکاری فساد بازارهای مالی را بپوشاند، سخت چسبید. یاددارم که خیلی زودتر از وقوع این بحران اقتصادی «اسکار لافونتن» که از رهبران سوسیال دموکراسی آلمان بود به فساد و عنان گسیختگی و خطر این بازارها طی کتابی اشاره کرده بود. او را کنار گذاشتند اما نتوانستند بحران را از میان بردارند. لافونتن حزب چپ آلمان را با کمک کمونیستهای سابق سازماندهی کرد و به پیروزیهایی هم رهنمون کرد اما غافل بود از این واقعیت که چپ سنتی خصلتی استخوانی دارد.

امروز بیش از هر زمان دیگر همه ی کشورها و اتحادیه های کشوری مانند اروپای متحده به آینده ی خود و آینده ی جهان می اندیشند. چگونه می توان این جهان را اداره کرد؟ اروپاییان اندیشگر می گویند اگر این جهان به دموکراسی رونیاورد چه بسا به دست یک دیکتاتوری جدید که مبتنی بر یک اتحادیه ی جهانی کشورهاست تمام کره خاکی را به نابودی سوق دهد. آن وقت است که مفهوم پایان قرن تبدیل می شود به مفهوم پایان جهان ولی برای همیشه.

اگر کشورها را متحد کنیم یک اتحادیه ی جهانی کشورها خواهیم داشت. به بیان دیگر می توان با مقداری بالا و پایین کردن همین سازمان ملل متحد را فشرده و این چنین اتحادیه ای از درون آن بیرون کشید. در چنین حالتی نه تنها دموکراسی مستقیم نخواهیم داشت مانند «پولیس»های یونانی، بل حتی تردید دارم بتوان سخنی جدی از دموکراسی غیرمستقیم یعنی مبتنی بر نمایندگی به میان آورد. کشورهای متکی به نظامهای مختلف سیاسی نمایندگانی به مجمع چنین اتحادیه ای گسیل می دارند. نه کسی می داند این نمایندگان چگونه منتخب هستند و نه کسی می داند چگونه به رأی می نشینند وقتی کنار هم قرار می گیرند.

راه حل دیگر این است که اتحادیه های سیاسی منطقه ای به راه انداخت و این اتحادیه ها را کنار هم قرارداد و از مجمع آنها یک سازمان جهانی برپا کرد. مشکلات در چنین وضعی مضاعف می شود. اتحادیه های سیاسی منطقه ای ترکیبی خواهند بود از کشورهای جورواجور با تمایلات متضاد که گاه به عوض آن که همدلی باهم به نمایش

بگذارند، به خصومت بایکدیگر دل می بندند. در نتیجه نه فقط خود را که اتحادیه ی بزرگ جهانی را هم از توان می اندازند.

یک راه دیگر این است که به تشکلهای تمدنی برسیم. این نوع از تشکلهای کوچک و بزرگ خواهند بود. به نظرم این عیب که نیست هیچ، مزیت این نوع از همگرایی است. عضویت در این تشکلهای باید داوطلبانه باشد اما عنصر داوطلبی نباید به حدی به افراط بگراید که تشکلهای کشوری برآمده از تمدنهای مختلف را سردرگم کند. البته این امکان را هم باید در نظر داشت که ممکن است کشوری به سبب ترکیب جمعیتی خود خواستار عضویت در دو حوزه ی تمدنی باشد. در این صورت باید به این کشور امکان داد در یک حوزه به صورت عضو رسمی و در تشکل دیگر به صورت عضو ناظر شرکت کند. در این باره سخن بسیار است تنها به یک اشاره ی گذرا اکتفا کرده ام.

اتحادیه ی جهانی بر مبنای این تشکلهای تمدنی در یک دوره ی طولانی باید به صورت تجربی عمل کند تا دشواریهای شناخته و رفع شوند. در طول این مدت همین سازمان ملل کنونی دست و پاشکسته عمل خواهد کرد. مهم این است که این گرایش در مقیاس جهانی تقویت گردد. از هم اکنون می دانیم که در آمریکای لاتین یک حوزه ی بزرگ و بالنسبه متحد تمدنی در اختیار داریم که می توان آن را راحت در مسیر یادشده انداخت و اصلاحاتی در آن وارد ساخت.

در آفریقا نیز همین وضع را داریم با این تفاوت که برخی کشورها خواستار برخوردار شدن از موقعیت دو عضویتی خواهند بود. اروپا هم اکنون این راه را پیموده است و عواطف مشترک اروپایی ترویج کرده است بی آن که به عواقب زیانبار گسترش شتابزده ی خود بیندیشد. از این رو شاید اندیشه ی ایجاد و برپایی دو اتحادیه ی اروپایی عملی سودمند باشد.

در خاورمیانه یک اتحادیه ی تمدنی عربی خواهیم داشت و یک اتحادیه ی تمدنی ایرانی که تا هند می رود. این دومی با معضلاتی دست به گریبان خواهد بود به سبب خصلت دموکراتیک فرهنگهای تشکیل دهنده ی آن اما به مرور زمان می توان بر این معضلات غلبه کرد. کشورهای حوزه ی تمدنی ایرانی با کشورهای دو عضویتی سروکار خواهند داشت. کشورهای این حوزه ی تمدنی در یک نگاه گذرا عبارتند از ایران، عراق، افغانستان، تاجیکستان، ترکمنستان، قزاقستان، قرقیزستان، پاکستان، امیرنشینهای حوزه ی خلیج فارس، یمن و عمان و بحرین و... کشوری چون ترکیه می تواند به اروپا بپیوندد و در حوزه ی تمدن ایرانی به صورت ناظر شرکت کند. برخی دیگر از کشورهای دو عضویتی را هم که نام بردم بنا به خواست خود می توانند به همین شیوه عمل کنند مشروط به شرایطی. کشورهای چون اسرائیل نیز از امکان دو عضویتی

برخوردار می شوند. چین با کشورهای خویشاوند در آسیای شرقی در یک اتحادیه قرار خواهد گرفت که هم اکنون بنیادهایش وجود دارد. هند هم به همین ترتیب (همراه با نپال و ...) با این تفاوت که هند باید بتواند عضو ناظر حوزه ی تمدنی ایران باشد. از این گذشته کشور - قاره ای چون ایالات متحده ی آمریکا به همین صورت که هست یک حوزه ی تمدنی ویژه محسوب می شود با منزلت عضویت ناظر در اتحادیه ی تمدنی کشورهای آمریکای لاتین. این تصویر البته همه ی جهان را دربر نمی گیرد اما الگویی به دست می دهد با قابلیت تعمیم. استرالیا، زلاندنو، فیلیپین و کشورهای دیگر از این دست راه حل های خاص خود را می طالبند.

جامعه ی جهانی راستین از به هم پیوستن این اتحادیه های تمدنی شکل خواهد گرفت. اما این کار به آسانی سامان نمی گیرد. هر انسان آزادیخواهی باید بتواند دستاوردهای کنونی تمدنهای پیشرفته را نیز در این اتحادیه ها در معرض بهره برداری قرار دهد. یکی از این دستاوردهای مهم موضوع و مسئله ی دموکراسی است. این اتحادیه های تاوقتی دوام می یابند که از درون به نحوی دموکراتیک ساخته شده باشند. از این گذشته باید دانست که یکی از معضلات عمده ، برقرارکردن ارتباط درست میان دموکراسی مستقیم به شیوه ی «پولیس» یونانی و برخی از کانتونهای سوئیس است با دموکراسی نمایندگی یعنی دموکراسی مبتنی بر انتخاب نمایندگان و گسیل داشتن آنان به مجلسهای اتحادیه ی تمدنی. این بحث مفصل فرصتی دیگر می طلبد.

آیا مشکل جهان معاصر و بازداشتن خطرات نابودکننده ی کره ی خاکی بدین ترتیب از میان خواهد رفت؟ بی تردید نه. تاوقتی که نظام سرمایه داری کنونی با این شدت و حدت بر منافع خود و کسب سود پامی فشرده دشار بتوان اتحادیه هایی دوست و همساز به دست آورد. بدین ترتیب امر دموکراسی پیوند می خورد با امر عدالت. این پیوند ما را از اندیشیدن به بقای تمدن خود و تمدنهای دیگر نباید باز بدارد. ما کیهانی داریم از مسائل و معضلات که گاه برخی از آنها تقدم پیدا می کنند بر برخی دیگر اما همه مطرحند به این یا آن صورت.

در حالی که به بقای کره ی خاکی، به جهان و به تمدن خود می اندیشیم نباید از حل معضلات برآمده در کشور خود غافل بمانیم.

اندیشه، بهار ۱۳۹۲

خود خرد بینی فرهنگی

امروزه در عرف مطالعات فرهنگی و انسان شناسی اجتماعی هنگامی که عقده ی حقارت جلوه ای درونی شده بیابد و مردم یک کشور فرهنگ خود را نسبت به فرهنگی دیگر نازل یا فرودست بدانند، این موقعیت را «خودخرد بینی فرهنگی» می نامند. این مفهوم به اعتباری با مفهوم روحیه ی استعماری قرابت دارد هرچند که به همان معنا نیست. تصور بر این است که مفهوم خود کم بینی فرهنگی اغلب پیوند خورده است با تجلی گرایشهای ضدروشنفکری در برابر متفکران، دانشمندان و هنرمندانی که از ملتی استعماری یا پسا- استعماری برآمده اند. البته باید در نظر داشت که اصطلاح خود خرد بینی فرهنگی به این معنا و به اعتباری که در زیر به آن می پردازیم نه درچارچوب مطالعات فرهنگی سربرآورده است و نه در عرصه ی انسان شناسی اجتماعی یا فرهنگی. این مفهوم از درون نقد فرهنگ رفتاری به خصوص در ارتباط با خلاقیت فرهنگی و هنری و فرهنگ ملی شکل گرفته و بالنده شده است.

خود خرد بینی فرهنگی در افراد به صورت «ازخودبیگانگی فرهنگی» آشکار می شود. در بسیاری از موارد کاربرد این مفهوم به معنای شکوه و شکایت شهروندانی است که عقده ی حقارت را طرد می کنند و بر فرهنگ ملی تأکید می گذارند.

خودخرد بینی فرهنگی در اساس یک باور و یک عقیده یا طرز نگرش است نسبت به فرهنگ خود. چنین باوری، فرهنگ خودی را در قیاس با فرهنگهای دیگر واپس مانده و زمخت یا به بیان دیگر ناپرداخته و صیقل نیافته می داند.

اصطلاح خودخرد بینی فرهنگی را نخستین بار پس از جنگ جهانی دوم شخصی به نام «آرتور انجل فیلیپس» به کارگرفت که منتقد و مفسر اجتماعی شناخته شده ای بود. مقاله ای نوشت به همین نام به سال ۱۹۵۰.^۳ سپس همین نوشته را همراه با شماری دیگر از مقالاتش در کتابی به نام «سنت استرالیایی» گردآوری کرد.^۴ رساله یا مقاله ی «خودخرد بینی فرهنگی» بارها به شکلهای گونه گونه به چاپ رسیده است. در اساس «فیلیپس» می خواهد در این نوشته، فرودست نگری یا احساس درون کاشته شده ی حقارت را که برخی روشنفکران تسلیم آن بوده اند و برخی نیز علیه آن می ستیزیده اند، کشف کند. این حس خودفروبینی یا همان خودکم بینی به خصوص آشکارا در حوزه های تأثیر، موسیقی، هنرها و ادبیات استرالیای متجلی می شد. کاربرد این نوع درون نگری را بالقوه می توان در ارتباط با همه ی ملتهای مستعمره به کار بست. به

^۳ - A.A.Phillips.The Cultural Cringe.Melbourne University Publishing.January 2006.

^۴ -Phillips.The Australian tradition.Studies in a Colonial Culture.Melbourne.1958.

همین سبب هم این مقاله در زمینه ی تکامل نظریه ی دوران پس از استعمار سنگاپیه ای شناخته شده به حساب می آید.

جان کلام نظریه ی فیلیپس این است که گروه های وسیعی از جامعه ی استرالیایی همه ی تولیدات نمایشنامه نویسان، بازیگران، موسیقیدانان، هنرمندان و نویسندگان محلی را در مقایسه با آثار هم‌تایان بریتانیایی و اروپایی دارای کمبود می دانستند و این آثار به نظرشان نارسا می نمود. بنا به گفته ای طنزآمیز، استرالیاییان از نظر قافیه کم می آوردند! از این رو به تدریج باور عمومی بر این شد که تنها راه و چاره ی هنر محلی پیروی از مدهای بیرونی و به اصطلاح آن سوی دریاهاست یا بهتر آن که هنرمند استرالیایی دوره ای را در بریتانیا سپری کند و بیاموزد تا ارج و قدر بیابد.

«فیلیپس» کوشیده است پوسته ی نازک روان استرالیایی را بخرشد و به قول ناشرش زخمی مزمن را برملا سازد. دهه ی پنجاه قرن بیستم استرالیا را دهه ی سازشگری (conformism) نامیده اند. خلاقیت شکوفنده ی دهه ی شصت به دنبال آن می آید و در دهه ی هفتاد همین قرن شاهد خیزش ناسیونالیسم استرالیایی هستیم؛ در دهه ی هشتاد است که اعتماد به نفس روشنفکر استرالیایی به بار می نشیند. در دهه ی نود سخن از بین المللی شدن فرهنگ استرالیایی می رود. در تمام این دوره ها اصطلاح «خود خرد بینی فرهنگی» با قوت و نیروی تمام رواج دارد و همچون مرجع به کار می رود. اصطلاحی را که او به کار بست پس از او دوام آورده است و ورد زبانها گشته است.

گرچه «فیلیپس» به کشور استرالیا چشم می دوزد که پیشینه ی تاریخی چشمگیری ندارد و به خصوص برآمده از سیاستهای استعماری بریتانیاست، با این حال گوشه هایی از ملاحظاته‌ش خصلتی عام دارند و در ارتباط با کشورهای دیگر همچون ایران نیز درخور توجه اند.

در کشوری مانند ایران به ویژه از عصر مشروطیت به این سو بارها دیدگاه های خوارنگرانه در ارتباط با تاریخ، فرهنگ و دستاوردهای تمدن ایرانی سد راه پیشرفت و تحول به شمار آمده است. مخالفت‌های خوارنگرانه در ایران البته به گونه ای متفاوت از استرالیا سربر آورد و همچنان سربر می آورد اما در همانحال نباید غافل بود که این دیدگاه های خردبینانه به تدریج تضعیف گشتند به حدی که حتی بسیاری از طرفداران «فیلیپس» جاخالی کردند و تسلیم نظریات غالب زمانه شدند. در ایران با وضعیتی بغرنج مواجه هستیم که باید آن را جداگانه سنجید و بستر ساز نظری کرد تا بتوان فهم درست آن را ممکن ساخت. در این باره باز خواهم نوشت. امیدوارم قادر شوم زمینه ای نظری در جهت درک پیچیدگیهای جامعه ی ایران فراهم آورم. به

هرحال آشنا شدن با بسترهای نظری متفاوت و متنوع می‌توانند یاری دهنده باشند و قدم گذاشتن به مسیر کمال و جامعیت نظری را هموار سازند.

***°

«آرتور انجل فیلیپس» در «ملبورن» به دنیا آمد در ۱۳ اوت ۱۹۰۰. در ۴ نوامبر ۱۹۸۵ چشم از جهان فرو بست. در همان شهرملبورن در «وسلی کالج»، انگلیسی تدریس کرد و مشاوره‌های تحریریه‌ی مجله‌ی «مینجین» بود. از بابت نقد ادبی و نوشته‌هایی که در این زمینه به چاپ رساند شهرتی دست و پا کرد. یکی از نگرشهای او حتی پس از مرگش مطرح و بحث‌انگیز می‌نمود. بر این باور بود که جمعیت کوچک استرالیا و به همین سان مخاطب اندک استرالیایی مانعی بر سر راه هنرمند خلاق است. هنرمند استرالیایی نه پاسخی انتقادی نسبت به اثرش دریافت می‌کند و نه قادر است از این راه گذران زندگی را فراهم آورد.

آورده‌اند که فیلیپس تا پایان عمر ذهن تیز و نقاد خود را حفظ کرد؛ ذهنی مدرن که به بند پیچ و تابها و نوسانهای دوران مدرن گرفتار نیامد. به ندرت چیزی را به تمام و کمال ستود، اما نسبت به گفتگوها و تجربه‌ها و ایده‌هایش سخی و گشاده‌نظر بود و مدارا پیشه می‌کرد.

آنچه از نظر این قلم در خور توجه است نحوه‌ی پرورش فکر و استدلال فیلیپس است. با نوشته‌هایی کوتاه، اندیشه‌هایی مهم را می‌پروراند. زیاد نمی‌نوشت و از توده‌پسندی می‌پرهیخت. امروز بیش از هر زمان دیگر بر این باورم هنگامی که کسی اندیشه‌ای دارد نباید از داشتن این اندیشه بهراسد و بی‌مناک و نیم‌پخته پا به میدان بگذارد و هر فکری را از ترس میانمایگان مثله و بیجان عرضه کند. صمیمانه بنویسم با آن که بیشتر نهراسیده پا به میدان گذاشته‌ام اما از یاد نمی‌برم چگونه بارها از بیم ارهابیون فکری جلوه‌هایی از اندیشه‌ام را نیمه‌کاره و نارسا طرح کرده‌ام.

فیلیپس در نوشته‌ی مشهور خود به نام «خودخردبینی فرهنگی»^۶ که به انگلیسی آن را با واژه‌ای نه‌چندان متعارف (= Cringe) در آن دوره توصیف می‌کند، به یاد

۶- این ترجمه را معادل اصطلاح انگلیسی Cultural Cringe گذاشته‌ام. مترجمان و نویسندگان ایرانی اصطلاح «خودکم‌بینی فرهنگی» را به کار برده‌اند و مقصودشان شاید بیشتر فارسی‌سازی اصطلاح «عقدۀ ی‌حقارت» بوده است. اصطلاح عقدۀ ی‌حقارت را می‌توان معادل اصطلاحی از «الفرد آدلر» به کار برد. او به آلمانی می‌نوشت. اما کسانی که این اصطلاح فارسی را به کار بسته‌اند بیشترشان تاجایی که دیده‌ام با توجه به منتهای غیرآلمانی به چنین ←

می آورد در زمانی نه چندان دور کمیسیون سخن پراکنی استرالیا یکشنبه ها برنامه ای سرگرم کننده برگزار می کرد. اجراهای موسیقایی دوفری ترتیب می داد که یکی از این دو نفر استرالیایی بود و دیگری اجراکننده ای از آن سوی دریاها. در این برنامه ها نام و ملیت هیچ یک از اجراکنندگان تا پایان برنامه فاش نمی شد. فرض بر این بود که از این راه بتوان درستی و نادرستی تشخیص مخاطبان را به سنجش سپرد. برگزارکنندگان می خواستند ببینند مخاطبان می توانند حدس بزنند کدام یک از اجراکنندگان استرالیایی و کدام یک بیگانه است؟^۷

این برنامه ها نشان داد مخاطبان اغلب تشخیصی خطا داشتند؛ یا از نظردهی بازمی ماندند، یا در بهترین حالت تصور می کردند «جوانک» خودمان هم بدتر از این نیست!! به بیان دیگر شنوندگان استرالیایی هرچه خوب می نمود به غیر خودیها متناسب می کردند و هنگامی هم که اسیر تردید می شدند خودیهایشان را بدتر ازین غیر خودیها نمی دانستند. سرانجام آن که برنامه گردانان سعی داشتند احساسی وطن پرستانه در میان مخاطبان خود بپراکنند.

«فیلیپس» سپس می نویسد قصد ندارد این فعالیت رسانه ی استرالیایی واندیشه ی هادی آن را سخره کند. طراحان برنامه به حق این بیماری ذهنی استرالیایی را درست تشخیص داده بودند و طریق معقولی را جهت مداوای آن به کار می بستند. آنچه در نظر «فیلیپس» ناخوشایند می نماید، صرف نظر از این که چنین درمانی ضرور یا حتی ممکن بنماید، این است که در میان هر ملتی فرض بر این است که فرهنگ خانگی بدتر از محصولات وارداتی است.^۸

«فیلیپس» در اینجا می نویسد بدتر از همه آن که اغلب این فرض صحیح از کار در می آید. آمار و ارقام علیه ماست و نوعی حقارت کمی آشکار در بهترین حالت، و البته شرایط ما را نمی توان بهترین حالت برشمرد، همچون وضعی کیفی جلوه گر می شود. استرالیا نه زبانی جداگانه دارد که بتواند درپشت آن از مقایسه های منجرکننده بگریزد و درپشت آن پناه بجوید و نه سنتی دیرپا و متمایز از نظر فرهنگی تا مفسران را از امنیت خاطر و فاصله گذاری بهره مند سازد. اضافه بر اینها قوه ی گریز از مرکز فرهنگ بزرگ متروپل علیه استرالیا عمل می کند. به باور «فیلیپس» برسر نویسندگان و هنرمندان استرالیا معیار هراس انگیز دستاوردهای انگلو- ساکسن

→ برابر نهاده ای دلپسته بوده اند. به هرحال Cringe با Minderwertigkeit و Inferiority تفاوت دارد. اکنون به همین اندازه بسنده می کنم. در اینجا با عنصر فرهنگ سرو کار داریم و در آن دیگری با عنصر روان شناسی فردی.

⁷. Philips.Cringe.Ibid.P.1,

نسخه ای که در اختیار دارم در قطع کوچک جیبی است. سه نوشته ی او را در بر می گیرد.

⁸. Ibid.Pp.1-2.

جلوه می‌فروشد. چنین موقعیتی را می‌توان سرانجام موجب پدیدار شدن همین «خودخرد بینی فرهنگی» استرالیایی دانست.⁹

«فیلیپس» معتقد است «خودخرد بینی» در اساس و به‌طور عمده بر اثر دل‌بستن به قیاسها و سنجش‌های غیر ضرور سربرمی‌آورد. نمونه‌ی «جوزف فرفی»¹⁰ را به یاد می‌آورد و تأکید می‌کند رمان معروفش به نام «زندگی چنین است» بر ساختاری اصیل تکیه می‌زند. با این حال خواننده‌ی استرالیایی از خود می‌پرسد یک انگلیسی در این باره چه می‌اندیشد؟ آیا خواننده‌ی انگلیسی این رمان را قدری بغرنج و «خودآگاهانه» نمی‌نگرد؟ «فیلیپس» می‌نویسد چرا هیچ

کس نقایص ساختاری رمان «موبی‌دیک» را در نظر نمی‌آورد؟ بدان سبب که انبوه واژگان «فورفی» را غیر استرالیایی تصور می‌کنیم قادر نیستیم سبک غنی فردیت - محور او را خوب مزه مزه کنیم در حالی که همین خصوصیت پرنویسی خود-محور را نزد نویسندگانی دیگر می‌ستاییم. خواننده‌ی استرالیایی وقتی چیزی می‌خواند به هنگام داوری می‌گوید: بله، اما یک انگلیسی در این باره چه می‌اندیشد؟ این خواننده‌ی استرالیایی نمی‌داند هیچ نویسنده‌ای نمی‌تواند با این رفتار «بله، اما ...» با اطمینان خاطر با خواننده‌ی خود ارتباط برقرار کند.

«فیلیپس» می‌گوید نویسنده‌ی استرالیایی اثرش را با توجه به خواننده‌ی استرالیایی ساماندهی می‌کند. فرض می‌کند پیش دانسته‌هایی مشترک میان او و خواننده‌اش یافت می‌شوند؛ خواننده‌اش به نمادهایی خاص واکنش می‌کند و حتی قادر است آهنگ جمله‌ای را به شیوه‌ای معین بشنود. وقتی که ذهن خواننده‌اش بر اثر این فکر که یک انگلیسی در این باره چگونه می‌اندیشد، به خارش می‌افتد و آزار می‌بیند، در آن هنگام آن حساسیت ظریف استرالیایی خود را از دست می‌دهد. در اینجا «فیلیپس» با صراحت دوسه رمان را در کنار رمان «زندگی چنین است» نام می‌برد و می‌نویسد بیهوده است اگر در باره‌ی اینها به اعتبار این که کاملاً متناسب با ذوق خواننده‌ی انگلیسی نیستند حالت دفاعی بگیریم؛ امتیاز شاخص آنها درست در همین نکته نهفته است که یک انگلیسی نمی‌تواند آنها را به کمال درک کند.¹¹

«فیلیپس» به موردی دیگر اشاره می‌کند و می‌نویسد یک بار در یک نقد ادبی این پرسش مطرح شده بود که یک ادب‌شناس فرانسوی آثار کلاسیک راجع به «مکبث»

⁹. Ibid.P.2.

¹⁰. جوزف فورفی (Joseph Furphy) در ۲۶ سپتامبر ۱۸۴۳ به دنیا آمد. تا ۱۳ سپتامبر ۱۹۱۲ زندگی او دوام یافت. نام مستعارش «تام کالینز» (Tom Collins) بود. او را نویسنده و شاعر برشمرده اند. مشهورترین اثرش را «زندگی چنین است» دانسته اند.

¹¹. Philips.Ibid.P.3.

چه می اندیشد؟ با آن که تحلیل این نکته با دقت سامان یافته بود سرانجام نتوانسته بود از نامرتب بودن مضحک این پرسش برهد.

جلوه و اثر دیگر این خود خردبینی رامی توان در بیگانگی روشنفکر استرالیایی جست و جو کرد. به عقیده ی فیلیپس می توان بر سر این نکته به توافق رسید که زندگی استرالیایی اغلب در فضای خام ناخوشایندی جریان می یابد. می گوید نمی دانم آیا به راستی پوسته ی فرهنگی ما بالنسبه نازکتر از دیگر جماعتها و جامعه های آنگلو ساکسن است یا نه؟ معیارهایی چون شمار کتابهای خریداری شده و تعداد مشترکان روزنامه های هوشمند در واقع حکایت از آن دارند که میزان دسترسی فرهنگی ما بالاتر از سطح میانگین آنگلو ساکسن است. در نظر روشنفکران اما این پوسته نازکتر می نماید به سبب آن که فرد در جامعه ای کوچک به اندازه ی کافی از لایه ای حمایت کننده برخوردار نمی شود. چنین جامعه ای روشنفکر خود را به مراتب بیشتر از دیگر روشنفکران در معرض دید و عریان احساس می کند. این احساس به خصوص وقتی بدتر می شود که روشنفکر استرالیایی در معرض آن مقایسه ی کشنده قرار می گیرد. «فیلیپس» در ادامه می نویسد نوعی روشنفکر استرالیایی وجود دارد که همواره دوش به دوش انگلیسی فرهیخته گام برمی دارد و پا جای پای او می گذارد و ریشخند کنان می گوید: من، البته مانند آن استرالیاییان زمخت نیستم؛ می دانم راجع به آنان چه حس می کنید. بیشتر از هر جا در آکسفورد یا بلومزبری احساس راحتی و خودمانی بودن می کنم.¹²

«فیلیپس» در ادامه اشاره دارد به عمیق تر شدن این گرایش در ارتباط با طبیعت شهروند انگلیسی به خصوص انگلیسی برآمده از طبقه ی بالای جامعه و حس برتریت نمایی او. می نویسد نکته ی مهم فقط این نیست که این آدم از تفوق خود اطمینان دارد. یک آلمانی یا فرانسوی نیز نسبت به برتری خود باور دارند و دستاوردهای تاریخی خود را اوج و قله ی تاریخ به حساب می آورند. معضل اصلی در این نکته نهفته است که انگلیسی این تفوق خود را به گونه ای باورکردنی جلوه گر می سازد. قادر است درخشش این اعتماد به نفس را نیز به نحوی مدهوش کننده بر قربانیانش اعمال کند. در اینجا «فیلیپس» از سخنرانی یک منتقد ادبی انگلیسی مثال می زند که در استرالیا با مزاح از فرهنگ استرالیایی سخن گفته بوده است و حتی از تشویق و استقبال حاضران برخوردار شده است.

روشنفکران استرالیایی عیبجوییهای ناخوشایندی از جامعه ی استرالیا انجام می دهند بی آن که بکوشند یا بخواهند اعتبار این سرزنشهای ناخوشایند را بسنجند. روشنفکر

¹². Ibid. P.4.

استرالیایی مدتها از این که بگوید استرالیایی «کتاب نمی خواند» بیمارگونه لذت می برد. این باور را اشاعه داده بودند که استرالیا جامعه ای بی کتاب و فرهنگ گریز است. این نوع از باورها آن قدر ادامه یافت تا سرانجام همه دانستند سرانه ی خرید کتاب در استرالیا از هر جامعه ی دیگری در حوزه ی فرهنگی انگلوساکسن بیشتر است.

هنوز خرده نگرما طوطی وار فریاد می کشد استرالیایی نسبت به تواناییهای برجسته حسادت می ورزد و خواستار حفظ و استمرار میانمائیگی است. «فیلیپس» معتقد است هیچ گاه ذره ای نشانه و مدرک در جهت اثبات این ادعا نیافته است. می نویسد یک مورد را شاید بتوان مستثنی دانست که آن هم به انتخاب رهبران سیاسی اشاره دارد و وابسته است به پیشداوریهای توده ای. تازه در اینجا هم «فیلیپس» بر این باور است که مقایسه ی رهبران سیاسی در دو کشور استرالیا و انگلیس ما را به نتیجه ای متفاوت می رساند. می گوید اگر نگاهی بیندازیم به فهرست رهبران سیاسی حزبی در انگلیس از ۱۹۱۹ به این سو می بینیم چگونه رهبران سیاسی را پس از مدتی کوتاه برکنار ساخته اند. از لوید جرج نام می برد و از چرچیل و از ایدن و مک میلان و دیگران. البته انسجام استدلال او را درست نمی فهمم و نمی دانم به چه میزان و چگونه می توان به مدد و با برپاکردن چنین فهرستی به نتیجه ای که می آورد، رسید. روشن است که برخی از این شخصیتها را به هنگام بحران برگزیده اند و پس از سپری شدن بحران آنان را برکنار ساخته اند. می نویسد اگر ما مورد استثنایی بحران جنگ را کنار بنهیم (لوید جرج و چرچیل)، گرایش توده ای یعنی توده ی مردم میانمائیگی را برگزیده و ترجیح داده است. برجستگان سیاسی به نخست وزیری نرسیده اند و میانمایگان این سمت را فراچنگ آورده اند. باید باتاریخ انگلیس از نزدیک آشنایی داشت و خصوصیات شخصیتهای انگلیس را شناخت تا بتوان به ظرافت یا درستی قیاس او پی برد. به هر حال معتقد است در استرالیا اگر کسی را برگزیده اند، به جز یکی دو استثنا، در واقع همین آدم تواناترین فرد ممکن بوده است برخلاف انگلیس. در اینجا هم ناچار باید با شخصیتها و تاریخ استرالیا آشنا بود تا بتوان سنجش او را درست فهمید. اما نکته ای که می خواهد بگوید و مهم است این است که میل به میانمائیگی در انگلیس که تا این حد مورد رشک و حسد روشنفکر استرالیایی است بیش از استرالیاست.

به نظر «فیلیپس» رفتار روشنفکر در قبال جامعه اش فی نفسه خجالت آور نیست؛ برعکس حتی می تواند سالم باشد و تأثیری خلاق برجا بنهد چنانچه نقد از درون برآمده باشد و چنانچه منتقد احساس اینهمانی با موضوع خود داشته باشد، در صورتی که خشم و رنجش مبتنی باشد بر احساس شرم مشترک و نه نوعی فاصله گیری موهن.

وقتی که روشنفکران مشارکت سرباز می زند و بروی بی تفاوتی بالا می اندازد، یأس و مضحکه به بار می نشاند.^{۱۳}

سرانجام فیلیپس می نویسد هنگامی که به این دسته از روشنفکری می اندیشم از به کارگیری اصطلاح "خوخرد بینی فرهنگی" احساس آرامش نمی کنم زیرا درست همان نوع موشکی تواند بود که این روشنفکر با لذت آن را به سوی توده های استرالیایی پرتاب می کند. می نویسد امیدوارم روشن ساخته باشم که به کارگیری این اصطلاح توسط من وجهه ای خصمانه ندارد و من روشنفکر طبیعت گسیخته را بدبخت ترین محکوم همین «خوخرد بینی» می دانم. اگر کسی از همین نژاد، اصطلاح مرا در خدمت مقاصد تحقیر آمیز خود به کارگیرد، لعنت من بر او باد. «فیلیپس» دو سه فحش ادبی دیگر هم نثار چنین مردمانی می کند تا به وضوح نشان دهد قصدی تحقیر کننده را پی نمی گیرد.^{۱۴}

«فیلیپس» معتقد است نویسنده ی استرالیایی در معرض همین «خوخرد بینی» قرار دارد زیرا بر واکنشگری مخاطبانش ابهام می افکند و به سبب تمایل به تأثیرگذاری بر روشنفکران از حضور مخاطبانی همدل و منتقد محروم می شود. جوهر این معضل را باید در این واقعیت جست که پشت ذهن استرالیایی یک انگلیسی مرعوب کننده نشسته است. مهم این است که تازه این انگلیسی مناسب ترین نوع انگلیسی هم نیست. در اینجا نه آن «پوکا صاحب» (Pukka sahib)^{۱۵} که به تصور «فیلیپس» ظرافت شهری دارد و حالا دیگر حضورش به ندرت به نمایش درمی آید به چشم می خورد یا درست تر آن که بگوییم حس می شود و نه آن انگلیسی متعارف با مخلوطی از استحکام و ظرافت، بل آن انگلیسی برآمده از مدرسه ی دولتی را می بینیم که تفرعن می فروشد و در اروپا و در شرق خشم و نفرت به بار می آورد و به کامنولت بی اعتنایی می کند.

