

روان گسیختگی فرهنگ

جوامع اسلامی در مواجهه با غرب

داریوش شایگان

(استاد فقیه فلسفه تطبیقی و هندشناسی در دانشگاه تهران)

ترجمه از فرانسه: جان هاو

ترجمه از انگلیسی: حامد علیارک

فهرستِ مطالب

در بارهٔ اثر	۱
در بارهٔ مؤلف	۳
نقدنامه	۵
پیش‌گفتارِ مؤلف	۷
دیباچه	۹

کتابِ اول: گسست

تعویقِ پایان، لذا ناتوان از آغاز	۱۵
در تعطیلاتِ تاریخ	۲۷
برخی نمونه‌ها: چین و جهانِ اسلام	۳۳
ترس از باختنِ هویت	۴۱

کتابِ دوم: جابه‌جایی هستی‌شناختی

واقعیتِ همیشه جای دیگری‌ست	۵۳
تصلبِ شرایینِ مدرسی	۵۹

تغییرِ الگوواره.....	۶۹
نبرد میانِ الگوواره‌ها	۷۷

کتابِ سوّم: عرصهٔ تحریفات

آگاهی‌ای «دنبال‌رو» انگاره.....	۸۷
دو جنبهٔ پیوندزنی: غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی	۱۰۹
جهانی که در ناکجاست.....	۱۳۷

کتابِ چهارم: ارکانِ اجتماعیِ تحریفات

روشن‌فکران.....	۱۶۱
آرمان‌پردازان	۱۸۳
فن‌سالاران	۱۹۳
راهبردپردازانِ خدا.....	۲۰۳

کتاب‌شناسی.....	۲۲۳
-----------------	-----

برای امیر اردلان، امیر اصلان و امیر کیهان

مترجم

دربارهٔ اثر

کتابِ داریوش شایگان آورده‌ای مهم به حیاتی‌ترین بحثِ درونِ جهانِ اسلام محسوب می‌شود: رابطهٔ میانِ فرهنگِ اسلامی و تأثیرِ نوین‌گریِ غربی. براساسِ نمونه‌هایی از ایران تا مراکش، مؤلف جامعه‌ای را ترسیم می‌کند که آن را حاشیه‌ای می‌نامد؛ جامعه‌ای که به وفاداریِ کورکورانه به تاریخ باشکوهش - سنت - دل بسته است، حال آن که با واقعیتِ بیرونی برخاسته از غرب نیز مواجه است. تلاقیِ این دو جهانِ ناسازگار به یک تحریفِ عمیقِ نه‌تنها در چگونه نگرستنِ جهانِ اسلام به غرب بلکه مهم‌تر از آن، در چگونه نگرستنِ این جهان به خود منجر می‌شود.

در تحلیلِ نوعِ ذهنیتی که در بندِ تاریخِ خویش است، شایگان از گسترهٔ فراخی از تجاربِ فرهنگی (از چین و ژاپن تا هند و آمریکای لاتین) بهره می‌جوید. منابعِ متنوعی از یونگ^۱ تا اُکتاویو پاز^۲ دامنهٔ این اثرِ روشنگر را وسعت می‌بخشند. اثرِ پیش‌رو که پیش‌تر با تحسینِ منتقدان به فرانسه، ترکی، اسپانیولی و عربی چاپ شده است، اکنون به زبانِ فارسی در دسترسِ ایرانیانی قرار می‌گیرد که دغدغهٔ اوضاعِ جهانِ امروزی چه در جهانِ سوّم یا غرب را دارند.

حامد علیاری

زمستان ۱۴۰۴

^۱ Jung

^۲ Octavio Paz

درباره مؤلف

داریوش شایگان استاد پیشین فلسفه تطبیقی و هندشناسی در دانشگاه تهران است. وی همچنین پیش‌تر مدیریت مرکز ایرانی مطالعات تمدن‌ها را بر عهده داشته و مدتی نیز مدیر مؤسسه مطالعات اسماعیلیه در پاریس بوده است. برخی از آثار وی به زبان فارسی و فرانسه عبارتند از: *دیان و مکاتب فلسفی هند* (۱۳۴۶)، *بتهای ذهنی و خاطره‌های ازلی* (۱۳۵۵)، *آسیا در برابر غرب* (۱۳۵۶)، *بینش اساطیری* (۱۳۹۱)، *در جست‌وجوی فضاها* (۱۳۹۵) و *فانوس جادویی زمان* (۱۳۹۶)؛ *تصوف و آیین هندو: قرائتی از تلاقی دو اقیانوس* (۱۹۷۹)^۱، *انقلاب دینی چیست؟* (۱۹۸۲)^۲، *نگاه مثله‌شده، روان‌گسیختگی فرهنگی: جوامع سنتی در برابر نوین‌گری* (۱۹۹۲)^۳، *توهّمات هویت* (۱۹۹۲)^۴، *نور از غرب می‌آید: افسون دوباره جهان و اندیشه کوچگر* (۲۰۰۱)^۵، *فراتر از آینه: تنوع فرهنگی و وحدت ارزش‌ها* (۲۰۰۴)^۶ و *سرزمین سراب‌ها* (۲۰۰۴)^۷.

¹ *Hindouisme et Soufisme: Confluent des Deux Océans*

² *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*

³ *Le regard mutilé, Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*

⁴ *Les illusions de l'identité*

⁵ *La lumière vient de l'Occident: Le réenchantement du monde et la pensée nomade*

⁶ *Au-delà du miroir: Diversité culturelle et unité des valeurs*

⁷ *Terre de mirages*

نقدنامه

«شایگان ژرف‌ترین فحایِ بسیاری از انگاره‌ها و نگرش‌های متداول به‌دام‌افتادگانِ میانِ سنت و نوین‌گری را می‌کاود. وی هوشمندانه بر شماری از مسائلی نورِ شناختِ تازه‌ای می‌تاباند که در اکثرِ ادبیاتِ رایج به‌طرزی کم‌مایه پنهان داشته شده‌اند.

سیدحسین نصر - استادِ مطالعاتِ اسلامی، دانشگاهِ جورج واشنگتن

«هیچ مبحثِ دیگری بیش‌از مواجهه به‌مراتب تعارض‌مندِ جوامعِ اسلامی با غرب از جایگاهِ محوری‌ای در گفتمانِ فکریِ جوامعِ مزبور برخوردار نیست. روان‌گسیختگی فرهنگی از داریوش شایگان تحلیلی فاضلانه، بحث‌برانگیز و عمیقاً انسانی از ابعادِ فرهنگیِ این مواجهه توسطِ فیلسوفی برجسته است که شاهکارِ حیاتش تأثیر به‌سزایی بر فهمِ هر دو طرف از دیگری گذاشته است.»

علی بنوعزیزی - استادِ روان‌شناسی اجتماعی، کالجِ بوستون

پیش‌گفتارِ مؤلف

روان‌گسیختگی فرهنگی^۱ جستاری ست در بابِ تحریفاتِ ذهنیِ دامن‌گیرِ تمدن‌هایی که خارج از گودِ تاریخ ایستاده‌اند و هیچ نقشی در جشنوارهٔ تحولاتِ ایفا نکرده‌اند. گرچه این اثر وجودِ خویش را مرهونِ تجاربِ شخصیِ من در جهانِ اسلامِ ایرانی‌ست، باور دارم که گستره‌اش ورای این جهان را دربرمی‌گیرد و (دست‌کم تاحدّی) دربارهٔ اکثرِ تمدن‌هایی صادق است که ساختارهای ذهنی‌شان هم‌چنان در سنت ریشه دارند و در سازگاری با نوین‌گری^۲ با دشواری مواجهند.

مایی که در حاشیه زاده شده‌ایم، دورانی از تعارض میانِ نحله‌های متفاوتِ دانش را از سر می‌گذرانیم. ما در خطّ گسلی مابینِ جهان‌های ناسازگاری به‌دام افتاده‌ایم که متقابلاً یک‌دیگر را پس می‌زنند و از شکل می‌اندازند. در صورتِ پذیرشِ آگاهانه، عاقلانه، بدونِ رنجش، این موقعیتِ دوسویه می‌تواند غنابخش باشد؛ می‌تواند سیاق‌های یادگیری‌مان را تقویت نموده و حسّاسیت‌مان را وسعت بخشد. لیکن، دوسویگی مشابه، به‌هنگامِ گریز از عرصهٔ انتقادیِ دانش، باعثِ انسداد و خلای ذهنی می‌گردد، قوای ادراک را معیوب می‌سازد و (به‌شیوهٔ آینهٔ شکسته) واقعیت‌ها و تصاویرِ ذهنی را بالسّویه منکسر می‌نماید.

^۱ *Cultural Schizophrenia*

^۲ *Modernity*

فحوای واقعی این تجربه، در مرحلهٔ سرنوشت‌ساز کنونی‌اش، به‌سختی بر آگاهی غربی دست می‌یازد. زیرا حقیقت اینست که این مسئلهٔ غربی نیست. تنها مردمانی که به‌واقع محقّ توجّه به آنند، کسانی‌اند که «در خودآگاهِ ناشاد» بهایش را می‌پردازند.

در پسِ این جابه‌جایی‌ها می‌توان نمایی از دو شیوهٔ متضادّ هستی، دو تجربهٔ تاریخی متفاوت را شاهد بود؛ ولی، به‌رغمِ ناهمخوانی‌های بنیادیشان، این دو هم‌چنان دو وجه از تجربهٔ یگانه و مشترکِ انسانیت در جهانند. هرگونه امید به یک گفت‌وگوی آتی میانِ ساکنانِ این سیّاره عمدتاً بر پیامدِ این مواجههٔ حیاتی بینِ دو جهان بستگی خواهد داشت.

دیباچه

روان‌گسیختگی فرهنگی^۱ به‌طریقی ادامه‌ اثر من با عنوان *انقلاب دینی چیست؟*^۲ است که به‌سال ۱۹۸۲ در پاریس به‌چاپ رسید. در آن کتاب، هدف من ارائه ساختارهای بزرگ بینش جهان سنتی و نابودی نظام‌مندشان توسط اندیشه نوین^۳ است - فرایندی که آن را «نقض بنیادین» نامیدم. من به ترسیم تحریفات گفتمان سیاسی در جهانی پرداختم که دین در آن، به‌دلیل اختلافات میان جهان‌بینی‌های متعارض و سلطه غرب‌گرایی اجتناب‌ناپذیر، به‌طرزی فاجعه‌بار به باورگان^۴ و ازاین‌رهگذر به پدیده باورگان‌سازی^۵ سنت و آگاهی کاذب منتج از جریان امور کاسته شده است.

