

دفتر دهم

جستارهایی پیرامون روشنفکر

فروردین ۱۳۹۸ برابر با آوریل ۲۰۱۹

شورای دبیران:

شیریندخت دقیقیان

رامین جهاننگلو

اسفندیار طبری

طراح تارنما: همایون ماکویی

شبکه های اجتماعی: جلال کیابی

[www.falsafeh.com](http://www.falsafeh.com)

۳	گفتار آغازین
۴	روشنفکران در دنیای امروز (رامین جهاننگلو - ترجمه: حمید شیرازی)
۸	روشنفکر ایرانی و قهرمان پرستی (اسفندیار طبری)
۱۶	پساحقیقت و فرسایش اعتماد (جانا تان ساکس - ترجمه: شیریندخت دقیقیان)
۱۹	هم اندیشی: روشنفکر و اندیشه انتقادی در ایران (مهرداد درویش پور)
۲۲	عبور تفکر از مرز قبیله گرایی و ورود به شهریت و تکثرگرایی (مهرداد لقمانی)
۲۵	هم اندیشی: روشنفکری دینی - (اسفندیار طبری)
۲۹	روشنفکری در انقلاب (محمد رضا نیکفر)
۴۰	هنر و ادبیات در بلشویسم (کاظم علمداری)
۵۹	درنگی بر الگوریتم عقلانی یوتوپیا (علی محمد اسکندری جو)
۶۸	تفسیری دیگر از سیزیپوس: آگاهی رنج آفرین است (اسفندیار طبری)
۷۱	روشنفکر به روایت کنش و سخن امیل زولا در دفاع از کلنل آلفرد دریفوس (شیریندخت دقیقیان)
۸۴	مروری بر دیدگاه های بابک احمدی در کتاب کار روشنفکری (علیرضا جاوید)
۸۷	مسئولیت روشنفکران (واسلاو هاول - ترجمه: گودرز اقتداری)
۹۲	روشنفکری یک ضدویروس است (مایکل ای پیترز - ترجمه: حمید شیرازی)
۱۰۲	یادبود عمران راتب: پژوهشگر فلسفه افغانستان و از نویسندگان همراه خرمگس
۱۰۴	به یاد دانش پژوه فلسفه: عمران راتب (مهین میلانی)
۱۰۶	تازه های نشر: معرفی و بررسی کتاب

## گفتار آغازین

دفتر دهم گاهنامه فلسفی خرمگس با موضوع مرکزی "روشنفکر" به اهل مطالعه و پژوهش فارسی زبان، تقدیم می گردد.

خرمگس، گاهنامه ای فلسفی است که داوطلبانه زیر نظر شورای دبیران اداره و منتشر می شود و دائلود آن برای همگان در سراسر دنیا آزاد است.

با قدردانی از همکاران، نویسندگان، مترجمان همراه و چهره های فلسفه و رشته های همجوار که در این دفتر مشارکت کردند.

از محققان و مترجمان فلسفه و رشته های همجوار دعوت می شود که در دفتر یازدهم گاهنامه فلسفی خرمگس با موضوع مرکزی "جامعه مدنی و توسعه پایدار" مشارکت ورزند.

پیشاپیش از سردبیران و خوانندگان برای معرفی خرمگس در رسانه ها و شبکه های اجتماعی از جمله کانال تلگرام خرمگس، سپاسگزاریم.

شورای دبیران،

فروردین ۱۳۹۸

آوریل ۲۰۱۹

## روشنفکران در دنیای امروز

(رامین جهانگلو - ترجمه حمید شیرازی)



زمانی که در سال ۱۹۳۸ تاماس مان با فرار از اختناق نازی ها اروپا را جهت اقامت در امریکا ترک کرد، هنگام ورود به آمریکا در جواب یک خبرنگار آمریکایی گفت: "هر جا که من هستم، فرهنگ آلمانی هم همان جا است". امروزه، اگر هر یک از ما بخواهیم قدم در جای پای او بگذاریم، بدین معنی که دارای احساسی انسانی و مسئولیتی نقادانه باشیم، این حق را داریم که بگوییم: "هر جا من هستم، فرهنگی انسانی و تلاش برای حرمت انسانی وجود داد." اما متأسفانه، در زمان مردم فریبی سیاسی و ترامپیزه شدن سیاست همه چیز نسبت به زمان تاماس مان به شدت متفاوت است.

قرن بیست و یکم به طور کلی نمایانگر جدایی بین روشنفکران و فضای عمومی است. واگرایی بین روشنفکران و دنیای سیاست به ندرت تا این حد بزرگ بوده است. با وجود این، در عرصه روشنفکری بحثی در مورد مدلی که بتواند به بهترین وجه نقش و هویت روشنفکران را در فضای عمومی توضیح دهد، در جریان است. بر این مبنای روشنفکران دیگر به عنوان "ابر قهرمانان اندیشه" معرفی نمی شوند، بلکه به سادگی نقادان ایده آلیستی هستند که نظر به ورای روزمرگی های زندگی عادی دارند. امروزه روشنفکران نقاد در زمره تیره های در حال انقراض هستند. روشنفکران امروزی از سیاست ترس دارند و به نظر می رسد که سیاست نیز دارای بی تفاوتی و وحشتناکی نسبت به چیزی است که میتوان آن را "روشنفکری" خواند. دیگرانی نیز این فرایند را به عنوان افول روشنفکری می نگرند. این افول معمولاً به عنوان دور شدن از فضای عمومی و رفتن به سوی دنیایی حاشیه ای است که به نحو فزاینده ای حرفه ای و تجاری شده است. به عبارت دیگر، روشنفکران در حال از دست دادن توان عمومی و مشروعیت اخلاقی صحبت کردن از حقیقت در برابر قدرت هستند، همچنین در حال از دست دادن استقلال و عملکرد نقادانه خود به عنوان متفکر و آفریننده ایده ها. در واقع، هرگز تفکر نقاد و عرصه عمومی تا این حد در جهت مخالف هم نبوده اند.

دوری گزینی روشنفکران از عرصه عمومی را می توان به این صورت توضیح داد: تلاشی برای چانه زنی با سیاست درباره مفهوم و مرزهای عرصه عمومی در قالب یک گفتمان، بدون در نظر گرفتن الزامات اخلاقی چنین گفتمانی. به این ترتیب، به نظر می رسد که روشنفکران امروزی بدین گونه می اندیشند که تمام واقعیات اخلاقی نسبی بوده، نیازی نیست که صدایی اخلاقی در دنیای بی صدایی ها وجود داشته باشد. تلاش روشنفکران در نهادهای دانشگاهی و حرفه ای برای وانمود کردن این امر که کم اعتنایی به

الزامات اخلاقی عاقلانه و از نظر سیاسی درست است، کاملاً با نیازهای انسان امروز در کسب مقام های حرفه ای همخوانی دارد. بسیاری از روشنفکران درمی یابند که برای داشتن حقوق، امکان پیشرفت و تامین آینده خود را به چرخ های یک منصب حرفه ای قابل احترام زنجیر کرده اند که توانایی های آنان را برای تفکر انتقادی در محدوده ای غیر تهاجمی زمین گیر می کند. به طور دقیق تر، علائق شخصی حرفه ای روشنفکران، علائق عمومی آنان را به نابودی می کشاند. بسیاری از روشنفکران امروزی به طور سریع و غیر قابل بازگشت، مسئولیت های سیاسی و اخلاقی خود را فراموش می کنند و ایده فضای عمومی را در برابر حمایت غیرانتقادی فرهنگ عامه رها کرده اند.

در سایه این جو غیر نقاد عمومی است که کارشناسان سیاسی و فرهنگی و ارباب مطبوعات در دنیای کنونی جایگزین روشنفکران به عنوان بازیگران اجتماعی شده اند. در گیر شدن صرف در بحث در مورد حقایق - به عنوان مثال حقایق دیکته شده به وسیله قوانین اقتصاد بازار و یا تصمیمات سیاسی دولت ها امروزه در اکناف دنیا - سبب شده که بازیگران رسانه ها علاقه چندانی به بحث در مورد ارزش ها نداشته باشند. به این ترتیب، با برآمد دهکده جهانی پسا-صنعتی، که در تسخیر شبکه های ارتباطی تکنولوژیک هستند، صدای انتقادی کم دامنه تر می شود و چیزی که می توان آن را "فراگیری همگونی" نامید به طور کامل توان پرسش گری انتقادی روشنفکران را تحلیل برده و فلج کرده است.

به طور قطع می توان تاریخ روشنفکران در شرق و یا غرب را نوشت، ولی مقوله "روشنفکر" به صورت مفهومی مسئله دار است که تعریف آن یک بار و برای همیشه مشکل باقی خواهد ماند. با وجود این، برای پرسش در مورد نقش و درگیری روشنفکر در قرن بیست و یکم نیاز داریم با برخی از جنبه های چشمگیر روشنفکری در تاریخ شروع کنیم. می توان گفت که روشنفکر همواره یک شخصیت اجتماعی - تاریخی است که از زمینه ای فرهنگی ظهور کرده، ولی دارای عملکردی عمومی در ارتباط با یک آگاهی جهانی است. تاکید بر این وظیفه جهانی روشنفکر و حضور به عنوان یک شخصیت سیاسی - اجتماعی در فضای عمومی، مشخص کننده تمایز بین "روشنفکران" و "دانشگاهیان" است. افزون بر این، در مورد روشنفکران، تمرکز صرفاً بر انتقال ایده ها نیست، بلکه تاکید بر کنش در جهت جهانی کردن آگاهی از طریق فرایند پرسش است. به کلام دیگر، ماهیت نقادانه پرسش که در راستای وظایف روشنفکران است در گیری با معضل پرسش است و نه فقط توانایی پرسش و تردید کردن.

بنابراین شاید سوال اصلی در مورد پرسش روشنفکری، به معنا، اعتبار و مشروعیت پرسش مربوط است. از این رو، بر مبنای تعریف، جامعه برای یک روشنفکر فضایی است که در آن به طور فعال و نامحدود سوالات و مطالبات جدیدی در مورد آزادی، عدالت، برابری و نابرابری را مطرح کند. بنابراین، خارج از انتظار نیست اگر بگوییم که تاریخ اندیشه سیاسی با پرسش روشنفکرانه آغاز شد، پرسش هایی که سقراط فیلسوف و خرمگس آتنی در برابر قضاتی که او را به مرگ محکوم کردند، مطرح کرد. اگر سقراط به عنوان اولین روشنفکر اجتماعی در نظر گرفته شود، به خاطر آن است که او صرفاً یک شهروند عادی آتنی برگزیده مردم نبود. او فردی بود که از میراث فرهنگی آتنی خود در مورد اسطوره ها و ایده ها دوری گزید. دستاورد اصلی سقراط آن بود که فرم سنتی اقتدار و غیر اخلاقی بودن زمانه خود را زیر سوال کشید. به این ترتیب سقراط تنها یک فیلسوف - شهروند نیست بلکه یک فیلسوف/دگراندیش است. ایده "دگراندیشی" مهمترین مشخصه وجود حضوری و معرفت شناسانه روشنفکر در تمام دوران ها است. گرچه واژه "روشنفکر" به معنای امروزی جدیداً در تاریخ انسان وارد شده، ولی عملکرد نقادانه تفکر روشنفکری و رفتار دگر اندیشانه آنهایی که بر خلاف موج شنا کردند، همواره عامل وجودی اندیشه نا فرمانی در طول تاریخ بوده است.

بر اثر ماجرای دریفوس در قرن نوزدهم فرانسه برای نخستین بار مقوله "روشنفکر" به رسمیت شناخته میشود، البته با تفسیر تا حدی متفاوت از نقش "اجتماعی" آن. علیرغم تبلور اختلاف های ایدئولوژیک بین روشنفکران در ماجرای دریفوس، هر دو سو معتقد بودند که روشنفکر باید درگیر شود. چیزی که روشنفکری مانند زولا در ماجرای دریفوس می دید کاربرد ایده هایش در مقابله با بی عدالتی بود. جزوه زولا، من متهم میکنم *J'accuse* تبدیل به سلاحی در دست بسیاری از نویسندگان، هنرمندان، روزنامه نگاران و دانشگاهیان شد تا بیانیه ای را به طور مشترک امضا کنند و بیگناهی و زندانی شدن غیر قانونی دریفوس را در مورد اتهام دادن اطلاعات به ارتش آلمان اعلام کنند. یکی از روشنفکرانی که درگیری در ماجرای دریفوس بر تمام زندگی او تاثیر گذاشت، روشنفکر یهودی فرانسوی جولیان بندا بود، او به خاطر اثرش به نام *در خیانت روحانیون la trahison des clercs* شناخته شده است، در این اثر او به روشنی مطرح می کند که "وظیفه اصلی روشنفکر دفاع از ارزش های جهانشمول به دور از و ورای سیاست روز است". بنابراین، درک بندا از روشنفکر فردی بود که در یک چهارچوب اخلاقی و با تعهد به ارزش های جهانشمول بدون ناخالصی های سیاسی، کنش می کند. زولا احتمالاً کسی است که نه تنها به خاطر داستان هایش بلکه به خاطر حمله به بی عدالتی، تعصب و عدم تحمل در فضای اجتماعی، شایسته داشتن عنوان روشنفکر است. از این طریق، او نقشی را که سقراط برای فلاسفه در مورد ایستادگی برای جستجوی حقیقت جهانشمول و جنگ علیه خشونت در نظر گرفته بود، دوباره زنده کرد. روش سقراط برای رام کردن خشونت با استفاده از گفتگو در برابر اعتقادات سیاسی بود. سقراط برای انجام این وظیفه روشنگرانه که "خودت را بشناس"، شهروندان آتن را دعوت می کرد که در یک آزمون عملی خودشناسی شرکت کنند. با این هدف که نه تنها خود را به طور حقیقی مورد شناسایی قرار دهند، بلکه برخورد انتقادی نیز به خود داشته باشند تا این امر شرط و نقطه آغاز هم زمانی برای کنش گری روشنفکرانه و شرافتمندانه باشد.

شرافت عنصر مرکزی در تجربه اخلاقی و همچنین دریچه ای است به سوی تکثر انسانی. این امر که هر انسانی در خویشتن خود "چند بعدی" است جای در ماهیت و ایده گفتگوی روشنفکرانه دارد، همان گونه که والت وایتمن در ترانه اش "آواز من" به آن اشاره می کند. یک روشنفکر به چنین ابعادی برای برقراری ارتباط با دیگران و بزرگداشت و ارزش نهادن به تفاوت ها که شاکله عالم انسانی میان مردم است، نیاز دارد. ایده وجود تفاوت در پیش فرض ها از الزامات دیگر شرط روشنفکری است، که همان احترام گذاشتن است. به این ترتیب، احترام به انسان های دیگر و احترام گذاشتن به خود، عناصر اصلی منش روشنفکری است. از آنجایی که یک روشنفکر دارای توان زیادی برای دامن زدن به تغییر است، باید از نتایج احتمالی کارهایی که انجام می دهد و مطالبی که می نویسد آگاه باشد. روشنفکران تنها متفکرین فردی نیستند، بلکه خدمت گزاران بشریت هستند که برای چیزی بسیار فراتر از آن چه که پدید آمده، ایستادگی می کنند. آنها همیشه در حال ایجاد توازن بین حوزه خصوصی و عمومی هستند. می توان گفت، تعهد شخصی روشنفکر به یک ایده ال باید در ارتباط و احترام برای جامعه باشد. بدین گونه است که روشنفکر خود را با مسایل در حال تغییر اجتماعی درگیر می کند و همزمان به اصول اخلاقی معینی مقید می ماند. از این طریق است که روشنفکر به عنوان وجدان اخلاقی جامعه ظاهر می شود. همان طور که البر کامو گفته "یک روشنفکر کسی است که اندیشه اش وجودش را نظارت می کند". این تعریفی است که هگل برای فیلسوف قائل بود. بر طبق نظر او "فلسفه، زمانه را با اندیشه مهار می سازد."

بنابراین، یکی از وظایف روشنفکران تفکر در مورد این است که چگونه درباره زمانه خود بیندیشند. آیا ما می توانیم بدون نافرمانی و پرسش و اعتراض فکر کنیم؟ به گفته هایدگر آزاردهنده ترین امر در دوران تفکر انگیز کنونی آن است که "ما هنوز فکر نمی

کنیم". از نظر هایدگر فکر کردن پرسش کردن است. فکر کردن یعنی خود و دنیا را به صورت سوال مطرح کنیم. به کلام دیگر فکر کردن به وسیله کسی که پرسش می کند، نمود می یابد. این نه تنها شامل قبول آزادی از سوی ماست، بلکه لازمه فرمان نابداری نیز می باشد. به این ترتیب جاذبه اندیشه همان جاذبه آزادی است. از زمان سقراط تا کنون سنت روشنفکر اجتماعی آن بوده که حامی و محافظ آزادی های مدنی باشد.

صرفنظر از این که روشنفکران در گیر امور دانشگاهی و یا آفرینش ایده های نو و یا نقد اعتراضی اجتماعی باشند، آنها همیشه با تفکر انتقادی مشخص شده اند. نتیجه آن است که نقش و مسئولیت سیاسی آنان امروزه بیش از هر زمانی مشکل و وابسته است. ولی اجازه دهید پیرسیم که روشنفکران در دنیای کنونی در برابر چه چیزی باید ایستاده و مبارزه کنند؟ در دورانی که ارزش های جهانی در حال شکل گیری به منظور مقابله با چالش هاست، روشنفکری منفعل و روشنفکری نخبه گرا دقیقاً همان چیزهایی است که روشنفکران نباید به آنها گرایش پیدا کنند. با وجود این، تخصصی شدن زندگی روشنفکر به همراه سلطه فرهنگ توده ای باعث کم رنگ شدن شخصیت روشنفکری فرهمند و افول کیفیت چیزی که "عرصه عمومی" می نامیم شده است. امروزه، روشنفکران دیگر نقش انتقادی مخالف الیگارشسی های لیبرال و رژیم های پوپولیست را در گوشه و کنار دنیا بازی نمی کنند، آن ها توان تفکر مستقل بدون این که بازیگر دوران "فرهنگ نامداران" باشند را از دست داده اند.

با بی محتوا شدن فرهنگ زندگی، روشنفکران تبدیل به بازیگران غیر مطرحی شده اند که در دانشگاه ها و یا اتاق های فکر در اطراف دنیا خانه گزیده اند، جایی که دیگر مشروعیت اخلاقی در زمینه کار تخصصی خود را ندارند. ولی روشنفکران اجتماعی باید خدمت گزاران انسانیت باشند، به گونه ای که ادموند هوسرل فیلسوف آلمانی آنرا در مورد فلاسفه به کار می برد. زحمت یک روشنفکر اجتماعی و خدمت گزار انسانیت بودن در داشتن مسئولیت برای گذشتن از زندگی خصوصی و تفکر کنش گرایانه است تا انسانیت بتواند در تلاش خود به تکامل رسد.

روشنفکران به طور قطع می توانند برای جوامع مفید باشند، تا زمانی که بشریت به این اعتقاد پای بند باشد که "شک" یک واژه پوچ و تو خالی نیست. این مفهومی است که با سرنوشت روشنفکران در ارتباط است. به این ترتیب، تغییری که در میان روشنفکران باید اتفاق افتد، خود بخشی از تغییری است که روشنفکران باید سعی کنند آن را در قرن بیست و یکم به وجود آورند.

دوران ما، دوران "ترامپیزه شدن سیاست"، جهل، تفرعن و بی مایگی است. زمانی است که با خود صعود سیاست مداران پوپولیست و مردم فریب گزافه گو را در اطراف دنیا به همراه آورده است. با وجود این، صعود مردم فریبان عارضه فرسایش اعتماد عمومی و تعهد است و نه دلیل آن. چیزی که در بحث ها به آن پرداخته نمی شود نیاز به نقش آفرینی روشنفکران به عنوان عوامل تغییرگفتمان اجتماعی و سوق دادن جامعه به سوی روش جدید اندیشیدن است. زمان آن رسیده است که دوباره روشنفکران تبدیل به جنگجویانی سازش ناپذیر در خدمت حرمت انسانی بشوند.

## روشنفکر ایرانی و قهرمان پرستی

(اسفندیار طبری)



**فشارده:** در این نوشته از دو دیدگاه اسطوره ای و سیاسی به رابطه بین هیروویزم یا قهرمان پرستی و روشنفکر ایرانی پرداخته می-شود. از دیدگاه فرهنگی روشنفکر در یک چهارچوب فرهنگی مجاز، مجبور به اندیشیدن بوده است. از دیدگاه سیاسی، قهرمان پرستی واکنشی ناخودآگاه برای گسترش دامنه تاثیر گذاری اوست. به این مناسبت برخی دیدگاه های فیلسوفان چون وبر، نیچه، فوکو، آگامبن و دیگران در زمینه هایی چون قهرمان، رهبر و سوورن مرور می شوند.

### دیدگاه فرهنگی

آیا روشنفکر محصول زمان خود است؟ اگر چنین است چگونه می توان از آزاد اندیشی سخن گفت؟ به عبارت دیگر آیا تاریخ روشنفکر ساز است یا روشنفکر تاریخ می سازد؟ آنتونیو گرامشی می نویسد که هر مرحله تاریخی طبقه مسلط روشنفکرانی را می سازد که در راستای اهداف و افکار او بگنجد. فوکو می نویسد که روشنفکر چنین فکر می کند که با دشمن خود، صاحبان قدرت خود کلامه در مبارزه است. اما در حین این مبارزه، بدون آنکه خود بداند، هویت این دشمن در او درونی می شود. چگونه ممکن است که روشنفکر به عنوان یک آزاد اندیش چنین هویتی را به خود راه دهد؟ چگونه ممکن است که روشنفکر به عنوان آزاد اندیش محصول تاریخ و زمانه خود باشد؟

فوکو در تئوری خود با الهام از نیچه و والتر بنیامین مفهوم قدرت را از حوزه حقوقی، یعنی لژیتماسون قدرت سیاسی و نهادی، یعنی مفهوم حاکمیت سیاسی، به حوزه انسانی کشانید. در چنین تفسیری قدرت در بافتی بیولوژیک گسترش می یابد که به جسم و زندگی انسانی مربوط می شود. در تحلیل قدرت، فوکو به این نتیجه می رسد که جسم انسانی هم مصرف کننده و هم تولید کننده قدرت است. میزان تاثیر پذیری یا تاثیر گذاری می تواند به این دلیل روشی باشد در سنجش قدرت یک فرد. روشنفکر را می توانیم به عنوان فردی بشناسیم که توانایی او در تولید قدرت بیشتر از مصرف آن است. اما تعریف کلی از روشنفکر نمی تواند شرط کافی و لازم برای روشنفکر بودن باشد. زیرا امر تاثیر گذاری باید یک سوی اخلاقی و روشنگرانه داشته باشد. یک روشنفکر باید انسان متواضعی باشد و بازدهی کار خود را با دیگران مقایسه نکند. به این دلیل از حسادت به دور بوده، مدعی نباشد که درک او از



جهان و انسان، بهتر یا پیشرفته تر از درک دیگری است. روشنفکر از این منظر فرزند زمان خود است، که در فرهنگ سیاسی تولید شده توسط حاکمیت زندگی می کند. در چنین فرهنگی او به نقد حاکمیت می پردازد. یکی از راه های ساده برای شناخت فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه رجوع به کتابهای کودکان است. در این رابطه یک نوع رقابت در تاثیر گذاری میان کودکان از سوی حاکمیت و از سوی روشنفکران وجود دارد.

### ماهی سیاه کوچولوی صمد بهرنگی و «اسویمی»

در اینجا به دو فرهنگ سیاسی متفاوت در رابطه با دو کتاب کودکان در دهه شصت میلادی می پردازیم. ماهی سیاه کوچولوی صمد بهرنگی که در سال ۱۹۶۸ میلادی منتشر شد و کتاب «اسویمی» نوشته لئو لیونی منتشر شده در سال ۱۹۶۳. ماجرای «اسویمی» داستان یک ماهی کوچولو به نام اسویمی است. به احتمال زیاد بهرنگی داستان خود را از آن کپی والهام گرفته و با فرهنگ حاکم بر جامعه ایران بازنویسی کرده، زیرا او به انگلیسی کاملاً مسلط بوده است. کتاب اسویمی در دهه شصت شهرت بسیار زیادی داشته و در اروپا کسی نیست که طی آن سال ها آن کتاب را نخوانده باشد. اسویمی همچون ماهی سیاه کوچولوی خودمان روحیه فرهنگی یک نسل از روشنفکران نمایان می سازد. این دو داستان حتی در جزئیات به هم شباهت دارند. ماهی سیاه کوچولو و اسویمی هر دو بلند پروازند و رویای دنیایی آزاد و بزرگ در دریا را دارند. توده ماهی ها از این رویا بی خبرند و در ذلت زندگی می کنند. ماهی بزرگ در دریا، ماهی سیاه کوچولو و انبوه ماهی ها را می بلعد. ماهی سیاه کوچولو با خنجری که دارد شکم ماهی بزرگ را پاره می کند و همه را نجات می دهد، ولی خودش فدایی و قربانی می شود. ماهی سیاه کوچولو یک فدایی است که نجات می دهد، کشته می شود، ولی هدایت نمی کند. او خود را قربانی بلندپروازی می کند و اینکه این توده ماهی در دریا چگونه به زندگی ادامه دهد و چه استراتژی در مقابل ماهی های بزرگ دیگر داشته باشد، برای او اهمیتی ندارد. او با خودفدا کردن از خود یک اسطوره می سازد. اینکه پس از آن ماهی ها چگونه به زندگی ادامه دهند برای نویسنده اهمیتی ندارد. داستان با مرگ ماهی سیاه کوچولو به پایان می رسد. ماهی سیاه کوچولو نام ندارد. فردیت ندارد. یک ماهی از درون توده است که شاید تنها رنگ سیاه او وجه تمایز آن باشد.

اسویمی، که بر خلاف ماهی سیاه کوچولو یک نام دارد، همچون ماهی سیاه کوچولو بلند پرواز است و به دنبال دنیای آزاد و دریا است. او برخلاف ماهی سیاه کوچولو خود را فدایی توده ماهی نمی کند. او از خود قهرمان دیگری می سازد، از این راه که نه تنها به نجات توده بلکه به هدایت استراتژیک او دست می ورزد. او به توده ماهی می آموزد که اگر همه دور هم جمع و یکی شویم از ماهی بزرگ نیز بزرگتر خواهیم بود و او نمی تواند ما را بخورد. او خود رهبر توده ماهی ها می شود، به این طریق که چشم ماهی ساختگی بزرگ می گردد. بلند پروازی او به یک ذکاوت استراتژیک می انجامد. پس از آن توده می داند چگونه با خطرهای دیگر مقابله کند. اسویمی فردیت دارد و شرم و هوش او از او یک راهبر می سازد. او یک فدایی نیست بلکه سمت دهنده است. چشم می شود و توده را در دل اقیانوس می راند.

این دو داستان به شکلی مناسب روحیه حاکم بر روشنفکران آن زمان در غرب و ایران را بیان می کنند. این دو داستان دو قهرمان معرفی می کنند. قهرمان و قهرمان پرست شرط وجودی یکدیگرند. قهرمان پرست قهرمان می سازد، و قهرمان قهرمان پرست.

روشنفکر در صحنهٔ تئاتر زندگی هم قهرمان است هم قهرمان پرست. اما قهرمان ساز کیست؟ بهرنگی و لیونی دو قهرمان در دو بافت کاملاً متفاوت ساخته اند. اما آیا این دو در بلند پروازی خود با اراده ای آزاد به چنین قهرمان هایی رسیده اند؟ روشنفکر، انسان بلند پروازی است، یعنی انسانی است که فرا مرزی می اندیشد و قدرت او در تاثیرگذاری در همین بلند پروازی است. بلند پروازی موتور روشنفکری و روشنگری است. اما چرا بلند پروازی روشنفکری ایرانی از جنس ماهی سیاه کوچولو، اما بلند پروازی روشنفکر اروپائی از جنس اسویمی بود؟ برای یافتن به پاسخی به این پرسش لازم است در ابتدا کمی در مفهوم هرویسیم یا قهرمان پرستی توقف کنیم.

### تامل در مفهوم قهرمان پرستی

لحظاتی در زندگی وجود دارد که این پرسش عنوان می شود؛ آیا باید به گونهٔ دیگری فکر کرد و به گونه ای دیگری احساس کرد؟ از فلسفهٔ امروز چه می ماند، اگر تلاش انتقادی نسبت به فکر خود و اگر استدلال و طرفداری از آنچه که می دانیم نباشد؟ ماهی سیاه کوچولو نمایندهٔ فکری یک نسل روشنفکر در ایران بود. او یک قهرمان بود. از اینرو می توان با تحلیل این قهرمان به روحیه فکری قهرمان پرستان آن زمان پی برد. بنابر این ما باید مسئله روشنفکر در ایران را با آنچه که او را مجبور به این گونه فکر کردن می کند بررسی کنیم.

نیچه در اثر خود به نام "زایش تراژدی" نقش قهرمان را در پیکر دیونیسوس<sup>۱</sup> شناخت. دیونیسوس در میتولوژی یونانی خدای شادی و غم و تولید مثل، جنون و تخریب است. حقیقتی که نیچه در قهرمان خود کشف کرد، در خصلت خداگونهٔ آن است. قهرمان دارای یک چهرهٔ خداگونه می شود. حامل چنین ماسکی می تواند یک انسان باشد. دیونیسوس خدای زندگی است و قهرمانی که در پیکر او نمایان می شود، برای دیگران از زندگی خود دست بر می دارد. او حاضر است فدایی شود و به دیگران زندگی بخشد. خود را فدای دیگران کردن، به این مفهوم است که "خود" هویتی نیست که آن را به اثبات رساند، بلکه یک رفتار است یا یک نوع بازی، که در آن "من بزرگ" به عنوان یک خدای ناآشنا زیر ماسک "من کوچک" در صحنه تئاتر زندگی ظاهر می شود.

هلموت پلسنر، فیلسوف آلمانی، صحبت از چرخهٔ غیر عادی می کند، که در آن فرد در خود خانه ای ساخته و بر اساس آن به سفری بیرون از این خانه می رود، تجربه می کند و به دوباره به خانه درون خود باز می گردد. اما قهرمان ایرانی در قالب ماهی سیاه کوچولو در این سفر بی پایان فدا می شود، چون فاقد هویتی به نام "خود" است. وجود او در گروهی مفهوم دیگری است. قهرمان در چنین مفهومی فاقد فردیت است و تنها نمایندگی می کند. اما او نمایندهٔ کیست؟ در این رابطه پرسش دیگری عنوان می شود: او پذیرای چه وظیفهٔ ویژه ای است؟ وظیفه ای که انسانهای عادی قادر به انجام آن نیستند. به این دلیل قهرمان یک انسان خارق العاده است. نیچه در "چنین گفت زرتشت" به دنبال انسان برتر است. اما قهرمان نمی تواند انسان برتر باشد، زیرا در غیر این صورت نمی تواند به نمایندگی از مردم برخیزد و نمی تواند مردم را درک کند. انسان برتر نیچه، از قدرت فرانسائی برخوردار است. او نمی تواند سرمشق باشد، زیرا هم او از درک مردم عاجز است و هم مردم از درک او. ماهی سیاه کوچولو قدرت فوق العاده ندارد.

<sup>۱</sup> Dionysis

همچون ماهی های دیگر است. ولی بیشتر از ماهی های دیگر صاحب فضیلت شجاعت است. اسویمی نیز چنین است، اما ذکاوت دارد.

برای نیچه دیونیسوس با ماسک سخن می گوید. او از دنیایی دیگر سخن می گوید: دنیای مردگان. او مردگان را با زندگان پیوند می دهد. قدرت قهرمان در این است که به آینده نظر دارد.

نکته مهم این است که هر فردی باید بتواند خود را در قهرمان ببیند. قهرمان به تنهایی قادر به رسیدن به هدف نیست. همین نیز او را انسانی می سازد. او نه انسان برتر، بلکه انسانی بلند پرواز و معترض است. فرانسوا نیچه غیر قابل دسترسی است. نیچه دو چهره قهرمان کاملاً متفاوت دارد. قهرمان نیچه در اثر اولیه او زایش تراژدی، همچون دیونیسوس از متن زندگی بر می خیزد و دارای همه ویژگی های خوب یا بد انسانی است. آنچه که از او یک قهرمان می سازد، این است که او حاضر است برای دیگران جان خود را فدا کند. او قربانی حوادث نمی شود، بلکه آگاهانه یک فدایی است. قهرمان نیچه در اثر بعدی، چنین گفت زرتشت، اما یک قهرمان در مفهوم دقیق کلمه نیست، زیرا همانطور که اشاره شد، او فرا انسان یا انسانی برتر است که نه توده او را می فهمد و نه او توده را. این انسان برتر در جمعی ظاهر می شود که سرگردان و فاقد سمت گیری است. انسان برتر می خواهد به این جمع تحرکی دهد اما با تمسخر آن جمع روبرو می شود. او نمی خواهد رهبری کند و راهبر این جمع سرگردان باشد. فانوس خود را می شکند و در ناامیدی به راه خود ادامه می دهد. از منظر او انسان ها دروغ را به عنوان حقیقت عرضه می کنند و به ظاهر خود را راضی و خوشبخت می دانند که حتی مرگ نیز در آن احساس تغییری نمی دهد. از سوی دیگر این انبوه مردم به دنبال رهبر نیست، او خدا را کشته و در شیفتگی خودپرستانه خود را جایگزین او نموده است. انسان برتر شاکتی است و مردم را ترک می کند و روانه کوه می شود. هزاران سال تاریخ بشریت پر است از جنگ و کشتار و دشمنی. آیا این توده ها نیستند که به این کشتار ها دامن زده و مشوق آن بوده اند؟ تاریخ ابزار متفکران و عاشقان است. عاشق به تجربیاتی که ممنوع های او پشت سر گذاشته اند، بی توجه بوده، در عمق حسرت در گذشته غوطه ور است. متفکر به تجربه ها توجه می کند. اما ایده و چشم اندازی به آینده ندارد. انسان برتر اما همه چیز را می داند و هیچ چیز را به تصادف واگذار نمی کند. انسان برتر بازتاب انسان ورشکسته ای در آغاز دوران صنعتی است. چنین انسان برتری نمی تواند نقش رهبری داشته باشد.

در مقابل به قهرمان دیگری بر می خوریم به نام "کیپلا"<sup>2</sup> در رمان توماس مان به نام "ماریو و انسان جادوگر"<sup>3</sup>. ماریو می تواند توده مردم را به هیجان بیاورد و به آن سو هدایت کند که خود می خواهد. کیپلا می تواند توده مردم را هیپنوتیزه کند، هر چند که کسی او را نمی شناسد و حتی دوست ندارد. آنگاه که ماریو اراده روشنفرانه خود را در مقابل کیپلا به چالش می کشاند و می گوید که کیپلا قادر نیست او را هیپنوتیزه کند، کیپلا با اعتماد به نفس پاسخ می دهد، که مقاومت او کار جادوگری او را هر چند که در عمل دشوار می سازد، اما در نتیجه آن تاثیری نمی گذارد. به عبارت دیگر تنها زمان به نتیجه رسیدن را به تعویق می اندازد، ولی نتیجه همان است که از توده انتظار می رود. کیپلا خطاب به ماریو می گوید: "آزادی وجود دارد و اراده نیز وجود دارد. اما

<sup>2</sup> Cipolla

<sup>3</sup> Thomas Mann: *Mario und der Zauberer. Ein tragisches Reiseerlebnis* S. Fischer, Berlin 1930,

آزادی اراده وجود ندارد، زیرا اراده ای که برای آزادی خود تلاش می کند، به پوچی می رسد.<sup>4</sup> ” در اینجا به نظر می رسد که روشنفکر خود اختراع توده است و استقلال فکری و فردیت او تخیلی بیش نیست. روشنفکر با اراده آزاد خود همچون ذره ای در یک فضای آزاد است. تنها آنگاه که او خود را به توده ای از مردم پیوند و اجبارا آزادی اراده خود را از دست دهد، به یک نوع آزادی اراده ای دست می یابد، که در حقیقت شامل آزادی و اراده، اما فاقد آزادی اراده می باشد. برخورد ما با واقعیت مجاز و محدود است. این محدودیت نمی تواند تمایل بی پایان و جاه طلبی فرد را با اراده آزاد او هماهنگ سازد. به این دلیل روشنفکر جذب یک دنیای خیالی و ناخواسته جادو می شود. فردیت به دوگانگی می انجامد. این دوگانگی، شکاف بین اراده برای سلطه و اراده برای اطاعت است. سلطه و اطاعت همچون دو روی یک سکه جدا ناپذیرند. آن کس که به راز تسلط واقف است، راز اطاعت را نیز می داند و بر عکس.<sup>5</sup>

ماهی سیاهی کوچولوی ایرانی تصویری از همان دیونیسوس نیچه است. چنین روشنفکری اگر به چنین راهی نرود، چاره ای ندارد جز آنکه به عنوان انسان برتر از توده کنار بکشد. اما چنین انسان برتری، آنگاه که در مقابل جادوگری همچون کیپلا اظهار وجود و مقاومت می کند، راهی به جز اطاعت نمی بیند. چنین روشنفکری برای تاثیر گذاری مجبور است، تاثیر پذیر باشد. در اینجا ساخت قدرت سیاسی حاکم بر جامعه اهمیت کلیدی دارد.

### دیدگاه سیاسی: قهرمان پرستی و رهبر پرستی

در یک سیستم دیکتاتوری که در راس آن سوورن حاکم است، قهرمان پرستی برای استمرار اقتدار، اهمیت فرهنگی و سیاسی مهمی دارد. قهرمان در چنین بافتی یک رهبر است. به عبارت دیگر شکل سیاسی قهرمان پرستی همان رهبر پرستی است. اما قهرمان، رهبری است که در مفهوم دقیق کلمه رهبر و سمت دهنده نیست.

فوکو به قدرت یک بافت زیستی یا بیولوژیک می دهد. تکنیک های قدرت که به طور فزاینده مربوط به تمامی مردم جامعه می شود، محدود به یک فرد نیست. این تکنیک ها مجموع تمام امور روزمره زندگی است که به نوعی با سیستم حاکمیت ارتباط دارند. مثال برای چنین تکنیک هایی بیمه های اجتماعی و درمانی، سیستم مالیاتی، کنترل جمعیت و میزان تولد و مرگ و میر و غیره می باشند. این تکنیک های قدرت در میان مردم سیاست زیستی<sup>6</sup> نام دارد.

جورجیو آگامبن این ایده قدرت زیستی و سیاست زیستی را به حکومت سوورن گسترش می دهد. در حالی که فوکو سیاست زیستی را به عنوان شرایط روزمره تجزیه و تحلیل می کند، آگامبن سیاست زیستی را به مفهوم اقتدار سوورن درک می کند. سوورن از نظر او کسی است که بر زندگی برهنه حاکم است که مبتنی بر شرایط استثنایی است. شرایط استثنایی شرایطی است که در آن قانون به تعلیق درآمده باشد. شرایط استثنایی مرزی بین قانون و سیاست و یک شکل حقوقی است که حقوقی بودن آن به سختی مورد پذیرش است. در چنین شرایطی جدایی بین قوای مختلف وجود ندارد. آگامبن شرایط استثنای خیالی را به دموکراسی مدرن گسترش می دهد، که مورد نظر این نوشته نیست. شرایط استثنایی مورد نظر شرایطی است که در سیستم های دیکتاتوری به

<sup>4</sup> ebenda, 95

<sup>5</sup> Ebenda, 97.

<sup>6</sup> Biopolitik

طور واقعی بخشی از شرایط عادی است. از این منظر، کشور ایران همواره چه پیش از انقلاب بهمن ۵۷ و چه پس از آن در چنین شرایطی به سر برده و می برد. در چنین شرایطی سوورن به خود اجازه می دهد هر گاه که بخواهد از چهارچوب قانون اساسی سیستم حاکمیت خود فراتر رود و از هر ابزار سرکوبی استفاده کند. یکی از چنین ابزارهای سرکوب "ترم" پرورش یک سیستم رهبر پرستی است که در راستای تحکیم سلطه او باشد. آنجا که رهبر پرستیده می شود، باز این پرسش عنوان می شود که چه کسی به رهبر احتیاج دارد و چرا چنین احتیاجی موضوعیت می یابد.

رهبر از نظر ویر یک چهره کارزماتیک دارد. همزمان چنین رهبری مجموعه ای از ویژگی ها و رفتارهایی را متجسم می کند که دیگران خود را در آن می یابند. از نظر بورديو رهبر به یک سیستم اکتشافی اشاره دارد که از الگوهای درونی پیروی می کند. چنین الگوهای ریشه در سنت، عادت و فرهنگ اجتماع دارد. فرایند رهبر سازی از نظر نوربرت الیاس باید به عنوان تعامل اجتماعی شکل گیری جامعه از یک سو و شکل گیری شخصیت رهبر از سوی دیگر درک شود. پیکربندی اجتماعی به معنای رابطه بین سلسله مراتب، قواعد و ساختارهای ارتباطی در یک اجتماع است. علاوه بر این، در حوزه شخصی، مستقل از موقعیت اجتماعی، ما متأثر از مجموعه ای از ویژگی های رهبری هستیم. به عبارت دیگر رهبر سازی نقطه اتصال بین پیکربندی اجتماعی و پیکربندی فردی است. رهبر در چنین بافتی هم جامعه است و هم فرد. ضرورت وجودی چنین رهبرانی به ویژه آنگاه حاد می شود که از کارکرد سیستم های اخلاقی و قانونی در جامعه کاسته شود. رهبر کسی است که همچون سوورن به خود اجازه می دهد قوانین حاکم را کنار زند و بر اساس ایده آل های اخلاقی و اجتماعی کنش کند. رهبر خود را در یک شرایط استثنایی می بیند، زیرا تنها در چنین شرایطی می تواند از قوانین حاکم سر باز زند. سوورن کسی است که همزمان در درون و بیرون از نظم قانونی است. رهبر قانون نمی شناسد و خارج از حوزه آن عمل می کند. او آزاد است و در همین مفهوم ویژگی کارزماتیک می یابد. رهبر در جامعه وجود خارجی ندارد. او خارج از جامعه است، ولی همزمان درون جامعه کنش دارد، زیرا اهداف و کنش های او اجتماعی و برای جامعه است. سوورن در درون جامعه است، اما اهداف و کنش های او خارج از جامعه است. یعنی او این اجازه را دارد که در شرایط استثنایی، اجرای قانون را برای خود معلق کند و برای تثبیت قدرت دست به هر کاری بزند.

چنین شرایطی، همان گونه که اشاره شد، در یک سیستم توتالیتری یک شرایط روزمره و واقعی است. سوورن نه تنها به دنبال این است که از خود یک رهبر بسازد، بلکه در چهارچوب قدرت سیاسی خود، قهرمان می آفریند، که برای تأیید سلطه او نمونه وار باشند. به طور مثال در زمان جنگ، که یک شرایط استثنایی است، شعارهای قهرمانانه، نه تنها برای تقویت روحیه سربازان، بلکه برای تسلط بر افکار عمومی نقش مهمی دارد. یا در کشور های بلوک شرق سوسیالیستی سابق قهرمان پروری، مثلاً در عرصه تولید کالا و در میان کارگران، در حوزه های آموزشی، کشاورزی، تکنیکی و غیره نقش مهمی در پایداری سلطه حزب کمونیست در جامعه داشته است. روشنفکر برای رهایی از این سلطه، خود دست به رهبر آفرینی می زند. اگر شرایط استثنایی یا ترس از آن، از دید آگامین، شرط لازم برای اقتدار سوورن باشد، شرط کافی نمی تواند باشد. سوورن برای استمرار در اقتدار خود باید همواره رهبر باشد و فرهنگ رهبر پروری را در میان جامعه رواج دهد. در نهایت رهبر باید یک کارکرد سمت گیرانه داشته باشد. او به دنبال این است که همگی از او پیروی کنند. حوزه های اجتماعی متفاوت هویت خود را در رهبر خود می یابند. از این رو می توان با تحلیل چنین رهبرانی به هویت این حوزه های اجتماعی دست یافت.

پساحقیقت و فرسایش اعتماد

پساحقیقت، ناگزیر ما را به سوی پساآزادی خواهد برد

جاناتان ساکس<sup>۷</sup>

ترجمه شیریندخت دقیقیان



مشخصات کتابشناسی: <http://rabbisacks.org/post-truth-erosion-trust>

۱۲ جون ۲۰۱۶

چند هفته پیش سه کتاب عالی و جالب در عرض یک هفته با عنوانی یکسان منتشر شدند. عنوان اولی بود: *Post-Truth* [پساحقیقت]، نوشته *Matthew D'ancona*، دومی، *Post-Truth* [پساحقیقت]، نوشته *James Ball*. نام سومی هم *Post-Truth* [پساحقیقت] بود، نوشته *Evan Davis*. البته وجه مشترک همه این کتاب ها این است که همگی پاسخی هستند به یک ماجرای خارق العاده: این که فرهنگ واژگان انگلیسی آکسفورد تصمیم گرفت واژه "پساحقیقت" را همچون خصلت نمای سال ۲۰۱۶ برگزیند. فرهنگنامه، "پساحقیقت" را این گونه تعریف می کند: شرایطی که داده های عینی در قیاس با نشانه رفتن عواطف یا باورهای فردی، نفوذ کمتری در شکل دادن به افکار عمومی دارند. یعنی همان چیزی که بیشتر دروغ نامیده می شد. اصطلاحی جالب توسط سیاستمدار انگلیسی آلن کلارک باب شد که اینک در قید حیات نیست: وقتی دروغ او رو شد، تصدیق کرد که "مقتصد و به نرخ روز" بوده است. و یا سیاستمدار بسیار باسابقه آمریکایی که سخنی گفت و پس از اثبات دقیق نادرستی آن گفت:

<sup>7</sup> جاناتان ساکس، متولد ۱۹۴۸ در لندن، دکترای فلسفه خود را از آکسفورد دریافت کرد و از شاگردان و بعدها دوستان نزدیک آیزایا برلین بود. او همچنین تحصیلات ارشد در الهیات یهودی دارد و طی سال ها ربای اعظم بریتانیا بوده است. جاناتان ساکس تا کنون سی اثر در زمینه های فلسفه، فلسفه و الهیات یهود و نقد اجتماعی منتشر کرده که از سوی متفکران از نحلّه های گوناگون فلسفی و ادیان دیگر مورد توجه قرار گرفته است. در سال ۲۰۰۵ ملکه انگلستان به او لقب لرد و عضویت در مجلس لردهای انگلستان را داد. جاناتان ساکس از پیشگامان گفتگوی ادیان و نیز مناظره های فلسفی در سطح بین المللی است. تفسیرهای هفتگی او از تورات که در تارنمای [com.rabbisacks.com](http://com.rabbisacks.com) به چندین زبان از جمله فارسی منتشر می شود، گرایش های هومانیزم مدرن را مدنظر دارد.

"من آن روز اشتباهی حرفی زدم". پساحقیقت همراه با پدیده های مربوطی است چون "داده های جایگزین"<sup>8</sup> و اخبار ساختگی<sup>9</sup>. درحقیقت، پیامد آنها بسیار وخیم است. زیرا ما دیگر نمی دانیم که چه کسی و چه چیز را باور کنیم. دروغ ها، پساحقیقت، داده های دستکاری شده، اخبار ساختگی و غیره شاید مسئول آرای مربوط به برگزیت بریتانیا بوده، تاثیری اساسی بر روی انتخابات ریاست جمهوری آمریکا داشته اند. حقیقت این است که وقتی دیگر نمی دانیم به چه باور داشته باشیم، فرسایش اعتماد رخ می دهد و در نهایت یک جامعه آزاد در نبود اعتماد، از کار می افتد.

در اینجا شایان یادآوری است که بشریت پیش از ما وجود داشته است. به قول ریچارد ویور<sup>10</sup> یکی از خطاهای بزرگ ما این است که یادمان می رود جمعبندی های جلسه قبل را بخوانیم! تا آنجا که می دانم، اولین اشاره به یک جامعه دچار پساحقیقت، بیست و شش قرن پیش در قرن ششم ق.م، توسط یرمیا است و دقیقاً چنین وضعیتی را در باب نهم کتابی که به نام اوست، می خوانیم:

آنها دهان خود را چون کمان آماده می دارند،

تا دروغ ها را پرتاب کنند.

با توسل به حقیقت نیست که در زمین پیروز می شوند.

مراقب دوستان خود باشید.

به هیچ کس در قبیله خود اعتماد نکنید،

زیرا تک تک آنها فریبکارند.

و هر رفیق، یک تهمت زننده است.

دوستان یکدیگر را فریب می دهند،

هیچ کس حقیقت را بیان نمی کند.

به زبان خود دروغگویی آموخته اند و خود را با خطا فرسوده می سازند.

در میان فریب زندگی می کنید.

و خداوند می گوید:

آنها با فریبکاری از تایید من خودداری می کنند.

زبان آنها تیری کشنده است.

به فریب سخن می گویند.

به صورت زبانی، با همسایه خود به مهربانی سخن می گویند،

ولی در قلب های خود برای آنها دام می نهند.

خداوند می گوید:

آیا نباید از این رو آنها را مجازات کنم؟

<sup>8</sup> alternative facts

<sup>9</sup> fake news

<sup>10</sup> Richard Weaver

آیا نباید انتقام خود را از چنین قومی بگیریم؟

می دانیم که یرمیا دربارهٔ اساس دنیای پساحقیقت خود به چه چیز اشاره داشت، زیرا شهر ایمان او که اینک شهر بی ایمان بود - یعنی اورشلیم - سرانجام از سوی بابلیان فتح شد و مردم به اسارت بابل رفتند. یرمیا نقش مهمی در بررسی ما دارد، زیرا او با آنکه یک اخلاق گرای افراطی به شمار می رفت، همزمان یک واقع گرای سیاسی نیز بود و می دانست که در نبود حقیقت، هیچ جامعه ای دوام نمی آورد.

امروز هم نتیجه گیری این سه کتاب بر این مبنی است که پساحقیقت از راه تکثیر رسانه های جدید اتفاق افتاده، یعنی هر کسی هر چیزی می تواند به هر کسی بگوید و در اینترنت هیچ راه مطمئنی نیست برای اثبات و آزمودن داده ها. می دانیم که در شبکه ها دروغ ها پربیننده [وایرال] می شوند، ولی تصحیح دروغ ها به ندرت وایرال می شوند. می گویند دروغ یک دور دنیا را گشته، در حالی که حقیقت هنوز وقت نکرده کفش هایش را به پا کند. پس در چنین شرایطی بی اخلاق ها و بیشرم ها هستند که برنده می-شوند.

ولی البته ریشه ها عمیق تر از تکنولوژی جدید ارتباطی هستند. متیو دانکنا شاید حق داشته باشد که سابقهٔ پساحقیقت به مکتب فکری مهم نیمهٔ دوم قرن بیستم مشهور به پست مدرنیته برمی گردد با متفکرانی چون ژان پل لیوتار، میشل فوکو، یا ژاک دریدا که گروه متفکران بسیار پرابهامی هستند. گفتهٔ مورد علاقهٔ من دربارهٔ آنها این است که کسی می پرسد فرق مافیا با پست مدرنیته چیست؟ پاسخ می شود: مافیا پیشنهادی می دهد که نمی توانید آنرا رد کنید، پست مدرن ها پیشنهادی می دهند که نمی توانید آنرا بفهمید! به هر حال، واقعیت این است که پست مدرنیته نسبت به ایده های دادهٔ عینی (ابژکتیو)، حقیقت عینی و روش شناسی عینی و غیره، شک ایجاد کرد. به نظر من متیو به درستی ما را متوجه تاثیر پست مدرنیته بر شکل گیری پساحقیقت کرد.

ولی به راستی، این مفهوم، پیشینه ای دور دارد، بس دور تر. کسی که به راستی در ۱۹۸۱ مرا با این مفهوم آشنا کرد، *Alasdair MacIntyre* بود: نویسندهٔ کتاب *After Virtue*، یکی از مهمترین کتاب هایی که در زندگی ام خوانده ام. مارکینتایر در کتاب *After Virtue* با پرداختن به فروپاشی جامعهٔ اخلاق مدار و تفکر اخلاقی منسجم که آنرا هستهٔ مرکزی پروژهٔ اخلاقی روشنگری می نامد، روی یک لحظهٔ خاص در تاریخ درنگ می کند: *Bloomsbury Group*<sup>11</sup> در اوایل قرن بیستم و برآمد یک تئوری اخلاقی به نام *emotivism*. مارکینتایر می گوید وقتی ما معنای اخلاق ابژکتیو را از دست می-دهیم، در حقیقت، داوری اخلاقی فقط بیانگر احساس های شخصی ما می شود؛ حقیقت رخت برمی بندد و احساسات پیروز می-گردند. و در چنین شرایطی، هیچ معنایی ندارد که صادق باشیم، هیچ حقیقتی در واقع وجود ندارد که شنیده شود و آن دروغی که بیشتر فریبنده و مجاب کننده تر باشد، برنده می شود. ولی حتی آنجا هم مارکینتایر تا قلب تاریک ایدهٔ پساحقیقت، پایین نمی رود. باید بگویم همیشه بر آنم این نیچه بود که موضوع را درست دریافت. نیچه یک خداناباور بود و صادقانه بگویم که با بیشتر حرف های او توافق ندارم، اما او صادق ترین خداناباور بود و ژرف اندیش ترین در میان آنها. او در کتاب *تبارشناسی اخلاق* به گونه ای مطلقاً حیرت آور از کسانی سخن می گوید که خود را *Free Spirit* یا روح آزاد می دانند، یعنی خداناباورانی چون او. ولی نیچه می گوید که آنها هنوز دور هستند از این که روح آزاد باشند، زیرا همچنان به حقیقت باور دارند. و می افزاید:

<sup>11</sup> انجمنی از متفکران و اهل هنر و قلم در انگلستان .