¹³. Ibid.P.7.

¹⁴. Ibid.P.8.

^{۱۵}. اصطلاح «پوکا صاحب» در هند در زبان عامیانه به کار می رفت. ریشه ی هندی دارد به معنای «مطلق» یا «طبقه ی ممتاز» به کار رفته است اما در زبان محاوره به معنای «آریاب» بوده است و از آن «آقای محترم» یا «شخصیت راستین» را مراد کرده اند. این اصطلاح در دوران امپراتوری بریتانیا به کار می رفته است. شخصیتی بی طرف، متمایز و داوری منزه و فسادناپذیر در عرصه ی سرنوشت سیاسی منظور می شده است. در زمان جورج اورول که به فارسی هم ترجمه شده است به نام «روزهای برمه» این اصطلاح را می بینیم. در رمانهای دیگر انگلیسی هم به کار گرفته شده است. امروزه در زبان انگلیسی به معنای «درجه یک» یا «مطلقاً اصیل» استفاده می شود. در دوران حضور انگلیسیان استعمارگر در آبادان مردم محلی شلید به تقلید از هندیان خدمتگزاری که همراه انگلیسیان به ایران آمده بودند اصطلاح «صاحب» به معنای آقا و «مصاحب» به معنای خاتم آقا بر سر زبان بود. البته واژه ی صاحب منشاء عربی دارد.

استرالیایی دانش آموخته، ناخودآگاه نسبت به این موجود سایه احساس گناه از خود بروز می دهد. شبیح این موجود سایه در میان و روبه روی خواننده و نویسنده ی استرالیایی نشسته و به گونه ای گمراه کننده وقفه ایجاد می کند. از این رو می گویند ، و اغلب نیز چنین است، که ما باید دستاوردهای فرهنگی خود را با توجه به معیارهای جهانی بسنجیم و خود را تسلیم کوتاه نظریها نکنیم.

«فیلیپس» بر این نظر است که نویسنده ی استرالیایی بر معضلات کلونیالیسم و حتی گوشه هایی از فرهنگ انگلیسی غلبه کرده است و با تمام نیرو در برابر خواننده ی استرالیایی قرار گرفته است.

«فیلیپس» در پایان این ملاحظات پرسشی جدی را مطرح می کند. می پرسد چگونه می توان این بیماری را مداوا کرد؟ می گوید بر سر راه فراگرد رشد هیچ میانبری وجود ندارد. نمی توان پیشدستی کرد. به نظر او مهمترین تحولی که در عرصه ی نویسندگی در بیست سال گذشت (به تاریخ نگارش این رساله ی کوتاه توجه شود!!) در استرالیا روی داده است همانا نحوه ای است که ناخودآگاهانه خودمان شده ایم. در همین دوره تحولی هرچند آرامتر در زمینه ی واکنش خوانندگان به وقوع پیوسته است. به باور او این واکنش در آینده با شتابی بیشتر در حوزه ی تمایزگذاری و بلوغ داوری رخ خواهد داد. می گوید هم اکنون در دانشگاه ها علاقه ای فزاینده به مطالعات استرالیایی نشان داده می شود. البته آهنگ این تحولات شتابان می شود چنانچه استرالیاییان به دو عامل توجه کنند: نخست آن که بدانند «خودخرد بینی» بدترین خصم توسعه ی فرهنگی استرالیا و بدتر از انزوای فرهنگی است، و دوم این که بدانیم مقابل و ضد خودخرد بینی، غرور نیست، بل استوار و آرام گام برداشتن است.

«آیور ایندیک» در پسگفتاری بر رساله ی «خودخردبینی فرهنگی» می نویسد بادوامترین و تکان دهنده ترین بُعد رساله ی «خودخردبینی فرهنگی» برای من همانا قوت و شدتی است که «فیلیپس» تجربه ی خودخردبینی شده را انتقال می دهد.

در نمونه هایی که می آورد می بینیم چگونه استرالیاییان ارزش چیزی را که باید پاس بدارند، نفی می کنند. تفسیرهایی به دست می دهند که از آنها بخار بدایمانی، خیانت به خود، چاپلوسی و جبن متصاعد می شود. درتصویری که از «انگلیسی فرهیخته» به دست می دهد، شبیح استعمارگری را می بینیم که استرالیایی بر اثر حضور تصور شده

ای که از او می‌سازد ناگهان عزت نفس خود را از دست می‌دهد و به چکمه لیبسی می‌افتد.^{۱۶}

در اینجا «ایور ایندیک» به نوشته ی «فیلیپس» ارجاع می‌دهد و با تکرار گفته ی او می‌نویسد نوعی روشنفکر استرالیایی داریم که همواره ملازم درگاه این انگلیسی فرهیخته است و ریشخند کنان می‌گوید: من البته از این دست استرالیاییان زمخت نیستم؛ می‌دانم چه احساسی راجع به آنان دارید؛ من بیشتر در آکسفورد و بلومزبری احساس راحتی می‌کنم و خود را در آنجاها در وطن می‌بینم... ایندیک سپس به تبختر این انگلیسی و نیروی مدهوش کننده ای که بر قربانیانش به کار می‌بندد اشاره می‌کند و می‌نویسد شدت نفرت «فیلیپس» از این پیکره ی استثمارگر روشن است: او این شبخ ذهنی را با تجسم مادی قدرت امپراتوری به هم می‌پیوندد.

وقتی «فیلیپس» می‌نویسد پشت ذهن استرالیایی یک انگلیسی مرعوب کننده نشسته است، نیک می‌دانست احساس حقارت و حقارت تلقین شده به چه معناست. مهم اما این است که شناخت چنین موقعیتی حتی نیم قرن پس از آن که «فیلیپس» این اصطلاح را ضرب کرد هنوز بر این فرهنگ سنگینی می‌کند. «ایندیک» می‌نویسد این احساس حقارت از کجا نشأت گرفت؟ نیاکان فیلیپس انگلیسی بودند و پدر بزرگانش نیز در دهه ی بیست قرن نوزدهم به استرالیا کوچیدند. پدر بزرگ و مادر بزرگش در استرالیا به دنیا آمده بودند. از این رو می‌توان گفت داستانهای کودکی او نباید نشانه ای از انگلستان داشته باشند. در اینجا لحظه ای مکث می‌کنم. نمی‌دانم چرا «ایندیک» از پیشگفته هایش به چنین نتیجه ای می‌رسد؟ تاجایی که می‌دانیم کوچندگان انگلیسی با خاطراتی بد و حتی تحقیر آمیز انگلستان را ترک گفته بوده اند. این امر در ارتباط با مهاجران انگلیسی اسکان یافته در آمریکا نیز صدق می‌کند. علاوه بر اینها می‌دانیم فرهنگ نیاکان می‌تواند مدتها و در نسلهای پی در پی اثربخشی خود را تدوام بخشد. کسانی که اندکی با فرهنگ انگلیس آشنایی دارند می‌دانند این فرهنگ بر اساس تحقیر و خوارشماری سامان یافته است. در انگلستان یکدیگر را تحقیر می‌کنند و در خارج انگلیس دیگران را. کینه تیزی و خوارشماری را باید از خصوصیات فرهنگ انگلیس برشمرد.

از این نکته ها می‌گذریم. «ایندیک» در ادامه می‌نویسد اعضای خانواده ی «فیلیپس» موقعیتهای در خورتوجهی در محافل قانونی، سیاسی و هنری استرالیا به دست آورده بوده اند. باز نتیجه می‌گیرد که از این رو تعظیم و کُرُنش در برابر انگلستان یا

¹⁶. See: Ivor Indyk. The Status of a Colonial: Like that of a Jew. In: Ibid. PP.69-70.

پرورش اندیشه های غلوآمیز در ارتباط با فرهنگ انگلیس نباید بوده باشد که در وجود آن انگلیسی مرعوب کننده ی پشت ذهن استرالیایی تجلی یافته است.

«ایندیک» بر این عقیده است که تجربه ی «فیلیپس» همچون یک یهودی، بسان عضو گروهی کوچک و خوارشمرده در چارچوب فرهنگی بزرگتر در این موقعیت مؤثر بوده است. او فیلیپس را از بابت اهمیت این تجربه صریح و آشکار می داند. از مصاحبه ای با او به سال ۱۹۷۷ در همان مجله ی «میجین» که همین نوشته ی معروفش را به چاپ رسانده بوده است یاد می کند. هنگامی که پرسشگر از او می پرسد آیا خاصه یهودی بودنش او را نسبت به انشفاق هویت فرهنگی اش حساس کرده است، می گوید نمی دانم آیا باید نسبت به کمیاب بودن خود مغرور باشم یا از خداوند آزرده خاطر که مرا چیزی چنین خاص آفریده است. فرهنگ استرالیایی بیشترین تأثیر را بر شکلگیری معیارها و رفتارهای من داشته است، در نتیجه یهودیان را که خود نیز یکی از آنان هستم و از این بابت نیز مغرورم، خاص و ویژه می دانم.^{۱۷} «فیلیپس» خود می گوید ابهام مستولی بر هویتش همچون یک یهودی، خواه تجلی یک ویژگی به حساب آید و خواه به عنوان یک پستی و حقارت در نظر گرفته شود از یکسو، و حس غرور از سوی دیگر را باید زمینه های اینهمانی او با «خودخردبینی» در فرهنگ استرالیایی در مجموع دانست.

نکته ای که «فیلیپس» با توجه به یهودی بودن خود مطرح می کند ظریف است و از مظلومیت طلبی متعارف یهودیان پیروی نمی کند. می گوید احتمالاً علاقه ی من به دوگانگی یا ابهام سربرآورده در ارتباط با معضل استرالیایی بودن از رویارویی قدیم من با معضل مشابه یهودی بودن برخاسته است. فیلیپس این احساس را گونه ای خاص می پندارد و می گوید منزلت یک مستعمراتی یعنی ساکن یک مستعمره مانند موقعیت یک یهودی در جامعه ای که ارزشها و شیوه های زیستش را از منابع بیرونی تأمین می کند و به متروپلهای خارجی چشم می دوزد، لزوماً به گونه ای نازل و مادون تحول می یابد.^{۱۸}

مقایسه ی میان استرالیایی بودن و یهودن بودن به نحوی که آورده شد در خور توجه است هرچند بحث آنگیز. استرالیایی بودن از درون فرهنگ استرالیایی تعریف می شود. همین عجیب و خاص بودن را می توان یکی از خصوصیات فرهنگ استرالیایی در مجموع دانست. ممکن است بتوان خصوصیات عجیب و خاص و ویژه ی دیگری نیز برشمرد. «ایندیک» در اینجا می گوید آیا این خصوصیات ویژه را می توان راهی

¹⁷ .Ibid.P.71.

¹⁸ .Ibid.P.72.

مطمئن برشمرد در جهت تشخیص خصوصیات عام همین فرهنگ؟ شاید فیلیپس هم همین را می خواسته است بگوید. پادزهر همین خودخردبینی فرهنگی چیزی نیست مگر پذیرش و قبول خود بودن؛ این ویژگی از اهمیت برخوردار است نه شبیه بودن به یکدیگر .

«ایندیک» با نگاهی تاریخی می نویسد نیرومندترین تجلی خودخردبینی فرهنگی از نظر «فیلیپس» در دهه های بیست و سی قرن بیستم به چشم می خورد. در این دوره است که رکود و ایستایی بر زندگی استرالیایی چیره شده است. حضور آن انگلیسی مرعوب کننده در ذهن استرالیایی به میزان در خورتوجهی مدیون همین رکود است. هنگامی که فرهنگ قادر نباشد به پیش برود، نتواند خود را به سوی آینده بگشاید، به شکار گذشته رومی آورد. حال به نظر می رسد این گذشته نیرومندتر از هر چیزی است که زمان حال می تواند عرضه کند.

«ایندیک» که عنصر یهودی بودن را شاید بیش از اندازه برجسته می سازد، در پایان می نویسد یهودی بودن موجب می شد فیلیپس احساسی تند و تیز نسبت به سنت داشته باشد. حس می کرد کثش پسرقت کننده به سوی گذشته به اندازه ی همان تجربه ی خودخردبینی نیرومند است. فهمیده بود که این دو پدیده درهم آمیخته اند؛ هیچی چیز نمی تواند خودخردبینی را به اندازه ی غلبه ی روح نیاکان که از خلال گذشته پدیدار می شود، اینچنین مؤثرگرداند. این روح نیاکان می تواند ملبس به لباس پدر باشد یا در پوشش آهنگ تلفظ مغرورانه ی مرد انگلیسی متجلی شود.

در برابر گذشته است که خود را خرد می بینیم؛ هنگامی که زمان حال دچار تزلزل و لغزش می شود، گذشته ما را فرامی خواند و خودآزاری (مازوخیسم) و سوسه برانگیز می گردد. آنچه «ایندیک» در نظر نمی گیرد این است که حتی اگر خودخردبینی را محصول دوره ی رکود بدانیم، چگونه می توان دوام آن را در سالهای دهه ی پنجاه یعنی تاریخ نگارش رساله ی کوتاه فیلیپس توضیح داد و حتی از توجه به این مفهوم و این مورد سالها پس از آن نیز سخن گفت؟ خودخردبینی را باید دارای معنایی عمیق ترازیک دوره ی معین یا تبلور بحرانهای اقتصادی کوتاه مدت دانست. فیلیپس خود می گوید هرکس در نهایت زندانی سالهای شکلیگیری خود است. چرا این را به جای خودخردبینی بر نمی گیرند و بر نمی گزینند؟ شاید بهتر بتواند بیانگر دوران کنونی باشد. روشن است که فیلیپس به شکلیگیری جامعه ی استرالیایی توجه دارد. جامعه ای که از درون مهاجرت از انگلستان سربرآورد. شمار در خور توجهی از مهاجران پیشینه ای بحث انگیز داشتند. ساکنان اولیه ، بومیان را وحشیانه درهم کوبیدند و پایه های جامعه ای تازه را سازماندهی کردند، نیازمند به سرزمین اصلی، تحقیر شده از

سوی مادر و متمایل به خود بودن. این مجموعه ی بغرنج را باید جداگانه توضیح داد. در مقطعی از تحول تاریخی ساکنان تازه وارد مسئله ی خودخردبینی برایشان مطرح می شود. درست است که فیلیپس یک یهودی بوده است اما نباید این معضل روانی را به همین اندازه محدود ساخت. به هر حال یهودی بودن ذهنی تند و تیز به فیلیپس اعطاء کرده بوده است تا بتواند این پیچیدگی و دوگانگی را درک کند اما مهم این است بدانیم که همین یهودی در راهی گام نهاده بود که می توان آن را شکلگیری ناسیونالیسم استرالیایی نیز نام نهاد. این که یهودیان به فرهنگ موطن خود نیز دلبستگی نشان می دهند، چنان که در میان یهودیان آلمان نیز دیده ایم، پدیده ای است درخور توجه و در مواردی حتی توجه برانگیز. یهودیان ایران نیز چنین کرده اند.

آنچه در نوشته های فیلیپس برجسته می شود کوششی است که او در جهت «خودبودن» یا «خودمان بودن» می کند. می خواهد به یک فرهنگ استرالیایی دست پیدا کند. فرهنگی استوار بر پایه هایی تازه، نه بر پایه های فرهنگ انگلیسی یا شاید بتوان گفت فرهنگ سرزمین مادر. می خواهد استرالیا را در مسیر حرکتی خلاق ببیند. سخن او در زمینه ی خود بودن و از تحقیر پرهیختن تفاوت دارد با نسنجیده هایی که در ایران زیر عنوان «آنچه خودداشت» یا «غربزدگی» انتشار یافت.

«فیلیپس» در نوشته ای دیگر به نام «خویشاوندی»^{۱۹}، استرالیا را مستعمره ای انگلیسی برمی شمرد. می نویسد الگوی فرهنگی آن مبتنی بر این واقعیت تاریخی است. از اشتیاق به کریکت یاد می کند که ریشه ای انگلیسی دارد و از بی تفاوتی و بی اعتنایی نسبت به شراب ستودنی استرالیایی. اما واقعیت کلونیالیسم ما این است که تأثیر روانی فراگیری دارد، روابط صمیمی و بغرنج سامان می دهد بسان روابط نوجوانی بالغ با پدر و مادرش. این تأثیر به باور فیلیپس نیرومند تر از آن چیزی است که در ادبیات متجلی می شود زیرا به هر حال همه ی هنرها ریشه در سنت دارند و در میان هنرها، ادبیات بیش از هر چیز دیگ از وضعیت ملی تأثیر می پذیرد. می گوید امپرسیونیسم فرانسوی نحوه ی دیدن و برگرفتن نور را به نقاشان استرالیایی در این کشور می آموزاند؛ می توانیم از ایمان و اخلاق «میلتون» طفره برویم و به منابعی چون مسیح و مارکس روآوریم، اما نویسنده ای که به زبان شکسپیرسخن می گوید نمی تواند آزاد باشد زیرا هنرش، هنر واژگان است، و واژه هایش حیات خود را از انباشت سنتهایی برمی گیرند که فقط همین واژه ها را آفریده اند.

«فیلیپس» با چنین ملاحظاتی نازک نگریهایش را به ما می نمایاند و در همان حال نشان می دهد فرهنگ با چه امکانات و محدودیتهایی دست به گریبان است. ادبیات

¹⁹ Ibid. The Family Relationship. Pp.20-62.

استرالیایی برای آن که بتواند خود باشد از سویی وابسته است به سنتهای زبانی که از جایی دیگر برآمده است و از سوی دیگر باید قادر باشد دست به آفرینشهایی بزند که استرالیایی باشند. فقط خواستم گوشه ای از این موقعیت پیچیده را که در چارچوب سنت استعماری شکل گرفته است و همچنین جوهر نظریه ی شخصیتی شناور در دوسه فرهنگ را که خواستار گذار از اعراب انگلیسی نهفته در پشت ذهن است بشناسانم. چنان که می دانیم حرکت جمهوریخواهی در استرالیا به معنای کنار نهادن تاج انگلیس همچون ریاست نمادین کشور، نیرومندتر از دیگر کشورهای آنگلو ساکسن است.

منتقدان «فیلیپس» از او خرده می گفتند و می گفتند نظریه ی «خودخردبینی فرهنگی» بهانه ای شده است در دست کسانی که نمی گذارند نقد و عیبجویی از تولیدات خانگی راه بیفتد و سنجش درست محصولات فرهنگی در درون استرالیا سروسامان بگیرد.^{۲۰} در استرالیا کسانی که به تولیدات بومی فرهنگی می تاختند همواره در معرض بدگمانی قرار می گرفتند. تصور عمومی بر این بود که اینان به سود کشور استعمارگر و متروپل فرهنگی آن وضع می گیرند. این گونه از جدلها در این کشور پیشینه ای در خورتوجه دارد. ما تنها می کوشیم گوشه هایی از این گفتارها را برجسته کنیم و نشان دهیم مبحث هویت فرهنگی برخلاف نظر کسانی که آن را خاص ایران و بحرانهای برآمده در این کشور می دانستند و می دانند، تنوعی گسترده دارد و در هر فرهنگ به گونه ای سربرمی آورد. البته در مورد خاص استرالیا در ضمن با نظریه ای سروکار داریم که گوشه هایی از آن قابلیت تعمیم پذیری دارد.

«آندرو پاترسُن» در نوشته ای به نام «نبرد به خاطر فرهنگ استرالیا»^{۲۱} می نویسد علی الاصول وقتی واژه ی فرهنگ را به کار می گیریم نباید به فکر نبرد بیفتیم. این واژه باید بیشتر خلاقیت را به یاد بیاورد. می نویسد اما در ارتباط با استرالیا، چنین نیست. در استرالیا ناسیونالیستان در اندیشه ی ساماندهی «مردمی جدید» دست به نبرد می زنند. در استرالیا «مردم قدیم» و «مردم جدید» همه شاخه هایی از یک استرالیای فراگیر هستند. هر عصری به ناچار باید بر فردیت و ویژگی خود تأکید بگذارد تا خود را از عصر پیشین یعنی عصر کهن آزاد سازد. اگر نتواند چنین کند از نظر روانی

²⁰. See: Covictcreations.com.: Cultural Cringe. Is it a liability to be an Australian? June 2011.

²¹. Patterson, Andrew. The Fight for Australian Culture. In: National Republicans. In: alphaslink. Com .au.. June. 2011.

خود را به فرهنگ‌های دیگر وابسته می‌کند و در نتیجه نخواهد توانست توانایی خود را تحقق ببخشد. از این روست که می‌گوییم فرهنگ نه فقط موضوع و موردی است در جهت نبرد واژگان، بل وراتر از این، فرهنگ پیکاری است در راستای نبرد اعمال و کردارها.

«آندرو پاترسن» می‌گوید روابط در هم تنیده‌ی میان فرهنگ و سیاست از خصوصیات قرن بیستم است. قدرتهای سیاسی حاکم خواستار تسلط بر فرهنگ هستند. هنگامی که ملت‌های بالنده بر وابستگی خود به کشورهای دیگر تأکید بنهند، آن وقت پرچم «آزادی فرهنگی» به اهتزاز در می‌آید. در سالهای آغازین دهه‌ی هفتاد قرن بیستم همین جنبش به اصطلاح مائونیستی جنبش کمونیستی در استرالیا بود که درک کرد استرالیا از آثار امپریالیسم فرهنگی در عذاب است بدین معنا که ما از نظر فرهنگی مستعمره هستیم. گفته می‌شد خاصه روند فرهنگی آمریکایی شدن از راه فیلم‌های عامه پسند و نمایش‌های تلویزیونی ما را می‌آزارد. تصور بر این بود که این جریان توسعه و تحول فرهنگ بومی استرالیا را خفه می‌کند و متزلزل می‌سازد. این روند برزبان، سیاست، اخلاق و چیزهای دیگر ما اثر می‌نهد.

مائویستان به فعالیت‌های فرهنگی دل سپرده بودند و در چنین کیهانی از فرهنگ قهرمان پروری استرالیایی و افسانه‌های بومی را تبلیغ می‌کردند. «آندرو پاترسن» معتقد است که کمونیستان ایدئولوژی بیگانه‌ی خود را در پشت نقاب «استرالیانیسم» (= استرالیایی - محوری) پنهان می‌ساختند، اما همین امر موجب شد «جبهه»‌ی عمومی بتواند بسیاری از مردم را در ارتباط با فرهنگ استرالیا به تفکر وادارد. او بر این باور است که این جنبش یا خاصه همین جنبش عمومی ملتی را که در برابر سرمایه‌گذاری خارجی قرار گرفته بود، در برابر پیمانها و ایدئولوژیهای بیگانه واقع شده بود، تکان داد. در اساس در چارچوب زندگی فرهنگی ما، فرهنگ موضوعی سیاسی بوده است.

گرچه «پاترسن» مائویستان را خوار می‌نگرد اما توجه نمی‌کند که همین جریانهای مائویی رویکردی فرهنگی از خود بروز داده‌اند و خواسته‌اند از این راه در برابر فرهنگ بریتانیایی - آمریکایی به مبارزه برخیزند. به بیان دیگر جریان چپ تندروی بسان جنبش مائونیستی به هویت استرالیایی دل‌بستگی نشان می‌داده است برخلاف همین جریانها و جنبشهای مشابه در ایران که خواستار حذف هویت ایرانی بوده‌اند یا آن را به سخره می‌گرفته‌اند.

در اینجا بی‌درنگ این پرسش مطرح می‌شود که هویت استرالیایی چیست؟ «پاترسن» می‌نویسد حضور فرهنگ متفاوت و متمایز استرالیایی را می‌توان از نیمه‌ی قرن

نوزدهم به این سو(در طول سالهای نیمه ی ۱۸۰۰ به بعد) مشاهده کرد. دوران پایانی همین قرن نوزدهم (یعنی اواخر ۱۸۰۰) اوج شکوفایی خود را تجربه می کند. در طول این سالها میهن پرستان استرالیایی با پرسش مرتبط با ملیت استرالیایی دست و پنجه نرم می کردند و شاهد برآمدن این ملیت از بستر سلطه ی استعماری بودند. این وضعیت موقعیتی آشفته به بار نشانده بود زیرا استرالیاییان در را برابر گذشته ی بریتانیایی خود قرار داده بود.^{۲۲} ارتباط استرالیا با سرزمین مادری به پیدایی دو حس یا رویکرد انجامید: از سوی آنگلو فیلی(انگلیس دوستی) و از سوی دیگر آنگلو فوبی (انگلیس هراسی). «پاترسن» تصور می کند این دو خصلت یا رویکرد در سالهای اخیر محو گشته اند و احساس دیگری که می توان آن را استرالیا- محوری یا مکتب استرالیایی (Australianism) نام نهاد برجای آنها نشسته است. به باور او عنصر انگلیس دوستی وجود یک فرهنگ ملی استرالیایی و همچنین وجود یک ملت استرالیایی را انکار کرده است. انگلیس دوستان هر کوششی را در جهت سیاست و اقتصاد استرالیایی، عملی تخریب کننده می نمایانند و به جای آن مدام مزایای وابستگی را تبلیغ می کردند. امروز با آن که بریتانیا آشکارا اعلام می دارد هیچ قدرت و سلطه ای بر استرالیا اعمال نمی کند اما گروه های محافظه کار همچنان با پدیدار گشتن هویت استرالیایی مخالفت می ورزند و براین باورند که هویت بومی یا بومیگری فی نفسه یورشی به حساب می آید علیه «میراث بریتانیایی ما».

به نظر می رسد که هواخواهان فرهنگ بومی نمی خواهند منشأ فرهنگ بریتانیایی خود را نادیده بگیرند. با این حال اینان بر آن فرهنگی تأکید می نهند که در خود استرالیا بالنده شده و تحول یافته است. در ضمن وقتی از فرهنگ انگلیسی سخن می رود مهم آن است که در کنار آن به جلوه های اسکاتلندی و ایرلندی و دیگر جاها ی بالنسبه مدعی هویت متمایز را در مجموعه ی بریتانیا نیز از دیده دور ندارند. در مباحث مرتبط با هویت استرالیا به عنصر ایرلندی به خصوص اشاره می شود. برخی فرهنگهای مجموعه ی بریتانیایی مانند فرهنگ اسکاتلندی را فرهنگی جذب و ادغام شده در امپریالیسم انگلیسی می نگرند اما فرهنگ ایرلندی فرهنگی متمایز از فرهنگ بریتانیایی به حساب می آید به خصوص به سبب مبارزاتی که علیه انگلستان پی می گرفت. از آنجا که ایرلندیان هیچگاه رابطه ای مطبوع و خوشایند با انگلستان نداشته اند بسیاری از ساکنان اولیه یا مهاجران نخستین از انگلستان به استرالیا از ایرلندیانی بوده اند که از انگلستان رانده شده بودند. سرودها و ترانه ها ی آغازین به بی عدالتی و ظلم و فقر می پرداخته اند. از این رو به قول «پاترسن» عنصر ایرلندی «ما»

^{۲۲} همانجا همه ی نقل قولها از همان نوشته ی «پاترسن» است. نظر به این که مطلب او یک تکه است بی صفحه بندی ناچار فقط می توانم به کل مطلب ارجاع دهم. نوشته ی پاترسن در تارنمای جمهوریخواهان ملی استرالیا انتشار یافته است که بر ملی گرایی تأکید می نهند.

بیشترین فولکلور «ما» را به بار نشانده است و خلق کرده است و درست همین جاست که می بینیم دوستداران انگلیس یا انگلوفیلها ی جامعه ی ما این بخش از فرهنگ استرالیا و تأثیر پذیری از ایرلند را انکار می کنند.

اگر بخواهیم اجزای تشکیل دهنده ی فرهنگ استرالیایی را بازسازی کنیم بی شک باید به عنصر اروپایی این موزائیک نیز توجه کرد. فرهنگ قاره ی اروپا گرچه ضعیف تر از دو عنصر دیگر (انگلیسی- بریتانیایی و ایرلندی) عرض اندام می کند اما اهمیتی بسزا دارد و به تدریج نیرومند تر نیز می شود. در عرصه ی معماری و هنرها می توان حضور این اثرگذاری را مشاهده کرد.

بخشی دیگر از فرهنگ ملی استرالیایی را باید در ارتباط با تأثیرگذاری آمریکا بر فرهنگ و تحول این کشور در نظر آورد. هنگامی که آمریکاییان به قصد تصاحب معادن طلا در سالهای دهه ی پنجاه قرن نوزدهم (۱۸۵۰) در استرالیا دست به فعالیت زدند یا بر تحول قانون اساسی و جنبشهای آغازین کارگری اثر نهادند به نحوی ملموس حضور خود رابه نمایش در آوردند. «پاترسن» حضور امروزین فرهنگ آمریکایی را سودمند به حال فرهنگ استرالیا نمی داند؛ فکر می کند حتی می توان این جریان را به نوعی ضد فرهنگ ملی استرالیا قلمداد کرد.

در اینجا مهم آن است ارتباط فرهنگ بیگانه ربا فرهنگ بومی درست بسنجیم. «پاترسن» براین باور است که مهمترین بخش تشکیل دهنده ی فرهنگ استرالیایی همانا میراث فرهنگ بومی استرالیا به شمار می رود. می نویسد آنچه به راستی از خود ماست همین فرهنگ است. این فرهنگ متعلق است به هر بومی زاده ی برآمده از اروپا. این فرهنگ بومی چیست؟ آسان نمی توان تعریفی از آن به دست داد. «پاترسن» نیز این نکته را نادیده نمی گیرد. او که خود را یک ناسیونالیست استرالیایی می داند و مانند جمهوریخواهان استرالیایی از نابودسازی بومیان سخنی به میان نمی آورد اما از بومی زاده بودن به غرور سخن می راند. با این حال چون موشکافانه به موضوع هویت نگاه می اندازد می نویسد دو مفهوم «استرالیا» و «استرالیایی بودن» نیازمند تعریف اند. روند آمریکایی سازی را ویرانگر می داند، همچنین مکتب تکثر گرایی فرهنگی (multiculturalism) را. در کنار این دو جریان از جریان سومی یاد می کند که آن را ایدئولوژی آشغال «سرنوشت آسیایی» نام می برد. به نظر او عده ای می خواهند این سرنوشت آسیایی را برای استرالیا رقم بزنند. در برابر این ایدئولوژیهایی که می خواهند صداهای راستین استرالیایی را خفه کنند باید به عقیده ی او بر مکتب استرالیایی تأکید نهاد. در اردوی میهن پرستی، اغتشاش اندیشه رواج دارد و معلوم نیست از چه چیز باید به دفاع برخاست. در اینجا

دو جریان فکری گسترده به چشم می خورد. یکی مکتبی است که بر هویت «استرالیای آنگلو ساکسن» اصرار می ورزد و میراث بریتانیایی استرالیا را ارج می نهد و درست همین مکتب در معرض حمله ی تکثرگرایان فرهنگی قرار می گیرد و مکتب دیگر که همه ی میراث فرهنگی استرالیا را در برمی گیرد به ویژه «خوی بومی استرالیایی» را و هر استرالیایی را چه «قدیم» و چه «جدید» باشد در درون خود جای می دهد همان جنبش بومی استرالیایی است که در نگرش «پاترسن» سرانجام پیروزی را در آغوش می کشد.

او دو خطر عمده برای استرالیا در نظر می گیرد، یکی تکثرگرایی فرهنگی است و دیگری آسیایی سازی (Asianisation). تکثرگرایی به عقیده ی او هویت استرالیایی را با فرهنگهای برآمده از سراسر جهان همسان می گیرد و این هویت را در باتلاق فرومی برد و توسعه و تحول فرهنگ استرالیایی را نابود می سازد. تکثرگرایان بر این عقیده اند که چیزی به نام فرهنگ استرالیایی وجود ندارد و در نتیجه رواج تکثرگرایی فرهنگی خطری برای فرهنگ استرالیایی به حساب نمی آید چون چنین چیزی وجود خارجی ندارد.

آسیایی سازی راهم «پاترسن» نمی پسندد و تهدیدی عمده در برابر فرهنگ استرالیایی می داند چونکه تخریب فرهنگی و جمعیتی هویت استرالیایی را در برمی گیرد. از این رو نبرد برای فرهنگ استرالیایی بخشی از نبردی است در جهت استرالیایی آزاد و رها از تأثیرگذاری خارجی، و مقاومت در مقابل رسوخ و نفوذ و مهارکردن استرالیا در عرصه های سیاسی، حقوقی، اقتصادی و فرهنگی. در اینجا او شعار خود را چنین بر زبان می راند: جامعه ی بی هویت همواره نیازمند ترحم دیگران است.