در *روان‌گسیختگی فرهنگی*، این مضامین مشابه نه در سطح سیاسی بلکه از دیدگاه انفرادی مورد مطالعه قرار گرفتند. از این‌روست که بیانات مفهومی این کتاب به مسائل وجودی انسان ارجاع می‌دهند. فصل نخست با روایت یک «من» فرضی‌ای آغاز می‌شود که می‌تواند هرکسی باشد. رفته‌رفته، این «خود» روایی تناقضات درونی‌اش، حالت «درمیانه» خویش را آشکار می‌سازد:

¹ *Cultural Schizophrenia*

² *Qu'est-ce Qu'une Revolution Religieuse? (What is a religious revolution?)*

³ Modern

⁴ Ideology

⁵ Ideologisation

توگویی نه تنها گرفتار زیست در ادوار مختلفی از زمان شده باشد، بلکه لحظات سرنوشت‌ساز تاریخ مانند بازایی^۱، دوره کلاسیک^۲ و قرن نوزدهم را نیز از دست داده باشد.

در اثر پیش‌رو به‌سان اثر پیشین، من مجبور به تولید ابزارهای جدید مفهوم‌آفرینی بودم که عمدتاً تا آن هنگام ناشناخته بودند: مفاهیم غرب‌گرایی ناخودآگاه، عرصه تحریفات، انگاره روگذاری^۳ یا پیوندزنی و غیره. برای نمونه، تحریف مشابهی را می‌توان در سطحی سیاسی تحت‌عنوان آگاهی کاذب ترجمه کرد و هم‌زمان از منظر انفرادی تحت‌عنوان روان‌سیختگی فرهنگی تفسیر نمود. تحریفات مفهومی فی‌نفسه برآیند شکاف‌های معرفت‌شناختی هستند. آن‌ها اغلب ترجمان پرتگاه پل‌نازدنی میان انگاره‌ها و شیوه‌های هستی‌اند - طلاق‌هایی که اثرات ناگواری بر رفتار آدمی دارند. در بازگویی مراحل متعدّد منتهی به این تحریفات، من یادآور می‌شوم که ما در خطّ گسلی مابین جهان‌های ناسازگار - میان دو الگوواره^۴ نامتجانس - قرار گرفته‌ایم. در ادامه، من عنوان می‌دارم که در این موقعیت متعارض، دو الگوواره دیدار می‌کنند و، مانند دو صفحه آینه‌ای رودررو، با برهم زدن تصاویر متقابل خویش یک‌دیگر را از شکل می‌اندازند. سرانجام، من نتیجه‌گیری می‌کنم که در این نبرد الگوواره‌ها، بی‌تردید تازه‌ترینشان - نوین‌گری^۵ به‌مفهوم گسترده‌اش ولی آلوده به محتوای جادویی سنت - دست‌بالا را دارد. چرا؟ زیرا، ممزوج با جهاز ادراکی‌مان، خواه‌وناخواه (همانا، به‌ندرت از آن آگاهیم)، شکل «پیشینی^۶» بینشمان گشته است.

بخش پایانی روان‌سیختگی فرهنگی به جوانب جامعه‌شناختی این تحریفات می‌پردازد. در کتاب چهارم با عنوان «ارکان اجتماعی تحریفات»، چهار دسته اجتماعی را مدّ نظر قرار داده‌ام: روشن‌فکران^۷، آرمان‌پردازان^۸، فن‌سالاران^۹ و روحانیان که در این‌جا «راهبردپردازان^{۱۰} خدا» نامیده می‌شوند. روابط میان این دسته‌ها براساس تعارضاتی توضیح داده می‌شوند که اسطوره را در تقابل با خرد قرار می‌دهند. اگر روشن‌فکر، آن‌گونه که زمانی ژان پُل سارتر^{۱۱} عنوان داشت، «خودآگاه

¹ Renaissance

² Classical period

³ Superimposition

⁴ Paradigm

⁵ Modernity

⁶ A priori

⁷ Intellectuals

⁸ Ideologues

⁹ Technocrats

¹⁰ Strategists

¹¹ Jean Paul Sartre

ناشاد» جامعه به‌شمار می‌رود، کسی که با معلق ماندن بر لبه تیغ بی‌هویتی^۱ می‌کوشد تا از هویتِ اسطوره و خرد دوری گزیند، آرمان‌پرداز درمقابل اندیشمندی‌ست که تولیداتِ خرد، مفاهیمِ تهی از همه محتوای فراطبیعی^۲ را مورد بازاسطوره‌پردازی^۳ قرار می‌دهد. در پیوند با فن‌سالار، در این بستر، او نمادِ خردِ در خدمتِ تولید، خردِ ابزاری شده، شناخته می‌شود که مفاهیم در آن خالی از محتوای خویش به پوششِ ظاهری ساده تبدیل شده‌اند.

پس، کارکردِ این دسته‌ها هرچه باشد، جملگی به تحریفاتی تشخص می‌بخشند که در فضاهای ذهنی و اجتماعی جهانِ ما غوطه می‌خورند. جاه‌طلبیِ اصلیِ این اثر ارائه‌ی حتی‌الامکانِ این اختلافات و حساس ساختنِ خواننده نسبت به اثراتِ ویرانگرِ این تحریفات است. این که در تابانیدنِ اندک نور شناخت بر این مباحث کامیاب بوده‌ام یا نه، بحثی‌ست دیگر. واکنش‌های پرشماری که انتشارِ این کتاب و ترجمه‌اش به زبان‌های مختلف برانگیخت، حاکی از اینند که احتمالاً جایی بر دلِ مخاطب اثر کرده است.

* * * *

¹ Non-identity

² Metaphysical

³ Remythologize

کتابِ اوّل: گسست*

* این بخش نخست در نشریهٔ زیر به چاپ رسیده است:

Le Débat, no. 42, Nov.-Dec. 1986 (Gallimard, Paris).

تعویق پایان، لذا ناتوان از آغاز

تأثیر غرب و نوین‌گری^۱ که پشتیبان آنست، به ظهور مراکز چندگانه مقاومت در جهان اسلام معاصر منجر شده‌اند. یک واکنش پس‌روی به سمت اسطوره‌گان^۲ اصیل است، با این امید که می‌توان جملگی رنج‌های اخلاقی و نابرابری‌های اجتماعی دامن‌گیر این جوامع را برطرف نمود؛ واکنش دیگر «فرار روبه‌جلو» به دل ماجراجویی‌های خطیر است و دیگری نیز، امتناع قاطعانه از پذیرش چالش‌های ایجادشده توسط عصر جدید. هریک از این ترفندهای نسبتاً تباه‌نشانگر سیمای متفاوتی از یک پدیده مشابه هستند و تفاوت‌های آشکارشان هرچه باشد، همگی نشانه‌های یک ناخوشی عمیق‌اند. به نظر من، این ناخوشی منتج از نافرگیری^۳ یا ناهمگونی^۴، یک پدیده تاریخی برجسته است: نوین‌گری به مفهوم گسترده‌اش. با این ناخوشی هرگز از برای آنچه به‌طور عینی از منظر محتوای فلسفی‌ست برخورد نشده است، بلکه همیشه از منظر تأثیر روان‌کوبش بر سنت ما، بر شیوه زیست و تفکر ما مواجهه شده است. در نتیجه، از زمان اولین برخوردها، نگرش‌ها به نوین‌گری

¹ Modernity

² Mythology

³ Non-comprehension

⁴ Non-assimilation

به‌وسیله یک مؤلفه اخلاقی دچار پیچیدگی شده است: یا ستایش‌آمیز، هنگامی که طی نخستین برخوردها با قدرت مادی غرب، جهان اسلام در نهایت تحیر پی به میزان عقب‌ماندگی‌اش برد و این که چه شکاف بزرگی آن را از اروپا جدا ساخته است؛ و یا آسیب‌زا، هنگامی که بعدها [جهان اسلام] با رهیدن خود از تأثیر اروپا کوشید تا آشفته‌ترین توهّمات خاصّه خویش را احیا کند. واکنش نخست نمی‌توانست شورمندانه‌تر باشد؛ واکنش دوم، درمقابل، زبان متشنّج امتناع و سواسی را به‌عاریت گرفت. در هردو مورد، غرب هرگز درمقام «الگوواره»^۱ جدید زمینه‌ساز بریدن از گذشته، دارای قوانین و منطق تسلط خویش تلقی نشد، بلکه به‌عنوان دسیسه نیروهای غیبی‌ای قلمداد شد که جهت به‌اختیار گرفتن ما، متزلزل ساختن بنیادهای ما، تباهی اخلاقیات ما، تخریب فضیلت‌های ما و تنزیل تدریجی ما به جایگاه بردگی سیاسی و فرهنگی، قدرت مادی‌شان را به‌کار می‌گرفتند. به‌راستی، نخستین اندیشمندان اسلامی نهضت بیداری عربی (باززایی عربی)^۲ شایستگی توجّه ویژه به نظام‌های سیاسی و قضایی اروپا را داشتند. آن‌ها به‌شدّت مجذوب مفهوم حقوق و آزادی‌های فردی شدند. باری، یک اصل از کمندر توجّه اندیشمندان آغازین گریخت، به‌طوری که درمورد وارثان امروزی ایشان نیز چنین است: این انگاره‌های پایه که چندوچونشان بسا تحسین شد، نتیجه معجزه اخیر نبودند، بلکه محصول نهایی یک فرایند تاریخی استثنایی - تاحدودی، می‌توان گفت، محصول تغییر الگوواره^۳ - بودند و بدون جابه‌جایی و به‌حاشیه‌رانی ارزش‌های سنتی‌مان که به‌مراتب بدان‌ها وابسته بودیم و هر کنج فضای عمومی‌مان را اشغال کرده بودند، امکان تراکاشت^۴ آن‌ها در جهان ما میسر نبود.