"ایمان ما به علم، هنوز بر پایه یک ایمان متافیزیکی است، و ما مردان اهل شناخت امروز، ما مردان خداناباور و ضدمتافیزیک، ما نیز هنوز شعله خود را از آتشی می گیریم که توسط ایمانی به قدمت هزاره ها روشن شده، یعنی مسیحیت که ایمان افلاطون نیز بود به این که خدا حقیقت است و حقیقت، الهی است. اما اگر این باور روز به روز غیر قابل باورتر بشود چه؟"

در اینجا نیچه می گوید که ما باید درنگ کرده، مدتی به تفکر پردازیم. خود علم نیز اکنون به توجیه نیاز دارد. سپس می گوید علم به اندازه کافی برای چنین کاری استقلال ندارد، زیرا هرگز خود علم، ارزش ها را نمی آفریند. به بیان دیگر، نیچه می گوید که باور ما به حقیقت در نهایت برمی گردد به بنیادهای دینی و فلسفی که به سرعت داریم از دست می دهیم.

در واقع، نیچه کاملاً درست می گوید. زیرا امروز ما می کوشیم ارزش های خود را در روانشناسی داروینستی و تکاملی جستجو کنیم. و حقیقت این است که هیچ چیزی هرگز تا کنون در طبیعت وجود نداشته که به سوی حقیقت یا پردازش حقیقت گرایش داشته باشد. هر جانوری که بالقوه شکار یک جانور شکارچی است، باید یادبگیرد که استتار کند، پنهان شود و فریب دهد. در طبیعت، حقیقت، شما را نجات نمی دهد. در طبیعت، حقیقت شما را به کشتن می دهد. و در بهترین حالت، اگر به انتخاب طبیعی معتقد باشیم، که همچنان جای جدل دارد، آن گاه، حقیقت گویی تنها یک استراتژی موفق درون گروه کوچک شما است. هرگز حقیقت گویی را در یک گروه بیرونی اجرا نکنید.

بنابر این، نتیجه می گیریم: اگر آنچه باقی مانده، آوار ایمانی است که دیگر به آن باور نداریم، یعنی آن ایمان باستانی به حقیقت - و فکر می کنم نیچه اغراق می کرد و افلاتون خودش معتقد بود که نظم سیاسی به دروغ بزرگ وابسته است - پس، باور به حقیقت، به واقع، در یهودیت و بنیادهای یهودی/مسیحی یافت می شود و ما اگر آنرا از دست بدهیم، خود ارزش حقیقت همچون یک کلیت را از دست خواهیم داد. ارزش حقیقت از انبیاء باستانی بنی اسرائیل به ما رسیده که مشهورند به حقیقت گویی در برابر قدرت ها و این که تا مرز خودویرانگری، صادق ترین منتقدان جوامع خود بودند. پس در اینجا می بینیم که از دست رفتن حقیقت نزد ما فقط به تکنولوژی ارتباطات معاصر و شبکه های اجتماعی مربوط نیست. بلکه به فروپاشی بنیان هایی مربوط است که حقیقت بر آنها استوار می شود. یک جامعه آزاد وابسته به اعتماد است؛ اعتماد بستگی دارد به حقیقت گویی و زندگی در جمع<sup>۱۲</sup> که آنها نیز به نوبه خود، به حقیقت همچون یک هنجار، وابسته هستند و این که جامعه آزاد را یک دستاورد اخلاقی بدانیم که بدون حقیقت، آنرا از دست می دهیم. ما فراموش کرده ایم که بدون یک مجموعه اصول اخلاقی که همگی در برابر آن مسئول بوده، برایش آموزش دیده و آنرا درونی کرده باشیم، اعتماد به زندگی در جمع که آزادی ما وابسته به آن است را از دست خواهیم داد.

اینک، آخرین گفتاورد که نیرومندترین بوده، زمانی که اولین بار آنرا خواندم مرا تکان داد و اغلب آنرا بازمی خوانم: گفته ای از برتراند راسل در مقدمه او بر کتاب *تاریخ فلسفه غرب*. از دید برتراند راسل، بالاترین فرازهای تمدن، آتن یونان و رنسانس ایتالیا بود. چه اتفاقی در آتن یونان افتاد که در رنسانس ایتالیا تکرار شد؟

راسل سپس چنین می نویسد: "آنچه در دوران عظمت یونان رخ داد و در رنسانس ایتالیا تکرار شد این بود که محدودیت های اخلاق سنتی از میان رفتند، زیرا آنها را مرتبط با خرافات می دیدند. آزادی از قید دین، افراد را پرانرژی و خلاق ساخت و درخششی نادر از نبوغ پدید آورد. ولی بی نظمی و فریبکاری که ناگزیر به دنبال انحطاط اخلاقی حاکم شد، ایتالیایی ها را به عنوان یک

<sup>12</sup> Public life

اجتماع، ناتوان ساخت. و آنها مانند یونانیان زیر تسلط ملت هایی درآمدند که کمتر از آنها متمدن بودند، اما به اندازه آنان از انسجام اجتماعی محروم نبودند."

به بیان دیگر، تا زمانی که پایه های اخلاقی تمدن غرب را که ترکیبی از میراث یهودی- مسیحی و ارزش های روشنگری است، بازسازی نکنیم و تا وقتی ایده آل های صداقت و حقیقت گویی را در زندگی همگانی بازنماییم، پسا حقیقت، ناگزیر ما را به سوی پسا آزادی خواهد برد: جایی که هیچ یک از ما مایل نیستیم به آن برسیم.

## هم اندیشی: دغدغه روشنفکران و پرسمان انتقادی در ایران (مهرداد درویش پور)



روشنفکری ایران دوره های گوناگونی را پشت سر گذاشته است. درخشان ترین دوره تاریخی آن در گذشته شاید به انقلاب مشروطه برمی گردد. روشنفکران مشروطه همچون ملکم خان، طالبوف، میرزا آقا خان کرمانی و میرزا فتحعلی آخوندزاده که عمدتاً تحت تاثیر اندیشه های مدرن غربی بودند از شاخص ترین چهره های روشنفکری آن دوران به شمار می روند. پس از مشروطه نیز اندیشمندانی همچون تقی زاده، فروغی و کسروی در همان راستا گام هایی برداشتند. با آن که هنجارشکنی انتقادی در آن دوران مفهومی جا افتاده نبود، اما نقد استعمار، نقد مذهب، نقد پدرسالاری و دفاع از برابری زنان و مردان و نقد افکار توده مردم، ویژگی مشترک روشنفکری عصر مشروطه بود. با این همه، بخشی از روشنفکران در دوره رضا شاه، بیشتر به "مهندسی اجتماعی" تدریجی و یاری رساندن به تحکیم پروژه مدرنیزاسیون از طریق مشارکت در قدرت پرداختند. هرچند برخی نیز نظیر میرزاده عشقی، فرخی یزدی، تقی ارانی و... به دلیل نقد قدرت حاکم در آن دوران کشته شدند.

در دوران پهلوی دوم اما به تدریج شاهد تفکیک صریحتر سه جریان روشنفکری چپ، ملی و دینی در ایران هستیم که گفتمان های سوسیالیسم، ناسیونالیسم و اسلام گرایی را اشاعه دادند. درحالی که تعداد معدودی از روشنفکران نظیر خانلری و نراقی "مهندسی اجتماعی" تدریجی جامعه از طریق مشارکت در قدرت سیاسی را پیشه خود کردند، روشنفکران متعلق به سه گرایش فوق بیشتر به نقد ساختار قدرت حاکم و به ویژه استبداد و وابستگی حکومت به غرب پرداختند. برجسته ترین ویژه گی این روشنفکران، آوانگارد، آرمانی بودن و انقلابی گری بود که به ویژه در میان روشنفکران چپ گرا که بدنه اصلی روشنفکری دوران پهلوی را تشکیل میدادند، رواج داشت. در میان روشنفکران ایرانی، به تدریج مفهوم روشنفکری از اندیشه ورزی به "تعهد و رسالت"، "معترض" نظم موجود بودن و منتقد "اهل عمل" تقلیل یافت. ژان پل سارتر روشنفکران را "وجدان بیدار" جامعه میدانست و هم از این رو بر آن بود که روشنفکران همراه قدرت های سیاسی روشنفکر نیستند، حال آن که امضا یک بیانیه اعتراضی علیه قدرت حاکم را بخشی از فلسفه روشنفکری می خواند. ادعایی پر جاذبه که به آنجا منجر شد که در ایران هر مخالف سیاسی خود را روشنفکر می خواند.

تقلیل نقش تفسیر جهان و روشنگری به عمل سیاسی برای تغییر و تبدیل "سلاح نقد" به "انتقاد با اسلحه" که با برداشتی تقلیل گرایانه به دگمی در خدمت ایدئولوژی ساختن از اندیشه و باورها انجامید، کار را به آنجا کشاند که نظریه انتقادی هرگز نتوانست جایگاه درخوری در میان روشنفکران ایرانی یابد و روشنفکران چپ گرای ایران نیز نظیر روسیه از مارکسیسم همچون نظریه انتقادی یک ایدئولوژی انقلابی ساختند. هم از این رو روشنفکران دهه پنجاه در ایران به رغم تلاش های وافرشان آن گونه که شاید و باید قادر به تداوم رنسانسی که روشنفکران مشروطه آغازگر آن بودند نشدند. حتی برخی از آنان بیش از آن که به گفتمان انتقادی یاری رسانند، خود به مانعی بر سر آن بدل شدند. در همان دوران نیز روشنفکرانی همچون داریوش آشوری، مصطفی رحیمی، حمید حمید و... به رواج اندیشه های عقلانی، علمی و گفتمان انتقادی یاری رساندند. اما بسیاری از چهره های شاخص روشنفکری همچون جلال آل احمد و شریعتی بیشترین همت خود را نقد "روشنفکران غرب گرا"، "بی عمل" و "بی تعهد" و افشای "خیانت" آنان قرار دادند. تا آنجا که آل احمد در "خدمت و خیانت روشنفکران" تلویحا بر آنست روشنفکران مشروطه قاتل شیخ فضل الله نوری هستند و می نویسد «من نعش آن بزرگوار را بر سردار همچون پرچمی می دانم که به علامت استیلای غربزدگی پس از دویست سال کشمکش بر بام سرای این مملکت افراشته شد». فرید و شایگان نیز که از رمزه روشنفکران "متعهد" و "انقلابی" به شمار نمی رفتند، در نقد غرب زدگی و در واقع روشنفکری خردگرای غرب، سنگ تمام گذاشتند.

از این رو در بررسی چرایی پیروزی انقلاب اسلامی نمی توان نقش عواملی همچون رواج غرب ستیزی، ایدئولوژی گرایی، عمل گرایی، پوپولیسم و آشتی با مذهب در میان روشنفکران آن دوران - که درست نقطه مقابل خردگرایی، روشنگری و مدرنیته غربی و نوع رویکرد روشنفکران عصر مشروطه بود- را نادیده گرفت.

با روی کار آمدن جمهوری اسلامی و چیرگی "معنویت" دینی بر خرد دنیوی و زمینی، به تدریج هم جریان دینی و هم جریان لائیک روشنفکری ایران دستخوش چالشی جدی شد و دریافت چگونه ایدئولوژی بنیادگرای اسلامی، دانش، خرد و علم را به تابعی از مصالح خود بدل ساخته است. "انقلاب فرهنگی"، تصفیه خونین دگراندیشان و تلاش برای اسلامی کردن علوم اجتماعی تنها جلوه ای از آن بود.

در سطح جهانی نیز پدیده "بحران روشنفکران"، بازتعریف مفهوم و وظیفه روشنفکری را به پرسش جامعه و اهل نظر بدل ساخت. با پایان عصر کلان روایت ها، نه تنها الگوی روشنفکر معترض، آرمان گرا و اتوپیک دستخوش بحران شد، بلکه جریان روشنفکری انتقادی همچون مکتب فرانکفورت نیز به حاشیه رانده شد. سالها پیش ادگار مورن نیز درباره کمرنگ شدن نقش و تاثیر روشنفکران هشدار داده بود.

خسرو خاور اما بر آن است که امروزه (از جمله با بروز جنبش سبز در ایران) پدیده روشنفکران "واسط" یا "میانجی" شکل گرفته است که به جای احیای پروژه روشنفکری مرجع یا انکار نقش روشنفکران، نقش موثری در جنبش ها و پراکسیس اجتماعی ایفا می کنند، بی آنکه رویکردی ایدئولوژیک، مرجع گونه، اتوپیک یا مطلق گرا داشته باشند. به گمان من اما آنچه خسرو خاور از آن نام می برد ظهور نسلی از روشنفکران اصلاح طلبی است که بیشتر به "مهندسی اجتماعی" جامعه در نظامی اسلامی به گونه ای تدریجی نظر دارند تا روشنفکران پسا ساختارگرایی که از آنان باید همچون پیروان نظریه انتقادی نام برد.

امروز در ایران جای روشنفکران عمل‌گرای انقلابی (چه دینی چه لائیک) دیروز را گسترش نظریه پردازی و رواج گفتمان لیبرال و دمکراتیک و الهام گرفتن از جریان‌های فکری غرب - همچون واکنشی در برابر نظام ارزشی بنیادگرایی اسلامی - گرفته است. "نواندیشان دینی" که رادیکال‌ترین چهره آن مجتهد شبستری است، با فاصله‌گیری از خوانش بنیادگرایی و محافظه‌کارانه از اسلام، در پی پروتستان‌تیسیم اسلامی برآمده‌اند. نواندیشان دینی گرچه با ایدئولوژی ساختن از دین مخالفند، اما بیشتر آنان به سختی با تئوری انتقادی ساختار شکنانه و هنجار شکن همخوانی دارند. گرچه نمی‌توان نقش این جریان را در گسترش گفتمان دمکراتیک در جامعه - چه در حوزه نظری و چه در جنبش‌های اجتماعی - انکار کرد. با این همه تب سکولاریسم در جامعه ایران و آهنگ دور شدن آن از هنجارهای دینی به گونه‌ای است که به سختی ممکن است نواندیشان دینی بتوانند اثر گذاری پر دامنه‌ای برای آشتی باورهای دینی با مدرنیته، سکولاریسم و دمکراسی و متقاعد ساختن افکار عمومی به آن داشته باشند.

در این میان روشنفکران لائیک از بخت اثر گذاری بیشتری برخوردارند. از جمله، جواد طباطبایی، حسن بشیریه، داریوش آشوری، آرامش دوستدار، بابک احمدی، ماشالله آجودانی، رامین جهان‌بگلو، محمد رضا نیکفر و... با نقد دین‌خویی، سنت‌گرایی و همچنین نقد ایدئولوژی ساختن از اندیشه‌های مارکسیستی و ناسیونالیستی، راه را نه تنها برای عروج دوباره اندیشه‌های مدرن، دمکراتیک و سکولار، بلکه گسترش تئوری انتقادی در ایران هموار کرده‌اند.

با این همه، نباید فراموش کرد "گیرکردگی" سیاست در ایران و جهان، کم‌افقی گستره دمکراسی و عدالت اجتماعی و کم‌ارج شدن جایگاه روشنفکران در جامعه، تمایل به پراگماتیسم و مشارکت در نوع دیگری از "مهندسی اجتماعی" و تبدیل شدن روشنفکران به ابزار قدرت و روی برگرداندن از تئوری انتقادی را افزایش داده است. در ایران "مهرنامه" به حلقه اصلی تجمع بخشی از نخبگان فکری که دغدغه اصلی شان ایفای نقش ابزاری در توجیه نظم حاکم و مهندسی اجتماعی ساختارهای آن است بدل شده است. هم از این رو آنان وظیفه اصلی خود را تخطئه به ویژه روشنفکران چپ، آرمان‌گرا و انتقادی قرار داده‌اند. در خارج از کشور، اما دهها اتاق‌های فکری نظیر "خانه آزادی" دولت آمریکا یا به تازگی پروژه‌های نظیر ققنوس که بیشتر به کار پروپاگاندا برای رضا پهلوی می‌آید، قرار است در بهترین حالت، روشنفکران و اندیشمندان ایرانی را به "مهندسان اجتماعی" امروز و فردای ایران و ابزار قدرت‌های دیگر بدل سازد. شاید هم از این رو است بسیاری از روشنفکران دست اندرکار آن کلام خود را از قضا با تخطئه روشنفکران چپ، آرمان‌گرا و انتقادی درهم آمیخته‌اند.

دوران تعریف یگانه و فراگیر از مفهوم روشنفکری و "تعهد" و "رسالت" روشنفکران همراه با گسترش نگرانی‌های "ضد آرمانی" به پایان رسیده است. روشنفکران نیز همچون دیگر گروه‌های اجتماعی دارای علائق و منافع و رویکردهای متفاوت و گاه متضاد در تحلیل‌ها و نگاه خود به رخدادها هستند. در این میان تجربه نشانگر آن است که نقد نه تنها در افسون زدایی و تفسیر، بلکه در امکان پذیر کردن تغییر نقش مهمی دارد. در جامعه‌ای نظیر ایران که جهل و تعصب عوام، استبداد سیاسی و ویرانگری نخبگان فکری توسط خودشان، سه منبع اصلی نخبه‌کشی و روشنفکر ستیزی است، رواج هنجارشکنی انتقادی از اهمیت بیشتری برخوردار است. به ویژه آن که با به حاشیه رفتن خوانش رادیکالیسم همچون عبارت پردازی انقلابی، زمینه بررسی انتقادی افزایش یافته است. در جامعه‌ای که فرهنگ توتالیتیر، روزمرگی، ابتدالی‌گرایی دیجیتال و رسانه‌ای به مهمترین تهدید اندیشه و خرد و دانش انتقادی بدل شده است، بر هنجار شکنی انتقادی همچون اصلی‌ترین دغدغه روشنفکری باید پای فشرده، بی‌آنکه الزاما آنرا رسالت همه روشنفکران دانست یا چنین نسخه‌ای برای همگان پیچید!

## روشنفکری: عبور تفکر از مرز قبیله گری

### و ورود به شهریت و تکثر گرایی

مهرداد لقمانی



برای پاسخ به این پرسش نخست باید پرسید روشنفکری به چه معنی است؟ آیا روشنفکری یک شغل و طبقه اجتماعی است و یا اینکه نتیجه و محصول تلاش فکری و تبادل اجتماعی فرد در جامعه است. در این نوشتار سعی بر این است که روشنفکری از زاویه تبادل در دنیای مدرن کنونی مورد تحلیل قرار گیرد.

روشنفکری عبور تفکر از مرز قبیله گری و ورود به شهریت و تکثر گرایی است. از این زاویه میتوان گفت که روشنفکری محصول پروسه اهلی کردن بعد احساسی انسان توسط خرد و تحدید آن توسط اخلاق است. اخلاقی که میزان ارزشهای آن آزادی دیگری، گرامی داشتن اختلاف نظر و پاسداشت و اشاعه پرسش گری است.

از سوی دیگر فلسفه، بنیان پرسشگری است. علوم نیز زاینده سنت پرسشگری و تشکیک در دانسته‌های روز است، سنتی که با به چالش گرفتن دایمی قوانین و نظم موجود، محرک اصلی پیشرفت است. علوم نوین بر ستون فلسفه ایستاده‌اند، به بیان دیگر زیر بنای دانش مدرن، بر مبنای مفاهیم، ساختارهای عقلی و نگرش انتقادی و حقیقت‌جویی بنا شده است.

تفکر، پرسشگری و نقد ابعاد و الگوهای تبدالی جامعه یکی از شاخصه‌های مهم روشنفکری است. منظور از الگوهای تبدالی جامعه مدل کنش افراد بر اساس ساختار قراردادهای سنتی، قانونی، فرهنگی و دینی است. به عبارت دیگر الگوهای تبدالی مدلی برای ارتباطات و کنش افراد جامعه در ابعاد مختلف و در نهایت تعیین کننده ساختار قدرت در جامعه است. این الگوهای تبدالی معیار نظم و معنی دهنده به جامعه و فرد هستند. باید به این نکته توجه کرد که وجود الگوهای تبدالی به خودی خود تضمین کننده بهروزی فرد در جامعه و تضمین کننده تغییر نیستند. در واقع بدون پرسشگری و نقد مداوم این الگوهای تبدالی، تغییر و فراگشتی آنها به نحوی که فراهم کننده رشد و پویایی افراد جامعه باشد ممکن نیست.

پرسشگری در مورد الگوهای تبادل به ناچار به چالش ساختار قدرت و نهادهای منتفع از آن می‌انجامد. بنابراین زاویه داشتن با نهادهای قدرت و سنت نه به عنوان یک پیش نیاز بلکه به صورت یک امر زاینده از پرسشگری مطرح می‌شود. به کلام دیگر قبل از

چالش نهادهای سنت و قدرت باید در مورد وضعیت موجود اندیشید و با فهم آن مرزبندی ها و باید و نبایدها را مورد سوال قرار داد.

تقدم فهم بر نقد یکی از مولفه‌های مهم اندیشه ورزی و روشنفکری است. نقد بدون فهم نتیجه‌ای جز اغواگری و جدل ندارد. نمی‌توان منتقد بود ولی تولید اندیشه نکرد و فهم کاملی از مدل‌های تبادلی جامعه مورد نقد نداشت. به کلام دیگر نقد زاییده تفکر و نتیجه پرسشگری است. از روی دیگر نفی نقد و سرکوب آن، به هر بهانه‌ای، موجب به هدر رفتن سرمایه فکری و اضمحلال پرسشگری خواهد شد.

## روشنفکری و عملگرایی

روشنفکری بدون توجه به نتایج عملی آن میتواند فاجعه آفرین باشد، فجایع قرن گذشته و در مورد ما ایرانیان، تجربه انقلاب، نمونه بارزی از نتایج هولناک اندیشه ورزی غیر مسولانه است. این نقیصه بزرگ موجب می‌شود تا نخبگان جامعه بدون قبول مسولیت مروج ایده‌هایی شوند که نه تنها بهروزی شهروندان و رشد جامعه را در پی نداشته باشد، بلکه به محدودیت آزادی‌های فردی و اجتماعی و سرکوب و سلطه استبداد ختم شود. ایده ورزی بدون آگاهی از نتایج آن غیر اخلاقی است و همچون دنبال کردن سراب در بیابان است. این رویه نخبگانی را تحویل جامعه می‌دهد که فهم مفاهیم و قبول مسولیت دغدغه اصلیشان نبوده و فاقد درک عمیق و لازم برای پیش‌قراولی جامعه در بزنگاه‌های تاریخی خواهند بود. هیچ‌گاه در تاریخ ما این نقیصه بیش از انقلاب ۵۷ به کشور ما صدمه نزد. فعالان سیاسی بعضا فاقد درک تاریخی و اجتماعی درست از جامعه خود بودند. این کمبود به علاوه نداشتن فهم اقتصادی و فلسفی و ناپایبندی به اخلاق سیاسی، در کنار اعتماد به نفس فراوان ناشی از انرژی انقلابی جامعه جوان و خواهان تغییر، ترکیب هولناکی را پدید آورد که باعث غفلت کامل نخبگان و جامعه مدنی از پیامد پیروی کورکورانه از کاریزمای رهبری انقلاب شد.

این کوتاهی و عدم درک، در نهایت فضای سیاسی را به طور کامل به خشونت‌طلبان وا گذاشت و با قهر سیاسی جاده را برای ماشین خشونت و استبداد باز گذاشت. در سال ۵۷ بسیار پیش از آنکه حکومت قبلی قدرت را رها و کشور را به دست موج انقلاب بسپارد، اکثر روشنفکران و نخبگان رسالت خود را در فهم جامعه، ساختار قدرت و پایداری به اخلاق فراموش کرده بودند.

بنابراین لازمه روشنفکری، اندیشه ورزی اخلاقی و مسولیت پذیری در قبال پذیرش و اجرای تغییر است. به کلام دیگر تغییر بنیانه‌ای تبادل جامعه نباید به کوچک شدن فضای تبادلی و حذف شهروندان از دایره آن بیانجامد. سنت پرسشگری و درک و ایجاد مفاهیم و قبول مسولیت مهم‌ترین دستاورد روشنفکری اخلاق مدار و پیش‌نیاز ایجاد تحول مثبت است. فهم و تبیین نقش فرد در جامعه و رابطه او با قراردادهای اجتماعی یکی از نخستین گام‌ها در مسیر بازگشایی مسیر تنفس جامعه مدنی است. این مهم در کنار شناخت و ایجاد مفاهیم بر پایه جهان‌بینی تغییرپذیر، حقیقت‌جو، ضدخشونت و دگرپذیر پیش‌نیازهای ایجاد بستر مناسب برای شکل‌گیری کنش مدنی که به ایجاد فرهنگ مردم‌سالاری منجر شود، هستند.

بنابراین مهم‌ترین وظیفه روشنفکر، در کنار به چالش گرفتن مرزهای تبادل، آشنا کردن شهروندان با مسولیت شهروندی و سوق دادن آنها به سوی پذیرش و تعهد به اجرای مسولیت‌های خود در قبال جامعه و دیگران است. در واقع آنچه مهم

است مفهوم انسان و ارتباط او با دیگری است. زیرا آنچه انسان را به موجودی اجتماعی و شهروند ارتقا می دهد، ارتباط و تبادل با دیگران است. دیگرانی که شناسایی شان لازمه پیش نیاز ایجاد هرگونه ساختار حقوقی برای مدیریت جامعه است. در سال ۱۹۴۷ هنگامی که مدیر سازمان تازه تاسیس یونسکو از مهاتما گاندی تقاضا کرد تا به گفتمان حقوق بشر کمک کند، او پاسخ داد که "من از مادر بیسواد ولی عاقل خود آموخته ام که آنچه ما را محق به حقوق خود و حفظ آن می کند انجام درست مسئولیتهای خود است. ما وقتی سزاوار زیستن می شویم که وظیفه خود در قبال شهروندی جهان را انجام دهیم." از همین روی است که تربیت مدنی و آگاه ساختن مردم با تکلیف شهروندی خود مهمترین وظیفه روشنفکران است.



## هم اندیشی درباره روشنفکر دینی

### مصاحبه با اسفندیار طبری

#### پرسش: از دید شما روشنفکر دینی به چگونه متفکری می گویند؟

**اسفندیار طبری:** روشنفکر دینی تا آنجا که می دانم یک پدیده خاص ایرانی است و معادل آن را در فرهنگ غربی احتمالاً نمی توان یافت. پیدایش این مفهوم بیشتر یک ریشه جغرافیایی و سیاسی داشته، کمتر مربوط به دین و حمایت از آن است. جغرافیای و سیاسی به همان مفهوم که در همان زمان شاه بود: یک دوگانگی بین روشنفکرانی که در ایران سکونت داشتند و روشنفکران خارج از کشور وجود داشت و هر دو دسته با یک نوع بدبینی به یکدیگر نگاه می کردند: از نظر روشنفکر داخل کشور، روشنفکر خارج غرب زده بود و ارزش های اصیل و سنتی را تحقیر می کرد. روشنفکر خارج نیز با شک و تردید به روشنفکر داخل می نگریست که چگونه در چنین فضای پر خفقانی، روشنفکری و خلاقیت امکان پذیر است. به عبارت دیگر شاید بتوان گفت که جنگ سرد بین شرق و غرب بازتاب خود را در جنگ سردی بین روشنفکر داخل و خارج از ایران داشته است.

امروز مفهوم روشنفکر دینی در فکر ما جا افتاده است. اما پیدایش این مفهوم اگر در آغاز بیشتر دلالت بر یک نوع مقاومت و محافظت از ارزش های فرهنگی دینی در مقابل فرهنگ غربی داشت، امروز به ویژه در نسل حاضر در بافت دیگری قابل تصور می باشد: تکامل و نواندیشی در درون ارزش های دینی و نه حفاظت آن در مقابل فرهنگ غربی. اگر نسل اول و دوم روشنفکر دینی از اسد آبادی تا شریعتی و آل احمد برای دفاع از ارزش های دینی در مقابل فرهنگ غربی به انقلاب اسلامی فکر می کردند، نسل کنونی یا سوم روشنفکر دینی همچون شبستری، سروش، فرشتیان، علیجانی، کدیور و اشکوری انقلاب اسلامی را پشت سر خود گذاشته اند و به نو آوری دینی می اندیشند.

#### پرسش: رابطه روشنفکر دینی امروزی با روشنفکر در مفهوم کلی آن را چگونه ارزیابی می کنید؟

**اسفندیار طبری:** از دو دیدگاه می توان به مفهوم روشنفکر دینی نگریست: در دیدگاه اول که یک دیدگاه بیرونی، چنین مفهومی در خود متناقض است، زیرا این دیدگاه روشنفکر را آزاد اندیش می داند که خود را به یک چهارچوبی فکری متعهد نمی کند، در غیر اینصورت از قدرت سنجش و نقد او کاسته می شود. به همین دلیل این دیدگاه بیرونی از یک موضع برتر و تا حدی تحقیرکننده به روشنفکر دینی یا دینداری به طور کلی می نگرد. در چنین دیدگاهی که در میان بسیاری از روشنفکران ایرانی جای دارد، روشنفکر دینی نمی تواند روشنفکر باشد، اگر نتواند خود را از اسارت دین رها سازد. این دیدگاه با دیدگاه امروزی روشنفکر در جامعه غربی از این رو در تناقض است، که روشنفکر کسی نامیده می شود که بنا به دیدگاه علمی، فرهنگی، دینی، ادبی یا ژورنالیستی خود دارای ظرفیتی است که به نقد مثبت یا منفی امور پردازد و بتواند نسبت به جایگاه خود در یک فاصله قرار گیرد، به طوری که امری واحد از دیدگاه های متفاوتی قابل بررسی شود. به عبارت دیگر روشنفکر می تواند تعهد نسبت به یک چهارچوب دینی، علمی، هنری یا غیره داشته باشد، اما صاحب این توانایی است که از آن فاصله بگیرد و از دیدگاه های

دیگری هم که حتی مورد قبول او نیستند، حتی المقدور به تمامی ویژگی های یک امر دست یابد. دیدگاه بیرونی در مدرنیته اروپا نیز خطی دارد که روی مولفه های اخلاقی و متافیزیکی دین تاکید داشته، می کوشد که دین را در عرصه تئوری به متافیزیک کاهش دهد و در عرصه عملی به اخلاق. عرصه متافیزیک مسئله وجود یا عدم وجود خدا است که با معنی یا بی معنی بودن آن تا به امروز نیز در میان روشنفکرانی نظیر داو کینز مورد جدل است. در عرصه اخلاقی بهترین مثال شاید کانت باشد، که کارکرد دین را در جامعه در مولفه اخلاقی آن می بیند.

دیدگاه دوم اما تلاش می کند یک نظر درونی به دین داشته باشد، که در فلسفه مسیحی اروپا بسیار به آن بر می خوریم. اشلایر ماخر فیلسوف مسیحی آلمانی اوائل قرن نوزده به دین به عنوان یک تجربه عمیق دینی می نگرد که نباید کوتاه فکرانه به شمار رود و مورد تحقیر قرار گیرد. او تلاش روشنفکران در کاهش دادن دین به عنوان یک ابزار پراکتیک و مفید در استواری روابط اخلاقی و پایداری جامعه سرزنش می کند.

### **پرسش: با توجه به این دو دیدگاه، در جامعه چه نقشی می تواند به دین واگذار شود؟**

**اسفندیار طبری:** این پرسش مطرح است که دین را چگونه درک کنیم تا برخورد ما کاهش گرانه نباشد؟ در جوامع مدرن اروپایی شاهد پروسه های متناقضی هستیم: از یک سو دین هر چه بیشتر به حوزه شخصی و فردی کشانده می شود، نقش نهادی دین ضعیف می شود و نگرش افراد به دین بیشتر یک جنبه جانبداری فرهنگی تا محتوایی پیدا می کند. علاوه بر این آیین های رقیب بسیار دیگری نیز، نظیر یوگا، اتوگسترنینگ و غیره یافته است. اما از سوی دیگر در عرصه اجتماعی یک خودگاهی دینی رشد می کند، که ریشه در ضمانت در تامین آزادی منفی و مثبت آن در یک جامعه سکولار دارد. بدون شک سکولاریسم، یعنی جدایی حکومت از سیاست نقش مهمی در این پروسه دارد، زیرا بر این پایه هم حکومت در رابطه با ادیان موجود در جامعه بی طرفی خود را حفظ کرد و هم دین با استقلال اجتماعی خود میدان وسیعتری برای شکوفایی و پلورالیسم خود یافت. جامعه شناس ایرانی تبار آلمانی آرمین ناصحی درباره دین در آلمان می نویسد، که مردم قادرند امور دینی را نه تنها به طور انعکاسی و عاداتی اجرا کنند بلکه می توانند به طور خلاقانه در عمل و زندگی به کار بندند. به این دلیل دینی بودن یا نبودن اهمیت خود را از دست داده و بیش از همه پرسش این است که امر یا گفته دینی تا چه اندازه در عمل تضمین اجرایی دارد. به این دلیل می توان در این کشورها نه از بازگشت دین بلکه یک نوع توجه تازه به دین که تضمین اجرایی دارد سخن به میان آورد.

برای مقایسه می توان از کشوری مثل ایران نام برد که نقش دولتی دین برتری دارد، شاهد یک نوع دین زدایی در زندگی فردی هستیم.

### **پرسش: رابطه روشنفکر غربی با دین چگونه است؟ آیا سکولاریسم خطری برای آموزش دینی است؟**

**اسفندیار طبری:** در میان روشنفکران غربی که بر پایه سکولاریسم نظری انتقادی به دین دارند می توان از اولریش بک و ریچارد داو کینز نام برد. در حالی که بک از یک دیدگاه هنجاری و سیاسی دین را یک موجودیت خارجی می بیند که زیان بار است و به

همین دلیل جوانان زیر ۱۸ سال نباید آموزه دینی داشته باشند. دو کینز اما از یک دیدگاه متافیزیکی به دین انتقاد می کند که زیان اخلاقی به جامعه در آن می بیند.

سکولاریسم به مفهوم پایان دین نیست بلکه سکولاریسم خیلی بیشتر به تکامل و شکوفایی سالم دین در جامعه کمک می کند. اسلوتردایک فیلسوف آلمانی در دین های مونوتیستی پتانسیل خشونت بیشتری نسبت دیگر ادیان می بیند، زیرا تمایل به مطلق گرایی در این ادیان بسیار بیشتر است. ریچارد رورتی معتقد که در حوزه شخصی نیز باید از دین پرهیز کرد، زیرا دین متوقف کننده هر نوع تبادل سازنده است. مایکل والزر اما به نقش فرهنگی دین در کمک به پلورالیسم فرهنگی توجه دارد. از نظر دورکهایم دین می تواند در اتحاد ارگانیک بین مردم نقش بسیار مهمی داشته باشد. ادیان از نظر او تفسیر های ایده آل شده از شرایط بسیار پیچیده اجتماعی می باشند و به همین دلیل نقش بسیار مهمی در اتحاد ارگانیک جامعه بازی می کنند. به عبارت بهتر روح جامعه با روح دین یکی است. ماکس وبر می نویسد که پروتستانتیسم در تکامل روند مدرنیته نقش تعیین کننده ای داشت و راه را برای "افسون زدایی از جهان" باز کرد. رابطه متقابل بین آموزه های دینی و تصاویر دنیایی از یک سو و شرایط و منافع اجتماعی - اقتصادی از سوی دیگر به یک نوع تکامل دین انجامید. در نتیجه عقلانیت آموزه های دینی از راه اخلاق و تحصیل علمی آن، تصور افسون آمیز و تقدس این آموزه ها از میان رفت.

### **پرسش: فیلسوفان معاصر در مورد نقش دین در جوامع دمکراتیک چه می گویند؟**

**اسفندیار طبری:** امروز در کشور های غربی شاهد نقش مثبت دین مسیحیت در مقابل بوروکراسی، نقش مطلق تکنیک یا اقتصاد ضد انسانی و به دور از اخلاق هستیم، به طوری که فیلسوفانی نظیر هابرماس نیز در نگرش خود نسبت به نقش دین در جامعه تجدید نظر کرده اند.

البته برخی در این نوع دخالت های مثبت دین در امور جانیه یک نوع ادعای قدرت از سوی دین می بینند و به آن انتقاد هم میکنند. ویلیام جیمز در اثر خود به نام "تنوع تجربه دینی" (جیمز ۱۹۲۰-۱۹۹۷) انگیزه متافیزیکی را در برخورد با دین رد می کند و به جای آن یک رویکرد پرگماتیکی فایده باورانه می آورد. افق تجربه انسانی نمی تواند از نظر او بر اساس حقیقت یابی متافیزیکی بررسی شود، زیرا تجربه های متفاوت انسان ها به حقایق متفاوتی در یک بافت پلورال قابل درک هستند. به این دلیل دینی بودن در کیفیت اساسی تجربه همه افراد می تواند متصور شود، و نه در یک قالب اونتولوژیک یا متافیزیک. البته رورتی به درستی به جیمز انتقاد می کند که او نیز در ایده پراگماتیک خود نسبت به دین به دنبال یک تحلیل جامع از دین برای یافتن یک واقعیت فرا انسانی، یعنی نهایتاً متافیزیکی است. از نظر لوکمان، جامعه شناس آلمانی، در روند تکامل اجتماعی و پیشرفت تکنیک فرد به دنبال یافتن معنی برای زندگی شخصی خود است، به ویژه آنگاه که نهاد های دینی به عنوان نهاد های معنی دهنده، نقش خود را به مراتب از دست داده اند. به این دلیل دین به طور نامحسوس به اشکال مختلف، وارد ارگانیزم فردی می شود. نیاز به تجربه دینی نیاز به یک نوع تجربه متعالی یا ترانسندنت برای کسب اتورپته فردی در زندگی شخصی می شود، زیرا تجربه در چنین جوامعی بیش از همه به صورت تجربه علمی، تکنیکی یا به عبارت دیگر آزمایشی قابل پیشبینی است که فاقد اتورپته است و به رسمیت شناسی فردی نمی انجامد. به این دلیل نیاز به تجربه دینی یک نیاز فایده مند می شود که به طور مثال فرد در سنین بالا به آن روی می آورد.

## پرسش: روشنفکری دینی از منظر مدرنیته چگونه است؟

**اسفندیار طبری:** می توان گفت که مدرنیته به شخصی شدن دین می انجامد که در این رابطه سمبل های دینی صنعتی ابزار مناسبی به شمار می روند. می توان گفت که تجربه ترانسندنتال یا تعالی در سطح کلی جامعه که یک دین نهادینه یا شبه حکومتی را پیش فرض می داند از دید مدرنیته محکوم به شکست است، اما این تحول به هیچ وجه به مفهوم شکست دین نیست، بلکه شخصی شدن آن که نام سکولاریسم را می توان به آن داد می باشد. این روند شخصی شدن دیگر به دنبال هنجارهای دینی مطلق و توجیه اعتبار آن در جامعه نیست، هر چند که دین کارکردهای اساسی خود را همچنان حفظ می کند. دین تبدیل به دینی می شود و روشنفکر دین به روشنفکر دینی. دینی صفتی می شود که دلالت بر شخصی بودن آن دارد و از مفهوم نهادینگی به دور افتاده است. در این روند دین در انظار عمومی ناپیدا است، اما در اشخاص وجود دارد. پرسش های دینی نظیر زندگی پس از مرگ و زندگی پیش از آن همچنان به حیات خود ادامه می دهند. به دلیل این پرسش ها دین همچنان نقش ساختاری خود در وحدت و پایداری جامعه از طریق خصوصی در مدرنیت یا سکولاریسم حفظ می کند. دین به عنوان یک نهاد اجتماعی نادیدنی می شود، اما در شرایط بحرانی خیلی سریع به صحنه می ید. جوامع مدرن از سکولاریسم و پلورالیسم به میزان مساوی بهره مند هستند. در اینجا این پرسش عنوان می شود که آیا آزادی لیبرالی در رابطه با پلورالیسم یک توهم است؟ در پاسخ باید اشاره کرد که پلورالیسم دینی اختراع مدرنیته نیست، بلکه در بسیاری از جوامع همواره وجود داشته است. به این دلیل نباید فراموش کرد که پلورالیسم دینی در جامعه مدرن همواره یک چالش بزرگ دموکراسی و حکومت دمکراتیک است.

برخی متفکرانی نظیر کلیفورد گرز فراتر می روند و دین را همچون وبر یک پدیده فرهنگی می بینند. دین در یک جامعه سکولار تنها معنی دهنده به زندگی یا مرگ نیست، بلکه یک فاکتور تولید کننده در ساختار فرهنگی جامعه است که به آن تکامل و پایداری می بخشد. به این دلیل دین همواره در تفسیر و توجیه فرهنگ نقش کلیدی دارد.

در پایان، این نکته ویتگنشتاین جالب است که بین آنچه که گفتنی و ناگفتنی است فرق می گذارد: زبان گفتنی می تواند بگوید اما زبان ناگفتنی تنها می تواند نشان دهد. دین را می توان بر این پایه یک زبان ناگفتنی دانست که تنها قادر به نشان دادن است. این زبان، زبان شکفتی و زبان ترس و نگرانی است. به این دلیل افراد در جامعه به این زبان نیاز دارند. از این منظر بسیاری از رفتارهای شبه دینی در بسیاری از حوزه های حتی علمی یا فلسفی و در زندگی خصوصی به خوبی قابل مشاهده است.

**خوانندگان می توانند برای دانستنی های بیشتر به جستار اسفندیار طبری در مورد سکولاریزم و روشنفکری دینی در خرمگس شماره ۴ ویژه سکولاریزم مراجعه کنند:**

[http://www.falsafeh.com/kharmagas4/kharmagas\\_No4.pdf](http://www.falsafeh.com/kharmagas4/kharmagas_No4.pdf)

## روشنفکران در انقلاب

### محمد رضا نیکفر



**خبرمگس:** با سپاس از محمدرضا نیکفر برای اجازهٔ بازنشر مصاحبه با تارنمای آسو.

وظیفه‌ی روشنفکر این است که قدرت را نقد کند، روابط قدرت را روشن کند و علیه بندگی و ولایت‌پذیری در همه شکل‌های آن روشنگری کند. ایران در فاصله کم‌تر از یک قرن دو انقلاب بزرگ را از سر گذرانده است، انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی. چگونه بود که در انقلاب مشروطه، رهبران فکری جامعه، به دنبال الگوهایی از جوامع مدرن غربی برای ایران بودند، اما در انقلاب ۵۷، خواسته یا ناخواسته پشت سراسلامی‌ها قرار گرفتند؟ این بحث را در گفتگویی با دکتر محمد رضا نیکفر در میان گذاشته‌ایم.

■ **آسو:** مملکت ما در صد سال گذشته دو انقلاب بزرگ، انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی را تجربه کرده است. اگر به نقش روشنفکران در این دو انقلاب نگاه کنیم، در انقلاب مشروطه روشنفکرانی داشتیم (مانند میرزا آقا خان کرمانی، تقی‌زاده، و فتحعلی آخوندزاده) که خاستگاه‌های مذهبی داشتند اما از خاستگاه خود دور شدند و می‌خواستند ایران غربی شود، اما در انقلاب اسلامی درست برعکس، روشنفکرانی داشتیم مانند آل احمد که نه تنها شیخ فضل‌الله نوری را ستایش می‌کرد بلکه در «خدمت و خیانت روشنفکران»، دموکراسی را هم یک مشکل می‌دانست. به نظر شما دلیل این تغییر در فاصله ۵۰ سال، چه بود؟

محمدرضا نیکفر: ابتدا یک نکتهٔ روشی: روا نیست تنها بر روی روشنفکران متمرکز شویم. حکمتی تلخ می‌گوید که «همه‌چیزمان با همه‌چیزمان جور در می‌آید». اگر بقیه‌ی امور درست بود و فقط یک جا اشکال داشت، می‌توانستیم بر روی آن مسئله متمرکز شویم و عیب‌یابی کنیم. ولی جامعه مرکز و ترتیبی به آن صورت ندارد که بتوانیم بگوییم اول مورد یک را بررسی می‌کنیم و بعد دو و سه را. جامعه یک سیستم است، یک مجموعه است که میان اجزای آن رابطه هماهنگی و تبعیت وجود دارد. البته ما همواره می‌توانیم یک مورد را انتخاب کنیم و بقیه را به عنوان زمینه (*context*) در نظر بگیریم و آن مورد را در آن زمینه بررسی کنیم. می‌توانیم حکومت را انتخاب کنیم و زمینه را جامعه در نظر بگیریم یا مسئله‌ای اجتماعی را بررسی کنیم و زمینه را امر گسترده‌تری در نظر بگیریم. روشنفکران را هم می‌توانیم به عنوان موضوعی ویژه در نظر بگیریم و هستی و شدن مجموعه را بر یک زمینه‌ی عمومی بررسی کنیم.

برگردیم به پرسش: سؤال کردید که چرا در جریان روشنفکری از مشروطیت به بعد تحول پیش آمد، یعنی آن تأکیدی که روشنفکران بر مدرن شدن و نقد سنت داشتند به تدریج تضعیف شد و جای خودش را به تأکیدهای دیگر داد. پرسش تاریخی است و باید به تاریخ برگردیم. نخست باید به تبار روشنفکری ایرانی توجه کنیم. تاریخ روشنفکری ایرانی با تاریخ روشنفکری در اروپا تفاوت زیادی دارد، در درجه اول به لحاظ ریشه و تبار. در اروپای قرون وسطی، رسته‌ای به اسم دبیران، ادیبان، و شاعران نداریم. تا قرن ۱۳ و ۱۴، زمان دانه، با یک متن ادبی جدی مواجه نمی‌شویم که مثلاً همپای آثار حافظ و سعدی باشد. در اروپا جایی به اسم «کوچه‌ی زندان» وجود ندارد که وقتی از جاهای دیگر، مثل مسجد یا دربار، خسته می‌شوید به آنجا پناه ببرید و در این مکان با ساحت دیگری مواجه بشوید. این ساحت در ایران خیلی بزرگ است؛ تمام ادبیات قابل ذکر ایران در این «کوچه‌ی زندان»، در این ساحت ویژه، آشپان دارد. چنین چیزی در اروپا وجود نداشته است. در ایران رسته‌ی ادیبان را داریم. اما در اروپای سده‌های میانه تئولوگ‌ها را بی‌همتا و بی‌رقیب می‌بینیم. آنان زیر سلطه‌ی کلیسا هستند و خود اسباب سلطه‌اند. در خطه فرهنگی ما رقابتی دیرینه بین فاضلان دنیوی و غیردینی با فاضلان دینی و فقیهان وجود دارد. همواره به یکدیگر طعنه می‌زدند و حتی کار از طرف شریعت‌مداران به تکفیر طرف مقابل می‌کشید. این دوگانگی تا دوره‌ی مشروطیت وجود دارد. آنچه ما به عنوان روشنفکران ایرانی می‌شناسیم، از این رسته‌ی دبیران و شاعران بیرون می‌آید، به رغم این که بعضی از آنان تحصیلات حوزوی داشتند، ولی از حوزه دینی جدا شده بودند. آنان این ستیز و رقابت دیرینه را در منش خودشان حفظ می‌کردند. وقتی به یکباره اروپا را کشف می‌کنند دچار شور و شوقی می‌شوند که در آثار آن عصر کاملاً مشهود است. این منورالفکرها پدر روشنفکران ایرانی هستند و بر انقلاب مشروطیت تأثیر زیادی داشتند.

بعد از به ثمر نشستن نسبی انقلاب مشروطیت، موانع بعدی پیدا می‌شود. در پی روی کار آمدن پهلوی اول، بخشی از منورالفکرها جذب دستگاه می‌شوند و ایده‌های خودشان را در آنجا پیاده می‌کنند. چهره‌های مشهور این گروه عبدالحسین تیمورتاش و علی‌اکبر داور هستند. بسیاری از این اصلاحاتی که به اسم رضا شاه طرح می‌شود چه بسا ایده‌های این روشنفکران است، کسانی که گرد محافلی مانند تحریریه‌های «آینده»، «کاوه»، «ایران‌شهر» و انجمن «ایران جوان» جمع شده بودند؛ این منورالفکران بودند که آن ایده‌ها را پروراندند و راه پیاده کردن آنها را نشان دادند. اما اکثر این افراد به تدریج پس زده شدند. از متجددانی که با دستگاه کار کردند، یک نمونه تقی‌زاده بود که در ابتدا به جناح چپ مشروطیت تعلق داشت. او در عصر پهلوی در حاشیه قرار گرفت و از تأثیرگذاری جدی باز ماند. می‌دانیم که بر سر تیمورتاش و داور چه آمد. نظام نوین تبعیض برقرار شد و در این نظام تبعیض عده‌ای کاملاً رانده شدند. بعد از این، افرادی را می‌بینیم که شروع کردند به ایجاد محافل خودشان که شاخص‌ترین آنها محفل دکتر تقی ارانی است، محفلی که به ۵۳ نفر شهرت یافت.

با این محفل است که روشنفکر ایرانی، در مفهوم اخص کلمه، متولد می‌شود. این جریانی است که از ابتدا با سرکوب، یعنی با دادگاه و دستگیری و شکنجه و بعضاً اعدام و همچنین تبعید، مواجه می‌شود و به همین شکل سرنوشتش تا امروز ادامه پیدا می‌کند. در این وضعیت دیگر فرصت فکر کردن کم است و تعیین اولویت با مغز سرد بسی مشکل. من نمی‌خواهم خطاکاری‌ها را توجیه‌شان کنم، اما باید بفهمیم که روشنفکران در چه شرایطی نفس می‌کشیدند و در چه شرایطی فکر می‌کردند و قلم می‌زدند. حداکثر تیراژ کتاب در دوره مشرف به انقلاب سه هزار جلد است که همان هم با سانسور مواجه است. به کتاب دسترسی ندارید و باید آن را رونویسی کنید. به خاطر کتاب زندان می‌افتید.

علاوه بر این، نباید فضای رادیکال و وحشتناک قرن بیستم را فراموش کرد. در آن دوران از در و دیوار دعوت به شورش و خشونت می‌شد و حتی نفرت از مدرنیته وجود داشت و این امر به اشکال مختلف انتقال پیدا می‌کرد. با وجود همه‌ی این سختی‌ها، روشنفکری ایرانی باید به خودش بیاید، و باید ممنون آن باشیم. بهترین تبیین و جامع‌ترین روایت از زندگی ایرانی را روشنفکران به دست داده‌اند. بدون همین روشنفکری ایرانی، زبان فارسی این چیزی نبود که اکنون به آن تکلم می‌کنیم. هر یک از مفهوم‌های کانونی‌ای که در این بحث از آنها استفاده می‌کنیم، اگر دنبال شوند خواهیم دید بسیاری از آنها در زندان یا کتاب‌های مخفی و سانسور شده متولد شدند. این شیوه‌ی استدلال، علاقه به علوم اجتماعی، و علاقه به فلسفه همه در خارج از فضای آکادمی رشد پیدا کرد و از طریق اساتید رسمی انتشار نیافت. هنر مدرن ایران نیز دستاورد آنان است.

علی‌رغم همه‌ی مشکلات می‌توانیم بگوییم این که ایرانیان نسبت به سایر کشورهای منطقه روی باز به جهان دارند، زبانشان را آن قدر رشد داده‌اند که می‌توانند مسائل پیچیده را عنوان کنند، با مسایل جهانی آشنا هستند، یک حس جهانی در آنها وجود دارد. بخش بزرگی از این فرهنگ را مدیون همین روشنفکرانی هستیم که این قدر به آنها انتقاد داریم.

این موضوع هم که گفته می‌شود روشنفکران ما در برابر انقلاب اسلامی سپر انداختند، واقعیت ندارد. بیاید شب‌های شعر گوته را در نظر بگیریم. با چه بدبختی، شصت نفر بعد از سال‌ها دور هم جمع می‌شوند و آن شب‌های شعر را برگزار می‌کنند. بیاید سرنوشت تک‌تک این افراد را نگاه کنیم. اقلیتی از این‌ها، بسیار اندک، با دستگاه خمینی همکاری کردند. اکثریت آنها به مخالفت برخاستند: اعدام شدند، به زندان افتادند، تبعید شدند. از همان سال ۵۸، مقاومتشان را آغاز کردند، به اشکال مختلف اختار دادند. وقتی بیوگرافی اینان را نگاه می‌کنیم و می‌گوییم روشنفکر ایرانی کوتاه آمد، واقعاً منصفانه نیست، آنها توانشان همین قدر بود. نتوانستند به موقع هشدار بدهند، به موقع نامه‌هایی مثل نامه‌ی مصطفی رحیمی بنویسند، اما همان موقع مجموعه‌ای از ادبیات مقاومت، در همان سال ۵۸ و ۵۹ تولید می‌شود که با ارزش است. آنها بی‌انقطاع و علی‌رغم تمام سرکوب‌ها ادامه می‌دهند.

اگر روشنفکر ایرانی سپر انداخته بود، قتل‌های زنجیره‌ای برای چه بود؟ قتل‌های زنجیره‌ای نشان‌دهنده‌ی مقاومت روشنفکر ایرانی است. برنامه‌های تلویزیونی علیه روشنفکران، نشان می‌دهد که مقاومتی جریان دارد و این مقاومت بعد از قتل‌های زنجیره‌ای ادامه دارد و خطی از خون جاری است. این را باید منصفانه دید و درباره‌اش قضاوت کرد.

دردناک است که در کشوری که شاهد قتل‌های زنجیره‌ای روشنفکران بوده، گرایشی در به اصطلاح "پوزیسیون" آن شکل بگیرد که دشنام به روشنفکران ورد زبانش است. جمع‌بندی‌شان از تجربه شکست شاه این است که او در سرکوب روشنفکران پیگیر نبود.