هویت ملی و فرهنگی استرالیایی چه مراحل را پیموده است؟ در پاسخ به این پرسش «پاترسن» دوره های زیر را برمی شمرد:

- از دوران آغازین عصر استعماری: ۱۷۸۸ تا سالهای آغازین ۱۸۸۰؛
- دوران تب طلا: سالهای دهه ی پنجاه قرن نوزدهم (۱۸۵۰)؛
- شکوفایی ملی گرایی در سالهای دهه ی هشتاد قرن نوزدهم تا سالهای دهه ی نود همین قرن (۱۸۸۰، ۱۸۹۰)؛
- عصر فدراسیون ۱۹۰۱؛
- جنگ جهانی نخست ۱۹۱۴-۱۹۱۸؛

- عصر رکو د: سالهای دهه ی سی قرن بیستم (۱۹۳۰)؛

جنگ جهانی دوم شامل سالهای ۱۹۳۹-۱۹۴۵ همراه با خطر یورش نظامی در سالهای ۱۹۴۱-۱۹۴۲؛

- عصر شکوفایی منزیس (Menzies) در سالهای دو دهه ی ۱۹۵۰-۱۹۶۰؛

- و سرانجام دوره ی جهانی شدن کنونی از دهه ی هفتاد قرن بیستم تا زمان حاضر (۱۹۷۰-...).

«پاترسن» می نویسد این هویت در میان استرالیاییانی سربرکشید (به خصوص بومی زادگان) که این کشور را خانه ی خود می دانستند، به آن عشق می ورزیدند و از آن الهام می گرفتند.

اندیشه فروردین ۱۳۹۲

نقد فرهنگ

۱. نقد فرهنگ به چه معناست؟ طبیعی است چنین مفهومی در معرض نگرشها و به طور طبیعی در معرض تعاریف گونه‌گون قرار گیرد. بنا به تعریفی نقد فرهنگ می‌خواهد کلیت فرهنگ معینی را به گونه‌ای ریشه‌ای (= رادیکال) بسنجد. این تعریف خصلتی عام و کلی دارد.

بنا به تعریفی دیگر نقد فرهنگ به معنای نقد یک فرهنگ خاص است که بانیانهای انسانی ناسازگار است. بدین ترتیب نقد فرهنگ، به فرهنگ به عنوان شکلی از بازگون شدگی، بیگانگی، از ریخت افتادگی، تباهی و آغشتگی به انحطاط توجه می‌کند. در این رویکرد نقصان فرهنگ یا جهتگیری غیربومی و بیگانه‌گرایی آن در ارتباط با شیوه‌های زیستی و شرایط زندگی انسانها برجسته می‌شود و به نوعی آمیخته است با عناصر بدبینی فرهنگی. آنچه در این جا مهم می‌شود سنجش شیوه‌های زیستی انسانهاست و نحوه یا نوع معنا بخشی به زندگی.

نقد فرهنگ در تمدن غربی در دوره‌هایی با توسل به اسطوره‌های یونانی، «بازگشت به عصر طلایی» یعنی دوران پیش از تمدن مدرن را هدف می‌گرفت یا به افسانه‌های یهودی-مسیحی اشاره می‌کرد و داستانهای آفرینش (بهشت)، رانده شدن از بهشت و آخرت) را به بحث می‌گذاشت.

برخی از محققان معتقدند ژان ژاک روسو توانست همین شکلهای بازگشت و آرمانی را بر بگیرد و آنها را با جلوه‌ای عرفی (= سکولار) بیاراید. روسو تصویری از انسان ترسیم کرد که هنوز هم گروه‌های چپ و آنارشستی به آن ارجاع می‌دهند. مفاهیمی چون «وحشی نجیب» یا «دلتنگی برای بهشت» در مرکز چنین توجهاتی قرار دارند.

۲. پیش از آن که مفهوم نقد فرهنگ را بیشتر بشکافم خوب است در اینجا به این نکته توجه دهیم که نقد فرهنگ می‌تواند سنجشها و بررسیهای خود را به شکلهای متنوع گفتاری و بیانی بیاراید. برخی از محققان بر این باورند که نقد فرهنگ را نه می‌توان یک رشته‌ی دانشگاهی و علمی مستقل دانست و نه می‌توان آن را ته‌نشست یک رشته‌ی علمی به حساب آورد. همین محققان اندکی ورا تر از اینها هم می‌روند و معتقدند نقد فرهنگ یک روش علمی یا نوعی پرسشگذاری علمی هم به حساب نمی‌آید. گاه به این حد هم بسنده نمی‌شود و نقد فرهنگ را حتی «یک شیوه‌ی اندیشیدن» نیز نمی‌دانند. به تصور اینان نقد فرهنگ کیهان موضوعی مشخصی ندارد. نقد فرهنگ مبتنی بر این دست از داوریه‌ها، نوعی واکنش است به پدیده‌های مدرن. در چارچوب نقد

فرهنگ می توان طیف گسترده ای از موضوعات را مورد توجه قرار داد: از اعتراضات روشنفکری گرفته تا شکوه های عامیانه راجع به انحطاط و سقوط سنتها، بیگانه گشتگی و عقلانی سازی. همه ی اینها همان قدر در منظومه ی نقد فرهنگ می گنجد که نگرانی نسبت به سلطه ی پول، تکنیک یا رسانه ها بر جامعه. بدین ترتیب تصور بر این است که نقد فرهنگ فاقد انسجام و نظم یک رشته ی به هم پیوسته ی علمی است زیرا سعی دارد با بهره گیری از «تفکر وحشی» مدام زوایه هایی تازه و اندیشه برانگیز برای بررسی و تأمل دست و پا کند.

۳. نقد فرهنگ به معنای وسیع کلمه اغلب به معنای نقد تمدن نیز به کار می رود به خصوص در زبان آلمانی. به این اعتبار نقد فرهنگ در برگیرنده ی همه ی شکوه ها و شکایاتی است که نسبت به نظامهای ارزشی بازگونه، شرایط بد و رفتارهای نادرست و ناشایست از دیرباز تاکنون عنوان گشته اند. شاید در این معنای وسیع است که اغلب نقد فرهنگ را همان نقد تمدن دانسته اند.

در معنای محدود می توان آن را نگاه سنجشگرانه به تحولات جاری دانست. این دست از نقد فرهنگ به دنبال عصر روشنگری در اروپا شکل می گیرد. تفاوت این تفسیر محدود در برابر تفسیر وسیع نوعی آگاهی نسبت به زمان حاضر است با نگاهی به آینده. در اینجا هم هستند کسانی که به قصد گریزاز وضعیت کنونی، بازگشت به طبیعت را در سری می پروراندند در حالی که اندیشگرانی چون روسو و شیلر فراگرد تمدن را بازگشت ناپذیر می دانند.

به اعتباری دیگر و از نگاهی متفاوت می توان گفت نقد در معنای محدود کلمه به سنجش یک موضوع یا یک رفتار توجه می کند در حالی که نقد در معنای وسیع چنان که میشل فوکو در نظر دارد می خواهد از مرز ارزیابی و سنجش موضوعات معین و راتر رود و سنجش خود نظام سنجش را هدف گیرد. نظر فوکو را در ارتباط با مفهوم نقد هر چند در معرض دگرگونیهایی قرار گرفت در همین نوشتار می آوریم. فوکو به مفهوم نقد فرهنگ به معنای اخص کلمه نمی پردازد. او به نقد و روشنگری یعنی درست همان دو مفهومی که در آثار «امانوئل کانت» طرح شده اند می پردازد و سنجش آنها را پی می گیرد. بدیهی است که همین کوششهای او را می توان در ارتباط با نقد فرهنگ نیز مورد توجه قرار داد.

۴. نقد فرهنگ چنان که آمد در اساس به معنای نقد فرهنگ خاص و معینی به شمار می رود. از این بابت تصور می کنم برسرچنین تعریفی وفاق گسترده وجود داشته باشد. با این حال خرده گیران به ما یادآور می شوند چنین تعریفی می تواند آسان با تعریف نقد اجتماعی تداخل پیدا کند. البته حتی وقتی بخواهیم به مدد نقد فرهنگ به

ارزیابی فرهنگی خاص رو بیاوریم ناچار باید خاستگاه نظری جامعی برای خود دست و پا کنیم.

۱،۴. نقد اجتماعی به چه معناست؟ نقد اجتماعی به معنای نقد بر جامعه است، نقد به زیر نظامهای جامعه یعنی نظامهای بخشی است و به نابسامانیهای اجتماعی توجه می دوزد مانند توزیع ناعادلانه ی درآمد، توزیع نادرست ثروت یا حتی ساختار جامعه. از این رو نقد اجتماعی خواستار اصلاح موارد به نقد کشیده یا حذف چنین مواردی است. به همین سبب هم نقد اجتماعی به اصلاح جامعه یا انقلاب در جامعه دل می بندد.

اروپاییان یعنی در اساس غربیان هر مفهومی را باز می گردانند به دو منبع: یا یونان باستان را منشاء و سرچشمه ی چیزی می گیرند یا عصر رنسانس را. غرب تنها با ارجاع به این دو منبع است که قادر است هر مفهومی را ریشه یابی کند. آن عده از فیلسوفان آلمانی هم که منبع سومی یعنی انقلاب فرانسه را برمی گزینند از استقبال معنوی محدودی در غرب برخوردار می گردند. به هر حال شمار کسانی که انقلاب فرانسه را ریشه ی تحولات عصر جدید برمی گزینند در برابر کسانی که رنسانس را سرچشمه می پندارند اندک است.

آنان که سرآغاز عصر مدرن را عصر روشنگری می دانند بر این اعتقادند که هسته ی اصلی این عصر مبتنی بود بر «نقد دین». اما روشنگران رادیکال به نقد دین به تنهایی اکتفا نمی کنند و نکته ها و گوشه هایی دیگر به این یک معیار یا یک عامل می افزایند مانند فقر دهقانان. با این حال باید توجه داشت اندیشگری چون ژان ژاک روسو در پرداختهایش نوعی از نقد اجتماعی را می پروراند که ملهم است از انقلاب فرانسه.

نکته ی دیگری که در ارتباط با نقد اجتماعی باید در نظر داشت این است که آثار معروف به نقد اجتماعی از نظر طبقه بندی، آثاری محسوب می شوند که در یکی از حوزه های زیر قرار می گیرند: فلسفه ی اجتماعی، اقتصاد اجتماعی، جامعه شناسی یا روان شناسی اجتماعی و حوزه هایی از این دست. تصور می کنم این رده بندی چندان دقیق نباشد. هنگامی که حتی آثار انتقادی زیستشناسانه را بخشی از آثار متعلق به حوزه ی نقد اجتماعی به شمار می آورند، در این صورت باید دید با چه معیاری اثری را جزء نقد اجتماعی می دانیم و اثری از این حوزه بیرون می گذاریم. تنها معیار مشترک میان گروه های ناهمگن چیزی نیست مگر رویکرد انتقادی اثر مورد نظر. اگر معیار ما متوجه رویکرد انتقادی یک اثر باشد در این حالت محتوای اثر اهمیت می یابد و نه رده بندی رشته ای آن اثر. برای نمونه بسیاری از محققان، رشته ی اخلاق اجتماعی را نیز در ردیف رشته های حوزه ی نقد اجتماعی قرار می دهند. رشته ی اخلاق اجتماعی به مسائلی چون اصلاح ساختهای جامعه و انسانی ساختن این ساختها

می پردازد. بدین اعتبار حوزه های آموزش و تربیت اهمیت می یابند زیرا می توانند به استقرار ثبات در جامعه مدد برسانند.

نقد اجتماعی به عرصه ی ادبیات نیز علاقه نشان می دهد. وقتی رمانهای ضدسرمایه داری یا رمانهای انقلابی به معضلات جامعه می پردازند در عمل در همین رده ی نقد اجتماعی قرار می گیرند. همین مورد را می توان در ارتباط با هنرهای نمایشی چون تئاتر نیز به کار بست. شاید در همینجاست که محققان تداخل می بینند میان عرصه ی نقداجتماعی و عرصه ی نقد فرهنگ. اگر چنین بیندیشیم آیا این حد از تداخل به معنای آن است که عرصه ی نقداجتماعی گسترده تر است از عرصه ی نقد فرهنگ؟ در این باره پسائتر سخن خواهم گفت. ما نیک می دانیم که حوزه ی هنرهای تجسمی نیز خصلتی انتقادی توانند داشت. آیا این حوزه نیز بخشی از نقداجتماعی به حساب می آید؟ فرض بر این است که نقد فرهنگ چنین حوزه هایی را دربرمی گیرد. به موسیقی که نگاه بیندازیم می توانیم از موسیقی اعتراض کننده نیز سخن بگوییم. سینما و عکاسی قادرند به گونه ای بدیهی در مرز اعتراض و اصلاح و انقلاب قرار گیرند. بنابراین بسته به تعریفی که از نقداجتماعی به دست می دهیم می توانیم گستره ی عمل و ارتباط نقد اجتماعی را با مجموعه ی فعالیتهای فرهنگی ترسیم و تعیین کنیم.

بنابه تعریفی جامع نقداجتماعی تجزیه و تحلیل ساختهای اجتماعی را هدف می گیرد و سعی دارد معایب این ساختها را از طریق اصلاح یا انقلاب برطرف سازد. البته وقتی کار به انقلاب بینجامد فرض بر این است برخی از ساختها حذف می شوند و چه بسا ساختهایی تازه به جای آنها بنشینند. این سخن گرچه معنایی سیاسی دارد اما از پشتیبانی فرهنگ شناسان برخوردار نیست زیرا تصورشان بر این است که ساختهای اجتماعی به سهولت تغییر نمی یابند.

۲,۴. کسانی که با مکتب فرانکفورت و اندیشگران این مکتب آشنایی دارند می دانند بسیاری از محققان رویکردهای این مکتب را مصداق بارز نقداجتماعی می دانند. در همانحال از آنجا که متفکران بنیانگذار این مکتب به حوزه ی فرهنگ دلبستگی چشمگیری نشان داده اند سخت بتوان در چارچوب این مکتب تفاوت گذاشت میان نقداجتماعی با نقد فرهنگ. هورکهایمر خود مکتب فرانکفورت را «فلسفه ی اجتماعی» (Sozialphilosophie) نام نهاده است اما از یاد نبریم که دو شخصیت برجسته ی این مکتب به نامهای بنیامین و آدورنو در زمینه ی سنجش فرهنگ آثاری ماندگار از خود برجانهاده اند.

فلسفه ی اجتماعی شامل تحقیقاتی می شود که به مسائل رفتاری انسان توجه دارند و این حوزه ی گسترده را در دو زمینه ی فردی و اجتماعی به بررسی و سنجش می

سپرنند. این چنین رویکردی نه تنها گسترده که متنوع است. هورکهایمر می خواست در مقابل رویکرد فلسفه ی سنتی و همچنین رویکرد ایدئولوژیک زده ی بلشویسم و مارکسیسم عامیانه مفهومی تازه ضرب کند که هم فلسفه را با زندگی واقعی و جاری آشتی دهد و هم آن که زمینه ساز تحولات و اصلاحات اجتماعی باشد.

۳،۴. به باور برخی از پژوهشگران، نقد فرهنگ در ارتباط قرار می گیرد با زندگی فکری یا هنری، یا برخی از ترتیبات اجتماعی یا تجربه ها و کارکردهای آموزشی. بدین اعتبار نقد فرهنگ در اساس فرض براین دارد که جامعه جهتی نادرست می پیماید و از راه اصلاحات جزئی نمی توان به اصلاح جامعه دل بست. البته از آنجا که برخی از منتقدان فرهنگ در واقع منتقدان ادبی بوده اند یا منتقد ادبی هم به شمار می آمده اند دشوار بتوان نگرش رادیکال تغییر را در مورد همه ی منتقدان صادق دانست. اگر بتوان والتر بنیامین را منتقد چپ برشمرد، در آن سو برای مثال می توان «ایروینگ بابیت» (Irvin Babbitt) منتقد ادبی و فرهنگی محافظه کار را نام برد که گرایشی دیگر را در آثارش می پرورانده است. با اینحال بیشتر براین باورند که منتقدان فرهنگ می کوشند خود را برمسند داوری بنشانند و نخواهند در مقام محقق بی طرف قرار بگیرند.

۵- **نقد** و واژه های مرتبط با آن در زبان فارسی به چه معنا به کار می روند. آیا «نقد» درست به همان معنای «کریتیک» در زبان مثلاً آلمانی است؟ یک زبان فرنگی را نمونه آوردم تا روشن بتوانم به قیاس روآورم. روشن است که همین واژه ی آلمانی در انگلیسی به معنای منتقد است. در زبان فرانسه همین واژه (critique) که تلفظی مشابه با آلمانی دارد به دو معنا به کار می رود: نقد و منتقد / ناقد (این دومی در حالت اسم بدین معناست). در انگلیسی critic داریم و criticism که یکی منتقد معنی می دهد و دومی نقد. در زبان اسپانیایی واژه ی critica به دو معنی داوری و سنجش به کار می رود که به معناهای فارسی تا حدی نزدیک می شود؛ منتقد می شود critico. زبان اسپانیایی این واژه را از معنایی دیگر نیز برخوردار می سازد که در آن دوسه زبان دیگر دیده نمی شود. این معنای خاص در این زبان «سانسور» است.

«ریمون ویلیامز» فرهنگ شناس برجسته ی انگلیس در کتاب معروف «واژگان کلیدی» خود زیر واژه ی «نقد» (criticism) که می توان آن را *نقدگری* و *نقادی* هم ترجمه کرد، معتقد است این واژه با دشواریهای بسیار دست به گریبان است زیرا معنای عام یا غالب آن *عیبجویی* یا *خطایابی* است.^{۲۳} این واژه در ضمن به باور او به

²³ Williams, Raymond. Keywords. Reissued in Fontana Press 1988. Pp.84-86.

معنای داوری نیز به کار می رود اما در معنای تخصصی در ارتباط با هنر و ادبیات بسته به مورد آشفته‌گیهایی به بار می‌نشانند.

«ریمون ویلیامز» می‌نویسد این واژه در قرن هفدهم وارد زبان انگلیسی شد. این واژه از critic و critical در نیمه ی قرن شانزدهم میلادی سربرآورد که می‌توان منشأ آن را در واژه ی لاتین criticus و واژه ی یونانی kritikos جست و جو کرد.

اصل این واژه از یونانی krités می‌آید به معنای قاضی. معنای آغازین و غالب آن همان خطایابی بوده است که آن را برای تفسیر ادبیات و خاصه از قرن هفدهم به بعد به معنای عمل داوری راجع به ادبیات نیز به کار بسته‌اند. «ریمون ویلیامز» می‌گوید در خورتوجه است که عیبجویی و خطایابی که می‌توان آنها را داوری منفی نیز برشمرد، شکل غالب و مستمر این واژه را برساخته است. واژه ی نرمتر در زبان انگلیسی appreciation است که به فارسی چیزی است برابر ارزیابی / یا سنجش.

در این میان استعمال واژه ی نقد به صورت صفت که به معنای نقادانه نیز می‌توان آن را ترجمه کرد به تدریج معنای تازه ای در عرصه ی پزشکی کسب کرد که به معنای «بحرانی» است: critical. اکنون معنای بحرانی در واقع معنای غالب در ارتباط با این صورت است.

از طرف دیگر باید در نظر داشت که تحول واژه - مفهوم نقد/نقدگری در جهت معنای «سانسور» (censure) که جنبه ای منفی و غیر بیطرفانه داشت سیرکرد. این جریان نیز از نیمه ی قرن هفدهم میلادی به قوع پیوست. با اینحال واژه ی نقد/نقدگری در جهت تحول تخصصی خود به معنای «ذوق»/«سلیقه»، پرورش (cultivation)، و حتی پسانتر به معنای فرهنگ (culture) و تبعیض (این یکی در معنای مثبت، حس داوری خوب و مطلع را تلقین می‌کرد اما به تدریج در معنای منفی، حس کنار گذاشتن غیر موجه و رفتار غیرمنصفانه با گروه های غیرخودی و نژادی را هدف می‌گرفت) به کار افتاد.

«ریمون ویلیامز» می‌گوید معنای نقد در مراحل آغازین پیوند خورده بود با توانایی آموخته و مبتنی بر آگاهی و اطلاعات. واقعیت این است که این معنا هنوز هم در زبانهای مختلف رواج دارد. منتقد، خود را کسی می‌داند و می‌نماید که آگاهی بسیار دارد و از مقامی شامخ و رفیع به موضوعات مورد نظر خود می‌نگرد.

«ویلیامز» می گوید این موقعیت به خصوص وقتی تقویت می گردد که در برابر ما خواننده ای قرار می گیرد که استنباط خود را در انزوا می پروراند. امروز همین خواننده را «مصرف کننده» می نامند. باید بر گفته ی ویلیامز این نکته را افزود که این جابجایی بر اثر پیشرفت تکنولوژیک پدیدار شده است. اگر این جریان را بخواهیم طبقه بندی کنیم و به صورت یک حرفه بنگریم در این صورت بهترین ذوق و سلیقه و فرهیختگی می تواند معرف این تحول اجتماعی شود. در این تحول اجتماعی استنباطات و واکنشهای فردی به جایی و به حدی می رسند که آن را «معیار» می نامیم یا درست تر آن که بگوییم «معیارداوری». طبیعی است که «ویلیامز» در اینجا در فرهنگ خود جستجو کند و به اثر مشهور «لرد کیمز» به نام «عناصر نقد» در نیمه ی دوم قرن هیجدهم ارجاع دهد. در اینجا است که واکنش به یک اثر تبدیل می شود به داوری و پس از آن تبدیل می شود به یک حرفه. به بیان دیگر در توضیح سخن «ویلیامز» باید گفت آنان که در آغاز در انزوا اثری را می خوانند و استنباطاتی را می پروراندند به تدریج خود را همچون یک گروه و با اندکی تسامح می توان گفت به صورت یک طبقه آراستند و از این راه همین عمل را تبدیل کردند به یک حرفه که کارش همین سنجش و داوری و نقدگری است.

«ویلیامز» به طور طبیعی به اختصار دل می بندد و در یک کتاب کوچک تنها با اشاره به برخی از موضوعات از آنها درمی گذرد. توجه می کند که کار نقد در دوران بعد به خصوص در قرن بیستم به ضرب عنوان تازه ای انجامید که آن را «منتقد مقتدر» می نامد که در فارسی می توان گفت منتقد صاحب صلاحیت یا منتقد معتبر. این منتقد در عرصه های هنری و فرهنگی مختلف سربرمی آورد و باید گفت همین کار نقد در درون خود نیز انشعاباتی را ساماندهی می کند. منتقد آثار ادبی کارش با منتقد آثار نمایشی یا هنرهای تجسمی فرق می کند. این وضعیت به راستی هم دشواریهایی به بار می نشاند. آیا باید از نظر یک منتقد به اصطلاح مقتدر پیروی کرد و به تماشای فیلم یا نمایشنامه ای نشست، اثری را خواند یا از آن دوری جست؟ او معتقد است این دشواری و معضل را نمی توان با تمایزگذاری میان دو کار که یکی را «نقد» و دیگری را «معرفی» می نامیم حل کرد. در زبان انگلیسی دو واژه داریم که یکی «منتقد» است که در بالا آوردیم و دیگری reviewer است که در فارسی آن را به «معرفی کننده» می توان برگرداند یا شاید هم حتی «بازنگرنده». در نشریات کتابشناسی فارسی هم تفاوت گذاشته می شود میان «نقد کتاب» و «معرفی کتاب». فرض بر این است که نقد مفصل تر است و جدی تر و معرفی کوتاه تر است و مختصر تر. اولی باید به جزئیات یک اثر توجه کند و آن را بسنجد و دومی قصدی ندارد جز آن که اثر را بشناساند.

البته این تمایزگذاری معضل نقد را حل نمی‌کند. نقد همچنان نیازمند معیارهایی سامان یافته و جدی است بر اساس چارچوبهای خود اثر. چگونه می‌توان به یک «نقد معتبر» دست یافت؟ این پرسش جدی همچنان مطرح است. در یک دوره‌ی تاریخی آنچه را که نقد می‌نامیدند، آغشته شد به معیارهای ایدئولوژیک. چنین معیارهایی همچنان در جهان ما رواج دارند و قد برمی‌افرازند. یگروزبا پرچم فاشیسم، روز دیگر تحت لوای بلشویسم، یگروزبا اتکاء به ادبیات متعهد و دگروزبه مدد شعار دین.

۶. در ارتباط با زبان فارسی نخست نگاهی می‌اندازیم به واژگان نقد و انتقاد و منتقد و ناقد و نقاد.

نقد

خرده گیری/نکته گیری/سخن سنجی/به گزینی/سیم گزینی/سره گیری/نکوهش/سره کردن درم و دینار/ بهین چیزی برگزیدن.

نقد در اصل به معنای موجودی است؛ مال موجود؛ سرمایه‌ی موجود؛ اما در همانحال به این معناها نیز هست: منقارزدن مرغ در دام/گزیدن مار/نگاه خود را به سوی چیزی ربودن.

انتقاد

سره کردن/بیرون کردن درمهای ناسره از میان درمها/آشکارکردن عیب شعر بر قائل آن/گاه از دانه جداکردن/به گزینی/خرده گیری/سره گیری.

در فرهنگ دهخدا آمده است که «در اصطلاح ادب و هنر در مقابل لفظ «کریتیک» (critique) به کاربرد آن عبارت است از شرح معایب و محاسن شعر یا مقاله یا کتابی، یا سنجش اثری یا هنری بر معیار یا عملی تثبیت شده (فرهنگ معین). در واقع این استنباط مشترکی است میان فرهنگ دهخدا و فرهنگ معین. انتقادکردن برابر است با نقد کردن. از اینرو تصور می‌کنم در زبان فارسی بتوان بسته به جا و بسته به مورد هم انتقاد را به کارگرفت و هم نقد را به یک معنا. در جریان توضیح معنای نقد این کاربرد این دو مورد را نشان خواهم داد.

در دهه‌ی چهل و پنجاه به این سو بیشتر به مفهوم نقد ادبی برخورد می‌کنیم. مفهوم «مکتب انتقادی» را نخست این قلم به کاربرد در ارتباط با مکتب فرانکفورت. اکنون این دو مفهوم نقد و انتقاد کاربردهایی آشکاردارند در حوزه‌ی علوم ادبی و علوم اجتماعی.

منتقد

آنکه آثار ادبی و هنری را مورد بررسی و مطالعه قرار می دهد و معایب و محاسن و موارد قوت و ضعف آن را آشکار می سازد/ ناقد/ نکته گیر/ خرده گیر.

دهخدا در زیر نویس معادل فرانسوی آن را Critique آورده است.

منتقد سره می کند خوب و بد را / آنکه عیوب شعر را برگزینده ی آن آشکار کند.

ناقد

سره کننده ی در همها/سیم گزین/صراف/ سره گر/نقاد/ سخن سنج/ خرده گیر/ نکته بین/در علم حدیث نیز همین معنا از ناقد منظور می شود یعنی کسی که در شناختن صواب احادیث معرفت دارد. در شعری زیبا از شاعری ناشناخته چنین می خوانیم:

کاین بزرگان هنر شناسانند/ ناقدانند و زرشناسانند

نقاد

سره گر/ صراف/ صیرفی/ سخن سنج/ بسیار سره کننده/مرد تیز دست و چالاک و ماهر. به معنای «به گزین» نیز به کار می رود. خاقانی می فرماید:

ازبهر عیار دانش اکنون به بلاد/کوصیرفی و کو محک وکو نقاد

نقاد برابر است در ضمن با ناقد یعنی سخن سنج. این معنا از ناقد بیشتر به کار ادب و سخن می خورد. اگر نقاد بیشتر کاربردی در ارتباط با سره کردن سیم دارد، ناقد را وقتی به کار می بندیم بنا بر سنت، کاربردی دارد بیشتر ادبی. البته می بینیم ناصر خسرو «نقاد» را در ارتباط با سخن سنجی نیز به کار می گیرد و از «کاتب و عالم و نقاد و سخن سنج و حسیب» یاد می کند. (دهخدا)

چنانکه می بینیم واژه ی نقد و خویشاوندانش معنایی بس گسترده دارند و کاربردهایشان در زبان فارسی گسترده تر از «کریستیک» و همبستگانش در زبانهای اروپایی است. آنچه نمی بینیم مفهوم نقد است همچون مفهومی مطلق یا مبتنی بر نگرشی فلسفی بر آمده از اندیشه ای بومی.

۷- چهار مقاله ی عروضی را برخی از ادیبان کوششی در عرصه ی «تاریخ نقد»^{۲۴} برشمرده اند. در چهارمقاله به راستی هم ما با سنجش چهار حرفه و سنجش

^{۲۴} نک. چهارمقاله. نظامی عروضی. به کوشش احمدنژادناشر: کتاب آمه. ۱۳۹۲. صص ۱۱۷-۱۰.

رویکردها و گفتارها در این حرفه ها سروکار داریم. شاید بتوان این کتاب کوچک را از کهن ترین رویکردهای سنجشی یا به بیان دیگر انتقادی در حوزه ی ادب و علم به حساب آورد. نه تنها از رسالت هر حرفه سخن به میان می آورد، بل به احوالات صاحب حرفه نیز نگاه می افکند.

مجتبی مینوی که با تسلط به فارسی و انگلیسی می نوشت یکی از کتابهای خود را «نقدِ حال» نام گذاشته است. در این کتاب گفتارها و نوشته هایی مندرج شده است که ارتباطی با ترجمه ی حال عده ای از رجال مشهور دارد. منظور او از نقد چیزی نباید باشد مگر سنجش حال همان رجال.^{۲۵}

۸. چنان که می دانیم پاسخگفتارِ کوتاه کانت در ارتباط با پرسش «روشنگری چیست؟» یکی از بحث انگیز ترین و برانگیزاننده ترین نوشته ها در دو قرن اخیر بوده است. به راستی این پرسش چه پیشینه ای داشته است؟ مجله ی ماهانه ای در برلین به نام «ماهنامه ی برلینی» (Berlinische Monatsschrift) به سال ۱۷۸۳ مقاله ای به چاپ رساند از یک کشیش برلینی به نام «یوهان فریدریش زولنر» (زاده ی ۱۷۵۳- درگذشته ی ۱۸۰۴). این کشیش در این مقاله با ازدواج مدنی که نویسنده ای ناشناس در شماره ی سپتامبر همین مجله در دفاع از آن قلم زده بود، به مخالفت برخاست. «زولنر» ازدواج کلیسایی را به سود کشور (= دولت) دانست و با اغتشاشی که بر اثر به کارگرفتن واژه ی «روشنگری» پدیدار شده بود و اذهان و قلوب مردم را پریشان ساخته بود، جدلی سحت به راه انداخت. «زولنر» با یادداشتی چالشگرانه و تحریک کننده پرسیده بود: روشنگری چیست؟ این پرسش را که به همان میزان پرسش «حقیقت چیست؟» اهمیت دارد، باید نخست پاسخ داد پیش از آن که بخواهند دست به روشنگری بزنند. «زولنر» سپس می افزاید: تاکنون هیچ جانبدیده ام پاسخی به این پرسش داده شود. همین پرسش به ظاهر ساده از کشیشی ناشناخته در ارتباط با قانون ازدواج، سخت اثرگذار گشت و در ارتباط با تاریخ فلسفه بازده و ثمر فراوان به بارنشاند. چندان طول نکشید که پاسخهایی به این پرسش به صورت مقاله به همین مجله ارسال شد. نخستین پاسخ از آن کانت نبود. اما یکی از پاسخها را اونوشت به نام «پاسخی به پرسش: روشنگری چیست؟» که آثار بسیار برجانشاند. در اینجا فرصت نیست همه ی پاسخها را بربرسیم. پسانتر به همان پاسخ کانت خواهیم پرداخت. این یادداشت کوتاه را آوردم تا نشان دهم زمینه ی پاسخگویی کانت به این پرسش چگونه سامان یافته بود. این نکته را همین جا داشته باشید تا به آن بازگردم.