علاوه‌براین، این انگاره‌های جدید، انقلابی به‌طریق بسیار، راه را برای سایر لایه‌های واقعیت گشودند و سایر روابط اجتماعی را آفریدند که بسیاری‌شان در جهان سنتی بسته ما وجود نداشتند. زیرا، در دیدگاه دینی و یک‌کاسه‌ساز^۵ منتج از جهان‌بینی‌مان، این واقعیت‌ها - اگر مورد توجّه نیز قرار بگیرند - یا حضوری ندارند و یا نتیجه حدوث مادی امور تلقی می‌شوند. با اشاره به روح زبان عربی، ژاک برک^۶ به‌درستی چنین عنوان داشت: «زبان عربی که هر واژه‌اش به خدا منتهی می‌شود،

^۱ Paradigm

^۲ Arabic Renaissance

^۳ Paradigm shift

^۴ Transplant

^۵ Totalizing

^۶ Jacques Berque

به نحوی طراحی شده است تا واقعیت را پنهان سازد و نه این که آن را دریابد.^۱ تنش میان آشکارسازی حوزه‌های جدید واقعیت و الزام نیاکان گرایانه^۲ به برون‌گذاری یا رد آن‌ها از عرصه دانش لاجرم شکاف‌هایی در آگاهی آفرید: گرچه امور به صورت بیرونی در حال تغییر بودند، برون‌فکنی‌های^۳ ذهنی هم‌چنان مطابق شیوه بازنمایی^۴ قدیمی عمل می‌کردند. چگونه افراد با این ژرفناهای درونی می‌زیستند؟ چه بخواهیم یا نخواهیم، این مسئله هنوز لاینحل باقی مانده است که زیربنای تمامی تحریفات ذهنی - که پرشمار نیز هستند - به‌شمار می‌رود که جهانمان را تباه می‌سازند. این مسئله تنها می‌تواند توسط افرادی مورد بحث قرار گیرد که در این تمدن‌ها زاده شده باشند. همان‌طور که کسی نمی‌تواند به‌جای کسی دیگر بمیرد، هیچ‌کس نیز از تمدنی متفاوت نمی‌تواند این گسست را درون خویش یا روانش از لحاظ وجودی تجربه کند. به عبارت دیگر، سرنوشت خاصه و واگذارناشدنی ماست.

به نفع شفّافیت، در این نقطه خود را مجاز به انحراف‌گویی خواهم دید. بگذارید یک شخص فرضی را در نظر بگیریم که در کام این گسست به دام افتاده است و با شیفتگی دوگانه دست‌وپنجه نرم می‌کند: جهان‌بینی افسون‌زده بسا مملو از رایحه خاطره جمعی و فریندگی بالسویه مجاب‌کننده امر جدید و ناشناخته. چنین شخصی ممکن است در نتیجه ضربه حاصل از تغییرات بنیادین رفتار ساز و نیز غربت‌زدگی^۵ نافذ (که با عقب‌نشینی پیش‌رونده از صحنه جهانی هستی مورد اشاره‌اش مضاعفاً رنج‌آور می‌گردد، نشانه‌های ناپدیداری قریب‌الوقوعش در همه‌جا را برجای می‌گذارد) به شدت دچار گم‌گشتگی شود. این شخص فرضی کمابیش به شکل زیر برهان می‌آورد:

انگاره‌های جدید مرا مورد یورش قرار می‌دهند، اشیای جدیدی را که در مقابلم تمام‌وکمال می‌بینم، به کلی برایم بیگانه‌اند. برای فهم صحیحشان، نه واژگان مناسب دارم و نه تصویرگری ذهنی کافی. آن‌ها چیزی خارج از دسترس هستند که ناگهان به سمت عرصه دانش من خیز برمی‌دارند. درست است که درکشان می‌کنم، به کارشان می‌گیرم، هم‌زمان با تحملشان تسلط بر آن‌ها را مشق می‌کنم، ولی معلق در میان سیلان حافظه‌ام به گونه‌ای مجزأ می‌ایستند. نه می‌توانم

^۱ به نقل از:

A.K. Eljanabi, 'Sur la Culture arabe actuelle', in *Sou'al*, no. 3 (Paris, 1983), pp. 48-50.

^۲ Atavistic

^۳ Projections

^۴ Representation

^۵ Nostalgia

اثری از پیدایششان را بیابم و نه به‌وقت تولدشان حاضر بوده‌ام. نه در توالی بحران‌های مقدّم بر ایجادشان و نه در شیوه‌های تولید که آن‌ها را ممکن ساختند، هیچ نقشی نداشته‌ام. اموری عجیب و غریب هستند که نمی‌توانم از آن‌ها اجتناب کنم، اموری که عاداتم را برمی‌آشوبند و به‌طُرُق گریزناپذیر مرا محدود می‌کنند. لیکن، چیزی در آن‌هاست که آن را اغواکننده می‌بینم، که مرا جذب می‌کند، چیزی که بدون پشتیبانی‌اش، حتّی با منتهای هر تلاشی، به‌سختی می‌توانم ادامه دهم. تمامی دسته‌بندی‌های ذهنی‌ام به‌نحوی طرّاحی شده‌اند تا آن‌چه اکنون در جهانی که می‌زیم بر من آشکار می‌شود را پنهان سازند؛ اندیشه‌ام متفاوت عمل می‌کند، حوزه‌هایی از هستی را آشکار می‌سازد که برخلاف منطقِ امورِ پیرامونم جاری‌اند. به‌طریق، اندیشه‌ام آبرواقعیت^۱ امورِ مدّ نظرش را هویدا می‌سازد، درحالی‌که واقعیتِ عینی آن‌ها را می‌پوشاند. آن‌چه را که می‌پوشاند، مستقیماً مرا لمس می‌کند؛ آنچه را که هویدا می‌سازد، درمقابل، چیزی‌ست که دیگر آن‌جا نیست. زیرا، آبرواقعیتی که امور حیاتشان را از آن دارند، اکنون در جهان من غایب است، در سیلابِ تغییرات زوده شده است. جهان‌بینی من به‌ترادیدی^۲ اصیل اشاره دارد که همه‌چیز را در اقلیمِ سحر درآکنده است. جهان اشیاء، جهانی که در آن اشیاء وجود دارند و کارکردشان را از آن برمی‌گیرند، آن‌گونه‌که به‌چشم کسی می‌آید که آن را درک و تجربه کرده است، به‌چشمِ ذهن من دارای واقعیتِ متقنِ مشابهی نیست. من ساکنِ جهانِ نهستی^۳ هستم؛ اندیشه من درگیرِ انگاره‌هایی‌ست که هیچ پیوندی با واقعیت ندارند. محتوای درونی و قالب‌های بیرونی دیگر اندام‌وار مرتبط نیستند. هر انگاره‌ای که شروع به شکل‌گیری می‌کند به‌زودی در اثرِ تماس با کژدیدی‌هایی^۴ تحریف می‌شود که بخش‌هایی از بومگان^۵ طبیعی مرا تباه ساخته‌اند. «تأخیر» میان آن‌چه من بیان می‌کنم و آن‌چه مقابل من بازنمایی می‌شود، نه یک اختلالِ گاه‌شناختی^۶ بلکه یک جدایشِ هستی‌شناختی‌ست. اشیاء بسا سریع‌تر از ادراک من از واقعیت تغییر کرده‌اند. تغییرات برگشتگاه‌های مرا آشفته ساخته‌اند، نقشه‌راه‌های مرا ناب‌ه‌سامان کرده‌اند، ولی حوزه‌های عمیق‌ترِ روانم را دست‌خوشِ تحوّل قرار نداده‌اند. گرایش من به «اسطوره‌سازی» واقعیت به‌نحوی‌ست که بسا بیش‌تر از فرایندِ تاریخیِ تکاملِ امور، به ماهیتِ تغییرناپذیرِ یک بینشِ حقیقیِ باورِ راسخ دارم.

¹ Suprareality

² Transfiguration

³ Absence

⁴ Deformities

⁵ Ecology

⁶ Chronological

در محتوای بازنمایی‌هایم، خلایی پرناسدنی هست که دنباله‌رو ازپافتاده تولیدات صنعتی پیرامون من در همه جوانب است. این شکاف فراخ صرفاً یک تفاوت در شیوه زیست نیست، بلکه تغییری در شیوه ادراک من است. اندیشه‌ام از هجوم ضربات سهمگین تاریخ پناه گرفته است. در غرب، انقلاب‌های حاصل از تحولات علمی و فنی تغییر الگوواره‌هایی تولید کردند که آگاهی را مطابق ضروریات شیوه نگاه جدید قالب‌ریزی نمود. این امر در مورد من رخ نداد. آگاهی من هنوز در جهان افسون‌گری ریشه دارد. همانا، در نتیجه بمباران مداوم، من در برابر جذابیت مقام‌ناپذیر امور جدید آسیب‌پذیرم؛ ولی تبارشناسی و باستان‌شناسی‌شان هم‌چنان برایم ناشناخته است. انگاره‌های جدید با تمام قوا بر من یورش می‌آورند، نقش‌ونگارشان را بر ذهن من حک می‌کنند و اثراتی پاک‌ناشدنی برجای می‌گذارند، لیکن به‌سختی می‌توانند تا محتوای خاطره را تغییر دهند که لجوجانه به تبار خویش اشاره دارد. می‌دانم که زمان تغییر کرده است، جهان دگردیس گشته است، تاریخ بی‌امان شیوه‌های جدید تولید و روابط اجتماعی جدیدی را شکل می‌دهد؛ باری، محتوای این تاریخ در نبود من شکل گرفته است. آشنایی من به پیدایشش بیش از مسئولیت من نسبت به نتایج آن نیست. تمامی آن‌چه می‌دانم اینست که جهان جدید دارای منطقی سازش‌ناپذیر است که ساختارهای ازپیش‌ساخته‌اش را بر من تحمیل می‌کند و من نیز نه می‌توانم بر جریان آن تأثیر بگذارم و نه می‌توانم مسیری را بازریایی کنم که در رسیدن به جایی که من اکنون خود را می‌یابم پیش گرفته است.