■ به نظر شما بُرد تفکر روشنفکری در ایران چقدر بوده است؟ آیا ما اصولاً انتظار زیادی از روشنفکران داریم و همه‌ی مسئولیت‌ها را بار آنان می‌کنیم؟ این انتقاد پیش‌تر زیاد شنیده می‌شد که می‌گفتند: فلان آخوند محلی خوب می‌داند چطور به زبان مردم حرف بزند؛ حرف مهمی ندارد اما می‌داند حرفش را چگونه به گوش مردم برساند، در حالی که روشنفکر ما بلد نیست فکرش را به زبان عام بیان کند. شما این انتقاد را می‌پذیرید؟

بیاید ایران را با جایی مثل آلمان مقایسه کنیم. در آلمان پدیده‌ای داریم که از قرن هجدهم وجودش کاملاً محسوس است و بعد ادامه پیدا می‌کند. آلمانی‌ها آن را *Bildungsbürgertum* یعنی بورژوازی فرهنگی می‌نامند. در آلمانی این واژه‌ی *Bildung* به معنای برسازی، ساختمان، تربیت، و فرهنگ است. بورژوازی فرهنگی به قشر مرفهی می‌گویند که برپایه آموزش انسان‌گرایی عصر

جدید ترویج هنر و ادبیات و فلسفه را مهم می‌داند. خوی این قشر در مردم نفوذ می‌کند. بدون حمایت بورژوازی فرهنگ‌دوست، مثلاً موسیقی کلاسیک آلمان آنی نمی‌شد که شد. می‌دانیم که تا قرن نوزدهم شیک‌ترین لباس مردم برای رفتن به کلیسا بود. بعد تئاترها و سالن‌های کنسرت گشوده می‌شود و مردم با لباس‌های فاخر به جای کلیسا به این سالن‌ها می‌روند. حادثه‌ی بزرگی را در نظر بگیرید: وقتی بتهوون در می‌گذرد. تشیع جنازه‌ای که برای او برگزار می‌شود برای پاپ و کاردینال و امیر، دست‌کم در منطقه‌ی این با آن میزان از حضور برگزار نشده بود. جایی که هنرمند چنین جایگاهی پیدا می‌کند، خود به خود عرصه‌ای به وجود می‌آید که روشنفکر بتواند با آن و در آن صحبت کند. مثال دیگری از آلمان: سال‌ها پیش مصاحبه‌ای می‌خواندم از گادامر، استاد بزرگ فلسفه و نامی درآمیخته با مبحث هرمنوتیک؛ مصاحبه‌گر به او می‌گوید: در آلمان در هر ترم ۷۰۰ دانشجو (عدد شاید دقیق نباشد) وارد رشته‌ی فلسفه می‌شوند، آیا ما به این تعداد فیلسوف نیاز داریم؟ گادامر می‌گوید: پناه بر خدا، می‌خواهیم چه کار کنیم در سال ۱۴۰۰ فیلسوف را؛ کار اینها این است که بیایند و یاد بگیرند کتاب‌های ما را بخوانند. یعنی اولاً خریدار کتاب‌های ما باشند و بعد در رسانه‌ها و فضاها دیگر به زبان ساده‌تر بیان کنند. ما باید کتابخوان تربیت کنیم و هدف ما در دانشکده فلسفه تربیت کسانی است که بلدند کتاب‌های مشکل را بخوانند.

هدف در ایران چیز دیگری است و ما دانشگاه پرورنده کتاب‌خوان و تشویق به کتاب‌خوانی نداریم. می‌خواهید کاری فرهنگی بکنید، مثلاً نشریه‌ای منتشر کنید. تقریباً غیرممکن است که بتوانید در میان ایرانیان پشتیبان مالی پیدا کنید. به شوخی یا جدی گفته می‌شود ایرانیان نویسندگی را کار نمی‌دانند و حاضر نیستند پول بابت آن بدهند. پول خرج مسجد، نذری، یا سفره‌ی ابوالفضل می‌کنند، اما موقوفه‌های فرهنگی ما، مثل موقوفه‌ی افشار یا کتابخانه‌ی ملک، انگشت‌شمار هستند. بورژوازی فرهنگی ما خیلی ضعیف است. شما در نظر بگیرید که مردم افتخار می‌کنند که کشور این اندازه دانشجو تربیت کرده است. من در جایی تدریس می‌کردم و گفتم فلان کتاب باید خوانده شود، دانشجو از ایران برایم نوشت که استاد می‌شود پی‌دی‌اف کتاب را برایم بفرستید. خب چرا نمی‌خری؟ دانشجویی که آمده است فلسفه بخواند، سراغ معلمش می‌رود که نسخه دیجیتال این کتاب را برایم تهیه کن. پذیرفتنی نیست اگر کسی بگوید قیمتش گران است.

جایی هم هست که روشنفکر اهمیت کارش را نمی‌بیند و انتظاری نابجا از کار فکر دارد. در ایران عادت داریم که مثلاً در اقتصاد، به پول سریع دسترسی پیدا کنیم، این کارا کتر ملی ما شده است: به یک دستاورد رسیدن، آن هم به سرعت. کار فکری با این شتابزدگی نمی‌خواند. تأثیر فکر بر جهان مادی، تدریجی و محدود است. باید طولانی و پیگیرانه کار کرد. اگر بخواهید برای ایجاد سوراخ در دیوار، با ناخن آن را بخرائید باید خیلی حوصله داشته باشید. اما فضای ایران این امکان را به ما نمی‌دهد. برای همین می‌گویم «همه‌چیزمان با همه‌چیزمان جور در می‌آید»، باید دست به نقد فرهنگی بزنیم. الان می‌بینیم تا چیزی پیش می‌آید، می‌گویند: روشنفکران! اما مگر شما تا به حال به حرف روشنفکران گوش داده‌اید؟ کتابی از آنان خوانده‌اید؟ بعد می‌گویند این بلایی که سر مملکت آمده، تقصیر روشنفکران بوده است. این احتیاج به یک نقد فرهنگی جدی دارد.

■ شما فکر می‌کنید رسالت روشنفکران تا چه اندازه بر عهده‌ی رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی افتاده است؟ این که رسانه‌ها چقدر دانش و فکر منتقل می‌کنند، جای بحث دارد، اما نظر زیاد تبادل می‌شود. شما وقتی به شبکه‌های اجتماعی نگاه می‌کنید، مثل این است که یک بحث بزرگ ملی در جریان است. ما پنجاه شصت



## سال پیش چنین تبادلی نداشتیم. آیا فکر می‌کنید این پدیده تا اندازه‌ای جای تفکر روشنفکری و کتاب خواندن و باقی ابزار اندوختن دانش و فکر را گرفته است؟

یورگن هابرماس کتابی دارد به اسم «دگرگونی ساختار حوزه‌ی عمومی». کتاب، رساله‌ی استادی اوست. نگاه کتاب مبتنی است بر منش بحث در دوران روشنگری و ایده‌آل کردن آن. قهوه‌خانه‌ها و محافل و سالن‌هایی وجود داشتند که در آنها افراد می‌نشستند و بحث می‌کردند و در آن گفت‌وگوها استدلال قوی بود که پیروز می‌شد. جمعیتی کوچک با دقت گوش می‌کرد و با گفت‌وگو همراه می‌شد تا استدلال‌ها به ثمر برسند. این طرحی آرمانی از عرصه‌ای عمومی است که در دوران روشنگری شکل می‌گیرد و بعد ادامه پیدا می‌کند، از جمله در قالب نامه‌نگاری‌هایی که استادان و فیلسوفان در قرن هجدهم و نوزدهم با یکدیگر دارند و نیز در برخی مجلات. ولی به تدریج ما وارد دوره‌ای می‌شویم که پدران فکری هابرماس، یعنی آدورنو و هورکهایمر به آن دوره سلطه صنعت فرهنگ می‌گویند. در صنعت فرهنگ دیگر ما با فضای بحث و استدلال روشنگرانه مواجه نیستیم. سلبریتی‌ها، رسانه‌های توده‌ای، فیلم و صنعت هالیوود مطرح می‌شوند. هابرماس این وضعیت را به صورت یک «دگرگونی» اساسی توصیف می‌کند، اما حالا ما با دگرگونی در دگرگونی مواجهیم و وارد دگرگونی دوم شده‌ایم. باید ببینیم که از آن ایده‌ی روشنگری که هابرماس افسوس می‌خورد و معتقد است دگرگونی پهنه همگانی به آن ضربه زده است دیگر چه چیزی باقی می‌ماند و آیا چیزی از آن می‌تواند انتقال پیدا کند یا خیر.

آن ایده‌ی اصلی چه بود؟ ایده‌ی روشنگری این بود که ما جهان و روابط قدرت را شفاف (ترنسپارنت) کنیم، فقط زیر بار استدلال قوی برویم و زر و زور و تزویر نتواند در جهت‌دهی به فکر ما مؤثر باشند. محفل بحث ما و فضای رسانه‌ای مان، باید بر پایه چنین هنجاری باشد. به یکباره اما وارد فضای بعدی می‌شویم یعنی در اواخر قرن نوزدهم و طول قرن بیستم با پدیده‌ی توده مواجه می‌شویم، توده‌ای که به بازار می‌آید و می‌شود مصرف‌کننده‌ی محصولات خاص فرهنگی و گاهی هم این توده از روی روشنفکر عبور می‌کند و او را لگد می‌کند. در حالی که روشنفکر مدام به فکر این است که این توده را نجات بدهد و صدایش را برساند. این دگرگونی دوم ابعادش شناخته‌شده نیست.

جهان ما تیره است، دگرگونی دوم آن را تیره‌تر کرده. می‌توانیم از تیرگی جدید یا تیرگی دوره دوم صحبت کنیم. انتظار عمومی در آستانه ورود به قرن ۲۱ این حد از تیرگی نبود.

من ابتدا به دگرگونی دوم خوشبین بودم. دانشجو بودم که با اینترنت آشنا شدم. در آن زمان هنوز اینترنت در ایران چندان شناخته نشده نبود. مقاله‌ای نوشتم به اسم «اینترنت و پیامدهای آن» که شاید اولین مقاله‌ای باشد به فارسی که نگاهی اجتماعی به اینترنت دارد. آن را برای نشریه‌ی «نگاه نو» در ایران فرستادم. یک واکنش این بود که «مطلب جالب است اما این حرف‌ها برای ایران نیست، ما کشوری هستیم که بچه‌ها هنوز کتاب درسی، دفتر، و کاغذ ندارند و این حرف‌های شما خیلی شیک است.» در آن مقاله گفته بودم سانسور از بین می‌رود و دیکتاتوری نمی‌تواند پایدار بماند. خلاصه خوش‌بینی عجیب و غریبی داشتم. اما هر چه پیشتر رفتیم دیدم قضیه پیچیده‌تر می‌شود و با مشکلات مواجه می‌شویم. هیاهویی وجود دارد و این هیاهو از آن فضای روشنگرانه فاصله دارد.

اینجاست که یکباره گفته می‌شود روشنفکر نمی‌تواند خودش را با مردم وفق دهد چون نخبه‌گرا بوده و هنوز هم هست و این بیماری نخبه‌گرایی که از قبل داشته در شرایط دگرگونی دوم خودش را بهتر نشان می‌دهد. خب این انتقاد، قابل توجه است و باید بررسی شود که این نخبه‌گرایی چه بوده و چه ابعادی داشته است. به هر حال روشنفکران نسبتاً یک گروه کوچک و منزوی بوده‌اند و در شرایطی چون ایران حفظ خودشان کار پیچیده‌ای بوده است.

از زاویه دیگری هم می‌توان به این مسئله نگاه کرد. پیر بوردیو، جامعه‌شناس فرانسوی، یک پروژه‌ی تحقیقی دارد که عبارت است از بررسی رسته‌ها. ما با بررسی طبقه‌ها آشنا هستیم، مانند طبقه‌ی کارگر و بورژوازی. اما چیز دیگری هم وجود دارد که آن را *Field* یا همان رسته می‌خوانند. ما یک رسته‌ی روحانی یا روشنفکر یا آکادمیسین داریم که هر کدام آداب و رسوم خودشان را دارند. مثلاً خیلی مهم است که ما در ایران تاریخ رسته‌ی روشنفکری را بنویسیم. روشنفکری مثلاً در دهه‌ی ۴۰ یا ۵۰، آداب خاصی داشت که برای ورود به آن رسته لازم بود رعایت شود: افراد به نحوی خاص حرف می‌زدند، معمولاً لباسی متمایز می‌پوشیدند، کتاب می‌خواندند، وارد روابطی می‌شدند و برای چاپ آثار خود باید سلسله مراتبی را طی می‌کردند. این طور نبود که موبایلی داشته باشید و هر چیزی را که بخواهید منتشر کنید؛ باید مراتبی را می‌گذرانید تا وارد این رسته می‌شدید.

در دگرگونی دوم دیگر این رسته را به آن شکل نداریم. من چیزی می‌نویسم و کسی هم زیرش می‌نویسد «شما خیلی مزخرف می‌گویید». در زمان رسته‌ی دهه‌ی ۴۰ یا ۵۰ با چنین کسی مواجه نیستیم، بلکه پاسبان و آژان داشتیم. یک دفعه با کسی مواجه می‌شوید که به شما می‌گوید خفه شو، حرف نزن، یا مزخرف نگو. گاهی هم ایراد درستی می‌گیرد. این‌ها پدیده‌های جدیدی هستند که هنوز نمی‌دانیم با آنها باید چه کار کرد. این پدیده مختص ایران نیست و جهانی است. به همین علت، اکثر آثاری که درباره‌ی روشنفکران نوشته شده است باید در شرایط کنونی بازخوانی شود و ببینیم آیا این رسته هنوز هم وجود دارد و اصلاً معنایی دارد یا خیر.

یکی از مشخصه‌های روشنفکران، تفکر انتقادی بود و درکی از این ایده‌آل که می‌توان شرایط را تغییر داد و بهتر کرد. یعنی شاخصه‌شان نوعی ترانسندانس (*Transcendence*) بود یعنی این که می‌توان جهید و فراتر رفت. اما وقتی در جهان تاریک و تیره و مه‌آلودی زندگی می‌کنید که افق ترانسندانس در آن بسته است، کار روشنفکر بسیار سخت می‌شود. یکی از ویژگی‌های دوران کنونی ما، غلبه‌ی روزمرگی است. روزمرگی به شدت بر رفتار، حرکت، و حتی نوع خواندن ما غلبه دارد. زمانی روشنفکری غلبه بر روزمرگی بود، حتی در نوع خواندن: کتاب هزار صفحه‌ای یا رمان پنج جلدی می‌خواندیم. اما الان غلبه‌ی روزمرگی به چنان شدتی رسیده است که رابطه‌ی نسل جدید با سنت ادبیات جهانی گسیخته است. من نمی‌دانم آیا بدون ارتباط با این سنت فکری و ادبی جهانی می‌توانیم از روشنفکری صحبت کنیم یا خیر.

■ اگر برگردیم به سوال اول، بی آن که بخواهیم از ارج و ارزش روشنفکران ایران کم کنیم، مسیر روشنفکری ما چطور ما را به جایی رسانده است که به قول شما الان دچار بحران شده‌ایم. زمانی حبیب یغمایی در یک سخنرانی در دانشگاه تهران در بزرگداشت محمدعلی فروغی گفت: «من به منزل ایشان می‌رفتم و ایشان نخست‌وزیر مملکت بود اما زیر کرسی می‌نشست و برایش خیلی اهمیت داشت که بتوانیم با هم گلستان سعدی را تصحیح کنیم تا این گنجینه به نسل‌های آتی برسد.» فروغی نخست‌وزیر هم بوده و سخنرانی‌هایش در دانشگاه حقوق هم موجود است که چطور از حقوق دفاع کرده است و چطور توانسته است به نحوی شرع را

از حقوق جدا کند و میانه‌ای پیدا کند تا بر اساس آن قانون جزای مملکت را بنویسد و به دانشجویان درس بدهد و آنها را با عصر جدیدی آشنا کند. سؤال این است که چطور این سیر فکری از دست رفت؟ درست است شب‌های شعر گونه اتفاق افتاد ولی آن تفکری که می‌توانست به صورت موازی در مملکت خط سیری را ادامه دهد که نسل حاضر بتواند به آن تکیه کند و دچار روزمره‌گی نشود، از بین رفت. نتیجه‌ی آن فاجعه‌ای شد که جبرانش شاید سال‌های سال زمان لازم داشته باشد. سؤال این است که آن سیر تفکر، حتی مسیر تفکر افرادی مانند ارانی و ملک‌الشعراى بهار، چرا از بین رفت؟ امیر اصلا ن افشار می‌گوید در زمان افتتاح مقبره‌ی فردوسی، ملک‌الشعراى بهار در زندان بود و رضا شاه گفت که او را از زندان بیاورید زیرا این مقبره ایده‌ی او بود. وقتی او را می‌آوردند شاه به او می‌گوید، گفته بودم که ایده از شما، اجرا از من. از یک جایی این مقام و منزلت روشنفکر ایرانی از دست رفت. شاید این ضربه‌ی ۲۸ مرداد بود که همه را ناامید و بدبین کرد. سؤال این است که چطور این مسیر را گم کردیم به طوری که در انقلاب اسلامی به جز چند نامه و یک بیانیه ۴۰ نفره‌ی کانون نویسندگان چیز بیشتری نداشتیم.

زخم ۲۸ مرداد، نکته‌ی مهمی است. این واقعه انقطاعی ایجاد کرد که تا امروز ادامه دارد. ضربه به محافل روشنفکری در اواخر رضا شاه به نوعی در دهه‌ی ۱۳۲۰ جبران شد و فضایی ایجاد شد که یک‌سر ایدئولوژیک نبود، چنان که می‌بینیم انشعاب‌هایی که از حزب توده صورت گرفت نشان می‌دهد که فارغ از جهت‌گیری‌شان، نوعی تفکر انتقادی و بحث وجود دارد مثلاً کروژک‌ها، خلیل ملکی، و سایر محافل هستند. فضای بحثی برای آنها وجود دارد، اما یک دفعه این فضا ضربه می‌خورد و زخم عمیقی بر جای می‌ماند. این زخم عمیق می‌ماند و به دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ منتقل می‌شود. زمانی که نسل ما در حال پاگرفتن بود، سیاست چنان نقش محوری پیدا می‌کند که کار فرهنگی با تحقیر همراه است. یعنی کار به جایی می‌رسد که ایده‌آل روشنفکر این می‌شود که قلم را زمین بگذارد و مسلسل به دست بگیرد. ادبیات اواخر دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ چنین فضایی دارد. مجموعه‌ی جریان‌هایی که هنوز نتوانسته‌ایم بر روی آنها کار عمیق پژوهشی کنیم باعث شده است که نتوانیم با این پدیده‌ی انقلاب اسلامی به خوبی مواجه شویم.

نکته‌ای را بگویم که در یادداشت‌هایم هم آمده است: غلبه‌ی تفکر مهندسی. من خودم پیشینه‌ی مهندسی دارم و فکر می‌کنم این فضا را می‌شناسم. اگر یادتان باشد در جنبش دانشجویی، دانشجویان دانشکده‌ی فنی نقشی پیشرو داشتند. در رهبری سازمان‌های سیاسی هم این دانشجویان پیشتاز بودند. یعنی حس مدرن ساختن، به جای آن که از کانال علوم اجتماعی، ادبیات، هنر، و نقاشی وارد شود از طریق تفکر مهندسی بروز پیدا می‌کند. تفکر مهندسی تصور می‌کند می‌تواند خراب کند و بسازد. این تفکر یک ادیب، نقاش، یا فیلسوف نیست؛ این الگوی فکر مهندس است که فکر می‌کند می‌تواند منفجر کند. این منش در جریان فکری ما به ویژه در دهه‌ی ۵۰ غلبه پیدا می‌کند. با استعدادترین افراد که دست کم می‌توانستند کتابخوان‌های خوبی باشند، زیر سیطره‌ی تفکر مهندسی قرار می‌گیرند. منظورم این است که این مدرنیته‌ی ناقص، این مدرنیزاسیون که خودش را به صورت تکنیک و اراده به تکنیک و اراده به تخریب به امید سازندگی نشان می‌دهد و پوشش ایدئولوژیک پیدا می‌کند، پیش‌زمینه داشته و نشان‌دهنده‌ی یک انقطاع فرهنگی و بی‌ریشگی است. در نتیجه، خیلی کارها انجام نمی‌شود. افراد زیادی نبودند که فرهنگ را بشناسند که بخواهند فرهنگ را نقد کنند. مهندس تصور می‌کرد که منفجر می‌کند و بعد می‌سازد. برای مهندس فرهنگ یا سوژه وجود ندارد. از دید او همه چیز در خدمت تخریب و سازندگی است. او کار با حوصله‌ی ادیب یا هنرمند را که نگاه به فرهنگ و نگاه به انسان به عنوان سوژه است، نمی‌شناسد. الگوی فکری مهندسی غلبه پیدا کرد و چیرگی آن همچنان ادامه دارد. در میان مسلمانان اراده به تکنیک با

ایمان ترکیب شد و این سیستم جهانی شکنجه را ایجاد کرد. جمهوری اسلامی اصلاً رژیم سستی نیست؛ ترکیب تکنیک، سیستم‌های کنترل و سرکوب است به علاوه‌ی ایمان. در داعش هم با همین ترکیب مواجه هستیم. در تمام کشورهای اسلامی، مثلاً در اخوان‌المسلمین، می‌بینیم که مهندس‌ها در رأس امور هستند نه روحانیون. این تفکر را در نزد چپ‌ها هم داشتیم، بسیاری از رهبران اصلی چپ مهندس بودند و از دانشکده‌های فنی آمده بودند. تمثیل‌های چپ، تمثیل‌های تکنولوژیک بودند. احمدزاده می‌گفت موتور بزرگ، یعنی مردم را با کمک موتور کوچک، یعنی سازمان‌های چریکی، به حرکت در می‌آوریم. از این تمثیل تکنیکی تر نمی‌توانیم داشته باشیم. فضا به این شکل بود، در نتیجه دست ما بسته بود و نمی‌توانستیم نقد فرهنگی کنیم.

این وضعیتی بود که ایجاد شده بود. مشکل فقط مختص روشنفکران نیست، همان دردی که روشنفکر را به این وضعیت در می‌آورد همان دردی است که آخوند را می‌برد دنبال تکنولوژی اتمی، یعنی کیش اورانیوم. پشتوانه‌ی اوین و سیستم شکنجه همین تفکر است، فراموش نکنیم که بنیان‌گذاران اصلی سپاه پاسداران و وزارت اطلاعات مهندسان بودند. این تفکر الان بر بخشی از اپوزیسیون که بسیاری از آنها مهندس هستند، غلبه پیدا کرده است و تصور می‌کنند می‌توانند از بیرون بزنند و رژیم را ویران کنند و بعد فوراً آن را بسازند. این داستان ادامه دارد.

و جالب اینجاست که منش روشنفکری مورد انتقاد قرار می‌گیرد، اما منش تخریب‌گر-آپاراتی مهندسی نه. و باز می‌بینیم مهندسان سیاست‌مدار میدان‌دار می‌شوند و به روشنفکران انتقاد می‌کنند که مانع طرح‌های مهندسی آنان برای سازندگی شده‌اند.

### ■ با توجه به این وضعیتی که تصویر کردید، به نظر شما رسالت و اولویت روشنفکر امروز چه می‌تواند باشد؟ باید چه کند؟

همواره وظیفه‌ای عمومی و کلی وجود داشته است. وظیفه‌ی روشنفکر این بوده است که روشنگری کند، قدرت را نقد کند، روابط قدرت را روشن کند و به مردم بگوید، به قول کانت، که با مغز خودتان بیندیشید، ولایت را براندازید. اگر بخواهیم به زبان ایرانی رساله‌ی «روشنگری چیست» کانت را بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم روشنگری عبارت است از برانداختن ولایت، نقد کیش ولایت و خودآگاه شدن و داشتن تفکر مستقل. این، رسالت روشنگری و روشنفکری است. باید کیش ولایت را نقد کنیم و در این نقد به تجربه‌ی تاریخی مان توجه داشته باشیم. مولوی می‌گوید: دیده‌ای خواهی که باشد شه‌شناس / تا شناسد شاه را در هر لباس. روشنفکر باید شاه‌شناس باشد، ولایت‌شناس باشد و ولایت را در اشکال مختلف‌اش بشناسد و در هر لباسی که در آمد آن را نقد کند. این لباس می‌تواند لباس سلطان، آخوند، یا پولیت بوری یک حزب چپ باشد. کیش ولایت به هر لباسی می‌تواند در بیاید. کار روشنفکر نقد کیش ولایت و روابط قدرت است.

همچنین در این دوران غلبه‌ی روزمرگی، کار روشنفکر احیای انرژی اوتوپایی است، یعنی این که جهان دیگری میسر و ممکن است، و از طریق نقد روابط قدرت در جهان فعلی، قابلیت فکر کردن به یک پروژه‌ی رهایی‌بخش را ممکن سازد. این کار روشنفکر است. این ایده‌ی رهایی‌بخش چیزی است که در نفس گفتگو یا گریزی که در طول تاریخ به آن کوچی‌رندان شده، وجود داشته است. کار روشنفکر این است که جلوه‌های تلاش برای رهایی را که در طول فرهنگ وجود داشته است بیرون بکشد و برجسته کند.

وظیفه‌ی بسیار مهم، در یک کلمه، غلبه بر ابتذال است. استبداد مهیب و عمیق و درونی شده، استبداد ابتذال است. ما فشار ابتذال را داریم و همبسته با آن غلبه حزب فراگیری را که می‌توان آن را «حزب نفرت» خواند. همه‌ی به نوعی عضو این حزب هستیم، هر کسی که کار را با نفرت پیش می‌برد و این فضا را ایجاد کرده است. ترکیب نفرت و ابتذال در شرایط غلبه‌ی روزمره‌گی، مسئله اصلی‌ای است که با آن مواجه‌ایم.

■ **گفتید یکی از رسالت‌های روشنفکری امروز نقد تفکر ولایی است. به یک معنی می‌توان گفت نقد تفکر دینی، یا همان دین‌ولایی. شما فکر می‌کنید با توجه به موقعیتی که ایران پس از این همه سال به آن رسیده است، سرنوشت دین در ایران چه می‌تواند باشد؟ یعنی در یک نظام اجتماعی و سیاسی مطلوب در ایران، دین چه جایگاهی خواهد داشت؟ و از جایی که امروز هستیم تا آن جایگاه را از چه مسیری باید طی کرد؟**

پاسخ کلی این است که ما یک نظام سکولار می‌خواهیم، یعنی جدایی دین و دولت. اما این خیلی ساده است. من از همان زمانی که شروع به نوشتن درباره‌ی سکولاریسم کردم این حس را داشتم که این فرمول جدایی دین و دولت خیلی ساده است و قضیه خیلی پیچیده‌تر از آن است. هر چه بیشتر در مورد موضوع کاویدم، بیشتر به پیچیدگی موضوع پی بردم.

اولین نوشته من در این باب تلاشی است درباره یافتن مفهوم ایرانی سکولاریزاسیون. ما باید در مفهوم‌سازی به ویژگی‌ها و تجربه‌های خود توجه کنیم. مثلاً باید پرسیم که در طول تاریخ، وضعیت دین در ایران چگونه بوده است. در نزد توده‌ی مردم یا در فرهنگ ما، مثلاً در نزد حافظ و دیگر نمادهای فرهنگی ما، دین خودش را با ابهام، با ابهام (ambivalence)، نشان می‌دهد و حرف صریح وجود ندارد. مثلاً، شما در حافظ با ابهامی مواجه می‌شوید که عامل به وجود آمدن مدارا (تُلرانس) است. در فقه با یک پهلویی مواجه می‌شوید که صریح حکم می‌کند. ولی از فقه که بگذریم، شرایط چندپهلویی و ابهام وجود دارد و در این فضای آکنده از ابهام و چندپهلویی همزیستی داشتیم، همدیگر را می‌بخشیدیم، خدا نسبتاً مهربان بود، و نسبت به هم سخت نمی‌گرفتیم. این تصور که می‌توانیم به شفافیتی برسیم که به طور صریح و قاطع مرزها را روشن کند، این تصور در فرهنگ ایرانی ما جایی ندارد و با آن سازگار نیست. در فرهنگ ایرانی، این عنصر ابهام و امبیوالنس وجود داشته و خواهد داشت. دین باید بداند که نقطه‌ی قوتش یک پهلویی و صراحت نبوده، نقطه‌ی قوتش ابهام و فقدان صراحت بوده است. دین در جایی موفق است که صراحت نداشته باشد و سیال و تکثرگرا باشد و در آن عنصر رواداری وارد بشود، همان چیزی که در آثاری در ادبیات فارسی با آن آشنا می‌شویم و به آن افتخار می‌کنیم.

امید ما باید این باشد که دین به این وضعیت برگردد، و در این حالت دین حتی می‌تواند به کاهش رنج‌ها کمک کند. مارکس دین را به عنوان حرارتی در جهان سرد و آه مظلومان مطرح می‌کند، به هر حال دین قلب‌هایی را گرم خواهد کرد و در ناامیدی برایشان تکیه‌گاه خواهد بود. باید این را بر بنسایم و آرزو کنیم که دین از این مقامی که پیدا کرده، از این مقام صراحت دست بکشد، از آن دور بشود و باز گردد به قصه‌ها و تمثیل‌ها و مهربانی‌ها و بخشندگی‌هایی که بیشتر وجود داشته است. اگر این‌ها نبودند، دین نمی‌توانست بماند. انسان مسیر بسیار طولانی‌ای را طی کرد تا خدایان را رام و با فرهنگ و اهل بخشش کند. زادگاه خدایان در ابتدا ترس و احساس خطر بود. خدایان شرور بودند. بعداً در کنار خدایان شرور خدایان نیکوکار و یاری‌کننده نشانده شدند. در جاهایی خیر و شر در یک داستان واحد ادغام شدند. رحیم بودن از کار فرهنگی طولانی حاصل شد، کاری که از یک زبان خشن و کینه‌توز می‌رسد به زبانی مانند زبان حافظ و برخی از معاصران. این باید آرزوی ما باشد.

مهمترین مسئله این است که چارچوب مسائل را روشن کنیم. وقتی از سکولاریسم صحبت می‌شود، معمولاً مفهومی‌هایی که به کار می‌بریم، مفاهیمی مانند جدایی هستند، جدایی دین و دولت، یا به بیانی دیگر گفته می‌شود باید این‌ها را سر جای خودشان بنشانیم. یعنی زبانی استفاده می‌شود، و مفاهیم در زمینه‌ای قرار می‌گیرد که می‌تواند برای توده‌ی مردم نگران‌کننده باشد. مهم‌ترین کار پیوند دادن (انتگراسیون) است، یعنی تعلق ما به یکدیگر، حس همزیستی، بردباری، و تحمل، و به عبارت دیگر رفع تبعیض. اگر بپذیریم که رژیم دینی، رژیم آپارتاید و تبعیض است، آنتی‌تز آن باید رفع تبعیض باشد. رفع تبعیض در جامعه‌ی ایران باید در راستای عدالت و آزادی باشد. ما وارد دوره‌ای می‌شویم که همه‌ی دردها و عقده‌های تاریخی گشوده خواهد شد، به طور هم‌زمان، همه بر سرهم داد خواهیم کشید، همه می‌خواهیم مسئله‌ی ما با یک ضربت حل بشود. تصور می‌کنیم همه‌ی این‌ها زیر مفهوم سکولاریسم می‌تواند حل شود. سکولاریزاسیون این توانایی را ندارد؛ نمی‌تواند این اندازه بار را که روی آن سوار کنیم حمل کند. مفهوم دین‌الان یک مفهوم اقتصاد سیاسی است بیش از آن که یک امر ایمانی باشد. نوعی بی‌زینس شده است. نظام مستقر، نظامی اقتصادی-نظامی-ایدئولوژیک است. این‌ها با هم ترکیب شده است. زمینه‌ای که باید به آن فکر کنیم، پیوند و هم‌زیستی است. نه این که همه شبیه به هم بشویم، بلکه زمینه‌ای برای بردباری، رفع تبعیض و برقراری عدالت. باید این فکر و زمینه را در میان قرار بدهیم و مسائل‌مان را حل کنیم.

اگر از تاریخ روشنفکری بخواهیم درس بگیریم، یکی از نکات مهم این است که به ویژه روشنفکران باید منتقد دولت‌محوری باشند. ما تجربه مهمی در پشت سر داریم: در زمان شاه فکر می‌کردیم اگر دولت برود، وضع درست می‌شود. این دولت جمهوری اسلامی هم خواهد رفت اما وضع باز درست نخواهد شد. روشنفکر باید بداند که نقش‌اش بسیار مهم است، باید از دولت‌محوری به جامعه‌محوری بازگردد، به نقد فرهنگ و جامعه. به جامعه بگوید که مردم در نهایت خود شما باید آینده‌تان را بسازید و باید در خودتان این آگاهی و توان را بیافرینید که دیگر توکل نکنید، و تصور نکنید که با یک براندازی و انقلاب وضع درست خواهد شد.

■ شما پیشتر به «کاراکتر ملی ایرانی‌ها» اشاره کردید، که می‌خواهند سریع به نتیجه برسند. در نوشته‌های دیگران هم گفته‌اید که انگار ما یک یأس (دپرسیون) ملی داریم، و این که محافظه‌کاری ایرانی سبب شده ولایت‌پذیر باشیم. از طرف دیگر در همین صحبت گفتید نقش روشنفکر و هدف اساسی رساله‌ی روشنگری کانت، به نحوی ولایت‌ستیزی است تا ما به خودروایی و خودفرمانی برسیم. اگر این گزاره‌ها را کنار هم قرار بدهیم، به نظر می‌رسد یک حلقه‌ی بسته و سخت، نوعی تناقض، اینجا شکل می‌گیرد. آیا در این صورت روشنفکر با کاری شاق و غیرممکن روبه‌رو نیست؟

من به چیزی به اسم کاراکتر ملی معتقد نیستم. در این بحث به گزاره‌ی مشهور اگزیستانسیالیستی اعتقاد دارم، گزاره‌ای که می‌گوید وجود ما بر ماهیت ما مقدم است. یعنی ما در شیوه‌ی وجودی خودمان است که کاراکترهایی را می‌سازیم، بروز می‌دهیم، یا تخریب می‌کنیم. به هر حال، معتقد نیستم که پدیده‌ای به اسم «ما ایرانی‌ها» وجود دارد. ما یک جمع هم‌سرنوشت هستیم، و این هم‌سرنوشتی مثل انباشته‌ای از عناصر گوناگون است که چکش به آن خورده است، ضرباتی شدید. ما چکشی خورده‌ایم به نام انقلاب و این چهل سال حکومت. این چکش به نحوی ما را تبدیل کرده است به یک مجموعه‌ی قابل‌تعریف، علی‌رغم همه‌ی تضادهایی که داریم.

ما شروع می‌کنیم به تحلیل و اشکالیابی تا ببینیم چه کار می‌توان کرد. انقلاب که شد، بحث‌هایی در سال‌های ۵۸ و ۵۹ و ۶۰ - پیش از اوج‌گیری سرکوب‌ها در گرفت، درباره‌ی این که انقلاب، به این شکلی که درآمده، انقلابی نبود که ما می‌خواستیم. هم در گروه‌های سیاسی غیرمذهبی، و حتی شاید در میان مجاهدین، این بحث جاری بود و هم در میان روشنفکران. در نشریات، مثلاً نشریه‌ای که به سردبیری شاملو منتشر می‌شد، شاهد این بحث‌ها هستیم. در آن دوره ما اشکال را سیاسی می‌دیدیم یعنی این که انقلاب خوب بود، رهبری انقلاب آن را دزدید و به شکست انجامید و باید برویم و تدارک انقلاب دیگری را ببینیم. برخی هم به توطئه‌ی خارجی متوسل می‌شدند. اما از دهه‌ی ۶۰ نقد فرهنگی شروع می‌شود، یکی از پیشروان نقد فرهنگی آقای آرامش دوستدار است که به شکل رادیکالی مطرح کرد که «از ماست که بر ماست» و این انقلاب و خمینی از آسمان نیامده‌اند بلکه پدیده‌هایی بسیار ریشه‌دار در تاریخ ما هستند. او گفت که همه، معماران انقلاب اسلامی هستند: از حافظ و مولوی تا ابن‌سینا تا برسیم به امروز؛ پروژه‌ای وجود داشته و همه در این پروژه کار می‌کردند. فقط تعداد محدودی بودند که زیر این پروژه قرار نمی‌گیرند. آرامش دوستدار به عنوان استثنا از ابن‌مقفع و خیام نام می‌برد و تا حدی هم فردوسی. بقیه، از نظر او، جزئی از این پروژه هستند؛ پروژه‌ای که نام اساسش را می‌گذارد دین‌خویی یا تفکر دینی. این دین‌خویی غلبه پیدا می‌کند و این تفکر دینی مانند کپسولی است که نمی‌توانیم از آن خارج بشویم، ما آن را با خودمان حمل می‌کنیم. این با زبان فارسی، با فرهنگ و معاشرت در جریان اجتماعی شدن و فرهنگ‌پذیری به ما انتقال پیدا می‌کند و جزئی از کاراکتر ما می‌شود. این نقد بسیار تندی است و اشکالات زیادی دارد. خیلی هم ناامیدکننده است، چون شما هیچ راه‌هایی ندارید. من انتقاد را بر این نگرش نوشته‌ام. ما نباید مفاهیمی مانند محافظه‌کاری را مفاهیمی نامحدود یا مفاهیمی که نمی‌توانند ترک بردارند، در نظر بگیریم. همه‌ی آنها می‌توانند ترک بردارند و شکافته شوند.

در نظر بگیریم که این مفاهیم فرهنگی که به کار می‌بریم، مثل ولایت، فرهنگی ناب نیستند. ولایت در درجه‌ی اول یک امر تأمینی است. در هسته‌ی اصلی ولایت، مردسالاری یا پدرسالاری قرار دارد. مسئله‌ی پدرسالاری را صرفاً با حمله به پدر یا نقد پدر نمی‌توانیم حل کنیم. پدر یک وظیفه‌ی تأمینی دارد، یعنی نان و آب می‌آورد و امنیت را تأمین می‌کند. تا زمانی که این جایگاه والا را دارد، حکم و امر هم می‌کند. همین الان در ایران، انقلابی اجتماعی در لایه‌های زیرین جریان دارد که در حال از بین بردن پایه‌های ولایت است: با سواد شدن زنان، کار اقتصادی زنان. این مهم‌ترین ضربه به ولایت است. شیوه‌ی زندگی شهرنشینی ضربه‌ی اساسی به ولایت می‌زند. یکی از ایدئولوگ‌ها و نویسندگان نظام زمانی گفته بود زنی که در خانه‌ای با آشپزخانه‌ی *open* غربی زندگی کند، دیگر زن مسلمان سنتی نیست. یعنی صرف این که آپارتمان نمی‌تواند اندرونی و بیرونی داشته باشد، نظم ولایت را به هم می‌زند. در زیرپوسته نظام ولایی، بنیادها در حال از هم گسیختن هستند. به همین علت امکان کنترل آن را ندارند. اتفاقاً تفکر ما از بنیادهای عینی جامعه، عقب مانده است، یعنی شکستن بنیادهای عینی ولایت خیلی پیشرفت کرده است، و ما باید بتوانیم نقد فرهنگی و سیاسی را همراه آن پیش ببریم. منظور من از محافظه‌کاری، ناتوانی یا نداشتن شهامت کافی در نقد ولایت است. شما در نظر بگیرید عده‌ای لیبرالیسم را تازه کشف کرده‌اند و خودشان را لیبرال می‌خوانند، ولی وقتی حرف‌هایشان را می‌خوانید می‌بینید یک اقتدارگرایی را به جای یک اقتدارگرایی دیگر می‌گذارند. این لیبرالیسم نیست. این لیبرالیسمی نیست که در تعریف کلاسیک می‌بینیم. این اقتدارگرایی را باید نقد کنیم و فضا را بشکنیم. بر خلاف آنچه دوستدار و سایرین می‌گویند، همه چیز ترک برداشته است. ما باید نقد را پیش ببریم و این شکاف‌ها را باز کنیم، تا چشم‌اندازی امیدوارکننده رخ نماید. امیدوارم آن انرژی‌اتوپیایی در شکل و شرایط جدیدی احیا شود.



پس از انقلاب فوریه ۱۹۱۷ با سقوط تزاریسیم و ایجاد فضای باز سیاسی، بسیاری از هنرمندان، نویسندگان، شاعران، طراحان، معماران و اهالی تئاتر و سینما امیدوار شدند که بتوانند عرصه هنر و ادبیات را خارج از کنترل و هژمونی دستگاه قدرت، به پیشرفت های بزرگ تری برسانند.<sup>۱۴</sup> برای نمونه ماکسیم گورکی (۱۸۶۸-۱۹۳۶) در همراهی با دولت موقت کرنسکی (Alexander F. Kerensky) تلاش قابل توجهی برای ایجاد کارگاه های هنر به کار گرفت. اما عمر دولت ائتلافی کوتاه بود و با جنگ داخلی و خشونت و سرانجام با قیام / کودتای اکتبر ۱۹۱۷، سرنگون شد.<sup>۱۵</sup> با سقوط دولت ائتلافی، بلشویک ها به طور انحصاری، قدرت را به دست گرفتند. دولت انقلابی جدید نیز در صدد برآمد که از هنر و ادبیات برای گسترش نفوذ و اقتدار خود در جامعه، و تدوین هنری ارزش های سوسیالیستی، به نویسندگان و هنرمندان متوسل شود و آن ها را در خدمت خود بگیرد.

### بلشویک ها و هنرمندان پیشرو

کتی لاک (Cathy Locke)، کارشناس هنر سده های ۱۹ و ۲۰ روسیه می نویسد: «در آغاز انقلاب بلشویکی در سال ۱۹۱۷، تاریخ چرخش غیرمنتظره ای به خود دید و هنر آوانگارد روسیه ناگهان در موقعیت قدرت قرار گرفت. هنر آوانگارد روسیه در این زمان به تصویر و صدای جدیدی از رهبر انقلاب «ولادیمیر لنین» (۱۸۴۷-۱۹۲۴) تبدیل شد. هنرمندانی مانند واسلی کاندینسکی (۱۹۴۴-

<sup>۱۳</sup> این مقاله صفحاتی از فصل ششم کتاب منتشر نشده "چرا شوروی فروپاشید" با عنوان: "بر هنر و ادبیات در شوروی چه گذشت؟" است. این کتاب در فرایند انتشار است.

<sup>۱۴</sup> بی شک در اینجا قصد بر ارائه تعریف و توضیح در باره هنر، انواع آن، از جمله هنر از دید مارکسیستی، طبقاتی، مردمی، بورژوازی ... چیست در میان نیست. این مبحثی جداگانه است که نیاز به توجه ویژه ای دارد. برای یک نمونه و توضیح مختصری در این زمینه نک. "مارکسیسم، ماتریالیسم و هنر"، Rupert O'Shea 01, *Marxism, Materialism and Art* October 2015 روپرت اوشیا / برگردان: آرام نوبخت - منتشر شده اردیبهشت ۵، ۱۳۹۵ - بروز شده اردیبهشت ۵، ۱۳۹۵.

<sup>۱۵</sup> دوران میان انقلاب فوریه و انقلاب اکتبر، دورانی ست سراسر شور و کنش سیاسی و گفتمان هنری. ماکسیم گورکی همراه گروهی از یاران هنرمند از دولت موقت حمایت کرده و پیشنهاد تأسیس وزارت هنر را دادند، اما هرگز پا نگرفت. مایاکوفسکی، میرهولد، پونین، آلمان و دیگران در مسکو در سال ۱۹۱۷ اتحادیه هنرمندان خلاق را پایه گذاشتند. تاتلین در ماه آوریل همراه هنرمندان دیگر درهای کارگاه های هنری را به روی کارگران و دهقانان باز کردند. نمایشگاه های بسیار در محله های کارگری برپا شد. کوشیار پارسی، "واژگان بزرگ برپا رفته"، نشریه انترنتی «آزادی اندیشه» شماره ۵، ۱۳۹۶، ص. ۲۰۴.



۱۸۶۶)، ال لیستزکی (۱۸۹۰-۱۹۴۱)، کازیمیر ملویچ (۱۸۷۹-۱۹۳۵) و ولادیمیر تاتلین (۱۸۵۳-۱۹۵۳) به بخشی از مرکز تجمع بوروکرات‌ها و مروجان فرهنگی لنین تبدیل شدند.<sup>۱۶</sup>

دیوید والش، ویراستار تارنمای سوسیالیستی جهانی (انترناسیونال چهارم)، در مقاله‌ای در باره ارتباط بلشویک‌ها و هنرمندان پیشرو (آوانگارد) در انقلاب ۱۹۱۷ چندین پرسش اساسی طرح می‌کند.<sup>۱۷</sup> از جمله: آیا "گرایش بلشویکی" در هنر آوانگارد وجود داشت؟ نقش هنر در ساختن سوسیالیسم توسط هنرمندان و در ارتباط با انقلابیون چه گونه بود؟ پاسخ به این پرسش‌ها به این دلیل مهم است که مشخص شود آیا هنرمندانی که از پایگاه اجتماعی طبقه متوسط (خرده‌بورژوازی) برخاسته و آموزش دیده، و برای رشد و خلاقیت هنری‌شان به آزادی نیاز داشتند، آیا با دیکتاتوری کارگران انقلابی کنار آمدند؟ در وجه نخست می‌توان به طور کلی گفت که آنچه در شوروی رخ داد نه تقابل میان هنرمندان با کارگران انقلابی، بل که با سیاست‌های دخالت‌گرایانه و دیکتاتورمنشانه‌ی حزب حاکم بود.

واقعیت این است که رابطه‌ی هنر و مکتب‌های هنری (فوتوریسم، کوبیسم، و اکسپرسیونیسم) با انقلاب در بحبوحه‌ی تحولات و خیزش‌های مردم (یعنی قبل از پیروزی انقلاب و تثبیت حکومت بلشویکی) در روسیه شکل گرفته بود.<sup>۱۸</sup> به‌طوری که برخی معتقدند پایه‌ی نخستین کار هنرمندان برجسته شوروی مانند کازیمیر ملویچ *Malevich*، ولادیمیر تاتلین *Vladimir Tatlin*، الکساندر رودچنکو *Aleksandr Rodchenko* و لیوبوف پاپووا *Lyubov Popova* سال‌ها پیش از انقلاب اکتبر گذاشته شده بود و خود در پیروزی انقلاب نقش مهمی داشتند.<sup>۱۹</sup> در واقع آن‌ها همراه تحولات آزادی‌خواهانه و انقلابی جامعه، پیش رفته بودند. اما با روی کار آمدن دولت بلشویکی، سیاست و ایدئولوژی حزب کمونیست به تدریج بر هنر و ادبیات چیره شد، و استقلال هنر و ادبیات کنار زده شد. بلشویک‌ها در تلاش برای به‌خدمت گرفتن هنرمندان (با هدف ایجاد یک وجدان جمعی متفاوت و حزبی در جامعه)، کنترل شدیدی را بر آنان اعمال کردند.

در واقع در سراسر دوره‌ی سانسور، کشمکش میان سیاست‌مدارانی که هنر و ادبیات را در خدمت به دولت و سیاست می‌خواستند و کسانی که مدافع استقلال هنر بودند به شدت ادامه داشت. آیزایا برلین می‌نویسد: «نبرد اصلی، در اوایل و میانه‌های دهه ۱۹۲۰، بین

<sup>16</sup> Locke, Cathy, *Avant-Garde: The Lenin Years*, <https://musings-on-art.org/100-years-of-russian-art-avant-garde>, also see:

*Avant-Garde: The Lenin Years, The Beehive: Creating a Communist Utopia.* <https://musings-on-art.org/100-years-of-russian-art-avant-garde>

<sup>17</sup> آوانگارد (*Avant-garde*) در اصل یک اصطلاح فرانسوی است که به معنی پیشگام است. اولین بار هنری سن‌سیمون (*Henri de Saint-Simon*) یکی از پیشگامان سوسیالیسم، با اشاره به هنر در فرانسه در نیمه اول قرن نوزدهم (۱۸۲۵) و بنجامین اولیند رودریگز (*Benjamin Olinde Rodrigues*)، بانکدار، ریاضی‌دان و اصلاح‌طلب فرانسوی این واژه را به‌کار بردند. این واژه در رابطه با انواع هنر، فرهنگ و جامعه به‌کار برده می‌شود. رودریگز از هنرمندان خواست تا به عنوان آوانگارد جامعه (پیشگام جامعه) به پیشرفت جامعه کمک کنند، او معتقد بود که "قدرت هنر در واقع سریع‌ترین راه" برای اصلاحات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است. نک:

Calinescu, Matei 1987. *The Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham: Duke University Press

<sup>18</sup> اکسپرسیونیسم، فوتوریسم و کوبیسم از اوایل سده‌ی بیستم مطرح بودند.

<sup>19</sup> Walsh, David *Bolshevism and the avant-garde artists (1993)—Part 1*, 13 February 2010. World Socialist Website. <https://www.wsws.org/en/articles/2010/02/bol1-f13.html>

آثار ادبی آزادتر و تا حدودی آناارشیستی از یک طرف، و بلشویک‌های متعصب از طرف دیگر، جریان داشت و چهره‌هایی چون آنا تولی لوناچارسکی (۱۸۷۵-۱۹۳۳) و بوبنف نومیدانه می‌کوشیدند بین طرفین آتش‌بس ایجاد کنند. این کشمکش‌ها در ۱۹۲۷-۱۹۲۸ به اوج خود رسید. ...»<sup>۲۰</sup>

واقعیات زندگی جمعی ما انسان‌ها به دفعات نشان داده است که هنرمند می‌تواند با انتقادهایش، پیش‌قراول و مبدع ارزش‌ها و فرهنگی باشد که با جباریت و سیاست‌های زورگویانه‌ی قدرت‌های حاکم خوانایی نداشته باشد؛ به‌ویژه که زبان استعاری هنر، زبانی برآمده از روح حساس و صور خیال هنرمند، اگر درست به کار رود بسیار مؤثرتر از زبان گفتاری و شنیداری است. به‌همین خاطر در جوامع غیر آزاد، هنرمندان منتقد، بیشتر زیر فشار سانسور و دستگاه امنیتی قرار می‌گیرند. با توجه به این واقعیت، بلشویک‌ها در سال‌های آغازین پیروزی انقلاب، برخی از هنرمندان آوانگارد را جلب سیستم خود کردند.<sup>۲۱</sup> تفاوت بین نیازهای هنرمند و دولت، ظاهراً مورد تأیید سران حزب مانند لنین نیز بوده است. «لنین و تروتسکی چندان علاقه‌ای به آوانگارد روسی نداشتند. لنین، نخست سکوت پیشه کرد اما بعد علیه جریان‌های مدرن هنری چون اکسپرسیونیسم، کوبیسم و فوتوریسم نوشت که از دید او برای مردم عادی غیر قابل فهم بود و این که در جامعه‌ی سوسیالیستی جایی نمی‌توانست داشته باشد.»<sup>۲۲</sup>

طبعاً همکاری برخی از هنرمندان در آغاز انقلابی که هنوز مسیر، هدف و آینده‌اش روشن نبود امری طبیعی به نظر می‌رسد. با این وجود اما هنر آوانگارد نه به الویت‌های ایدئولوژیک مورد نظر حزب کمونیست پاسخ می‌داد و نه توده‌ها آن‌را به درستی می‌فهمیدند که بخواهند از راه هنر، سیاست روزمره‌ی خود را پیش ببرند.<sup>۲۳</sup>

رویکرد رهبران انقلاب و دولت جدید به هنر، بخش مهمی از ساختن جامعه سوسیالیستی (مدینه فاضله) محسوب می‌شد. زیرا فرهنگ متفاوت جدید در مناسبات متقابل میان هنر و ادبیات و سیاست حاکم، ساخته می‌شد. به رغم این سیاست رویکرد رهبران اصلی حزب به هنر و ادبیات یکسان نبود. اگر در دوره نخست در زمان حیات لنین کنترل شدید بر هنر اعمال می‌شد، در دوره زمام‌داری استالین سرکوب‌های شدید و حتا خونین بر هنرمندان اعمال گردید تا آنها را تابع اهداف حزب نگهدارد. در دوره نخست نگرش لنین و تروتسکی به هنر و ادبیات یکسان نبود. در اینجا به طور گذرا به این تفاوت‌ها توجه می‌شود.

## لنین و ادبیات حزبی

<sup>۲۰</sup> برلین، آیزابا، «هنر در شوروی در دوره استالین»، ترجمه هرمز همایون پور، مجله بخارا، آذر و دی ۱۳۷۹، شماره ۱۵، ص ۱۱

<https://mypersianbooks.files.wordpress.com/2015/03/artinrussia.pdf>

<sup>۲۱</sup> آوانگارد، به افراد یا آثاری اطلاق می‌شود که تجربی، رادیکال، غیرسنتی، یا غیرمتعارف نسبت به هنر، فرهنگ و جامعه‌ی خود هستند. هنر آوانگارد ممکن است با نوآوری‌های انتزاعی، زیبایی‌شناختی و غیرقابل پذیرش اولیه مشخص شود. هنر آوانگارد ممکن است نقشی نقادانه بین هنرمند و مصرف‌کننده‌ی هنر نیز داشته باشد.

<sup>۲۲</sup> پارسی، کوشیار، پیشین. ص. ۲۱۰.

<sup>۲۳</sup> «لوناچارسکی در ماه نوامبر/تاریخ پیروزی انقلاب اکتبر مطابق تقویم گرگوری - تقویم قدیم/ هنرمندان را دعوت کرد که به خدمت دولت انقلابی درآیند. امیدوار بود که نمایندگان جریان‌های گوناگون هنری به این دعوت پاسخ دهند، اما تنها آوانگاردها بودند که با شور بسیار استقبال کردند. همین کافی بود تا نقش مهمی به آنان در ساختن جهان نوین هنر سپرده شود. نقشی که بعد روشن شد به تمامی بر سوءتفاهم میان هنرمندان و سیاستمداران استوار بود. اهل سیاست انتظار داشتند تا هنرمندان به خدمت ترویج "خبر خوش" کمونیسم باشند و هنرمندان، انقلاب را آزادی از دگم‌های فرهنگی و سنت می‌دیدند.» کوشیار پارسی، واژگان بزرگ بر باد رفته، نشریه انترنتی «آزادی اندیشه» شماره ۵، ۱۳۹۶. صص ۲۰۸-۲۰۹.