^{۲۵} مینوی، مجتبی. نقد حال. شرکت سهامی انتشارات خوارزمی. چاپ اول. دیماه ۱۳۵۱. تهران

«میشل فوکو» در ۲۷ ماه مه سال ۱۹۷۸ در انجمن فلسفی فرانسه گفتاری ایراد کرد که تا هنگام مرگش نتوانست یا نخواست آن را بازخواند و بپیراید. سالها بعد، همین انجمن همین گفتار را به دست دوسه تنی سپرد تا آن را برای چاپ آماده سازند. این گفتار هم پس از سالها و به هر حال پس از درگذشت میشل فوکو از توجه بسیار برخوردار شد و کم نبودند کسانی که به سنجش و واکنش به آن رو آوردند. خود «میشل فوکو» می گوید نمی دانم این گفتار را چه بنامم. او به نوشتار کانت اشاره می کند و معلوم است که دوست می داشته است این گفتار خود را «روشنگری چیست؟» بنامد اما از به کارگیری این عنوان چشم پوشیده است و سرانجام آن را برای گزینش عنوانی دیگر بر آن به نام «نقد چیست؟»^{۲۶} به پسینیان واسپرده است. برخی معتقدند «فوکو» نمی خواسته است متن مکتوب این گفتار انتشار بیابد. شاید بدین سبب بوده است که هنوز نمی خواسته است آرای خود را قطعی به حساب آورد. بعدها در گفتار دیگری از او که به نام «روشنگری چیست؟» انتشار یافت به نکته هایی برمی خوریم که این ادعا را تقویت می کنند. گفتار کنونی دارای عنوانی فرعی نیز شد: نقد و روشنگری.

«فوکو» در گفتار «نقد چیست؟» می گوید از قرن پانزدهم تا شانزدهم به نحوی فزاینده وضعیتی روانی استقرار می یابد که به همراه خود نوعی خاص از اندیشیدن، سخن گفتن، و حتی عمل کردن را به بار می نشاند و رابطه ای خاص با هر آنچه که وجود دارد، هر آنچه که انسان انجام می دهد، ارتباطی ویژه با جامعه، با فرهنگ، و ارتباط با دیگران پدیدار می شود که می توان آن را وضعیت انتقادی (= نگرش انتقادی) نامید. او از «امانوئل کانت» همچون یکی از مهمترین نمایندگان اندیشه ی انتقادی یاد می کند و باتأکید می گوید که نقد و فضیلت باهم ارتباطی تنگاتنگ دارند. «فوکو» بر این باور است که در نقد چیزی وجود دارد که آن را با فضیلت می پیونداند؛ و سپس می گوید من می خواهم باشما از نگرش انتقادی (= وضعگیری انتقادی) همچون فضیلت سخن بگویم. از نظر تاریخی به باور فوکو وضعگیری یا رویکرد انتقادی از مسیحیت شبانی یعنی کلیسای مسیحی نشأت گرفته است.^{۲۷} در آغاز این گرایش انتقادی با نظام آموزشی کلیسایی به مخالفت برخاست تا خود را وقف متنهای انجیلی کند و ببیند به راستی چه چیز در متن کتاب مقدس، اصالت دارد. این تحول بدان سبب به وقوع پیوست که کلیسای مسیحی خود را مدعی انحصاری کشف و اشاعه ی حقیقت می دانست و از همین رو مدعی هدایت انسانها در مسیر رستگاری بود. مسیحیت شبانی یعنی همان کلیسای مسیحی که فعالیتهای شبانی خود را می گستراند اندیشه ای را می پروراند که خلاف فرهنگ باستان و بیگانه با آن سامان یافته بود. کلیسا می گفت هر

²⁶ Foucault, Michel. Was ist Kritik. Merve Verlag Berlin. 1992. Pp. 61.

²⁷ Ibid. P. 9.

فرد صرف نظر از سن و موقعیتش باید در سراسر زندگی و در تمام شئون زیستی اش از سوی کسی هدایت شود که با او به نحوی جامع و فراگیر ارتباطی مبتنی بر اطاعت و عبودیت داشته باشد.

فوکو بر این نظر است که از قرن پانزدهم با انفجاری واقعی در ارتباط با «هنر حکمرانی» بر انسانها مواجه هستیم. هنر حکمرانی به گونه ای گسترده و فراگیر در جامعه شکل گرفته بود: چگونه باید حکم راند؟ به باور او این یکی از پرسشهای بنیادی قرن پانزدهم و قرن شانزدهم بود. همزاد این تحول، جریان دیگری بود که پایه پای سیاست هنر حکمرانی در مخالفت با آن بسط و گسترش می یافت. این جریان مخالف با هنر حکمرانی می کوشید به پرسش دیگری واکنش کند: چگونه می توان خود را از سیطره و نفوذ چنین سلطه ای رهاساخت؟ همین جریان و جنبش خلاف را او تاریخ تولد رویکرد و گرایش انتقادی می داند. این جریان خلاف و تقابل با هنرهای حکمرانی را که او در عین حال همزاد هنر حکمرانی و ضد آن بر می شمرد، شیوه ای می داند که به هنر حکمرانی بدگمان است، آن را طرد می کند، محدود می سازد، می خواهد در حد و اندازه ی قواره ی خودش نگاه دارد، دگرگونش بسازد، از آن خلاصی بیابد و به هر حال پس براند. در نتیجه به عقیده ی او نوعی درگیری و سازش میان تشدید حکمرانی و انتقاد از حکمرانی وجود دارد که آن را نقد می داند.

روش تشدید حکمرانی مقصود روشنی دارد. می خواهد در جریان یک پراکسیس اجتماعی، افراد را از راه سازوکارهای معینی که ادعا می کنند انحصار حقیقت را در اختیار دارند، وادار به تبعیت کند. در جنبش نقد، فرد به خود حق می دهد حقیقت را برپایه ی آثار آن در ارتباط با قدرت به چالش بگیرد و قدرت را براساس گفتارهای قدرت بسنجد. بدین سان نقد را می توان «هنر نابدردگی آزادانه» نامید. «فوکو» در اینجا اصرار دارد که این هنر نقد یعنی رهایی از بردگی را برابر بداند با گفتار امانوئل کانت به نام «روشنگری چیست؟» به سال ۱۷۸۴. بنابراین نظر فوکو دریافت یا استنباط از مفهوم کانت از نقد در آلمان و فرانسه از هم متفاوت است. پرسشی که مطرح می شد این بود که چگونه ممکن است عقلانی سازی ناشی از روشنگری به جنون قدرت منتهی شود؟ از آنجا که در عصر روشنگری سرمایه داری (کاپیتالیسم)، جهان بورژوایی، نظام دولتی، و اقتصاد مدرن برپاگشت، مهم است با این عصر دست و پنجه نرم کنیم و با آن درگیر شویم و دستاوردهای آن را بسنجیم.

«جودیت باتلر» نظریه پرداز حوزه ی زنان و ادبیات تطبیقی که نوشته هایی هم راجع به فوکو دارد در مصاحبه ای همراه یک نفر دیگر^{۲۸} در ارتباط با مفهوم نقد به پاسخ می نشینند. پرسشها از این قرارند: نقد شامل چه چیز می شود؟/ نقد بی رحمانه به چه معناست؟/ ضرورت و فوریت نقد از کجا نشأت می گیرد؟

مصاحبه شوندگان در پاسخ با الهام از رویکرد میشل فوکو می نویسند برخلاف استنباط عامه از نقد همچون سنجش خرده گیرانه و عیبجویانه و چیزی منفی، طرد یا محکوم ساختن، در واقع فهم انتقادی از نقد به معنای آن است که فراگردی از تولید و آشکارسازی بحران در برابر ما عیان می شود. نقد یعنی پرسش ریشه ای، کنار گذاشتن پاسخهای بدیهی، دخالت کردن در روابط قدرت. همزمان باید این را روندی مبتنی بر انتقاد از خود دانست.

نقد به معنای دخالت در وضعیت سازش و سازگارشدن است یعنی مقاومت در برابر روند انطباق یافتن است که در نهایت ایستادگی و مقاومت در برابر سازش را به بار می نشاند. نقد ابزاری است که می تواند تولید حقیقت را وارد عرصه ی بحران کند. نقد بنیادهای مطمئن را از هم می گسلد، کارکردهای گفتارهای متعارف را متوقف می سازد، نه برای آن که آنها را با گزینه های شناختی دیگری جابجا کند، بلکه به خاطر آن که بغرنجیها را برملا کند و خشونت «نظام {موجود} حقیقت» را بنمایاند. نقد نه تنها سامان قدرت را فاش می سازد، بل رهایی داوطلبانه از انقیاد را به ثمر می نشاند.^{۲۹}

این ملاحظات را می توان بدین معنا دانست که نقد با اطاعت کردن و سرسپردگی سازگار نیست. به دنبال رهایی فرد از داوریهای بدیهی است. نباید تن داد به هر آنچه هست و از اندیشیدن بازماند. «فوکو» از وضعگیری انتقادی سخن می گوید. این نظر او را می توان به یک معنا برابر دانست با درنگ کردن، سنجیدن و بندگستن؛ نوعی دیگر اندیشیدن. هنگامی که از نقد سخن می گوئیم نمی خواهیم ایمان و اقتدار را بی چون و چرا بپذیریم. چنین رویکردی همراه است با خطرپذیری در ارتباط با قدرت مستقر، خود را در معرض خطر قرار دادن.^{۳۰}

«فوکو» نگاه خود را به پرسش «نقد چیست؟» یک پروژه می داند. معنای «پروژه» چندان روشن نیست. شاید بتوان آن را یک طرح یا یک برنامه ی فکری نامید! معتقد است این پروژه پیوسته خود را می آراید و سامان می دهد، ادامه می یابد و از نو برمی

²⁸ .ButtlerJ, udith/ Spivak,ChakravortyGayatri .What is Critique. Frankfurt Research Center for Postcolonial Studies.21 May 2011.

²⁹ .Ibid.

³⁰ .Ibid.

خیزد- در مرز فلسفه قرار دارد و علیه فلسفه است؛ به بهای فلسفه در جهت فلسفه ای در راه یا به جای هر فلسفه ی احتمالی عمل می کند. به باور او در غرب مدرن از حدود قرنهای پانزدهم و شانزدهم میلادی میان اقدام متعالی و برجسته ی کانت و فعالیت‌های حرفه ای جدلی کوچک که نقد نامیده می شوند شباهت و قرابتی یافت می شود: نوعی اندیشیدن، سخن گفتن، و عمل کردن، رابطه ای خاص با هر آنچه وجود دارد، با هر آنچه فرد می داند، با هر آنچه می کند، رابطه ای با جامعه، با فرهنگ، و همچنین رابطه ای با دیگران که می توانیم آن را «رویکردی انتقادی» (یا= حالت انتقادی) بنامیم. فوکو در اینجا واژه ی attitude را به کار می برد. در متنهای فرانسه و انگلیسی همین واژه به کار رفته است (critical attitude) اما در متن آلمانی در برابر attitude واژه ی Haltung آمده است. واژه ی فرانسه - انگلیسی را می توان نگرش یا رویکرد ترجمه کرد اما برای ترجمه ی واژه ی آلمانی بهتر است از برابرنهاده هایی چون حالت، وضع یا طرز فکر استفاده کرد. از این رو صلاح می دانم به منظور مفهوم ساختن مقصود فوکو یکی از این چند برابرنهاده را بسته به مورد به کار گیرم.

به باور «میشل فوکو» «حالت انتقادی» از خصوصیات تمدن مدرن است؛ انبوهی از نقد وجدل و چیزهایی از این دست یافت می شود به طوری که حتی می توان گفت مسائل کانتی از دوره هایی نشأت می گیرند که به مدتها پیش از قرنهای پانزدهم و شانزدهم باز می گردند. سپس می گوید شگفت انگیز آن که همین نقد را که بنابه طبیعت و بنا به کارکردش و بنا به حرفه اش محکوم است به پراکندگی، وابستگی و عدم تجانس، دارای نوعی وحدت می دانند. سرانجام آن که به عقیده ی فوکو، نقد فقط در ارتباط با چیزی جز خود وجود دارد؛ نقد همچون ابزار است؛ نقد ابزاری است برای آینده یا برای حقیقتی که نه می شناسد، و نه خواهد بود. همه ی اینها بدان معناست که نقد کارکردی است تابع آن چیزی که فلسفه، علم، سیاست، اخلاق، قانون، ادبیات و جز آن به نحوی مثبت معرفی می کنند. این کارکرد خاص نقد از رهنمودی عام پیروی می کند که تنها به برطرف ساختن خطاها بسنده نمی کند. در همینجاست که فوکو می گوید در نقد چیزی وجود دارد که آن را با فضیلت می پیونداند. او قصد دارد نشان دهد که این رویکرد یا حالت انتقادی در مجموع همان فضیلت است.

«جویدیت باتلر» در نوشتاری اختصاصی که شهرتی هم دست و پا کرده است در ارتباط با «نقد چیست؟» می نویسد³¹ نقد کردن به چه معناست؟ در پاسخ به این پرسشی که خود مطرح کرده است می نویسد همه ی ما استنباطی متعارف از آن داریم.

³¹ Butler, Judith. What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue. In: eipcp.05.2001.PP.9-10.

هنگامی اما با دشواری و بغرنجی مواجه می شویم که بخواهیم میان نقد به معنای نقدکردن از این یا آن موضع و توصیف نقد در معنایی عام یعنی بی ارجاع دادن به موردی مشخص تفاوت بگذاریم. آیا می توانیم این پرسش را در ارتباط با خصلتی عام از نقد عنوان کنیم بی آن که به جوهر مشخص نقد اشاره داشته باشیم؟ چنانچه ما تصویری کلی به دست آوریم که ما را به فلسفه ی نقد نزدیک سازد، آیا در این صورت ما تمایز میان فلسفه و نقد را که همچون پاره ای از خود نقد عمل می کند، از دست نخواهیم داد؟ «باتلر» سپس می گوید نقد همواره نقد عمل، گفتار، شناخت، نهاد است و درست همان لحظه ای که از فعالیت و عملکرد خود منتزع می شود، خصلتش را از دست می دهد و همچون عمل صرف تعمیم یابنده ای منزوی می شود.^{۳۲} درست همینجا «باتلر» هشدار می دهد که اگر چنین چیزی درست باشد، لزوماً بدین معناییست که تعمیم دادن [یا: نگرش کلی] امکانپذیر نیست، و ما اسیر جزیی نگری شده ایم. می نویسد به عکس، در اینجا ما وارد عرصه ی کلیت محدود و مقید ی شده ایم که عنصر فلسفی را مطرح می کند اما برای آن که بتواند انتقادی بماند باید بادست آورد خود فاصله نگاه دارد.

این نکته ای که «باتلر» مطرح می کند در اساس معضل به دست دادن تعریفی از نقد و فلسفه ی نقد را به اعتباری حل می کند و به فهم رویکرد «فوکو» نیز مدد می رساند. او قصد دارد این نوشتار خود را به فوکو اختصاص دهد اما در آغاز می خواهد استنباط «ریمون ویلیامز» و «آدورنو» را، هر چند هر یک به گونه ای متفاوت، از نقد با درک فوکو از همین مقوله توضیح دهد. در ضمن دو اصطلاح را در برابر هم قرار می دهد، یکی criticism است و دیگری critique؛ از یاد می برد که آدورنو با واژه ای دیگر کار می کند یعنی با: Kritik. به هر حال می گوید سهم فوکو در ارتباط با فلسفه ی سیاسی پیشرو در جریان این مقایسه روشن می شود.

«ریمون ویلیامز» که در بالا اشاراتی به او داشتیم می نویسد مفهوم نقد یعنی همان criticism به نحوی ناجور محدود شده است به مفهوم «خطایابی»، «عیبجویی». واژه ی انگلیسی "faultfinding"^{۳۳} را به کار می برد، به آلمانی: Krittelei. معنای بنیادی و پایه ای واژه ی نقد به انگلیسی در اساس متوجه داوری است. از آنجا که همین مفهوم در ارتباط با ادبیات نیز کاربرد داشته است و به داوری ادبی می انجامیده است، ویلیامز می خواسته چیزی بیابد که معرف یک پراکسیس باشد. به عقیده ی باتلر این همان چیزی است که مسیر فکری فوکو هم در نظر داشته است زیرا «کریتیک» دقیقاً همان پراکسیس است که داوری را به کنار می نهد و به اصطلاح معلق می سازد ولی

³² Ibid.

³³ Williams, Raymond. keywords. Oxford University Press. New York. 1983.

پراکسیسی تازه از ارزشها عرضه می کند مبتنی بر همان تعلیق.^{۳۴} ویلیامز این رویکرد را می پسندید چون آثار فرهنگی را بنا به عادت (یا مبتنی بر حق یا اجبار) به داوری نمی سپرد. او نمی خواست واکنش به ارزشهای فرهنگی، شتابزده تعمیم داده شود. آنچه از نظر او مهم می نمود، ویژگی هر واکنش است که داوری نیست، بل یک پراکسیس است. خلاصه آن که از نظر ویلیامز پراکسیس نقد را نباید در حد داوری و بیان داوری فروکاست.

«آدورنو» هم به نظر «باتلر» دیدگاه مشابهی را طرح می کند. «آدورنو» خطر داوری کردن پدیده های فکری را به شیوه ای تلخیصی، ناآشنا با موضوع و به نحوی اداری و ادغام اینها را در مجموعه ی قدرت مسلط یادآوری می شود و افشای چنین مجموعه ای را تکلیفی برای اندیشه به شمار می آورد. «باتلر» می نویسد از نظر «آدورنو» عملکرد داوری، ناقد را از جهان اجتماعی موجود جدایی کند؛ این حرکتی است در جهت عدم تصدیق بازده همین عملکرد که عقب نشینی از پراکسیس را به بار می نشاند. آدورنو می نویسد استقلال ناقد، ادعای معرفت ژرف نسبت به موضوع، جداسازی مفهوم از موضوعش با اتکاء به استقلال داوری انتقادی، خطر تسلیم شدن به شیئی گونگی موضوع را به بار می آورد، بدین سان که نقد فرهنگی به مجموعه ای از اندیشه های مشابه ارجاع می دهد و مقولات منزوی را بت- واره می سازد. برای آن که نقد، بخشی از یک پراکسیس باشد، از نظر آدورنو باید طریقی را که این مقولات ساماندهی و وارد عرصه ی عمل می شوند درک کند، و بفهمد که عرصه ی دانش به چه نحو تنظیم شده است و چگونه همان چیزی که مقولات را سرکوب و متوقف می کند در عین حال همچون مقولات مانع سازندگی اش بازمی گردد؟

داوری از نظر هر دو متفکر، آدورنو و فوکو، طریقی بررسی امر خاص در چارچوب مقوله ای از پیش ساخته شده است در حالی که نقد نسبت به ساختار بازدارنده ی عرصه ی خود مقولات، پرسش و بررسی می کند. آنچه که از نظر فوکو در این زمینه اهمیت دارد اندیشیدن به مسئله ی آزادی است و در واقع اندیشیدن به اخلاق و راسوی داوری: تفکر انتقادی چنین کوششی را ممکن می سازد.

«باتلر» به دنبال جستجوهای یادشده در بالا می نویسد در ۱۹۷۸، میشل فوکو گفتاری عرضه کرد به نام «نقد چیست؟» که راه را هموار ساخت برای نوشتار مشهورتر او به نام «روشنگری چیست؟» به سال ۱۹۸۴. به نظر «باتلر» گفتار «نقد چیست؟» می خواهد انواع پرسشهایی را بر برسد که نقد به همراه خود مطرح و فعالیتهايش را مرزبندی می کند. شاید مهمترین ویژگی این سخنرانی وجستار پسانی و تکامل یافته تر

³⁴ Butler. Ibid.

او یعنی «روشنگری چیست»؟ همانا شکل پرسش ونحوه ای است که مطرح شده است. شیوه ی پرسش کردن در اینجا در ارتباط با فعالیت نقد اهمیتی بارز و تعیین کننده دارد. «فوکو» چنانکه اشاره رفت می گوید برای توصیف تاریخ وضعگیری انتقادی راه های گونه گونی یافت می شود. سپس خطاب به حاضران می گوید میل دارم یک راه ممکن را پیشنهاد کنم که از مجرای مسیحیت شبانی می گذرد. به این نکته ی او در بالا اشاره داشتیم. در اینجا اندکی دیگر از توصیف فوکو را می آورم. مسیحیت شبانی از نظر او همان کلیسای مسیحی است. کلیسا تا وقتی که فعالیت های خاص شبانی را می پروراند ایده ای ویژه را تکامل و توسعه می دهد که به کل با فرهنگ باستان بیگانه است. مطابق این ایده هر فرد باید صرف نظر از سن و موقعیتش در سراسر زندگی و در همه ی جزییات اعمالش حکومت (= بخوانید: هدایت) شود و باید بگذارد او را حکومت (= هدایت) کنند: این بدان معناست که فرد باید جهت رستگاری اش از سوی کسی که با او پیوندی مطلق و کاملاً فرمانبردارانه دارد، هدایت شود.

این جریان هدایت شدن به سوی رستگاری و در ارتباط با فرمانبرداری از کسی را باید در یک ارتباط سه گانه با حقیقت نگریست: حقیقتی که همچون یک اصل ایمانی (= اعتقادی) یعنی یک اصل جزئی (= دُگم) فهمیده می شود؛ حقیقت به میزانی که این جهت یابی [به سوی رستگاری] دربرگیرنده ی شناخت ویژه و فردی شده ی افراد باشد؛ و سرانجام تاحدی که این هدایت بسان یک فن بازتابنده و انعکاسی، دربرگیرنده ی قواعد عام و کلی، شناخته های خاص، احکام و روش های بررسی، اعترافات، گفتگوها و جزآن باشد. فوکو بر این باور است که طی قرن ها، کلیسا هم در یونان (باتوسل به اصل *technè technôn*) وهم در رم در نظام منطق خودهدایت وجدان یعنی «هنر هنرها» (*ars artium*) را در نظر داشتند و این را هنر حکومت کردن بر انسانها (= هدایت) می دانستند. این هنر حکومت کردن مدت زمانی طولانی حتی تا جامعه ی قرون وسطایی بالنسبه محدود مانده بود: وابسته بود به زندگی صومعه ای که به طور عمده گروه های روحانی آن را به اجرا می گذاشتند. در اینجا فوکو می گوید اما به نظر من از قرن پانزدهم میلادی به این سو یعنی پیش از فرماسیون است که انفجاری واقعی در زمینه ی هنر حکومت کردن بر انسانها به وقوع پیوسته است. این انفجار به دو طریق رخ داد. نخست آن که این انفجار و راسوی منشاء مذهبی اش رفت، حوزه ی عرفی (سکولار) را هم دربرگرفت و در جامعه های مدنی شیوع و گسترش یافت.

فوکو می گوید در عرصه ی جامعه ی مدنی (= حوزه ی عرفی = سکولار) موضوع هنر حکمراندن بر انسانها و شیوه های به انجام رساندن چنین چیزی فراگیر شد؛ و سپس در مرحله ی بعد، اشاعه ی این هنر حکمراندن به عرصه های گوناگون رسوخ یافت: چگونه می توان بر کودکان حکمراند، چگونه می توان بر فقیران و گدایان حکمراند؟ ،

حکمرانی در خانواده، در خانه، در ارتشها، در گروه های مختلف، حکمرانی در شهرها، کشورها و همچنین حکمراندن بر بدن و ذهن خود. در اینجا «فوکو» با تکرار و تأکید می گوید چگونه حکمراندن، به باورم، یکی از پرسشهای بنیادین قرنهای پانزدهم و شانزدهم به این سو بوده است. همه ی حوزه های حکومت به معنای وسیع کلمه و عرصه هایی چون تعلیم و تربیت، سیاست و اقتصاد با این پرسش درگیر بوده اند و خواسته اند به آن پاسخ بدهند.

پرسش چگونه حکمراندن همراه خود، پرسش نفی کننده ی خود را نیز به بار می نشاند. فوکو می گوید به همان میزان که این پرسش و گسترش عرصه ی حکمرانی یکی از خصوصیات قرن شانزدهم در اروپای غربی است، به همان اندازه نیز پرسش نافی آن یعنی «چگونه در معرض حکمرانی واقع نشدن» در ارتباط تنگاتنگ با آن قرار می گیرد. سپس می گوید نمی خواهم بگویم گسترش عرصه ی حکمرانی در رویارویی مستقیم و تأکید بر نفی کننده ی خود قرار می گیرد، یعنی با: «نمی خواهیم حکمرانی شویم، به هیچ وجه نمی خواهیم حکمرانی شویم». منظورم این است که دلمشغولی بزرگ در ارتباط با پرسش طریق حکمرانی و جستجوی شیوه های حکمرانی، همواره با چنین پرسشی نیز مواجه می شویم: چگونه می توان کاری کرد که به این نحو، به نام چنین موازین و اصولی، به خاطر چنین هدفها و مقاصدی و با چنین شیوه هایی، نه بدان گونه، نه بدین خاطر، نه توسط این افراد، حکمرانی نشویم؟ بدین ترتیب در برابر جریان حکمرانی بر جامعه و افراد، چیزی شکل می گیرد که آن را حالت انتقادی (= وضعگیری انتقادی)، می نامد. این نسخه ی چالشی و اعتراضی در برابر هنرهای حکمرانی شکل می گیرد و در عین حال همچون شریک و معارض این هنرها قد علم می کند. این چالش و معارضه در واقع بدگمانی خود را بر زبان می راند، هنر حکمرانی را طرد می کند، می خواهد آن را محدود کند و سرجایش بنشاند، دگرگونش سازد یا از دستش بگریزد یا تا حدی که می تواند به عقب براند. بدین سان به باور فوکو در اروپا شکل فرهنگی فراگیری، حالتی اخلاقی و سیاسی، گونه ای از اندیشیدن پدیدار گشت که او آن را هنر حکمرانی نشدن، هنر به این شیوه حکمرانی نشدن، و به این قیمت و هزینه حکمرانی نشدن می نامد. همینجا می افزاید به عنوان نخستین تعریف نقد، این خصلت عام را پیشنهاد می کنم: هنر تا این حد حکمرانی نشدن.

«فوکو» در اینجا با آگاهی در برابر کسانی که این تعریف را کلی، مبهم و نامشخص بدانند می گوید با این همه بر این باورم که همین تعریف چند تکیه گاه در ارتباط با آنچه که سعی می کنم «حالت انتقادی» بنامم به دست می دهد.

۱. نخستین تکیه گاه: در طی دوره ای که حکمرانان بر انسانها در اساس هنری معنوی یا به عبارت دیگر یک پراکسیس مذهبی به شمار می آمد پیوند خورده بود با اقتدار کلیسا، با رهنمودهای کتاب آسمانی؛ اراده و خواستِ معطوف به حکمرانده نشدن به این حد و درجه در اساس به معنای یافتن کارکردی دیگر از کتاب مقدس بود جز آنچه رواج داشت؛ تمایل به حکمرانی نشدن به معنای امتناع از پذیرش فرمانروایی کلیسا، به چالش خواندن و محدود ساختن آن بود. به معنای بازگشت به متن کتاب مقدس بود، کوششی در جهت یافتن آنچه اصیل و موثق به حساب می آمد و به راستی در کتاب مقدس مذکور بود. این کوشش به معنای پرس و جویی بود از این که کتاب مقدس از چه حقیقتی سخن می گوید، و این که آدمی به چه نحو به این حقیقت در متن کتاب مقدس دسترسی می یابد و چه بسا چه چیزی جز آنچه نوشته شده است به دست می آورد؛ و سرانجام آن که به یک پرسش ساده برسد: آیا متنهای کتاب مقدس حقیقت دارند؟ با چنین رویکردی حالا «فوکو» نتیجه می گیرد که نقد به میزان در خورتوجهی در ارتباط با کتاب مقدس تحول ورشد یافت. از این رو نقد از نظر تاریخی خصلتی انجیلی دارد.^{۳۰}

۲. تکیه گاه دوم: خواستِ حکمرانی نشدن به این حد و درجه، یعنی عدم تمایل به پذیرش این قانونها به سبب ناعادلانه بودن آنها، به سبب کهنه بودنشان یا تفوق فراینده ای که حکمران کنونی به آنها اعطاء می کند، عدم مشروعیتی بنیادین را در خود پنهان می سازند. در پرتو این دیدگاه «نقد» در تقابل با حکومت و فرمانبرداری مطلوب، حقوق بطلان ناپذیر و عامی رامی نشانده که هر حکومتی خواه پادشاه باشد، خواه قضا، خواه مربی یا پدر خانواده، باید از آنها تبعیت کند. در یک کلام، ما در اینجا با مسئله ی حقوق طبیعی سروکار داریم.

حقوق طبیعی را نباید ابداع عصر روشنگری دانست. اما از قرن شانزدهم به این سو کارکردی انتقادی به خود گرفته است که تا امروز نیز آن را حفظ کرده است. در برابر پرسش «چگونه حکمرانی نشدن؟»، این پاسخ را می نشانند: محدودیتهای حقوق حکمرانان چیستند؟ در این رابطه «نقد» به طور عمده خصلتی حقوقی دارد.

۳. و سرانجام آنکه خواستِ معطوف به حکومت نشدن [= حکمرانی نشدن] یعنی نپذیرفتن حقیقت به گونه ای که حکومت آن را حقیقت جلوه گر می سازد، یا حداقل نپذیرفتن چیزی را همچون حقیقت تنها بدان خاطر که اقتدار آن را همچون حقیقت تجویز می کند. این بدین معناست که فقط وقتی چیزی را می پذیریم که خود علل

^{۳۰}. این نقل قولها از همان دو متن انگلیسی و آلمانی گفتار اوست در انجمن فلسفه ی فرانسه در همان تاریخی که آمده است.

پذیرفتن آن را موجه می دانیم. در این مورد تکیه گاه «نقد» حصول اطمینان و قطعیت است در مقابله با اقتدار. «فوکو» نقش و کارکرد نقد را همانا **انقیادزدایی** می داند. هسته ی نقد به باور او مجموعه ی روابط درهم تنیده ای است که در ارتباط با قدرت، حقیقت و فرد شکل می گیرد. اگر به راستی بر اثرتشدید حکمرانی [یا به زبان ساده تر به فارسی: گستراندن حکمرانی] جنبشی به جریان می افتد که ادعا می کند انحصار حقیقت را در اختیار دارد و از این راه انقیاد افراد را هدف می گیرد، در این صورت به باور فوکو **نقد** را باید جنبشی بر شمرد که فرد به خود حق می دهد حقیقت را بر پایه ی آثار قدرت به چالش بخواند و قدرت را بر پایه ی گفتارهایش در ارتباط با حقیقت بسنجد. به همین سبب است که می توان گفت نقد، هنر بردگی زدایی داوطلبانه است. در این بازی که می توان آن را **سیاست حقیقت** نامید، کارکرد نقد، انقیادزدایی خواهد بود.

«فوکو» در اینجا سعی می کند کوشش خود را با رویکرد «کانت» به روشنگری ببیوندد. می گوید گرچه این تعریفی که از نقد به دست می دهد خصلتی تجربی و تاحدودی نادقیق دارد، اما بر این باور است که با تعریفی که کانت از روشنگری به دست داده است، چندان دور نیست. متن نوشته ی کانت به سال ۱۷۸۴ انتشار یافت. عنوان آن: **پاسخی بود به پرسش روشنگری چیست؟**

کانت روشنگری را در ارتباط با وضعیت عدم بلوغ تعریف کرده بود. اصطلاحی که کانت به کار برده بود به آلمانی می شود *Unmündigkeit*. در ترجمه ی انگلیسی گفتار فوکو آن را برگردانده اند به *Minority Condition*؛ در فرانسه آمده است: *L, état de Minorité*. برابر نهاده های دیگری هم وجود دارد مثلاً در انگلیسی گذاشته اند: *non-age / Immaturity / tutelage*.

آنچه کانت به کار برده است در اساس اصطلاحی است منفی که به یک وضعیت اشاره دارد بی آن که واژه ی وضعیت رابه کارگیرد؛ در اینجا سخن از یک وضعیت عدم بلوغ [= نابالغی/ صِغَر] است. اصطلاح وضعیت یا موقعیت در ترجمه های انگلیسی و فرانسه ای که دیده ام به کار رفته است. «فوکو» هم وقتی از قرابت رویکرد خود در ارتباط با مفهوم نقد با مفهوم روشنگری از نظر کانت سخن می گوید اصطلاح وضعیت را به کار می گیرد. «فوکو» می گوید «کانت» روشنگری را در ارتباط با وضعیت عدم بلوغ [= نارسیدگی/ناپختگی] تعریف می کند؛ در چنین وضعیتی بشریت به شیوه ای اقتدارمآبانه نگاه داشته می شود. سپس فوکو می گوید کانت وقتی از «عدم بلوغ» سخن می گوید به نوعی «ناتوانی» [= عاجز بودن/ درماندگی] اشاره دارد که بشریت را در داخل آن، در چارچوب آن نگاه داشته اند. این

درماندگی به انسان امکان نمی دهد از خرد خود بی بهره گشتن از هدایت شخصی دیگر بهره بگیرد. «کانت» در اینجا واژه ی آلمانی LEITEN را به کار می بندد. این واژه در زبان آلمانی از نظر تاریخی بار و معنای دینی خاصی دارد.