به‌راستی، در کلام دقیق، من کجا هستم؟ مختصات من روی‌هم‌رفته متفاوتند. من ازمنظر قرن‌ها، شانزدهم، هفدهم یا هجدهم محاسبه نمی‌کنم؛ و نه ازمنظر ترک‌های تاریخی که نشانگر گذار از قرون میانه^۲ به عصر بازرایی^۳ اند، یا ادوار کلاسیک^۴ را از نوین^۵ متمایز می‌سازند. توالی ادوار تاریخی هیچ معنایی برایم ندارند. من مایلم تا ترتیب قرن‌ها را برهم بریزم، زیرا گسستگی‌های کیفی که تاریخ غرب را برجسته می‌سازند، بازنمایی عینی‌ای در ذهن من ندارند. من گذشته‌ای دارم که - چون مدام بدان بازمی‌گردم و احیایش می‌کنم - با حال خلط می‌شود؛ و حالی که آینده من است. همانا، طی صد سال اخیر، من تحولات عمیقی را تجربه کرده‌ام، این که من درباره تاریخ

¹ Paradigm shifts

² Middle Ages

³ Renaissance

⁴ Classical

⁵ Modern

سخن می‌گویم، درباره‌اش می‌اندیشم، نهایتِ تلاشم را به کار می‌بندم تا سازوکارها و پیوندهایش را بفهمم، تا نسبی‌ترین منابعِ شبه‌نوین‌گری^۱ ام را بازیابم. لیکن، حینِ این دورهٔ کوتاه که ورودِ رسمی‌ام به زمانهٔ افق‌های همیشه درگسترش را مشخص می‌سازد، در سطحی روانی من در یک فراتاریخ^۲ می‌زیستم که «پیش» و «پس» در آن با «پس» و با «پساتاریخ»^۳ خلط می‌شوند. و میان این دو، من خود را در حال تعویق پایانی می‌یابم که بدون آن هیچ آغازی ممکن نخواهد بود.

وقتی من می‌کوشم تا شاعرانِ بزرگ را به‌خاطر بیاورم - بسا پراهمیت برای چون من ایرانی - آن‌ها را در قامتِ رخ‌نگاره‌هایی به‌نمایش درآمده در نگارخانهٔ زمان نمی‌بینم. یک شاعر با دوره‌ای جاری در گاه‌شمار یا جاری در جؤ زمانهٔ خویش مرتبط نیست، [بسا] شاعری کلاسیک که مقدم بر شاعری رومانتیک‌گرا^۴، شاعری نمادگرا^۵ مؤخر بر آن و غیره باشد؛ خیر، همگی به‌واسطهٔ یک مرکز نامرئی حافظه به یک‌دیگر پیوند خورده‌اند که گویی جملگی را از رایحه‌ای بی‌زمان بهره‌مند ساخته است، به‌نحوی که تابشِ پرتوهای مشعشع خورشیدی یگانه آن‌ها را چنین کرده باشد. هر شاعرِ بزرگی هم‌سخن هم‌نشین در بُعدِ زمانی‌ست که آن را توصیف می‌کند: زمانِ حماسه‌ها، زمانِ مرموزِ بازگشت به خویش درون، زمانِ تکه‌تکهٔ لحظاتِ ضمنی به‌سانِ بارقه‌های واقعیت. لذا، من در صورتِ فلکی‌ای می‌زیم که در آن، هر شاعر مدارِ بیضویِ خویش را گردِ بینشِ یک کاسه‌ساز^۶ من دنبال می‌کند. از این‌روست که من با تصاویر می‌بینم، خود را با ضرب‌آهنگ‌های گوش‌نواز بیان می‌کنم، با شعر می‌اندیشم. من نمی‌توانم آن‌ها را جدا از هم در قالبِ ادوار و اعصار برشمرم. البته، مطالعاتِ انتقادی و تاریخیِ آغازِ قرنِ انگارهٔ پایه را بیان کردند؛ من سبک‌های متفاوت، تغییراتِ زبان، اصلاحاتِ معناشناختی را متوجه هستم. ولی، همه‌چیز حاکی از اینست که مسئلهٔ بنیادینِ تغییرناپذیر باقی‌ست. درون‌مایهٔ مهم «هویتِ ملی» که دغدغهٔ فردوسی شاعر در قرنِ دهم بود، هنوز برای اندیشمندِ اواخرِ قرنِ بیستمی واقعی می‌نماید که می‌کوشد تا ملی‌گراییِ فرهنگی را در مواجهه با حملاتِ تاریک‌اندیشی (ابهام‌گرایی)^۷ دینی بازیابد. در کلامِ نسبی، در نگاهِ سرخورده‌ای که بر بی‌ایمانیِ جهان می‌افکنم، آرمان‌های الهام‌بخشِ یک عارفِ قرنِ چهاردهمی هنوز حاضرند. یک

¹ Pseudo-modernity

² Meta-history

³ Post-history

⁴ Romantic

⁵ Symbolist

⁶ Totalizing

⁷ Obscurantism

سلطان بدنام به‌طورِ غریزی با یزیدِ مستبد مرتبط است که خونِ امام حسین را به‌ناحق ریخت؛ وقتی جانشین وی کشور را به گورستانی مملو از شهدای مرده بدل ساخت، گفته شد که شبیهِ ضحاک است - پادشاهِ شیطانیِ شاهنامه که مغزِ کودکانِ بی‌گناه را هرروزه غذایِ مارهایی می‌ساخت که از شانه‌هایش قد می‌کشیدند. شاید بتوان گفت که ساختارِ اساطیریِ واقعیتِ تغییرناپذیر است، این که شخصیت‌ها درگذرِ زمانِ متنوع‌اند ولی همیشه گویا نقش‌هایِ مشابهی ایفا می‌کنند؛ تَقْلایِ مانوی^۱ میان «سایه‌ها» و «روشنی» در تکرارِ بی‌پایانِ چرخه‌ها.

وقتی با جریانِ اصلیِ فرهنگم به گفت‌وگو می‌نشینم، هیچ جدایی‌ای از گذشته، هیچ تغییرِ مسیری، هیچ انحرافی از اصولِ راهنماییِ عمده‌اش نمی‌بینم. چیزی هست که از تمامیِ تغییراتِ جانِ سالم به‌در برده است، چیزی که همیشه در دریایِ خشونتِ زمانه با آرامش حرکت می‌کند، توگوییِ خدا نیایش‌هایِ آشنایِ مشابهی را نسته‌وار تکرار می‌کند. درونِ گسترهٔ این ناقل، خطوطِ برجستگی و تمایزاتِ کیفیِ ساختگی، مصنوعی و به‌شیوه‌ای معنادار نامرتبط با جریانِ ابدیِ رویدادها به‌نظر می‌رسند. بااین‌حال، از دانستنِ این عاجزم که باوجودِ اُنکایم بر این وضعیتِ امور، باوجودِ پافشاریِ مسائلِ مفروضاً حل‌شده برای همیشه، شکاف‌ها و کمبودهایِ مزورانه‌ای به‌نحویِ پدیدار شده‌اند که هم تصویرِ بکرِ ترسیم‌شدهٔ من از خودم را و هم تصویری که همیشه به جهانِ واقعی نسبت داده‌ام را دست‌خوشِ تغییر می‌سازند. به‌طریقی آشفته، احساس می‌کنم که میانِ آن‌چه از نیاکانم به‌ارث برده‌ام و آن‌چه برسرِ جهانِ آمده است، شکافی وجود دارد. هیچ‌چیز در فرهنگم مرا برای آن مهتّا نساخته است و هیچ هشدارِ نیز نسبت‌به تغییرِ این نظم داده نشد. باری، درونِ ذهنم، درونِ نظمِ آشفتهٔ امور که دیرزمانی‌ست مهارش ازاختیارم خارج شده است، این درد وجود دارد.

من در مدرسه تمامیِ مباحثِ متداولی را یاد می‌گیرم که کوله‌بارِ فکریِ انسانِ نوین را تشکیل می‌دهند. من ریاضیات، علوم، تاریخ، جغرافی، ادبیات می‌خوانم؛ ولی از کجا ناشی می‌شوند، تمامیِ این دانشِ تکه‌تکه گُنگِ آموخته، بی‌هیچ پیوندِ اندام‌واری با اصولِ فرهنگیِ سَنَم؟ من از کجا به «می‌اندیشم»^۲ دکارتی^۳، «خود» متعال، جنبشِ هستی‌محسّم در زمان، عینیتِ بی‌طرفِ موردِ مباحثِ روشِ علمی رسیدم؟ آیا هنوز در قرونِ میانه‌ام؟ آیا دورهٔ کلاسیک و گسست‌هایِ معرفت‌شناختیِ دورهٔ نوین را تجربه کردم؟ آیا در تیزآبِ فرسایندهٔ عصرِ انتقاد تجزیه شدم؟ آیا با اصولِ طبقهٔ متوسطِ

¹ Manichaean

² Cogito

³ Cartesian

ارزش‌های طبقه سوداگر^۱ سرمایه‌داری شکل گرفتیم؟ آیا برای انقلاب جهانی (برفرض امکان) خام هستیم؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که ذهنم را مزدحم می‌سازند؛ زیرا شخصیت من مایل به جست‌وجوی مقایسه‌ها، توافق زمان و مکان است. لاجرم، من در جهانی مقایسه‌ای تکامل می‌یابم. دیگر در یک عالم خودبسنده بسته زیست نمی‌کنم؛ من تحت فشار دیگری هستم، ولو صرفاً به واسطه تأثیری که بدون آگاهی‌ام بر من وارد می‌آورد. من از طریق مقایسه‌ها، از طریق استنتاج‌ها، از طریق توالی وابستگی‌ها استدلال می‌کنم. من از الگوهای نمونه‌ای عرضه‌شده توسط موزه تاریخ سود می‌برم؛ من می‌کوشم تا آن‌ها را در سرنوشت خویش به کار بندم. بیش از این، من برآنم تا گذشته خود را بازبرسازم تا با معیارهای تحمیلی بر من در بدو تولدم، فی‌نفسه، برحسب معمول سازگار گردد. این آرزوی تماشای خویشتن از چشم دیگران چنان قوی‌ست، چنان راسخ در شیوه‌های تثبیت‌شده قضاوت‌م مهار گشته است که من تمام گذشته‌ام را در پرتوی شاخص‌های نشست‌گرفته از بیرون بازاریابی می‌کنم. وقتی تلاش می‌کنم تا سطرهای مفصل تاریخ اخیرم را بازبرسازم - برای نمونه، مسیر جنبش مشروطه (۱۹۱۱-۱۹۰۵) تا تأسیس ملت - دولت (۱۹۲۶) در ایران - من خود را درحال معرفی مفاهیمی می‌یابم که به سست‌ترین شیوه، تنها با فرایند یگانه‌ای مطابقت دارند که در واقعیت رخ داده است. وقتی درباره نقش طبقه سوداگر سخن می‌گویم، فراموش می‌کنم که این مفهوم چندین بار معنایی ظریفی در یک فرهنگ خاص دارد و این که استفاده من از بیان به سستی مرا مجاز به فرض وجود آن به عنوان یک واقعیت جامعه‌شناختی می‌سازد. اکثر انگاره‌هایی که من وام می‌گیرم، در واقعیت اجتماعی همتای اندکی یا هیچ همتایی ندارند. افراط پرطمطراق پوچ‌گویی‌هایی که من آن‌ها را بسا مسموم‌کننده می‌دانم، کمابیش می‌توانند کمبودهای مفهومی مرا پنهان سازند.