لنین در پاسخ معترضان به نبود آزادی ادبیات، نخست با باور اینکه انقلاب شرایط تازه ای برای سوسیال دمکرات ها ایجاد کرده است، نشریات حزبی را از غیرحزبی جدا می کرد. با توجه به این تفکیک، او معتقد بود ادبیات و هنر حزبی باید زیر کنترل کامل حزب باشد؛ و هر کسی آزاد است بدون محدودیت هر چه می خواهد بنویسد. ما هم آزاد هستیم آن ها را از حزب و هر انجمن دواطلبانه ای که عضو آن هستند و مخالف آن می نویسند اخراج کنیم. حزب یک انجمن دواطلبانه است. آزادی بیان و رسانه ها باید کامل شود. اما آزادی انجمن ها هم باید کامل شود. در ظاهر به نظرمی رسید که او برای هنر و ادبیات غیر حزبی استقلال قائل است. اما به رغم این گفته ها، او ادبیات غیرحزبی را تخطئه می کرد و نشان داد ادبیات غیرحزبی در حکومت بلشویکی تحمل نخواهد شد. این گونه بود که اندک اندک فضای ضد آزادی رسانه ها البته با بسیج توده ای نخست در حزب و در ادامه در جامعه گسترش یافت. لنین می نویسد:

«پرولتاریای سوسیالیست باید اصل ادبیات حزبی را مطرح کند، باید این اصل را توسعه دهد و آن را تمام و کمال به کار گیرد. این اصل ادبیات حزبی چیست؟ این اصل تنها برای (محدود به) پرولتاریای سوسیالیست نیست. ادبیات نمی تواند وسیله ای برای توانمند کردن افراد یا گروه ها باشد. در حقیقت، نمی تواند کار فردی مستقل از هدف مشترک پرولتاریا به حساب آید. مرگ بر نویسندگان غیرحزبی! مرگ بر سوپرمن های ادبی! ادبیات باید بخشی از هدف مشترک پرولتاریا باشد. همانند یک "پیچ و مهره" (*a cog and a screw*) به شکل یک اهرم بزرگ سوسیالدموکراتیک که همه ی پیش تازان آگاه سیاسی طبقه ی کارگر را به حرکت در آورد. ادبیات باید به عنوان جزئی از کار حزب سوسیالیست دموکراتیک سازمان یافته، برنامه ریزی شده و یک پارچه شود.»<sup>۲۴</sup>

لنین در ادامه می نویسد:

«روزنامه ها و نشریات باید ارگان های سازمان های مختلف حزب باشند و نویسندگان شان باید به تمام معنی عضو این سازمان ها. مراکز نشر و توزیع، کتاب فروشی ها، اتاق های بحث و مطالعه، کتابخانه ها و نهادهای مشابه، همه و همه باید زیر کنترل حزب باشند. بدون استثنا پرولتاریای سوسیالیست باید به طور سازمان یافته کارهای شان را زیر نظر بگیرد و آن ها را از آغاز تا پایان مدیریت کند.»<sup>۲۵</sup>

طبیعی است در چنین شرایطی هر چه می گذشت بر تهدیدها و محدودیت ها افزوده می شد و تنها نویسندگان و هنرمندانی می توانستند فعال بمانند که یا به حزب می پیوستند و یا تابع سیاست های انحصاری حزب بلشویک می شدند. لنین می افزاید:

«ما اکنون به سرعت به یک حزب توده ای تبدیل می شویم، و به طور اجتناب ناپذیری ناگهان به یک سازمان باز که بسیاری از افراد (از منظر مارکسیستی) با عقاید ما ناهم آهنگ اند - شاید حتا برخی عناصر مسیحی و صوفی - به حزب ما می پیوندند. ولی ما دلی قوی داریم و مارکسیست هایی همچون صخره ی کوه ایم که از پس ذوب و هضم همه ی عناصر ناهم آهنگ بر

<sup>24</sup> Lenin, V. I. on Literature and Art: Party Organization and Party Literature, Wildside Press, (Collective Work, Vol. 10, P. 22-25)

<sup>25</sup> Lenin, V.I. Ibid., P. 23.

[https://books.google.com/books?id=7fFTstZGccQC&pg=PA9&source=gbs\\_toc\\_r&cad=4#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com/books?id=7fFTstZGccQC&pg=PA9&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false)

می‌آیم. آزادی اندیشه و آزادی انتقاد درون حزب اما هرگز سبب نخواهد شد که ما آزادی سازمان‌دهی توده را درون انجمن‌های داوطلبانه‌ای که زیرنام حزب شناخته می‌شوند فراموش کنیم.<sup>۲۶</sup>

واقعیت این است که برای لنین مکتب‌های هنری مانند فتوریسم، کویسیم، اکسپرسیونیسم و دیگر "ایسم"ها که صدها یا حتا هزاران نفر از یک کل یک جمعیت مشتاق آن هستند مهم نبود. از دید او هنر متعلق به «توده» است یعنی متعلق به پرولتاریای سوسیالیست و کاراو نیز باید در این راستا بکار گرفته شود.<sup>۲۷</sup>

### تفاوت نظر لنین با مارکس و انگلس

در حوزه هنر و ادبیات تفاوت اساسی میان نظر مارکس و لنین وجود دارد. آنگونه که در بالا اشاره شد اصل کلیدی برای لنین در هنر و ادبیات تعلق و تعهد هنرمند به حزب و نگارد، و در این رابطه حزب بلشویک است. هنرمندی مورد پشتیبانی قرار می‌گیرد که به حزب بپیوندد. در حالیکه از نظر مارکس کارهنرمند، نه ستایش انضباط حزبی، بلکه آنطوری که خود زندگی اجتماعی را می‌بینید قابل توضیح است. "مارکس مسائل هنری را نمایشی از تمایلات در زندگی اجتماعی، آنگونه که هنرمند با آن روبرو است و به آنها علاقه مند است، از جمله ویژگی‌ها، و زمینه هنر، و تظاهر احتمالی شخصیتی هنرمند در کارش نگاه می‌کند."<sup>۲۸</sup> البته مارکس هم علاقمند بود که هنرمند موقعیت طبقه کارگر را درک کند. او تمایلات هنرمندان را برای درک دینامیسم تاریخ به شکل و شیوه‌ای که کارگران و حزب او آن را می‌فهمند در نظر بگیرند تشویق می‌کرد. آنطور که استفان مورائوسکی می‌نویسد تصادفی نیست که هیچ سابقه‌ی ثبت شده‌ای از نظرات مارکس در باره "هنرپروتری" وجود ندارد. در حالیکه لنین، قبل از مرگش، در سال ۱۹۲۴ در قطعنامه‌ی "گروه ادبی روشنفکران حزب پرولتاری" را به تصویب می‌رساند. این هسته‌ی سیاستی شد که استالین چند سال بعد از مرگ لنین آنرا با عنوان "ادبیات سویی" (*Soviet literature*) بنا نهاد.<sup>۲۹</sup>

نظرمارکس و انگلس در باره هنر و ادبیات در کتاب واحد منتشرنیافته است. اما پژوهش‌گران مارکسیست چه از میان آثار مختلف آنها، و همچنین بر داشت‌های خود را از نظرات مارکس و انگلس در رابطه با هنر و ادبیات منتشر کرده‌اند. بخشی از این برداشت‌ها از نوشته‌های لنین، گرامشی، و جورج لوکاج استنباط شده است و بخشی بطور مستقیم از آثار آنها استخراج شده است، و برخی از آثار آنها که نقدی در ارتباط با کارهای هنری و ادبیات بیان شده است در مجموعه‌هایی جمع شده‌اند. برای نمونه به کتاب ریموند ویلیامز از جریان چپ نوین با عنوان مارکسیسم و ادبیات که مورد استقبال قابل توجه‌ای قرار گرفته، یا به کتابی با

Lenin, V. I., Ibid.,<sup>26</sup>

<sup>27</sup> واژه «توده» در متن‌های نوشتاری و گفتاری رهبران حزب بلشویک، فراوان به‌کار رفته است ولی تلقی آن‌ها از این واژه، معنای عام و امروزی آن (عموم مردم) نیست. «توده» در نگاه این رهبران، مطابق یکی از بندهای انترناسیونالیسم (که در سرود انترناسیونال هم بازتاب دارد) صرفاً «توده‌ی کارگر» است: «تنها ما توده‌ی جهانییم / اردوی بی‌شمار کار / داریم حقوق جهانیانی / ...» سرود انترناسیونال در سال ۱۸۷۰ قبل از تشکیل کمون پاریس در مارس ۱۸۷۱، به زبان فرانسه سروده و منتشر شد. بعدها این سرود به بسیاری زبان‌های دنیا ترجمه شد.

<sup>28</sup> Baxandall, Lee and Morawski, Stefan (eds.), Karl Marx, Fredrick Engels on Literature and art, New York, International General, 1973, P. 35.

<sup>29</sup> Ibid.

ویراستاری لی باکساندال منتشر شده می توان اشاره کرد.<sup>30</sup> باکساندال در مقدمه کتاب خود با عنوان "کارل مارکس و فدریک انگلس در باره هنر و ادبیات" به دوازده جلد کتاب در باره "اسناد زیبایی شناسی مارکسیستی" اشاره می کند.<sup>31</sup>

برداشت کلی از نظر مارکس در کتاب ریموند ویلیامز این است که ادبیات را باید به عنوان یک فرایند اجتماعی در شکل گیری تاریخ مادی نگاه کرد تا امری مستقل. به عبارت دیگر او برداشت و لگاری از مارکسیسم و جدا کردن زیربنا و از روبنا را نقد می کند و ادبیات را در ساختار اقتصادی - اجتماعی در نظر می گیرد. اما این کتاب نیز بیش از آنکه در باره هنر و ادبیات باشد، بیشتر در باره فرهنگ، زبان، ایدئولوژی و طیف وسیعی از موضوعات مرتبط به آن است. در شکل ایدئولوژی، الگو نگرش طبقات اجتماعی، منافع و عادات فکری است. اگر چه منظور مارکس از وجه ایدئولوژیک هنر پرولتری یا ضد پرولتری روسی که از پلخائف ریشه گرفته بود، نیست.

برخلاف نظر انقلابیون روسی، مارکس هنر و ادبیات را با انگ انقلابی و ضد انقلابی، یا پرولتری و بورژوازی ارزیابی نمی کند، بلکه آنرا فرایند کار اجتماعی می بیند. انگلس نیز در نقد رومان مینا کائوتسکی تأکید می کند که مخالف ادبیات و هنر سیاسی نیست.<sup>32</sup> اما شکل پارتیزانی آن را نادرست می داند. او می نویسد:

من به هیچ وجه مخالف نوشته هایی با تمایلات سیاسی نیستم. پدر تراژدی، ائوسیلوس (*Aeschylus*) و پدر کمدی، آریستوفان، *Aristophanes*، هر دو مانند دانه و سروانته، شاعرهایی با گرایش های شدید بودند. شایستگی اصلی شیلر در داستان "عشق و فتنه" (*Kabale und Liebe*)، اولین نوشته با گرایش سیاسی آلمان، در همین است. نویسندگان معاصر روسی و نروژی، که رومان های سوپرلاکت می نویسند، همه گرایش سیاسی دارند. اما من اعتقاد دارم که تمایل باید از وضعیت و خود عمل، بدون خود نمایی صریح، فوران کند؛ نویسنده مجبور نیست راه حل های تاریخی تقابل های اجتماعی در آینده را برای خواننده خود به تصویر بکشد.<sup>33</sup>

انگلس در توضیح نظر خود در باره رابطه هنر و سیاست در نامه به خانم مارگارت هارکنس<sup>34</sup> پس از نقد مشخص از داستان "یک دختر شهری" می نویسد:

من به دوراز آنم که بخواهم بگویم شما یک رمان سوسیالیستی خالی از اشتباه نوشته اید، و آن طور که آلمانی ها می گویند، به تحسین شکوهمندانه دیدگاه های اجتماعی و سیاسی نویسنده پردازم. منظورم ابداً این نیست. منظور من این است که برای

<sup>30</sup> Williams, Raymond. *Marxism and Literature*, Oxford university press, 1983

<sup>31</sup> لی باکسدال از یک سریال دوازده جلدی که هدفش مسند و تحلیل کردن پیشرفت ها و تکامل افکار مارکسیستی در باره ادبیات، درام، و هنر در یک دوره، از مارکس و انگلس در اواسط سده نوزده تا توسعه آن در سال ۱۹۲۵ در انگلستان، فرانسه، آلمان، هلند، و اتحاد جماهیرشوروی سوسیالیستی است یاد می کند. هر جلد مجموعه ای است که توسط یک نویسنده و یا یک گروه نویسندگان تاریخ دان نوشته شده است. او کتاب خود را نخستین جلد از این سریال معرفی می کند. جلد دوم با عنوان افکار مارکسیست ها بعد از مارکس و انگلس است.

<sup>32</sup> مینا کائوتسکی (۱۹۱۲-۱۸۳۷) مادر کارل کائوتسکی یک سوسیال دمکرات شناخته شده برای رومان ها و داستان هایش بود. (eds), p. 114. Baxandall, Lee and Morawski, Stefan,<sup>33</sup>

<sup>34</sup> مارگارت هرکنس (*Margaret Harkness*)، دوست الینور، دختر کارل مارکس، و عضو فدراسیون سوسیال دمکرات، در خانه انگلس در انگلستان زندگی می کرد، چند داستان در باره زندگی طبقه کارگر به زبان انگلیسی و با نام مستعار جان لا (*John Law*) نوشته بود که انگلس ضمن تقدیر از داستان "یک دختر شهری" او توضیحاتی در باره ویژگی نوشته های رئالیستی و کاستی نوشته او در این زمینه داده است.

کارهای هنری هر چه بیشتر اعتقادات نویسنده پنهان بماند، بهتر است. واقعیتی که من خواننده به آن می رسم، حتی ممکن است به رغم اختلاف نظر با نویسنده باشد. اجازه بدهید به یک مثال اشاره کنم. بالزاک، که من او را استاد برجسته ی رئالیسم تمام گذشته، حال و آینده بشر در نظر می گیرم، در کمندی انسانی، به طور شکفت انگیزی واقع بینانه مراحل پیشروی بورژوازی رو به رشد فرانسه بر جامعه اشرافی را از ۱۸۱۶ تا ۱۸۴۸ تقریباً سال به سال نشان می دهد که پس از سال ۱۸۱۵ دوباره تا آنجا که ممکن بود، شیوه زندگی قدیمی فرانسه را بازسازی کرده بود. او توضیح می دهد چگونه آخرین بقایای این، به نظر وی، الگوی جامعه، به تدریج قبل از نفوذ پولشویی از پا درآمد و یا توسط آن به فساد کشیده شد.<sup>۳۵</sup>

انگلس ضمن تشریح نظرات شخصی بازاک مبنی بر اینکه او از نظر سیاسی مدافع نظام پادشاهی بود، و کاربرگ او مرثیه سرایی برای از دست رفتن غیرقابل برگشت جامعه خوب بود، اضافه می کند که "من در باره جامعه فرانسه بیشتر از تمام مدعیان تاریخ، اقتصاد دان ها و آمارگران این دوره از بالزاک آموخته ام".<sup>۳۶</sup>

### روی بنای مستقل!

برخلاف نظریه مارکسیسم و لگاری که زیربنای اقتصادی، روبنای فرهنگی خود را می سازد، در شوروی از همان آغاز، بلشویک ها در عمل دریافتند که برای ساخت فرهنگ مورد نظر خود مورد نظر خود نمی توانند منتظر دگرگونی ساختار اقتصادی جامعه باشند. بنابراین برای اعمال فرهنگ مورد نظر خود شدیدترین سیاست های تحمیلی و سرکوب را علیه نویسنده گان و هنرمندان به کار گرفتند تا آن ها را تابع خود کنند. در واقع بلشویک ها با این رفتار اراده گرایانه و بسیار خشن، و البته درک مکانیکی از رابطه روبنا و زیرساخت ها، مجموعه فعالیت های انسانی سازنده جامعه، در عمل نشان دادند که یا جامعه روسیه پذیرای فرهنگ کمونیستی نیست، و یا این اصل ماتریالیستی نادرست است و دگرگونی فکری و فرهنگی تابع زیربنا (روابط تولید) نیست و نمی توان منتظر تحولات زیرساختی جامعه بود.<sup>۳۷</sup> بنابراین آن ها تنها با قهر انقلابی و اعمال مجازات و گاهی امتیازهای مالی می توانستند نویسنده گان و هنرمندان را وادارند که تن به فرهنگ و ارزش های حزب بلشویک بدهند. در واقع، تحمیل سیاست حزبی بر هنر و ادبیات، و سرکوب هنرمندان در کنار تضعیف (نظام مند) و ساختاری طبقه متوسط (خرده بورژوازی) عملاً بستر رشد آزاد خلاقیت های هنری و ادبی را در سرزمین پهناور روسیه که هنرمندان و نویسندگان بزرگی را پرورش داده بود، خشکاند و تابع اختناق بلشویکی کرد.

اگرچه نظرات رادیکال لنین در باره هنر و هنرمندان بستر ظهور «رئالیسم سوسیالیستی» (هنر و ادبیات سیستماتیک حزبی دوره استالین) را پی ریزی کرد با این حال در دوره رهبری او، از یک سو هنوز برخی از هنرمندان و نویسنده گان در توهم وعده ها و فضای هیجانی انقلاب بودند، از دگر سو به دلیل چالش های اقتصادی و جنگ های داخلی، حزب هنوز نتوانسته بود کنترل کامل نهادهای ادبی و هنری و رسانه ها را به دست بگیرد. بدین ترتیب بررسی رابطه ی مناقشه برانگیز هنر و سیاست در شوروی را می توان به سه دوره تقسیم کرد. سال های اولیه ی بعد از پیروزی انقلاب، به ویژه تا زمانی که لنین هنوز زنده بود، نوعی مداراگری نسبی با

<sup>35</sup> Baxandall, Lee and Morawski, Stefan, (eds), p 116.

Baxandall, Lee and Morawski, Stefan, (eds), p 116.

<sup>37</sup> واقعیت این است که دگرگونی های فرهنگی، یا فرهنگ غیر مادی، نسبت به رشد و پیشرفت زیرساخت های جامعه با تأخیر انجام می گیرد و زمان بر است. ویلیام آگ برن، (1959-1886) William Fielding Ogburn) جامعه شناس آمریکایی، این واقعیت را "پس افتادگی فرهنگی" (cultural lag) نامیده است.

هنرمندان و نویسندگان وجود داشت. اما در دوره دوم، یعنی از سال ۱۹۳۲، سرکوب هنر و هنرمند غیروابسته و سرکش، به امری عادی و روزمره تبدیل شد. ویژه گی هنر و ادبیات در دوره سوم، یعنی پس از مرگ استالین، بازاندیشی نسبت به سیاست های خشن گذشته و تلاش برای جبران برخی خطاها بود. این مقاله قصد بررسی ویژگی هنر و ادبیات شوروی در این دوره ها را بررسی کند.

در دوره ی اجرای برنامه نپ (*New Economic Policy = NEP*)، سال های ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۸، که نوعی عقب نشینی اقتصادی در برابر خواست های بورژوازی و فاصله گرفتن از رادیکالیسم دوران "کمونیسم جنگی" است فضای تنفس برای هنر و هنرمندان نیز وجود داشت. اما در دوره دوم از ۱۹۳۲ که استالین زمام امور را به طور مطلق به دست می گیرد تا سال ۱۹۵۳، که او فوت می کند حضور هنرمند منتقد و آفرینش های مستقل هنری، هرگز تحمل نمی شود. با تسلط رژیم استالینی و تحمیل راه کار "رنالیسم سوسیالیستی"، دست پخت مارکسیسم گورکی، آفرینش هنری رو به زوال گذاشت و پروپاگاندا ی حزبی غلبه یافت.

دوره سوم، بعد از مرگ استالین و رهبری خروشچف که همزمان با تجدید نظر و بازنگری در سیاست سرکوب دوره ی استالین بود، در زمینه هنر و ادبیات نیز بازنگری شد و برخی از هنرمندان و نویسندگان که در دوره قبل تصفیه شده بودند به کار برگشتند و برخی آثار ممنوعه نیز اجازه انتشار پیدا کردند.

## تروتسکی، ادبیات و انقلاب

"ادبیات و انقلاب" نام کتابی است از لئون تروتسکی یکی از رهبران برجسته انقلاب روسیه که در سال ۱۹۲۴ منتشر شد.<sup>۳۸</sup> علاقه رهبران انقلاب مانند لنین، تروتسکی و استالین به هنر و استفاده از آن برای ساخت سوسیالیسم یکسان نبود. شواهد نشان می دهد که تروتسکی قبل یا بعد از انقلاب به هنر علاقه و توجه داشت و معتقد به پیوند متقابل هنر و سیاست بود. در حالی که لنین ضرورت توجه به هنر و هنرمندان برای برپایی و تثبیت ساختمان سوسیالیسم را توصیه می کرد؛ و نگاه استالین بیشتر نگاهی ابزاری به هنر و نویسندگان بود. او از هنر و هنرمند به عنوان ابزار تبلیغاتی بسیج توده ها برای اهداف سیاسی "رنالیسم سوسیالیستی" استفاده می کرد. دیوید والش، ویراستار تارنمای سوسیالیسم جهانی، معتقد است از میان رهبران انقلاب روسیه، لئون تروتسکی بیش از دیگران قادر به درک تناقض در هر دو حوزه فعالیت هنری (آزادی خواهی) و سیاست (دیکتاتوری پرولتاریا) بود. بحث در باره ی ارتباط بین کار هنری آوانگارد و سیاست، به خصوص ارتباط احتمالی بین آوانگارد هنری و اپوزیسیون چپ تروتسکیست در برابر «رنالیسم سوسیالیستی» استالین، بسیار مطرح بوده است.<sup>۳۹</sup>

برخلاف لنین، تروتسکی در رابطه با هنر و سیاست در کتاب خود «ادبیات و انقلاب» می نویسد:

---

<sup>۳۸</sup> تروتسکی با اینکه تا زمان انقلاب ۱۹۱۷ عضو حزب بلشویک نبود و بیشتر میان بلشویک ها و منشویک ها در نوسان بود، اما به دلیل توانایی های تئوریک و مواضع رادیکال و انقلابی اش در کنار سایر رهبران حزب بلشویک و در رأس ارتش سرخ قرار گرفت. تا حدی که شانس رهبری بعد از مرگ لنین را داشت. اما بازی قدرت را به استالین باخت.

<sup>۳۹</sup> البته در باره رابطه تروتسکی با هنرمندان نیز نظر یکسانی وجود ندارد. از یک سو کسانی معتقدند که در میان هنرمندان روسیه، گریش و هواداری نسبت به تروتسکی وجود نداشت. از سوی دیگر گفته می شود: «هم قبل و هم بعد از انقلاب، نوشته های او در زمینه ادبیات و سیاست، جای بزرگ و انکارناپذیری در فضای محفل های روشن فکری داشته است. اما بخش مهمی از این تاریخ، توسط استالینیسم و مورخان بورژوازی از بین برده شده است.» *Walsh, David, cited above*. البته این تلقی جانب دارانه، عقیده ی کسانی است که از نظر سیاسی هم مدافع تروتسکی هستند. لئون تروتسکی پایه گذار انترناسیونالیسم چهار، بدیل انترناسیونالیسم سوم بود که استالین بر آن سلطه داشت.

«... به هر صورت، حزب نمی‌خواهد و نباید به پشتیبانی از یک حلقه ادبی - که در حال مبارزه و رقابت با دیگر حلقه‌های ادبی است - موضع بگیرد... اگر امروز نمی‌توان جایگاه هر گروه را تعیین کرد، حزب به عنوان یک حزب با صبر و شکیبایی منتظر آینده خواهد ماند. منتقدان یا خواننده‌گان فردی، ممکن است با این گروه یا آن گروه در پیشبرد نوع خاصی از هنر، همراهی کنند. اما حزب به عنوان یک کل، از منافع تاریخی طبقه کارگر محافظت می‌کند و باید واقع‌گرا و عاقلانه عمل کند.»<sup>۴۰</sup>

تروتسکی باور داشت که آینده‌پژوهی و یا آینده‌نگری نه در برابر انقلاب بل که در همراهی با انقلاب رشد کرده است. زیرا به عقیده او مکتب هنری آینده‌نگری از ابتدا در جنبش‌های اجتماعی تنیده شده بود. به همین دلیل نمی‌توانست از رخدادهای مهم از جمله جنگ جهانی اول، و رشد فاشیسم در ایتالیا متأثر نباشد. با این حال، تروتسکی این دوره را عادت‌های دوره کودکی آینده‌پژوهی ناشی از ارزش‌های گذشته می‌دانست و اعتقاد داشت انقلاب روسیه سبب شد که مکتب آینده‌نگری دوره کودکی و ارزش‌های کهنه را کنار بزند و به دلیل پویایی فلسفی خود و در ارتباط با انقلاب، به برتری هنری زمانه‌اش برسد و به مرحله نوینی از رشد و توسعه دست یابد. واقعیت این است که مکتب آینده‌نگری بخشی از سنت انقلابی نبود، بل که ترکیبی از عناصر مستقل از یکدیگر و حتا متضاد بود. اما با رخداد انقلاب، تحت تأثیر قدرت سیاسی جدید، در آن مسیر قرار گرفت و با ارزش‌های انقلاب پیوند خورد.

در مورد مکتب‌های مختلف هنری و ادبی نیز تروتسکی معتقد است تا زمانی که انقلاب به معیار مشخص و منسجمی دست نیافته است باید آزادی برای رشد خلاقیت‌های هنری نویسنده‌گان و هنرمندان وجود داشته باشد.<sup>۴۱</sup> او در مقدمه همین کتاب به شرح جامعی از تاریخ، تفاوت، تنوع، ویژه‌گی‌های هنر و ادبیات روس در دوره کلاسیک و مدرن پرداخته است. تروتسکی هنر و ادبیات کلاسیک روسیه را برآمده از دوران برتری نجیب‌زاده‌گان و بوروکرات‌ها بر بستر جامعه‌ی دهقانی شمرده است. او هنر را بازتاب مناسبات اجتماعی و عاملی بسیار مؤثر بر زندگی مردم و سیاست حاکم دانسته و از برتری ادبیات و هنر دوره‌ی شوروی، با ویژه‌گی‌هایی چون واقع‌گرا، فعال، به‌طورتعیین‌کننده جمع‌گرا و با خلاقیت‌های نامحدود که نگاه به آینده دارد نام می‌برد، و می‌افزاید: «انقلاب بلشویکی اکتبر ۱۹۱۷، تنها دولت کرنسکی را سرنگون نکرد، بل که تمام سیستم اجتماعی روسیه را که بر اساس مالکیت خصوصی بنا شده بود واژگون کرد. آن سیستم، طبعاً فرهنگ و ادبیات رسمی خودش را داشت. بنابراین سقوط آن نمی‌توانست بدون سقوط ادبیات ماقبل انقلاب باشد.»<sup>۴۲</sup> تروتسکی اضافه می‌کند «این ادبیات بعد از اکتبر سعی داشت وانمود کند هیچ چیز ویژه‌ای رخ نداده است و این دوره مشکلی برای آن نیست. اما این گذشت و به گونه‌ای اکتبر شروع به ادعای خود بر ادبیات کرد. نظم و مدیریت نه تنها به صورت اداری بل که در حسی عمیق خود را نشان داد.»<sup>۴۳</sup> به عبارت دیگر تروتسکی نیز معتقد است که هر سیستم و نظام سیاسی، هنر و ادبیات خاص خود را به همراه خواهد داشت تا بتواند فرهنگ ضروری و مدافع سیاست حاکم را در جامعه بگستراند.

<sup>40</sup> Russell and Russell, 1958. Literature and Revolution [New York:], pp. 218-219, cited in David Walsh, and in Trent Hutter. Trotsky's Literature and Revolution, From International Socialist Review, Vol. 19 No.1, Winter 1958, pp.26-28.

<sup>41</sup> Trotsky, Leon, 1925. Ibid., Introduction.

<sup>42</sup> Trotsky, Leon, 1925. Literature and Revolution, Translated by Rose Strunsky, introduction.

<sup>43</sup> Trotsky, Leon, 1925, Ibid. Chapter one.



تروتسکی در همین کتاب (ادبیات و انقلاب) با مفهوم "فرهنگ پرولتری" (که بعد با عنوان "رنالیسم سوسیالیستی" تبدیل به تئوری فرهنگی استالینسم شد)، آشکارا مخالفت کرد.<sup>۴۴</sup> او در توضیح این نظر خود می‌نویسد، این به‌طور بنیادی نادرست است که فرهنگ و هنر بورژوازی را در برابر فرهنگ و هنر پرولتری قرار بدهیم. زیرا این دومی، یعنی فرهنگ و هنر پرولتری، در بلندمدت وجود نخواهد داشت، چرا که رژیم پرولتری موقتی و انتقالی است.<sup>۴۵</sup> ظاهراً تروتسکی با خوش‌بینی مفرط به جامعه‌ی کمونیستی و گذار شوروی به آن، فکر می‌کرد که مطابق نظر مارکس در جامعه آینده شوروی، طبقات وجود نخواهند داشت. پس دلیلی برای حزبی و طبقاتی کردن هنر و ادبیات وجود ندارد. اما سرنوشت سوسیالیسم و شوروی و خود او طور دیگری رقم خورد. تروتسکی به استبداد گسترش‌یابنده و فراگیر و سراسرخشونت بار نظام شوروی - که خود از پایه‌گذارانش بود - فکر نکرده بود که به دستور رهبرش، استالین، او را به فجیع‌ترین شیوه به قتل برساند.

### استالین، و "رنالیسم سوسیالیستی"

پس از لنین و با قدرت‌گیری مطلق استالین، این وضعیت نامساعدتر شد و هر قدر که وسعت افقی آثار ادبی و هنری افزایش می‌یافت، به همان میزان از عمق آن‌ها کاسته می‌شد. «با به قدرت رسیدن استالین، ماشین تبلیغاتی حزب کمونیست تغییراتی در الویت‌های خود در هنر ایجاد کرد. شعله‌های تفکر هنری نوین که در زمان لنین روشن شده بود، به سرعت خاموش شد. تمام آموزشکده‌های هنری که او تأسیس کرده بود، در سال ۱۹۳۰ منحل شدند. جنبش هنر آوانگارد مجبور شد زیرزمینی شود و در عمل تا بعد از مرگ استالین در سال ۱۹۵۳، خاموش بماند.»<sup>۴۶</sup>

با استقرار دولت بلشویکی، تنها شاعران و نویسندگانی می‌توانستند در عرصه عمومی فعال بمانند و از پشتیبانی دولت (امکانات عمومی) بهره‌مند شوند که تابع سیاست‌های انقلابی قدرت حاکم می‌بودند. به عبارت دیگر هنر و ادبیات، تعهد اجتماعی و ایدئولوژیک پیدا کرده بود و می‌بایست در خدمت اهداف سیاسی و اقتصادی دولت بلشویکی - که همه چیز را از زاویه منافع حزب حاکم نگاه و تعریف می‌کرد - قرار می‌گرفت. رهبران حزب بر این باور بودند که فقط آن دسته از آثار هنری می‌بایست مورد حمایت دولت قرار بگیرد که نه برای بسط زیبایی و شکوفایی تخیل انسان، بل که برای اهداف سوسیالیسم روسیه (مزارع اشتراکی و کارخانه) آفریده می‌شوند. در این راه دولت بلشویک امکانات فراوانی نیز فراهم می‌آورد. از دید آن‌ها هنر و ادبیات می‌بایست متعهد به هدف‌ها و برنامه‌های حزب باشد. آن‌ها هنر را وسیله‌ای برای بسط اقتدار و هژمونی دولت کارگری در روند تسخیر کامل حوزه عمومی و ایجاد وجدان جمعی تازه می‌دیدند؛ بنابراین هنرمند و نویسنده می‌بایست کنترل شود و به خدمت دولت درآید. زیرا مانند هر نظام ایدئولوژیک و بسته‌ای، بلشویک‌ها نیز از اثرگذاری و نفوذ هنرمندان غیروابسته در جامعه به شدت نگران بودند.<sup>۴۷</sup>

<sup>44</sup> Hutter, Trent, Trotsky's Literature and Revolution, From International Socialist Review, Vol. 19 No.1, Winter 1958, pp.26-28.

<sup>45</sup> Trotsky, Leon, 1925. Literature and Revolution, trans. Rose Strunsky, chapter 1, Muriwabai Books.

<sup>46</sup> Locke, Cathy, Ibid.

<sup>47</sup> ها و تاریخ پیدایش هنر آوانگارد نگاه کنید به مجموعه مقالات در دو کتاب زیر: برای مطالعه در باره ویژگی

Edwards و Steve, (ed.), 1999. Art and its Histories: A Reader, Yale University Press,

Jason, Gaiger and Paul Wood (eds.), Art of the Twentieth Century: A Reader, Yale University Press, 2003.

به این اعتبار، دولت و حزب کمونیست شوروی هنرمندانِ تابعی می‌خواست که با سیاست حاکم سازگار باشند، نه تنها آن را بپذیرند و درونی کنند، بل که موظفند در میان مردم اشاعه دهند. استالینسُم چیزی کم‌تر از این را تحمل نمی‌کرد.

در چنین شرایطی، هر هنرمندی که حاضر نبود در خدمت سیاست حاکم قرار بگیرد، با انگ رایج و توده‌پسند "هنرمند بورژوازی" یا "فرمالیست" تخطئه می‌شد.

مانند حوزه سیاست و اقتصاد، بلشویک‌ها برای توده‌ای کردن هنر و ادبیات، برنامه‌ریزی کردند. در واقع آن‌ها آن‌چه خود درست می‌پنداشتند را با تطمیع، یا تهدید و تهمت و ایجاد هراس، و یا با تبعید، زندان و حتا اعدام، بر مخالفانِ سیاست خود تحمیل می‌کردند. از این رو آن‌ها در حوزه ادب و هنر و تأمین نیازهای هنرمند که به فضای باز و امکان‌های مستقل از دولت (برای آفرینش آثار هنری) احتیاج داشت بی‌توجه ماندند و در نتیجه، نتوانستند از همه‌ی توان و ظرفیت معنوی جامعه برای پیشبرد سوسیالیسمی که وعده داده بودند استفاده کنند.<sup>۴۸</sup>

لوناچارسکی کوشید که با استفاده از رابطه‌اش با هنرمندان و نویسندگان، آن‌ها را به سوی انقلاب جلب کند اما در این امر ناموفق ماند. زیرا پیشنهادها و آمیزه‌ای از تمایلات روادارانه و کثرت‌گرا توأم با حفظ سانسور و ممانعت از "عبور ضد انقلاب" از مرز سانسور، بود. «لوناچارسکی مدعی بود که ما به ادبیات شکوفا و متنوع نیاز داریم. با این حال بدیهی است که دستگاه سانسور نباید اجازه بدهد آثار و تولیدات مخالفان انقلاب به تصویب برسد. اما جدا از آن، هر آفرینشی که استعداد و نبوغ را بازمی‌تاباند باید دسترسی آزاد به شبکه‌ی توزیع و بازار کتاب داشته باشد.» البته در این دو گانه‌گویی، متولیان دستگاه سانسور استالین به راهنمایی‌های حساس و دوگانه‌ی لوناچارسکی توجه نمی‌کردند و هرگز اجازه نمی‌دادند که انبوه کتاب، فیلم، نقاشی و اجرای نمایشنامه به دلیل آن‌که کاری خلاقانه است (و یا تولیدکننده ضدانقلاب نیست) از تیغ سانسور در امان بمانند و منتشر شوند. لوناچارسکی در سال ۱۹۲۹ توسط استالین برکنار شد و جای خود را به آندری سرگیویچ بونف<sup>۴۹</sup> داد که از سال ۱۹۰۳ عضو حزب کمونیست روسیه بود. بونف پس از رها کردن گرایش تروتسکیستی خود، به استالین روی آورد و تا سال ۱۹۳۷ در این مقام ماند.

## "توزیع سوسیالیستی" هنر و ادبیات

احتمالاً این پدیده را با سطحی شدن آثار ادبی در سال‌های بعد از انقلاب فرانسه و بازیابی ادبیاتی که کسانی مانند روسو، ولتر و "نویسنده‌گان دایره‌المعارف"؛ را به جهانیان تحویل داده بود مقایسه می‌کردند. چون در فرانسه تمرکز فوق‌العاده، انرژی معنوی و نبوغ ادبی بار دیگر در پی فروکش کردن شرایط انقلابی به تدریج به وجود آمد. اما در شوروی برعکس بود. اسحاق دویچر اهمیت فرهنگی استالینسُم را با شیوه‌ی چیره‌گی بر ادبیات، با وضعیت ادبیات در فرانسه بعد از انقلاب مقایسه کرده و نتیجه می‌گیرد که باید واقعیت تضاد میان تخریب و سازنده‌گی استالین را نیز در نظر گرفت. به اعتقاد دویچر، استالین از یک سو بی‌رحمانه فضا و

«... هنرمند باید که سرگردان می‌بود میان موقعیت مستقل خود و خواستِ جامعه که آن نیز زیر نفوذ ایده‌های مسلط<sup>۴۸</sup> قدرت‌مندان بود. هنرمند می‌خواست این بار از شانهِ بر زمین بگذارد و راه ناب خود ببیماید. بگذرد از زندگی ریایی رابطه میان هنرمند و شهروند، هنرمند و کلیسا، دولت و ارتش. می‌خواست هنرمند باشد قائم به خود.» کوشیار پارسا، پیشین، ص. 207.

<sup>۴۹</sup>. Andrei Sergeyevich Bubnov

شرایط خلاقیت‌های هنری و فکری را از روشن‌فکران گرفت، و از سوی دیگر عناصر پایه‌ای تمدن انسانی را در سطحی وسیع میان توده‌های بی‌تمدن، یعنی بخش‌های عقب‌مانده‌ی آسیایی روسیه (قفقاز و آسیای میانه) گسترش داد. سیاست‌ها، فرهنگ و هنر بخش اروپایی روسیه، به ویژه مسکو و لنین‌گراد - که زمانی روشن‌فکران‌اش خود را اندیشمندانی مستقل و در بیشتر موارد پیشروتر از روشن‌فکران دیگر کشورهای اروپا می‌دانستند- هویت برتر خود را از دست دادند. بلشویک‌ها سطح هنر و ادبیات را در بخش اروپایی شوروی پایین کشیدند و در بخش‌های عقب‌مانده آسیایی بالا بردند تا تعادل و برابری سوسیالیستی میان نواحی مختلف کشور برقرار شود. به عبارت دیگر اراده‌ی دولت بلشویکی بر آن بود که به هر وسیله که شده در هنر و ادبیات نیز مانند اقتصاد، نوعی یک‌سان‌سازی در جامعه به وجود بیاورد. در صورتی که یک‌سان‌سازی اقتصادی که با سیاست دولت دیکته می‌شد با هنر و ادبیات که در افراد مستعد و خاصی شکوفا می‌گردد هرگز یک‌سان نبوده و نیست. بدین سان روندی نزولی در شوروی رخ داد تا سطح هنر و ادبیات در جامعه‌ی نوین، توده‌ای و توده‌پسند شود.<sup>۵۰</sup>

پس از لنین و با حضور استالین، این وضعیت نامساعدتر شد و هر قدر که وسعت افقی آثار ادبی و هنری افزایش می‌یافت، به همان میزان از عمق آن‌ها کاسته می‌شد. «با به قدرت رسیدن استالین، ماشین تبلیغاتی حزب کمونیست تغییراتی در الویت‌های خود در هنر ایجاد کرد. شعله‌های تفکر هنری نوین که در زمان لنین روشن شده بود، به سرعت خاموش شد. تمام آموزشکده‌های هنری که او تأسیس کرده بود، در سال ۱۹۳۰ منحل شدند. جنبش هنر آوانگارد مجبور شد زیر زمینی شود و در عمل تا بعد از مرگ استالین در سال ۱۹۵۳، خاموش باشد.»<sup>۵۱</sup>

با ادامه‌ی استبداد روستامنشانه‌ی استالین و بلشویسم، نه تنها ادامه‌ی فعالیت، بل که حتا ادامه زندگی برای هنرمندان و نویسندگان دشوار و دشوارتر شد. در همان پنج سال نخست رهبری استالین دو تن از شاخص‌ترین شاعران انقلابی و بسیار مشهور شوروی، یعنی الکساندر ویچ یسنین (۱۸۹۵-۱۹۲۵) (*Sergei Alexandrovich Yesenin*)<sup>۵۲</sup> و مایاکوفسکی (۱۸۹۳-۱۹۳۰) (*Vladimir Vladimirovich Mayakovsky*) در سنین جوانی خودکشی کردند. دلیل خودکشی آن‌ها افسردگی اعلام شد.<sup>۵۳</sup> از نظر سیاسی یسنین به تروتسکی، و مایاکوفسکی به کامنف، رقبای سرسخت استالین، نزدیک بودند و استالین با هر دوی آن‌ها اختلاف شدید سیاسی در حد اخراج از کمیته مرکزی حزب، و البته قتل آن‌ها پیدا کرده بود. ماکسیم گورکی به‌عنوان عضو حزب سوسیال‌دموکرات روسیه اگرچه، برخلاف ارتباط نزدیک‌اش با لنین، نزدیکی و رفاقتی با استالین نداشت اما رابطه‌اش را با او حفظ کرد.<sup>۵۴</sup> استالین نیز با آگاهی از نفوذ معنوی و روشن‌فکری گورکی در جامعه و شهرت جهانی وی، با او مماشات می‌کرد.<sup>۵۵</sup> تحمل

<sup>50</sup> Ibid., P. 368.

<sup>51</sup> Locke, Cathy, Ibid.

<sup>52</sup> Walsh, David, Cited above.

<sup>53</sup> Deutscher, Isaac, P. 368.

<sup>54</sup> لنین در واکنش به گزارش روزنامه‌های غربی و برخی منابع داخلی شوروی مبنی بر اخراج گورکی از حزب سوسیال‌دموکرات نوشت: "آن‌ها بی‌هوده به خود زحمت می‌دهند، رفیق گورکی با کارهای هنری بزرگ‌اش به طور خیلی نزدیک، خود را متعهد به جنبش کارگری روسیه و سراسر جهان کرده است. پاسخ به هر ادعایی چیزی جز حقارت نیست. نک: لنین، مجموعه آثار، جلد ۱۶، ص. ۱۰۶، ۲۸ نوامبر ۱۹۰۹

<sup>55</sup> گورکی پنج بار نامزد دریافت جایزه ادبی نوبل شد. نک:

گورکی از طرف دستگاه حاکمه در عین حال به نوع نگاه و افکار گورکی هم برمی گشت. چه او همچون استالین معتقد بود که شخصیت‌های برجسته و قهرمانان داستان‌های رئالیسم سوسیالیستی، بیرون از جمع، یا بیرون از مزارع اشتراکی، واقعیت ندارند و پوشالی‌اند. همین نگره‌ی ضد فردیت تا پیش از اعلام فضای باز سیاسی توسط گورباچف، بر تمام ارکان فرهنگی هنری شوروی مسلط بود.

این ویژه‌گی که شکوفسکی از هنر و آفرینش‌های هنری ارائه کرد شاید بتوان گفت که گسستی آشکار از هنر و ادبیات گذشته بود. چه بسا به همین دلیل تروتسکی مدعی است که آینده‌پژوهی، درخشان‌ترین موقعیت خود را نه در امریکا یا آلمان، بل که در ایتالیا و سپس در روسیه به دست آورد. زیرا هنر و ادبیات به اهرم خلاق میان روشن‌فکران و توده‌ها بدل شد.<sup>۵۶</sup>

هنر و ادبیات در زمان استالین بیشتر تابع سبک تحمیلی «واقع‌گرایی سوسیالیستی» مورد پسند حکومت، قرار گرفت و تمام گرایش‌های دیگر به شدت سرکوب و منزوی شدند. اسحاق دویچر پژوهش‌گر زندگی استالین می‌نویسد: «تاریخ‌دان‌ها متحیرند چه‌گونه ملتی که نویسنده‌گان پیش‌گام و روشن‌فکری مانند تولستوی، داستایوسکی، چخوف، پلخانف، لنین و تروتسکی داشته، اجازه داد که چراغ‌های زبان و ادبیات‌اش به کلی خاموش شود.»<sup>۵۷</sup> آن‌ها خود احتمالاً این پدیده را با سطحی‌شدن آثار ادبی در سال‌های بعد از انقلاب فرانسه و بازیابی ادبیاتی که کسانی مانند روسو، ولتر و «نویسنده‌گان دایرةالمعارف!» را به جهانیان تحویل داده بود مقایسه می‌کردند. چون در فرانسه تمرکز فوق‌العاده، انرژی معنوی و نبوغ ادبی بار دیگر در پی فروکش کردن شرایط انقلابی به تدریج به وجود آمد. اما در شوروی برعکس بود. اسحاق دویچر اهمیت فرهنگی استالینسم را با شیوه‌ی چیره‌گی بر ادبیات، با وضعیت ادبیات در فرانسه بعد از انقلاب مقایسه کرده و نتیجه می‌گیرد که باید واقعیت تضاد میان تخریب و سازنده‌گی استالین را نیز در نظر گرفت. به اعتقاد دویچر، استالین از یک‌سو بی‌رحمانه فضا و شرایط خلاقیت‌های هنری و فکری را از روشن‌فکران گرفت، و از سوی دیگر عناصر پایه‌ای تمدن انسانی را در سطحی وسیع میان توده‌های بی‌تمدن، یعنی بخش‌های عقب‌مانده‌ی آسیای روسیه (قفقاز و آسیای میانه) گسترش داد. سیاست‌ها، فرهنگ‌ها و بخش‌های اروپایی روسیه، به ویژه مسکو و لنین‌گراد - که زمانی روشن‌فکران‌اش خود را اندیشمندانی مستقل و در بیشتر موارد پیشروتر از روشن‌فکران دیگر کشورهای اروپا می‌دانستند - هویت برتر خود را از دست دادند. بلشویک‌ها سطح هنر و ادبیات را در بخش اروپایی شوروی پایین کشیدند و در بخش‌های عقب‌مانده آسیای بالا بردند تا تعادل و برابری سوسیالیستی میان نواحی مختلف کشور برقرار شود. به عبارت دیگر اراده‌ی دولت بلشویکی بر آن بود که به هر وسیله که شده در هنر و ادبیات نیز مانند اقتصاد، نوعی یک‌سان‌سازی در جامعه به وجود بیاورد. در صورتی که یک‌سان‌سازی اقتصادی که با سیاست دولت دیکته می‌شد با هنر و ادبیات که در افراد مستعد و خاصی شکوفا می‌گردد هرگز یک‌سان نبوده و نیست. بدین‌سان روندی نزولی در شوروی رخ داد تا سطح هنر و ادبیات در جامعه‌ی نوین، توده‌ای و توده‌پسند شود.<sup>۵۸</sup>

<sup>۵۶</sup> Trotsky, Leon, 1925. Literature and Revolution, Chapter 4.

<sup>۵۷</sup> Deutscher, Isaac, 1966. Stalin: A Political Biography, 2nd edition, New York: Oxford University, P. 367.

<sup>۵۸</sup> Ibid., P. 368.

در واقع از سال ۱۹۲۵ به بعد، استالین در پولیت بوروی حزب، کسانی را دور خود جمع می‌کرد که اهل ادب و هنر و یا متأثر از فرهنگ و عادات سوسیال‌دموکرات‌ها نباشند.<sup>۵۹</sup> با ادامه‌ی استبداد روستامنشانه‌ی استالین و بلشویسم، نه تنها ادامه‌ی فعالیت، بل که حتا ادامه‌ی زندگی برای هنرمندان و نویسندگان دشوار و دشوارتر شد. در همان پنج سال نخست رهبری استالین دو تن از شاخص‌ترین شاعران انقلابی و بسیار مشهور شوروی، یعنی الکسندروویچ یسین (Sergei Alexandrovich ۱۸۹۵-۱۹۲۵) و مایاکوفسکی (۱۹۳۰-۱۹۹۳) (Vladimir Vladimirovich Mayakovsky) در سنین جوانی خودکشی کردند. دلیل خودکشی آن‌ها افسردگی اعلام شد.<sup>۶۱</sup> از نظر سیاسی یسین به تروتسکی، و مایاکوفسکی به کامنف، رقبای سرسخت استالین، نزدیک بودند و استالین با هر دوی آن‌ها اختلاف شدید سیاسی در حد اخراج از کمیته مرکزی حزب، و البته قتل آن‌ها پیدا کرده بود. ماکسیم گورکی به‌عنوان عضو حزب سوسیال‌دموکرات روسیه اگرچه، برخلاف ارتباط نزدیک‌اش با لنین، نزدیکی و رفاقتی با استالین نداشت اما رابطه‌اش را با او حفظ کرد.<sup>۶۲</sup> استالین نیز با آگاهی از نفوذ معنوی و روشن‌فکری گورکی در جامعه و شهرت جهانی وی، با او مباحثات می‌کرد.<sup>۶۳</sup> تحمل گورکی از طرف دستگاه حاکمه در عین حال به نوع نگاه و افکار گورکی هم برمی‌گشت. چه او همچون استالین معتقد بود که شخصیت‌های برجسته و قهرمانان داستان‌های رئالیسم سوسیالیستی، بیرون از جمع، یا بیرون از مزارع اشتراکی، واقعیت ندارند و پوشالی‌اند. همین نگره‌ی ضد فردیت تا پیش از اعلام فضای باز سیاسی توسط گورباچف، بر تمام ارکان فرهنگی هنری شوروی مسلط بود. سیاست استالین طوری تنظیم و دیکته می‌شد که چندان به تحقق آرمان‌های سوسیالیستی وعده‌داده‌شده در دوران پیش از پیروزی انقلاب، عملاً کاری نداشت. استالین خود را پاسدار و محافظ «دستاوردها» انقلاب – یعنی قدرت حکومتی به‌دست آمده – می‌دانست، نه اصول وعده‌داده‌شده برای انجام انقلاب پیش از سرنگونی تزار. به همین دلیل برای ادامه قدرت خود هر مانعی را که در این راه می‌دید با توسل به دسیسه و زور کنار می‌زد. عملکرد استالین شباهت بسیار به عملکرد «بازجوی بزرگ» در رمان مشهور «برادران کارامازوف» داستایفسکی داشت<sup>۶۴</sup>، یعنی شورش کلیسا علیه انجیل و آموزش‌های عیسای مسیح برای بقای قدرت کلیسا.<sup>۶۵</sup> در واقع کار و سیاست استالین نیز علیه نوشته‌های مارکس و انگلس برای

نک، به فصل پیشین همین کتاب.<sup>۵۹</sup>

<sup>۶۰</sup> Walsh, David, Cited above.

<sup>۶۱</sup> Deutscher, Isaac, P. 368

<sup>۶۲</sup> لنین در واکنش به گزارش روزنامه‌های غربی و برخی منابع داخلی شوروی مبنی بر اخراج گورکی از حزب سوسیال‌دموکرات نوشت: «آن‌ها بی‌هوده به خود زحمت می‌دهند، رفیق گورکی با کارهای هنری بزرگ‌اش به طور خیلی نزدیک، خود را متعهد به جنبش کارگری روسیه و سراسر جهان کرده است. پاسخ به هر ادعایی چیزی جز حقارت نیست. نک: لنین، مجموعه آثار، جلد ۱۶، ص. ۱۰۶، ۲۸ نوامبر ۱۹۰۹

<sup>۶۳</sup> گورکی پنج بار نامزد دریافت جایزه ادبی نوبل شد. نک:

NobelPrize.org,

<https://www.nobelprize.org/search/?query=maxim+Gorky>

<sup>۶۴</sup> «بازجوی بزرگ» (*The Grand Inquisitor*) بخش مهمی از رمان «برادران کارامازوف» داستایفسکی و یکی از معروف‌ترین آثار در ادبیات مدرن است. داستایفسکی در این اثر به طرح و چالش‌هایی در باره معضلات اخلاقی، معنوی، اجتماعی، سیاسی و آسیب‌شناسی روان‌پریشی شخصیت‌های جنایتکار می‌پردازد که زندگی بشر را چالش می‌کند، بی‌آنکه امید را برای غلبه بر آنها از دست بدهد. این اثر گذشته از ارزش والای هنری و ادبی‌اش، نگاه روانکاوانه‌ی داستایفسکی در این رمان نیز توجه خواننده را جلب می‌کند. داستایفسکی در این رمان، تناقض اندیشه و عمل را به طور شگفت‌انگیزی ترسیم می‌کند که پس از مرگ او در دوره‌ی اتحاد جماهیر شوروی نیز تداوم یافت.

<sup>۶۵</sup> Deutscher, Isaac, 1996. Pp. 360-361.