فوکو سپس می گوید : نکته ی دیگر و در همانحال ویژه اینکه کانت این ناتوانی را به واسطه ی ارتباط خاصی میان اقتداری نیرومند که بشریت را در وضعیت عدم بلوغ نگاه می دارد و ازسوی دیگر فقدان مصمم بودن و شجاعت، تعریف می کند. در نتیجه این تعریف را نمی توان تاریخی ونظری نامید، بل چیزی است شبیه به موعظه ، یا فراخوانی برای شجاعت. «فوکو» می گوید از یادنبریم که نوشته ی کانت یک مقاله ی روزنامه ای بوده است. به نظر او راجع به ارتباط میان فلسفه و ژورنالیسم در پایان قرن هیجدهم باید بررسیهایی کرد... مگر آنکه چنین تحقیقی انجام شده باشد و او از آن بی خبرباشد. از نظر او درخور توجه تواند بود ببینیم چه موقع فیلسوفان در روزنامه ها ظاهر می شوند تا چیزی بگویند که برای خودشان جذاب است و در عین حال قصد دارند با اثربخشی خطابی افکار عمومی را بسیج کنند. و سرانجام و توجه برانگیز آنکه کانت در متن نوشتار خود به نام روشنگری، نمونه هایی از نابالغی و نارسیدگی بر می شمرد که روشنگری باید انسانها را از درون آنها برهاند و به بلوغ برساند؛ این نمونه ها عبارتند از : دین، نظام حقوقی و معرفت. در اینجا «فوکو» می گوید آنچه که کانت به نام روشنگری به وصف کشیده است همان است که من همچون نقد پیشتر توصیف کرده ام و آن را «حالت انتقادی» نام نهادم که در غرب حالت ویژه ای است در کنار «حکومت پذیرکردن» جامعه.

به باور فوکو، شعار نقد از نظر کانت همان **جرأت کن**، **بدان** (به لاتین: *sapere aude*) است. فریدریش دوم گفته بود: تا وقتی که فرمان می برند، بگذار هرچه می خواهند محاجه و غرولند کنند!

در اینجا روشن است که «فوکو» چنین استنباطی را از روشنگری خوش نمی دارد. با اینحال می گوید چون قصد ندارد و به خود اجازه نمی دهد در همین جلسه در انجمن فلسفه ی فرانسه تمامی پروژه ی انتقادی کانت را در برابر فیلسوفان حاضر در جلسه بر بگردد و بر برسد، چون خود را فیلسوف نمی داند، بل یک ناقد می شناسد، تنها می پرسد به اعتبار چنین برداشتی از روشنگری چگونه می توان آنچه را که فهمیده شده است به نقد سپرد؟ یعنی نقد راستین چه رابطه ای دارد با این روشنگری؟

فوکو می گوید وقتی که کانت تمامی جنبش انتقادی گذشته را روشنگری می نامد، پس آنچه را که خود زیر عنوان نقد می فهمد کجا قرار می دهد؟ در ارتباط با روشنگری، نقد از نظر کانت آن چیزی است که او راجع به دانستن می گوید: می دانی به چه حد

می توانی بدانی؟ تا حدی که می خواهی جدل کن اما می دانی تا کجا می توانی بی خطر جدل کنی؟ نقد به طور خلاصه می گوید: آن قدر مهم نیست کمابیش با شجاعت چه انجام می دهیم، مهم آن ایده ای است که ما از دانشمان و محدودیتهای آن داریم. در اینجا مسئله ی آزادی ما مطرح است و در نتیجه به جای آن که بگذاریم کسی به ما بگوید «فرمانبردار باش»، وقتی کسی استنباط درستی از معرفت و دانش خود و محدودیتهای آن داشته باشد، آن وقت اصل استقلال را کشف کرده است و دیگر ضرورت ندارد بشنویم «فرمانبردار باش»، خود همین فرمان هم مبتنی می شود بر اصل استقلال.

«فوکو» قصد ندارد تقابل محتمل میان تحلیل کانت از روشنگری و پروژه ی انتقادی او را بنمایاند. از نظر خود کانت به باور او آسان می توان نشان داد که برای خود کانت شهامت راستین برای دانستن یعنی همان چیزی که روشنگری عنوان می کند، همان شهامتی است که محدودیتهای دانستن را بدانیم و بشناسیم.

در واقع شهامتِ دانستن که روشنگری کانت مطرح می کند، همانا شهامتی است که شناخت محدودیتهای دانستن را هم دربرمی گیرد. به هر حال کوشش کانت در جهت انقیادزایی فرد در چارچوب قدرت و حقیقت، پیش درآمد هرگونه روشنگری در زمان حاضر و آینده است؛ مسئولیت آغازین نقد از نظر کانت شناختِ شناخت است.

«فوکو» در این گفتار شفاهی که گاه همه ی ساختارهای جمله بندی او از شفافیت کافی بهره مند نیستند و ترجمه های متفاوت این گفتار نیز این ظرافتها را می نمایانند^{۳۶}، می گوید نمی خواهد به خلاء میان دو مفهوم روشنگری و نقد در دیدگاه کانت بپردازد و خود را بیش از این درگیر سازد. می خواهد بر بُعد تاریخی این مسئله به نحوی که در قرن نوزدهم عنوان شد توجه دهد. تاریخ قرن نوزدهم، و البته قرن بیستم، رویکرد نوین انتقادی را که در پشت روشنگری کانت قرار داشت، موجه دانست و با تأیید به دیدگاه او نگاه انداخت.

«فوکو» معتقد است که تحول تاریخی بیشتر مدیون انتقاد کانتی است تا شهامت و جرأت روشنگری؛ این تحول دارای سه مشخصه است: نخست علم پوزیتیویستی یعنی علمی که اعتماد کامل به خود دارد هر چند که هریک از دستاوردهایش را با دقتی انتقادی می نگرد؛ دوم تکامل دولت یا نظامی دولتی که خود را همچون خرد و عقلانیت

^{۳۶} متن کامل فرانسه ی این گفتار را دیر یافتیم. فوکو در زمان حیاتش آن را تصحیح و ویرایش نکرد. متن فرانسه به سال ۱۹۹۰ پس از مرگ فوکو انتشار یافت. ترجمه های آلمانی و انگلیسی و تکه هایی از متن فرانسه ی این گفتار را یافتیم. مشخصات آنها را بیشتر آورده ام. گفتار شفاهی فوکو ضبط شده بود، مدتها بعد آن را پیاده کرده اند و سپس به مترجمان سپرده اند. ترجمه ها در مواردی یکدست نیستند. متن اصلی نیز در ضبط همواره مفهوم نیست. با این حال بسته به مورد به متن فرانسه نیز ارجاع داده و خواهم داد.

ژرف تاریخ می نمایاند و روشها و ابزارش عقلانی سازی اقتصاد و جامعه به شمار می آیند؛ سومین ویژگی از به هم پیونداندن علم پوزیتیویستی و تکامل دولت علمی پدیدار می شود که آن را علم دولت یا دولت شناسی [= علم سیاست یا سیاست شناسی] که مبتنی است بر سیادت دولت (= statism/etatism) / سروری دولت که شاید بتوان آن را به فارسی دولت - مداری یا دولت - محوری برابرنهاد. شبکه ای از روابط تنگاتنگ و درهم تنیده پدیدار می شود که از سویی به تکامل نیروهای مولده نظر دارد و از سوی دیگر قوای دولت را به گونه ای فزاینده از طریق روشها و فنونی پالایش یافته و فرهیخته به اجرا درمی آورد.

«فوکو» در ادامه می گوید از این رواین واقعیت که پرسش ۱۷۸۴ یعنی روشنگری چیست؟ یا وراثت از این نحوه و شیوه ای که کانت در برابر این پرسش وضع می گیرد و عمل انتقادی خود را سامان می دهد، این پرسشگری معطوف به رابطه ی میان روشنگری و نقد به گونه ای مشروع شک و ظن برمی انگیزاند یا به هر حال هرچه بیشتر و فزاینده تر به پرسشگری شکاکانه میدان می دهد: برای چه گونه ای از افزایش افراطی قدرت، برای چه گونه ای از توسعه و گسترش حکمرانی که طفره رفتن و دوری جستن از آن گریزناپذیر می شود به سبب آن که خردمندان مشروعیت یافته است، خود خرد از نظر تاریخی مسئول است؟ همینجاست که «فوکو» می گوید تصورش براین است که این پرسش در آلمان و در فرانسه به دلایل تاریخی سرنوشتی یکسان نداشته است. البته تجزیه و تحلیل چنین کاری را سخت پیچیده و بعرج می پندارد.

به طور خلاصه می توان گفت این وضعیت در آلمان چندان از یک تحول اخیر و خردمندان ی دولت تأثیر نپذیرفته است که از یک پیوند قدیم دانشگاه ها در آلمان با علم و ساختارهای اداری و دولتی؛ در آنجا تصور براین است که در خود عقلانی سازی و خرد چیزی یافت می شود که نسبت به زیاده روی قدرت مسئول است. این شک در آلمان خاصه در میان چپ آلمان رواج یافته بود. از هگلیمان چپ گرفته تا مکتب فرانکفورت نقدی جامع داریم نسبت به پوزیتیویسم، ابژکتیویسم، عقلانیت، مهارت (techné) و فن سالاری؛ مجموعه ای از نقد وجود داشته است در ارتباط با پروژه ی بنیادی علم و تکنیک که می خواستند نشان دهند چگونه از آن خودسازی ابتدایی و ساده لوحانه ی علم با خصوصیات شکلهای سلطه در جامعه پیوند خورده است. «فوکو» در اینجا اشاره ای دارد به نمونه ی «هوسرل» که آن را البته سخت دور از نقد چپ می داند اما به یاد می آورد که «هوسرل» در ۱۹۳۶ بحران بشریت اروپایی آن مقطع را ارجاع می داد به مسئله ی رابطه ی شناخت épistémé به تکنیک techné .

به باور «فوکو» وضع در فرانسه جوری دیگر بود. به اجراء آوردن فلسفه و اندیشه‌ی سیاسی وضعیتی متفاوت داشت و به همین سبب به نظر می‌رسد که نقد خرد جسورانه و اثرگذاری ویژه‌ی آن در ارتباط با قدرت به همان شیوه‌ی آلمان سامان نیافت. در فرانسه‌ی قرن نوزدهم و قرن بیستم همپای نوعی خاص از تفکر در جناح راست می‌توان همین بازخواست تاریخی خرد یا عقلانیت را در ارتباط با آثار قدرت مشاهده کرد. در فرانسه بی‌تردید ارتباط میان روشنگری و انقلاب مانع شد که رابطه‌ی میان عقلانیت و قدرت به راستی و به گونه‌ی ژرف به چالش گرفته شود. شاید به علت رفرماسیون [جنبش اصلاح دین] بود که در ریشه‌های آغازین آن نخستین جنبش انتقادی هنر حکمرانی نشدن جان گرفته بوده است، این واقعیت نیز عیان است که رفرماسیون در فرانسه به اندازه‌ی آلمان گسترش و کامیابی نداشته است؛ و همین امر منجر به این شد که مفهوم روشنگری [Aufklärung] و همه‌ی مسئله آفرینیها و پرسش‌گذاریهایی که به همراهش آمد نتوانست گستره و دوام اهمیتی را که در آلمان کسب کرد، در فرانسه به دست آورد. «فوکو» سپس می‌گوید در تاریخ فلسفه در فرانسه تفکر روشنگری را رویدادی فرعی و کم‌اهمیت به شمار آوردند. بر عکس در آلمان به روشنگری همچون رویدادی با اهمیت نگریسته شد، خواه مثبت، خواه منفی. در آلمان برخلاف فرانسه روشنگری را تظاهر درخشان خرد در غرب می‌دانستند. اما در ارتباط با سیاست چنین نگرشی رواج نداشت. سیاست را با شک و ظن بر می‌رسیدند. این را می‌توان شکاف میان فرانسه و آلمان در ارتباط با روشنگری دانست که در طول قرن نوزدهم و نیمه‌ی نخست قرن بیستم حکمفرما شد. فوکو بر این تصور است که وضعیت فرانسه در طول سالهای اخیر دگرگون شده است. علی‌الاصول سالهای پیش از ایراد این گفتار را در نظر دارد. به نظر می‌رسد در فرانسه به همان اندازه که مسئله‌ی روشنگری از زمان مندلسون، کانت تا هگل، نیچه، هوسرل، مکتب فرانکفورت و ... در تفکر آلمانی اهمیت داشته است، در فرانسه دوره‌ی فرارسیده است که به مسئله‌ی روشنگری دقیقاً در قرابت با آثار مکتب فرانکفورت نگاه و بررسی شود. به بیانی دیگر مسئله‌ی روشنگری از طریق فنومنولوژی (= پدیدار شناسی) و مسائل برآمده از آن برای فرانسویان اهمیت یافته است. سرانجام فوکو پس از یکی دو اشاره به تحولات فکری خاصه پس از جنگ، فکرمی‌کند که مسئله‌ی میان عقل (= خرد = ratio) و قدرت (= power = Macht) کشف یا بازسازی می‌شود. مسئله‌ی تاریخی تاریخیت علوم شباهتهایی دارد با ساختن معنا. تجزیه و تحلیل تاریخ علم و مسئله‌سازی تاریخ علم که به باور فوکو در پدیدار شناسی ریشه دارد، در فرانسه طریقی دیگر را پیموده است. پرسشی که مطرح می‌شود این است: این عقلانیت چگونه به وجود می‌آید، چگونه ساخته می‌شود؟ چگونه بر اساس چیزی ساخته می‌شود که به کل متفاوت از آن است؟ اینجاست که فکر می‌کند با معضل

روشنگری مواجه می شویم. پرسش اصلی و بنیادی این است: چگونه این عقلانیت منجر می شود به جنون قدرت؟

«فوکو» در اینجا ست که به دونوع قدرت شبیه به هم که همچون دوبرادرند اشاره می کند: فاشیسم و استالینیسیم. می خواهد بگوید صرف نظر از این که سازمان اجتماعی یا سازمان اقتصادی با فقدان عقلانیت دست به گریبان بوده یا نبوده، آنچه که مسلم است این است که جامعه و مردمان با قدرت زیاد روبه روبرو شده اند. می گوید هرانتظاری هم که از انقلاب داشته ایم، چه انقلابهای خوب و چه انقلابهای بد، سرانجام قدرت با سرسختی قد علم کرده است و خود را ابدی پنداشته است. سخن گفتن از ایدئولوژی قهر، نظریه ی علمی راستین اجتماعی، پرولتاریا و تاریخ، همه و همه به کنار، آخرسر با همین دو گونه از قدرت مواجه شدیم.

اکنون در حاشیه ی این مبحث صاحب این قلم از خود می پرسد چگونه ممکن است شخصیتی که این همه به نقد باور دارد و از قدرت هراس، با اینحال در برابر انقلاب ایران سست می شود و به استقبال چنین فریب بزرگی در تاریخ می رود؟ در نوشتاری دیگر به این جنبه از فوکو اشاره خواهم کرد.

بالاخره فوکو می گوید به سبب این وضعیتهاست که با بازگشت پرسش «روشنگری چیست؟» روبه رفته ایم. در نتیجه مجموعه ای از مسائلی که تحلیلهای ما کس و بر را برجسته می سازند باز فعال می شوند: از قرن ۱۶ به این سو با این عقلانی شدنی که فقط خصیصه ی فکرو علم غربی نیست کجا قرار داریم؟ همچنین با عقلانی شدن در ارتباط با روابط اجتماعی، سازمان دولت، فعالیتهای اقتصادی و شاید هم حتی رفتارهای فردی؟ این عقلانی شدنی که آثاری اجباری و حتی فضایی تاریک اندیشانه به بار می نشاند چه وضعیتی دارد؟ این عقلانیتی که به گونه ای فزاینده بی آن که خدشه دار و در باره اش تردید شود، نظام علمی و فنی جامع و فراگیری جا می اندازد، چه جایگاهی دارد؟

فوکو معتقد است که در فرانسه باید نسبت به پرسش «روشنگری چیست؟» مسئولیت پذیرفت. می گوید ما می توانیم به طرق مختلف به این پرسش نزدیک شویم. راهی را که من، فوکو، می خواهم برگزینم، و شما باید مرا باور کنید، به هیچ رو راه و روشی انتقادی یا جدلی نیست. فقط می خواهم تفاوتها را بنمایانم و ببینم به چه حد می توان شکلهای مختلف تجزیه و تحلیل مسئله ی روشنگری را که شاید مسئله ی اصلی فلسفه ی مدرن به حساب آید، متکثر ساخت، اشاعه داد و از هم متمایز کرد. برای آن که روشنگری را تبدیل کنیم به مسئله ی مرکزی و به آن بپردازیم که این خود نشانگر اخوت ما با مکتب فرانکفورت است، به چند نکته باید توجه کنیم. نخست آن که ما

درگیر نوعی عمل و شیوه‌ی کاری تاریخی و فلسفی هستیم، هر چند که این جریان هیچ ارتباطی با فلسفه‌ی تاریخ یا تاریخ فلسفه ندارد. این عمل و شیوه‌ی کار تاریخی - فلسفی نوعی کار فلسفی است و با گفتن این نکته منظورم این است که حوزه‌ی تجربی آن به هیچ‌رو شیوه‌ی ثابت نیست و شیوه‌های دیگر را حذف نمی‌کند. نه تجربه‌ی ای است درونی و نه به ساختارهای بنیادی معرفت و شناخت علمی می‌پردازد و نه مجموعه‌ی ای است از محتواهای تاریخی که تاریخنگاران آنها را همچون واقعیت‌هایی شناخته و پرداخت شده پذیرفته باشند. در واقع در این عمل تاریخی - فلسفی مسئله بر سر این است که خود باید تاریخ خود را ساخت، تاریخی مجازی سرهم کرد، بر حسب آن که دید چگونه پرسش راجع به ارتباط میان ساختهای عقلانیت که گفتار راستین را برجسته و شفاف می‌سازند و مکانیسم‌های انقیاد گره خورده به آنها از خللشان می‌گذرد.

به این شکلی که «فوکو» این موضوع را می‌پروراند و با مفهوم نقد ورمی رود در واقع چند نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد. نخست ارتباط نقد است با قدرت و کوشش در جهت انقیادزدایی؛ سپس نقد را به اعتباری با مفهوم روشنگری کانت برابر می‌گیرد و روشنگری را از خلال همین مفهوم نقد می‌نگرد؛ سرانجام آن که روشنگری را چارچوب و طرح تاریخی مدرنیته می‌داند. می‌گوید نکته این نیست که بگوییم یونانیان قرن پنجم اندکی شبیه فیلسوفان قرن هیجدهم اند یا آنکه قرن دوازدهم به نوعی یک رنسانس به حساب می‌آید، بل نکته اینجاست که بکشیم ببینیم تحت چه شرایطی، به بهای چه دگرگونی‌ها یا تعمیم دادن‌هایی می‌توانیم پرسش روشنگری را در هر مقطعی در تاریخ به کار بندیم و انطباق دهیم یعنی پرسش معطوف به ارتباط میان قدرت، حقیقت و فرد را؟ فوکو این چارچوب کلی را تاریخی - فلسفی نام می‌نهد.

«فوکو» می‌خواهد برای بررسی این موضوع راهی جز راه‌های متعارف برگزیند. می‌گوید نمی‌خواهم از اعتبار آن راه‌های دیگر بکاهم و آنها را در معرض اتهام قرار دهم و بگویم محصولی به بار نمی‌نشانند و به مقصدی نمی‌رسند. می‌خواهد فقط بگوید به نظرش پرسش روشنگری از زمان کانت، به علت کانت و احتمالاً به سبب آن که میان روشنگری و نقد جدایی و فاصله انداخت، در اساس به عنوان مسئله‌ی شناخت (= معرفت)^{۳۷} مطرح گشت. از این رو مبنای حرکت در مقطع تشکیل علم مدرن چیزی نبود جز تقدیرتاریخی شناخت. این تقدیر تاریخی به آثار نامحدود قدرت اشاره داشت و شناخت از همین طریق با ابژکتیویسم، پوزیتیویسم، فن‌سالاری و جز آن پیوندخورده بود.

Erkenntnis, connaissance, knowledge

^{۳۷}. برابر نهاده‌ی شناخت در سه زبان:

«فوکو» اندکی با مفهوم شناخت، تشکیل شناخت و مشروعیت هرگونه شناخت در طول تاریخ و خروج از شناخت خواه به صورت توهم و خیال باطل باشد، خواه به صورت اشتباه، فراموشی، بازیابی و جز آن ور می رود و تصورش براین است که این روش تجزیه و تحلیل به سبب شکافی که کانت میان نقد و روشنگری ساماندهی کرد، پدیدار گشت. این شیوه ی تجزیه و تحلیل بارها به کار بسته شده است یعنی سنجش مشروعیت شیوه های تاریخی شناخت. این روش رادکاربرخی فیلسوفان قرن هیجدهم مشاهده می کنیم، همچنین در آثار دیلتای، هابرماس و دیگران. نحوه ی پرسشگذاری اینان چنین است: شناخت، چه اندیشه ی نادرستی از خود ساخته است؟، و خود را در معرض کدام استفاده ای افراطی قرار داده است؟، و در نتیجه با چه سلطه ای پیوند داشته است؟

«فوکو» می خواهد به جای این روال که تحقیق و سنجش مرتبط با مشروعیت شیوه های تاریخی شناخت را هدف گرفته است، روشی متفاوت بنماید؛ و در تصور خود چنین روشی را بپروراند. بنا براین روش پرسش روشنگری را طریق دستیابی به مسئله ی معرفت در نظر نمی گیرد، بل آن را رویه ای می داند برای درک مسئله ی قدرت. بدین سان در روش تازه سنجش و تحقیق مشروعیت را منظور نمی کنیم، بل خواستار رویدادسنجی هستیم. فوکو در اینجا واژه ای را ضرب کرده است که خود از این بابت نیز از حاضران پوزش می طلبد و آن را واژه ای وحشتناک نام می نهد. به فرانسه می گوید *événementialisation*، به انگلیسی *eventualization*، و به آلمانی شده است: *Ereignishaftmachung*. در هر سه واژه با ریشه ی رویداد یا واقعه مواجه می شویم و چون او می خواهد سنجش رویداد را مبنای کار خود قرار دهد و نه شناخت را فعلاً برابرنهاده ی «رویداد سنجی» را به کار می بریم. چون منظور فوکو را می خواهیم بفهمیم نه واژه سازی دیگری به روش او. خودش می پرسد این به چه معناست؟ روش رویدادسنجی به نظر او هر چند که تاریخنگاران جیغ و داد کنند چنین است: نخست آنکه گروهی از عناصر را به روشی کاملاً تجربی و موقتی در نظر می گیریم؛ از این راه ارتباطاتی میان مکانیسمهای اجبار و محتواهای شناخت می توان شناسایی کرد. مکانیسمهای گونه های مختلف اجبار ممکن است عناصر قانونگذاری یا مقررات باشند، ساختارهای مادی یا پدیده های اقتدارگرایانه و چیزهایی از این دست باشند؛ محتواهای شناخت را نیز از بابت تکثر و جورواجور بودن می گیریم و آنها را در چارچوب آثار قدرت بررسی می کنیم با توجه به این که حاملان آنها عناصر معتبر یک نظام شناخت به شمار می روند. در اینجا ما نمی خواهیم ببینیم چه چیز راست است یا کاذب، مستدل است یا نامستدل، واقعی است یا توهمی، علمی است یا ایدئولوژیک، مشروع یا مبتنی بر فریب. آنچه می خواهیم ببینیم حلقه های ارتباط است، آنچه می خواهیم بدانیم این است که چه پیوندهایی میان

مکانیسمهای اجبار و عناصر شناخت وجود دارند، تحول کنش متقابل و پشتیبانی میان آنها چگونه است؛ به چه نحو عنصر شناخت، خواه حقیقی، نامطمئن یا کاذب، آثار قدرت از خود بروزمی دهند و به چه نحو یک رویه ی خاص اجبار، شکلهای عقلانی، حساب شده، از نظر فنی کارا و توجیه پذیر پیدا می کند.

بدین جهت در همین سطح اولیه خط فاصلی میان مشروعیت و عدم مشروعیت نمی کشیم، همچنین میان خطا و حقیقت. به همین علت است که در این سطح به نظرم می توان دو واژه به کار بست که کارکردشان مشخص ساختن کلیتها، قدرتها (puissance) یا چیزی شبیه امور متعالی نیست، اما برعکس اینها فقط باید تقلیل سیستماتیک ارزش حوزه هایی را که به آنها ارجاع می دهند، به اجرا بگذارند: خنثی سازی در ارتباط با آثار مشروعیت و شفاف سازی آنچه که آنها را در مواردی پذیرفتنی می کند از سویی و پذیرش واقعی آنها از سوی دیگر. از این رو واژه ی دانستن (= به معنای دانش به فرانسه: savoir) به کار گرفته می شود برای آن که به همه ی رویه ها و شیوه ها و همه ی آثاری از شناخت (connaissance) ارجاع دهد که در یک لحظه ی معین و در یک حوزه ی مشخص پذیرفتنی اند.

و دوم مفهوم قدرت (pouvoir) است که مجموعه ای از مکانیسمهای خاص قابل تعریف و تعریف شده را تحت پوشش قرار می دهد، و به نظر می رسد که اینها قادرند در ارتباط با رفتارها و گفتارها (discourse) دست به استنتاج استقرایی بزنند. در ظاهر این دو مفهوم فقط کارکردی متدولوژیک (روش شناسانه) دارند. مسئله برسر این نیست که توسط آنها اصول عام واقعیت را شناسایی کنیم، بل به نحوی جبهه ی تحلیلی و نوع عنصری را که مناسب تجزیه و تحلیل باشد، مشخص و معین سازیم. از این گذشته باید بتوانیم مانع شویم که از همان آغاز افق مشروعیت سازی وارد عمل شود به محض آنکه مفاهیم شناخت (connaissance) یا سلطه مورد استفاده قرار می گیرند. در عین حال مهم است بتوانیم به هر یک از این دو واژه ی شناخت و قدرت در هر مرحله ای از تجزیه و تحلیل از بابت شناخت و مکانیسم قدرت، محتوایی دقیق و مشخص بدهیم. هیچگاه نباید بگذاریم تصور شود که فقط یک شناخت یا یک قدرت وجود دارند، یا بدتر از آن شناخت و قدرتی وجود دارند که بنابه اراده ی خود عمل می کنند. شناخت و قدرت فقط یک شبکه ی تحلیلی به شمار می روند. این شبکه برخلاف استنباط متعارف از دو مقوله ی بیگانه از هم ترکیب نیافته است، یعنی در یک سو، شناخت، و در سوی دیگر، قدرت. زیرا هیچ چیز نمی تواند به عنوان عنصر شناخت وجود داشته باشد چنانچه منطبق نشود با مجموعه ای از قواعد و محدودیتهای خاص، برای مثال با یک نظام گفتار علمی در یک دوره ی زمانی. [و از طرف دیگر

درست به همان سبب که علمی یا عقلانی یا حتی موجه می نماید و پذیرش عامه یافته است، اجبار و انگیزه به بار می نشانند.]

برعکس هیچ چیز نمی تواند همچون مکانیسم قدرت عمل کند چنانچه هماهنگ نشود با مجموعه ای از رویه ها و روشها و ابزار و وسایل و هدفهایی که به نحوی بتوان اعتبار آنها را در یک سیستم کمابیش منسجم شناخت به اثبات رساند. بدین ترتیب مسئله برسر این نیست که بگوییم چه چیز شناخت است و چه چیز قدرت و چگونه یکی می تواند دیگری را تحت فشار قرار دهد یا آنکه یکی می تواند از دیگری سوء استفاده کند، بلکه مسئله در اینجا است که یک شبکه ی ارتباطی شناخت- قدرت را باید به توصیف کشید تا بتوانیم درک کنیم چه چیز قابل پذیرش بودن یک سیستم را تشکیل می دهد، خواه سیستم بیماریهای روانی باشد، خواه سیستم کیفری، بزهکاری یا جنسیت و چیزهای دیگر.

از مشاهده ی تجربی تا پذیرفتنی بودن یک سیستم در یک دوره ی معین تاریخی، تجزیه و تحلیلها از خلال یک شبکه ی قدرت - شناخت می گذرد که واقعیت پذیرفتنی بودن آن را در همانجایی که پذیرفته شده است، نه به طور عام، قابل فهم می سازد: یعنی می توان آن را در ارتباط با مثبت بودنش درک کرد. بدین ترتیب در اینجا نوعی فراگرد وجود دارد که به مسئله ی مشروعیت سازی اعتنا نمی کند و در نتیجه دیدگاه بنیادی حقوق راکنار می نهد و از خلال یک چرخه ی مثبت بودن، از واقعیت پذیرش به نظام قابل پذیرش، گذار می کند و در چارچوب تعامل شناخت- معرفت تجزیه و تحلیل می شود. فوکو در مجموع این روش را سطح باستان شناختی می نامد.³⁸ در نوشته های دیگرش این مفهوم را گسترده توضیح می دهد.

مسئله ی قدرت برای فوکو اهمیتی بسیار داشت. این اهمیت را می توان در آثار فلسفی او مشاهده کرد. «سرجیو بالان»³⁹ می نویسد «فوکو» مسئله ی قدرت را به نحوی طرح می کرد که آشکارا با تفسیرهای مارکسیستی از روابط قدرت تفات داشت و متمایز جلوه می نمود. «فوکو» قدرت را چیزی نمی دانست در انحصار نهادها و سازمانها به قصد سرکوب افراد و گروه ها. از نظراو قدرت، سرکوب محض بی قدرتان به دست قدرتمندان نیست؛ قصد داشت ببیند قدرت در زندگی جاری و در عرصه ی تعامل میان مردم و نهادها چگونه عمل می کند. به این اعتبار قدرت بیشتر شبیه چیزی است که به شیوه ای خاص عمل می کند و بیشتر به یک استراتژی می

³⁸ .Ibid. Was ist Kritik. Pp.29-35./The Politics of Truth. Pp.55-62.

³⁹ .Balan, Sergiu. Foucault's view on power relations. Institut of Philosophy and Psychology. Bucharest. (2013 Internet. Google).

ماند تا نوعی تملک و تصاحب. قدرت در نظر فوکو در همزیستی با مقاومت می‌زید، همچون نیرویی مولد است دارای آثار مثبت مانند خودسازی فردی، و از آنجا که شرط برقراری هر نوع ارتباطی است می‌توان حضورش را همه جا و در هر نوع رابطه‌ای میان اعضای یک جامعه مشاهده کرد.

«سرجیو بالان» می‌نویسد «میشل فوکو» فیلسوف و روان‌شناس و تاریخدان بود. در تفکر او مسئله‌ی قدرت نقشی محوری و اساسی داشت و به روابط میان جامعه، افراد، گروه‌ها و نهادها می‌پرداخت. در بسیاری از کتابها و مقالات فوکو از توجه او به موضوع قدرت اطلاع می‌یابیم؛ به رابطه‌ی میان افراد و جامعه، خاصه نهادها و توجه می‌کند. مطالعات «فوکو» که آنها را «تجزیه و تحلیل قدرت» می‌نامد نشان می‌دهند چگونه نهادهای مختلف قدرت خود را بر گروه‌ها و افراد اعمال می‌کنند و چگونه این گروه‌ها و افراد بر هویت خود و مقاومتشان در برابر آثار قدرت تأکید می‌نهند و اصرار می‌ورزند. از این رو می‌توان گفت فوکو برخلاف بسیاری از اندیشگران مارکسیست کمتر به بُعد سرکوبگر قدرت اعتنا می‌ورزد. آنچه توجه او را به خود جلب می‌کند همانا مقاومتی کسانی است که قدرت بر آنان اعمال می‌شود. برای مثال «لوی آلتوسر» متفکر مارکسیست به این نکته توجه می‌داشت که نهادهای دولتی افراد را چگونه سرکوب می‌کنند و چگونه اینان خود را به صورت فرد از طریق عمل اسرارآمیز ایدئولوژی می‌سازند. از نظر آلتوسر قدرت از بالا به پایین اعمال می‌شود، در حالی که فوکو الگویی جایگزین عرضه می‌کند که مطابق آن روابط قدرت در همه‌ی ساختارهای جامعه جاری و پراکنده است. همین به او امکان می‌دهد الگویی بسازد مبتنی بر رفتارهای روزانه و عادی و دنیوی که در چارچوب آنها قدرت به کار بسته می‌شود و به چالش کشیده می‌شود. در این الگو فرد انسانی همچون فردی عامل و فعال قرار می‌گیرد، نه بسان موضوعی ساده برای قدرت.

«سرجیو بالان» سپس می‌نویسد معمولاً قدرت را توانایی یک عامل می‌دانند به قصد تحمیل کردن اراده‌اش بر اراده‌ی بی‌قدرتان، یا توانایی و اداساختن آنان به انجام دادن چیزهای که نمی‌خواهند انجام دهند. به این معنا، قدرت یعنی مالکیت، یعنی تملک چیزی از سوی کسانی که در قدرت اند. اما «فوکو» قدرت را چیزی نمی‌داند که بتوان تملک و تصاحب کرد، بل چیزی است که عمل می‌کند و خود را به گونه‌ای خاص آشکار می‌سازد؛ قدرت بیشتر یک استراتژی است تا تملک. فوکو می‌گوید قدرت را باید تجزیه و تحلیل کرد همچون چیزی که در گردش است، یا به عنوان چیزی که فقط کارکردی زنجیره‌ای دارد، به صورت یک شبکه‌ی سازمانی به کار گرفته می‌شود و به اجزای آن می‌آید. در این حالت افراد ناقلان قدرت اند، نه موارد انطباق آن.