بنابراین، فهم تاریخ من از ابتدا دچار تحریف است: طبق شاخص‌هایی عمل می‌کند که صرفاً به سست‌ترین روش به مسائل حقیقی من مربوطند. به هرکجای درون خویش می‌نگرم، تنها تکرار کسالت‌آور درون‌مایه‌های ابدی مشابه، خودداری‌های مشابه، شعارهای عقیم مشابه را می‌بینم که به سان تل‌ماسه‌های فرار بر تن‌های بیابان بی‌امان در حرکتند. و پاسخ‌هایی مشابه همیشه در پاسخ به پرسش‌های مشابه مطرح می‌شوند. توگویی، هرچه هم دور سفر کرده باشم، سرنوشتم همیشه بازگشت به نقطه آغاز مشابه است.

^۱ Bourgeoisie

چه ارتباطی میان فناوریِ جنون‌آمیزِ جهان که هیچ‌چیز جلودارش نیست و انفعالِ مکاشفه‌آمیزِ معلّمانِ اندیشهٔ من وجود دارد؟ چه پیوندی میانِ هِگل^۱ و ابن‌عربی، کانت^۲ و سهروردی هست؟ چه رابطهٔ ممکنِ میانِ دعوت به آغازِ شگفت‌آورترین سفرها و این عقب‌نشینی به درونِ خویش، این ناتوانی در دیدنِ چیزی از جهان به جز آن‌چه آدمی می‌خواهد ببیند - رایحهٔ ترادیس‌شده توسطِ جادوی توهّماتِ برین! - وجود دارد. درحالی‌که شکل‌دهندگانِ اندیشه‌ام مرا به غیبت از این جهان اندرز می‌دهند تا در جهانِ دیگرِ حضوری بیش‌تر داشته باشم، معلّمانِ نوینم برخلافِ این اندرز می‌دهند تا چیزی جز آن‌چه از صافیِ تأییدِ تجربه گذشته باشد را نپذیرم، بر فرضیاتِ ازپیش‌معینِ جزمی و رؤیاهای آرزوبرآور اعتماد نکنم. روان‌گسیختگی صرفِ چیزی نیست که وضعیّت مرا برخلافِ خودم تعیین کند؛ به‌وسیلهٔ شبکهٔ کاملی از نشانه‌ها حفظ می‌شود که از زندگی، از مدرسه، از کفِ خیابان، از سیاست، حماقتِ بی‌انتهایی که روزهایم را به یک ابدیّتِ ملالِ بهت‌زده تبدیل می‌کند به‌سراغم می‌آید. ناحقیقتِ^۳ فانی در تاروپودِ انگاره‌هایم رخنه کرده است و در ناهماهنگیِ اعمالم می‌سوزد و دود می‌کند و مرا به سنگرهایِ دفاعیِ درونم رهنمون می‌شود که به‌مفهومیِ ملکهٔ ذهنم می‌شوند. من با خودم، با آن‌چه قرار است مجسمِ کنم و با آن‌چه نشانگرِ من از همهٔ جوانب است نامتوازنم. من میانِ انگاره‌هایِ جدیدی که به‌خاطرِ نبودِ بافتار محو می‌شوند و انگاره‌هایِ باستانیِ متورّم از ناکامی در اتّخاذشان شکنجه می‌شوم. دروغ‌گوییِ شیوهٔ زندگی، شیوهٔ درکِ واقعیّتی می‌شود که از من می‌گریزد، که شکست‌هایِ مکرّری را بر من تحمیل می‌کند، که دربرابرش بی‌دفاع هستم. باید عذری بتراشم و سپربلایی بیابم: سرمایه‌داریِ چندملیتی، عواقبِ ویرانگرِ استعمارگرایی^۴، صهیون‌گرایی^۵، سلطه‌گرایی^۶، هر نوعی از «گرایی‌ای» که بخواهی: آن‌ها همگی فقط واژه، مسکنِ صرف برای راحتی من، آرام‌بخشی هستند که مرا عمیق‌تر در خوابِ جزم‌آمیزم فرومی‌برند.

بالین‌وجود، به‌گونه‌ای مبهم آگاهم که جهتِ رهاییِ خویش از بندِ تعلیمِ بُتهایی که بدان‌ها زنجیر شده‌ام، باید حجابِ فریب را بدرم که از توهّماتِ من دربرابرِ جهانِ واقعی حفاظت می‌کند. و

¹ Hegel

² Kant

³ Untruth

⁴ Colonialism

⁵ Zionism

⁶ Imperialism

⁷ -ism

این که من نیازمند شجاعت خواهم بود تا جهشی در تاریکی بزنم، تا بند ناف خود را ببرم. من باید این پرش را انجام دهم، ولو (در کلام شاعر) به قیمت سقوطم در ابدیت. من باید خود را از دورِ باطل توضیحات گزافه‌وار ساده‌انگارانه برهانم. اگر قرار بر تغییر امور در هر جایی باشد، باید در سر افراد، تماماً از پایین‌ترین تا حساس‌ترین سطح، ناآرام‌ترین آگاهی رخ بدهد. نگرش‌ها نه با اصلاح زیرساخت‌ها بلکه با واژگونی خود ذهن‌ها تغییر می‌یابند. درعجبم از این که از زمانی که نسبت به آوارگی‌ام آگاه گشتم، مسائل تغییر نکرده‌اند. من درون‌مایه‌های غربت‌زده مشابه را بی‌امان تکرار می‌کنم، بی‌امان در پی سپربلاهای مشابه می‌روم، بی‌امان پشت سنگرهای مشابه عقب‌نشینی می‌کنم؛ اندیشه‌ام به گونه‌ای، اخته از ناباروری دین‌جدا^۱، از طریق کلیشه‌های نخ‌نما عمل می‌کند. قطع‌به‌یقین، قهرمانانِ نمایش در گذر زمان تغییر می‌کنند، ولی نمایش‌نویسی خود بی‌تغییر است. من همیشه قربانی دیگری هستم. معصومیت من لغزش‌ناپذیر است؛ هر بدقابلی‌ای که مرا مبتلا می‌کند را می‌توان به نیروهای رازآمیز خارج از اختیارم نسبت داد. زیرا، در کلام حقیقی، من قربانی سرنوشتی به قدمت خود جهانم که در قامت‌هایی جدید بازپدیدار می‌شود: اسکندر مقدونی، عرب بادیه‌نشین، چنگیز سوارکار استپ‌ها، بریتانیایی ریاکار، آمریکایی زشت، خرس شوروی و خدا می‌داند چه چیزهای دیگر.

بالین‌وصف، فقط ابزارهای نوین، خیلی از دلارهای نفتی، روادارترین انگاره‌های عصر مردم‌سالاری را به من بدهید و در فاصله چند ماه، من سرکوبگرترین دستگاه حکومتی در جهان را برپا می‌سازم؛ بهشتی از جهنم. من به وسیله نیاز نداشته‌ام! من میلیاردها ارز مرغوب به‌ارث بردم، ولی شوربختانه ندانستم که چگونه از آن‌ها استفاده کنم. نه، آن‌چه درواقع من ندارم انگاره است. چون، می‌دانید، من به‌نحوی دست‌وپا بسته‌ام. دست‌وپاستگی‌ای به قدمت روحم، به‌سرسختی افکار ثابت^۲، به بیمارگونه‌گی وسواس‌هایم، به روان‌رنجوری^۳ این دین دست‌وپاگیر که نمی‌دانم با آن چه کنم. و - بگذارید صریح باشم - اندیشه‌ام یک کاسه‌ساز است. هیچ علاقه‌ای به امور ویژه و واقعیات ندارد. جزئیات خسته‌اش می‌کنند، دقت دل‌زده‌اش می‌سازد، انتقاد دلسردش می‌سازد. من به‌تنبلی مستمری‌گیری هستم که قانع به درآمد ناچیزش، از معاملات پرخطر شانه خالی می‌کند که ممکن است آرامشش را برهم بزنند. آن‌چه می‌خواهم انگاره‌های صریح و سراسر است است که به‌وضوح توضیح می‌دهند من از کجا آمده‌ام، به کجا می‌روم، چرا من ارباب و اشرف مخلوقاتِ خدایم، چرا

¹ Secular

² Idées fixes

³ Neurosis

من «امین صفاتِ الهی» ام که مرا ابرانسانی بالقوه می‌سازند، چگونه خواهم مرد (و آیا این پایان باید رخ دهد) و چگونه بعدها در مقامِ فرشته در میانِ رستگاران باززاییده خواهم شد. من عاشق داستان‌های فرشتگان هستم و آن‌ها همه جا به چشم می‌خورند. یک نگاه بر اشعارِ رؤیاییِ عارفانم بیافکن و بین که من در پروازم!