داستان بازجوی بزرگ بازگو کننده فلسفه اخلاق است که بر اساس گفت و شنیدی میان دو تن از پسران کارامازوف، ایوان و آلیوشا (*Alyosha*) انجام می‌گیرد. بر اساس اعتقاد عیسای مسیح در انجیل انسان در رؤیای رهایی، و توانایی همراه با افتخار و شهامت برای زندگی در آزادی است. مسیح آمده است که این خواست را فراهم کند. بدین ترتیب، انسان وسوسه شیطان در تبدیل

بقای قدرت دولت شوروی بود. به عبارت دیگر آنچه کلیسا می‌کرد و می‌کند ارتباطی با آموزه‌های مسیح ندارد. اما کشیشان همچنان خود را پیروان راستین انجیل معرفی می‌کنند و با موعظه‌های گزینشی از کتاب مقدس، مردم را به خود وابسته می‌کنند. در حالی که آن‌ها در عمل، خلاف آموزه‌های عیسیای مسیح عمل می‌کنند. همین شیوه در رفتار استالین هم آشکار بود زیرا آن‌چه او انجام می‌داد اساساً ربطی به نظرات مارکس و انگلس نداشت، ولی او تمام کارهای خود را به آن‌ها نسبت می‌داد.<sup>۶۶</sup> همین شیوه را مائوتسه دون با قرار دادن نام استالین در کنار مارکس و انگلس و لنین در چین انجام داد پیروان مائو نیز نام او را به آن چهارتن اضافه کردند. در نتیجه، پنج چهره و منبع نظری و انقلابی مکمل یکدیگر برای خود ساختند.<sup>۶۷</sup>

### نمونه‌هایی از رئالیسم سوسیالیستی

فرهنگ شوروی دارای ویژه‌گی‌هایی بود که زیر عنوان واقع‌گرایی سوسیالیستی خود را از فرهنگ دنیای مدرن غرب جدا می‌کرد. واقع‌گرایی سوسیالیستی یک سبک خاص و دستوری از هنر رئالیستی است که در اتحاد جماهیر شوروی شکل گرفت و رفته رفته

---

شدنش به برده‌ی درون‌اش را رد می‌کند. بر اساس داستان، بازجوی بزرگ، کلیسا نتوانست با وعده‌های مسیح زندگی کند و برای بقای قدرت خود، با به کار اندازی دستگاه "تفتیش عقاید"، خود مسیح را هم به محاکمه کشید و او را به مرگ محکوم کرد. اگرچه بعداً او را آزاد می‌کند و به او می‌گوید دیگر برنگرد. با این توجیه که برگشت مسیح با ماموریت کلیسا تداخل می‌کند. راوی این بخش از رمان "برادران کارامازوف، زیر عنوان "بازجوی بزرگ" ایوان، یکی از پسر بزرگ کارامازوف در برابر پاسخ برادر مذهبی اش آلیوشا (Alyosha) است. در این داستان، مسیح در زمان بازجویی، به زمین رجعت می‌کند. او برای اثبات مسیح بودنش چند معجزه انجام می‌دهد (معجزه ای از انجیل). مردم او را تشخیص می‌دهند و او را در کلیسای جامع سوئل ستایش می‌کنند، اما او توسط بازجوی بزرگ دستگیر شده و روز بعد به مرگ در آتش محکوم می‌شود. بازجوی بزرگ از وی در سلول خود بازدید می‌کند تا به او بگوید که عیسا ماهیت انسانی را نادرست فهمیده است. او معتقد نیست که اکثریت عظیم بشریت نمی‌توانند از آزادی‌هایی که عیسا به آنها داده است استفاده کنند. به این معنی که مسیح در دادن آزادی برای انتخاب، اکثریت انسان‌ها را از رستگاری محروم کرده و از آن رنج می‌برند. عمل کردن بر اساس وعده‌های مسیح بدین معناست که تمام قدرت دستگاه کلیسا که به نام او بنا شده است نیز پایان می‌یابد. بنابراین کلیسا دیگر نیازی به او ندارد. چرا که بازگشت او با ماموریت کلیسا تداخل می‌کند. (نک).

*Fyodor Dostoevsky, Karamazov Brothers, translated by Constance Garnett, Wordsworth Classics, 1978, p.269*

توتالیتراریسم کلیسای مسیحی توسط بازجوی بزرگ ترسیم شده در کتاب برادران کارامازوف می‌تواند به عنوان هشدار وخیم در شرایط تاریخی و حکومتی علیه دفاع از انسانیت نیز مورد توجه قرار گیرد. پیام داستایوفسکی در بازجوی بزرگ دفاع از حرمت انسانی در برابر دستگاه‌های قدرت از جمله دولت‌های است که به قیمت شوربختی دیگران، اهداف خودخواهانه و فاجعه‌آمیز خود را به دیگران تحمیل می‌کنند و آنچه برای خود می‌خواهند را برای همگان خوب می‌دانند.

<sup>۶۶</sup> برای نمونه تحمیل سیاست بر ادبیات و سیاسی‌کردن هنر نوع تولید هنری یکی از نقاط افتراق آشکار استالین با آموزه‌های مارکس و انگلس است «انگلس در نامه‌ای به "مینا کائوتسکی" که داستان خسته‌کننده‌ای را برایش فرستاده بود، می‌نویسد: «به هیچ وجه مخالف داستانی با گرایش سیاسی نیستم اما اشتباه است که نویسنده صریحاً هوادار شود. گرایش‌های سیاسی می‌باید بدون مانعی از موقعیت توصیف‌شده سر برون آورند. تنها به این شکل غیرمستقیم است که قصه انقلابی می‌تواند بر شعور بورژوازی خواننده‌گان مؤثر باشد.» محمدتی قزلسفلی، استبداد فراگیر و سرنوشت هنر و ادبیات؛ فصلنامه کتاب توسعه شماره ۱۴، به کوشش جواد موسوی خوزستانی. نشر توسعه. تهران ۱۳۸۳.

<sup>۶۷</sup> برای نمونه می‌توان به "سازمان انقلابی حزب توده" (منشعب از حزب توده ایران) و "سازمان طوفان" (منشعب از سازمان انقلابی حزب توده، پیرو نظرات انور خوجه، رهبر انقلابی آلبانی) اشاره کرد. آن‌ها در آثار سیاسی خود تصویر این پنج نفر را در کنار هم به‌عنوان نماد تکاملی مارکسیسم از زمان مارکس تا مائوتسه دون نشان می‌دادند.

به سبک غالب در آن کشور و در کشورهای دیگر سوسیالیست، تبدیل شد.<sup>۶۸</sup> هدف رئالیسم سوسیالیستی، نه توجه به واقعیت‌های متنوع و گوناگون جامعه، بل که از اساس برای آن چه «می‌بایست» واقعیت شمرده شود، به وجود آمده بود. هنرمندان و نویسندگان نیز می‌بایست آن چه «باید» واقعیت شمرده شود، یعنی نحوه‌ی بازتاب احساسات توده (پرولتاریا) و شیوه‌ی «درست» تبلیغات حزبی (بر اساس سیاست‌های دیکته‌شده‌ی کاخ کرملین) را با سبک و سیاقی جذاب و هنری به نمایش گذارند. به اعتبار این توصیه‌ها و فرمان‌های دیکته‌شده‌ی حزبی، تولیدات رئالیسم سوسیالیستی خواه‌ناخواه با تصویرهایی تنیده از ارزش‌های شکوه‌مند کمونیستی، مانند تنزه‌طلبی، ایثار، قناعت، فروتنی و ازجان‌گذشتی در راه توده (پرولتاریا)، و استفاده‌ی اجباری از تصاویر اغراق‌شده از واقعیت، می‌بایست مشخص می‌شد. برای نمونه رُمان «چگونه فولاد آبدیده شد» نوشته نیکولای استروفسکی (*Nikolai Ostrovsky*) یکی از آثار برجسته در سبک رئالیسم سوسیالیستی است، که نخست در دو بخش در سال‌های ۱۹۳۲ و ۱۹۳۴ در مجله‌ای منتشر و در سال ۱۹۳۶ با ویراستاری کامل به صورت کتاب چاپ شد. این رمانی است تخیلی و آرمان‌گرا که نویسنده، تصویری گزینشی و اغراق‌شده از شکوه و عظمت زندگی قهرمان داستان را به نمایش می‌گذارد؛ قهرمانی که از ایثار جان و هستی‌اش برای پیروزی بلشویسم، دریغ ندارد. همچنین شرح پیوستن او به «جمعیت» جنگ‌جویان فداکار و انقلابی (جبهه جنگ داخلی) علیه دشمنان بلشویسم در سال ۱۹۱۸ و زخمی‌شدن او، پیوستن دوباره‌اش به «جمع» (به سازمان جوانان حزب) و سرانجام به‌رغم ضعف سلامتی‌اش گماردن او در مسئولیت‌های مهم سازمان جوانان حزب کمونیست است.<sup>۶۹</sup> در واقع تبلیغ «دستوری» و غلوآمیز برخی صفات همچون تنزه‌طلبی، ایثار، خشم انقلابی در مقابل دگراندیشان، به‌ویژه اغراق در کنترل غرایض و نیازهای فردی و انسانی، توأم با رفتارهای جدی و بی‌انعطاف، ویژه‌گی و خصلت‌نمای اکثر قهرمانان گزینش‌شده‌ی قصه‌های رئالیسم سوسیالیستی است. این قهرمان‌ها در روابط زندگی روزمره حتا در روابط عاطفی‌شان نوعی رمانتی‌سیسم زاهدانه‌ی کمونیستی (پیوریتانیسم کمونیستی) را تبلیغ می‌کنند. صحنه‌های اغراق‌آمیز و تکرارشونده در رمان‌های مشهور رئالیسم سوسیالیستی از جمله «مادر» ماکسیم گورکی؛ «نگهبان جوان» فادایف؛ «دکتر ولاسینکو» کاوین؛ «چگونه فولاد آبدیده شد» استروفسکی؛ «چاپایف» دیمتری فورمانف؛ «شهباز ستاره طلایی» بایفسکی؛ و... حاکی از این رویکرد دستوری، سخت‌گیرانه و غلوآمیز است. «در رمان شهباز ستاره طلایی اثر بایفسکی (*Babaevsky*) قهرمان داستان - سرگنی - در شبی بارانی از قضا به منزل زنی چوپان و سبزه‌رو وارد می‌شود. با توجه به ریزش مداوم باران، او ناگزیر است تمام شب را در منزل این زن بماند. نیمه‌شب که قهرمان از خواب بیدار می‌شود به

<sup>۶۸</sup> واقعیت‌گرایی سوسیالیستی نباید با واقع‌گرایی اجتماعی، یکی گرفته شود. رئالیسم اجتماعی اصطلاح مورد استفاده برای کار تولیدشده توسط هنرمندان: نقاشان، طراحان، عکاسان، فیلم‌سازان و نویسندگانی است که هدف‌شان توجه به شرایط سخت زندگی فرودستان و کارگران، و نقد ساختارهای متصلب اجتماعی حاکم است. واقع‌گرایی اجتماعی جنبشی هنری است که بین دو جنگ جهانی به ویژه بعد از بحران بزرگ سال‌های ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۲ در نقد و به تصویر کشاندن زندگی دشوار طبقات فرودست با بخش‌های دیگر جامعه و نقد ساختار اجتماعی مسئول این نابرابری، پدیدار شد. همچنین رئالیسم سوسیالیستی را باید از رئالیسم قرن نوزدهمی روسیه که با سبک و آثار ادبی نویسنده فرانسوی، بالزاک با عنوان «کمدی انسانی»، و آثار گوگول در روسیه شناخته می‌شود، و نیز از رئالیسم انتقادی که با داستان‌های کوتاه خود ماکسیم گورکی قبل از انقلاب معرفی می‌شود، تفکیک کرد. <sup>۶۹</sup> نیکولای استروفسکی در سازمان جوانان حزب مسئول آموزش نظامی جوانان حزب بود، در سال ۱۹۳۴ عضو اتحادیه نویسندگان شوروی و برنده‌ی جایزه معتبر لنین شد.

اتفاق این زن جوان به قدم زدنی ساده و بی‌غل‌وغش در چمن‌زار می‌پردازد. این عمل زاهدانه چندین شب متوالی به همین شکل ادامه می‌یابد»<sup>۷۰</sup>

در واقع اغلب فرآورده‌های رئالیسم سوسیالیستی برای تأیید و مشروعیت‌بخشیدن به پروژه‌های سیاسی و برنامه‌های اقتصادی حزب کمونیست تولید می‌شدند. به عنوان مثال اگر حزب تصمیم می‌گرفت برای افزایش راندمان کار و بهره‌وری هرچه بیش‌تر از کارگران، پروژه‌ی «استخانفیسیم» را کلید بزند هنرمندان، نویسندگان و شاعران مکتب رئالیسم سوسیالیستی به عنوان «سربازان هنری حزب» موظف می‌شدند با تولید آثاری در این زمینه، ذهنیت عمومی و وجدان جمعی کارگران را برای اجرای بی‌کم‌وکاست و کم‌هزینه‌ی پروژه، آماده سازند. نمونه‌ها فراوانند از جمله این سروده‌ی والری بریوسف که کارگران مزاح اشتراکی را به کار طاقت‌فرسا و بی‌مزد و منت تشویق می‌کند:

«کار، یگانه سرور و راستینی است که دیده‌ام

تا می‌توانی کار کن

در کشتزار و مزرعه و میز و نیمکت

کار کن تا در عرق سوزان شست‌وشو شوی

کار کن بدون توجه به سود یا بدهی:

تا می‌توانی ساعت‌ها و روزها کار کن.»

واقعیتی که در جنبش استخانفیسیم به‌طور برجسته‌تری ظهور کرد.<sup>۷۱</sup>

این تلقی اغراق‌آمیز و فراواقعی از مفهوم «کار» که در سبک رئالیسم سوسیالیستی (استالینیستی) به منظور بهره‌وری فزاینده از نیروی کار کارگران شوروی، تبلیغ می‌شد، همان‌گونه که در فصل نهم صفحه‌ی ۳۵۷ توضیح داده شده است با آرای مارکس انطباق چندانی نداشت.<sup>۷۲</sup>

---

<sup>۷۰</sup> قزلسفی، محمدتقی. استبداد فراگیر و سرنوشت هنر و ادبیات؛ فصلنامه‌ی «کتاب توسعه» شماره ۱۴، به کوشش جواد موسوی خوزستانی. نشر توسعه. تهران ۱۳۸۳.

<sup>۷۱</sup> بعد از سپری‌شدن دوره‌ی قحطی، جنبش استخانفیسیم به بهبود تولید کمک کرد. این جنبش از بطن رقابت "سوسیالیستی" سر برآورد و به یک کارزار گسترده برای رشد برآیند تولید، کاهش هزینه تولید، تشویق بنگاه‌های تولیدی برای پیشرفت فن‌آوری، و کار هرچه بیشتر کارگران، فراتر از نرم‌های متداول، تبدیل شد.

دولت بلشویکی از این شیوه‌ی بهره‌کشی هولناک و غیرانسانی از کارگران، تمام‌قد پشتیبانی کرد. جنبش استخانف نام خود را از الکسی گریگورویچ استخانف، کارگر معدن ذغال سنگ گرفته بود. او برخلاف معمول توانسته بود در مدت شش ساعت ۱۰۲ تن، یعنی ۱۴ برابر نرم معمول، ذغال سنگ استخراج کند. حزب کمونیست، پرکاری و ابتکار او را به عنوان «استخانفیسیم» ستود و در سراسر شوروی و در رشته‌های دیگر اقتصاد به‌کار گرفت. رکورد استخانف توسط کارگر دیگری به نام ایزوتف نیکاتا با تولید ۶۴۳ تن ذغال سنگ در مدت شش ساعت شکسته شد. کارگران برای تولید بیشتر مورد تشویق و دریافت پاداش پولی دولت قرار می‌گرفتند. به این‌گونه، رقابت مخربی در بسیاری از رشته‌های صنعتی و کشاورزی میان کارگران جریان یافت. به دلیل استنمار بیشتر و شدیدتر کارگران، و فشار روحی و جسمی، "استخانفیسیم" جنبش ضد خود را نیز به‌وجود آورد و در نهایت سبب شد کارگران علیه آن، دست به خرابکاری در ماشین‌آلات و در مواردی حتا ترور افراد جنبش استخانفیسیم بزنند که شیوه‌ی کار طاقت‌فرسا و غیر متعارف را متوقف کنند.



ایده‌های روشن و صریح مارکس اما باعث نشد که رئالیسم سوسیالیستی، آن‌ها را در رویکرد خود لحاظ کند. شعر زیر نمونه‌ی دیگری از بی‌توجهی آشکار به طبیعت، و تقدس بخشیدن به ابزارهای کار است، که سلطه‌ی ایدئولوژیک «واقع‌گرایی سوسیالیستی» را نیز بازتاب می‌دهد. دی. جی. پیترسون پژوهش‌گر وضعیت زیست‌محیطی شوروی می‌نویسد: «در این فرهنگِ باشکوه تحول و نوسازی، تراکتور و جرثقیل هم به موضوع هنر و ادبیات تبدیل شد. برای نمونه یفگنی یوتوشنکو در مجموعه‌ی شعری با عنوان "سد براتسک" از معادن سنگ آهن در مگنیتوگورسک می‌نویسد:

«و کامیون‌ها مثل هیولا حمله‌ور بودند،

ماشین‌های خاک‌برداری غران و

پرچم‌های یخ‌زده زیر ضربه‌ی یخ‌های سرخ

و زمین، اگرچه همچون چدن،

هزاران بولدوزر حفاری‌اش می‌کردند

هزاران بولدوزر آواز می‌خواندند

ترانه‌ی کمون را می‌خواندند.»<sup>73</sup>

در دوره زمامداری استالین، مدافعان رئالیسم سوسیالیستی، هنر و ادبیاتِ فردگرایانه را هم معمولاً با برجسب‌های تحقیرآمیز از جمله «فرمالیستی»، «خرده‌بورژوازی»، «جدا از توده»، «برج‌عاج‌نشین» و... معرفی می‌کردند. همچنین ایده‌ی «هنر برای هنر» نیز «بورژوازی/ غیرسیاسی» قلمداد می‌شد. برای نمونه ترکیب داس و چکش، نماد کشاورز و کارگر در طرح‌هایی از هنر نقاشی، و یا افزودن داس و چکش به تندیس‌های هنری مانند ساختن مجسمه‌هایی مبالغه‌آمیز از اندام‌های زمخت و بازوان ستر کارگران و کشاورزان زن و مرد، نوعی استفاده‌ی سیاسی از معماری و هنر آوانگارد در صنعت و کشاورزی، و دمیدن ایدئولوژی کارگری به این‌گونه تبلیغات حزبی بود. کارهایی از این دست، به امری عادی و بخشی از فرهنگ شوروی بدل شده بود. همچنین آن‌ها به‌طور بیمارگونه‌ای نمادهای داس و چکش را به در و دیوار ساختمان‌ها نصب می‌کردند. اساساً دو ویژه‌گی اصلی هنر و ادبیات در شوروی، یکی

<sup>72</sup> برای اطلاع از نظر مارکس در باره مفهوم «کار»، به فصل ۹، صفحه ۳۵۷ رجوع کنید.

<sup>73</sup> Perterson, D. J. 1993. *Troubled Land: The Legacy of Environmental destruction*, Westview Press, Boulder, Pp. 11-12.

And trucks were charging about like beasts,  
and wheelbarrows thumping, and frozen flags  
were slapping with red ice.

And although the earth was like cast iron  
thousands of Sonkas were digging,  
thousands of Sonkas were singing,  
singing the song of the Commune.

تقویت و گسترش نهادهای فرهنگی و هنری وابسته به حزب کمونیست بود و دیگری سانسور شدید ایدئولوژیک سیاسی بر کلیه آثار هنری، ادبی و هر نوع آفرینش آزاد.<sup>۷۴</sup>

روی مدودف در باره هنر و ادبیات شوروی می‌نویسد: "ادبیات و هنر در شوروی مانند تاریخ‌نگاری‌اش نه تنها «نیمی از واقعیت» نیست، بل که اغلب تحریف ساده و دروغ‌پردازی صرف است. برای نمونه او به چندین فیلم بیوگرافی و تاریخ‌نگاری از جمله فیلمی که بر علیه بوخارین، زینویف و کامنف ساخته شد اشاره می‌کند. میخائیل روم (*Mikhail Ilych Romm*، ۱۹۰۱-۱۹۷۱) در این فیلم وانمود می‌کند که این سه نفر از رهبران حزب که در سال‌های ۳۶ تا ۳۸ به دستور استالین اعدام شدند از همان آغاز انقلاب در سال ۱۹۱۸ عوامل اطلاعاتی بورژوازی بودند که همراه اس‌آر‌های چپ، قصد کشتن لنین را داشتند. روم راهنمایی‌های خود را از استالین می‌گرفت.<sup>۷۵</sup> بی‌سبب نبود که او توانست پنج جایزه استالین را به دست آورد.<sup>۷۶</sup>

بعد از مرگ استالین در دهه پنجاه و روی کار آمدن نیکتا خروشچف، همزمان با باز شدن فضای سیاسی خفقان‌زده، دریچه‌هایی برای تنفس هنری و ادبی نیز گشوده شد. بسیاری از هنرمندانی که در دوره استالین در زندان و تبعید بودند آزاد شدند. این دوره با انتشار یک رمان کوتاه از ایلیا ارنبرگ *Ilya Ehrenburg* به نام "نرمش خروشچف" (*Khrushchev Thaw*) که سال ۱۹۵۴ منتشر شد آغاز گردید.<sup>۷۷</sup>

---

<sup>74</sup> بوریس‌گروس و ایگور گولومستوک، (*Boris Groys and Igor Golomshtok*) اساساً هنرمندان آوانگارد شوروی را به همدستی با استالینیزم، و در زمینه‌ی فرهنگ، مسئول پرورش فرزند نفرت‌انگیزشان «رنالیسم سوسیالیستی»، متهم می‌کنند. نک: David Walsh, cited above.

<sup>75</sup> Medvedev, A. Roy, *Let History Judge*, 1977, p. 532.

<sup>76</sup> فیلم "رایش سوم" او بسیار پر بیننده بوده است. گفته می‌شود که بیش از ۴۰ میلیون نفر این فیلم را تماشا کردند.

<sup>77</sup> Ilya Ehrenburg (1954). [The Thaw (text in original Russian)]. lib.ru (in Russian). Retrieved 10 October 2004.

## درنگی بر الگوریتم عقلانی یوتوپیا

علی محمد اسکندری جو



**دیباچه:** عنوان این جستار را با الهام از "حکت شادان" اثر فریدریش نیچه فیلسوف خطرناک برداشتم که کنایه او به مدینه طاهره در تاریخ است، از افلاطون و فارابی و فیوره گرفته تا الیزابت نیچه در "ژرمانیا" آن سوی امریکای لاتین. به این بهانه قصد من اشاره به خیال‌پردازی شاعرانه و نگارش "سیستم عامل" یا نرم افزار برای "الگوریتم" مدینه فاضله و آرمان شهر سورئالیستی در نازمان و لا مکان نیست بلکه به دنبال پاسخی هستم که چرا نسل ما "درنگ" درباره یوتوپیا را رها می کند. آیا به بهانه آرمان گرایی یا همان "جمهوری خوبان" به تدریج انگیزه نقد زمانه را از دست می دهیم؟ در پی بهشت گمشده گشتن و یا همچو صوفیان هندو در حسرت "شانگری لا" سوختن که کافی نیست؛ آیا می خواهیم دکتربین مدینه طاهره یا جامعه هارمونیک را از مدار عقلانیت سیاسی حذف کنیم و هم چنان در "جمهوری خوبان" غوطه ور باشیم؟ یوتوپیا حسرت و رویای جمعی نیست که در طول تاریخ سرکوب شده باشد بلکه برآمد "عقلانیت" هر دوره تاریخی است که از قلم فیلسوف، متکلم و یا عارف معاصر آن دوره جاری شده است. زنهار که این قلم گاهی در بیان یک یوتوپیا، ذوقی و شوقی می شود و در دیگری رنجیده خاطر که دلالت به "رتوریسم" نرم در متن دارد و چندان ناظر بر داوری اتویست نیست.

در آغاز لازم است اشاره کنم به "خلط" معنایی در مفهوم یوتوپیا که از دیر باز تا امروز در ایران شایع است به گونه ای که واژه یوتوپیا (*Utopia*) به معنای ناکجاآباد، بهشت گمشده یا شانگری لا که برخی (خوش دلان و جوکیان) در جستجوی آن هستند با مفهوم یوتوپیا (*Eutopia*) به معنای آرمان شهر یکسان تصور شده که به ناچار در اینجا نیز همان خطای شایع را ادامه می دهیم. با این حال روایت یوتوپیا حکایت یک شهر قصه و یا یک فضای سورئال و مناسب قلم ها و غزل های خیالی و خالی از الگوریتم (خوارزمی) نیست که از شدت و کثرت ثروت، گویی که "حافظ" شدیم و می بخشیم سمرقند و بخارا را به خال هندوی آن دُرذانه یا اینکه همچو "الدرادو" از کثرت زر و زیور ناچار چهره زرآلود می کنیم!

گرچه در گوهر "یوتوپیا" نهفته است که ایجاد یک "جمهور" اشتراکی یا یک کمون (توزیع عادلانه ثروت و حذف مالکیت خصوصی) فرآیندی نیست که گام به گام انجام شود اما پس از انقلاب صنعتی دامنه تحول ایدئولوژی "اتویسم" از یک فرقه کوچک تا یک جنبش توده میلیونی گسترده شده است. به بیانی، دوران کیمیاگری یوتوپیا پایان یافته. امروز در عصر "تلسکوپ"

ستارگان را دیگر با اسطراب رصد نمی کنند و ما نیز نباید به دنبال کیمیاگری بگردیم تا "طلسم" یوتوپیا را در لابراتوار شیمی کشف کند!

در الهیات تاریخ، یوتوپیا به بهشت گمشده و بازگشت آخرالزمانی (*Apocalyptic*) تعبیر می شود، این پردیس اما همواره نگاه به آینده دارد و هیچ پیوندی با گذشته برقرار نیست. به بیانی، با خروج آدم و حوا، دروازه بهشت (حد اقل در این دنیا) بسته شده و تاریخ آغاز می شود؛ ما نیز اکنون در ادامه همان تاریخ بی بازگشت هستیم. بنابراین یک صدیق (عبری *Tzaddik*) بشارت ظهور را خواهد آورد که مدینه طاهره را نه برای ما که آمدگانیم بلکه برای "آیندگان" بسازد.

در هر دوره یوتوپیا حاصل جمع عقلانیت سیاسی و الهیات آرمانی همان دوره است بدون دخالت اسطوره، آن گونه که "اسطوره" نیز برآیند حافظه و "حسرت" جمعی یک قوم یا ملت است بدون دخالت اتویست. آرمان شهر حال هر جا و هر زمان که باشد (چه فلسفی یا چه دینی) بایستی که بر محور "عدالت" استوار شود تا یوتوپیا خوانده شود. آرمان شهر در واقع اینجا و امروز نیست بلکه آنجا و فرداست. از سوی دیگر نگارش رساله "یوتوپیا" در نگاه نخستین به این دلیل نیست که فیلسوف یا متکلم (*Apologist*) یک "پیش نویس" برای مدینه طاهره بنویسد تا به ما نشان دهد یک جامعه هارمونیک چگونه باید حکومت شود بلکه او برای درمان نظامی که عادل نیست و بیمار است نسخه می پیچد. از سوی دیگر نویسنده پیش نویس یا همان نسخه درمان "مالیخولیا" می خواهد بابت آن کمترین عقوبت قضایی و هزینه سیاسی را پردازد. به این دو دلیل، اتویست یک مبارز رادیکال انقلابی در درون مرزهای سیاسی نیست که توده را به شورش و قیام مسلحانه دعوت کند؛ او برای گریز از وضع موجود به آغوش یوتوپیا پناه آورده و رنجش شدید (*Resentment*) از نظام را درون آن تخلیه می کند.

برای نمونه فریدریش نیچه در نقد و انزجار از نظام و فرهنگ آلمانی گاهی به آغوش پیامبر ایران و گاهی نیز به "دیونیزیوس" الهه یونان پناه می برد. به این سیاق، می توان کتاب "چنین گفت زرتشت" یا رساله "میلاد تراژدی" این فیلولوگ آلمانی را یوتوپیی (استتیک) نیچه نامید. یوتوپییی که کنایات تندی به فرهنگ مدرن و دولت بیسمارک صدراعظم مقتدر آلمان دارد. نیچه در اندوه و رنجیده از انحطاط فرهنگ غرب به ناچار یوتوپییی می اندیشد گرچه می دانیم یوتوپییی او بیشتر جلای هنری دارد تا جلال سیاسی. در مقاله ای پیشین (عقلانیت سیاسی از نیچه تا عالی جناب گروفا) اشاراتی به عیار حکمت نیچه در آفرینش "هیولای بلوند" همان مسیح مسموم آریایی در هزاره "رایش سوم" داشتیم؛ قهرمان بلوندی که از زرتشت ایران هیچ نیاموخته است تا "پهلوان" خوانده شود.

## دو روشنفکر در برزخ مدینه طاهره

فیلسوف سوداگر یونانی ده هزار سال پس از غرق شدن آتلانتیس به سودای ساخت یوتوپییی دیگر آنهم نه یک بار بلکه دو بار از آتن به جزیره سیسیل ایتالیا می رود تا مدینه فاضله را در منطقه "سیراکیوز" بسازد. نخستین بار او در الگوریتیم یوتوپیا با چنان ناهنجاری و معضل عظیمی در حفظ نظم و امنیت، عدالت در توزیع ثروت، منشأ خانواده و حقوق زن، چگونگی تقسیم کار و تامین معیشت فرودستان روبرو می شود که اختلاف نظر وی با "دیونیزیوس" شاه سیراکیوز به اوج می رسد. حاکم پس از مدتی از مشورت با افلاطون پشیمان شده فرمان می دهد که این فیلسوف نگونبخت را حبس خانگی کنند و چنانچه از این بهشت ویران شده

گریخت او را یافته و در بازار بردگان بفروشد! این فیلسوف برجسته که البته به دعوت دربار به آنجا رفته بود تا حاکم با مشورت او آرمان شهری نمونه بسازد سرانجام از آن جزیره گریخته و به آتن باز می‌گردد و رساله "جمهور" را می‌نویسد. چهار سال بعد دوباره در سودای یوتوپیا با کشتی به ایتالیا (یونان سابق) می‌رود و این بار می‌خواهد با مشورت حکیمان و تحصیل‌کردگان (طبقه تکنوکرات) آرمان‌شهری بنا کند که به عنوان الگو برای تشکیل دولت شهر (*City State*) در یونان متمدن آن زمان مطرح شود. افلاطون غیر یونانی را "بربر" می‌نامید و شایسته یوتوپیا نمی‌دانست. البته این فیلسوف دوباره شکست می‌خورد و باز می‌گردد و این بار رساله "قوانین" را می‌نویسد. دو بار شکست افلاطون آیا نشانه آن نیست که فیلسوفان را با یوتوپیا چه کار؟ آیا حق با مارکس نیست که می‌خواهد فیلسوف به تبیین جهان پردازد و "تغییر" آن را به ایدئولوگ بسپارد؟ بی‌گمان یکی از اهداف دیالکتیک فلسفی، یافتن بهانه و دلیل برای داوری افلاطون و کنش سیاسی او در ایجاد یک آرمان‌شهر مکان‌مند (اتوپوس) و زمان-مند (آکرونا) است؛ اینکه داوری کنیم آیا این اقدام افلاطون به انگیزه یک فضیلت اخلاقی (عدالت) انجام گرفته است یا به انگیزه جاه طلبی و نام‌آوری و خیال‌پردازی.

فیلسوف برجسته یونان با تاریخ، صادق است و اشاره دارد چرا ساختن یوتوپیا به آن سادگی نیست که او زیر سایه زیتونی درختی در باغ "آکادمی" آتن بنشیند و بیان‌دهد و به شاگردان فضایل زندگی در آرمان‌شهر بیاموزد. فلسفیدن در سایه خنک آکادمی و گرمای شیرین حاشیه آتن و طعم سبز زیتون در کام کجا و رفتن به سیسیل و جان به خطر انداختن در راه آرمان کجا. پیداست می‌توان در سایه امن آشیانه خدایان (المپ) نشست و درباره حذف پول و ربا و توزیع عادلانه ثروت (و مالکیت زنان به شرط قرعه فقط بین فیلسوفان!) رساله نوشت؛ بنابراین همان به که یوتوپیا با گذشت هزاران سال همچنان در مدار "عدالت" سرگردان بماند و در اینجا و آنجا از قلم‌ها جاری شود اما دیگر همچو آن فیلسوف سوداگر سر به سودای سیسیل نسایید و پشیمان به آتن باز نگشت. افلاطون خسته را در همان زمینه و زمانه دموکراسی یونان داوری کنیم گرچه او از مردم سالاری در آتن بیزار بود. جالب تر اینکه افلاطون "حکومت" را به پنج نوع تقسیم می‌کند و دموکراسی را در پایین‌ترین طبقه، کنار نظام الیگارشسی قرار می‌دهد.

پس از افلاطون نوبت "فارابی" دانشمند و متکلم ایرانی می‌رسد که بخت خویش را در دکتترین هندسی "مدینه فاضله" امتحان کند. فارابی به یقین از شکست آرمان شهر افلاطون با خیر است. این ریاضیدان اما راه ساده در پیش گرفت و شاکله یوتوپیا را بر یک نظام هرمی استوار ساخت که در آن بین خادم و مخدوم یا رئیس و مرئوس یک پیوند سیاسی اشتراکی یا کووالانسی (*Covalent Bond*) و همگون برقرار می‌شود در حالی که در مدل یوتوپیای هیرارشیک افلاطون این ارتباط از نوع "الکتروالانس" و نا همگون است که ارباب و برده لزوماً همنشین و از یک عنصر نیستند که در عرض هم قرار بگیرند. باین حال، فارابی در همان فاز تئوریک یک مدینه فاضله "عدالت" پرور اما با تکریم مالکیت خصوصی باقی می‌ماند و از شام به بغداد نمی‌رود تا یوتوپیا بسازد و پشیمان به دمشق بازگردد.

آرمان شهر فارابی گوهر ریاست مرئوسی دارد؛ بی‌سبب نیست که او حاکم را ستون خیمه این مدینه می‌شناسد در حالیکه افلاطون جایگاه شاه فیلسوف (یا فیلسوف حاکم) را مانند فارابی آن‌چنان ارج نمی‌گذارد. بنابراین او در همان حاشیه دربار می‌نشیند که مانند افلاطون به طوفانی چنین حائل در مدیریتانه گرفتار نشود و شاید روزی مدینه او به ساحل طاهر برسد. به خاطر بسپاریم فارابی و افلاطون به مثابه دو اندیشمند کلاسیک اصلاح طلب (نه شورشی و انقلابی) به دو انگیزه در پی "مدینه طاهره" هستند؛ یکی یافتن پاسخی برای عدالت‌گریزی و دیگری یافتن یک سیستم یا روش جایگزین برای پیکار با گسل طبقاتی که مدینه زمانه را بجای

فاضله به "فاسقه" سوق داده است. یوتوپای این دو هرگز "پتانسیل" تحریک توده ها به شورش علیه فرادستان را نداشته و اصولاً افلاطون و فارابی در آن زمان به چنین انگیزه ای یوتوپیا نوشتند. تا پیش از انقلاب صنعتی در واقع یوتوپیا نویسی، پیش نویس ایجاد آرمان شهر و به زبان مدرن، سیستم عامل یا نرم افزار یک مدینه طاهره نوشتن، بهانه به بسیج توده ها در مبارزه با طبقه حاکم نمی داد آنهم به این دلیل که آنها خواندن و نوشتن نمی دانند که این نسخه های یوتوپایی را بخوانند.

افلاطون در رساله "قوانین" به انباشت سرمایه حمله می کند و مکانیسم پول، وام و بهره را نشانه فساد می شناسد؛ او به نیکی آگاه است که بهره و سرمایه، تولید و تجارت را آسان می کنند اما با این حال "تهاتر" یا تبادل کالای کشاورزی روستاییان و تولیدات صنعتی شهروندان را با یکدیگر ترجیح می دهد چرا که از انباشت سود (ارزش افزوده) بیمناک و بیزار است. فارابی اما نقش سرمایه را لازمه تجارت و تولید و مصرف می داند و مالکیت خصوصی را ارج می گذارد. امروز در یک آرمان شهر بدون بانک و نهادهای مالی یا به عبارتی بدون پول و بهره و اعتبار بانکی آیا زندگی ممکن است؟

### یواکیم فیوره، تاماس مور و شهر خدا

مفسر انجیل، عارف غنوسی (*Gnosticism*) و متکلم مشهور کاتولیک "یواکیم فیوره" معاصر سراینده جهان بینی "عشق" مولانا جلال الدین بلخی است. هنگامی که شیخ شرق (قونیه) بشارت جهان منظوم می دهد که به الگوریتم عشق در دوران است، یواکیم اهل حق از روم غرب (فلورانس) خیر خوش مسیحا نفسی می دهد که شهری الهی را بر جاذبه هزاره عشق استوار می سازد. شگفتا! هر دو حکیم را به فسق و فساد الهیات متهم ساختند؛ مثنوی یکی را به انبار گرفتند و یوتوپای دیگری را هم به سیخ کشیدند.

یواکیم فیوره برای نخستین بار در تاریخ از ایده یوتوپای هزار ساله (*Millennialism*) سخن گفته است؛ او که به یقین رساله قطور "شهر خدا" اثر آگوستین قدیس را خوانده است در الهیات سه گانه (ثلیث) تاریخ را به سه پاره تقسیم می کند و برای هر کدام یک نماد استعاری را برجسته می سازد. یواکیم فیوره بر پایه تفسیر آخرین کتاب عهد جدید (مکاشفه یوحنا) تاریخ هستی را به سه پاره تقسیم می کند؛ او عصر بشارت را آغاز دوره "روح القدس" می نامد که همان عصر هزار ساله "آخرالزمان" است. این عصر پس از دو پاره پیشین اطاعت و عبادت (به نام پدر و به نام پسر) آغاز خواهد شد. به بیانی، فیوره می خواهد یوتوپای تشریحی را از آن جهان ملکوتی متعالی (*Transcendental*) به این دنیای خاکی (*Mundane*) پایین آورده و تکوینی سازد؛ مانیفست یواکیم فیوره پایان دوره تاریخی اطاعتی یا پدر (ابراهیم خلیل الله) و دوره تاریخی عبادتی یا پسر (عیسی روح الله) را پایان یافته دانسته و بشارت هزاره سوم را اعلام می کند؛ پیداست او در ادامه تفسیر مکاشفه یوحنا برای این دوره هم یک نماد و یک استعاره را استخراج می کند.

یواکیم فیوره دریافته است دو عصر ابراهیم خلیل و عیسی روح الله (مشروع ساختن قدرت سیاسی) باید به تدریج به حاشیه کلیسا، صومعه و خانه روند تا عصر سوم یا روح القدس (عقلانی کردن تدریجی قدرت سیاسی) آغاز شود؛ عصری که یک حاکم، ابرمرد یا به تفسیر او ارباب بابل (*Dux e Babylone*) در افق آن هزاره، حجاب از رخ بر می کشد. به باورم این متکلم مسیحی استعاره ارباب بابل را با هشیری مطرح ساخته تا نشان دهد که دوره تاریخی رم گذشته است؛ بنابراین، آن انسان کامل یا ابرمردی هم که عصر روح القدس به نام اوست از واتیکان در رم ظهور نخواهد کرد زیرا که رم از آن پس باید شهر طاعت و عبادت باشد و نه شهر

سیاست. به زعم یواکیم فیوره الگوریتم سیاسی در الهیات تاریخ با "ابراهیم خلیل" از سرزمین میان رودان (دجله و فرات) که به "نینوا" نیز شهرت دارد آغاز شده و با عبور از اورشلیم و دوره عیسی ناصری به واتیکان و رم رسیده است؛ بزودی اما نوبت بازگشت به گوهر و "اصل خویش" با عبور از اورشلیم به بابل فرا می رسد. واتیکان گرچه دکترین سه گانه تاریخ فیوره را محکوم کرد اما پس از هگل بود که آشکار گشت بر اثر ایده هزاره سوم روح القدس، کلیسای کاتولیک به تدریج از اقتدار سیاسی تهی گشته است.

یواکیم فیوره در تفسیر خویش از مکاشفه یوحنا حتی دقیقاً سال ۱۲۶۰ میلادی را آغاز این عصر آخرالزمانی برای برقراری نظام یوتوپایی می داند؛ شهری که آگوستین قدیس آن را شهر خدا نامیده است؛ شهری که قبایل مشرک "وندال" آلمانی، مجاری و اتریشی آن را ویران و تاراج کردند تا آگوستین مقدس مجبور شود برای تسکین غم و رنج فروپاشی رم توسط این قبایل وحشی، رساله "شهر خدا" را بنویسد تا اولیای واتیکان آرام شوند. امروز واژه واندالیسم "*Vandalism*" در فرهنگ عامیانه دلالت بر تخریب، غارت، تاراج و ناهنجاری دارد که پنداری همان نفرین و تکفیر آگوستین قدیس بر این سه ملت ژرمن، مجار و پروس است.

بی سبب نیست که برخی در قرون وسطا یواکیم فیوره را به برزگر گستاخی تشبیه می کنند که نهال اومانیسیم و "آته ایسم" یا الحاد نرم را درون الهیات اروپا کاشت تا پس از رنسانس به درخت تنومندی در دوره روشنگری تبدیل شود؛ واتیکان در سال ۱۲۶۳ میلادی (شصت سال پس از مرگ فیوره) او را تکفیر کرد و ملحد نامید و کتابش را سوزاند و پیروانش را از شهر بیرون راند. اریک فوگه لین اندیشمند و سنت گرای آلمانی در کتاب "دانش نوین سیاسی" بر این باور است برخی از فیلسوفان، الهیون و عارفان نام-آور (کانت، هگل، سن سیمون، آگوست گنت، نیچه، هوسرل و هایدگر) اصطلاحات ابرمرد، بازگشت جاودان، هزاره، فراموشی وجود و دازاین (*Dasein*) را از یواکیم فیوره الهام گرفتند. البته واتیکان هگل را از پیروان جان نثار یواکیم فیوره می شناسد و هر دو را متهم به انحراف و مسموم ساختن الهیات مسیحی می داند. در ایران اما حیرتم این نیست که چرا "فوگه لین" ناشناخته مانده است بلکه چرا نقش و اهمیت یواکیم فیوره در بررسی سیر عقلانیت سیاسی نادیده گرفته شده است؛ مگر می توان از فرآیند تدریجی عقلانی ساختن "اقتدار" سخن گفت اما با یواکیم فیوره ناآشنا بود؟

اینک نوبت رنسانس و اومانیسیت انگلیسی "تامس مور" می رسد؛ صدر اعظمی که جان خویش داد تا دین خویش ندهد. نویسنده ای که در پی افلاطون، فارابی و فیوره با نگارش دکترینال یوتوپیا در پی آرامش و آسایش فرودستان است؛ آنانی که در مزارع رنج می برند تا فتودال ها به نوایی برسند. تامس مور هم در این یوتوپیا سه هدف را دنبال می کند:

الف - یک انتقاد بسیار "نرم" از دربار و جامعه نابرابر انگلستان دارد.

ب - از عواقب هولناک یک نقد جدی بر نظام ستم شاهی بریتانیا آن هم در داخل کشور بیمناک است.

ج - با پیدایش دستگاه چاپ، نو سوادان انگلیسی را با مشکلات و معضلات جامعه آگاه سازد.

به همین علت او از کشوری می نویسد که انگلستان نیست، از شهری می نویسد که لندن نیست و از مردمی یاد می کند که انگلیسی نیستند. به درستی نمی دانم آیا تامس مور نام "کلیله و دمنه" را شنیده بود یا نه؛ اگر چنین بود چرا توصیف آن ناکجا آباد را از زبان جانوران نوشت تا از تیغ تیز دربار در امان ماند؟ این نویسنده با مهارت اثری می آفریند که باسوادان جامعه با خواندن آن در باطن

خویش احساس شرم کنند که انگلیسی شدند؛ یوتوپیایی که بجز شاه مالکیت خصوصی به شدت محدود گشته، ساکنان آن همواره نگرانند مبادا گناه و خطایی کنند که از شرم آن به اردوگاه بردگان رانده شوند. در یوتوپیایی مور هر خانه دو برده دارد که از میان گناه کاران انتخاب می شوند. شدت احساس شرم از فاصله طبقاتی و رنج فرودستان در این کتاب چنان تلخ است که وقتی "اسلاوی ژیزک" هم آن را خوانده بود شرم داشت از این که "انسان" آفریده شده است چه رسد آنکه انگلیسی باشد یا نباشد.

## اخوان المومنین فرانسه و اخوان المسلمین مصر

در دویست سال گذشته سه تن بیش از دیگران ایده یوتوپیایی اندیشیدن را در جهان برانگیختند؛ یک انگلیسی، دیگری فرانسوی و سومی آلمانی است.

رابرت اوون (*Robert Owen*) کارخانه دار انگلیسی در اسکاتلند بر پایه تئوری "ارزش افزوده" به ثروت کلانی رسید سپس به تأسی از افلاطون در سودای یک یوتوپیای کوچک با سرمایه کلان به امریکا رفت و در ایالت ایندیانا زمینی خرید و "کمون" ساخت و کارآفرین گشت و ساعات کار را کاهش داد؛ مهد کودک، مدرسه، مسکن، درمانگاه و سالن تئاتر ساخت؛ مرخصی استعلاجی و نظام بازنشستگی برقرار کرد. پس از چندی اما او نیز در آن سوی اقیانوس اطلس و دور از وطن به همان نتیجه افلاطون یونانی رسید؛ آبادی (کمون) ویران شد و خلق آواره و او هم پشیمان به لندن بازگشت. شگفتا! آموزگاران، روشن فکران، باسوادان و روشن گران نخستین کسانی بودند که یوتوپیای اوون را ترک کرده و او را تنها گذاشتند. این اومانیت انگلیسی هم مانند فیلسوف یونانی از نقش پول (سیم و زر) در جامعه بیزار بود و در فرآیند اقتصادی (چرخه تولید، توزیع، مصرف) بجای سرمایه اما به نیروی کار و کارگر اهمیت می داد. اوون نمی پذیرفت که رشد صنعتی و تولید ماشین آلات با ضریب بیکاری کارگران نسبت مستقیم دارد.

این بار او بجای بورس کالا یا سهام، یک بورس "کار" راه انداخت که در آن بجای سهام کارخانجات، نیروی کار و تخصص کارگران ارزش گذاری و معامله می شد. پس از چندی اما این ایده هم به سرانجام نرسید و بخشی دیگر از سرمایه او نابود شد. اوون بار دیگر کوشید یک آرمان شهر یا "کمون" نمونه در جنوب شرقی انگلستان بسازد که در آن پول و بانک نقش نداشته و بین ساکنان کمون یک سیستم تهاتری برقرار شود که پس از چند سال آن طرح نیز بی سرانجام شد.

بر خلاف افلاطون، فارابی و مور به راستی می توان "رابرت اوون" را منطقی ترین اتوپیست برای پیاده کردن ایده کمون کوچک یا مدینه فاضله دید؛ او تمام ثروت خویش را برای ایجاد یک جامعه بی طبقه و عاری از پول و ثروت و نخوت گذاشت. در غرب این سوسیالیست "نستوه" انگلیسی را بنیان گذار سیستم تعاونی می شناسند که همواره دل در رفاه کارگر داشته و ایده "کمون" را مترادف یک جامعه بی طبقه به جهان شناسانده است؛ او نکوشید توده ها را علیه طبقه بورژوا بسیج کند و علیه "باکینگهام" قلب امپراتوری بریتانیا نیز قیام مسلحانه اعلام نکرد بلکه او نخستین کارآفرینی است که ایده سندیکای کارگری سراسری در نظام کاپیتالیستی را از قوه به فعل رساند. آلفرد نوبل و برادرانش (گرچه اتوپیست نبودند) ایده این سرمایه دار انگلیسی را در باکو کنار معادن نفت پیاده کردند: آنها برای هفتاد هزار کارگر که اکثر آنها مهاجران ایرانی از آذربایجان و گیلان بودند سندیکا، مسکن،



مهد کودک، مدرسه، درمانگاه، سالن ورزش، صندوق تعاونی و قرض الحسنه ساختند. پنجاه سال بعد، شرکت نفت انگلیس که "آبادان" بزرگترین پالایشگاه جهان را در اختیار داشت برای کارگران چه ساخت؟

اومانیت فرانسوی "سن سیمون" که پدر سوسیالیسم فرانسه نیز نامیده می شود، دومین اتوپست عصر انقلاب صنعتی است؛ او بنیانگذار یک جنبش علمی اما غنوسی به نام "اخوان المومنین" در فرانسه است. نهال تجربه گرایی علمی عرفانی مشهور به "پوزیتیویسم" را اصحاب فرقه سن سیمون بویژه بسیاری از مهندسين دانشگاه پلی تکنیک پاریس که از پیروان او بودند با ساخت دو کانال پاناما و سوئز در سراسر جهان پراکنده ساختند.

ایثار (*Altruism*) انباشته در ذهن و ضمیر پیروان این پوزیتیویسم همه مهندسين را مصمم ساخت که در نخستین گام برای متحد کردن اروپا و کوچک تر ساختن جهان در زیر چتر سوسیالیسم مسیحی، پروژه کانال پاناما را به انجام رسانند. آگوست کنت نظریه پرداز پوزیتیویسم گنوستیک (غنوسی) و امیل دورکیم مشهور به پدر علم "جامعه شناسی" نیز از صحابه و تابعین سن سیمون "قطب" این جنبش صوفیانه در عصر جدید (*New Age*) هستند. عصر جدید اروپا علی رغم نامی که دارد اما ناظر به "زمان" یا یک دوره تاریخی نیست بلکه در واکنش به عقلانیت شدید و خدا ستیزی دوره روشنگری که لانیسته و سکولاریسم از آن بیرون آمدند، این عصر جدید دلالت به یک جنبش نو ظهور عرفانی دارد که از تقطیر شریعت، طریقت و حقیقت دین استخراج شده است. عصر جدید نگرشی پانته ایستی (*Pantheism*) یا همان خدا جهانی ست که از نظریه مشهور "اسپینوزا" سرچشمه گرفته که تنها دغدغه "حضور" او دارد نه اثبات "وجود" او در عالم را. به این سبب بسیاری از حلقه های صوفیانه عصر جدید در مقایسه با دوره مولانا و فیوره دیگر آن گوهر جزمی ذاتی (*Ontologic*) و پای بندی فرقه ای را ندارند.

آگوست کنت منشی و صحابه سابق "سن سیمون" برای ساخت یوتوپیا از بالا (نه انقلاب از پایین) سه نامه به سه امپراتور روس، عثمانی و اتریشی فرستاد که گرچه پاسخی نیامد او اما در نظر داشت با ترکیبی از مشترکات این سه دین ابراهیمی یک جنبش جهانی برای ایجاد یوتوپیا راه اندازد. شایسته است بدانیم از بطن جنبش "اخوان المومنین" فرانسه که سن سیمون رهبر معنوی آن بود ایده "پوزیتیویسم" بیرون آمده است که بسیاری از فیلسوفان، جامعه شناسان، الهیون و مردم شناسان پیرو آن بودند. البته بعدها جنبش اخوان المسلمین مصر در سالهایی که مستعمره فرانسه بود به ندای آگوست کنت پاسخ داد و از همین اخوان المومنین فرانسوی (به لحاظ ساختار تشکیلاتی) بسیار الهام گرفت. مصری ها برای ایجاد مدینه فاضله یک "شاخه نظامی" جهت مبارزه و آموزش "میلیشیا" را به این فرقه اضافه کردند که این میلیشیا مصری الگویی برای میلیشیا آینده در امریکای لاتین و خاورمیانه شد. مصری ها هم چنین با الهام از صندوق تعاونی اخوان المومنین در جهان عرب و کنار مساجد صندوق های قرض الحسنه ساختند.

سن سیمون به شدت با بسیج توده ها و آغاز جنبش مسلحانه یا انقلاب از پایین مخالف بود؛ او با یک نگرش هیبریدی از علم و عرفان توانست دین را در "پوزیتیویسم" تلخیص کند. به بیانی، سن سیمون دین را بسیار کوچک ساخته آن را با علم و تجربه آمیخته و آنگاه در کتاب "مسیحیت نوین" این دکترین یوتوپایی تعاونی را تئوریزه می کند. گرچه می گویند اصل مشهور: "از هر کسی به اندازه توان او و به هر شخصی به اندازه نیاز او" از سن سیمون است اما امروز در میان آثار ایدئولوژیک مارکسیسم نیز فراوان خوانده می شود؛ البته مارکس هم در نوشتار "نقد برنامه گوتا" این اصل را آورده است. جالب است با وجودی که سن سیمون نتوانست "شهر خدا" بسازد اما ایده پوزیتیویستی او بعدها الهام بخش ایدئولوگ های برجسته در جهان شد.

## صادق هدایت، پرلاشز و یوتوپای آریایی ژرمانیا

به یاد داشته باشیم ایده آرمان‌شهر تنها در میان مهندسین دانشگاه پلی تکنیک یا مبارزان سوسیالیست جنبش "کمون پاریس" در سال 1871 میلادی باقی نماند بلکه هم‌زمان جنبش راست رادیکال "ژرمانیسم" به رهبری برنارد فورستر (همسر الیزابت نیچه) در امریکای لاتین گسترش یافت. در حالی که آخرین مبارزان جنبش پرولتاریایی کمون پاریس در تپه های "پرلاشز" در برابر چشمان اشکبار همسران و کودکان یکان یکان تیرباران می‌شوند، الیزابت نیچه و پیروانش برای حفظ نژاد پاک ژرمن (آریایی) درختان جنگل‌های اکوادور در امریکای لاتین را یکی یکی قطع می‌کنند تا یوتوپای پاک یا همان مدینه طاهره آریایی را بسازند؛ آرما-شهری به نام "ژرمانیا" که سرانجام همانند امپراتوری رایش سوم به رهبری عالی‌جناب گروفاس یا بزرگ ارتشتاران (آدولف هیتلر) سرنگون گشت؛ رهبر ژرمانیا نیز از بیم محاکمه به ناچار با شلیک تپانچه خودکشی کرد و دکترین یوتوپیا بار دیگر در خاک شد؛ آرمان‌شهری کمون پاریس و پرلاشز پرولتری اما همچنان به یادها مانده است. من یقین دارم آن "هدایت" هم که با ما "صادق" بود بیهوده در پرلاشز نخفته است. مگر نه اینکه هر که از حماسه خونین این قتل‌گاه بی‌خبر باشد بیهوده آنجا مرده است؟ شگفتا! در کتاب قطور "کمون پاریس" برگردان مترجم برجسته ایران زنده یاد "محمد قاضی" آمده است که کارگران در حالی که فرزندان گرسنه در خانه داشتند اما شب‌ها در کنار تمام بانک‌های پاریس به نگرانی ایستادند تا دزدان، اموال را به تاراج نبرند؛ همان کارگرانی که پس از چند روز در پرلاشز خون باران شدند.