«سرجیو بالان» می گوید راه فهم قدرت دو خصیصه دارد. نخست آنکه قدرت یک سیستم است، شبکه ای است از روابط فراگیرنده ی کل جامعه، نه دربرگیرنده ی رابطه ی میان سرکوبگر و سرکوب شده؛ دوم آنکه افراد هدف قدرت به حساب نمی آیند، بل جایگاهی هستند که قدرت و مقاومت نسبت به آن در آنجا به اجرا در می آیند.

«مارک کلی» در نوشته ای⁴⁰ راجع به فلسفه ی قدرت «فوکو» سعی می کند دیدگاه قدرت فوکو را بشکافد و خصوصیات آن را بر بشمرد. این خصوصیات چنین اند: یکم: غیر شخصی بودن قدرت بدین معنی که قدرت بسته به اراده ی افراد هدایت نمی شود؛ دوم: رابطه ای بودن قدرت است بدین معنی که قدرت همواره موردی است از قدرت روابط میان مردم، در تقابل با میزان اندکی که توسط مردم تصاحب شده است؛ سوم: مرکزیت زدایی از قدرت بدین معنی قدرت متمرکز نیست روی یک فرد یا یک طبقه؛ چهارم: متکثر بودن جهت های قدرت بدین معنی که قدرت فقط از مجرای آنکه بیشتر یا کمتر قدرت دارند جاری نمی شود، بل از «پایین می آید»، هرچند که «نامساوات طلبانه» است؛ پنجم: طبیعت راهبردی (استراتژیک) قدرت است، بدین معنی که قدرت پویایی خاص خود را دارد و عمدی و به قصد عمل می کند. در یک نظر «کلی» قدرت خصوصیات دیگری هم دارد اما اشاره می کند به کتاب «تاریخ جنسیت» فوکو و می گوید قدرت با مقاومت همزیستی می کند و همین خصلتی مولد به شمار می رود که فراگیر است و همه جاحضور دارد. همین خصوصیت آثار مثبت برجا می گذارد. این ویژگی را می توان در هر نوعی از رابطه ی میان اعضای جامعه مشاهده کرد؛ هر رابطه ای مبتنی بر همین شرط محتمل است.

«سرجیو بالان» می نویسد درک قدرت همچون یک راهبرد و نه یک مالکیت به معنای آن است که قدرت را چیزی بدانیم که به اجزای آن آید و به کار انداخته می شود و نه چیزی که می توان آن را به سادگی به دست آورد. قدرت در انحصار یک جا در نمی آید، مثلاً در برخی از نهادها یا در دست برخی از افراد، بل مجموعه ای از روابط است، پراکنده در سراسر جامعه. آنچه وجود دارد از نظر فوکو روابط قدرت است. این روابط متنوع و متکثر است و به شکل های گوناگون سربر می کشند؛ این تنوع را می توان در بازی مشاهده کرد، در روابط خانوادگی دید، یا در چارچوب نهادها، یا در دیوان سالاری.

به باور «سرجیو بالان» این نگرش «فوکو» در تضاد قرار دارد با دیدگاه مارکسیستی که قدرت را گونه ای از سرکوب یا ستمدیدی می نگرند. از نظر فوکو چنانکه اشاره

⁴⁰ Kelly, Mark. The political Philosophy of Michel Foucault. Pp37. In: Ibid. P.38.

رفت قدرت با مقاومت همزیستی دارد، مولداست، آثار مثبت دارد، همه جاحاضر است، در هر رابطه ای مشاهده می شود و شرط هر نوع رابطه ی احتمالی است. فوکو بر این عقیده است که هر جا قدرت است، مقاومت هم هست. به همین سبب نمی توان روابط قدرت میان افراد را تقلیل داد به رابطه ی ارباب- بردگی، یا رابطه ی سرکوبگر- قربانی، در حالی که روابط قدرت خصلتی مولد دارند زیرا که مقاومت را هم در بر می گیرند. «فوکو» به همین علت می گوید هر جا که قدرت است، کسی هم یافت می شود که در برابرش مقاومت می کند.

به باور «فوکو» دولت در اساس صاحب قدرت به حساب نمی آید، بل نظامی از روابط میان افراد را می سازد تا نظام سیاسی قادر به فعالیت باشد. «فوکو» میان نظامهای سلطنتی و دموکراتیک در تاریخ اروپا از بابت اجرای مجازات تفاوت می گذارد و با تصویرسازی می گوید نماد قدرت پادشاهی به اجراء آوردن مجازات به صورت علنی بود و نماد قدرت دموکراتیک برقرار ساختن انضباط است و زندان دور از چشم عامه ی مردم. سپس نتیجه می گیرد که نحوه ی مجازات خلافکاران در اساس بیانگر دگرگونی جریانهای جاری قدرت در جامعه است. مجازات اعدام، نماد بیرونی قدرت سلطنتی است که از بالا به پایین به اجراء می آید. پادشاه نماد قدرت ملت بود اما اجرای علنی مجازات بر اثر به کارگیری ابزار دموکراتیک مانند زندان کنار زده شد؛ حالا قدرت به نام تمام ملت به اجراء می آید. در این وضع جدید نظارت نقش مهمی به عهده می گیرد. در گذشته آداب و شیوه هایی ناپیوسته وجود داشت که از طریق نظامهای وصول مالیات و سر باز گیری و تعهدات در طول زمان عمل می کند.

از آنجا که موضوع اصلی این گفتار نقد است در اینجا به همین اندازه با اشاره به دیدگاه فوکو در ارتباط با قدرت که خود در ضمن مبحثی گسترده در اندیشه ی فوکو است، بسنده می کنیم و به مسائل مرتبط با نقد بازمی گردیم. «جودیت باتلر» در همان گفتارش⁴¹ می نویسد «فوکو» با پرسش خود نقد را چیزی می داند به کل متفاوت از آنچه که ما معمولاً از نقد درک می کنیم. «فوکو» در بحث خود در ارتباط با نقد تأکید می کند که برای دستیابی به مفهوم نقد، شیوه هایی گونه گون یافت می شود. از نقد متعالی کانتی گرفته، داریم تا جدلهای خرد که نقد نامیده می شوند. به همین جهت هم می گوید نقد را نباید چیزی واحد دانست و ما نباید آن را مستقل از موضوعات مختلف که خود نقد را تعریف می کنند، به تعریف در آوریم. نقد بر اثر کارکردش محکوم است

⁴¹. Butler. Ibid. P10.

به پراکندگی، وابستگی و دگرپذیری. نقد فقط در ارتباط با چیزی جز خودش، هستی می‌یابد. بدین ترتیب نقد تابع موضوعات خوداست که به نوبه‌ی خود نقد را تعریف می‌کنند. وظیفه‌ی نخست نقد این نیست که موضوعات خود - شرایط اجتماعی، شیوه‌های عمل، شکل‌های شناخت، قدرت، گفتار - را ارزشگذاری کند و بگوید خوب هستند یا بد، متعالی‌اند یا نازل. نقدباید خود نظام ارزشگذاری را پروراند و برجسته‌سازد. دانش و قدرت چه ارتباطی باهم دارند که مبتنی براین ارتباط یقینیات شناخت شناسانه‌ی ما شیوه‌ی ساختن معینی از جهان را پشتیبانی و حمایت می‌کنند و گزینه‌های ممکن دیگری را به قصد نظم‌بندی سد می‌کنند. بدیهی است ممکن است بیندیشیم که ما نیازمند یقین شناخت شناسانه‌ایم تا بتوانیم با اطمینان بگوییم جهان به شیوه‌ی معینی نظم یافته است و چگونه باید نظم یافته باشد. اما این یقین به چه میزان توسط شکل‌هایی از دانش مشایعت می‌شود که امکان بروز و حضور اندیشه‌ی دیگر را طرد می‌کنند؟ حال ممکن است حتی به گونه‌ای خردمندانه پرسیده شود گونه‌ای دیگر از فکر چه فایده‌ای دارد وقتی ما از پیش نمی‌دانیم این فکر دیگر بتواند جهان بهتری به بار بنشانند؟ چنانچه ما چارچوب اخلاقی مناسبی نداشته باشیم چگونه می‌توان با قطعیت گفت امکانات یا شیوه‌های فکری تازه قادر است جهانی را در اختیار بگذارد که بتوانیم بهتر بودن آن را به مدد معیارهای مطمئن و جاافتاده دآوری کنیم. به هر حال به نظر «باتلر» پاسخ به چنین چیزی برای «فوکو» و هواخواهانش آسان نمی‌نماید. از این رو تصور می‌کند بهتر است به معنایی بنیادین از نقد رجوع کرد تا بتوان فهمید نقص این پرسش چیست و در نتیجه پرسش را از نو مطرح ساخت تا بتوان رویکردی مولد به جایگاه اخلاق در چارچوب سیاست ترسیم کرد. به هر حال باتلر خوانندگان را دعوت به شکیب می‌کند زیرا او نقد را پراکسیسی می‌داند مبتنی بر صبر و شکیب.

«فوکو» به باور «باتلر» از ما می‌طلبد نقد را همچون یک پراکسیس بازاندیشی کنیم. در این پراکسیس این پرسش راتا نهایت مطمئن‌ترین مرزهای دانش و اندیشیدنمان می‌گسترانیم یعنی همان چیزی که «ویلیامز» «عاداتهای غیرانتقادی ذهن» - مان می‌نامد و «آدورنو» آن را ایدئولوژی توصیف می‌کند. باتلر می‌خواهد بگوید از نظر فوکو عرصه‌ی شناخت شناسی ما دستخوش بحران شده است و مقولاتی که زندگی اجتماعی ما را ساماندهی می‌کنند نوعی تناقض یا قلمروهایی غیر قابل بازگویی تولید می‌کنند. از همین جاست که پارگی در شبکه‌ی شناخت ما بروز می‌کند و از درون آن پراکسیس انتقادی همراه با این آگاهی سربرمی‌کشد که در اینجا دیگر هیچ گفتاری مناسب نیست یا گفتارهای ما به بن بست کشیده شده‌اند. از نظر فوکو نقد وسیله‌ای است برای آینده یا حقیقتی که نه می‌شناسد، و نه خواهد بود؛ برحوزه‌ای نظارت می‌کند که نمی‌خواهد نظارت کند و نمی‌تواند آن را تنظیم کند. بدین ترتیب نقد، آن افق و

بُعدی از دانش مستقر و تنظیم شده ی ما را دربرمی گیرد که جذب کارکرد نظم دهنده ی آن نشده است. از نظر فوکو مرزهای عرصه ی شناخت ما با پراکسیس فضیلت پیوند خورده است گویی که فضیلت خلاف تنظیم کنندگی و نظم عمل می کند و گویی فضیلت است که نظم مستقر را به چالش می گیرد. فوکو در مورد این رابطه بی هیچ ابهامی سخن می گوید. معتقد است چیزی در نقد وجود دارد که آن را وابسته به فضیلت می کند. سپس باتلر می گوید فوکو از این هم ورا تر رفته و سخنی بر زبان می راند که حیرت انگیزتر است؛ می گوید این حالت انتقادی در مجموع همانا فضیلت است.

فضیلت از نظر فوکو، چنانکه باتلر می نویسد، خصوصیت و ویژگی یا پراکسیس یک فاعل (سوژه) است، یا کیفیتی است که نوع خاصی از عمل یا پراکسیس را می طلبد و مشخص می سازد. فضیلت به اخلاقی تعلق دارد که تبعیت از احکام و قانونهای خاصی را به اجرایی گذارد. از این رو فضیلت فقط به معنای انطباق دادن یا سازگار شدن با هنجارهای از پیش تعیین و مستقر شده نیست. فضیلت رابطه ای است انتقادی نسبت به آن هنجارها؛ این رابطه با توجه به مهمترین ویژگی اخلاقی شکل می گیرد.

«فوکو» مانند بسیاری از نویسندگان فرانسوی اصطلاحات و واژگانی را به کار می برد که فهم آنها تنها در پرتو فهم کل کارشان امکانپذیر می شود. به هر حال وقتی واژه ی سوژه را به کار می برد به معنای یک کلیت خودآگاه است که قادر است نحوه ی عمل خود را خود انتخاب کند. استنباط قرن نوزدهمی از سوژه را که خصلتی جهانشمول و همیشگی یعنی ثابت داشت، نمی پذیرفت. این استنباط خصلتی غیرپویا داشت و مردمان را پیوند می زد با هویت‌هایی معین و غیرقابل تغییر. من در اینجا هم واژه ی سوژه را آوردم و هم واژه ی فاعل را همچون برابر نهاد.

چند نکته ی دیگر در ارتباط با نقد از نظر فوکو می آورم بی آنکه قصد داشته باشم توضیح یا تفسیر همه ی واژگان و اصطلاحات او را ادامه دهم.

ایستادگی در برابر اقتدار از دید فوکو خصلت بدیهی روشنگری به شمار می رود. او با قرائتی از روشنگری موافقت دارد که نه فقط تداوم آن و هدف‌هایش را پاس بدارد، بل معضل و تنگنای آن را که در بطن تاریخ روشنگری نهفته است آشکار سازد. روایتی که فوکو در اختیار ما می گذارد و به باور باتلر هیچ اندیشگری از عصر روشنگری آن رانمی پذیرفت هرچند که توصیف کنونی از روشنگری را از اعتبار نمی اندازد، تاریخ انتقادی روشنگری است. به زعم فوکو نقد با پرسشگری می آغازد؛ به پرسش کشیدن فرمانبرداری مطلق و تبعیت از همه ی اجبارهای حکومتی تحمیل شده بر مردم. برای

آنکه بتوان در برابر یک اقتدار مطلق انتقادی بود، به یک پراکسیس انتقادی نیاز است که بی هیچ وقفه ای یکسره دگرگونی پذیر است.

تصورم بر این است که بی تردید می توان یکی از دستاوردهای فکری فوکو را همانا پیوند زدن نقد با روشنگری برشمرد. صرف نظر از این که با همه ی توصیف او از این پیوند موافق یا مخالف باشیم، به هر حال باید به آن توجه بیندازیم و از نکته سنجیهای او غافل نمانیم.

اندیشه بهار ۱۳۹۳

پیوستہا

نقد چیست ؟
حقیقت – گوی چيست؟
بحران ونقد اجتماعی

پیوست نخست

نقد چیست؟

نقد در زبان محاوره به معنای خرده گیری است. «میشل فوکو» با آنکه رویکردی فلسفی به نقد می‌پروراند با این حال به زبانی ساده هم می‌گوید «نقد یعنی چیزهایی را که آسان می‌پنداریم، اندکی سخت‌تر کنیم».

«فرانتزیسکا بروکنر» می‌پرسد به چه اعتباری می‌توان یک اثر علمی را کاری انتقادی به حساب آورد؟⁴² دانشمندان علوم انسانی چه تصویری از نقد دارند؟ برخی از آنان به مفهوم نقد در ارتباط با شرایط اجتماعی نگاه می‌افکنند و در همین رابطه به وابستگی متقابل تولید دانش و روابط اجتماعی اشاره می‌کنند و ارجاع می‌دهند. «بروکنر» بر این باور است که چنین تعاریفی کافی به نظر نمی‌رسند زیرا خصوصیتی مهم از نقد رابه نمایش نمی‌گذارند. این خصوصیت عبارت است از نگاه انداختن به نقد همچون یک پراکسیس اخلاقی، به عبارت دیگر یعنی روحیه و خوی اخلاقی دانشمندان در چارچوب روابط اجتماعی نقد شده. منظور از خلق و خوی دانشمندان در اینجا همانا اصلی است رفتاری که خصیلتی شناختی، هنجاری و پذیرفته دارد و در چارچوب کنش متقابل تجربی در ارتباط با گروه‌های مرجع متجلی می‌شود و اعتبار می‌یابد. دانشمندان در اینجا تولیدکنندگان اجتماعی دانش به حساب می‌آیند و درک و استنباط ایشان همچون پراکسیس (= بازتولید) نقد تجلی می‌یابد. شاید هیچ‌کس بهتر از خود اینان نمی‌تواند دانشی را که تولید می‌کنند به نقد بسپارد و آنچه را که کسب کرده‌اند در معرض سنجش قرار دهد. در چنین موقعیتی کمترین تردید و شک، نشانه‌ای است از پیروزی و غلبه‌ی بر ساده‌انگاری. «بروکنر» که به مطالعه‌ی موضوع مهاجرت دلبستگی نشان می‌دهد می‌خواهد مفهوم نقد را در ارتباط با تحقیقات مرتبط با مهاجران به کار بندد. می‌نویسد گرچه «فوکو» تعریفی کوتاه از نقد به دست می‌دهد اما پروژه‌ی کاری خود را پروژه‌ی انتقادی می‌نامد. به همین سبب است که بسیاری محققان عرصه‌ی مهاجرت به او ارجاع می‌دهند. در اینجا بروکنر اشاره

⁴² Brueckner, Franziska. Kritische Praxis nach Foucault. Netzwerk MiRA: Kritische Migrationsforschung. Kritische Praxis nach Foucault. Pp.311- 336.

دارد به جمله ای معروف از «فوکو» که می گوید «نقد هنر حکومت نشدن به این حد است». بدیهی است که «فوکو» معنایی وسیع از مفهوم «حکومت» در نظر دارد. درست در همینجا «بروکنر» می گوید گرچه محققان حوزه ی مهاجرت به مفهوم فوکو از نقد توسل می جویند اما نباید از نظر دورداشت که آسان نمی توان مفهوم فلسفی نقد را از نظر فوکو یا به بیان دیگر پراکسیس پژوهشی فوکو را به نحوی جامع و فراگیر به کارگرفت.

«بروکنر» سه محور را در حوزه ی نقد فوکویی برجسته می داند: نخست، خوی / خصلت/خصیصه / روحیه که برابر نهاده هایی هستند برای (ethos) // دوم، دانش، و سوم، قدرت. در محور خوی و روحیه به خصوصیات «خود» توجه می شود؛ دانش آن محوری است که بازتابهای قدرت را در تولید علم تجزیه و تحلیل می کند؛ و سوم: بررسی روابط قدرت میان فرد(سوژه) و دانش و پیوندهای آنها باهم چیزی است که در محور قدرت بررسی می شود. به باور «بروکنر» فوکو نیک آگاه است که برخی از نمایندگان نظریه ی انتقادی (= مکتب فرانکفورت) خاستگاه مشابهی را در ارتباط با شکلگیری نقد در عصر روشنگری دنبال می کنند. محققانی داریم که پراکسیس نقد فوکو را با توجه به شیوه و روش اندیشیدن او جایگزین و تبدیل روش نظریه ی انتقادی در مکتب فرانکفورت می دانند.

«بروکنر» می نویسد فوکو در آغاز دانشجویی در سال ۱۹۴۶ شروع می کند به یادگیری زبان آلمانی. می خواست هایدگر و هگل را به زبان اصلی بخواند. به سال ۱۹۵۳ با آثار نیچه برخورد می کند. با الهام از نیچه می پرسد آیا پدیدارشناسی قادر است در ارتباط با تاریخ خرد گشایشهایی فراهم آورد؟ از این پس فوکو از آگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی می گسلد. پرسش مرتبط با شیوه های شکلگیری سوژه و ابژه از این مقطع به بعد در سراسر آثار فوکو به چشم می خورد. تحول و تکامل کار فوکو از ۱۹۵۹ به بعد پیوند خورده است با اثری از کانت به نام «انسان شناسی از منظر عملی». فوکو به منظور شفاف و دقیق ساختن مفهوم نقد در اساس و به طور عمده به کانت رجوع می کند اما در پایان کار با توسل به انسان شناسی کانت علیه الگوی انتقادی کانت وارد عمل می شود و به تبارشناسی نیچه می پیوندد. فوکو قبل از آن که به تبارشناسی توسل بجوید، روش باستان شناسی دانش را می پروراند. «بروکنر» سپس می نویسد از نیمه ی دهه ی هفتاد سالهای قرن بیستم تا هنگام مرگش به سال ۱۹۸۴ فوکو در چارچوب نقد باستان شناختی – تبارشناختی اش به طور عمده با رساله ی کانت به نام «پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟» دست و پنجه نرم می کند. فوکو دست کم در چهار نوشته اش به مقاله ی کانت به نام «روشنگری چیست؟» می پردازد یکی در همان گفتاری که به نام «نقد چیست؟»

ایراد کرد و بعد بی دخالت خود او به صورت مکتوب درآمد، یکی دیگر در مقدمه ای در چاپ آمریکایی «در باره ی طبیعی و بیمارگونه» در ۱۹۷۸، سپس در نخستین درس سال ۱۹۸۳ در کولژ دو فرانس تحت عنوان «درس منتشر نشده» در ماه مه ۱۹۸۴، و سرانجام در نوشته ای به نام «روشنگری چیست؟» باز به همان سال ۱۹۸۴.

فوکو خود می گوید دو نوع کتاب نوشته است. یک نوع از کتابهایش فقط با تفکر علمی سروکار دارند و نوع دیگر کتابهایش با مسائل و نهادهای اجتماعی.

فوکو معتقد است که عرصه ی کارش شامل تاریخ اندیشه می شود. انسان از نظر او موجودی است اندیشنده. نوعی که می اندیشد با جامعه، با سیاست، با اقتصاد و با تاریخ در مجموع پیوند می خورد؛ اما به همین سان با مقولات عام و کلی و با ساختارهای صوری. با این حال اندیشه چیزی است جز یک تعامل اجتماعی. نحوه ای که انسانها به راستی می اندیشند چیزی نیست که به مدد مقولات کلی منطقی بتوان دریافت. میان تاریخ اجتماعی و تجزیه و تحلیل‌های صوری اندیشه یک راه، یک خیابان بسیار باریک وجود دارد که تاریخنگار اندیشه آن را می پیماید.^{۴۳}

فوکو سه محور را در حوزه ی نقد در نظر می گیرد. این سه محور خصلتی پی در پی و دنبال هم قرار گیرنده ندارند. از نظر او این چیزی نیست جز یک معیار تجزیه و تحلیل. او این محورها را بررسی می کند و می خواهد ببیند چه چیز امروز را با دیروز به هم می پیونداند. آنچه که واقعیت تاریخی است یعنی تاریخ هستی یافته است شامل سه چیز می شود: قدرت، دانستن (= دانسته ها) و فرد. تاریخ دانستن را نباید همسان دانست با تاریخ علم. دانسته و قدرت همواره درهم تنیده اند و در ارتباط با فرد در معرض تجزیه و تحلیل قرار می گیرند. در سالهای دهه ی شصت قرن بیستم میلادی فوکو سرگرم تاریخ دانستن (= دانسته ها) است. در محور دانستن به نقد روشهای شناخت در عرصه ی دانستن موجود می پردازد. پراکسیس تفکر و پراکسیس گفتگوها را نقد می کند یعنی همان چیزی را که فوکو خود گفتاری (diskursiv) می نامد. به بیان دیگر به پراکسیسهای مشهود در زبان در ارتباط با تولید دانستن و آثار آنها در عرصه ی قدرت می پردازد. بر اساس همین فرضیه است که کرسی استادی او در پاریس کرسی «تاریخ نظامهای فکری» نام گرفته است.

فوکو پراکسیسهای گفتاری را به مدد روش باستان شناختی تجزیه و تحلیل می کند. این بدان معناست که آنچه را که تاکنون سند علمی نامیده می شده است، از این پس

⁴³.Ibid.P.316.

گواه تاریخی می نمایاند. اندیشه و عمل در مرحله ی نخست در گفتن متجلی می شوند. روش باستان شناختی فقط گفتارهای دانستن را توصیف می کند و در نتیجه این پرسش را عنوان می کند: دانستن یا به بیان دیگر ترکیب قدرت – دانستن به چه نحو خود را باز می سازد و تولید می کند.

دومین محور نقد عرصه ی موضوع باستان شناسی را می گستراند و از این راه می توان پراکسیسهای عام سیاسی را فهمید. فوکو این حوزه را گفتاری دارای خصلت مادی می نامد. از نظر فوکو پراکسیسهای گفتاری و پراکسیسهای سیاسی دارای منشاء مشابهی هستند زیرا «عمل اندیشنده ی» انسانی اند و محورها هر یک به نوعی مستقل اند اما در ارتباطی وابسته قرار دارند؛ حوزه هایی مختلف به شمار می روند اما مجزا از یکدیگر نیستند. عنصر مشترک و پیونددهنده ی آنها پراکسیسهای گفتن یا به بیان دیگر پراکسیسهای گفتاری (= دیسکورسیو) است. فوکو هیچ یک از این پراکسیسها را مقدم بر دیگری نمی داند: نه تقدم اندیشه، نه تقدم عمل و نه حتی تقدم زبان را.

فوکو به منظور تجزیه و تحلیل این دومین محور نقد یعنی روابط قدرت، روش تبارشناسی (généalogie) را به کار می گیرد. در اساس ویژگیهای تاریخی رابطه ی یادشده به ویژگیهای تاریخی قدرت – دانستن افزوده می شود تا در هم تنیدگی قدرت را در گفتار دارای خصلت مادی بتوان تجزیه و تحلیل کرد به خصوص که قانون در این محور قرار می گیرد. فوکو می گوید تبارشناسی باید بتواند یکه بودن رخدادها را بیابد و همه ی گسستها و عدم تداومها را آشکار سازد.

در ارتباط با سومین محور با اخلاق سروکار داریم یعنی با خود گفتار (دیسکور) یعنی گفتار با خودش. اینجا فوکو وابستگی دانستن و قدرت را با وضوح تمام آشکار می سازد: میان حقیقت، قدرت و خود، چه روابطی وجود دارند؟ به باور برخی فوکوشناسان گسترش روابط این محورها باهم بغرنجیهای تئوریک به بار می نشانند.

«بروکنر» می گوید هستی شناسی انتقادی فوکو را می توان در این نکته ای که بر زبان می راند به وضوح مشاهده کرد. فوکو می گوید این هستی شناسی انتقادی می خواهد در ابعاد گوناگونش چیزی را مشخص و تعریف و تعیین کند که در اروپا از قرن هفدهم به این سوی باید شیوه ی هستی گفتارها (دیسکورها) باشد؛ یعنی قواعد شکل بندی آنها همراه با شرایطشان، وابستگیهایشان و دگرگونیهایشان تا دانسته های امروزمان توانسته باشند براساس آنها خود را بسازند. به بیان دقیق تر یعنی دانستن مان در ارتباط با موضوعی که آن را انسان می نامیم.

«بروکندر» معتقد است که با این جملات فوکو از ۱۹۶۸ به بعد رسالت و در همان حال نقد خود را ترسیم کرده است.^{۴۴} آنچه که فوکو در سالهای دهه ی هشتاد قرن بیستم با بازگشت به سالهای پیشین نگاه می اندازد به واقع همین یک موضوع است: یعنی موضوع فلسفه که چیزی نیست جز انسان. فوکو تکامل تاریخی انسان را در نظر دارد یعنی «سوژه» را. برای مثال در ارتباط با تحول شبانی مسیحی؛ یعنی تکنولوژی فردی کننده ی قدرت. در کنار این تکنیکهایی که فرد عنصر بیگانه را به تعریف درمی آورد، خود فرد در همانحال تکنیکهایی هم دارد در ارتباط باخود که آنها را تکنیکهای خودی یا خود فرد می نامد و در ارتباط با خود به کار می بندد. این تکنیکها وابسته به هم هستند. تکنولوژی خود، این امکان را برای فرد فراهم می آورد که با اتکای به نیروی خود یا به مدد مجموعه ای از عملیات در ارتباط با بدن خود یا در ارتباط با روحش، با اندیشه اش، با رفتارش و با شیوه ی زندگی اش به کار بندد با این قصد که خود را چنان تغییر دهد که وضعیت معینی از خوشبختی، پاکی، خرد، کمال یا حتی نامیرایی (= جاودانگی) را کسب کند.

این نگرش فوکو که آن را خاصه در سالهای پایانی عمرش می پروراند و به آن دلبستگی نشان می داد به گونه ای تکامل یافته و به بیانی منسجم و سازمان یافته در عرفان ایرانی رواج دارد و مراحلی را در راه دستیابی به کمال منظور می دارد و به نمایش می گذارد و به توصیف می کشد. «بروکندر» می گوید به کار بستن تکنیکهای مرتبط با خود به منظور برخوردار ساختن خود از انضباط همچون عملی متوجه آزادی یا عملی آزادی بخش در ارتباط باخود از نظر فوکو وظیفه ای است که هر انسان باید برای خود در نظر بگیرد.

«بروکندر» می نویسد فیلسوفان انسان اند و در ارتباط با خود انضباط رابه کار می بندند و نگران و دلسوز خود هستند. از نظر فوکو، به جز این، فیلسوفان دارای خوی و خلقی (یعنی Ethos) هم هستند که بروکندر آن رابه آلمانی به «شیوه ی زیست» یا «شیوه ی وجودی» (Seinsweise) ترجمه می کند. فوکو این خلق و خو را امری عام و هنجاری یا هنجارساز و معتبر برای همه ی انسانها نمی داند. این خوی فلسفی همانا روحیه ای است انتقادی. در جایی دیگر این روحیه را وضعیت هم ترجمه کردیم به معنای وضعیت انتقادی یا خلق و خوی انتقادی. این روحیه ی انتقادی را فوکو در معنای فضیلت به کار می گیرد. فوکو نقد را یک روحیه یا وضعیت می داند. از نظر فوکو وضع گرفتن انتقادی نسبت به چیزی یعنی دست به عمل زدن؛ یعنی به عمل رو آوردن. این وضعیت انتقادی را نباید به معنای متعارف منقسم ساخت به ارزش - داور و استدلال متناسب با آن. این چیزها در نظر فوکو نقد به شمار نمی روند. نقد - فعال بودن (= فعالیت انتقادی) یعنی پرسش کردن، یعنی چیزی

⁴⁴ .Ibid.P318.

رابه پرسش گذاشتن، یعنی به نگفته، ندیده (= نامشهود) و شاید هم به آنچه که هنوز تولید نشده اشاره کردن و ارجاع دادن - به باور فوکو معنا و مفهوم و هدف نقد همین است. نقد به عنصر هنوز - نه در جهان امکان می دهد و فضا برایش فراهم می آورد. این نکته به طور ضمنی بدین معناست که چیزی که وجود دارد، جوری دیگر می تواند باشد. آنچه که او در اینجا می گوید یک ترکیب زبانی است در ارتباط با واقعیت. بدیهی بودن دانسته ها و خودرو بودن ضرورت یا تغییرناپذیر بودن علم، شکل های دانستن (= معرفت) و همچنین هویت های دانشمندان باید همواره در معرض پرسش قرار بگیرند. به باور «بروکنر» در واقع اندیشه ی احتمال و تصادف در زمینه ی وجود علمی و وجودی که از نظر زبانی درک شده، محور نقد فوکویی را تشکیل می دهد. فوکو می گوید حرکتی که آدمی را به مدد سعی و کوشش و لمس کردن و رؤیا دیدن و وهم از آنچه که فرض می شود حقیقت است جدا می کند، فلسفه است، و همچنین از همان چیزی که قواعد بازی به شمار می روند... این در واقع نوعی پرسش کردن از خود است: وقتی رابطه ی ما با حقیقت چنین و چنان است، پس چگونه باید رفتار کنیم؟

«بروکنر» می نویسد سراسر کارهای فوکو، هر فصل و هر بندش انباشته است از پرسش. حتی در مصاحبه ها یا در درسهایش همواره پرسش طرح می کند. فوکو هرگز بیم ندارد گفته هایش را نفی کند و حتی بگوید به چه نحو به آنها رسیده بوده است. او مدام روحیه ای انتقادی دارد. بی تردید دست به کار ی مخاطره آمیز می زند.

*

فوکو همواره بر اساس قواعد دست به تجزیه و تحلیل می زند. این قواعد از نظر او نه فقط گفتارها را مشروط می سازند، بل آنها را تولید می کنند. به باور فوکو، به هیچ رو زندگی سطح گفتارها را نمی سازد. این سطح، فضای مجازی خاصی است که در چارچوب آن اظهارات (= گفته های) واقعی موجود که خود تحقق و فعلیت قواعد تشکیل گفتارها به شمار می روند، در نظر گرفته می شوند. بلافاصله «بروکنر» می گوید متأسفانه بر اساس این نظرات فوکو نمی توان روش باستان شناسی یا تشکیل گفتار یا حتی آرشیو (= بایگانی) رابه گونه ای مشخص شناسایی کرد. قواعد و تکنیکهایی که انسانها به منظور فهم خود استفاده می کنند، در عرصه ی معرفت (= دانستن) تقسیم می شوند به شاخه هایی از تکنولوژیهای تولید و تکنولوژیهای نظامهای نشانه ای. برای آن که بتوان نقد را در سطح وجود به کار بست، فوکو تاریخ را به جای عنصر متعالی می نشاند. در اینجا است که او شکل های تجربه را که در طول تاریخ ساخته شده اند، توصیف می کند.⁴⁵

سپس «بروکنر» به نکته ای دیگر اشاره می کند که بی تردید اهمیتی بسیار دارد. می نویسد توصیف های تاریخی فوکو در ارتباط با «کارکرد» و «اثر» تفکر علمی، آگاهانه از ارائه ی تعریفی روشن از علم می پرهیزند. از آنجا که فوکو علم را (که گاه ما در این نوشته واژه ی دانش را به جای آن به کار برده ایم) حوزه ای با مرزهایی

⁴⁵ .Ibid. Pp.320-321.