اهمیتِ چندانی ندارد که من مادی‌گرا، مارکس‌گرا، حتی کافر یا خداناباور^۱ باشم. پس از به‌کارگیری تیغِ برآنِ جدلِ مارکس‌گرا جهتِ زخمی نمودنِ منتقدانِ دهان‌دریده‌ام، من در کمال آرامش می‌توانم به خانه بروم، دیوانِ حافظِ لسان‌الغیب را یا مثنویِ معنویِ مولانا را باز کنم و از کلمات و تصاویر مست شوم. در چنین لحظه‌ای، من آمادهٔ سهمیم شدن در سورِ فرشتگانم تا طعمِ شادکامیِ میگزساری‌های عرفانی را بچشم. و حتی - چرا که نه؟ - در پیِ پرندگانِ مهاجر در جست‌وجوی سیمرغِ افسانه‌ای بروم. زیرا، به‌راستی، من سوار بر الاکلنگِ خطرناکی میانِ فرشته و شیطان تاب می‌خورم. نه تنها این وضعیّتِ امور مرا شگفت‌زده نمی‌سازد، نه تنها من از تناقضاتِ خویش ناآگاهم؛ حتی، وقتی ذهن‌های مجرب‌تر این‌ها را به من یادآور می‌شوند، من یکه می‌خورم و می‌رنجم. من دیدگاهی معصوم نسبت به تناقضاتم اتخاذ می‌کنم. مسئولیّتِ درقبالِ آن‌ها بیش از مسئولیّتِ نسبت به این انقلابِ نفرین‌شده نیست که مرا از کشورم بیرون راند. من هیچ نسبتی با آن ندارم؛ صرفاً دسیسه‌ای بود از جانبِ سلطه‌گرایان که با مشاهدهٔ تبدیل شدنمان به ژاپنِ خاورمیانه حسادتشان گل کرد. پس، باقی چه؟ جملگی آن‌چه در قرآن، در تاریخ نوشته شده است، اگر معنایی هم داشته باشد، تنها تفسیری سست بر آن نوشته است. جملگی بر مغزهایمان نوشته شده است و دیگران لغزش‌ناپذیر به‌مددِ استنتاجِ ریاضیاتی آن را پی می‌گیرند.

¹ Materialist

² Marxist

³ Atheist

در تعطیلاتِ تاریخ

بگذارید برای یک بار سعی کنیم تا منطقی باشیم! طیّ چهار قرنِ اخیر دقیقاً چه روی می‌داد؟ از زمانِ کشفِ قوانینِ برجستهٔ اخترشناسی چه روی داده است؟ آخرین مراحلِ ساختِ کلیساهای جامعِ اندیشه‌مان به‌طرزی عجیبِ مقارن است با ظهورِ ذهنیتِ دکارتی^۱. این وسوسهٔ موافقت با هِگل^۲ ممکن است به‌سراغِ آدمی بیاید که روحِ جهانی^۳ سرزمین‌هایی که فرهنگ در آن‌ها به کمال رسیده بود را ترک می‌کرد و در غرب پناه می‌جست. چرا؟ نظری ندارم. در این رابطه، توضیحاتِ فاضلانّهٔ بسیاری ارائه شده است، تفاسیری چنان ماهرانه که بیش از این ضرورتی در معرفیِ آن‌ها به مخاطب نمی‌بینم. بگذارید با واقعیت‌ها بمانیم. برای بیش از سه قرن، ما، وارثانِ تمدن‌های آسیا و آفریقا، در تعطیلاتِ تاریخ به‌سر می‌بردیم. (بی‌شک، استثنائاتی هستند.) پس از گذاشتنِ آخرین آجرهای کلیساهای جامعِ گوتیک^۴ مسلکمان، ما عقب نشستیم تا دربارهٔ کاردستی‌مان به تأمل

^۱ Cartesian

^۲ Hegel

^۳ World-Spirit

^۴ Gothic

بپردازیم. ما چنان در متبلورسازیِ زمان در مکان موفق بودیم که توانستیم فارغ‌بال و ایمن از پاسخ‌گویی خارج از زمان زندگی کنیم.

جملگی این عمارت‌های خارق‌العاده، جملگی این مسلک‌های فراطبیعی^۱ - ایرانی، هندی، چینی - کامل بودند؛ جملگی معماری‌های دینی بزرگ در قامتِ معابدِ تأملِ گرانس‌گیز^۲ قد برافراشتند. مست از خدا تا نقطهٔ خلسه و خودفراموش‌کاری، ما همه‌چیز را - زمین، مردمان، آثارِ هنری - به آیه‌های وصف‌ناپذیرِ عظمتِ وی بدل ساختیم. تمامی صفات، اسامی، تجلیات، تلوناتِ مزاجش مجدّانه دسته‌بندی شدند، سپس برای همیشه در قالبِ اصولی تغییرناپذیر تثبیت گشتند. ما تخیلاتش را تحلیل کردیم، رازهایش را فهمیدیم، رمزهای دشوارِ زبانِ پیچیده‌اش را گشودیم. ما چنان در علمِ الهی تخصص یافتیم که هیچ‌چیز، هیچ‌چیز در کل، از کنج‌کاویِ فراطبیعی‌مان درامان نماند. به‌زودی، ما در هزارتوی کیهان‌پژوهی^۳‌های ابدی چنان احساسِ راحتی کردیم که در گوشه‌وکنارِ خانهٔ خودمان. روالِ دقیقِ اعمالِ روزانه‌مان مطابقِ برنامهٔ زمانیِ بوالهوسی‌های الهی نوشته شدند. هر عملی به یک آیین بدل گشت، هر گفتمانی به تقدیسِ کلامِ او. ما او را چنان تمام‌وکمال با زندگی‌مان ممزوج داشتیم که دیگر نمی‌توانستیم میانِ حریمِ خصوصیِ خود و حریمِ الوهیت تمایزی قابل شویم. و این‌گونه بود که خدا در معرضِ توجّهِ خستگی‌ناپذیرِ ما قرار گرفت، درحالی‌که ما زیرِ نورافکنِ حضورِ مطلقش به‌دام افتاده باقی ماندیم.

با کامل کردن جهانمان، ما عقب نشستیم تا از تکرارِ منظمِ اعمالِ عبادیِ پرهیزکارانه لذّت ببریم. لیکن، هم‌زمان با نگاه بر کارهایمان، آن هم‌نوعانِ حقیرِ مکارمان در غرب دیری بود که برای تباهی جهانمان می‌کوشیدند. آن بربرهای خطرپذیرِ کلیساهای جامعِ خویش را بی‌هیچ پس‌نگاهی ترک می‌کردند و دربارهٔ موضوعاتِ عجیب سخن می‌گفتند: انقلابِ کوپرنیکی^۴، انسان‌گرایی، تفاوت میان ایمان و دانش، انسان در مقامِ موجودی خودبسنده و غیره. این‌ها چیزهایی بودند که اگر تصویری از پیامدهای هولناکشان داشتیم، مو بر تنمان سیخ می‌شد. خوش‌بختانه، ما در هیچ‌یک از این‌ها دخیل نبودیم. آن‌گاه، این کافران شروع به ساختِ اشیای حیرت‌انگیز کردند: توپ، تفنگ؛ و به‌زودی با کشتی‌های پیشرفته‌شان مشغولِ زیور و دریاهايمان بودند و به دیدارمان می‌آمدند. البته، ما از آن‌ها بنابرِ اصولِ مهمان‌نوازی با آغوش باز استقبال کردیم. ما از

^۱ Metaphysical

^۲ Gravity-defying

^۳ Cosmogony

^۴ Copernican

دیدن اسباب بازی‌های ماشینی‌شان، اکتشافاتِ فنی‌شان، اصالتِ شیطانیِ افسون‌گری‌شان شگفت‌زده گشتیم. بی‌شک، این باعثِ رضایتِ خاطرشان شد. برای ما مسلمانان، ذی‌نفعانِ آخرینِ نبوتِ عصرِ مکاشفات، این بربرها صرفاً کافر بودند؛ کافرانی که برآن شدند تا ولع‌آمیز زبان‌هایمان را بیاموزند، آدابمان را مطالعه کنند، رویمان چیزی را امتحان کنند که بسیار بعدها درباره‌اش شنیدیم: انسان‌شناسی. ما فقط موضوعِ جالبِ دیگری برایشان بودیم، مانندِ اشیایی که ازدریچهٔ تلسکوپ‌ها و ابزارهایشان تماشا می‌کردند.

هرگز از خاطرم آن نگذشت که ما نیز می‌توانیم کاری مشابه انجام دهیم. خود را در دغدغه‌های بی‌نتیجهٔ این‌چنینی غرقه سازیم؟ نوآور باشیم؟ از سنتِ مقدسِ بَریم؟ این می‌توانست اوجِ کفرگویی باشد. به‌هرروی، در تحلیلِ نهایی، کارِ ما تکمیل بود؛ ما پیش‌تر «در تعطیلات» بودیم. ما دقیق می‌دانستیم که از کجا آمده‌ایم، به کجا می‌رویم و حدفاصلِ بینِ آغاز و پایانِ زمان را در کجا سپری خواهیم کرد. و افزون‌براین، خطرِ رنجاندنِ پروردگار با دخالتِ بی‌شرمانه در جریانِ طبیعیِ امور می‌توانست عنانِ نیروهای شیطانی را رها سازد. دربارهٔ این خطر، یک فرزانهٔ چینی حدودِ بیست‌وپنج قرن پیش ما را آگاهاند:

«وقتی دسی گونگ^۱ از منطقهٔ شمالِ رودِ هان^۲ عبور می‌کرد، پیرمردی را مشغولِ کار در باغ دید. پیرمرد آب‌گذرهای آبیاریِ کنده بود. او از چاه پایین می‌رفت و با سطلی پر از آب دوباره بالا می‌آمد و آن را در آب‌گذر می‌ریخت. او تلاشِ فراوانی می‌کرد، ولی به نتیجهٔ اندکی می‌رسید.

دسی گونگ به پیرمرد گفت: «راهی برای آبیاریِ صدها آب‌گذر در یک روز وجود دارد، به‌نحوی که با اندک تلاشی نتایج چشم‌گیری حاصل می‌آید. مایل نیستی که از این روش استفاده کنی؟» پیرمرد دست از کار کشید، به او نگاهی انداخت و گفت: «خب، چه راهی‌ست؟»

دسی گونگ گفت: «از یک دیرکِ چوبی استفاده می‌کنی که یک سرش سنگین است و سرِ دیگرش سبک‌تر. تو می‌توانی به‌وسیلهٔ آن آبِ فراوانی را بالا بکشی. نامش قرقرهٔ چاه است.»