پس از اشاره کوتاه به چند یوتوپای کلاسیک و مدرن لازم است این جستار را با یک ضد یوتوپیا (*Dystopia*) یا شهر فاسقان به پایان آوریم. در حالی که نویسنده و ادیب مشهور آلمان "هرمان هسه" در سودای شهر طاهران رمان "بازی مهره های شیشه ای" را می‌نویسد اما "اریک بلر" انگلیسی (معروف به جورج اورول) نویسنده رمان مشهور "قلعه حیوانات" در شوق نگارش "دستوپیا" است؛ سرزمینی که ترس، توهم، حبس و خفقان از قامت آن هویدا است. انقلابی شبیه قلعه حیوانات که پنهان و آشکار فرزندان را به نوبت می‌بلعد. پنداری جورج اورول و هرمان هسه با نگارش یوتوپیا و دستوپیا بیکار هولناک جنگ جهانی را در دنیای هنر و ادبیات ادامه می‌دهند. نویسنده سوسیالیست انگلیسی در پایان جنگ جهانی دوم رمان مشهور "1984" را بر علیه یوتوپیا می‌نویسد. جورج اورول در آغاز این کتاب کنایه‌ها می‌زند که برخی از آنها را شاید از "حکمت شادان" نیچه وام گرفته باشد؛ در اینجا سه کنایه از کتاب را می‌خوانیم:

توانا بود هر که نادان بود،

آزادی همان بردگی‌ست،

جنگ همان صلح است.

در وصف آزادی، عدالت و برابری در اتحاد جماهیر شوروی کتاب‌ها نوشته و به چندین زبان ترجمه گشته و در جهان منتشر می‌شود. من هم ایام جوانی از کتابفروشی "گوتنبرگ" روبروی دانشگاه تهران (که ترجمه نشریات روسی را در ایران پخش می‌کرد) یکی دو جلد از این آثار یوتوپایی را خریدم و خواندم اما چه سود؟ نه شوروی ماند و نه کتاب و نه یوتوپیا!

تنها صادق ایران هم که به جای یوتوپیا کتاب "دیسپوتیا" نوشت هدایت بود. نیکلای چرنیشفسکی و لنین پیش از هدایت و علی شریعتی هم پس از او سه "چه باید کرد؟" نوشتند که مترادف همان ایده آرمان‌شهری است. این سال‌ها بیشتر دیستوپیا نگاشته و از

آن نمایش تئاتر و فیلم سینما ساخته می شود تا یوتوپیا. نخستین دیسپوتیا را هم نویسنده ایرلندی "جاناتان سویت" در پاسخ یوتوپیای مشهور "تامس مور" نوشت؛ او در "سفرهای گالیور" اصولاً تفکر یوتوپیایی را چندان منطقی نمی داند. اینک آیا حق با سویت و هدایت و اورول است یا با افلاطون و فارابی و فیوره؟ پست مدرن ها که سرانجام "حقیقت" و اخلاق را شکستند و هر دو را نسبی ساختند، آیا این به یوتوپیا و دیستوپیا می اندیشند؟ حال که به بهانه یوتوپیا از افلاطون و فارابی و فیوره گذشتیم و به سیمون و اوون و نیچه رسیدیم، پیرامون مفهوم یوتوپیا و شکست "پراتیک" آن در زمان ها و مکان های گوناگون، من نیاز به یک "تشبیه" دارم و ناچارم این ایده عدالت پیشه را همچو شراب شیرین شیراز بینم که در میکده (تاریخ) هر بار در دست یک ساقی و سبو می چرخد. شاید هم حق با مولانا باشد که یوتوپیا بدون جاذبه (عشق) ممکن نیست؛ جاذبه ای که (یا) از فیزیک می آید یا از متافیزیک. آرمان شهر گرچه بارها شکست اما به کام حافظ که در "گلگشت" یوتوپیا نشسته چه شیرین آمده است طعم سرخ آن در برآمد (مطلع) این تضمین از شاه غزل او:

الا یا ایهاالساقی ادر کأسا و ناولها

که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها

استکهلم، زمستان ۲۰۱۹

<http://pouranblog.blogspot.com/2019>

## تفسیری دیگر از سیزیپوس: آگاهی رنج آفرین است

### اسفندیار طبری



خدایان، سیزیپوس را محکوم کردند که صخره بزرگی را از پایین دره به بالای قله بکشاند و آنگاه که به قله رسید آنرا به پایین بغلتاند تا دوباره این صخره را به بالا بکشاند. به نظر، این کار بیهوده ای است که آلبر کامو از آن به عنوان سوژه ای برای نشان دادن مفهوم پوچی استفاده می کند. از نظر او هیچ مجازاتی وحشتناک تر از کار پوچ و بیفایده نیست.

سیزیپوس از منظر رنجی که می کشد و از منظر کاری که می کند، قهرمان پوچی است. مجازات او به جرم عشق به زندگی و تنفر از مرگ و تحقیر خدایان انجام می شود.

پس از آنکه سیزیپوس با آن صخره بزرگ به قله کوه می رسد و کار خود را انجام شده می بیند، شاهد این است که همان سنگ بزرگ به دره می غلتد. در این لحظه او پوچی کار خود را در مقابل چشمانش می بیند. در بازگشت از قله به سوی دره پایین می رود. این لحظه از نظر کامو لحظه خود آگاهی است که سیزیپوس را به فکر وادار می دارد. در چنین لحظه ای او قوی تر از آن صخره است، زیرا بر خلاف صخره، صاحب خود آگاهی است و قدرت اندیشیدن دارد. به عبارت دیگر او در این کار بیهوده خود یک نوع عمل قهرمانانه می بیند، که به زندگی او معنا و مفهوم می دهد. چنین خود آگاهی است که به او قدرت زندگی می دهد و رنج زندگی را برای او قابل تحمل می سازد. آگاهی که باید بر رنج او بیافزاید از او یک قهرمان می سازد.

آلبر کامو در در تصویر که از سیزیپوس هومر می دهد، در او انسانی خوشبخت می بیند، آنگاه که او به قله رسیده و به دنبال صخره بزرگ راهی دره است. در چنین فرصتی سیزیپوس به یک خود آگاهی نسبت به سرنوشت خود می رسد که همین خود آگاهی از او انسانی خوشبخت می سازد. همین خود آگاهی او را از سنگ جدا می کند و از رنج او می کاهد. این خود آگاهی حلقه اتصال او به زندگی است و از او موجودی می سازد که از سنگ متمایز شود.

اما از نظر من آلبر کامو از یک زاویه عقلانی محض به چنین روندی می نگرد. زیرا او به خوبی می داند که چه نقشی چنین خود آگاهی در خود او داشته است. این آگاهی و این خود آگاهی نسبت به وجود او و وجود دیگری پرسش آفرین است. پرسش هایی که فرد از پاسخ بدن عاجز است و به قول هولدرین، شاعر بزرگ آلمانی، برای یافتن پاسخ به گدایی می پردازد: در تخیل ما خدا هستیم و در فکر یک گدا.

این فکر است که موجب رنج است. رویا و تخیل امید آفرین است. منظور این است، که آگاهی می تواند تنها در یک اپیزود کوتاه موجب خوشبختی باشد. آگاهی پرسش آفرین است و انسان را به فکر و می دارد. فکر و اندیشه رنج آفرین است، زیرا در آن روشنفکر به دنبال پاسخ است و برای آن گدایی می کند. روشنفکر گدا است و رنج می کشد. گستره امید او با هر کنشی یا اندیشه ای در یافتن پاسخ می تواند تنگتر شود. روشنفکر انسانی است تنها که در تنهایی خود رنج را تحمل می کند. او فردیت خود را جدای از انبوه می بیند و به همین دلیل در فردیت خود تنها است و رنج می کشد.

به این دلیل به نظر من باید تفسیری دیگر از سیزیپوس داشت. برخلاف کامو خوشبختی او را نه در فرصتی که در پایین آمدن از قلعه کوه و فرصت یافتن در رسیدن به خود آگاهی باید دید، بلکه به عکس هول دادن صخره به قله کوه. در چنین کنشی است که فرصت اندیشیدن ندارد. رنج جسم فرصتی به رنج روح نمی دهد. رنج جسم به او امید زندگی می دهد. به او این امید را می دهد که برفراز قله به هدف خود می رسد و استراحتی در راه است. با چنین امیدی هر رنج جسمی قابل تحمل است. در حالیکه در فرصت استراحت او با رسیدن به یک خود آگاهی به پوچی کار خود می رسد. زندگی همواره به جلو می رود. درک و آگاهی نسبت به زندگی اما قدمی در درک پوچی و بارگشت به عقب است. این آگاهی نیست که زندگی را برای سیزیپوس قابل تحمل می سازد، بلکه نبود آن زندگی را ممکن می کند.

روشنفکر انسانی است که می اندیشد. اندیشیدن یعنی رنج بردن، یعنی گدایی کردن برای یافتن پاسخ به پرسش های کنجکاوانه. روشنفکری که نتواند از دخمه پر پیچ و خام پرسش ها و پاسخ ها راه گریزی پیدا کند، مرگ را بر زندگی ترجیح می دهد، زیرا قدرت آسیب رسانی رنج روحی به مراتب از رنج جسمی بیشتر است. به این دلیل انسان هایی را می بینیم که در بدترین شرایط فقر و بدبختی امید به زندگی را از دست نمی دهند و زندگی را بر مرگ ترجیح می دهند. اما روشنفکری که در روح خود در عذاب است و پاسخی به پوچی ندارد، مرگ را بر زندگی ترجیح دهد. اما ترجیح مرگ بر زندگی همیشه به خود کشی نمی انجامد. چنین ترجیحی می تواند انگیزه ای برای تلاش بیشتر در یافتن پاسخ های استوارتری باشد. و یا می تواند تلاش برای تغییر و تحول باشد.

سیزیپوس آنجا که نمی اندیشد، رویای قله را در سر دارد. در چنین رویایی او بر زندگی قدرت خدایی دارد. با تمام وجود کار می کند و تلاش بر ادامه زندگی دارد. همچون انسان فقیری که از دره فقر به سوی قلعه زندگی نظر می افکند. سیزیپوس در تفسیر کامو آنجا که پس از رسیدن به قلعه زندگی لحظه ای استراحت دارد و در فاصله با وجود خود قرار می گیرد، به خود آگاهی می رسد. بدون شک کامو تفسیری خوشبینانه از این خود آگاهی دارد. اما حتی خود او در رنج این آگاهی که به آن رسیده است، تنها است، زیرا اندیشیدن یعنی تنها بودن. اندیشیدن یعنی فردیت مطلق. روشنفکر موجودی تنها است که در اوج فردیت خود در رسیدن به پاسخ ها گدایی می کند.

رسیدن به پاسخ چالشی است که روشنفکر برای خود می سازد. روشنفکر خود را در مقابل دره زندگی می بیند که نگاهش نیز به سوی این دره است. به همین دلیل نیچه می گوید اگر تو به مغاک خیره می شوی، مغاک نیز به تو خیره می شود.

اگر فکر، ریشه رنج روشنفکر است، آیا رنج می تواند نقش مثبتی نیز داشته باشد؟ در پاسخ به این پرسش می توان گفت که رنج، بنیاد شناخت است. جرج زیمل شکایت می کند که تاریخ فلسفه بسیار اندک از منظر رنج انسان های اندیشمند دیده

می شود. تیودور ادورنو می نویسد که رنج و سخن گویی در باره رنج پایه حقیقت هستند. شناختن رنج به عنوان اساس شناخت بر خلاف ایده فلسفه افلاطون است که خوبی را اساس فلسفه می داند. همینطور بر خلاف فلسفه هگل است که به دنبال آشتی انسان با دنیا است. رنج به عنوان پدیده بدی شناخته می شود و در مقابل اخلاق خوب قرار می گیرد.

سه شکل رنج را می توان متمایز ساخت: رنج منفعل رنجی است که هر انسانی در هر شرایطی می تواند داشته باشد. این رنج همراه زندگی روزمره است. رنج دوم رنجی است که ناشی از درد باشد، که هر انسانی به نوعی از آن دوری می کند. رنج سوم رنجی است که مربوط به ترس و شک و تردید نسبت به زندگی و مفهوم زندگی به طور اساسی است.

رنج روشنفکر یک رنج روحی از نوع سوم است. این رنج می تواند خراب کننده باشد و او را حتی به ترک زندگی وادارد. سقراط در یکی از دیالوگ ها بهترین میل و لذات را آن میل و لذتی می شناسد که به طور مستقیم در مقابل بی میلی و بی لذتی قرار گرفته باشد. انسانی که سیر است و احتیاجی به غذا ندارد یا انسانی که احتیاجی به آب ندارد و سیراب است، لذتی حس نمی کند. این برای او یک شرایط عادی است. چنین شرایطی نه خوب است و نه بد. انسانی که تشنه یا گرسنه است در شرایط بدی است و احساس نامطلوبی دارد. چنین انسانی رنج می برد. چنین شرایطی برای این انسان رنج آور است. اما بهترین شرایط، شرایطی است که انسان رنج تشنگی یا گرسنگی دارد ولی همزمان آب می نوشد یا غذا می خورد. چنین شرایط بینابینی، مطلوب ترین، پسندیده و لذت بخش است. به عبارت دیگر آنجا که رنج گدایی در یافتن پاسخی مطلوب به پرسش قابل احساس است و پاسخی در دست نیست، همچون تشنگی یا گرسنگی در شرایط فقدان آب یا غذا است. چنین رنجی بسیار بد است و به سختی قابل تحمل است. اما در لحظه ای که انسان متفکر به پاسخی یا پرسشی یا فکری جدید می رسد، بهترین و مطلوبترین لحظه است. چنین رنجی مطلوب است و قابل مقایسه با رنج جسمی ورزشکاری است که به پاداش پیروزی خود می رسد.

روشنفکر انسانی آگاه است که آگاهی او را به رنج می کشاند. آن رنج اما آنگاه قابل تحمل است و آنگاه حس خوشبختی دارد که به آگاهی تازه یا به کنشی و تحولی تازه بیانجامد. انسانی که آگاه نیست بیشتر اهل تخیل است. چنین انسانی می تواند در تخیل خود بسیار خوشبخت تر از آن روشنفکر باشد. هولدرلین می نویسد:

اگر هرگز عمل نمی کردم، از امید غنی تر بودم.

انسان روشنفکر فکر می کند و عمل می کند. او از امید غنی نیست و همین نیز بر رنج او می افزاید.

بر خلاف کامو می توان گفت، که کار پوچ یک مجازات نیست. بلکه آگاهی بر کار پوچ، مجازات است. و همین آگاهی مایه رنج و درد است. انسانی که به دنبال مفهوم پوچی زندگی یا کار خود نمی رود، انسان خوشبخت تری است. مجازات سیزیپوس آن استراحتی است که در آمدن به پایین دره او را به فکر و خودآگاهی و می دارد. این خودآگاهی او را به آگاهی تازه نمی-رساند. او نمی تواند راهی به جز وداع با زندگی داشته باشد. اما در مقابل آن سیزیپوسی که فرصت اندیشیدن ندارد، فاقد آن خود آگاهی نسبت به سرنوشت خود است و می تواند در زندگی خود خوشبخت باشد.

## "روشنفکر" به روایت سخن و کنش امیل زولا

### شیرین دخت دقیقیان



**فشرده:** مفهوم *intellectuel* در زبان فرانسه یا آنچه در فارسی با معادل "روشنفکر" دلالت می‌شود، به دنبال سخن و کنش امیل زولا در ماجرای دریفوس وارد قاموس اجتماعی و سیاسی شد. پیشتر ولتر در "رساله ای پیرامون مدارا" *Traité sur la tolérance* را متفکری دانسته بود که در جدل سیاسی یا همگانی شرکت و سمتگیری می‌کند و از ارزش‌هایی دفاع کرده یا راه حل‌هایی برای مسایل پیشنهاد می‌نماید. مداخله امیل زولا در ماجرای دریفوس، دفاع از بیگناهی این افسر یهودی ارتش و مبارزه دلیرانه او با آنتی سمیتیزم در فرانسه، روزنامه نگاران پیشرو فرانسوی را ناگهان به یاد این تعریف ولتر انداخت و مقوله *intellectuel* که مصداق بارز خود را در وجود زولا یافته بود، بر سر زبان‌ها افتاد.

بررسی این که پس از ماجرای دریفوس و در طول قرن بیستم تا امروز، پیرامون روشنفکر متعهد *l'intellectuel engagé* یا تعهد روشنفکری *engagement intellectuel* چه مباحثی توسط فیلسوفان از جمله ژان پل سارتر، البر کامو، میشل فوکو و دیگران و خود روشنفکران انجام شده، کار مستقل دیگری خواهد بود.

در نوشتار حاضر به رویدادی خواهیم پرداخت که سرفصل مهمی از تاریخ مشارکت متفکران و هنرمندان در گستره همگانی اروپا و جوامع رو به رشد دنیا به شمار می‌رود. چنان چه از عنوان بر می‌آید، هدف، بررسی سخن و کنش امیل زولا به عنوان یک روشنفکر در ماجرای دریفوس است. ابعاد مداخله زولا و تأثیری که بر سرنوشت جامعه فرانسه گذاشت، سهم بزرگی در احترام به نقش اجتماعی و کندوکاو در چند و چون و حدود روشنفکری در سراسر جهان داشته است.

برای گسترش این نوشته، افزون بر شرح ماجرای دریفوس و تحلیل عوامل زیربنایی آن، به مراحل کنشگری امیل زولا پرداخته، از متون زولا در این باره استفاده خواهد شد. هر چند در زبان فارسی ترجمه‌های معتبری از برخی از این متون زولا موجود است، اما همه نقل قول‌ها در این نوشته از متون زولا به زبان فرانسه گرفته و توسط نگارنده این نوشتار به فارسی برگردانده شده‌اند.

با آنکه روشنفکری در ایران تاریخچه خاص، فراز و نشیب‌ها و لغزش‌های خود را دارد و نیازمند بررسی دقیق است، اما آشنایی با این سرفصل روشنفکری در فرانسه، شاید بتواند گستره همگانی ایرانی را در برابر فشارهای پوپولیستی مبنی بر رد هرگونه نقش مثبت روشنفکران در حیات اجتماعی و سیاسی جوامع امروز، آگاهی بخشد. شیریندخت دقیقیان - اکتبر ۲۰۱۸

**پیشگفتار:** امیل زولا در "نامه ای خطاب به فرانسه" نوشت که انسانی که به دروغ مورد اتهام و محاکمه قرار گرفته، با خود خواهد گفت: "دنیای سیاهچاله ای تهی است." این جمله را می توان بیانی فشرده از انگیزه امیل زولا، رمان نویس مکتب ناتورالیست فرانسه در سال های پایانی قرن نوزدهم، برای مداخله در ماجرای دریفوس دانست.

زولا در دفاع از آلفرد دریفوس، دل نگران پایداری شدن قانون مدنی، تساوی شهروندی، عدالت و جمهوریت در فرانسه بود که به بهای گزافی با انقلاب کبیر فرانسه پا گرفته، دوران ترور ترمیدوری را از سرگذرانده و در جمهوری لرزان فرانسه برقرار شده بود. زولا همچنین با نگاهی اگزیستانسیل، نگران ایمان یک انسان به دیگر انسان ها بود، زیرا اگر دیگران چشم بر بیعدالتی ببندند، دنیا "سیاهچاله ای تهی" خواهد بود.

زولا سکوت در برابر پسرقت و پایداری شدن دستاوردهای مدنیت را شکست و در متن دیگری به نام «خطاب به جوانان» (۱۸۹۷) نوشت:

"انگار شاهد صحنه ای فوق طبیعی هستم: رودخانه ها به عقب جریان پیدا می کنند و به سرچشمه هایشان برمی گردند و زمین دوباره زیر هُرم آفتاب می خشکد... فرانسه بزرگوار به ته پرتگاه سقوط افتاده است."

ماجرای دریفوس چه بود که چنین پرتگاهی را در برابر جمهوریت در فرانسه گشود؟ آن پرتگاه چه بود؟ مفهوم روشنفکر در چه ارتباطی با این رویداد است؟

**الغای اصل جدایی دین از حکومت:** پرتگاه سقوطی که زولا به آن اشاره دارد، یک روزه و یا یک ساله پدید نیامده بود. نزدیک صد سال پیش از تاریخی که زولا متن "من متهم می کنم" را منتشر کرد (ژانویه ۱۸۹۸)، در سال ۱۸۰۱ ناپلئون بناپارت، یکی از اصول زیر بنایی جمهوریت فرانسه، یعنی اصل تفکیک کلیسا از حکومت را که دستاورد مهم انقلاب ۱۷۸۹ بود، زیر پا گذاشته بود. ناپلئون با پاپ پایوس هفتم، پیمان نامه ای بست که بر اساس آن، حکومت فرانسه، حمایت رسمی و مالی خود را به کلیسای کاتولیک می بخشید. از آن سال، شبکه کلیسا شروع به پیشروی و رخنه در مراکز قدرت سیاسی و مدنی در فرانسه کرد. پیش از آن، در جمهوری نوپای فرانسه، وابسته نبودن دولت ها و حکومت ها به گرایش های مذهبی، تضمین اجرای منشور حقوق بشر و قانون اساسی فرانسه در مورد تساوی شهروندی بود.

**شکل گیری احزاب سیاسی آنتی سمیت:** به این ترتیب در فرانسه، گروه ها و شبکه های سیاسی و احزابی شکل گرفتند که هدف خود را تبدیل فرانسه به "کشوری کاتولیک برای همیشه" اعلام کردند. کلیسا برای تحکیم و دوام بخشیدن به اقتدار خود به تلاشی همه جانبه پرداخت. سیاستمداران گمنام، زیر پوشش ناسیونالیسم، گونه ای شووینیزم مذهبی به راه انداخته، به نام عظمت طلبی ملی، به بازسازی قدرت کلیسا در لایه های حکومتی و مدنی پرداختند. این گرایش نمی توانست هدف خود را بر محور دشمنی با پروتستان ها شکل بدهد، زیرا اروپا از زمان ظهور پروتستانیزم، به دنبال سیصد سال جنگ های فرقه ای، کشتار، قحطی، وبا و طاعون، درس خود را گرفته بود. جوامع پیشرفته اروپا، از جمله انگلستان و فرانسه و در آن سوی دنیا، امریکا، برای پرهیز از جنگ های فرقه ای، گزینه حکومت های سکولار را برگزیده بودند؛ انگلستان از راه رفورم و فرانسه و امریکا از راه انقلاب. بنا بر تجربه این دموکراسی های نوپا، تنها تفاهم و تساوی شهروندی بود که منابع اقتصادی و اجتماعی این جوامع را شکوفا و نقشه های جهانگشایانه دولت های آنها را ممکن می ساخت. محافل وابسته به کلیسای کاتولیک فرانسه که قصد حکومت در فرانسه را



داشتند، نمی توانست مخالفت و رقابت با پروتستانیزم را کارمایه تبلیغات برای هدف های اقتدار طلبانه خود سازد. در چنین شرایطی بود که این محافل، "دشمن" مورد نیاز را از زرادخانه قرون وسطایی آنتی سمیتیزم بیرون کشیده، آن را دستاویز برنامه سیاسی خود قرار داده، با تشکیل گروه های سیاسی یهودی ستیز به میدان آمدند. آنها یهودیان را دشمن ساختگی فرانسه اعلام شدند.

با درک امروزی خود از پوپولیسم به آشکاری می توان گفت که جریان های سیاسی ضدیهود که در فرانسه ماجرای دریفوس را به راه انداختند، پوپولیست از نوع راست گرا بودند. نیروهای سیاسی آنتی سمیت در فرانسه، نه ناگهانی، بلکه به تدریج شکل گرفتند: در دهه ۱۸۸۰ "اتحاد وطن پرستان" تشکیل شد که خواهان "فرانسه ای کاتولیک و متحد برای همیشه" بود و با نامیدن یهودیان به عنوان "ملتی درون ملت" برنامه سیاسی خود را بر محور مبارزه با این اقلیت مذهبی شکل داد. گروه دیگر، "اتحاد یهودی ستیزان فرانسه" بود که افسانه های تفتیش عقاید در مورد یهودیان را با رنگ و لعاب جدیدی مطرح می کرد. گروه "اکسیون فرانسز" نیز بر پایه پاکسازی مراکز نظامی، سیاسی و مدنی فرانسه از یهودیان شکل گرفت. چند سال فعالیت این گروه ها کافی بود که آنها در ارتش و مراکز قدرت سیاسی، عضوگیری کرده و شبکه ای در درون دولت بسازند.

اما باید توجه کرد که هرچند کارمایه سیاسی این گروه ها بر هسته ای قرون وسطایی استوار بود، اما جامعه فرانسه، نسبت به اقلیت های دینی و از نظر حقوق شهروندی، دیگر همان جامعه قرون وسطی و پیشامدرن نبود. در دهه های گذشته، خود ناپلئون بناپارت جهت برقراری حقوق شهروندی در میان اقلیت های دینی فرانسه، گام های مثبتی برداشت و برای اولین بار، حق یهودیان برای داشتن نماینده در پارلمان فرانسه را به رسمیت شناخت. این رهایی به نفع هر دو طرف بود. یهودیان به شهروند برابر تبدیل شدند و درهای ارتش و مراکز مدنی به روی آنها گشوده شد. از سوی دیگر، ناپلئون از حمایت این اقلیت که سرمایه عظیمی در امور مالی و بازرگانی و صنعتی به کار انداخته بودند، برخوردار شد. در ابتدای قرن نوزدهم، یهودیان فرانسوی در مقایسه با همکیشان آنان در روسیه، آلمان، اتریش و مجارستان در شرایط بهتری می زیستند. آنها حق شرکت در مقامات نظامی و دولتی را پیدا کرده و کم کم در مقام های بالا نیز قرار گرفته بودند.

**آغاز ماجرای دریفوس:** در ادامه این روندهای متناقض بود که در پاییز ۱۸۹۴ اتهام دروغین جاسوسی به کلنل آلفرد دریفوس یهودی مطرح شد. این اتهام در مرکز بحران صف بندی های سیاسی و اجتماعی فرانسه قرار گرفت و به مدت یازده سال فرانسه را به دو بخش ستیزه گر تقسیم کرد: مدافعان دریفوس یا دریفوسارها و دشمنان دریفوس یا آنتی دریفوسارها. دریفوسارها مرکب بودند از جمهوریخواهان ملی، چپ مدرن فرانسه، سوسیالیست ها، طرفداران تفکیک دین از حکومت و روشنفکران مستقل و آزادیخواه. جبهه آنتی دریفوسار تشکیل شده بود از هواداران به قدرت رسیدن کلیسا، طرفداران نظامی گری، محافظه کاران، سلطنت خواهان، بناپارتیست ها و بولانژیست ها.

این دسته بندی تا عمق ساختار اجتماعی - سیاسی فرانسه و حتی در میان خانواده ها رسوخ کرد. کاران دش (*Caran d'Ache*)، کاریکاتوریست آن زمان، دودستگی و بحران دامنه دار ماجرای دریفوس را در کاریکاتوری دو قسمتی نشان داد: در صحنه اول، میزبان بر سر میز مفصلی به میهمانان خوشامد می گوید و خواهش می کند که فقط در مورد آلفرد دریفوس حرفی به میان نیاورند. صحنه دوم، میز شام و غذاها را سرنگون شده و میهمانان را زخمی و مدهوش نشان می دهد، زیرا کار از کار گذشته و بحث در مورد دریفوس اتفاق افتاده است.

**دسته بندی بر سر ماجرای دریفوس:** این دودستگی، با وجود پیامدهای ناگوار و نقش بازدارنده اش در پیشرفت اقتصادی کشور و نیز سرشکستگی فرانسه در جامعه بین المللی، نشان مثبتی بود از ریشه داشتن اصول تساوی حقوق بشر و مبانی جمهوریت در جامعه فرانسه. در همان زمان، در کشوری چون روسیه، یهودی ستیزی و حتی کشتار و پوگروم های وسیع اتفاق می افتاد، ولی بدنه جامعه و مردم نسبت به آن یا ناآگاه بودند و یا بی تفاوت. تنها روشنفکران و نخبگان اندکی از جمله آنتوان چخوف، لیو تولستوی، ماکسیم گورکی و طنزنویس یهودی، سالومون رابینوویچ مشهور به شالوم علیخیم در برابر آن ایستادند. برای برجسته کردن تفاوت جامعه فرانسه و جوامع پیشامدرن دیگر در اروپا باید افزود که تنها ده سال پس از ماجرای دریفوس بود که نیروهای عثمانی به کشتار یک میلیون تن از ارمنه در ترکیه دست زدند و در این جوامع آب از آب تکان نخورد. حتی هیتلر بعدها بی عملی دنیا درباره قتل عام ارمنه را برای خاموش کردن مخالفان نسل کشی یهودیان مثال زد.

یک دلیل اساسی تمایز جامعه فرانسه از جوامع فاقد دموکراسی این بود که آزادی بیان و مطبوعات در فرانسه، نهادینه شده بود و هیچ یک از پیشروی های موقت ارتجاع در صحنه سیاسی نتوانسته بود این رکن مهم آزادی و دموکراسی را از میان ببرد. به بیانی امروزی می توان نیروهای ارتجاع آنتی سمیت فرانسه در این دوره را پوپولیست های آن روزگار دانست که ناسیونالیسم افراطی، دشمنی با اقلیت ها و خصومت با روزنامه نگاران و رسانه ها همچون رکن مهم آزادی بیان، از وجوه متمایز خط مشی آن ها بود.<sup>۷۸</sup> در حقیقت می توان گفت که ماجرای دریفوس قلمرو زورآزمایی دموکراسی و رسانه های دموکراتیک بود با نیروهای پوپولیست راست. نقش روزنامه نگاران و رسانه ها آزادی بیان در دموکراسی فرانسوی این امکان را داد که بزرگان و مشاهیری که دریفوس را بیگناه می دانستند، صدای خود را به گوش مردم فرانسه برسانند، از آن میان، هانری پوانکاره، ریاضیدان معروف، آناتول فرانس، امیل زولا، ژرژ کلمانسو، اکتاو میربو، کلود مونه نقاش، برنار لزارد، سردبیری که از زولا تقاضای کمک کرد، موريس مترنیک، شارل پکی، ژولین بندا، لئون بلم، استفان مالارمه، مارسل پروست، ژان ژوره، رنه روسو و ارنست وگان.

در جبهه آنتی دریفوسار، روزنامه نگاران گمنامی که به ماجرای دریفوس همچون معدن طلا نگاه می کردند و معرکه گردانان اتحاد وطن پرستان از جمله پل درولد و موريس باره حضور داشتند. از چهره های ادبی فرانسه که نامی نیز داشتند، تنها پل والری شاعر و روشفور رمان نویس در جبهه آنتی دریفوسار بودند. رومن رولان و آندره ژید نیز نوسان هایی به سمت آنتی دریفوسارها و هم دریفوسارها نشان دادند. چند ژنرال که از جلادان کمون پاریس به شمار می رفتند نیز در جبهه آنتی دریفوسار بودند.

**اعلام اتهام به دریفوس:** ماجرای دریفوس در ۲۵ سپتامبر ۱۸۹۴ با انتشار خبر اتهام جاسوسی به کلنل آلفرد دریفوس آغاز شد. اتهام دریفوس این بود که اسناد محرمانه سیاسی و نظامی را به کاردار سیاسی سفارت آلمان در پاریس داده بود. یکی از ماموران ضد اطلاعات ارتش فرانسه که به عنوان مستخدم در سفارت آلمان در پاریس کار می کرد، فهرستی دستنویس در سطل آشغال فون شراتزکوپن، وابسته نظامی آلمان در پاریس یافته بود که در آن اطلاعات محرمانه درباره آخرین پیشرفت های اسلحه سازی در ارتش فرانسه درج شده بود. کسی این سند را فروخته بود. ولی هیچ کس جز خود فون شواتزکوپن هویت او را نمی دانست. ریاست ارتش فرانسه، ژنرال مرسیه، شتابان و تنها به اسناد دستخط روی کاغذ، کلنل آلفرد دریفوس را خائن اعلام کرد.

آلفرد دریفوس از خانواده سرشناس و ثروتمندی از یهودیان آلزاس بود که در مجاورت مرزهای آلمان و فرانسه می زیستند. دریفوس از کودکی دو زبانه بود و پس از فارغ التحصیلی از مدرسه مهندسی پلی تکنیک فرانسه در بخش مهمات سازی ارتش به کار مشغول شد. او در خدمت نظامی و جنگ ها از خود دلیری نشان داده و به درجه کلنلی رسیده بود. از آنجا که خانواده دریفوس، سرمایه خود را در عرصه های مالی و بانکداری بین المللی به کار انداخته بودند، از سال ها پیش آنتی سمیت های محلی به آنها تهمت وطن فروشی می زدند. دریفوس نیز گاهی برای دیدار خانواده و پدر بیمارش به آن سوی مرزهای آلمان می رفت. به این ترتیب، در اکتبر ۱۸۹۴، اتهام به دریفوس تنها بر اساس تبار آلزاسی او، دو زبانه بودنش، سفر به آلمان، شایعه وطن پرست بودن خانواده اش و کار در مهمات سازی ارتش شکل گرفت.

دریفوس در دوران حبس مورد آزارهای روحی و شکنجه جسمی قرار گرفت، اما همچنان بر بیگناهی خود اصرار ورزید. در دسامبر ۱۸۹۴ دادگاه نظامی، شتابزده و بدون توجه به هشدارهای کارشناسان، خط شناسی و ضد اطلاعات، دریفوس را به جرم خیانت، خلع لباس کرد. طی مراسمی تحقیرآمیز، شمشیر دریفوس را شکستند، نشان ها و سردوشی هایش را کردند و او را به حبس ابد در جزیره شیطان در گویان فرانسه، فرستادند. وقتی در سلول انفرادی دریفوس در جزیره شیطان بسته شد، دریفوس فریادهای جانخراش می کشید و سر به دیوار می کوبید و می گفت "کسی خیانت کرده، ولی آن کس من نیستم".

دریفوس آن قدر زاری و فریاد کرد که زندانبان او، فورزینتی، بر خلاف دستور ژنرال مرسیه و سوگند خود، پس از نه روز، درهای سلول را گشود. زندانبان در آن سلول جزیره شیطان، مردی را یافت با چشمان متورم و جنون زده که همچنان از آنها برق صداقت بیرون می زد. فورزینتی آن لحظه با شناختی که از مجرمان واقعی و مردان خطرناک داشت، دریافت که دریفوس بیگناه است و این موضوع را در نامه ای به یکی از مافوق های خود نوشت. دریفوس بعدها در یادداشت های خود، از این زندان بان به عنوان انسانی شریف یاد کرد که از هیچ کاری برای هموار کردن سال های جزیره شیطان بر او دریغ نکرده بود.

سه سال از زندانی شدن دریفوس در جزیره شیطان گذشت، ولی جامعه فرانسه همچنان در بحران بود. با تلاش روزنامه نگاران و چهره های مترقی، آشکار شد که اسناد دال بر بیگناهی دریفوس توسط امرای ارتش از پرونده او بیرون کشیده شده بود. سه کارشناس امور نظامی، تایید کرده بودند که اطلاعات نوشته شده در نامه فرد خیانت کار که به "بوردو" مشهور شد، اصلاً نمی توانست در اختیار دریفوس بوده باشد.

باید افزود که اسنادی که در دهه های آخر قرن بیستم از سوی ضد اطلاعات ارتش فرانسه منتشر شد و در اختیار افکار عمومی قرار گرفت، نشان داد که "بوردو" فقط حيله ای کودکانه از سوی محفلی از امرای ارتش بوده تا اطلاعات غلط در اختیار ارتش آلمان قرار دهند و آنها را در زمینه جدیدترین سلاح های در دست ساخت گمراه کنند. امروز این حيله، ابلهانه به نظر می رسد، ولی در آن زمان از همه پوشیده بود. با این همه، وجدان های آگاه و ذهن های هوشمندی در مقام های بالای مدنی و نظامی فرانسه بودند که به کشف حقیقت نزدیک شدند. پیدا بود که جمهوریت در فرانسه کادرهای باوجدان خود را پروراندند بود که درکی عمیق از اصول دموکراسی و استقلال قوه قضاییه داشتند.

کلنل پیکار، رئیس ضد اطلاعات ارتش، در ژانویه ۱۹۸۶، وقتی هنوز دریفوس در جزیره شیطان زندانی بود، نتیجه تحقیقات خود را به روسای ارتش و رسانه ها ارائه داد که بر اساس آن کلنل قمار باز و بدهکاری به نام استهازی که سابقه فروش اطلاعات در ازای

پول یا رابطه با زنان را داشته، به قصد گرفتن پول، "بوردو" را در اختیار فون شواترکوپن قرار داده بود. امرای ارتش حاضر به قبول نتیجه تحقیقات پیکار نشدند. بی درنگ، کلنل هانری، از افسران رده های پایین ضد اصلاحات ارتش، سندی را جعل کرد که در آن نام دریفوس به عنوان تحویل دهنده بوردو آمده بود. دادگاهی نظامی به سرعت تشکیل شد و بدون آن که استهازی بر صندلی اتهام بنشیند، رای بر بیگناهی او داده شد. محفل ارتجاعی و نظامی گرای سران ارتش، کلنل پیکار را وادار به استعفا کردند و در ژانویه ۱۸۹۷ او را به تونس فرستادند. پیکار، با وجود این، در هر سفر خود به فرانسه با وکیلان، شخصیت های اجتماعی و روزنامه نگاران تماس می گرفت و بر نظر کارشناسی خود تاکید می ورزید.

**سلسله نامه های زولا:** فرانسه خاموش نشست. از جمله وجدان های بیدار فرانسه، امیل زولا رمان نویس محبوب و پیشرو فرانسوی بود که رمان های او با تیراژ صدهزار نسخه ای به چاپ می رسید. در ۲۵ نوامبر ۱۸۹۷ امیل زولا که تا آن لحظه در سکوت، سیر حوادث را دنبال کرده و پس از گفتگو با برنارد لازار، سردبیر *Le Temps* مطمئن شده بود که باید در برابر بی عدالتی و پایمال شدن جمهوریت در فرانسه قد برافرازد، نخستین نوشته خود را به نام "در دفاع از یهودیان" در فیگارو منتشر کرد.

در "دفاع از یهودیان" یکی از پیشروترین متون ضد نژادپرستی به شمار می رود. زولا در این نامه سرگشاده بر آن است که باید به عمق جنگل توحش رفت و جنگ بربروار علیه یک نژاد دیگر را ریشه یابی کرد. زولا نوشت:

"هدف تمدن ها دقیقاً همین بوده که آن نیاز وحش به زوزه کشیدن برای یکدیگر و دیگر ابناء نوع خود را که کاملاً به ما شباهت ندارند، از میان ببرند. از قرون دور دست تا کنون، تاریخ اقوام زمین، چیزی نبوده جز درس گیری در زمینه مدارا با یکدیگر و در حقیقت، رؤیای نهایی متقاعد شدن آنها به برقراری اتحاد برادرانه و جهانی و پیوستن در قالب یک تن یگانه و مهربان که تا حد ممکن از کین تیزی میان آنها بکاهد. در زمانه ما، نفرت داشتن انسان ها از یکدیگر و کوبیدن بر سر و مغز یکدیگر، تنها به دلیل داشتن چهره هایی متفاوت، دیوانگی و هیولانوارگی است."

در اندک زمانی، سلسله نامه های سرگشاده زولا، "خطاب به جوانان"، "سندیکا" و "خطاب به فرانسه"، همه جا دست به دست گشت. زولا، "خطاب به جوانان" را در ۱۴ دسامبر ۱۸۹۷ و زمانی نوشت که گروهی از جوانان به تحریک آنتی دریفوسارها در کارتیه لاتن، مکان همه گردهمایی های آزادی خواهانه و تاریخی انقلاب فرانسه، با شعارهای ضدیهودی و خواهان اعدام دریفوس، گرد آمدند. زولا در "خطاب به جوانان" این تظاهرکنندگان را اوباشی نامید که جایگاه آزادی را تبدیل به محلی برای تظاهرات نژادپرستانه کرده اند. زولا نوشت که صد نفر اوباش همیشه صدایشان بلندتر از هزاران انسان سخت کوش و صادق است که در آن لحظه در خانه های خود مانده اند. زولا از این جوانان پرسید که آیا می خواهند قرن بیستم را با کشتار شهروندان شروع کنند؟ او هشدار داد که آنان وامدار کوشش های پدرانی متفکرند و به خاطر فداکاری های آنان است که در اجتماعی دمکراتیک زندگی می کنند.

تنها یک ماه از انتشار اولین نامه زولا می گذشت که در ۱۳ ژانویه ۱۸۸۹، "من متهم می کنم" یا *J'accuse*، نامه سرگشاده زولا به فلیکس فور، رئیس جمهور وقت فرانسه، پیکار زولا برای عدالت و حقیقت را به اوج رساند. "من متهم می کنم" در صفحه اول *L'aurore* (سحرگاه) به سردبیری ژرژ کلمانسو، نماینده پارلمان فرانسه که بعدها وزیر داخله و نخست وزیر شد و ارنست وگان از

کمونارهای سوسیالیست، به چاپ رسید. کلمانسو که روزنامه نگار چیره دستی نیز بود، در آخرین لحظات، عبارت "من متهم می کنم" را که در صفحه آخر نامه سرگشاده، در ابتدای هر جمله تکرار می شد، به عنوان اسم اصلی نامه سرگشاده برگزید.

با انتشار *J'accuse* فرانسه به لرزه درآمد. امیل زولا در این نامه از شهادت مدنی کلنل پیکار سخن گفت و افراد دیگری را نام برد که پیشتر بر روی حقیقت و عدالت تاکید کرده ولی توسط ارتش به ماموریت های مرگبار در مراکش فرستاده شده بودند. او با اشاره به شکنجه هایی که دریفوس در زندان کشیده بود، از رئیس جمهور فرانسه خواست که به نظر کارشناسی کلنل پیکار که بوردو را دستخط استهزای و نه دریفوس می داند، توجه کند. زولا به رئیس جمهور هشدار داد که: اگر هر بچه دستانی در فرانسه را بنشانید و دستخط های بوردو و استهزای و دریفوس را به آنها نشان دهید، از آنها خواهید شنید که سند خیانت به خط استهزای نوشته شده است.

در *J'accuse*، زولا رسیدگی به موضوع قضایی حساسی چون محاکمه دریفوس را از سوی یک دادگاه نظامی، نشانه ای از پایمال شدن عدالت و جمهوری دانست. او حکم صادر شده را دور از انتظار ندانست و نوشت:

"آیا کسی هم امید داشت که یک دادگاه نظامی، حکم دادگاه نظامی دیگری را لغو کند؟... من حتی در باره قضات نمی گویم که می شد به گونه دیگری برگزیده شوند. آیا این سربازان که مفهوم خشکی از انضباط در خونشان فرو رفته، شرایط لازم برای رسیدن به قضاوتی عادلانه را دارند؟ آنها می پندارند که انضباط یعنی اطاعت. وقتی که وزیر جنگ که فرمانده قواست، درستی حکم دادگاه اول را به همگان اعلام کرده، چگونه انتظار دارید که یک دادگاه نظامی، حکم او را رسماً لغو کند. از نظر سلسله مراتب ارتشی این امر ناممکن است... حقیقت و عدالت! چقدر با شور و حرارت خواستار آنها بوده ایم؟ و چقدر شرم آور است که می بینیم حقیقت و عدالت این گونه سیلی خورده، پایمال شده و وادار به پس روی گشته اند."

"و من با قاطعیتی رسا تکرار می کنم: حقیقت در راه است و هیچ چیزی نمی تواند آن را متوقف سازد. این ماجرا تنها امروز به درستی آغاز می شود، زیرا تنها امروز است که موضعگیری ها آشکار شده اند: از سویی، تقصیر کاران که فقط خواهان برچیدن روشنایی هستند و از سوی دیگر عدالت خواهانی که به قیمت جان خود خواستار احقاق حق هستند. جای دیگری گفته و اینجا نیز تکرار می کنم: وقتی حقیقت را زیر خاک پنهان کنید، حقیقت انباشته می شود و نیرویی انفجاری به خود می گیرد و روزی که منفجر شود، همه چیز را با خود به هوا بلند خواهد کرد..."

زولا در آخرین بخش *J'accuse* یا "من متهم می کنم" آزادی و شرف خود را در گرو دفاع از عدالت و حقیقت می گذارد و کارشناسان دادگاه، ژنرال های ارتش و دادگاه های نظامی و فرمانده کل ارتش و وزیر جنگ را متهم می کند که جنایت حقوقی مرتکب شده اند و با وجود شواهد روشن، انسان بیگناهی را به حبس ابد در جزیره شیطان محکوم کرده اند. زولا پس از چند پاراگراف که با *J'accuse*، "من متهم می کنم" و با نام توطئه گران علیه جمهوریت آغاز می شود، می نویسد:

"با وارد آوردن این اتهام ها، کاملاً آگاهم که به موجب مواد ۳۰ و ۳۱ و قانون مطبوعات مورخه ۲۹ جولای ۱۸۸۱ که اتهام زدن را جرمی قابل محاکمه می داند، با اختیار کامل، خود را در معرض این قانون قرار می دهم. من هیچ یک از کسانی را که متهم می کنم، نمی شناسم و هرگز ندیده ام. من هیچ کینه و نفرتی نسبت به آنها ندارم. از نظر من، آنها فقط واحدهای عملیاتی و تجسم تباہکاری اجتماعی هستند. حرکتی که اکنون از من سر می زند، تنها ابزاری انقلابی برای به جلو انداختن

حقیقت و عدالت است. من یک هدف دارم: تاییدن نور راستی به نام بشریتی که رنج فراوان کشیده و حق خوشبختی دارد. اعتراض سوزان من تنها فریادی است از ژرفای روحم. بگذار مرا به پیشگاه قانون فرا بخوانند! بگذار بازجویی از من در برابر افکار عمومی انجام شود!"

در همان روزها دریفوس در جزیره شیطان هنوز باور داشت که "دنیا سیاهچاله ای تهی" نیست، زیرا در دفتر یادداشت خود شعری از ویلیام شکسپیر را نوشت با این معنا: به من بگو ستارگان و آفتاب دروغند، ولی نگو که عشق وجود ندارد... فرماندهان ارتش و کسانی که زولا آنها را متهم کرده بود، او را در ۲۳ فوریه ۱۸۹۸ به دادگاه کشیدند. زولا در محاکمه خود شرکت کرد و خطاب به هیئت منصفه گفت:

" آقایان، در این لحظه، دیگر، ماجرای دریفوس، موضوع کوچک، دور و تاری است در مقایسه با پرسش های هراس انگیزی که دامن زده است. دیگر ماجرای دریفوسی وجود ندارد. تنها یک ماجرا هست: آیا فرانسه، هنوز فرانسه انقلاب و منشور حقوق بشر است؟ فرانسه ای که ما آن را هنوز نجیب ترین و دارای برادر وارترین پیوندهای درونی و سخاوتمندترین ملت می دانیم؟ آیا ما می توانیم شهرتمان در اروپا را به عنوان ملتی انسان دوست و عدالت پرور حفظ کنیم؟ هر پیروزی که تاکنون به دست آورده ایم در خطر نابودی است. چشمانتان را بکشاید!... مردان اهل قلم، فیلسوفان و دانشمندان از همه سو در حال خیزش هستند و خواهان به کرسی نشستن هوش و خرد. نیاز به یادآوری نیست که کشورهای دیگر چه واکنشی دارند و چگونه اروپا در جوش و خروش است... دریفوس بیگناه است. من سوگند می خورم. من جانم را بر سر این حرف می گذارم. شرفم را گرو می گذارم... دیگر بس است... زمان آن رسیده که به این ماجرا پایان دهیم. شما هنوز به آنجا نرسیده اید که همصدا با بسیاری از مردم بگویید: "به ما چه که یک مرد بیگناه در جزیره شیطان افتاده! آیا ایمان یک انسان می ارزد به این که سراسر یک کشور به دردسر بیفتد؟" حتی اگر شما نیز این گونه فکر می کنید باید به ملاحظه آن دسته از ما که تشنه حقیقت و عدالت هستیم، بگویید آسیبی که ما به کشور می زنیم بزرگ تر از هر نتیجه خوبی است که ممکن است بگیریم. و اگر شما آقایان مرا محکوم کنید، رای شما بر پایه ملاحظه هایی چون محکم کردن وضع خانواده هایمان و بهبود کار و کسبستان خواهد بود... خوب آقایان، شما به کلی و یکسره در اشتباه خواهید بود. به من این لطف را بکنید و دریابید که من برای دفاع از آزادی خودم به اینجا نیامده ام. اگر شما مرا به زمین بزنید، تنها نتیجه اش قد برافراشتن بیشتر من خواهد بود... آقایان به من نگاه کنید، آیا من شباهتی دارم به مردی خود فروخته؟ آیا دروغگو هستم؟ آیا خائتم؟ پس چرا باید خودم را به چنین دردسری گرفتار کنم؟ من هیچ بلندپروازی سیاسی ندارم و برای هیچ فرقه و گروهی تره خرد نمی کنم. من یک نویسنده و یک انسان آزادم. من زندگیم را وقف کارم کرده ام... من همچنان از مشاهده این بازگشت خشک اندیشی حیرت زده ام؛ و از این که تلاش برای دامن زدن به جنگ صلیبی ممکن است در زمان ما و در پاریس بزرگ ما و در میان مردم خوب فرانسه اتفاق بیفتد؛ آن هم در این دوران دمکراسی و مدارای عمومی و در بطن جنبش بزرگ به سوی برابری، برادری و عدالت که در هر سو در جریان است؛ در همان شرایطی که ما آرزوی زدوده شدن مرزهای کشورها و ایجاد جامعه ای جهانی از همه ملت ها و ایجاد کنگره های بین ادیان را داریم که طی آنها روحانیون همه مذاهب با آغوش باز یکدیگر را بپذیرند و قبول کنند که رنج های ما، همه ما را به برادری فرا می خواند تا بر سرنوشت فلاکت بار انسان غلبه کنیم... ولی در میان ما، گروه انگشت شماری از مردان دیوانه بیشعور و یا سواستفاده چی و فرصت طلب وجود دارد که هر

صبح به حریم ما تجاوز می کنند: بیایید یهودیان را بکشیم؟ بیایید یهودیان را بخوریم! بگذارید آنها را کشتار و قتل عام کنیم! بگذارید برگردیم به دوران قربانی سوزاندن و اژدها کشی! و از میان همه زمان ها، آنها زمان ما را برگزیده اند. هیچ کاری از این ابلهانه تر و زشت تر نمی شد."

افزون بر پیش آگهی شهودی زولا از به راه افتادن قربانی سوزی نژادی که چند دهه بعد در قالب هالاکاست اتفاق افتاد، باید توجه داشت که زولای خداناباور با چه احترامی از گفتگوی آزادانه ادیان سخن می گوید و این برای ما ایرانیان بسیار درس آموز است. هیچ کس نیست که در رمان های زولا ناباوری او به خدا و نقد تند او به کارکرد جهل افکنی توسط روحانیون سنتی را نخوانده باشد. اما همین زولا با تکیه به اصل مدارا و آزادی اندیشه از "ایجاد کنگره های بین ادیان که طی آنها روحانیون همه مذاهب با آغوش باز یکدیگر را بپذیرند" سخن می گوید.

دادگاه، زولا را به یک سال زندان و سه هزار فرانک جریمه محکوم کرد، ولی زولا پیش از آن که برای دستگیری اش بیایند، خانواده را ترک کرد و به انگلستان گریخت. همسر و دو فرزند او در طول یازده ماه اقامت او در انگلستان، با مشکلات مالی و فشارهای بسیار روبه رو شدند. شهرت زولا رو به افول رفت. تیراژ کتاب هایش که در فاصله ۱۸۴۷ تا ۱۸۹۶ به صد هزار نسخه رسیده بود، از فاصله نوشتن "من متهم می کنم" تا چهار سال پس از آن به شش هزار نسخه رسید. زولا را در محافل ادبی نمی پذیرفتند و بسیاری از دوستانش از او کناره گرفتند.

زولا در دوران سکونت در انگلستان خوشحال نبود و در نامه ای خطاب به همسرش نوشت:

"توانایی لذت بردن از زندگی در خارج از فرانسه را ندارم... اولین ساعت هایی که در یک سرزمین خارجی هستم، سخت ترین لحظات من هستند؛ از فهمیدن آن چه مردم می گویند سرباز می زنم و به شدت در اندوه فرو می روم. برخی از هموطنان من برای ناسزاگویی به من، مرا خارجی می نامند. خدای بزرگ... چقدر شناخت آنها از من ناچیز است!"

کاریکاتورهای آنتی دریفوسرها، زولا را در خارج از کشور نشان می دادند که نگران نرسیدن جواب امپراتور آلمان و یا در حال خطابه خواندن برای ارتش آلمان بود. با آن که زولا کاندید عضویت در آکادمی فرانسه شده بود ولی در چنین جوی، حتی یک رای نیز نیاورد. کلنل پیکار، نیز که با شهامت بسیار بر بیگناهی دریفوس اصرار داشت، در ۱۳ جولای ۱۸۹۸ دستگیر شد و به زندان افتاد.

**افشای مقصران و آزادی امیل زولا:** در ۳۰ آگوست ۱۸۹۸ ورق برگشت. خبر تکان دهنده اعتراف ژنرال هانری به جعل اسناد علیه دریفوس برای ارائه به دادگاه تجدید نظر، پاریس و دنیا را لرزاند. کلنل هانری دستگیر شد و به زندان افتاد، اما روز بعد در سلول خودکشی کرد. استهزای که گناهکاری او اثبات شده بود، به انگلستان گریخت. به این ترتیب حکم دادگاه در مورد زولا اعتبار خود را از دست داد و زولا به وطن بازگشت. این بازگشت یک مرحله پیروزی برای دمکراسی فرانسه بود. افکار عمومی دوباره خواستار بررسی اتهام به دریفوس شد.