روشن یا به عبارت دیگر مرزبندی شده نمی شناسد، این موضوع را ارجاع می دهد به حوزه ی معرفت (= دانستن). بدین ترتیب با دو حوزه روبه رو می شویم: یکی علم یا دانش است و دیگری معرفت (= دانستن). به واقع در دانستن، دانش نیز به کار می رود. به همین ترتیب فکر می کنم فوکو گاه این دو مفهوم را به جای هم به کار می برد. در نتیجه فوکو در روش باستان شناختی خود از وابستگی کل این بازی یاد می کند و مخالفت می ورزد با تقدم بخشیدن مدام به مزیت عنصر علیت. به همین سبب هم طرفدار شفافیت بخشیدن به مجموعه ای از وابستگیهای چند ریختی است، نه رجحان قائل شدن برای علیتها.

فوکو ضرورت شناخت و نتایج برآمده از قائل شدن اقتدار برای مؤلف را به چالش می کشد. این بدان معناست که پدیدآورندگان گواهیهای هر عصر یعنی شهادتهای شاهدان معاصر هر دوره را برای فهم و درک، بی اهمیت می داند. این واقعیت که انسان، و نه حیوان برای مثال شهادتی علمی از دوره ای به دست می دهد، می تواند مبنا واقع شود، اما نمی توان آن را مشروعیتی پرسش ناپذیر به حساب آورد. از نظر فوکو آثار مبتنی بر زبان یعنی متنها، شاهدان ساکت و بنای یادبود به شمار می آیند. پرسشهایی که در این ارتباط مطرح می شوند متوجه پسزمینه های بازیهای حقیقت یابی و بازیهای قدرت اند که مبتنی هستند بر تکنیکهای خاصی که انسانها به کار می بندند تا همدیگر را درک کنند. از نظر فوکو حقیقت فقط در ارتباط با وابستگی افراد و موقعیتهایشان در یک فضای گفتاری وجود دارد، برای مثال در عرصه ی آکادمیک براساس تعاریفی که از دانستن = معرفت (= دانش) به دست داده می شود، چیزی به عنوان حقیقت میان تولیدکنندگان یا بازتولیدکنندگان اعتبار پیدا می کند؛ این نکته بدین معناست که معرفت معینی تحت شرایط و توافقهایی معینی با خصوصیات معینی تولید می شود.

به مدد زبان می توان یک موقعیت مشاهده شده را به شیوه ی معینی تولید یا تصدیق کرد، به این یا آن شکل: یعنی صرف استدلالت.

فوکو وظیفه ی خود می داند که در توصیف دانش و عرضه کردن علم به جزییات توجه کند. در همانحال عرصه ی تولید دانستن را نیز در زمینه ی عرضه ی علم یا عرضه ی دانستن موظف به رعایت چنین چیزی می داند: به اجراء آوردن تفکیک همه ی اجزا و تشریح جزییات، فردیت بخشی و تجربی سازی (= یعنی آزمودنی کردن) پرسشها و روشها.

«بروکنر» می گوید از اینها گذشته فوکو نظر مساعدی نسبت به هنجار سازی ندارد. فوکو تفکر یکنواخت و قانونمند را که مبتنی بر قانونهای فیزیکی، ریاضی یا شیمیایی شکل می گیرد، قابل انطباق بر انسانها نمی داند. این نظر همچنین صدق می کند در ارتباط با قواعدی که همواره تکرار می شوند و به طور مطلق در هر مورد تکرار پذیرند. نتیجه ی قاعده سازی چیزی نیست جز قاعده پذیری یا تبعیت از قاعده که به نوبه ی خود عقلانی سازی تولید معرفت را در پی دارد. نظر فوکو در ارتباط با طرد هنجاریت شامل هنجار سازی نیز می شود و به همین سان عرضه یا نحوه ی ارائه ی زبانی را نیز در برمی گیرد. از این گذشته، یک انسان بسان یک قانون فیزیکی علت و معلول قابل تعمیم یا تعمیم پذیر نیست. آمارها به چه میزان اعتبار عام

دارند؟ آیا قانون می تواند هم یک مورد مشخص را بشناسد و هم استثناء را؟ آیا یک مورد به اصطلاح عادی یا متعارف یا طبیعی داریم؟ در اینجا «بروکنر» می گوید درست بر اثر همین پرسشهاست که وابستگی میان معرفت (= دانش) و جامعه و همچنین مرزهایشان در ارتباط با حقیقت نامیدن چیزی، روشن می شود؛ و این مرزهای حقیقت، مرزهای معرفت است که طبق نظر فوکو، نفس هنجاریت را به پرسش و چالش می کشد. مقولاتی چون عادی، قانونی، شناخته، نمونه، فقط مفهوم به شمار نمی روند، بل مرزهایی هستند جدا کننده؛ آنها از نظر زبانی ساخته می شوند و مصنوع هستند. اما چه نتایج برگشت پذیر یا برگشت ناپذیر آگاهانه یا ناآگاهانه ای به بار می آورند؟ فوکو در ارتباط با بدیهی بودن مفاهیم نیز پرسش می کند. اما چگونه می توان بی مفهوم در عرصه ی تولید معرفت کارکرد؟ «بروکنر» می گوید آیا فوکو می خواهد به راستی تمام دانش تعاریف یا همه ی مفاهیم را از میان بردارد؟ این پرسش را نمی توان به باور بروکنر با یک «بله» پاسخ داد. فوکو نه به کارگیری زبان را به طور کلی رد می کند و نه امکان ایجاد و خلق مقولات و مرزبندی را، بلکه بر محدودیت مفاهیم و شیوه ی به بیان درآوردن تأکید می گذارد و توجه و رعایت آنها را ضروری داند. بر اثر مرزبندی که مترادف است با فروکاستن معرفت، چیزی حذف می شود که نمی توان آن را رؤیت یا درک یا شناسایی کرد. مرزهایی که ایجاد می شوند یا بوده اند، اکنون و در آینده اتفاقی هستند، نه بدیهی. فوکو به جای تعریف کردن و استفاده از تعاریف، از توصیف کردن، جانبداری و دفاع می کند. به باور «بروکنر» همه ی آثار فوکو متأثر از همین نظام فکری و شیوه ی اندیشیدن است.⁴⁶

ضد هنجاری بودن فوکو، تولید ارتباطات علی را نیز نمی پسندد. معتقد است که ایجاد رابطه ی علت و معلول، پدیده ای است مورد توجه مکاتب فکری فلسفی. می پرسد، این کار چه فایده ای دارد؟ آیا استدلال در این زمینه ضرورت دارد و مفید است؟ پاسخ روشن است: نه! سرنوشت مرزبندی و خلاصه سازی از طریق مفاهیم را در بالا دیدیم. این شیوه دیربازود منجر می شود به تولید استدلال نهایی و بدین ترتیب سرانجام همه چیز ناچار به خدا ختم می شود. وظیفه ی علم به جای استدلال و توجیه و توضیح علی، تولید تفسیر است یعنی ایجاد تکثر در زمینه ی معرفت تفسیر.

عینیت علم را هم فوکو تقاضایی در خور اعتنا نمی داند. تعمیم - بخشی گزاره ها در عمل کاری است ناممکن زیرا ابژه، خودش سوژه است. تاریخ، علمی است سوژکتیو. «من» در اساس یک مصنوع اجتماعی است؛ وقتی از سوم شخص مجهول سخن می رود، قصد آن است که خصلتی کلی یا ابژکتیو برای یک گزاره ترسیم شود در حالی که چنین چیزی وجود ندارد زیرا سوژه است که سخن می گوید و می نویسد. از آنجا که سوم شخص مجهول وجود ندارد (= اید = id) باید آن را یک مصنوع به حساب آورد. در اینجا البته او اشاره ای به فروید ندارد. این «اید» همان «اید» فروید نیست.

⁴⁶ Ibid. P.323.

باز می‌گردیم به موضوع محوری این نوشته. می‌کوشیم نکته‌هایی دیگر در ارتباط با نقد و قدرت از دیدفوکو بیابیم.

فوکو در سالهای دهه ۷۰ شصت قرن بیستم با محدودیتهای بدن خود سرگرم است. چگونه جسمیت او در مکان، موقعیت بندیهای پیش بینی شده را درک می‌کند و چگونه همین پیرامون، او را درک می‌کند. می‌خواهد خود را از زندان مغزش برهاند و نسبت به محدودیتهای مکانی - زمانی آگاهی بیابد. در سالهای دهه ۷۰ هفتاد با قوتی بیشتر به تبارشناسی رومی آورد و تجزیه و تحلیل قدرت انضباطی و همچنین خود-گردانی و اصولاً امر حکومت کردن را پی می‌گیرد. به باور «بروکنر» از این زمان به بعد است که «انسانها» و زندگی روزمره‌ی آنان توجه فوکو را به خود جلب می‌کند یعنی شیوه‌ی زیست بدیهی انسانها در یک ارتباط وابسته و مبتنی بر رابطه‌ی معرفت (= دانستن) و قدرت. به باور فوکو، فلسفه نمی‌تواند فقط به تفکر یا فقط به زبان یا فقط به عمل پردازد و از توجه کردن به دیگر حوزه‌های زیست انسانی غافل بماند. روش نقد تبارشناختی، گفتارها را در وسیعترین مقیاس تجزیه و تحلیل می‌کند و هر آنچه را که در زندگی روزانه هم می‌گذرد، مسئله برانگیز می‌سازد. فوکو می‌گوید فکر می‌کنم ارتباطی وجود دارد میان شیئی ای که مسئله می‌شود و فرایند مسئله سازی. به نظر او مسئله سازی، پاسخی است به یک موقعیت مشخص که واقعی است.

بدین ترتیب این پرسش که آیا معرفت (= دانستن) منجر به قدرت می‌شود آن قدر اهمیت ندارد که توجه کردن به آثار برآمده از شبکه‌ی ارتباطی معرفت - قدرت. «فوکو» همه چیز را به پرسش می‌گذارد و حتی به تولید ضد معرفت در ارتباط با معرفت موجود دل می‌بندد.

«فوکو» می‌خواهد ببیند انسانها چگونه بر اثر تحولات تاریخی معینی به هویت‌هایشان رسیده‌اند و آنها را متجلی می‌سازند. نخست می‌خواهد بداند از کجا و به چه علت. چگونه این معرفت در همه‌ی عرصه‌ها یا شرایط زندگی جریان می‌یابد. این امر چه معنایی دارد برای گفتارهایی که با تولید معرفت یادشده کار ندارند، بلکه به معرفت هم اکنون موجود رجوع می‌کنند. به بیان دیگر چگونه معرفت (= دانستن/دانش) تبدیل می‌شود به قدرت؟ قدرت چگونه عمل می‌کند؟ به عقیده‌ی «بروکنر» این پرسش یکی از خطوط قرمز حوزه‌ی گفتار تاریخی - تبارشناختی فوکو است.

نخستین نکته‌ی در خور توجه از نظر «بروکنر» این است که فوکو مفاهیم به کار گرفته و حتی مفاهیمی را که در ارتباط با تجزیه و تحلیل قدرت برمی‌رسد، مدام تغییر می‌دهد. در اینجا مهم آن است بدانیم که فوکو از دوران پایانی دهه ۷۰ هفتاد قرن بیستم به نحوی فزاینده به نقد قدرت و خاصه به نقش قدرت در عصر روشنگری می‌پردازد و با این وجه از مسئله دست و پنجه نرم می‌کند.

وقتی فوکو از قدرت صحبت می‌کند چه منظوری دارد؟ قدرت را چگونه تحلیل می‌کند؟ فوکو در ارتباط با تجزیه و تحلیل قدرت سه سطح را در نظر می‌گیرد: روابط قدرت، شرایط سلطه، تکنولوژیهای حکومت؛ همه در ارتباط با معرفت (= دانستن/دانش) و در نتیجه در ارتباط با به کارگیری (= استعمال) آن قرار می‌گیرند.

در اینجاست که فوکو می گوید تکنولوژیهای حکومت می توانند به نحوی منظم و سیستماتیک و به شیوه ای ثبات بخش منجر شوند به وضعیتی که روابط قدرت را تبدیل کنند به شرایط سلطه.

اصطلاح قدرت معرف رابطه ای است میان «شرکاء» یعنی رابطه ای که در چارچوب آن یکی سعی می کند رفتار دیگری را جهت دهد و هدایت کند. فوکو وجود انسان را در جامعه، رابطه ای از قدرت می داند که مدام تغییر می یابد. این رابطه را انسانها تغییر می دهند. انسان به عنوان فاعل و موضوع رابطه ی قدرت در تحلیلهای فوکو جایگاهی خاص دارد. روابط میان افراد و همچنین روابط میان گروه ها در معرض نظارت قرار می گیرند. روابط قدرت از نظر فوکو موقعیتهای زیستی انسانها هستند. یعنی موقعیتهایی که انسانها در درون آنها زندگی می کنند. در هر موقعیتی، مقاومتی هم داریم. یعنی در هر رابطه ای میان انسانها، مقاومت و قدرت همزادند. به بیان دیگر، هر جا قدرت هست، مقاومت هم هست و برعکس.

روابط قدرت انعطاف پذیر، برگشت پذیر و ناپایدارند. آزادی، پیش شرط مقاومت است و به همین اعتبار شرط وجودی رابطه ی قدرت نیز به شمار می رود. رابطه ی قدرت و سرپیچی مبتنی بر آزادی از هم تفکیک ناپذیرند. هنگامی که کسی از چیزی یا کسی دیگر تبعیت و فرمانبری می کند، خواه از یک اراده ی بیگانه باشد یا خواه بر اثر اشتیاق، در این حالت تبدیل می شود به یک برده. هیچ کس نمی خواهد داوطلبانه برده باشد. نقد از اراده ی معطوف به آزادی پشتیبانی و حمایت می کند و از آن هنری می سازد که بتواند خود را از قید اراده ی دیگری رهاسازد، بر اشتیاق خود چیره شود تا بتواند در ارتباط با چیزی آزاد عمل کند. فرد در این رابطه مدام اراده ی معطوف به معرفت و اراده ی معطوف به عمل را تغییر می دهد؛ با این حال در اینجا سخن از آن نمی رود که این اراده آزاد است یا در معرض اجبار شکل می گیرد.

«بروکتر» می گوید هسته ی رابطه ی قدرت از نظر فوکو نسبت میان خواستن و لزوم آزادی است. این هسته در نظر او یک کشمکش است. منظورش از آن رابطه ای است که بر اثر تقلای متقابل و نبرد، پرداخت شده است به معنای چالش مستمر. نقد قدرت در یک رابطه قدرت نمی تواند اکتفا کند به شکلهای به کارگیری قدرت یا تجلیات آن در یک نهاد. نقد کردن یعنی عقلانیت و معیارهای به کارگیری قدرت را به پرسش گذاشتن.

در ۱۹۸۴ از فوکو می پرسند آیا فیلسوف باید در برابر خطرهای ناشی از قدرت هشدار دهد؟ فوکو در پاسخ می گوید این چنین وظیفه ای همواره کارکردی مهم از فلسفه به شمار می آمده است. سپس می گوید در بُعد انتقادی آن در معنایی گسترده تصورم بر این است که فلسفه باید همه ی تجلیات سلطه را در هر سطح و به هر شکلی که باشد خواه سیاسی، اقتصادی، جنسی (= سکسی)، در ارتباط با نهادها و چیزهای دیگر همواره به پرسش بکشد.^{۴۷} «بروکتر» می گوید این کارکرد انتقادی

⁴⁷ Ibid.P.328.

فلسفه خصلتی سقراطی دارد که می گوید به خود پرداز و آزادی ات را بر پایه ی
چیرگی بر خود، بنیان بگذار!

«بروکندر» با توجه به نظریه ی فوکو راجع به رابطه ی نقد و قدرت به این نتیجه
می رسد که محل تقاطع نقد و قدرت را، عمل تشکیل می دهد؛ از نظر فوکو
نقد، عملی انسانی – بیانگر یک حالت است، رابطه ای است که از نظر معنوی خودش
خود را می سازد یا باید بسازد. انسانها قدرت را به کار می بندند؛ نقد را انسانها به
کار می گیرند. هر دوی اینها شیوه های عمل هستند به قصد تأثیرگذاری بر عمل خود
و دیگری. پراکسیس نقد در برابر قدرت در رابطه ای دوگانه قرار می گیرد: خود را
قادر ساختن جهت به کار بستن اراده ی معطوف به قدرت، و به همین سان اجازه
ندادن به حکومت شدن بیش از اندازه یعنی اراده ی معطوف به آزادی. نقد همواره
در جهت آزادی و به بیان دیگر در سوی تقلا و کشمکش قرار می گیرد. رابطه ی
نقد، قدرت، آزادی یک رابطه ی سه گانه است. نگرش و نظاره ی انتقادی یا عمل
انتقادی رومی توان در عمل مقابل قدرت یا آزادی مشاهده کرد. اعمال انتقادی، اعمالی
هستند که آزادی یا قدرت را به یکسان و در واقع در ارتباط با خود و همچنین در ارتباط با
دیگران پی می گیرند.

نگرش فوکو به نقد را برخی خاصه شماری از دانشگاہیان آلمانی نقد می کنند و از
عدم انسجام روش شناسی او هم سخن می رانند. اینها به کنار مهم این است که فوکو
خود همین نگرش انتقادی اش را می خواهد در معرض نقد قرار دهد. به بیانی دیگر
او حتی نقد را نقد می کند و نمی خواهد عنصری ایدئولوژیک به آن بدمد. از اینها که
بگذریم احساس این قلم است که فوکو ناگفته احساس و رویکردی عرفانی دارد که با
تفکر عینی و حساب شده ی غربی چندان الفتی ندارد. هر جا که به انسان و به حالت
انتقادی توجه می دهد می خواهد از حتمیت و قطعیت داوریها بپرهیزد. بدین اعتبار
بیش از هر اندیشگر دیگری به روشهای فرهنگی، حتی اگر نگوییم فرهنگ شناسی،
نزدیک می شود. اگر هم او را فیلسوف بدانند به باور این قلم او فیلسوف فرهنگ
است، نه فیلسوف در معنای متعارف و کلاسیک غربی. البته این داوریهها تنها بیانگر
نظاره هایی گذرا به شمار می روند، نه بیشتر.

پیوست دوم

«پارزیا» به چه معناست؟

هرکس که با آثار «میشل فوکو» سروکله زده است می داند که در مقطعی پا به کیهانی گفتاری می گذارد که همه ی ارزشهای به ظاهر پذیرفته یعنی ارزشهای متعارف و همه ی مفاهیم جاری در جامعه به تدریج مشکوک یا غیر قابل اعتماد و آسیب پذیر جلوه گر می شوند. در چنین حالتی آدمی حس می کند به پشت پرده ی فرهنگ راه یافته است و همچون محرم اسرار باستان شناسی اندیشه ها، ناشکیبا می کوشد مصنوعات بدیهی فرهنگ را بازسنجد.

در زمینه ی آنچه که «سخن بی هراس» نام گرفته است فوکو خواننده اش را به پشت صحنه می برد تا منشاء چیزی را که ما آن را «آزادی سخن» یا «آزادی بیان» نام می نهیم به سنجش بسپرد. او خاستگاه این مفهوم را در یونان باستان می جوید و شناسایی می کند خاصه خاستگاه واژه ای همچون «پارزیا» را. بدین ترتیب تاریخ فرهنگی این واژه و معنی آن را به ما می شناساند.

میشل فوکو می نویسد واژه ی «پارزیا» نخستین بار در ادبیات یونان در آثار «اوریبید» (حدود ۴۸۴-۴۰۷ پیش از میلاد) سربرمی آورد و در تمام دوران یونان باستان رواج می گیرد و در متنهای مذهبی اولیای دینی در قرنهای چهارم و پنجم پس از میلاد نیز به چشم می خورد.

پیش از آن که مطلب فوق را بشکافم در این میان یادآور می شوم که فوکو در اساس با رجوع به فرهنگ اروپایی بررسیها و داروییهایش را می پروراند. به راستی باید او را فیلسوف و جامعه شناس فرهنگ برشمرد اما نباید از دیده دور داشت که خاستگاه او اندیشه و فرهنگ اروپا یعنی غرب است. اگر به کتابهای زرتشتی نگاه بیندازیم یا به شاهنامه ی فردوسی، بارها و به گونه های مختلف با مفهوم مشابهی برخورد می کنیم. در فرهنگ بودایی و کنفسیوسی نیز. اما ما در اینجا با آن گنجینه ها کار نداریم. قصدمان آشنایی با افکار و استدلالهای فیلسوفی است غربی آن هم در چارچوب نگرشی کانتی. بی تردید در همین چارچوب اندیشه هایی درخور توجه و برجسته ای مشاهده می کنیم.

میشل فوکو می نویسد «پارزیا» را به انگلیسی «free speech» ترجمه می کنند. فارسی آن می شود «آزادی بیان» یا «بیان آزاد»؛ در زبان فرانسه در برابرش گذاشته اند «franc-parler»؛ به زبان آلمانی آن را برگردانده اند به

«Freimütigkeit». این واژه در دو حالت عمده به صورت اسم و فعل به کار می رود. در حالت اسمی می گویند «paresiastes» و در حالت فعلی یعنی به کاربردن پارزیا می شود: parrehsia-zomai. خود فوکو البته قبول دارد که این حالات رواج ندارند. اما ترجمه هایی که در فرانسه و آلمانی به دست می دهد چندان تطابقی با ترجمه ی انگلیسی ندارند. آنچه که به انگلیسی آمده است در اساس خصلتی حقوق بشری دارد ولی ترجمه های فرانسوی و آلمانی نوعی رفتار را می نمایند در ارتباط با دستیابی به حقیقت و در واکنش به حالات اجتماعی. در هر دو جا تقریباً با ترجمه ای به مقصود می رسیم که در فارسی معنی «رُک گویی» یا «بی پرده سخن گفتن» می دهند. مقصود فوکو اما روشن است. می گوید کسی که «پارزیاستس» را به کار می بندد در واقع کسی است که حقیقت را بر زبان می راند. او این سخنان را در سمیناری در کالیفرنیا در برکلی در دانشگاه برزبان می آورد که به همین مفهوم «پارزیا» اختصاص یافته بوده است.⁴⁸

البته فوکو به آنچه آوردیم چندان اعتنایی ندارد. خودش آگاه است و می داند چه می گوید. از نظر ریشه شناسی «پارزیا» را برابر می داند با «گفتن همه چیز». کسی که «پارزیا» را به کار می بندد یعنی «پارزیاستس»، کسی است که هر چیزی را که در ذهن دارد بر زبان می راند؛ هیچ چیز را پنهان نمی کند. شاید بتوان گفت مصداق همان «هرچه می خواهد دل تنگت بگو» است. این چنین شخصی در گفتار خود در برابر مردمان دل و ذهنش را می گشاید و بی پروا سخن می گوید. در «پارزیا» فرض برای است که سخنگو شرحی جامع و کامل از آنچه در ذهن دارد به دست دهد به نحوی که مخاطبان به دقت بدانند سخنگو چه می اندیشد و چه در سردارد.

از نظر ریشه شناسی به باور فوکو واژه ی "parrhesiazesthai" به معنای «گفتن همه چیز است». واژه ی «پارزیا» ارجاع دارد به رابطه ای میان سخنگو و آنچه که می گوید. در واقع در «پارزیا» سخنگو به وضوح آشکار می سازد آنچه بر زبان می راند عقیده ی خود اوست؛ و او بی آن که به لفاظی توسل بجوید فکر خود را بی پرده به بیان درمی آورد. «پارزیاستس» سعی دارد بیشترین واژه ها و اشکال بیان را مستقیم به خدمت بگیرد. در حالی که در لفاظی سخنگو به مدد ابزار فنی می کوشد بر ذهن مخاطبان خود چیره شود صرف نظر از عقیده ی خود سخنگو و در ارتباط با آنچه که می گوید. «پارزیاستس» بر ذهن مخاطبان خود از راه نشان دادن آنچه که ممکن است و آنچه که او باور دارد اثر می نهد. در «پارزیا» سخنگو هم موضوع است و هم فاعل. «فوکو» سپس می گوید باید در نظر داشت که دو گونه

⁴⁸ Foucault, M. Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia. Lectures given at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983. See: Digital Archive: Foucault.info, 1999.

«پارزیا» داریم. یکی در معنایی است منفی به صورت وراجی کردن و پرچونگی. در این گونه از پارزیا که تجلی دموکراسی بد است هرکس حق دارد خطاب به همشهریان خود هر چه می خواهد بگوید حتی ابلهانه ترین و خطرناک ترین چیزها را در ارتباط با شهر. این معنای از پارزیا را می توان در ادبیات مسیحی مشاهده کرد که در مقابل سکوت قرار می گیرد که همچون راه و روش و انضباط و همچنین شرط لازم است برای سیروسلوک در ارتباط با پروردگار. بدین اعتبار «پارزیا» بسان فعالیتی گفتاری مانعی به شمار می رود برسرراه تأمل و تعمق نسبت به خداوند.

بیشتر اوقات اما به نظر فوکو «پارزیا» باری منفی به دوش نمی کشد. در منتهای کلاسیک گرچه آن بار منفی را مشاهده می کنیم اما «پارزیاستای» "parrhesiazesthai" با جلوه ای مثبت سربرمی آورد و به معنای «بازگوکردن حقیقت» است. اما آیا آنچه «پارزیاستس» فکر می کند و می گوید حقیقت است یا به راستی او آنچه را که حقیقت است می گوید؟ در اینجا فوکو می گوید به باورم «پارزیاستس» آنچه را که حقیقت است می گوید چون می داند که حقیقت است و می داند که حقیقت است زیرا که به راستی حقیقت است. «پارزیاستس» نه فقط صادق است و عقیده اش را بر زبان می راند، اما عقیده و نظرش همان حقیقت است. می گوید آنچه او می داند همانا حقیقت است. بدین سان خصلت دوم «پارزیا» همواره اشاره دارد به انطباق دقیق میان باور (= عقیده) و حقیقت.

فوکو در اینجا اما میان مفهوم یونانی پارزیا و مفهوم مدرن دکارتی آن که مبتنی است برگواه و دلیل تفاوت می گذارد. به عقیده ی او دکارت به روش تجربی مستند(ذهنی) به انطباق میان باور(عقیده) و حقیقت می رسد. یونانیان اما انطباق میان باور و حقیقت را از راه فعالیت گفتاری که همانا «پارزیا» باشد، به دست می آورند نه از راه تجربه ی ذهنی. بدین اعتبار فوکو تصور می کند مفهوم یونانی پارزیا در چارچوب معرفت شناختی مدرن ما مطرح نمی شود.

از نظر دکارت تا وقتی که گواه و برهان وراسوی شک و تردید قرار نگیرد وبی چون و چرا بودن آن محرز نشود نمی توان، نسبت به آنچه که باور می شود ، یقین حاصل کرد و آن را حقیقت پنداشت. در یونان باستان امامفهوم پارزیا در ارتباط با کسب حقیقت معضلی به شمار نمی رفت چنانچه فرد آدمی دارای خصوصیات اخلاقی معینی می بود. وقتی که شخصی خصوصیات اخلاقی معینی می داشت ، همین امر گواه آن می بود که او صاحب حقیقت است. برعکس آن نیز به همین اعتبار موجه می نمود. «پارزیاستس» کسی است که ویژگیهای اخلاقی خاصی دارد

و به این اعتبار حقیقت را می داند و دودیدگر آن که قادر است همین اخلاق را به دیگران منتقل کند.

تنها «گواه» سنجش صداقت گوینده (= پارزیاستس) همان شجاعت اوست. همین واقعیت که سحننگویی مطلبی خطرآفرین را برزبان می راند، یعنی چیزی را می گوید که متفاوت از آن است که اکثریت باور دارد، نشانه ای محکم و استوار از آن است که او حقیقت گو (= پارزیاستس) است.

البته این موضوع همچنان پیچیده و بغرنج است. فوکو نیز خود به این امر واقف است. می گوید چگونه می توان دانست که گوینده ی سخنی و مطلبی، شخصی حقیقت – گوشت؟ در اینجا با دو پرسش مواجه می شویم. نخست آن که چگونه می دانیم فرد معینی حقیقت – گوشت و دوم آن که آنچه می گوید و آنچه باور دارد به واقع حقیقت است. به باور فوکو پرسش نخست در جامعه ی یونانی – رومی بس مهم بود و اندیشگاران آن دوران چون پلوتارخ، گالن و دیگران به آن پرداخته اند. اما پرسش دوم در اساس پرسشی مهم و مدرن است که به عقیده ی فوکو بر یونانیان شناخته نبوده است.

کسی که «پارزیا» را به کار می بندد و شایسته ی آن است که «پارزیاستس» به شمار رود، تنها اگر خطر کند یا بر اثر حقیقت گویی در معرض خطر قرار گیرد و به اصطلاح خطرپذیری کند، در همین رده قرار می گیرد. برای نمونه در اینجا فوکو از منظر یونان باستان مثال می زند و می گوید آموزگاری را در نظر بگیرید که دستور زبان تدریس می کند و حقیقت را به دانش آموزانش تعلیم می دهد و نسبت به آنچه می گوید تردید ندارد و آن را حقیقت می پندارد. با اینحال این تطابق میان باور و حقیقت، او را یک حقیقت – گو (پارزیاستس) نمی سازد. در حالی که اگر فیلسوفی حکمران یا مستبدی را مورد خطاب قرار دهد و به او بگوید این استبداد آزاردهنده است و به سبب ناسازگاری با عدالت ناخوشایند است، در اینجا است که این فیلسوف حقیقت را می گوید و باور دارد که حقیقت را برزبان می راند و از اینها گذشته خطر می پذیرد چه بسا که حکمران مستبد خشمگین شود، او را تنبیه، تبعید یا حتی نابود کند. در اینجا فوکو به افلاطون و نوشته های او ارجاع می دهد.

بدین ترتیب حقیقت – گو خطر می پذیرد. البته این خطرپذیری همواره خطرنابودی به بار نمی نشاند. برای مثال می بینید دوستی کاری نادرست انجام می دهد. شما خشم او را برمی انگیزید و به او می گویید عملش خطاست. به واقع شما نقش یک حقیقت – گو را انجام داده اید اما گرچه او را آزرده اید اما جان خود را به خطر نینداخته اید هر چند که امکان دارد دوستی شما آسیب ببیند. از این دست از نمونه های

فراوان می توان ذکر کرد. فوکو هم نسبت به این موضوع آگاه است. او این موارد را توسل جستن به «پارزیا» می داند یعنی خطر کردن شجاعانه به منظور ذکر حقیقت یا حقیقت - گویی. بدین اعتبار «پارزیا» در ارتباط قرار می گیرد با خطر کردن یا شجاعت به خرج دادن به هنگام خطر. در موارد خاصی حقیقت گویی می تواند به بهای جان تمام شود. حقیقت- گو در بازی «پارزیا» قواعدی را می پذیرد که خطر آفرین توانند بود. با این حال فرد حقیقت - گو ترجیح می دهد حقیقت را بر زبان براند به جای آن که عاقبت طلبی پیشه کند.

در «پارزیا» خطر همواره از آنجا ناشی می شود که حقیقت گفته شده قادر است طرف صحبت یا مخاطب را برنجاند یا خشم او را برانگیزاند. از این رو پارزیا همیشه «بازی» خاصی است میان کسی که حقیقت را بر زبان می راند و مخاطبش. از این رو چنانچه شما در محاکمه ای چیزی بگویید که بتوان علیه خود شما به کار گرفت، هر چند که صادقانه سخن گفته باشید و بر این عقیده باشید که حقیقت را بر زبان رانده اید، با این حال مرتکب «پارزیا» نشده اید حتی اگر برای خود خطر به بار آورده باشید. در پارزیا فرض بر این است که گوینده از مخاطب می طلبد به نحو خاصی رفتار کند یا طرز فکر غلطش را کنار بندد یا رفتارش را اصلاح کند و چیزهایی از این دست. از این گذشته پارزیا ممکن است گفتاری باشد در برابر قدرتمداری که می تواند تنبیه و مجازات کند.