^۱ Dsi Gung

^۲ Han

حالتی از خشم در چهرهٔ پیرمرد پدیدار شد و او با خنده گفت: «من از اربابم شنیدم که می‌گفت هرکسی که از ماشین استفاده می‌کند، همهٔ کارها را ماشینی انجام می‌دهد و هرکسی که هر کاری را ماشینی انجام می‌دهد، سرانجام قلبش ماشینی می‌شود. حال، هرکسی که قلب یک ماشین را در سینه‌اش داشته باشد، معصومیتش را ازدست می‌دهد. هرکسی که معصومیت پاک خویش را ازدست داده است، نسبت به اعمالِ روحش دچارِ سرگشتگی می‌شود. سرگشتگی روح نمی‌تواند با راه حقیقی سازگار باشد. این بدین معنا نیست که من از این امور بی‌خبرم، بلکه از این روست که از استفاده‌شان احساسِ شرم می‌کنم.»^۱

آن‌چه فرزانهٔ چینی حدود بیست و پنج قرن پیش گفت به‌ظاهر برای یک هندی یا یک مسلمان می‌تواند کاملاً محسوس باشد. شاید، یک مسلمان عبارتِ دقیقاً مشابهِ این را به‌کار نبرد، ولی انگارهٔ اصلی هم‌چنان در ترسِ وسواسی‌اش از نوآوری به هر طریقی درکل حضور دارد: در عرصهٔ اندیشه و نیز عرصهٔ فناوری. و وقتی آدمی از نوآوری بترسد و در برابرِ دیگران منفعل باقی بماند، اجازه می‌دهد تا تحت تملک قرار گیرد. و این چیزیست که به‌طورِ ویرانگری رخ داد. روزی آمد که دیدیم به‌دام افتاده‌ایم، این که دیگر عنانِ سرنوشتمان را دردست نداریم، این که خطوطِ راه‌آهن سرزمینمان را تقسیم کرده‌اند، تیرهای تلگراف در دشت‌هایمان صلیب کاشته‌اند، کشتی‌های بخار بنادرمان را پر کرده‌اند. رویکردمان از روی عقب‌نشینی بود: همان‌گونه که ابنیهٔ یادبودمان را قصد کردیم، از تعطیلاتِ دین‌جداآیی خویش با مصونیت لذت بردیم، همان‌گونه نیز آرام گرفتیم تا این بازرگانان، این مبلغان، این قشونِ اعزامیِ مزدحمِ دراطرافمان را از صافیِ مذاقه بگذرانیم. رویکردِ ما تاحدودی شبیه به ازانِ نخست‌وزیرِ ایران بود که در پرسشِ مجلس دربارهٔ حضورِ متفقین در کشورِ حینِ جنگِ جهانیِ دوم، این پاسخِ تاریخی را داد: «آن‌ها می‌آیند و می‌روند و کاری به کارِ ما ندارند.»

ما چنان نسبت به ناتوانیِ خویش متقاعد بودیم که سرانجام، ویژگی‌هایی را که عادت داشتیم به الوهیت نسبت دهیم، به این بیگانگانِ فریب‌کار اعطا کردیم. می‌گوییم که کارِ انگلیسی‌ها بود! کارِ روس‌ها بود! تماماً توطئه‌ای بود از جانبِ بریتانیایی‌ها، آمریکایی‌ها، هر سرویس مخفی‌ای که

^۱ به نقل از:

W. Heisenberg, *La Nature dans la physique contemporaine* (Gallimard, Paris), 'Idées', pp. 25-6.

^۲ Secular

بخواهی. وقتی شاه رفت، بدین خاطر بود که «آن‌ها» تصمیم گرفتند که وقتش رسیده است. وقتی امام جای او را گرفت، بدین خاطر بود که «آن‌ها» همیشه این چنین می‌خواستند. اگر من خود به خیابان بروم و مانند یک مجنون فریاد بکشم، بدین خاطر است که توسط بی‌بی‌سی^۱ افسون شده‌ام و توسط سی‌آی‌ای^۲ آلت دست گشته‌ام. کل هستی دست‌به‌یکی کردند تا ما را استعمار کنند، ما را بیازارند و به ما زور بگویند؛ درحالی که ما، دمار از روزگارمان درآمده با آن همه چاقو بر پشتمان، نومی‌دانده می‌کوشیدیم تا جان سالم به‌در ببریم. پس اگر ما کارمان را به‌تمام نرسانده بودیم، یابوهای باشکوه‌مان را برپا نکرده بودیم، تعصبِ ایمانمان را تا آخرین قطرهٔ خونس نریخته بودیم - چگونه می‌توانستیم فرزندانِ معصومِ هبوط باشیم؟

فرسوده از نبرد، ما آرام گرفتیم تا انگاره‌ها، اشیا و روش‌هایی را مصرف کنیم به‌سختی می‌توانستیم از سازوکارشان رمزگشایی کنیم. ما فهمیدیم که در جهانِ تحتِ تسلطِ قدرتِ فناوری، حکمتِ باستانی‌مان، به‌سانِ سطلی سادۀ باغبانِ چینی، فزاینده‌وار مهجور می‌گردد، درحالی که انگاره‌هایمان به ورطۀ بی‌کاربردی می‌غلطند. به‌عنوانِ توهمِ پایانی، ما این باور را شکل دادیم که می‌توانیم با ماهیتِ اموری که کسب می‌کردیم، گزینشی برخورد کنیم: سره را از ناسره جدا کنیم، فناوری و سلاح‌های آتشین را برگزینیم، درحالی که قهرمانانه انگاره‌های براندازانه و دین‌زدایانه^۳ درپیشان را واقعی نمی‌نهیم. کوتاه‌سخن، مسلمانانِ بنیادگرای تماماً مقید به حضورِ مطلقِ «شریعت»، سرمایه‌دارانِ بلندهمت، فن‌سالاران^۴ کارآمد و - چراکه نه؟ - ملی‌گرایانِ متعصب نیز. ولی آن‌گاه، پیش از آن که مجالِ برداشتنِ ابزارِ مناسب و به‌دست گرفتنِ امور را داشته باشیم، خود را در سمتِ اشتباهِ جریانِ یافتیم: میانِ آن‌چه در جهان رخ می‌داد و آن‌چه در سرمان می‌گذشت، ژرفنایی گشوده شده بود. ناگهان، تعطیلات در دامنِ طبیعت به‌پایان رسید؛ زیرا، دراین‌اثنا، جهان تغییر کرده بود، تاریخ پیش رفته بود، بومگان^۵ آشنایمان فروپاشیده بود و ما سرگردان در زمین بی‌صاحب رها شده بودیم که نه سرزمینِ نیاکانمان بود و نه از آنِ اربابانِ جدیدمان. غایب همیشه گناهکار است! اوضاع این‌گونه است. آری! ما دراشتباه بودیم، زیرا از قرارمان با تاریخ بازمانده بودیم.

* * * *

¹ BBC

² CIA

³ Laicizing

⁴ Technocrats

⁵ Ecology

برخی نمونه‌ها: چین و جهان اسلام

وقتی نخستین مبلغان در دوران فرمانروایی سلسله مینگ^۱ (۱۶۴۴-۱۳۶۸) وارد چین شدند، ابتدا راهبردی گمراه‌کننده اتخاذ کردند: آن‌ها با خود اندیشیدند که چگونه می‌شود بدون تخطی از باورهای چینی‌ها دینشان را تغییر داد؟ مبلغان که عملاً بسا پیش‌تر از زمانه‌شان فن‌سالار^۲ بودند، از ترفند گستردن دام برای عقل استفاده کردند. زیرا، همان‌طور که بعدها در کشورهای استعمارشده آشکار گشت، تغییر دین مرحله‌ای مقدم بر اشغال خاک است. چینی‌ها به سرعت جذب علم و فناوری معرفی‌شده توسط مبلغان ایتالیایی مانند روجیری^۳ و ریچی^۴ شدند که در سال ۱۵۸۳ وارد جنوب چین شده بودند. به علاوه، همان‌گونه که ژاک ژرنه^۵ عنوان می‌دارد:

«ریچی اذعان نمود که سهم به‌سزایی از شهرت خود در میان طبقات تحصیل‌کرده را مرهون نقشه جهان‌ش و آموزه‌های علمی‌اش (ریاضیات و اخترشناسی) است. علم - و نیز فناوری - نه تنها شمار زیادی از انسان‌های باسواد را به سمت مبلغان جذب

^۱ Ming

^۲ Technocrat

^۳ Ruggieri

^۴ Ricci

^۵ Jacques Gernet

نمود، بلکه اعتبار و پیروانشان را نیز افزایش داد. این نکته‌ای است که طرفداران و منتقدان مبلّغان برسرش توافق دارند: موفقیت اصلی «بربرهای غربی» ناشی از روش‌های گاه‌شماری‌شان، توانایی‌شان در بهبود گاه‌شمار به‌مدد ابزارهای اخترشناختی و کمک‌رسانی‌شان از طریق تولید سلاح بود [...] آن‌ها برای حکومت و برای دفاع از امپراتوری مفید شناخته شدند.^۱

واکنش به این وضعیت چندان طول نکشید. چینی‌ها زود فهمیدند که کارزار گمراهی دارای یک وجه ریاکارانه، شیادانه و بدخواهانه است. در کلام نویسنده‌ای چینی در تلاش برای افشای ترفندهای ماکیاولیایی^۲ این یسوعیان^۳:

«با کمک به ساخت سلاح، آن‌ها باعث شدند تا مردمان از شور و اشتیاق بهره‌مند گردند. با دعا برای باران، آن‌ها وانمود کردند که صاحب فنون سحرآمیز هستند. ساعت‌های دیواری‌شان، کلاویکوردهایشان، دوربین‌هایشان، خیره‌کننده از مهارتی که مظهرش بودند. آن‌ها با به‌کارگیری طلای فراوان در اختیارشان شرکایی را برای خود دست‌وپا کردند، آن‌ها با وارستگی افراطی‌شان مردمان را خلع‌سلاح نمودند.»^۴

در پس همه این زمینه‌سازی‌ها، قصد آگاهانه فریب چینی‌ها و دور کردن آن‌ها از سنت‌هایشان قرار داشت. لذا، با مشاهده این کارزار در چهار سطح، شک‌اندیشان چینی لب‌به‌شکایت گشودند: طلسم رشوه‌خواران با پول، تطمیع روشن‌فکران با دانش علمی، فریب اخلاق‌گرایان با آموزه‌های اخلاقی و متعصب‌سازی جمعیت کل با القای ترس از جهنم. وانگهی، رویکرد انتقادی چینی‌ها دوسویه باقی ماند و ما شاهد دوسویگی مشابه در سرتاسر تاریخ در مردمان شرقی تحت استیلای قدرت فنی غرب ولی ناتوان از درک ارتباط اندام‌وار میان دین و علم هستیم.