در ۲۴ دسامبر ۱۹۰۰ حکم بخشودگی دریفوس صادر شد. زولا بیدرنگ، این حکم بخشودگی را محکوم کرد، زیرا دریفوس بیگناه بود و بخشودگی بدون بازگرداندن آبروی او تنها حکم ترمزی را داشت بر روند افشای دست های آلوده. زولا در نامه سرگشاده به رئیس جمهور وقت، امیل لوبه، یادآور شد که چگونه سکوت و دودلی رئیس جمهور قبلی، فوره، در برابر پایمال شدن عدالت،

چهره‌ او را برای همیشه در تاریخ به عنوان فردی ضعیف به جا گذاشته است و از او خواست که از این موضوع درس بگیرد. این زولا در این آخرین نامه سرگشاده که در ۲۲ دسامبر ۱۹۰۰ در *L'aurora* به چاپ رسید، نوشت:

"حکم بخشودگی صادر شده و دیگر دادگاه تشکیل نخواهد شد. دیگر گناهکاران پیگرد نخواهند شد. حکم بخشودگی، این ننگ را پاک نمی کند که دریفوس بیگناه دوبار محکوم شد. تا این اتهام ناروا پس گرفته نشود، فرانسه همچنان در هذیان و وحشت کابوس به جا خواهد ماند. شما حقیقت را خاک کردید، ولی حقیقت زیر زمین نقب می زند و روزی همه جا خواهد رویید... بدتر آن که شما به اخلاق زدایی در میان سفلگان دامن می زنید وقتی به ناروا آنها را توجیه می کنید."

زولا جوهر حرکت خود از ابتدای ماجرای دریفوس را در همین نامه جمع بندی کرد و از جامعه فرانسه خواست که "از ماجرای دریفوس، نتایج سیاسی و اجتماعی رفورمی را بیرون بکشد که این بحران، ضرورت انجامش را آشکار کرد". زولا گفت که پیروزی قطعی، تنها در این صورت به دست می آید و "ماجرای دریفوس تا زمانی که فرانسه بی عدالتی جاری شده را جبران نکند، پایان نخواهد یافت". زولا، آبروی کشور فرانسه را در گرو انجام "مرحله پنجم" روند قضایی که اعلام بیگناهی دریفوس بود، دانست. زیرا، مرحله چهارم یا اعلام بخشودگی بدون فرارفتن به مرحله پنجم یعنی اعاده حیثیت و تقدیر، بی ارزش و حتی ویرانگر خواهد بود. زولا در انتهای این نامه به امیل لوبه می گوید که این آخرین نوشته او درباره ماجرای دریفوس است:

"من تنها یک شاعرم، یک قصه گوی منزوی که در گوشه خلوت خود با یک نیت کار می کند. من دریافته ام که یک شهروند خوب باید کاری اساسی به کشورش ارائه دهد و به همین دلیل، همیشه خود را غرق در کتاب هایم کرده ام. اینک من، به سادگی به آنها بر می گردم، زیرا وظیفه ای که به خودم واگذار کرده بودم، به پایان رسیده است. من سهم خود را تا حد مقدور ادا کرده ام و اینک دیگر برای همیشه در خاموشی فرو می روم. با این وجود، چشم ها و گوش هایم را باز نگه می دارم... من هشیارم، شب و روز، تا چه در افق پدیدار شود. درحقیقت، من سرسختانه امید دارم که حقیقت و عدالت، خیلی زود از آن سوی کشتزارهایی که آینده در آنها می روید، پدیدار شود. و من همچنان منتظرم."

زولا با آن که در ابتدای شرکت خود در ماجرای دریفوس در ۱۸۸۹ در مصاحبه ای گفته بود که هرگز رمان یا نمایشنامه ای در باره ماجرای دریفوس نخواهد نوشت و هرگونه بهره برداری او از این جریان کاری سخیف و مودبیانه خواهد بود، اما در سال ۱۹۰۱ پس از آن که مراجع ارتشی از اعلام بیگناهی دریفوس سرباز زدند، مجموعه نوشته های خود را به نام "حقیقت در راه است"، *La en marche Vérité* را منتشر کرد. دو ماه بعد، زولا نوشتن رمانی را آغاز کرد و در صفحه اول چرکنویس آن نوشت: "نمونه ای که ماجرای دریفوس در اختیار ما قرار می دهد". رمان حقیقت، بر اساس اتهام دروغین به معلمی روستایی از سوی عمال کلیسا در آموزش و پرورش فرانسه شکل گرفت و با این جمله شاعرانه به پایان رسید:

"عدالت تنها در پیش زمینه حقیقت وجود دارد و خوشبختی تنها در پیش زمینه عدالت... ملت فرانسه زمانی به استحکام می رسد که از طریق آموزش بنیادین همه شهروندان، توانایی جاری کردن حقیقت و عدالت را بیابد."

این آخرین جمله زولا پیش از خاموشی ابدی بود.

**قتل امیل زولا:** در ۲۹ سپتامبر ۱۹۰۲ امیل زولا و همسرش از بیلاق به خانه خود در خیابان بروکسل پاریس برگشتند. چون هوا سرد بود، بخاری دیواری را روشن کردند و به خواب رفتند. اما راه دودکش از بالا بسته بود و گاز مونوکسید کربن در اتاق پخش



شد. صبح، وقتی هیچ یک از اتاق بیرون نیامدند، مستخدم های خانه در را گشودند و زولا را کف زمین یافتند که گویی برای گشودن پنجره خیز برداشته بود. همسر زولا در بیمارستان نجات یافت، اما زولا با وجود گرفتن سه ساعت تنفس مصنوعی دیگر به هوش نیامد. او در سن ۶۲ سالگی از دنیا رفت. فرانسه این بار بر سر علت مرگ زولا به لرزه در آمد. پنجاه هزار نفر در تشییع جنازه زولا به قبرستان مونپارناس شرکت کردند. فرانسه دریفوسار مطمئن بود که آنتی دریفوسارها زولا را کشته اند. این حدس، در سال ۱۹۵۳ تایید شد، زیرا اسنادی به دست آمد که بر اساس آنها مقاطعه کاری آنتی دریفوسار که برای تعمیر شیروانی خانه پهلویی زولا استفاده شده بود، راه شومینه او را به کلی بسته بود. مقاطعه کار قاتل در سال ۱۹۲۷ در بستر مرگ به این عمل خود اعتراف کرده بود.

**بازگشت اصل تفکیک دین از حکومت:** پارلمان فرانسه، در سال ۱۹۰۵، پس از مرگ زولا و زیر فشار افکار عمومی که از رسوایی های ارتش و دخالت کلیسا در امور کشوری به تنگ آمده بود، اصل تفکیک نهاد دین از حکومت را دوباره پس از نزدیک به صد سال، به قانون اساسی فرانسه بازگرداند. بنابر ماده اول متمم قانون اساسی، جمهوری فرانسه، آزادی مذهبی را به رسمیت می شناسد و رفتار مذهبی و نیایش برای پیروان همه مذاهب را، در صورتی که مغایر با منافع و نظم جامعه نباشد، آزاد می داند. جمهوری فرانسه به هیچ یک از فرقه های مذهبی کمک هزینه یا حمایت مالی نمی رساند و خود را به هیچ یک وابسته نمی داند.

قانون ۹ دسامبر ۱۹۰۵ که جامعه مدنی فرانسوی را از نو پایه گذاشت، قانونی ضد مذهب نبود، بلکه برای ایجاد آرامش در اجتماع و ثبات دمکراتیک به تصویب رسید. در اثر دخالت نهاد دین در حکومت، ظرف یازده سال بحران دریفوس، جمهوری سوم فرانسه، دولت های پایدار نداشت و رقابت های دشمنانه احزاب سیاسی هر گونه برنامه ریزی را در کشور فلج کرده بود.

متمم قانون اساسی ۱۹۰۵، راه حل جمهوری سوم برای رسیدن به ساختاری مدنی و به دور از اعمال نفوذهای آشکار و پنهان کلیسا بود. یکی از عرصه های مهم این برنامه ریزی، بیرون آوردن آموزش و پرورش از زیر نفوذ کلیسا بود.

**تأثیرهای مثبت تفکیک برای نهادهای دینی:** در بلند مدت، بزرگترین فایده اجتماعی تفکیک نهاد دین از حکومت در فرانسه به خود کلیسای کاتولیک و پروتستان های فرانسوی رسید. مراکز مذهبی بار دیگر کار کرد خود را در کارهای خیریه و کمک به مردم پیدا کردند و در مراکز آموزشی آنها مباحث انسان گرایانه الهیات شکل گرفت. روحانیون مسیحی فرانسه، به دور از سودای رسیدن به قدرت سیاسی و حکومت، بی نیاز از تلاش برای شبکه سازی در ارتش و دولت، به کار خیریه و مطالعات مسیحی عمق بیشتری دادند.

در سال ۱۹۴۰ و اشغال فرانسه توسط قوای هیتلر در ۱۹۴۲ با روی کار آمدن حکومت ویشی، کشیش های پروتستان و کاتولیک چندین شبکه نجات در نهضت مقاومت فرانسه را به راه انداختند. برخی از آنان مانند میشل ریکه، روحانی فرقه ژوئیت توسط گشتاپو دستگیر و به اردوگاه های مرگ اعزام شدند. میشل ریکه پس از پایان جنگ و آزادی از اردوگاه داخائو به یکی از پیشتازان گفتگوی ادیان میان مسیحیان و یهودیان تبدیل شد. او که از دوستان نزدیک مارتین لوترگینگ بود، با اوج گرفتن درگیری های خاورمیانه نیز همین نقش را میان یهودیان و مسلمانان ایفا کرد. روحانیون مسیحی دیگری که هم در عرصه های اندیشه و هم در صحنه مقاومت مدنی درخشیدند، از این جمله بودند: پاستور ژاک مارتین، پدر اسکار دوفرنزیف که دستگیر و کشته شد، پدر

دووف پدر لیرو، پدر مرکلن، اسقف های اعظم شهر نیس و تولوز و شهرهای دیگر در زمان اشغال فرانسه. ژان گیرو، سردبیر مجله صلیب، ارگان کاتولیک های فرانسه، نقش بزرگی در روشن کردن کاتولیک های فرانسه در مورد نژاد پرستی و آنتی سمیتیزم داشت. روزنامه های مسیحی دیگر به نام *La libre parole* (سخن آزاد) و *L'aube* (سحرگاه) از پیشتازان آزادی بیان و اندیشه در شرایط دشوار حیات اجتماعی فرانسه در طول جنگ جهانی دوم بودند. کلیسای فرانسه به مدت نزدیک چهار دهه پس از افزودن متمم قانون اساسی در زمینه تفکیک نهاد دین از حکومت، جایگاه خاص معنوی و اجتماعی خود را در زندگی فرانسویان یافت و در شرایط بحرانی نشان داد که شبکه ای نیرومند داشت برای انجام کارهای خیریه و انسان دوستانه همچون رسیدگی به کودکان و زنان بی خانمان، کمک به فراریان سرزمین های اشغالی، رهبری شبکه های نجات، فراری دادن مجروحان از بیمارستان های گشتاپو و سپردن کودکان یهودی به خانواده های مسیحی برای حفاظت از آنان در برابر نسل کشی هیتلر.

**اعاده حیثیت آلفرد دریفوس و رشادت او در جنگ جهانی اول:** پس از تصویب متمم قانون اساسی در ۱۹۰۵ رویدادهای دیگری در راه بودند. در ۱۲ جولای ۱۹۰۶ دادگاه تجدید نظر، به اتفاق آراء رای به بیگناهی دریفوس، آزادی فوری او و کنلن پیکار و بازگشتن هر دو به ارتش و دریافت نشان لژیون دونور را داد. آلفرد دریفوس، در مقام فرمانده کل دانشکده افسری، مشغول به خدمت شد. دریفوس در جنگ اول جهانی با نشان دادن رشادت در جنگ های وردن و شومن ددم، در سپتامبر ۱۹۱۸ به مقام ژنرالی رسید.

زولا نیز در آرامگاه مونپارناس بود تا سال ۱۹۰۸ که بقایای او را طی مراسمی به آرامگاه مشاهیر فرانسه، پانتئون انتقال دادند. در آن روز، آلفرد دریفوس نیز در میان جمعیت حضور داشت که دو گلوله به او شلیک شد، ولی زخمی سطحی برداشت.

ژرژ کلمانسو که به او لقب "ببر جمهوری" داده بودند، پس از بازنشستگی در ۱۹۰۹ به کنج خلوت رفت و شاهکارهای خود دموستن (۱۹۲۶) و در شامگاه اندیشه (۱۹۲۷) را نوشت. کلمانسو از اولین متفکران معاصر بود که مقدس انگاری توده های مردم را زیر سؤال برد. کلمانسو به درستی دریافته بود که حتی وقتی همه ارکان دیگر جمهوریت در خطر انهدام قراردارد، آزادی بیان و مطبوعات می تواند آغازگاه پیشروی دوباره نیروهای ترقی خواه باشد. چنان که زولا اشاره کرد، مطبوعات و رسانه های آزاد چه در آن زمان و چه در دوران ما، همان جاده ای هستند که حقیقت در گذر ناهموار آن از راه می رسد.

آلفرد دریفوس سرانجام در ۱۹۳۵ درگذشت. او ظهور نازیسم را شاهد بود، اما پیش از آغاز جنگ جهانی دوم چشم از دنیا فروبست.

**بازماندگان و قهرمانان خاندان دریفوس:** با آغاز جنگ جهانی دوم، نوه پسر دریفوس که حاصل ازدواج دخترش با اولین تاریخ نگار ماجرای دریفوس، ژوزف راینخ بود، به صف گلست های نهضت مقاومت فرانسه پیوست. نوه دیگر او، مادلن یوی، از اعضا مبارزه نهضت مقاومت در تولوز شد. یکی از دختران دریفوس با روی کار آمدن حکومت دست نشانده هیتلر در فرانسه، موسوم به حکومت خائن ویشی، توسط عمال ویشی به گشتاپو لو داده شد و در یکی از اردوگاه های مرگ نازی جان باخت.

**امیل زولا همچون یک نماد:** "روشنفکر" بودن برای زولا یک انتخاب فردی بود و او با همان تعریف ولتری: "متفکری که در جدل سیاسی یا همگانی شرکت و سمتگیری می کند و از ارزش هایی دفاع کرده یا راه حل هایی برای مسایل پیشنهاد می نماید"، به جدل پیرامون بیگناهی دریفوس در گستره همگانی وارد شد و در هماهنگی و کار جمعی با دیگر وجدان های بیدار در

رسانه ها، ارتش و غیره، دستاوردی عظیم از خود به جا گذاشت. شرط به کارگیری عقل سنجشگر، انسان گرایی و وفاداری به اصول جهانشمول حقوق بشر، و بیانگری در گستره همگانی، وجه تمایز مشارکت روشنفکری از عملکردهای دیگر افراد طبقه ای است که با کار فکری سروکار دارند و برای نمونه، جهت ترفیع شغلی نوشته ای به چاپ می رسانند. اما در هر زمانه ای دسته ای دیگر از اهالی کار فکری بوده اند که ماموریت داشته اند تا بر اساس موازین حزبی و ایدئولوژیک، به فکرسازی پردازند. کارل پوپر کارکرد این شبه روشنفکران را که ایدئولوژی های نژادپرستی، نازیسم و استالینیسم و مائویسم و غیره را شکل دادند، "خیانت" بزرگ دانست و آرزو کرد که ایکاش آنها هرگز نمی نوشتند و کار فکری نمی کردند!

براساس وجوه تمایز "روشنفکری" در مفهوم کلاسیک آن که - پیشتر برشمردیم - بسیاری از چهره های اجتماعی، هنری و فیلسوفان و دانشمندان قرن بیستم در این مقوله می گنجند. آنان با دیدگاه ها و باورهای گوناگون ولی به اتکای اصول جهانشمول حقوق بشر در مخالفت با جنگ، گسترش سلاح های هسته ای، آزادی های مدنی و رویارویی با نظام های توتالیتر و اقتدارگرا بر اساس چنین انتخابی، نقش روشنفکر گستره همگانی را تحقق بخشیده و دستاوردهای بزرگی نیز داشته اند. از این رو نفی نقش "روشنفکری" و به کاربردن واژه "روشنفکر" همراه با طعنه و تمسخر، هرچند قادر به فضاسازی موقت پوپولیستی است، اما در نهایت، حربه ای ناکارآمد است در دست کسانی که خود دستاوردی نداشته و می پندارند که "اگر پای همسایه بشکند، راه رفتن من بهتر می شود".

زمانه ما با دوران زولا تفاوت های بسیار دارد و از این رو جدل برای تبیین دوباره نقش روشنفکر و حدود آن از کارمایه های امروز است. در این میان، اما، امیل زولا برای همیشه، نماد روشنفکر و وجدان بیدار شهروندی خواهد ماند.

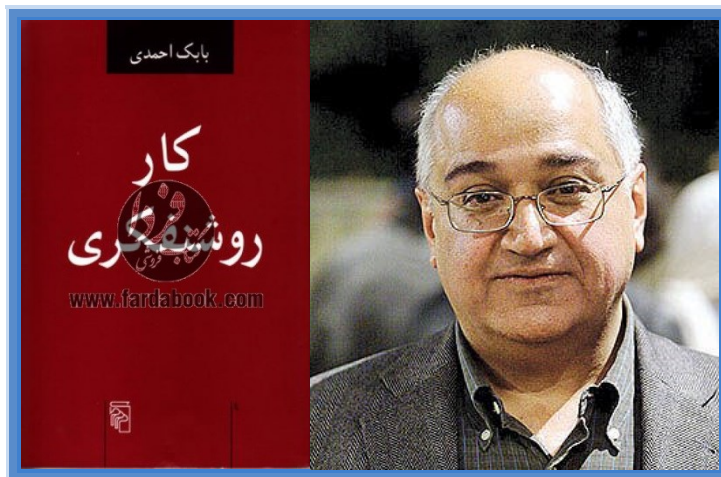
شیرین دخت دقیقیان

پاییز ۲۰۱۸

مروری بر دیدگاه های بابک احمدی

در کتاب کار روشنفکری

علیرضا جاوید



**خرمگس:** این مقاله نقل شده از مطبوعات داخل ایران است.

بابک احمدی در آخرین اثر خودش به سراغ اصطلاح (مفهوم) روشنفکری رفته است. اصطلاحی که در ایران همواره محل مناقشه بسیاری بوده و موافقان و مخالفان زیادی را در برابر خود دیده است. کتاب های گوناگونی نیز در ارتباط با روشنفکر و روشنفکران ایرانی نگاشته شده است که هر یک، از زاویه دید خود به آن پرداخته اند. در این میان، اثر بابک احمدی ویژگی برجسته ای دارد و آن، نقد تعریف اصطلاح روشنفکری و تبیین چارچوب عمل فردی است که می توان گفت که او «کار روشنفکری» انجام داده است. به جرات می توان گفت کتاب بابک احمدی، تصورمان را نسبت به آنچه که تا به امروز نسبت به «روشنفکر» و «کار روشنفکری» خواننده و دانسته ایم و در ذهنمان طبقه بندی کرده ایم و براساس آن اصطلاحات خاصی را ساخته ایم، ویران کرده و چارچوب جدید و تأمل برانگیزی را پیش رویمان قرار می دهد.

کتاب «کار روشنفکری» از دو بخش تشکیل شده است: ۱- نابسندگی تعریف های ذات باورانه از «روشنفکر» و بن بست رویکردهای عینی گرا ۲- به سوی تعریفی تازه از کار روشنفکری براساس تحلیل گفتمان.

بابک احمدی تعریف هایی را که از اصطلاح روشنفکر در فرهنگ های فارسی آمده است ناقص می داند. «فرهنگ معین» روشنفکر را در معنای نوگرا و تجددپرست آورده است. از این رو، با معادل آوردن روشنفکر در جایگاه یک فرد مدرن و مدرنیست، «متفکرانی که به مدرنیته انتقاد کرده اند یا در توضیح کاستی های آن نوشته اند، روشنفکر محسوب نخواهند شد.» (ص ۱۶) در «دایره المعارف فارسی»، که به سرپرستی غلامحسین مصاحب نوشته شده است، «واژه «روشنفکری» در برابر Enlightenment آمده که همان روشنگری است و هیچ اشاره ای به واژه انگلیسی Intellectual نشده است.» (ص ۱۷) در «فرهنگ معاصر فارسی» (غلامحسین صدری افشار، نسترن و نسرین حکمی) دو تعریف از روشنفکر آمده که به فعالیت روشنفکری اشاره ای نشده است بلکه «در هر دو تعریف پایه اصلی بینش و اعتقاد شخص است.» (ص ۱۷) اصطلاح «منورالفکری» نیز که ساخته

دوران مشروطه است، روشنفکر را با روشنگر قرن ۱۸م. یکی گرفته که این امر نشان دهنده «توجه غیرانتقادی متفکران مشروطه خواه به فرهنگ غرب بوده و هنوز هم به شکل هایی در ذهن بسیاری از نویسندگان ما باقی است.» (ص ۱۶) بابک احمدی، در ادامه بررسی تعریف های ارائه شده از روشنفکر، ۲۰ تعریف از روشنفکر را که در کتاب ها و مقاله ها و فرهنگ های تخصصی علوم اجتماعی (در زبان های انگلیسی و فرانسوی و آلمانی) آمده است گرد آورده و همه را به سه دسته کلی تقسیم می کند:

۱ - تعریف های کاربردی: براساس کار، حرفه و نقش اجتماعی افراد. مثلاً روشنفکر کسی است که کار فکری انجام دهد. (در مقابل کار یدی)

۲ - تعریف هایی کاربردی با تاکید بر نقش فرهنگی افراد. مثلاً روشنفکر کسی است که محصولات فرهنگی ای را تولید کند که در آنها کیفیتی به طور خاص اندیشگرانه یافتنی باشد.

۳ - تعریف هایی براساس موضوع مورد علاقه افراد. مثلاً روشنفکر کسی است که به جست و جوی حقیقت امور (یا حقیقت کلی) برآید.

با توجه به موارد ذکر شده، آیا امکان دارد که ما تعریف جامع و مانعی از آن ارائه کنیم؟ از دید بابک احمدی هرگاه پرسش «روشنفکر کیست؟» بخواهد ماهیت روشنفکر و کار او را کشف کند، یک پرسش «ذات باورانه» خواهد بود. چنین پرسشی اشتباه است، زیرا نمی توان تعریف واحد و مشترکی از روشنفکر به دست داد. از دید وی تعریف هایی که در هر یک از این سه دسته آمده است، «اخراج کننده» هستند. یعنی «هر کدام عده زیادی را از قلمرو روشنفکری کنار می گذارند و کار روشنفکرانه را در نهایت کار فردی متعلق به گروهی از سرآمدان معرفی می کنند و رابطه های اجتماعی و نقش های گروهی اجتماعی را یا نادیده می گیرند، یا کم رنگ و ناروشن می کنند.» (ص ۴۰) از دید وی دسته اول و دوم این تعریف های مبتنی بر ذات باوری، گرفتار عینی گرایی و دسته سوم گرفتار ذهنی گرایی هستند.

بابک احمدی برداشت عینی گرایانه از روشنفکر را به دو دسته رادیکال و غیررادیکال تقسیم می کند. در برداشت عینی گرایانه غیررادیکال، به بررسی اندیشه توماس مان (در کتاب «تعمق های یک آدم سیاسی»)، ژولین بندا (در کتاب «خیانت روشنفکران»)، کارل مانهایم (در کتاب «ایدئولوژی و آرمان شهر»)، باتامور (در کتاب «نخبگان و جامعه») می پردازد. به عقیده بابک احمدی، درک توماس مان از نقش روشنفکران «به فهم او از مدرنیته، بحران های آن و ضرورت انتقاد به آن بازمی گشت.» (ص ۷۹) روشنفکر مورد نظر بندا «از دموکراسی سیاسی به عنوان تحقق ارزش های روشنگری دفاع می کرد اما خود را در مقام ناقد و مخالف آن قرار می داد.» (ص ۸۳) کارل مانهایم، که ناقد مدرنیته بود، بر این عقیده بود که در جهان مدرن، حقوق فردی به رسمیت شناخته شده است، اما امنیت، آرامش خیال و تصور خوشبختی از فرد سلب شده است. به همین جهت می گفت روشنفکر نقش برجسته ای در تولید فرهنگ دارد و ریشه های بحران را می شناسد. از این رو، روشنفکران «به عنوان عوامل اجتماعی توانا تمامیت زندگی اجتماعی را مشاهده می کنند، پس باید آن را برای دیگران نیز روشن کنند.» (ص ۸۷) از نظر باتامور در تمامی جامعه های انسانی حضور روشنفکران قابل لمس است. در واقع او نقش روشنفکر را از رابطه شان با تولید فرهنگ تشخیص می دهد. بابک احمدی در برداشت عینی گرایانه رادیکال از روشنفکر، اندیشه مارکس، گرامشی، سارتر و فوکو را مورد بررسی قرار می دهد. با توجه به اینکه اندیشه عینی گرایی رادیکالی، انتقاد از مبانی مدرنیته و جامعه بورژوازی است، احمدی بر این عقیده است که این

اندیشمندان "روشنفکران را یا به عنوان سخنگویان یا سازندگان توجیه های نظری منافع اجتماعی و طبقاتی و یا هم چون نیروهای معترض و برانداز معرفی می کنند".

در مجموع با توجه به انتقادهایی که بابک احمدی به دست می دهد، معتقد است که می توان تعریف موقتی از روشنفکر ارائه کرد. البته باید توجه داشت که این تعریف باید «ویژگی تاریخی و پراگماتیک کار فکری در هر جامعه و هر فرهنگ خاص را در نظر بگیرد. در نتیجه باید این پرسش را پیش بکشد که در هر مورد خاص چگونه کار فکری افراد تبدیل به کار روشنفکری می شود یا بهتر بگویم چنین خواننده و پذیرفته می شود.» (ص ۳۷) بابک احمدی برای پاسخ به این پرسش آن را در قالب صورت بندی گفتمانی فرهنگی (الگویی که از فوکو می گیرد) قرار می دهد. از نظر وی حدود گفتمان، هم به صورت محدود و هم به صورت آشکار است. در واقع گفتمان گونه ای قاعده مندی و هنجارسازی است که در چارچوب آن بسیاری از موارد حذف می شوند. در این چارچوب ممنوعیت هایی هم از بیرون و هم از درون بر گفتمان تحمیل می شوند. «همه می دانیم که همه چیز را نمی توان گفت. منع موضوع گفتار که از منبع گفتمانی پدید می آید، ضرورت رعایت آداب در وضعیت های خاص یا حق ممتاز سخنران از جمله پدیده های پیچیده ترکیب حق و حق نداشتن هستند... فقط با پیروی از قاعده های یک گفتمان خاص است که می شود حقیقت را گفت.» (ص ۱۷۶) آنچه که کارکرد گفتمانی را تعیین می کند، رابطه آن با سایر گفتمان ها است. از این رو، به عقیده احمدی، یک موقعیت ثابت برای وضعیت یک گفتمان قابل تصور نیست و وجود ندارد. بلکه وضعیت یک گفتمان، با توجه به وضعیت دیگر گفتمان ها، به طور موقت تغییر کرده و شکل جدیدی به خود می گیرد. با توجه به چارچوب گفتمانی که بابک احمدی مشخص می کند، شخصی که تلاش می کند فعالیت کرداری - فکری انجام دهد، عمل او باید از سه ویژگی برخوردار باشد: «۱ - این فعالیت را در جهت گسترش افق گفتمانی خاص قرار دهد و قلمرو کارکردی آن گفتمان را دقیق تر کند... ۲ - ارتباط گفتمان را با زندگی اجتماعی و با «صورت بندی دانایی» و سامان حقیقت و نیز با سازوکار قدرت، تا حدودی روشن تر کند و این نکته را به بحث بگذارد. ۳ - وقتی حلقه های ارتباط گفتمان خاصی را با دیگر گفتمان های رایج مستحکم کند و در حالتی بهتر موجب پیدایش حلقه های تازه شود، آن فعالیت کرداری - فکری اش تبدیل به فعالیتی روشنفکرانه می شود.» (ص ۱۵۷) سپس تاکید می کند که گوهر و جنبه بنیادین و مرکزی کار روشنفکر، فعالیت عملی و نظری انتقادی است. در نتیجه بدون انتقاد، سه جنبه از تعریفی که به دست داده است، معنا و مفهومی نخواهد داشت.

## مسئولیت روشنفکران

( واسلاو هاول – برگردان از گودرز اقتداری )<sup>۷۹</sup>



متن سخنرانی نخست وزیر جمهوری چک، واسلاو هاول<sup>۸۰</sup>

در نیوزیلند، سال ۱۹۹۵

مشخصات کتابشناسی: Stout Center Review, March 1995

<https://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/the-responsibility-of-intellectuals>

کشور من اکنون درگیر مناظره ای بر سر روشنفکری است، درباره اینکه چقدر روشنفکران مهم و چقدر خطرناک هستند، و این پرسش که تا چه درجه ای میتوانند مستقل باشند، و تا چه اندازه و در چه زمینه هایی میتوانند با سیاست درگیر شوند.

جناب صدراعظم، میهمانان عالیقدر، خانم ها و آقایان:

چندی پیش فردی سالخورده و اندیشمند برای دیدار من به پراگ آمد و من به سخنانش با اشتیاق گوش دادم. مدت کوتاهی بعد خبردار شدم که او فوت کرده است. نام او کارل پوپر بود. او جهانگرد بود و جهان را به دنبال بزرگترین جنگ دست ساز بشر که با ایدئولوژی خونبار و آتش افروز نازیسم آغاز شده بود، از این کشور، از نیوزیلند دنبال می کرد. از اینجا بود که او درباره شرایط جهان می اندیشید، و در اینجا بود که مهم ترین کتاب هایش را نوشته است. بدون شک تحت تاثیر همزیستی مسالمت آمیز مردمی با فرهنگ های گونه گونه در این جزایر بود که وی همواره با این پرسش روبرو می شد که چرا ایده جوامع آزاد در مقابل امواج پی در پی تفکرات قوم گرایانه با این همه دشواری روبه رو می شود. او پرسش خود را متوجه پس زمینه روحانی تفکرات دشمنان جامعه آزاد متوجه میساخت. در این مناسبت رسمی، مایلم نظراتی را درباره تفکرات آقای کارل پوپر عرضه نمایم و بدین وسیله به متفکر اخیرا درگذشته ادای احترام نمایم.

<sup>۸۰</sup> سخنرانی واسلاو هاول در دانشگاه ویکتوریا، نیوزیلند ۱۹۹۵

<https://ddakadecemia.ce/wp-content/uploads/2016/07/Karl-Poppers-The-Open-Society-and-Its-Enemies-in-the-contemporary-global-world.pdf>

هدف عمده پوپر در انتقاداتش - که او با مدارک بسیار از آن دفاع کرد - پدیده ای بود که وی آنرا مهندسی جامع و سراسری اجتماعی نامیده بود. او این اصطلاح را عرضه کرد برای بیان تلاش انسانی جهت بهبود وضع سراسری جهان براساس یک پیش فرض ایدئولوژیک که تمام قوانین و توسعه تاریخ جهان را تبیین کرده، بطور جامع بروز و وقوع این قوانین را تامین نماید. پوپر به وضوح توضیح داد که چنین برخورد و نگاهی در نهایت به ظهور استبداد و حکومتی توتالیتر منتهی خواهد شد.

من از کشوری می آیم که برای دهه ها در زیر یوغ یک حکومت کمونیستی قرار داشت. براساس تجربیات خود میتوانم شهادت دهم که آقای کارل پوپر درست می گفت. در آغاز شاید یک تئوری علمی از قوانین تاریخی بود: تئوری مارکسیستی. اما، به مرور به اتویای کمونیسم تبدیل شد: چشم انداز بهشتی بر روی زمین، که این اواخر به گولاگ انجامید و به درد و رنج بیشمار ملت ها و تجاوز بی پایان به انسانیت انجامید. تئوری مارکسیستی هر چیز که به نحوی مخالف دیدگاه کمونیستی از جهان بود را زیر سوال می برد یا به کل رد کرده، به شدت در هم میکوبید. نیاز به تاکید ندارد که زندگی با چندگونگی ژرف و غیرقابل پیش بینی خود هیچگاه اجازه نداد در قفس تنگ مارکسیسم زندانی شود. تمام آنچه نگهبانان قفس توانستند کرد آن بود که هرچه در آن تنگنا جای نمی گرفت را سرکوب کنند و بیرون بریزند. در نهایت، جنگ بر علیه انسانیت و ریشه درونی آن اعلام شد. من میتوانم هزاران مثال بزنم که چگونه تمام ارزش های طبیعی انسانی در مقابل یک دیدگاه فرضی و تئوریک از جهانی بهتر خفه شده بود. نه تنها حقوق بشری مورد تجاوز قرار گرفت، بلکه این چشم انداز به یک نابودی اخلاقی، سیاسی و اقتصادی در جامعه انجامید.

پوپر به جای چنین مهندسی سراسری و فراگیر، به نوعی تغییرات گام به گام باور داشت، تلاشی برای بهبود مرحله ای ساختارها، مکانیزم ها و تکنیک هایی برای همزیستی بشری در جهت بهبود آن که در تماس دائم با زندگی و توسعه گسترده و غنی سازی تجربه ما باشد. اصلاحات و بهبود ها باید با معیار تجربه های مثبت، عملی، با معنی و مطلوب باشد، بدون آنکه با تکبر متکی به پیش فرضی همراه شود که مدعی آگاهی از همه چیز درباره جهان و همه راه های تغییر و بهبود آن است.

در کشور من یکی از عکس العمل های قابل انتظار در مقابل تجربه دهشتناک کمونیسم آن است که ما به این باور رسیده ایم که انسان اگر بتواند باید از تلاش برای تغییر و یا تسکین دردهای جهان، از تبیین طرح های درازمدت و یا برنامه ها و چشم انداز های استراتژیک دست بشوید. تمام اینها را میتوان بخشی از زرادخانه مهندسی فراگیر و سراسری اجتماعی دید. این اعتقاد البته خطای بزرگی است در نقطه مقابل خطای مرگباری که پوپر در تئوری مدعیان بازسازی جهان و تبیین تاریخ می بیند. در این دیدگاه ایده عجیب و غریبی شکل گرفته که جامعه چیزی بجز یک ماشین نیست که وقتی روشن شد تا ابد میتواند بدون خطا و نیاز به تصحیح کار کند.

من با مهندسی اجتماعی فراگیر و سراسری مخالفم. در عین حال با این هم مخالفم که نوزاد را با آب پاشویه و بند ناف باید بدور انداخت. من از این اعتقاد هم بدورم که مردم باید تمام آرزو ها و جستجوهایشان برای بهبود شرایط زندگی مشترک در جهان را فراموش کنند. تمام این تلاشها باید ادامه یابند حتی اگر بهبود ها موقتی و گام به گام در بخشی از محیط ها باشد. باید منتظر ماند و دید اگر تغییرات مثبت بوده به آن ادامه داد و در عین حال همیشه آماده بود تا اشتباه ها را اصلاح کنیم.



اخیرا این اعتقاد را در حضور یک دوست فیلسوف خودم بیان کردم. او با ابهام بمن نگرست و سپس سعی کرد من را متقاعد کند به چیزی که من هیچوقت آنرا انکار نکرده ام: این که جهان در اصل، یک وجود جامع و سراسری است؛ و همه چیز در آن به هم وابسته است، و هر چه ما در مکانی انجام میدهیم، تاثیرات غیرقابل انکار در همه جا دارد، حتی اگر ما قادر نباشیم آنرا دقیقا ملاحظه کنیم و شاهد باشیم؛ و حتی علوم پسامدرن این روزها برهانی بر این اصل است. با این توضیحات دوست من، مرا مجبور کرده که بر سخنانم این را بیافزایم و یا حتی به سخنان پوپر این مطلب را اضافه کنم که بله این واقعیت است که اجتماع-جهان، گیتی، در عینیت خود موضوعی اسرارآمیز است، و با میلیارد ها اتصالات درونی بر جای خود استوار ایستاده است. دانستن این اصل و متواضعانه پذیرش آن یک چیز است و اعتقاد متکبرانه که بشریت، و یا روح بشری و برهان میتواند جهان را در کلیت آن تعریف و تبیین نماید و از این تفسیر چشم اندازی برای اصلاح و بهبود جهان بدست دادن به کل چیز دیگری است. یک وجه مثبت آنست که بدانیم همه چیز به نحوی متصل به کنش های دیگری است و اما باور به اینکه ما همه چیز را فهمیده ایم و کاملا آن را درک میکنیم، اساسا موضوع دیگری است.

به عبارت دیگر، من هم مانند پوپر باور دارم که نه سیاستمداران، نه دانشمندان علوم، نه کارآفرینان، و نه هیچ کس دیگری نباید باور کند که میتواند جهان را در کلیت آن به دست بگیرد و با یک حرکت واحد آن را تغییر دهد. برای بهبود وضع جهان، مردم باید با حداکثر احتیاط و احساس مسئولیت، گام بگام به هر تغییر جزئی توجه کنند تا ببینند چه تاثیری بر کل می گذارد. در همین زمان، و شاید تا حدودی در اختلاف با پوپر، چنانکه پیش میروند، باید دائما در ذهن خود به اتصالات درونی اجزاء جهان فکر کنند و بدانند که ورای آگاهی شان بی نهایتی از اتصالات و ارتباطات ناشناخته هم وجود دارد. اقامت کوتاه من در به اصطلاح جهان سیاست مکررا من را متقاعد ساخته که این روند را به دقت دنبال کنم. به بیشتر تهدیداتی که بالای سر جهان آویزان شده و از جمله بسیاری دشواری های موجود بشری میتوان به طور موثرتری پاسخ داد اگر بتوانیم کمی دورتر از نوک بینی مان را نظاره کنیم و حداقل تا حدودی گستردگی ارتباطات و روابط موجود را که همه چیز را به هم وصل میکند، در نظر بگیریم و مسایل را فقط محدود به منافع شخصی و گروهی خودمان ننمائیم. این آگاهی البته نباید به تکبر اتویپائی تبدیل شود که فقط ما صاحبان آگاهی به حقیقت هستیم و برعکس باید با اعتقادی عمیق و متواضعانه به نظم پنهانی موجود احترام بگذاریم. کشور من اکنون درگیر مناظره ای بر سر روشنفکری است، درباره اینکه چقدر روشنفکران مهم و چقدر خطرناک هستند، و این پرسش که تا چه درجه ای میتوانند مستقل باشند، و تا چه اندازه و در چه زمینه هایی میتوانند با سیاست درگیر شوند. پاره ای از اوقات این بحث دچار سردرگمی میشود، زیرا کلمه "روشنفکر" برای مردم مختلف معانی دیگرگونه دارد و این دقیقا آن چیزی است که من سعی کردم در اینجا بیان کنم.

اجازه دهید همین جا، برای یک لحظه، معنی روشنفکر را تبیین کنیم. برای من روشنفکر فردی است که عمر خود را وقف تفکر در باره امور عمومی در این دنیا و در زمینه گسترده تر رویداد های جهانی کرده است. البته این تنها روشنفکران نیستند که به چنین تلاشی دست میزنند. روشنفکران، اما اگر اجازه داشته باشم میتوانم بگویم، این کار را به طور حرفه ای انجام میدهند؛ یعنی حرفه تخصصی شان مطالعه، خواندن، نوشتن، آموزش، انتشار و ابراز عمومی آن است. بیشتر اوقات، البته نه همیشه، این آنها را پذیرای مسائل عمومی میسازد و برخی اوقات آنها را به سمت پذیرش مسئولیت در ارتباط با مسائل جهان و آینده آن ترغیب میکند.

اگر ما این تعریف از روشنفکری را بپذیریم، آن وقت تعجبی نخواهد داشت که بگوییم روشنفکران صدمات بزرگی به جهان زده اند. بخاطر توجه شان به جهان در یک کلیت و احساس دم افزون مسئولیت درباره اش، روشنفکران دائما تمایل دارند که کنترل جهان را بدست بگیرند، کلیت آن را تعریف کنند و راه حل جهانشمول برای رفع مشکلات جهان ارائه دهند. تفکر بی صبرانه و میان بر زدن های ذهنی مدام دلیل عمده آن است که روشنفکران میخواهند راه حل های کلی و ایدئولوژیک برای جهان وضع نمایند و تسلیم قدرت اغواکننده مهندسی اجتماعی جهان در کلیت آن شوند.

در این باره آیا پیشقراولان ایدئولوژی نازیسم، بنیانگذاران مارکسیسم و اولین رهبران کمونیست، روشنفکرانی عالیرتبه نبودند؟ آیا چندین دیکتاتور معروف، و حتی بعضی تروریست ها- رهبران سابق بریگاد سرخ آلمانی و یا پل پت- به عنوان روشنفکر آغاز کردند؟ و آیا روشنفکران نبودند که حتی اگر خود بانی دیکتاتوری نبودند ولی در مقابل آن هم نایستادند و یا دچار توهم بودند که برای مشکلات جهان یک کلید راه حل عمومی باید پیدا شود؟ دقیقا برای تعریف این پدیده بود که اصطلاح "خیانت روشنفکران" به وجود آمد. بسیاری بسیج های ضد روشنفکری در کشور من ادعاهای خود را به نام این نوع روشنفکری بر علیه قشر روشنفکران توجیه مینمایند. این اعتقاد که روشنفکر یک موجود خطرناک برای جهان می باشد، از آنجا پیدا شده است. ولی کسانی که چنین ادعایی دارند، دچار خطایی میشوند که بسیار شبیه کسانی است که قاطعانه هر نوع برنامه ریزی اجتماعی را و هر نوع اندیشه و طرح برنامه کلان را رد میکنند.

کاملا بی معنی خواهد بود که باور کنیم تمام روشنفکران تسلیم اتویای مهندسی اجتماعی جامع و سراسری شده اند. تعداد کثیری از روشنفکران در گذشته و حال دقیقا همان کاری را میکنند که من باور دارم باید انجام شود. آنها به پذیرش و درک هر چه وسیعتر رسیده اند و ناظر مسایل دنیا در معنای جهانی آن هستند و طبیعت جهانشمول آن را پذیرفته و متواضعانه به این اصول پایبند مانده اند. احساس مسئولیت آنان در قبال جهان باعث شده که به یک دیدگاه ایدئولوژیک از جهان تسلیم نشوند و با نگاه بشری و مملو از کرامت انسانی به چشم اندازی از جهان رو کنند. این روشنفکران به سازنده بودن همبستگی مردم با مردم باور دارند و برای چنین ساختاری میکوشند. آنها به پرورش تحمل و مبارزه با پلیدی خشونت و ترویج حقوق بشر می پردازند و مجموعه آن را غیرقابل انکار و تفکیک ناپذیر می شمارند. آنها دیدگاهی را نمایندگی میکنند که "وجدان اجتماع" خوانده میشود. آنها نسبت به اینکه در گوشه دورافتاده ای از جهان قبیله ای در زیر فشار نابود میشوند بی تفاوت نمی مانند، و یا وقتی که کودکان در گرسنگی می میرند و یا نسبت به گرمایش جهان و اینکه نسل های آینده نتوانند زندگی پایداری داشته باشند، احساس مسئولیت می کنند. آنها درباره سرنوشت جنگل های بکر در مناطق دور جهان و خطر نابودی آنها و تمام منابع جهان بدست بشر عمیقا نگران هستند و از اینکه هجوم جهانی تبلیغات و مصرف گرایی و خونریزی های گستره گیتی در نهایت تمام جهان را به انقضاء و نابودی نزدیک میکند، هشدار میدهند.

و اما سوال ابتدائی آنست که روشنفکران در ارتباط با سیاست در کجا ایستاده اند؟ پرسش های زیادی در این باره وجود دارد. به عقیده من لیکن پاسخ خیلی ساده است: هنگام روبرو شدن با روشنفکران اتویایی، ما نباید تسلیم آژیر خطرشان بشویم. اگر آنها وارد سیاست بشوند، باز هم باید بیشتر آنها را رد کرد. و اما نوع دیگر روشنفکران—آنها که به اتصال همه اجزاء جهان به هم باور دارند، متواضعانه به جهان برخورد میکنند یا درباره روند های موجود در جهان احساس مسئولیت عمیق کرده، برای

هرچیز خوب و ارزشمند و اخلاقی دست به مبارزه میزنند- به آنها باید بدقت گوش فرا داد؛ حتی اگر مستقلاً انتقاد میکنند یا آینه ای در برابر سیاسیون و قدرت گرفته و یا اگر خودشان وارد سیاست شده باشند به هر حال باید مورد توجه قرار گیرند.

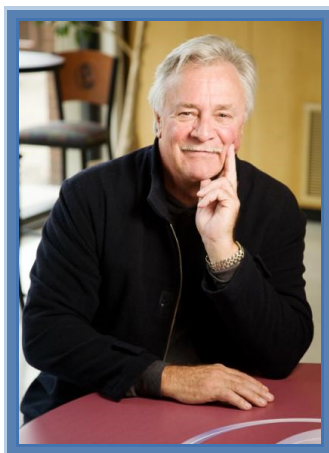
این دو نقش بسیار متفاوتند. دوست من تیموتی گارتون آس، که من با او بحث های فراوانی در طول سالها داشته ام، در این باره حق دارد. ولی با این وجود نمیتوانیم به تحریم این روشنفکران در محیط سیاست به این بهانه که آنها فقط بدرد محیط دانشگاهی و یا رسانه میخورند، دست بزنیم. بر عکس، من بر این باور هستم که هرچه بیشتر اینها در دنیای عمل سیاسی درگیر باشند، جهان بهتری ساخته خواهد شد. در اصل، سیاست باعث میشود بیشتر به مسائل کوتاه مدت بیندیشند، به یافتن راه حل برای نکاتی که به آنها در انتخابات پیش رو کمک میکند خواهند پرداخت، بجای آنکه درگیر تفکرات انتزاعی در مسایلی شوند که صد سال دیگر قرار است اتفاق بیافتد. این بده بستان ها باعث توجه آنها به منافع جمعی کوچک تر میشود، به جای آنکه به جامعه بشری در کلیت آن پردازند، در نتیجه هدف را بر چیزهایی می گذارند که در حال، همه را راضی نگه دارند و به جای ابراز مسائلی که مردم دوست ندارند بشنوند و حتی در قبال حقایق عینی مجبور می شوند، با احتیاط بیشتر برخورد کنند.

اما این نشان آن نیست که روشنفکران هیچ جایگاهی در سیاست ندارند. در عوض چالش پیش روی ما این خواهد بود که چه تعداد از ایشان را میتوان به داخل کشید. بهر حال چه کسی میتواند درباره سرنوشت تمدن در این جهان به هم پیوسته بهتر از آن کسی برخورد کند که که عمیقا و کاملا از این روابط اطلاع دارد، و به آنها بیشترین توجه را نشان میدهد و به آن احترام میگذارد، و نسبت به جهان در کلیت آن احساس مسئولیت مینماید؟

خانم ها و آقایان؛ این احساس فوق العاده ای است که کسی بتواند در کشوری مانند جمهوری چک، ده ها هزار کیلومتر دورتر از این خاک درباره مسائل جهان از دیدگاه متفکر فیلسوفی سالها بخواند، مطالعه کند و چند ساعت بعد نظراتش را با این جمع بسیار اندیشمند که در نیوزیلند پذیرای او هستند در میان بگذارد؛ در کشوری که آن فیلسوف ارجمند زمانی در آنجا رساله هایش را می نوشت. من عمیقا وامدار افتخاری هستم که به من داده اید و این افتخار دوسویه که دانشگاه ویکتوریا به من ارزانی داشته که از این پس خود را یک دکتر نیوزیلند معرفی کنم.

ضدروشنفکری یک ویروس است

مایکل ای پینرز - برگردان: حمید شیرازی<sup>۸۱</sup>



مشخصات کتابشناسی:

Anti- Intellectualism Is a Virus-Educational Philosophy and Theory- 2018  
Journal homepage: <https://www.tandfonline.com/loi/rept20>

پیشگفتار به مناسبت کشتار مسلمانان در نیوزلند

در تاریخ ۱۵ مارچ ۲۰۱۹

مقاله "ضد روشنفکری یک ویروس است" نوشته یکی از روشنفکران نیوزلندی، چندی پیش افول روشنفکری در امریکا و نیوزلند را بررسی کرد و نسبت به اشاعه این ویروس و بی توجهی به رشد فرهنگی هشدار داد. نویسنده به نقل از یک روزنامه نگار هموطن خود نقل کرد:

"در حال حاضر نیوزلند نیز مانند استرالیا و کانادا در تسخیر نئولیبرال هاست، سیاستمدارانی کوتاه فکر، سود پرست، و گرسنه پول که توجهی به فرهنگ ندارند. آن ها صرفا در پی دستاوردهای کوتاه مدت هستند. آنها جهت زندگی به آن صورت که می خواهند، سیاره زمین را نابود خواهند کرد. من از دست دولت بسیار خشمگینم."

کشتار وحشیانه مسلمانان طی عملیات تروریستی در نیوزلند که اخیرا در تاریخ ۱۵ مارچ ۲۰۱۹ به دست یک افراط گرای سفید پوست و نژاد پرست انجام شد، درستی عقاید نویسنده مقاله حاضر را تایید کرد. این کشتار وحشیانه هشدار است به تمام جهانیان که بی توجهی به ارتقا فرهنگی و اشاعه ویروس ضد روشنفکری میتواند جهان را به سوی بربریت جدیدی سوق دهد.

\*\*\*

هر زمانی که بدن سیاست ضعیف می شود، ویروس ضدروشنفکری با ساختارهای گوناگون به صورت جهشی تکثیر پیدا می کند. این ویروس باعث صدمه زدن و در نهایت کشتن گفتگو و آزادی بیان در دموکراسی می شود. بهترین درمان برای آن آموزش عمومی بر مبنای دموکراسی اجتماعی است که گفتگو، تفکر نقاد، و پرسش گری را حمایت و رواج دهد.

در سال ۱۹۴۷ سناتور ژوزف ر. مک کارتی چپ گرایان وابسته به شوروی و کمونیسم را تحت پیگرد قانونی قرار داد که نیروی محرکه آن سراسیمگی و ضد روشنفکری بود. ترس سرخ، تاکتیک و ایدئولوژی مک کارتی به منظور بزرگ نمایی ریسک ناشی از کمونیست ها و سایر چپ گرایان در داخل دولت امریکا بود که پنج سال به کار گرفته شد. در دوران جنگ سرد هر گونه نشانی از عدم وفاداری دلیل کافی برای اعلام جرم علیه کسانی بود که به زعم مک کارتی "سرخ ها" تلقی میشدند. مک کارتی نوعی هیستری ملی را دامن زد که منجر شد به حمله به استادان دانشگاه و اعضا نیروهای مسلح و حتی کسانی که مناصب دولتی را در اختیار داشتند. مشخصه تعریف کننده مک کارتیسم - به اصطلاح ترس دوم سرخ (۱۹۴۷ - ۱۹۵۶) - اتهام زنی علیه افراد و یا گروه ها بدون هر گونه مدرک و یا سند با اسناد به خیانت، بی تفاوتی و خرابکاری بود.

ضدروشنفکری در بطن مک کارتیسم بود با حملات هماهنگ به اندیشمندان، روشنفکران و نویسندگان ناشی از دریچه تعصب اوآنجیلکال و جنگ صلیبی عمومی و نهی دگراندیشان مطابق با احیا بنیاد گرایی مذهبی در جنوب که میهن پرستی بی چون و چرا را طلب میکرد. بنیاد گرای ضد روشنفکری دست در دست مک کارتیسم عامل سرکوب و عقب نشینی نیروهای مترقی در سیاست امریکا شدند. همانطور که هافستادتر (۲۰۱۲) مشاهده کرد راست گرایان جریان عامیانه علیه تحصیل کردگان و هر چیزی که قابل احترام، نهادینه شده، شناسنامه دار و یا فرهنگی بود راه انداختند.

هافستادتر (۲۰۱۲) در کتاب ضد روشنفکری در زندگی امریکایی تنش بین دسترسی به تحصیلات و کیفیت تحصیلات را نشان داد. او مطرح کرد که ضد روشنفکری پیامد دموکراتیزه شدن دانش بود. ضد روشنفکری امریکایی نتیجه سود گرایی و مکتب عمل گرایی و یا مردان خود ساخته بود.

در تجربه ملی ما همواره نوعی تفکر وجود داشته که که نفرت داشتن را تا حد یک مسلک ارتقا میدهد. بر مبنای این تفکر، گروه های نفرت در سیاست شکل میگیرند که مشابه جنگ طبقاتی در برخی جوامع مدرن دیگر است. این مسلک ها مملو از انزجار و ناخشنودی های مبهم و بیمار گونه بوده، به توهمات در باره توطئه های سری و پنهانی و گروه های ناراضی به عنوان مقصر آنها دامن میزنند. در دوران های گوناگون ماسون ها و یا انحلال گرایان، کاتولیک ها، مورمون ها، یهودیان، سیاهان، مهاجران، شراب خواران و یا بانکداران در زمره این گروه ها بوده اند. در روزگار ما روشنفکران نیز جایگاهی در میان پیروان این سنت هیچ - ندانی به عنوان مقصر پیدا کرده اند.