در چنین مجموعه ای است که «فوکو»، پارزیا را دارای کارکردی انتقادی می داند. از این نظر کارکرد پارزیا نشان دادن حقیقت به دیگری نیست، بل کارکردی انتقادی دارد: نقد مخاطب است یا خود گوینده. در این حالت گفته می شود «این چیزی است که شما انجام می دهید و این چیزی است که شما فکر می کنید، اما این آن چیزی است که شما نباید انجام دهید و نباید فکر کنید.»؛ «این شیوه ای است که شما رفتار می کنید، اما این آن شیوه ای است که شما باید به این نحو رفتار کنید.»؛ «این آن چیزی است که انجام داده ام، و انجام دادن آن نادرست بود.»

به باور «فوکو»، پارزیا شکلی از نقد است که در ارتباط با دیگری، یا در ارتباط با خود شکل می گیرد؛ اما همواره در موقعیتی به وقوع می پیوندد که گوینده یا اعتراف کننده در موقعیتی نازل یا فرودست قرار دارد نسبت به مخاطب. حقیقت - گو همواره قدرت کمتری دارد نسبت به مخاطبش. «پارزیا» از پایین یعنی از مرتبه ای نازل برمی آید و متوجه «بالا»ست یعنی مرتبه ای برتر. به همین سبب در یونان باستان به عقیده ی فوکو وقتی یک پدر یا آموزگار بچه ای را نقد می کند، از پارزیا بهره نمی گیرد. در حالی که وقتی که فیلسوفی حکمران مستبدی را نقد می کند،

وقتی که یک شهروند اکثریت را نقد می کند ، وقتی که یک دانش آموز آموزگارش را نقد می کند، در چنین حالتی چنین گوینده ای ممکن است پارزیا به کار ببندد.

در اینجا فوکو نکته ای دیگر به این مجموعه می افزاید و به محدودیت استفاده کردن و بهره گرفتن از پارزیا اشاره می کند. می گوید اینها بدین معنی نیست که هرکس بتواند از پارزیا استفاده کند. حقیقت - گو یا «پارزیاستس» باید نسبت به تبار خود آگاه باشد و جایگاهش را بشناسد. برای مثال با اشاره با یونان باستان می گوید فرد نخست باید شهروندی از جنس مرد باشد تا بتواند حقیقت را بر زبان براند. در حقیقت کسی که محروم است از بهره گیری از پارزیا در موقعیتی مشابه با شهروندی که صاحب حق بهره جستن از پارزیاست، همچون برده می ماند؛ زیرا این دومی نمی تواند در زندگی سیاسی شهر شرکت بجوید و از این گذشته حق ندارد وارد «بازی پارزیایی» بشود و در آن شرکت بجوید. در «پارزیای دموکراتیک» که فرد حق دارد خطاب به انجمن شهر (= مجمع شهر) سخن بگوید ، پیش از هرچیز فرد باید یک شهروند باشد؛ در واقع باید از بهترین شهروندان به شمار آید، صاحب خصوصیات شخصی، اخلاقی و اجتماعی ویژه ای باشد که به او حق می دهند خطاب به انجمن شهر سخن براند.

البته روشن است که حقیقت- گو یا پارزیاستس با به کار بستن پارزیا امتیاز ویژه ی سخن گفتن خود را به خطر می اندازد زیرا حقیقتی را که بازگو و افشا می کند ، مورد پسند اکثریت نیست که هیچ، همین اکثریت را نیز به خطر می اندازد. فوکو می گوید مشهور است که رهبران آتن وقتی مطالبی عنوان می کردند که مخالفت اکثریت را برمی انگیزت، تبعید می شدند . همین امر در موقعیتی دیگر نیز به وقوع می پیوست هنگامی که مجمع تصور می کرد اثرگذاری نیرومند برخی از رهبران ممکن می بود آزادی عملش را محدود بسازد. به همین اعتبار می توان گفت که انجمن شهر خود را در برابر «حقیقت» مصون می کرد یعنی حقیقت را نمی پذیرفت و نمی خواست بشنود. این را می توان پشتوانه ی نهادی «پارزیای دموکراتیک» به حساب آورد. به نظر فوکو پارزیای دموکراتیک را به هر حال باید متمایز ساخت از پارزیای سلطنتی که یک مشاور مشورتهایی صادقانه و یاری دهنده به حکمران می دهد.

خصوصیت برجسته ی دیگر پارزیا این است که عمل پارزیا یعنی گفتن حقیقت یک وظیفه به شمار می آید. سخنوری که حقیقت را خطاب به کسانی عرضه می کند که نمی توانند آن را بپذیرند و ممکن است تبعید شود، به این یا آن صورت تنبیه و مجازات شود، حق دارد سکوت پیشه کند. هیچکس او را وارد به گفتن نمی کند اما

اوست که حس می کند وظیفه دارد سخن خود را یعنی حقیقت را بر زبان بیاورد. از سوی دیگر چنانچه شخصی وادار به گفتن حقیقت شود (برای مثال تحت شکنجه)، در این صورت گفته ی او را نمی توان پارزیا نامید. نمونه ی دیگر وقتی است که جنایتکاری در برابر قاضی ناچار به اعتراف شود؛ این راهم نمی توان پارزیا به حساب آورد. به این اعتبار پارزیا پیوندی تنگاتنگ دارد با آزادی و وظیفه.

در یک کلام به باور فوکو «پارزیا» فعالیتی است گفتاری که طی آن گوینده ارتباط خاصی برقرار می سازد با حقیقت و صداقت؛ ارتباطی است خاص بازندگی گوینده از طریق خطرپذیری. ارتباطی است خاص که گوینده با خود یا بادیگران سامان می دهد به مدد نقدِ راستین (انتقاد از خود یا نقد مردمانِ دیگر)؛ ارتباطی است ویژه در ارتباط با قواعد اخلاقی به یاری آزادی و وظیفه.

«پارزیا» در واقع فعالیتی است کلامی که طی آن گوینده ای رابطه ی ویژه ی خود را با حقیقت به بیان درمی آورد، و زندگی خود را به خطر می اندازد زیرا حقیقت گویی را وظیفه ای می داند در جهت بهبود زندگی دیگران (و همچنین خود). در چارچوب «پارزیا» گوینده از آزادی خود بهره می گیرد و به جای توسل به اقتناع، صداقت را برمی گزیند؛ حقیقت به جای کذب یا سکوت، خطرپذیری مرگ به جای زندگی و امنیت، نقد به جای چاپلوسی، و اخلاق به جای نفع شخصی و بی اعتنایی.

«میشل فوکو» سپس سعی می کند مفهوم پارزیا را دقیق تر مرزبندی کند و تفاوت آن را با مفاهیم مرزی یا مشابه بنمایاند. برای نمونه یادآور می شویم که او میان «پارزیا» و سخنوری یا بلاغت تفاوت می گذارد. درست است که در پارزیا گفتار نقشی مهم به عهده دارد اما فوکو این گونه از گفتار را به دلایلی که آمد همسخن سخنوری نمی داند که هیچ، بل باور دارد که این دو مفهوم در تقابل جدی باهم هستند. برای اثبات ادعای خود نمونه هایی از آثار اندیشگران یونان باستان می آورد. سخنوری به هر حال برخلاف پارزیا حقیقت-گویی را هدف نمی گیرد.

ما در اینجا تنها به یک مورد که به رفتار اجتماعی انسان سیاسی می پردازد، اشاره می کنیم. فوکو می گوید مفهوم پارزیا در معرض تحول بوده است. یکی از جنبه های مهم این تحول را می توان در ارتباط با عرصه ی سیاست مشاهده کرد. از نظر او پارزیا یکی از خصوصیات مهم ساختِ دموکراسی آتن به حساب می آید. در نظر میشل فوکو رویهمرفته پارزیا را می توان رهنمودی دانست برای دموکراسی، چنان که می توان آن را نگرش و رویکردی اخلاقی و شخصی به حساب آورد که از خصوصیات شهروندِ خوب برشمرده می شوند. به باور او دموکراسی آتن همچون نظامی سیاسی به تعریف درآمده بود. این دموکراسی نوعی نظام شهروندی مبتنی بر

دموکراسی آتنی بود که آن را « Politeia » می نامیدند. در چارچوب این نظام شهروندی آزادی گفتار برقرار بود و برابری مشارکت در اجرای قدرت برای همه ی شهروندان رعایت می شد. در نتیجه سه اصل آزادی گفتار و مشارکت برابر و پارزیا (= حقیقت گویی) از خصوصیات این دموکراسی به حساب می آمد. پارزیا در واقع پیش شرط گفتار آزاد می بود میان شهروندان. این شهروندان یا به صورت فرد در ارتباط با هم از پارزیا بهره می جستند یا همچون شهروندانی که در ترکیب خاصی که مجمع شهروندی می بود (= شورای شهروندی/انجمن شهر) کنار هم می آمدند و حق داشتند از پارزیا بهره بجویند. در اساس به باور فوکو تجلی پارزیا را می توان در همنشینی شهروندی یعنی در «آگورا» (agora) مشاهده کرد.^{۴۹}

این مرکز گردهم آیی البته دستخوش دو تحول شد. یکی آن که خیلی زود به صورت یک بازار نیز درآمد یعنی جایی که شهروندان به دادوستد نیز می پرداختند. اما میشل فوکو در ضمن یادآوری می شود که دگرگونی دیگری نیز در عصر پادشاهیهای یونانی متبلور شد. در این دوران مرکز گردهم آیی کارکردی داشت خاص که تجلیگاه ارتباطات فرمانروا می شد با مشاوران یا درباریان. در ساختار پادشاهی دولت ، مشاوران فرمانروا موظف بودند پارزیا به کار بندند تا بتوانند پادشاه را در زمینه ی اتخاذ تصمیم یاری دهند و از به کارگیری نادرست قدرت بازدارند. در چنین وضعی «پارزیا» هم برای پادشاه سودمند می بود و هم برای کسانی که در حوزه ی فرمانروایی قرار می داشتند. گرچه فرمانروا رانمی توان حقیقت – گو یعنی پارزیاستس برشمرد اما او باید قادر باشد قواعد بازی پارزیاستی را با تسلط به اجرا درآورد و بتواند آن را مدیریت کند. فرمانروایی مستبد می بود که محروم باشد از مشاوران صدیق، یا فرمانروایی که مشاورانش را تنبیه کند و به مکافات برساند به خاطر آنچه که برزبان آورده اند.

میشل فوکو در پایان این گفتار قصد خود را از طرح این موضوع آشکار می سازد و می گوید آن قدرها نمی خواستم به موضوع حقیقت پردازم که به مسئله ی حقیقت-گو یا حقیقت – گفتن همچون یک فعالیت. فوکو می خواهد حقیقت – گفتن را فعالیتی ویژه و دارای نقشی خاص بداند. نه می خواهد معیارهای درونی و بیرونی حاکم بر و رایج در جامعه های یونانی و رومی را بسنجد و تجزیه تحلیل کند، و نه می خواهد ببیند آیا گفته و سخنی حقیقت دارد یا نه. قصدش این است که حقیقت-گفتن را فعالیتی خاص بنمایاند یا آن را همچون نقشی ویژه جلوه گر سازد. اما فوکو حتی نمی خواهد این فعالیت یا نقش را به تحلیلی جامعه شناختی وابسپرد و برای مثال ببیند منزلت

^{۴۹}. آگورا در یونان باستان مکانی بود که همچون مرکز گردهم آیی شهروندان در دولت – شهرهای آتن به حساب می آمد و آن را محل تجمع یا مجلس شهروندی می دانستند.

حقیقت - گو در جامعه ی یونان چه بود، در جامعه های مسیحی چه بوده است یا در جامعه های غیر مسیحی؛ یا نقش پیامبر و شاعر و کارشناس و واعظ را در جامعه های مختلف بسنجد. قصد او در یک کلام تحلیلی جامعه شناختی نیست و نمی خواهد توصیفی جامعه شناسانه از نقشهای مختلف حقیقت - گویان در جامعه های گوناگون به دست دهد. می خواهد ببیند به حقیقت - گویان به چه نحو نگریسته است و اینان به چه میزان در فلسفه ی یونان مسئله ساز بوده اند. مسئله ساز بودن را شاید بتوان در اینجا برابر گرفت با اندیشه برانگیز بودن. در این مورد البته نیاز داریم به موشکافی جداگانه ای.

«میشل فوکو» می گوید فلسفه ی یونان مسئله ی حقیقت را از منظر حقیقت - گویی و عرضه ی استدلال معتبر در ارتباط با آن مطرح کرده است و در ضمن همین فلسفه ی یونان به مسئله ی حقیقت از دیدگاه حقیقت - گفتن همچون یک فعالیت نیز توجه کرده است. این فلسفه چنین پرسشی را عنوان کرده است: چه کسی قادر است حقیقت بگوید؟ کدام شرایط اخلاقی و معنوی را می توان به کار بست تا شخصی بتواند در مقام حقیقت - گویی برآید و به همین اعتبار شناخته شود؟ چه موضوعاتی را می توان مهم دانست تا در ارتباط با آنها به حقیقت - گویی رو آورد؟ (برای مثال: جهان؟ طبیعت؟ شهر؟ انسان؟). حقیقت گفتن چه پیامدهایی دارد؟ پیامدهای مثبت حقیقت گفتن برای شهر، حکمرانان شهر، و برای افراد و چیزهایی دیگر از این دست چیست؟ و سرانجام میشل فوکو می پرسد: رابطه ی میان فعالیت حقیقت - گویی و به کار بستن قدرت چیست؟، یا آن که این فعالیتها باید جدا از هم مستقل از یکدیگر باشند؟ آیا اینها از هم جدا هستند یا به یکدیگر نیازمندند؟ در اینجا در ارتباط با فعالیت حقیقت - گویی چهار پرسش مطرح می شود: چه کسی قادر است حقیقت بگوید، راجع به چیز، با چه پیامدهایی، و در چه ارتباطی با قدرت؟

در اینجا فوکو می گوید به باور او این مسائل در دوران سقراط خاصه در ارتباط با رویارویی او با سوفسطاییان راجع به سیاست، بلاغت و اخلاق سربرآورده اند. فوکو سپس می گوید مسئله ساز کردن حقیقت را باید هم از خصوصیات فلسفه ی دوران پایانی پیش - سقراطی به حساب آورد و هم از خصوصیات دوران آغازین فلسفه ای که امروز از آن ماست. مسئله ساز کردن حقیقت دو وجه دارد. یک وجه آن مرتبط است با اطمینان حاصل کردن از آن که روند استدلالی راجع به این که اظهاریه یا گفته ای حقیقت دارد، درست انجام گرفته است و به توانایی ما جهت حصول به حقیقت می پردازد. و وجه دیگر آن متوجه این پرسش است: حقیقت - گفتن و حقیقت - دانستن چه اهمیتی دارد برای فرد و جامعه؟ برخوردار بودن از

افرادی که حقیقت را بگویند و همچنین دانستن این که چگونه می توان چنین افرادی را شناسایی کرد چه اهمیتی دارند برای فرد و جامعه؟

در اینجا میشل فوکو به دو نکته ی دیگر اشاره می کند. می گوید تعیین و درک این نکته که چگونه می توان اطمینان حاصل کرد چه گفته ای حقیقت است ریشه هایی عمیق دارد در فلسفه ی غرب که آن را «حقیقت تحلیلی» (analytics of truth) می نامد. و آن دیگری را که به پرسش راجع به اهمیت حقیقت- گفتن می پردازد، دانستن این که چه کسی قادر است حقیقت بگوید، و دانستن این که چرا ما باید حقیقت بگوییم، ریشه هایش در آن جایی است که آن را سنت «انتقادی» در غرب می نامیم. در اینجا میشل فوکو می گوید به همین سبب است که او می خواهد تبارشناسی گرایش انتقادی را در فلسفه غرب سامان دهد.

از نظر روش شناسی فوکو اما می خواهد به مفهوم «مسأله سازی» توجه دهد. او که این سمینار را در ایالات متحده ی آمریکا و به زبان انگلیسی برگزار کرده بود بارها واژه ی انگلیسی «problematization» را به کار می گیرد. ما در اینجا آن را به مسئله سازی برگردانیم و آن را برابر دانستیم با اندیشه برانگیزی یا نکته جویی. خود او چه تعریفی از این اصطلاح به دست می دهد؟ می گوید نه قصد دارد به رفتار مردمان گذشته بپردازد که آن را موضوع کار تاریخ اجتماعی می داند، و نه می خواهد اندیشه هایی را از نظر ارزشهایی که نمایندگی می کنند تجزیه و تحلیل کند. آنچه که او می خواهد تجزیه و تحلیل کند روند «مسأله سازی» است؛ بدین معنا که چگونه و چرا برخی چیزها (مانند رفتارها، پدیده ها، روندها) تبدیل به مسأله می شوند. برای نمونه چرا برخی از شکل های رفتاری را «جنون» توصیف و طبقه بندی کرده اند، در حالی که در یک مقطع تاریخی معینی شکل های رفتاری مشابهی یکسره نادیده گرفته شده اند. به باور او همین امر در ارتباط با جرم و بزه کاری نیز صدق می کند، و همین پرسش در ارتباط با مسأله ساز کردن فعالیت جنسی (= رفتار جنسی) نیز مطرح می شود.

«فوکو» می گوید برخی این نوع از تجزیه و تحلیل را به عنوان شکلی از «ایدالیسم تاریخی» تفسیر کرده اند در حالی که به باور او این تحلیل یکسره متفاوت است از آنچه او منظور می کند. وقتی که می گوید دارم «مسأله سازی» جنون، یا جرم، یا فعالیت جنسی را مطالعه می کنم نباید این را شیوه ای جهت نفی واقعیت این پدیده ها دانست. می گوید برعکس می خواهم بگویم نشان دهم چیزهایی واقعی در این جهان اند که در مقطع معینی در معرض تنظیم و نظارت (= کنترل) قرار گرفته اند. پرسش فوکو چنین است: چگونه و چرا چیزهایی به کل متفاوت در جهان کنار هم قرار می

گیرند، و به عنوان مثال همچون «بیماری روانی» توصیف، تجزیه و تحلیل می شوند و به همین اعتبار با آنها رفتار می شود. چه عناصری برای «مسأله سازی» دارای اهمیت اند؟ به نظر او گرچه «شیزوفرنی» با چیزی واقعی در این جهان منطبق نمی شود، به هیچ رو با ایدالیسم نیز ارتباط ندارد. به باور فوکو رابطه ای وجود دارد میان آنچه که مسأله سازی شده است با روند مسأله سازی. مسأله سازی پاسخی است به موقعیتی مشخص که واقعی است.

«میشل فوکو» در واکنش به کسانی که تجزیه و تحلیل «مسأله سازی» مشخصی از او را بی پشتوانه ی تاریخی یعنی فاقد بستری تاریخی تفسیر می کنند، می گوید اینان چنین وانمود می سازند که گویی مسأله سازی روندی خودانگیخته است که می تواند هر جایی نشأت بگیرد. می گوید در واقع کوشیده ام نشان دهم که مسأله سازی بیماری یا ناخوشی بدنی در پایان قرن هیجدهم به طور مستقیم با دگرگونیهای در زمینه ی حرفه ی طبابت، یا تحول واکنشهای جدید اجتماعی نسبت به بیماری، یا چالش برآمده از برخی روندها، و چیزهایی از همین دست، مرتبط بوده است. سپس می افزاید اما باید به وضوح درک کنیم که یک مسأله سازی معینی را نباید بازده یا برآمد بستر یا موقعیت تاریخی مشخصی بدانیم؛ این امر پاسخی است از سوی افرادی معین هر چند که ممکن است همین پاسخ را بتوان در مجموعه ای از متون یافت، و در مقطع معینی ممکن است همین پاسخ چنان وجهه ای عام بیابد که در ضمن خاستگاه آن ناشناخته و گمنام بشود.

برای مثال فوکو به پارزیا اشاره می کند و می گوید نحوه ای که پارزیا مسأله سازی شد یعنی نکته جویی در آن به عمل آمد در پاسخهای سقراطی- افلاطونی به پرسشهای زیرمتجلی می شود: چگونه می توان تشخیص داد که چه کسی یک حقیقت- گو (= پارزیاستس) است؟ اهمیت یک حقیقت - گو در شهر داشتن چیست؟ تربیت و آموزش یک حقیقت - گو خوب چیست؟ سقراط یا افلاطون به این پرسشها پاسخ داده اند. پاسخهای داده شده پاسخهایی جمعی نیست و برآمده از ناخودآگاه جمعی به حساب نمی آیند. و این واقعیت که پاسخی که نه خصلت نمایندگی دارد و نه بازده موقعیتی معین به شمار می رود به معنای آن نیست که فاقد مخاطب است و به چیزی ارجاع نمی دهند یا رویا و توهمی بیش به شمار نمی رود و «ضدآفرینش» است.

مسأله سازی (= اندیشه برانگیزی/نکته جویی) همواره نوعی آفرینش (= خلاقیت) به شمار می رود. در روند مسأله سازی میان تفکر و واقعیت ارتباط وجود دارد و به همین اعتبار است که فوکو فکر می کند می توان به موقعیتی مشخص پاسخی اصیل، خاص و منحصر به فرد و برآمده از اندیشه، داد.

پیوست سوم

بحران و نقد اجتماعی

۱- دو رساله‌ی پیشینم را با عنوان «بحران» نگاشته بودم. یکی رساله‌ی «دوم خرداد و بحران گذار» بود و دیگری رساله‌ی «بیست و دوم خرداد و بحران فروپاشی». اکنون می‌خواهم اندکی در باره‌ی بحران توضیح دهم و اندکی هم جایگاه نقد اجتماعی را بشناسانم.

۲- می‌گویند بحران را نباید یک بیماری روانی قلمداد کرد اما اگر تکنیکها و روشهای مناسب بحران به کار گرفته نشوند، می‌تواند به چنین وضعیتی بینجامد. از همین نکته در می‌یابیم که بحران منشأی روانی دارد یا دست کم با بدن انسان ارتباط پیدا می‌کند. از اینجا به بعد همین مفهوم را گرفته‌اند و در ارتباط با جامعه و اقتصاد به کار برده‌اند.

بحران را می‌توان به شیوه‌های مختلف تعریف کرد. برخی آن را منحصر می‌سازند به وضعیت روانی و برخی معتقدند باید چارچوبی معرفتی برای آن فراهم آورد. وضعیتی را در نظر بگیرید که فردی با مسائل و مشکلات مختلف دست و پنجه نرم می‌کند. به منظور غلبه بر این معضلات چند سازوکار را برمی‌گیرد. یکی از آنها دشواری پدیدآمده را حل می‌کند. پیش از آن که مسئله حل شود، فرد مورد نظر در وضعیتی آمیخته با تنش سر می‌کند. این تنش گسترش پیدا نمی‌کند به سبب آن که کوتاه مدت است و فردی که در معرض آن قرار دارد به چنشن تنشهایی عادت دارد. اما در بحران، تنش به مراتب بزرگتر است زیرا که معضل بزرگتر است و در ضمن برخورد فرد با معضل راه حلی به بار نمی‌آورد. در این جا وضعیت ناراحت یا ناخوشایند فرد طولانی مدت است اما در تنش با دوره‌ی زمانی کوتاه مدت تری سروکار داریم. بدین سبب می‌گویند فرد در موقعیتی قرار می‌گیرد که خود را در مانده حس می‌کند و راه‌هایی را که برای غلبه بر تنش می‌شناخته است ناکارآمد می‌بیند. این احساس آمیخته است با اغتشاش و در هم‌ریختگی کارکردهای متعارف. اگر راه‌حلهای جدید بر بحران چیره شوند، فرد می‌تواند در آینده از آنها بهره بگیرد اما اگر نتوانند به حل بحران بینجامند عملاً فرد در آینده عاجز خواهد بود از درگیری با

این بحران^{۵۰} بی تردید موضوع از این که آوردیم پیچیده تر است. فقط خواستم نظر یک دانشمند را در زمینه ی تفاوتگذاری میان تنش و بحران بیاورم. می خواهم بگویم بحران مرحله ای جدی تر است از تنش یا شاید بتوانیم بگوییم بحران مرحله ی پیشرفته ی تنش است.

در چند نکته ای که آوردیم نه تنها فرق گذاشتیم میان تنش و بحران ، در همانحال موضوع دخالت به خاطر غلبه بر اغتشاش کارکردی را هم یادآور شدیم. «کریستینا گلیسن»^{۵۱} می نویسد بحران به معنای برهم خوردن تعادل است که به همراه اغتشاش و پاشیدگی بروز می کند. در این هنگام فرد نتوانسته است معضلات و مسائل را به مدد شیوه های متعارف و شناخته شده حل کند. بدین ترتیب با دو جنبه روبه رو می شویم. یکی این که رویدادی منجر می شود به درهم ریختگی و آشفتگی و دیگری عدم توانایی فرد در غلبه بر این موقعیت به مدد روشهای متعارف. بحران در طول زندگی افراد، خانواده ها ،گروه ها ، اجتماعات و ملتها گه گاه سربرمی آورد. مهم آن است که بدانیم اثرگذاری یکسانی ندارند. هر جا یا در هر موقعیت به گونه ای از خود تأثیر برجا می گذارد. اگر معضلی همچنان ادامه بیابد و نتوان آن را حل کرد ، یا از آن پرهیخت در این صورت اثرگذاری آن درازمدت خواهد بود. در اینجا است که دخالت در امر بحران ضرورت می یابد .

نحوه ی حل یک مسئله یا معضل بسته به این است که تجربه ی حل چنین معضلی در گذشته چگونه بوده باشد. از راه سازش و کنار آمدن، نحوه ی نگرش به مسئله یعنی یک معضل را چگونه درمی یابیم و چه استنباطی از آن داریم، و بالاخره میزان کمکها یی که دریافت می کنیم یا موانعی که بر سر راه حل معضل ایجاد می شوند.

چنانچه بخواهیم بر مبنای نکته هایی که در بالا آوردیم مراحل برای یک بحران ترسیم کنیم الگوی زیر را در اختیار خواهیم داشت :

نخست این که فرد تصور می کند پاسخگویی به آسیب وارده ناکارآمد است یعنی نتوانسته است بحران را از طریق سازش متوقف کند یا از شدت آن بکاهد. به بیان دیگر بحران وقتی رخ می دهد که مکانیسمهای کنار آمدن یا سازش مؤثر نبوده اند.

دوم این که اضطراب و نگرانی نسبت به بحران همچنان ادامه دارد و افزایش هم می یابد.

⁵⁰ -See: Howard A. Halpern. Crisis Theory: A Definitional Study. Springer Netherlands. 2005. P.1.

⁵¹ -See: Christina Gleason. Overview of Crisis Intervention & Characteristics of Crisis Events. In: article. basic concepts in crisis theory. April 17. 2008.

در مرحله ی سوم اضطراب آنچنان افزایش می یابد که فرد تقاضای کمک می کند.

مرحله ی چهارم را بحران فعال می نامند. در این مرحله می بینیم که منابع داخلی و حمایت‌هایی که از فرد به عمل آمده است ناکارآمد و نامتناسب بوده اند.

روان شناسان دو نوع بحران را از هم متمایز می سازند. یکی بحران رشد است و دیگری بحران موقعیت. بحران رشد در واقع ناشی می شود از نقش‌های تازه ای که فرد به عهده می گیرد. از زایمان نخستین گرفته تا رفتن به مدرسه و جزآن. در این موارد فرد قادر نیست خود را در این نقش تازه قرار دهد. برخی بر این باورند که در هر مرحله ی رشد فرد نیازمند یاری‌های دیگران است و از طرف دیگر می گویند بحران‌های ناشی از مراحل رشد را می توان پیش بینی کرد و تمهیداتی برای آن فراهم آورد.

بحران موقعیت اغلب ناگهانی و به گونه ای اجتناب ناپذیر بروز می کند. هنگامی که فرد دیگر قادر نباشد نقش مستقر و جا افتاده ی خود را دنبال کند و نتواند حمایت‌های متعارف را به دست آورد با بحران و آسیب دست به گریبان می شود. خطر از دست دادن نقش یا فقدان نقش به بحران می انجامد. مثال‌های مرسوم را چنین برشمرده اند: از دست دادن شغل، شکست در مدرسه، ازدست دادن همسر، تولد فرزند عقب افتاده یا هشدار در باره ی بیماری لاعلاج و جزآن.

دخالته در بحران به قصد یاری رساندن به فرد است به خاطر رهایش او از اضطراب و کمک به او در جهت حل مسئله اش تا بتواند تعادل روانی خود را بازیابد. این نوع دخالت را مانند نقش پرستار دانسته اند یعنی دخالت فعال.

در تمام این موارد می توانیم بحران را برگردانیم به جامعه. می توانیم از بحران میان مردم و حکومت سخن بگوییم یا می توانیم از بحران درون یک رژیم سخن بگوییم. به همین سان می توان از بحران اعتماد سخن گفت و از بحران درون جامعه که بیانگر بحران روابط میان افراد است و میان سازمان‌های مدنی و جامعه و سازمان‌های مدنی و حکومت. در این جا هدف ما این نیست که به موضوع بحران نگاهی جامع بیندازیم. بحران در نظریه ی مارکس بیشتر خصلتی اقتصادی دارد که موضوع کتاب‌های بسیار شده است. فقط اگر بخواهیم به رویدادهای اجتماعی ایران در فاصله ی دوم خرداد ۱۳۷۶ تا بیست و دوم خرداد ۱۳۸۸ و پس از آن تاکنون بپردازیم می توانیم همه ی نشانه هایی را که برشمردیم در این دوره مشاهده کنیم. حالا می خواهند با دخالت فعال که اکنون به شکل سرکوب فعال تجلی یافته است بحران گسترده ی اجتماعی را مهار کنند. نظام، خود از آغاز انتخابات را ابزاری می دانست برای مشروعیت

بخشیدن به خود یا مشروعیت یابی مدام اما از بس این ابزار را خودسرانه به کارگرفت و از بس با توسل به همین ابزار، افراد غیرخودی را از نامزد شدن محروم کرد و از بس در شمارش آراء تقلب به اجرا گذاشت، همین ابزاری که از زمان برگزاری رفراندم مشهور به رفراندم آری یانه به صورت وسیله ی مطلوب مشروعیت بخشی به کار می رفت سرانجام بحران آفرین گشت. در دوم خرداد ۱۳۷۶ جامعه وارد بحران شد و توانست این بحران را به ساختار رژیم نیز منتقل کند. اصلاح طلبان رسالت تاریخی خود را طی دو دوره ریاست جمهوری موسوم به اصلاح طلب، مهار این بحران دانستند. اصلاح طلبان در این دوران انواع رفتارها رایج کرده اند تا در داخل و در خارج به جناح رقیب خود نشان دهند که بهتر می توانند جامعه ی ایران را آرام کنند و روابط با جامعه ی بین الملل را به گونه ای مطلوب تنظیم کنند. این نحوه ی رفتار و این ادعا سرانجام به ریاست جمهوری فردی انجامید که همه ی سیاستهای آبکی و سطحی اصلاح طلبان را بر باد داد. ضعف عمده ی این فرد این بود که با زبان و ژستهایی دست به میداناری زد که زمان آنها سپری شده بود. او نه فقط نسبت به زمانه و جامعه ی خود عقب افتاده بود، بل نسبت به رژیم خود نیز واپس مانده می نمود. او در همه ی زمینه ها ی ظاهری و باطنی و سالیلی عقب افتاده به کار می بست و اغلب آنچه که می باید به او مدد می رساند و چهره ی منجی تازه ای از او ترسیم کند تبدیل شد به مضحکه ای در مقیاس ملی و جهانی. خواست نسخه ای تازه از آیت الله خمینی و رسالت دینی به همه عرضه کند اما این سخن کارل مارکس را به یاد داشت که قولی از هگل را گرفته و بازآراسته گفته بود همه ی رویدادها و شخصیتهای تاریخ دوبار به صحنه می آیند، بار اول به صورت تراژدی و بار دوم به صورت مضحکه. این سخن معروف کارل مارکس در اثر مشهور او که شاهکاری است در زمینه ی جامعه شناسی سیاسی و به باور این شاهکاری است در بستر جامعه شناسی فرهنگی آمده است. احمدی نژاد خمینی نشد که هیچ، کاریکاتوری از او به دست داد اما این کاریکاتور برخلاف نظر مارکس خنده دار هم نیست. این حضور دوم انباشته است از تراژدی و مضحکه. خشونت بی مانندی که رواج گرفت نشان داد اگر تراژدی در مشرق به برای بار دوم به صحنه بیاید به طنز سیاه می انجامد. هر دو بار با تراژدی روبه رو می شویم. بار اول انباشته است از هراس و بار دوم آمیخته است با خنده های کشنده.

Published in the **Library of Cultural Enlightenment**

1) Cycles of Discourse in Contemporary Iran

Andisheh 1392.

2) Fin de Siècle

Andisheh 1392

3) The Cultural Cringe

Andisheh 1392

4) Kulturkritik

Andisheh Spring 1393

Cultural Enlightenment Library

(1 to 4)

Four Discourses on Culture

By

Dr. Changiz Pahlavan

Faraz Publications

1393/2014

Iran/Andisheh