دهه ۱۹۵۰ بوته آزمایش سختی برای روشنفکران امریکایی بود، به دنبال آن در دهه ۶۰ "روشنفکر ارگانیک" (مفهومی که از گرامشی اقتباس شده) شکوفا شد و دسته ای از جنبش ها و تغییرات اجتماعی و دموکراتیزه شدن را گسترش داد که در نهایت منجر به آزادی - بیان، حقوق مدنی، و جنبش های ضد جنگ شد. این جنبش ها عمدتاً وابسته به روشنفکرانی مثل هربرت مارکوزه و چپ جدید بودند. در واقع، مارکوزه مثال کاملی است: عضوی از مکتب فرانکفورت که در سال ۱۹۳۴ به امریکا مهاجرت کرد و در سال ۱۹۴۰ به تابعیت این کشور درآمد. بر اثر کار هایش در دهه ۶۰ جایگاه رهبری فکری اعتراضات دانشجویی ضد-فرهنگ حاکم در اطراف جهان را بدست آورد. کتاب او "انسان تک ساحتی" (۱۹۶۴) که بر صعود سرکوب اجتماعی و نزول توان بالقوه

انقلاب تاکید میکرد، الهام بخش یک نسل از دانشجویان شد. جستجوی او برای یک موضع انقلابی و یا رادیکال به شدت تحت تاثیر پدیدارشناسی هایدگر بود زیرا او فکر میکرد که تنها یک موضع رادیکال قادر خواهد بود بر ساختارهای سرکوب گرایانه جوامع صنعتی پیشرفته غلبه کند. داگلاس کلنر در مقالات و ویرایش شده مارکوزه (۲۰۰۴) چپ جدید و دهه ۱۹۶۰ بسیاری از افکار سیاسی مندرج شده در مورد انگیزه های چپ جدید را تشریح کرد - که چگونه نسل جوان تر و کنشگران سیاسی برای رهنمودهای سیاسی و تئوریک به او رجوع میکنند. مقالات مارکوزه در مورد چپ جدید اثری بسیار تاثیر گذار بود. کلنر (۲۰۰۴) وجه تمایز تحلیل مارکوزه و این که چرا شخصیت محبوب جنبش دانشجویی در سراسر دنیا شد را توضیح میدهد:

از نظر مارکوزه، چپ جدید در بهترین شکل خود اتحاد خود جوش بین سازمان، ترکیب ضد اقتدارگرایی با تمایلات رهایی بخش، و توسعه شکل جدیدی از کنش سیاسی و سازمان دهی است. چپ جدید در پی پیوند دادن تغییر خودآگاهی و تغییر اجتماعی و فردیت با رهایی اجتماعی - سیاسی است. چپ جدید، از دید مارکوزه، تأکیدات اساسی در مورد شرایط ذهنی تغییرات رادیکال اجتماعی ارائه میدهد و در جستجوی ارزش های انسانی بیشتر، بصیرت، و راه های جدید زندگی است. این تلقی بهترین جنبه های سنت سوسیالیسم و آنارشیسم پیشین است که در مبارزات اجتماعی گوناگون نظیر مبارزه ضد جنگ، زنان، محیط زیست، و جنبش ضد فرهنگ حاکم عینیت میابد. از نظر مارکوزه مطالبه برای تغییرات گسترده بود که چپ جدید را با درخواست آزادی، عدالت اجتماعی، و دموکراسی برجسته کرد.<sup>۱</sup>

هاری س. برودی یکی از فلاسفه مشهور آموزش مدتها قبل از آن مقاله ای تحت عنوان "تحلیل ضد روشنفکری" نوشت که در جورنال تئوری آموزش چاپ شد.<sup>۲</sup> در سال ۱۹۵۴ او نوشت "امروزه کمونیسیم واقعی و یا فرضی ارتداد است، فردا سوسیالیسم و یا اقتصاد گرایی. از این رو میتوان اطمینان داشت تا زمانی که حمله به روشنفکران دارای منافع سیاسی است، هیچوقت از نظر داشتن اتهام ارتداد و یا متهم کننده کمبود نخواهیم داشت. او مطرح میکند که "روشنفکری در ماهیت خود یک تئوری و یا فلسفه نیست؛ بلکه تا حدی تاکید بر قدرت هوش انسانی برای بدست آوردن حقیقت و خوشحالی است (ص. ۱۸۴). دیویی نقطه مقابل فیلسوفان واقع گرا مثل افلاطون، دکارت، و اسپینوزا است. دیویی جستجو برای یافتن قطعیت همراه با عقل گرایی را رد میکند و عمل را بر اندیشه ارجحیت میدهد، از این رو علیرغم ایمانش به هوش انسانی میتوان او را ضد روشنفکر قلمداد کرد. توجه برودی معطوف به یک فلسفه آموزشی است که قادر به رویارویی با روشنفکری و ضد روشنفکری باشد. نگرانی هایی در مورد ضد روشنفکری به عنوان یک شرط اجتماعی و در داخل یک نظم اجتماعی ابراز شده است.

طیفی از متفکرین چپ و راست راه مارکوزه و هافستادتر را دنبال کردند. جیکوبی در اثرش آخرین روشنفکران: فرهنگ امریکایی در دوران اکادمی (۱۹۸۷) ناپدید شدن روشنفکری اجتماعی در امریکا را مورد بررسی قرار داد؛ او مطرح کرد که دیگر روشنفکرانی وجود ندارند که جایگزین هاو دانیل بل و جان کنت گالبرایت شوند. بلوم (۱۹۸۷) در اثرش بسته شدن اندیشه امریکایی این بحث را پیش کشید که تحصیلات عالی جامعه امریکا را با فرو کاهیدن ارزش "کتاب کبیر" سنت غربی به عنوان منبع خرد به شکست کشاند. پوسنر (۲۰۰۳) در اثرش روشنفکران عمومی: مطالعه ای در افول، نشان داد، افزایش تخصص در محیط های دانشگاهی از یک سو، و تکثر سایت های بحث از دیگر سو، باعث شده که دانشگاهیان در مواردی غیر از حوزه تخصصی خود اظهار نظر کنند. جیکوبی در عصر بی خردی امریکایی همگرایی نیرو های ضد خرد و جهالت شامل نیروهای بنیادگرایی مذهبی و شکست آموزش عمومی را به تصویر کشید. کاکوتانی (۲۰۰۸) در مرور جیکوبی نوشت:

محافظه کاران واژه های روشنفکری، مثل واژه لیبرال را به لغاط کثیفی در سیاست تبدیل کرده اند (گر چه نومحافظه کاران روشنفکر نیز نقشی در برافروختن جنگ در عراق داشتند): در مبارزات ریاست جمهوری کنونی مواضع سیاسی کمتر مورد توجه قرار میگیرند تا شخصیت و تاکتیک ها؛ اینترنت در حال از بین بردن تخصص هاست، در نتیجه هر فردی را در هر موردی تبدیل به یک صاحب نظر میکند. کانال های سیاسی سنتی شامل تحلیل دقیق و موشکافی بوسیله کاخ سفید بوش در برابر بحث های کم مایه و صریح در حال از بین رفتن هستند و بحث های خرد ورزانه عمومی جای خود را به جنجال های حزبی پر سر و صدا در بحث میان سیاستمداران و مفسرین و وبلاگ نویسان میدهد.<sup>3</sup>

ضد روشنفکری فقط محدود به حقوق سیاسی نیست. فدراستون، داگ هنوود، و پرنی در "کنش انجام خواهد شد" (۲۰۰۴) مطرح کردند: ضد روشنفکری چپ و نارضایتی اش از شرایط سبب شد که به ایدئولوژی کنشگری چپ روی آورد و واژه کنش گری را ابداع کرد:

این ایدئولوژی جسور جدید، بی دانشی سیاسی و فرهنگ شدیداً رسانه ای آمریکا را با تعصبات اخلاقی معتدل قرن نوزدهم تلقیق کرد. در این جهان بینی، تمام راه ها به کنشگری و کنشگران ختم میشود. و کسی که کنش میکند بر حق است. این کنشگران به نظر میرسند که فلسفه خود را از رییس کارخانه داستان کوتاه هنریش بل به وام گرفته اند که هر روز صبح به کارمندان خود با این نصیحت که "بگذارید عملی انجام دهیم" خوش آمد میگفت. که در جواب او کارگران فرمان بردارانه میگفتند "اقدام خواهد شد".

کنشگر ضد روشنفکری میتواند به جنبش های مترقی اجتماعی آسیب وارد کند. آنها استدلال میکنند که:

کنشگری ارتباط تنگاتنگی با افول مارکسیزم دارد، که به بهترین نحوی رابطه بین تئوری و عمل را به طور عام و یا خاص تشویق میکرد. متأسفانه، بیشتر این سنت به پرخاش جویی های بی معنی و خسته کننده در مقالات افول کرده است. افول مارکسیزم (اما نه مرگ آن) به ایجاد یک ایده بدلی در مورد نوعی سرمایه داری بهتر منجر شده، که در مورد چگونگی کارکرد سیستم به عنوان یک کل حالت بی تفاوتی دارد.

آنها درخواست کنشگری کمتر را صرفاً برای تفکر بیشتر و یا کنشگری بوسیله تفکر نمیکنند. من این تمایل را وقتی که به عنوان معاون - پرزیدنت اکادمی نیوز لند و سپس انجمن کارمندان دانشگاه در دهه ۱۹۹۰ انتخاب شدم مشاهده کردم. در پی انتصاب: یکی از مسئولان بلند پایه به من گفت: "شما چگونه میتوانید در اتحادیه باشید؟ شما یک پسا ساختارگرا هستید، مگر نه؟ جواب استاندارد من این بود که ما نیاز به تحلیل این امر داریم که چگونه میتوان یک کارگزار دانش در دوران مدیریت نئولیبرال بود و یاد گرفت که از چه راهی از تعدی قدرت به مدیران دانشگاهی به دست رهبری دانشگاهی جلوگیری کرد. در بیشتر موارد مدیریت، کارمندان اداری را بدون در نظر گرفتن فرهنگ دانشگاهی ارتقا میدهد که در نتیجه به تضعیف روح همکاری می انجامد. من ترجیح میدهم که استفاده آنها از کلمه پسا ساختارگرا به عنوان یک شعار را (نوعی از شایعات دانشگاهی) بدون دانستن این که پسا ساختارگرایی به معنی ضد مارکسیزم و یا ضد ساختارگرایی نیست، مورد انتقاد قرار ندهم. در دهه ۱۹۹۰، تمایل بر علیه متفکرین فرانسوی مثل دریدا و فوکو، و داشتن هویت فرهنگی بر اساس سنت انگلیسی، بسیار قوی بود، حتی تا حد میراث خواری تعصب انگلیسی در برابر متفکرین قاره اروپا.

خلاصه، تاریخ ضد روشنفکری در امریکا (۲۰۰۴) میدیا کلاسن با استناد به تئوری ریگنی (۱۹۹۱) در مورد ضد روشنفکری امریکایی سه جریان مهم را مشخص کرد. (۱) "خرد ستیزی دینی" دیدگاهی که احساسات را گرم (خوب) و خرد را سرد (بد) میداند، دیدگاهی که عمدتاً از سوی نظام های عقیدتی مطلق گرا مورد تأیید قرار گرفته (محاظه کاری اولیه پروتستانیزم) (۲) پوپ لیست ضد نخبه گرا، شک عمومی از طبقت حاکم "دولتمردان محترم" و ثروتمندان قدیمی (که هنوز بر علیه جرج بوش ادامه دارد) و همچنین دشمنی عموم با سیاست های مترقی و پشتیبانی از کسانی مثل جو مک کارتی و جرج والاس (۳) "استفاده ابزاری" از تفکر و تمایل به تفکری که دانش را بی حاصل می پندارد اگر به سرعت و مستقیماً به دستاورد مادی نظیر سود و یا حقوق و مزایای بیشتر منجر نشود.<sup>۵</sup>

البته ضد روشنفکری محدود به امریکا نیست. این ویروسی است که در همه جا و همه دوران ها سلامت بدن سیاست را تهدید میکند. این ویروسی است که فقط قادر است در سلول های زنده بدن یک میزبان رشد کند که من آن را گفتمان عمومی میدانم. معنی تکنیکی و لغت نامه ای ان این است که کدی است که میتواند خود را کپی کرده و دارای اثرات تعیین کننده مخرب نظیر مختل کردن سیستم و یا نابودی داده ها می باشد. این توضیح کاملاً با تکنولوژی جدید دیجیتال هم خوانی دارد. دارای حیات مستقل خود نیست، و توان عفونی کردن ان بستگی به باز تولید ان در سلول های زنده بدن یک میزبان است که به باور من تشبیه بسیار کاملی است.

مقاله اخیر هوراک (۲۰۰۶) در مورد ضد روشنفکری در نیوز لند در ژورنال اسپین آف تحت جنجالی با عنوان گزیده دوشنبه: چرا نیوزلند به طور محسوسی کسانی را که دارای مغز هستند از جمله روشنفکران را تحمل نمیکند؟<sup>۶</sup> مثال کلاسیکی است. شروع این گزیده در زیر آمده است:

هر فرهنگی دارای بخش های سرکوب کننده است که ناخوشایند و متمایز است مثل، شکل های گوناگون پیوریتانیزم، نژاد پرستی، و یا جنسیت گرایی. نیوز لند دارای پیوریتانیزم فربهی است که روش غالب زندگی حداقل تا دهه ۱۹۶۰ بود. ولی روش سرکوب قدیمی دیگر - ضد روشنفکری - هنوز حاکمیت میکند. روش آن در طول سال هل عوض شده، ولی هسته اصلی این اعتقاد همچنان اصرار دارد که تفکر اگر از خلوت خود خارج شود به مزاحمت منجر خواهد شد، بخشی از شعور عامه. عقاید کمتر ساده باعث بز افروختن خشم و شک میشوند.

او از منتقد چپ بروس جسون ۱۹۷۷ نقل قول میکند: "رادیکالیسم نیوز لند از نظر تئوریک تقریباً یکی از نا کارآمدترین ها در دنیا است"<sup>۷</sup>.

من این شانس را داشتم که در کلاب دانشگاه در اکلند در یک جمعه شب با او باشم. او تا آنجا که میدانم تنها دانشگاهی نیوزلند بود که مطلب خوجه را در مورد هگل خوانده بود و اهمیت آن را میدانست (که واقعاً مرا تحت تأثیر قرار داد). به عنوان کودک یک خانواده از طبقه کارگر با والدین ایتالیایی وانگلیسی که در نیوزلند رشد کرده ام، در کودکی به سختی درس خواندم (تمایلات کنونی فلسفی من شاید ناشی از رنجی باشد باشد که در دوران کودکی از عارضه اختلال در خواندن کشیده ام). این بیشتر به خاطر کنجکاوای من بود که باید جذب فلسفه میشدم آن هم از نوع روشنفکری اگزستانسیالیزم سارتر که در دهه ۱۹۶۰ بسیار فراگیر بود. برتراند راسل از راهی دیگر تقریباً در همان زمان چهره مطرح روشنفکری در انگلستان بود که رهبری مبارزات ضد



جنگ و خلع سلاح اتمی را بر عهده داشت. یکی از اولین کتابهایی که من خواندم کتاب کلمات سارتر بود این کتاب راجع به ده سال اول زندگی اش در مناطق روستایی فرانسه قبل از جنگ جهانی اول بود و در واقع بیوگرافی زندگی او بود. این داستان کودکی خارق العاده ای نبود، همانطور که جرج برازیلر (۱۹۶۴) نوشته، ولی فانتزی خارق العاده کودکی مردی بود که تمام عمر به خلق بسیاری چیزها با استفاده از کلمات پرداخت.<sup>۸</sup> ( یکی از دلایل جذب من به کتاب کوتاهی آن بود- این دومین کتابی بود که خواندم و در آن هنگام ۱۵ یا ۱۶ ساله بودم).

نمیدانم چه چیز موجب علاقه من شد. کتاب های دیگری در خانه نبود. در حالیکه گفتگوها بر سر میز شام بسیار بود، حرفهای کاملاً معمولی ( شاید نوعی فلسفه کوچه و بازار). من تحصیلات بالاتر خود را در کالج اونسلو در ولینگتون دنبال کردم و شاگردان دیگر را که از طبقه متوسط بالا بودند ستایش میکردم ( همین باعث شد که درس هایی در مورد چگونه صحبت کردن بگیرم). شاید میخواستم از آنها تقلید کنم و یا شاید به اعتماد به نفس آن ها غبطه می خوردم. دانشگاه در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ و به ویژه دانشگاه ویکتوریا در ولینگتون، به راستی چشم های مرا باز کرد. من استادان برجسته ای داشتم: دان مکزی ناقد شکسپیر که بعداً در اکسفورد به مقام بالایی رسید، کیت بوکانن جغرافی دانی که در مورد مناطق "کمتر توسعه یافته" افریقا و چین کار کرده؛ و پیتر مونز تاریخ نگاری که شاگرد پوپر و ویتگنشتاین بود. آنها از دید سنتی همه روشنفکر بودند، گرچه در سیاست متفاوت بودند. حقیقتاً الهام بخش بودند. مدتی بعد یاد گرفتم که روش جدیدی در سخن گفتن در پیش گیرم، با لهجه ای پالایش شده و کار برد لغاتی بزرگ. وقتی معلم جوانی در دبیرستان لین وود بودم، نام مستعار من در بین همکارانم "کلمات" بود. من آنرا با خوش رویی میپذیرفتم، زیرا با صداقت انتخاب شده بود. در همان دبیرستان بود که راد هریس، معاون رییس دبیرستان و معلم خصوصی فلسفه در کالج کانتربری مرا تشویق کرد که در رشته فلسفه ادامه تحصیل دهم. فلسفه در کالج کانتربری کاملاً مرا مجذوب کرد. مانند این بود که در نهایت، مکان مناسبی پیدا کرده ام که مجبور نبودم مواظب لغاتی باشم که استفاده میکنند. فکر میکنم تقریباً در دانشگاه اوک لند نیز فلسفه به همین گونه بود گرچه نیروهای مخالفی نیز بودند که یکپارچه شدن را تشویق میکردند.

به عنوان دانشجو و مدرس در دانشگاه های گوناگون نیوزلند دریافتم که نه تنها تنوع روشنفکری بلکه بحث های روشنفکری از سوی نوعی دگماتیسم در راست و یا چپ، تحت نظر بودند که از اعتقاد راسخ به "واقع گرایی" و "حقیقت" نشات میگرفتند. در دانشکده ها بسیار به خود می بالیدند که "عمل گرا هستند"، در حدی که هر گونه تئوری ضدعمل گرایی را رد میکردند. ایدئولوژی عمل گرایی انعکاسی در دهه ۱۹۷۰ در جایگاه برجسته ای بود که آنرا در مقابل تجدید نظر و یا انتقاد ایمن میکرد تا حدی که درس دادن و استادی را کمرنگ میکرد.<sup>۹</sup> بستور ۱۹۸۵ در اثر خود زمین های لم یزرع آموزشی: پسرقت یادگیری در مدارس عمومی ما، که اولین بار که در ۱۹۷۰ انتشار یافت مرور کوبنده ای بر سیستم آموزش عمومی امریکا بود که مطرح میکرد معلمین، مربیان و سیاست سازان سیستم منسجمی در آموزش رسمی به وجود آورده اند که سبب شده کلاس های مدارس در دگم های آموزشی و قوانین بیش از حد زندانی شوند، این هیچ رابطه ای با دنیای آزاد علم و یادگیری ندارد.<sup>۱۰</sup> این وضعیت در سال های اخیر با اعمال استاندارد های ملی، مقررات در جهت همخوانی بیشتر، و کاربرد جنبه های مدیریت نو لیبرالی بدتر شده، وادار کردن معلمان به سکوت و غیر حرفه ای شدن و ایجاد محدودیت های اداری بسیار، تاثیراتی این وضعیت بوده بر معلمان. نادینگ (۲۰۰۷) نوشت "ضد روشنفکری در امریکا" موجب "برنامه آموزشی سخت گیرانه و فریب آموزشی" شد:

نادرست است اگر مدارس را به ضدروشنفکری متهم کنیم در حالیکه آنها بی وقفه در پی بالا بردن نمره تست ها هستند، و دانش آموزان باید درس های مشکل تری را بگذرانند. میزان قبولی در بعضی ایالات و تست های محلی میزان کمی پیشرفت را نشان میدهند، ولی در سطح ملی بهبود قابل ملاحظه ای دیده نمیشود. دستاورد های کمی اگر مشاهده میشود بر اثر تمرکز بر تدریس و محدود کردن موضوعات بوده. ما تفکر و روشنفکری را ارتقا نده ایم. در واقع، ما زندگی روشنفکری را به حد کارگر فکری بودن تقلیل داده ایم<sup>11</sup>.

تا حدی مفید است اگر جمعیت "تحصیل کرده" ولی پخمه داشته باشیم - جمعیتی که استاندارد های معینی را دارد ولی از بقیه دنیا بی خبر است، و فقط شرایط زندگی مردم خود را میداند.

یکی از معروف ترین منتقدین تلویزیونی نیوز لندن، دایانا ویچتل نوعی ضد روشنفکری را شرح میدهد که با تجربه من هم خوانی دارد:

دشمنی ضد روشنفکری در رسانه ها، صحبت های پشت صحنه و نامه ها به سردبیر مرا به یاد اولین کارم به عنوان معلم در مدرسه انداخت. شخصی به پرونده من نگاه کرد و گفت شما میدانید که نوشتن چیزی مثل این که من مدرک دانشگاهی دارم بهتر است. پرسش " آیا در دانشگاه بوده اید" به شدت غالب بود. به نظر میرسید که آنها من را یک هیپی معترض مو بلندی فرض میکردند. که من بودم، اما با بی علاقگی، که ربطی به موضوع نداشت. بدتر، آن که رشته من زبان انگلیسی بود. که هرگز با آن کنار نیامدم<sup>12</sup>.

داستان پردار نیوز لندی (برنده جایزه بوکر) النور کاتون برداشت تلخی از ضد روشنفکری نیوز لندی ارائه میدهد:

نیوز لند مبتلا به یک عارضه است که اعتماد زیادی به مغزهای شهروندانش ندارد. میزان زیادی ناباوری و بی اعتباری نسبت به نویسندگان محلی وجود دارد. به عنوان مثال من با این باور عجیب که نویسندگان نیوزلندی به طور اتوماتیک از نویسندگان امریکایی و انگلیسی پایین تر هستند، رشد کردم. زیرا دارای سابقه ای استعماری هستیم و خود را باز نیافته ایم که امید وارم تغییر کند. با این فرهنگ ناخودباوری باید به شدت و شجاعانه مبارزه کرد.

شایسته است که از او بیشتر نقل قول آورده شود زیرا نه تنها ضدروشنفکری بلکه عمل گرایی نابخردانه سیاسی را که نقد را مورد هدف قرار داده نیز توضیح داده:

در حال حاضر نیوز لند نیز مانند استرالیا و کانادا در تسخیر نئو لیبرال هاست، سیاستمدارانی کوتاه فکر، سود پرست، و گرسنه پول که توجهی به فرهنگ ندارند. آن ها صرفا در پی دستاوردهای کوتاه مدت هستند. آنها به خاطر آن که انطور که میخواهند زندگی کنند، سیاره زمین را نابود خواهند کرد. من از دست دولت بسیار خشمگینم<sup>13</sup>.

خوشبختانه، در سال ۲۰۱۸ دولت جدیدی بر سر کار آمد، ائتلافی از حزب کارگرتحت رهبری جاسیندا آردن (که با پیامدهای یک دهه فقر کودکان، بحران مسکن در اوکلند که در نتیجه سود طلبی آسان بوجود آمده بود، چپاول در منطقه، و بازار بدون توجه به محیط زیست در حال مبارزه است.

النور کاتون بوسیله یک مفسر در رسانه ها مورد حمله قرار گرفت که او را "خائن" و یک "قدر شناس" نامید. او این عکس العمل را یک "نمایش میهن پرستانه افراطی" نامید.

استرالیا نیز از ضدروشنفکری رنج میبرد. روزنامه سیدنی مورنینگ هرالدر در سرمقاله ای هشدار داد: ما عاشق آنیم که کودن و کودن تر باشیم؛ و سپس با عبارتی نقل قول شده از نوشته پال ورهاگ "پس من چی" نوشت "کلمه روشن فکر" حالا تقریباً تبدیل به واژه ای آزار دهنده شده است.<sup>14</sup> جان الدر (۲۰۱۵) در نشریه زمانه پرسید: "آیا ضد-روشنفکری گفتگوی ملی را نابود میکند؟ و ادامه داد:

استرالیایی ها با هم به خوبی کنار می آیند تا زمانی که سعی نکنند در مورد موضوع پیچیده ای صحبت کنند. در آن صورت ناگهان تهمت زنی آغاز میشود و با یکدیگر دشمن میشوند.

سپس روابط سرد میشوند، و نشان میدهیم که هر یک از ما آدم های معمولی خوبی هستیم و به راه خود ادامه میدهند. زیرا همانطور که ادام گودس گفته، جنجال بر سر آن است که "ما میخواهیم از درد سر دوری گزینیم و همه چیز دوست داشتنی باشد: چیزی که از پناهجویان و طرفداران تغییرات زیست محیطی نیز میخواهیم".<sup>15</sup>

در روزنامه کوریر میل (۲۰۰۶) اگر چند سالی به عقب برگردیم از یک سیاستمدار استرالیایی لیندزی تانر گزارش شده بود "بیشتر استرالیایی ها ضد روشنفکری و دشمن آموزش هستند" و مطرح میکند که "والدین باید تا حدی به خاطر این تفکر ضدروشنفکری ملامت شوند". از او نقل شده که "شواهد زیادی وجود دارد که ما هنوز از یاد گرفتن بیزاریم، ما هنوز یاد گرفتن را چیزی در نظر میگیریم که "استرالیایی های واقعی" نباید آن را خیلی جدی بگیرند".<sup>16</sup>

خصیلت ضدروشنفکری در کلنی های سفید مهاجر ناشی از عمل گرایی ابزاری، بیزاری از تئوری، شک در مورد هر چیزی که به نظر رسد سود آتی ندارد، و تاکید بیش از حد بر کاربرد زور و قدرت و مردانگی است که خود را در ورزش های خشن نشان میدهد. (اخیراً متوجه شدم که پخش اخبار مربوط به مجروح شدن یک بازیکن راگی در تلویزیون به طور قابل ملاحظه ای زمان بیشتری نسبت به اخبار نسل کشی در سوریه داشت). با رشد سریع شهر نشینی و فرسایش زندگی روستایی و کشاورزی و رشد طبقه متوسط با هویتی حرفه ای، ضد روشنفکری جای خود را به تقلید فرهنگی و یک فرهنگ مدارا گرای روشنفکری داد.

امروزه، در سال ۲۰۱۸ با ویروس جدید ضدروشنفکری خاصی که غالباً "اخبار جعلی" و یا "پسا حقیقت" سیاسی خواند میشود مواجهیم. برخی از پژوهشگران روزنامه نگاری در مورد "اخبار جعلی" صحبت میکنند؛ برخی دیگر بر عصر تئوتیر تاکید میکنند. تاندوک، وی لیم، و لینگ (۲۰۱۸) مقالات دانشگاهی چندی را که از واژه "اخبار جعلی" استفاده کرده بودند را به منظور تدوین نوع شناسی انواع اخبار جعلی مورد بررسی قرار دادند که شامل اخبار فکاهی، اخبار نقیض، اخبار ساختگی، اخبار دستکاری شده، اخبار تبلیغاتی، و اخبار جنجالی بود. برایان ات (۲۰۱۷) سیاست های تحقیر آمیز ترامپ را بررسی کرد و نشان داد که چگونه تئوتیر به صورت ساده، شوک آور، و غیر متمدانه گفتمان خود را غالب میکند.

خصیلت خاص ضد روشنفکری در دوران سیاست های پسا حقیقت همراه با سیاست های قلدری مردانه میباشد؛ که عبارتند از احساسات ضد مهاجرت، ضد جهانی شدن، حفاظت های منطقه ای، ضد زن، ضد محیط زیست و نوعی ملی گرایی پوپولیستی که به جای حقایق در اطراف احساسات و باور ها نوسان میکنند. (امریکا را دوباره کبیر میکنیم) سیاست های پسا حقیقت حمله ای

است به دموکراسی لیبرال و رسانه های لیبرال. این مشخص میکند که ائتلاف جدیدی بر علیه لیبرالسم بین المللی و ظهور رسانه های سیاسی جدید در حال شکل گیری است که بر مبنای برجسب زنی مخاطبان ملی با استفاده از تحلیل داده ها به منظور جمع آوری اطلاعات میلیون ها کار بر فیس بوک به منظور تقویت کارزار انتخاباتی ترامپ، دستکاری در انتخابات براگزیت، و درگیر شدن در جنگ های روانی شکل گرفته<sup>17</sup>. سیاست های به شدت شخصی توییتری ترامپ با شو های تلویزیونی نارسیستیکی و سورئالیستی، اخراج کارمندان، حمله و تهدید اشخاص، شکل خاصی از ضدروشنفکری است، همچنین ترامپسیسم که بر دروغ های مکرر، خرید افراد و رشوه دادن، آزار جنسی، احساسات ضد مهاجرت، " امریکا اول" و تاکتیک های ترساندن فردی متکی است.

فقط تعلیماتی که این تهدیدات را بشناسند و نام گذاری کنند و سخت کوشانه به رویارویی با آنها برخیزند را می توان "روشنفکری" نامید که به نوعی خرد و معلم روشنفکران است – همانطور که فیلسوفان دریافته اند که ایده ها مهم هستند، ایده های سخیف که از تعصب نشات میگیرند نیز میتوانند برای مردم تخدیرگر و زیانبار و قطعاً مسئله ساز باشند. هر زمانی که بدن سیاست ضعیف میشود، ویروس ضدروشنفکری با ساختار های گوناگون به صورت جهشی تکثیر پیدا میکند. این ویروس باعث صدمه زدن و در نهایت کشتن گفتگو و آزادی بیان در دموکراسی میشود. بهترین درمان برای آن آموزش عمومی بر مبنای دموکراسی اجتماعی است که گفتگو، تفکر نقاد، و پرسش گری را حمایت و اشاعه دهد.

## منابع

1. <https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/newleftand1960s.pdf>
2. Broudy's article was delivered as the presidential address at the annual meeting of the Philosophy of Education Society held at Kansas City, Kansas, in April 1954.
3. <https://www.nytimes.com/2008/03/11/books/11kaku.html>
4. <https://we.riseup.net/assets/7250/versions/4/Action%20Will%20Be%20Taken.pdf>
5. <https://www.aaup.org/article/brief-history-anti-intellectualism-american-media#.WrmxepNuals>
6. Roger Horrocks is Emeritus Professor at Auckland University and works on film and television. The excerpt appears at <https://thespinoff.co.nz/books/27-06-2016/the-monday-excerpt-why-are-new-zealanders-so-fucking-intolerant-of-anyone-with-a-brain-ie-intellectuals/>
7. See also, Brian Easton's comment: <https://www.pundit.co.nz/content/are-new-zealanders-anti-intellectual>.
8. <http://www.thecrimson.com/article/1964/12/8/jean-paul-sartres-the-words-pjean-paul-sartre/>
9. See Zais (1977) 'Performance-based teacher education: New cult for the anti-intellectual profession' and Brock's (2003) 'They Sound the Alarm Immediately: Anti-Intellectualism in Teacher Education.'
10. See e.g. Wellens (1959) 'The Anti-Intellectual Tradition in the West'; Cross (1990) 'The Historical Development of

Anti-Intellectualism in American Society'; Labaree (1992) 'Power, knowledge, and the rationalization of teaching: a genealogy of the movement to professionalize teaching'; Novoa (2007) 'Anti-intellectualism and Teacher Education in the twenty-first Century.'

11. <https://www.edweek.org/ew/articles/2007/03/20/28noddings.h26.html>

12. Diana Wichtel, Our anti-intellectualism a no-brainer, NZ Herald, 2003, <http://www.nzherald.co.nz/nz/news/article>.

cfm?c\_id=1&objectid=3528221

13. <http://www.livemint.com/Leisure/pzEq1u3frRLWQehmXjyzHL/Eleanor-Catton-In-the-last-year-Ive-really-struggledwith>.

html.

14. <https://www.smh.com.au/business/small-business/we-love-being-dumb-and-dumber-20150108-3nraf.html>

15. <https://www.theage.com.au/national/victoria/is-antiintellectualism-killing-the-national-conversation-20150801->

gipidj.html

16. <http://www.couriermail.com.au/news/national/australians-branded-anti-intellectual/news-story/0f278bb6050a>

7d1eb72d04c966eb7f5c

## یادبود عمران راتب<sup>۸۲</sup>

### پژوهشگر فلسفه افغانستان و از نویسندگان همراه خرمگس



**یادداشت شورای دبیران خرمگس:** نخستین بار که عمران راتب، پژوهشگر جوان افغانی، برای فرستادن مقاله ای با ما تماس گرفت متوجه استعداد خاص او در فهم و مطالعه فلسفه شدیم و به ویژه او را به دلیل کسب شناخت فلسفی در جامعه افغانستان ستایش کردیم. زبان و نگارش شیوای فارسی عمران و منابع انتشارات ایرانی در آثار او امیدواری برمی انگیزت. عمران جهت معرفی خرمگس در محافل دانشجویی و فرهنگی کابل تلاش موفقی داشت.

با تاسف در ماه سپتامبر سال ۲۰۱۸ خبر رسید که عمران راتب در اثر مسمومیت چشم از دنیا برگرفت. فرهنگ دوستان افغانستان در سوگ او فرو رفتند و از دست دادن او را ضایعه جبران ناپذیر دانستند.

با آنکه در همان هنگام در تارنمای خرمگس به تفصیل یاد او را گرامی داشتیم، اینک در شماره جدید خرمگس دوباره یاد عمران راتب، این روشنفکر افغانی، را گرامی می داریم و فقدان او را به خانواده او و جامعه فرهنگی و پیشرو افغانستان تسلیت می گوئیم.

برخی از نوشته های عمران راتب که خود او پیش از درگذشت نابهنگامش در اختیار ما قرار داده بود، به تدریج منتشر خواهد شد. بار اول که مقاله ای فرستاد از او بیوگرافی خواستیم و او این متن ساده را که در خطوط نانوشته اش سرشار از امید برای پیشرفت و بازکردن جایگاه خود بود، برای ما فرستاد. دریغ و افسوس. یاد او گرامی.

متن بیوگرافی به قلم عمران راتب:

عمران راتب، متولد سال ۱۹۹۱، افغانستان. ویراستار پیشین روزنامه‌ی اطلاعات روز و ویراستار مؤسسه‌ی رسانه‌ی «سلام‌وطندار». دانشگاه خودم را در افغانستان در رشته‌ی فیزیک و ریاضی خوانده‌ام. اما آمیختگی با فلسفه به دلیل حضور آن در فضای خانوادگی و بیشتر از آن، علاقه‌ی شخصی، رابطه‌ام با فلسفه را ناگسستی کرد. با این حال، نخستین نوشته‌های من نه فلسفی، بلکه نقد ادبی بود و در سال ۱۳۹۳ انتشارات امیری در کابل کتابی در این زمینه به نام «قصه‌ها و غصه‌ها» از من انتشار داد. سپس با همکاری دوستی دیگر، وبسایت «پارکور» را ایجاد کردیم و از آن به‌عنوان یک پایگاه یا دست‌کم فرصتی در راستای کار فلسفی منظم‌تر سود جستیم که نتیجه‌ی آن نوشتن و نشر مقاله‌ها و جستارهای متعدد در زمینه‌ی معرفت‌شناسی، فلسفه هنر و تحلیل فلسفی از آثار سینمایی و از این قبیل بود. اما سایت پارکور پس از مدتی، دچار مشکل شد و من نشر مقالاتم را از طریق روزنامه‌ی «اطلاعات روز» (در افغانستان) ادامه دادم. در کنار این، کتابی زیر نام «مالیخولیا و تردید» در حوزه‌ی فلسفه آماده‌ی نشر دارم که احتمالاً تا ماه‌های آینده از طریق انتشارات «واژه» در افغانستان به نشر خواهد رسید. کتاب بعدی من – که کار نوشتن آن را به‌تازگی آغاز کرده‌ام – در مورد کانت و دلوز خواهد بود.

آدرس وبسایت پارکور را هم این‌جا می‌گذارم:

<http://parkour.negaah.ca/>

به یاد دانش پژوه فلسفه، عمران راتب

متفکر افغانی و مبارزی بی امان با بی اندیشگی

مهین میلانی<sup>۸۳</sup>



عمران راتب روشنفکر و متفکر از حیظه ی بامیان افغانستان در ۲۸ سپتامبر ۲۰۱۸، دو روز پیش از اینکه ۲۷ سالگی اش را به پایان برساند، بر اثر ایست قلبی، جامعه ی فرهنگی فارسی زبان را با مرگ تراژیک و فاجعه آمیز نابهنگام خود ترک گفت. او با سن اندک اما بادانشی هم سنگ و گاهی بسیار فراتر از مجربین متفکر در سن پدر و پدر بزرگش در جامعه ی روشنفکری افغانستان تکیه و نابهنگام بود. همان "لکه" ای بود که به نقل از لاکان از آن نام می برد و یا آن "چیز" جنایتکار که به نقل از ژیاک مطرح می کرد. یا همان "حاد واقیعت" بودریار، اما با برداشت خود عمران از این ساحت در نقدهای ادبی اش. و از قضا همین یگانگی او در عشق به فلسفه و مطالعه سبب شد به طور جدی با فرهنگ متحجر و بازدارنده ی موجود در جامعه ی افغانستان که هم چنان حتی در میان روشنفکران در آن جغرافیا رسوبی ماندگار از خود به جا گذاشته مرزبندی قاطع داشته باشد. به همین دلیل او را از دانشگاه اخراج می کنند. در بامیان او را تهدید به مرگ می کنند و او مدت ها در خفا می زید. در خفا می زید اما با مطالعه ی بیشتر خود را به سطحی می رساند که می شود گوش و چشم جامعه ی روشنفکری افغانستان، به صورتی که نام آوران فرهنگی جامعه ی

<sup>83</sup> روزنامه نگار، نویسنده، مترجم، عکاس، گرافیسیت، فارغ التحصیل روزنامه نگاری و جامعه شناسی از پاریس.

بخشی از بیوگرافی مهین میلانی به قلم خود او:

صدها مقاله، گزارش، نقد ادبی و ترجمه به زبان های فارسی، انگلیسی و فرانسه به چاپ رسانده ام. با مجامع ادبی کانادایی و ایرانی در کانادا فعالیت های زیاد داشته ام و بارها برای داستان خوانی و شعر خوانی توسط آن ها دعوت شده ام. در سال ۲۰۰۴ به عنوان مدیر هنری فستیوال قصه خوانی ونکوور استخدام شدم و هر سال در فستیوال های فیلم و جاز این شهر سمت هایی در بخش مطبوعات داشته ام. در اولین فستیوال فیلم به زبان فارسی در ونکوور به عنوان یکی از قضات فعالیت داشتم. کتاب های زیادی نوشته ام که بخشی در مطبوعات به چاپ رسیده اند و یا بزودی منتشر خواهند شد. کتاب «تهران کوه کمر شکن» را در سال ۲۰۰۵ آغاز به نگارش کردم. نگارش آن متوقف شد تا سال ۲۰۰۹ و در سال ۲۰۱۰ اولین بار به چاپ رسید. توضیح بیشتر چگونگی انتشار در مقدمه کتاب آمده است. عکاسی و گرافیک دو رشته ایست که بخشی از تحصیلات و فعالیت های حرفه ای مرا به خود مشغول داشته است. نمایشگاه های متعددی در این دو زمینه داشته ام. و با نشریات گوناگون به عنوان طراح گرافیسیت و دیجیتال آرتیست و عکاس همکاری داشته ام. فعالیت های گوناگون دیگری از جمله مدیریت آرت گالری و همکاری با مجامع هنری نیز هراز چندگاه جزء کارنامه فعالیت های من است.



افغانستان بسیار دست به عصا مطالبی را منتشر می کنند. زیرا می دانند کسی هست که مو را از ماست بیرون بکشد و خزعلات کسانی را که صاحب نظر نیستند بر ملا سازد.



معاون رئیس جمهور افغانستان گفت که عمران راتب یکی از سرمایه های مؤثر کشور بود. او ویراستار روزنامه هایی چون "اطلاعات روز" و "سلام وطندار" بود و به طور گسترده و بی وقفه از پس مطالعات شبانه روزی جدی و پیگیر در نشریات گوناگون افغانستان مقالات فلسفی می نوشت. او با تبحری خاص مباحث اساسی فلسفه را بررسی می کرد و با نکته بینی ظریف و کار بینامتنی بسیار دقیق به فلسفه ورزی اندیشمندانه ی عمیق می پرداخت. در این میان، مجهز به مبانی تئوریک فلسفی، روانشناسی و جامعه شناسی، نقد شعر و داستان و هنرهای تجسمی و فیلم و هم چنین ارزیابی اجتماعی - سیاسی از حرکت های جامعه را نیز در دستور کار داشت. بسیاری از مطالب سنگین تر فلسفی او را می توان در "پارکور ادبی" یافت و در زمینه های دیگر در روزنامه های فوق الذکر و بسیاری نشریات دیگر از جمله کابل ناتپه. مقالاتش به یک شکلی نماد و الگویی ارزشمند بود بویژه برای نسل جوان و اهل مطالعه ی افغانستان. کارها و زندگی سراسر اندیشه و مطالعه اش بدون تردید نام او را در جامعه ی فرهنگی افغانستان و دیگر کشورهای فارسی زبان زنده نگاه خواهد داشت. در ماه های واپسین زندگی کوتاه اما بسیار پربارش با نشریه ی خرمگس همکاری می کند. عمران راتب نویسنده ی کتاب "قصه ها و غصه ها" است. کتاب "مالیخولیا و تردید" او آماده ی نشر است. و مقالات او نیز در مجموعه هایی به دست نشر سپرده خواهد شد.

## تازه های نشر نقد و معرفی کتاب

### فلسفه از روشنگری تا امروز

### رُبرت تُسیمر - ترجمه رحمان افشاری

ترجمه از:

*Philosophie: von der Aufklärung bis heute*  
/ Robert Zimmer

یادداشت مترجم

کتاب «نگاهی اجمالی به فلسفه از روشنگری تا امروز» نخست در ایران توسط انتشارات مهراندیش چاپ شد. سپس نسخه‌ی الکترونیکی آن در فیدیبو انتشار یافت. نسخه‌ی اینترنتی این کتاب که به تدریج در بخش «اندیشه» منتشر خواهد شد، دارای مجوز کتبی از ناشر است.

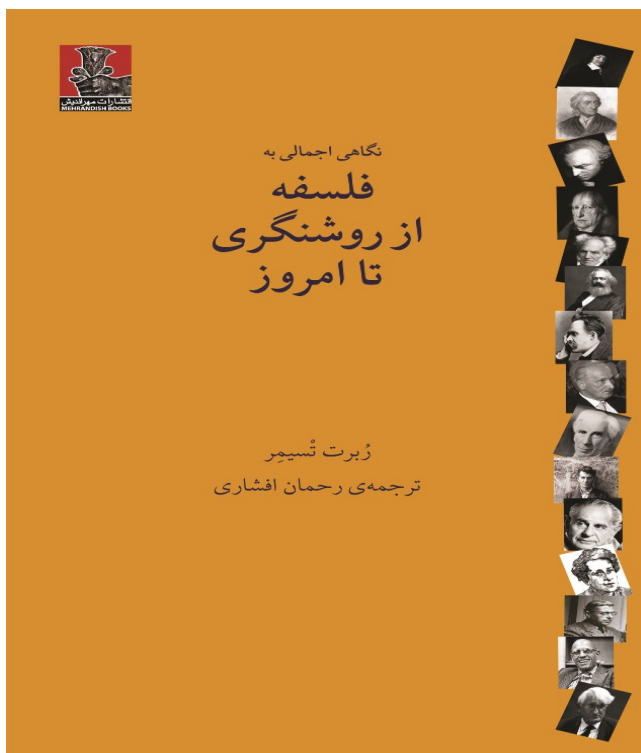
نسخه‌ی کامل کتاب را می‌توان از یکی از کتابفروشی‌های ایرانی و نسخه‌ی الکترونیکی آن را از طریق فیدیبو تهیه کرد.

### درباره‌ی این کتاب

کتاب حاضر نگاهی است اجمالی به فلسفه‌ی ۳۰۰ سال اخیر غرب که به زبانی ساده، مهم‌ترین فیلسوفان دوره‌ی روشنگری تا امروز را معرفی می‌کند، از برجسته‌ترین آثار فلسفی آنان یاد می‌کند، رایج‌ترین اصطلاحات فلسفی این دوره را به مختصرترین شکل توضیح می‌دهد و اشاراتی روشن‌گر به مهم‌ترین بحث‌های آنان دارد. کتاب از نظر تاریخی به چندین فصل تقسیم شده است. هر فصل با مقدمه‌ای آغاز می‌شود که نگاهی کلی به آن دوره‌ی تاریخی دارد. سپس به کمک معرفی مختصر، سرازه‌ی فلسفی، و بحث فلسفی آنچه در مقدمه آمده، ژرف‌تر بیان می‌شود. مخاطبان کتاب کسانی هستند که می‌خواهند با فلسفه‌ی این دوره آشنایی مقدماتی پیدا کنند، از این رو برای فهمیدن کتاب پیش‌زمینه‌ی خاص فلسفی لازم نیست.

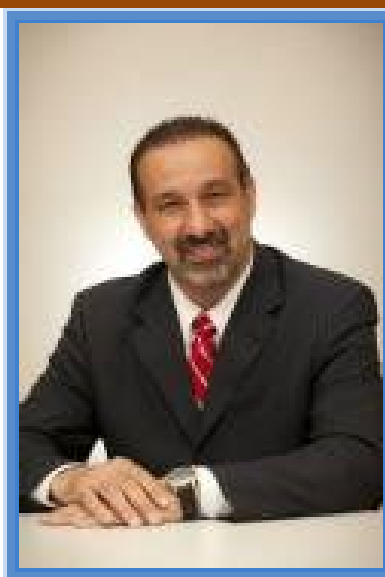
### درباره‌ی نویسنده

رُبرت تُسیمر Robert Zimmer در سال ۱۹۵۳ در تریر، یکی از شهرهای آلمان، به دنیا آمد و در رشته‌ی فلسفه و ادبیات انگلیسی تحصیل کرد. پس از دریافت درجه‌ی دکتری در سال ۱۹۸۹ در دانشگاه دوسلدورف و دانشگاه آزاد برلین به تدریس



پرداخت. وی که خود را عقل‌گرای انتقادی می‌داند، می‌کوشد مضامین کلاسیک فلسفه را برای طیف وسیعی از مخاطبان به زبانی ساده بیان کند. از آثار او می‌توان به پرسش‌های بزرگ: تاریخ مختصر مسائل فلسفه (۲۰۱۱) آرتور شوپنهاوئر، شهروند فلسفی جهان (۲۰۱۰)، کتابخانه‌ی پایه‌ی فلسفه (۲۰۰۹)، دو جلد درگاه فیلسوفان (۲۰۰۷-۲۰۰۴)، مکاتبات هانس آلبرت و کارل پوپر (۲۰۰۵)، فلسفه: از روشنگری تا امروز (۲۰۰۱) و چندین کتاب درسی فلسفه تحت عنوان وعده‌گاه فلسفه (۲۰۰۲-۱۹۹۸) اشاره کرد.

**MEHRAN KAMRAVA, GEORGETOWN UNIVERSITY, WASHINGTON DC**  
**Publisher: Cambridge University Press**



Online publication date: July 2010

Print publication year: 2008

Online ISBN: 9780511756146

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511756146>

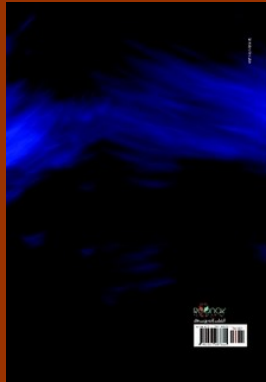
Series: Cambridge Middle East Studies (29)

Subjects: Middle East History, History of Ideas and Intellectual History, Middle East Government, Politics and Policy, History

## "روانشناسی خشونت سیاسی"

نوشته رضا کاظم زاده

انتشارات روناک



کتاب "روانشناسی خشونت سیاسی" نوشته رضا کاظم زاده روانشناس و روان درمانگر سیستمیک می باشد که چاپ اول آن آگوست ۲۰۱۸ منتشر شده است.

درباره کتاب از زبان نویسنده: مجموعه مقالات و مصاحبه‌هایی که در این کتاب گرد آمده‌اند در طول هشت سال (از ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۴) نوشته شده‌اند. همان‌طور که از عنوان کتاب برمی‌آید، نقطه‌ی مشترک میان همه‌ی این مقالات تلاشی است که من در طی این سال‌ها به منظور شناخت بهتر پدیده‌ی خشونت سیاسی در کادر فرهنگ و جامعه‌ی امروزان ایران انجام داده‌ام.

خشونت پس از انقلاب ۵۷ همواره به شکل‌های گوناگون، گاه شدید و ناگهانی و گاه پوشیده اما پیوسته، گاه در میان گروه‌های اجتماعی و گاه در روابط میان فردی، در جامعه‌ی ما حضور داشته و به یکی از مهم‌ترین عوامل بازدارنده برای خروج از بحران کنونی تبدیل گشته است.

برای شناخت ابعاد متفاوت و همین‌طور پیچیدگی‌های پدیده‌ی خشونت در شرایط فعلی می‌بایست از جهات گوناگون و بخصوص از منظر رویکردهای مختلف در علوم انسانی به مطالعه‌ی علل و همین‌طور پیامدهای آن پرداخت.

## پژوهشی در نقش پروتوتیپ ها در آفرینش ادبی

### شخصیت پردازی در ادبیات داستانی

#### نوشته شیربندخت دقیقیان



**نشر مروارید:** اگر خواننده پرشور داستان و رمان باشید یا کارآموز داستان نویسی، تئاتر، سینما، یا پژوهنده در نظریه ادبی باشید کتاب حاضر پاسخگوی نیازهای فکری و آموزشی شما خواهد بود. این کتاب طی نزدیک به سه دهه در کارگاه های داستان نویسی، مدارس تیاتر و سینما و رشته های ادبیات در ایران تدریس شده است. اما طرح و نگارش گیرا و پرکشش آن خارج از چارچوب های آموزشی، خوانندگان بسیاری در میان علاقه مندان به رمان ها و آثار ادبی برجسته جهان داشته و به چاپ های متعدد رسیده است.

پروتوتیپ های آفرینش داستانی، یعنی نمونه های بیرونی که ذهن نویسندگان را در خلق یک کاراکتر برانگیخته اند و نمونه های واقعی که در کارگاه خلاقیت نویسنده بال و پر گرفته اند. شناخت پروتوتیپ های داستانی، هم برای درک روند خلاقیت هنری و هم در نقد ادبی اهمیت بسیار دارند.

کاوش در پروتوتیپ های آثار داستانی مشهور که در این کتاب به صورت یک پژوهش خلاق و بدیع انجام شده است، مانند پلی است که ناقد، کارآموز داستان نویسی یا خواننده را به پشت مرزهای بسته ذهن نویسنده در هنگام فرایند آفرینش ادبی می برد و او را در خلاقیت و هیجان آن شریک می سازد.

### پایان دفتر دهم

از خوانندگان دعوت می شود که در فوروم تارنمای خرمگس،  
پرسش های خود را با نویسندگان، مترجمان و شورای دبیران  
در میان گذاشته، با دیگر کاربران به گفتگو بپردازید:  
[www.falsafeh.com](http://www.falsafeh.com)

کانال تلگرام



خرمگس عضو می پذیرد

[https://t.me/jf\\_kharmagas](https://t.me/jf_kharmagas)

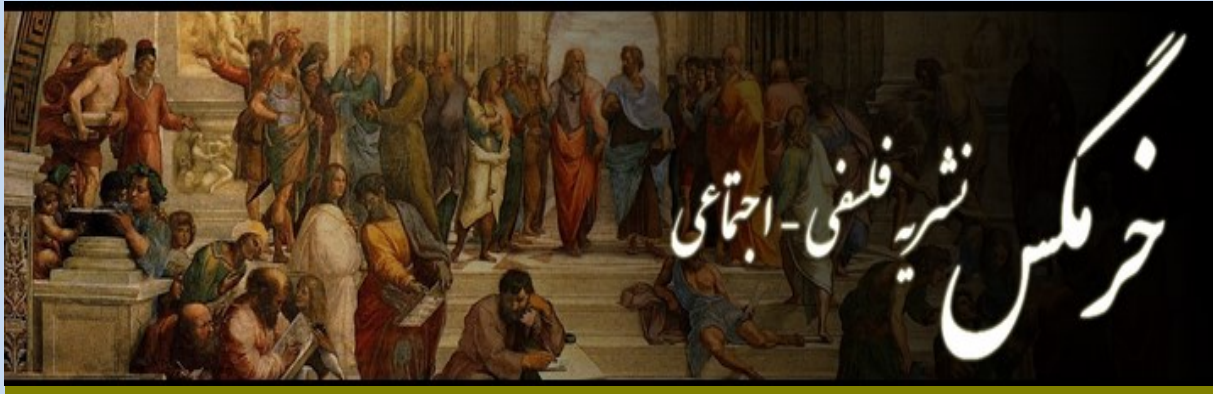


از فیس بوک خرمگس بازدید نمایید

پیشاپیش برای ارسال خرمگس به دوستان و معرفی آن در  
رسانه ها و شبکه های اجتماعی سپاسگزاریم.

ارسال مقاله ها و دیدگاه ها: [kharmagas@falsafeh.com](mailto:kharmagas@falsafeh.com)

موضوع دفتر یازدهم: جامعه مدنی و توسعه پایدار



## Gadfly: Persian Journal of Philosophy

### Editors:

Esfandiar Tabari

spring 2019

Ramin Jahanbegloo

Issue No. 10

Shirin D. Daghighian

On Intellectuals

Web Designer: Homayoun Makoui

Social Media: Jalal Kiabi

[www.falsafeh.com](http://www.falsafeh.com)

### Table of Contents

Intellectuals in Our World. Ramin Jahanbegloo. Persian Translation by Hamid Shirazi

Iranian Intellectuals and Heroism. Esfandiar Tabari

Post-Truth and the Erosion of Trust. Jonathan Sacks. Persian Translation by Shirin D. Daghighian

Iranian Intellectuals and Critical Thinking. Mehrdad Danvishpour

Religious-Reformist Intellectuals in Iran. Esfandiar Tabari

Beyond Tribalism: Enlightenment and Rise of Citizenship. Mehrdad Loghmani

Intellectuals in the Course of the Islamic Revolution. Mohammad Reza Nikfar

The Bolshevik View of Art and Literature. Kazem Alamdari

The Rational Algorithm of Utopia. Ali Mohammad Eskandarijoo

A Different Perspective of Sisyphus. Esfandiar Tabari

Emile Zola's Writings and Actions during the Dryfus Affair. Shirin D. Daghighian

A Review of Babak Ahmadi's New Publication: *The Task of Intellectuals*. Alireza Javid

The Responsibility of Intellectuals. Vaclav Havel. Persian Translation by Goudarz Eghtedari

Intellectualism as an Anti-Virus. Michael A. Peters. Persian Translation by Hamid Shirazi

In Memory of Emran Rateeb, Afghan Philosophical Essayist. Editorial Note

Remembering Emran Rateeb: Mahin Milani

Last Part: Book Reviews