ساده‌ترین راه‌حل برای چینی‌ها، همانند اکثر مردمان شرقی، ایجاد تمایز بین فناوری و فراطبیعت^۵ نهانی آن بود: پذیرش اولی که مفید و کارآمد بود، هم‌زمان با ردّ دومی که زیان‌بخش و خلاف سنت نیاکانی بود. همان‌گونه که یک نویسنده نکته‌بین چنین عنوان داشت، چینی‌های زیرک ظنین گشتند که مبلّغان کمابیش مادی‌گرا^۶ هستند:

^۱ Jacques Gernet, *Chine et christianisme* (Gallimard, Paris, 1982), pp. 33-4.

^۲ Machiavellian

^۳ Jesuits

^۴ همان، ۶۵

^۵ Metaphysics

^۶ Materialist

«به‌بهانهٔ تکریم خداوندگارِ آسمان^۱، آیا اظهارِ این موضوع عاقلانه است که آسمان و زمین فاقدِ شعورند، این که خورشید، ماه و سیارات صرفاً اموری بی‌تمایزند، این که خدایان کوه‌ها و رودها، خدایانِ خاک و خرمن شیاطینند و این که قربانی کردن برای نیاکان ضرورتی ندارد؟»^۲

آن‌چه این فرزانهٔ چینی چنان درخور محکوم کرد و آن‌چه یسوعیان، ازپیش دین‌جدا^۳ در فهمشان از طبیعت، اقرار کردند، کم از پدیدهٔ ویژه‌ای نیست که باعثِ تولّدِ علمِ غربی گردید: نمادزدایی^۴ یا آن‌گونه که اندیشمندانِ آلمانی افسون‌زدایی^۵ از جهان نامیدند. همان‌طور که می‌دانیم، این پدیده یکی از مفروضاتی بود که زمینهٔ تکوینِ انگارهٔ طبیعتِ نامقدس، سنجش‌پذیر، پیش‌بینی‌پذیر ازمنظرِ ریاضیات را فراهم ساخت. این واقعیت که هستی توسطِ خدای هندسه‌دان آفریده شده است، زمینه‌سازِ ظهورِ مفهومِ آفرینیِ ریاضیاتی از طبیعت گشت که به‌نوبهٔ خود به تولّدِ علمِ نوین^۶ منتهی شد. ادّعای مردمان هرچه هم که باشد، علمِ غربی کلاسیک^۷ عمدتاً منتج از دین‌جداسازی^۸ یزدان‌شناسی مسیحی بود. هم‌چنین، بر شماری از سایر دیدگاه‌ها و کردارهای تثبیت‌شده بستگی دارد: تمایز میان روحانی و دنیوی، میان یزدان‌شناسی و فلسفه؛ انگارهٔ خدای شخصی متعالی و ذهنیتِ مطابق با آن؛ و انگارهٔ حیاتی که تاریخ را به قلبِ آفرینش آورد: تناسخ. همهٔ این امور برای احساساتِ چینی‌ها تکان‌دهنده بود که درنگاهشان، آسمان عمیقاً وابسته به نظمِ بی‌احساسِ طبیعت بود و امپراتور خورشیدِ آسمان، حاملِ فرمانِ آن مبنی بر حفظِ نظمِ هماهنگِ طبیعت بود. دوگانگی جسم و روح برایشان درک‌ناپذیر بود و تناسخ آشکارا پوچ. «چگونه یک بربرِ شکنجه‌شده و اعدام‌گشته می‌تواند خداوندگارِ آسمان نامیده شود؟»^۹ پرسشی بود در متنِ شکواییهٔ دادگاهِ نانکینگ^{۱۰} دربارهٔ پیوندهای ارتدادی مسیحیان در ۱۶۱۷-۱۶۱۶.

^۱ جهت بخشیدن بار معنایی کُنفوسیوسی به عیسی مسیح، مبلّغان او را «خداوندگارِ آسمان» مورد خطاب قرار می‌دادند.

^۲ Gernet, *Chine...*, p. 277.

^۳ Secular

^۴ Desymbolization

^۵ Die Entzauberung

^۶ Modern

^۷ Classical

^۸ Secularization

^۹ همان، ۸۰.

^{۱۰} Nanking

توهم صرف است تصوّر این که یک ترفند را می‌توان بدون فراگیری یا دست‌کم فهم مبانی فراطبیعی سازوکارش آموخت. باری، این توهم در هر کوششی جهت‌نویس‌سازی^۱ از جانب تمدن‌های غیر غربی طی قرن گذشته و قدیمی‌تر (البته، به‌استثنای ژاپن) ایفای نقش کرده است. مورد جهان اسلام فاجعه‌بارترینشان است.

تاریخ روابط بین اسلام و مسیحیت تاریخی‌ست هم‌زمان مملو از بی‌زاری و شیفتگی. یادآوری این امر جالب است که جهان اسلام که زمانی تحت تأثیر عمیق اندیشه یونانی بود - گواه، ترجمه متون فلسفی یونانی به عربی - با ردّ غرب و عقب‌نشینی به نگرش‌های فزاینده خشک پایان یافت. این امر به‌واسطه چندین عامل رخ داد. درابتدا، دودلی‌ها درباره غرب پیرامون خاستگاه یزدان‌شناختی بود. غرب همیشه در ذهن مسلمانان با دین مسیحیت پیوند خورده است. باور مسیحایی مسلمانان مبنی‌براین که دینشان آخرین وحی و پیامبرشان محمد خاتم‌الانبیاست، بدین معنا بود که مسیحیت را دین عقب‌مانده، اگر نگوییم مهجور، می‌دیدند و نتیجتاً باور داشتند که به‌هر طریقی بر مسیحیان برتری دارند. وقتی توسعه نظامی غرب و شکست‌های مفتضحانه سپاهیان اسلام نوع جدیدی از ارتباط را تحمیل کرده بود که اسلام را - آن‌زمان متجلی درقامت امپراتوری عثمانی - به کرنش دربرابر واقعیت بی‌رحم برتری فنی و نظامی غرب مجبور ساخت، نگرش مسلمانان بسا انعطاف‌ناپذیر گشته بود که بتوانند با شرایط جدید سازگار شوند. این وضعیت با سرعت و وسعت چشم‌گیر گسترش اسلام در قرون هفتم و هشتم، وقتی مسلمانان در دوره‌ای بسیار کوتاه از طریق جهاد سرزمین‌های وسیع متعلق به جهان مسیحیت را فتح کردند، پیچیده گشت. غرب با «بازپس‌گیری»^۲ شبه‌جزیره ایبری^۳ و سایر سرزمین‌های مسیحی به نخستین جهاد مسلمانان پاسخ داد؛ دومین سرزمین‌گشایی اسلام، به‌طور اهم امپراتوری عثمانی بلافاصله پس از اوج‌گیری‌اش تحت سلطنت سلطان سلیمان (۱۵۶۶-۱۵۲۰)، با تغییر کیفی در حوزه فرهنگی اروپا مواجه شد: طلوع عصر علوم و فنون که اسلام بنابر موضع فکری بسته و رخوت‌گسترده‌اش، دربرابر آن کاملاً مقاومت کرد.

برای جهان اسلام، سه رویداد مهم تاریخ اروپا - توسعه راه‌های دریایی، باززایی^۴ و اصلاحات مذهبی^۵ - کاملاً بیگانه باقی ماند. و به‌مفهوم، این سه عامل باعث تولّد نوین‌گری^۶ اخیر گشتند.

¹ Modernize

² Reconquista

³ Iberia

⁴ Renaissance

⁵ Reformation

⁶ Modernity

باززایی و کنج‌کاوی شگفت‌آور حاصل از آن غرب را در مسیر فتح سایر فرهنگ‌ها قرار داد و لذا جهان بسته آن را به یک هستی نامتناهی مبدل ساخت. ریاضی‌سازی طبیعت توسط گالیله^۱ راه‌گشای ظهور علوم طبیعی و پیامدهایش، اسلحه‌سازی و کشتی‌رانی پیشرفته شد. اصلاحات مذهبی جوامع قرون وسطایی را از یوغ کلیسا رهاوند و به تمرکز قدرت یا به عبارتی استقرار حکومت مطلقه منجر گردید. فناوری‌های مستفاد، در کلام فرناند براودل^۲ در مورد ناپلئون، پدیده‌هایی مجزاً نبودند، بلکه نظام‌ها یا دسته‌هایی از فنون به هم پیوسته بودند، مانند «سکان پاشنه کشتی، به علاوه بدنه کشتی لب به پهلوی، به علاوه ناپلئون در اقیانوس»^۳ گرچه برخی فنون را می‌توان معاوضه کرد و به آسانی به طور مجزاً اشاعه داد، پیوستگی یا دسته‌بندی فنون، محصول یک جهان‌بینی علمی مشخص توأم با درک مشخصی از واقعیت، را نمی‌توان در تن جوامعی پیوند زد که این تغییرات کیفی درشان رخ نداده است و نتیجتاً در اذهان مردمان بازنمایی ندارد. این چیزیست که برسر جهان اسلام آمد.

تبعات این توسعه بی‌سابقه سه ضربه کاری بر تن امپراتوری عثمانی بود. این سه ضربه، به گفته برنارد لوئیس^۴، عبارت بودند از شکست عثمانی‌ها توسط روسیه در سال ۱۷۷۴، منتج به عهدنامه کوچوک کینارجه که امتیاز سرزمینی، سیاسی و تجاری را به روس‌ها اعطا کرد؛ الحاق کریمه^۵ به روسیه در سال ۱۷۸۳؛ و مهم‌تر از همه از لحاظ اهمیت فرهنگی‌اش، لشکرکشی ناپلئون بِناپارت^۶ به مصر در سال ۱۷۹۸.^۷

«پیامد به مراتب برجسته‌تر این سومین رویداد نفوذ انگاره‌های جدید انقلاب فرانسه در سرزمین‌های اسلامی بود. این نخستین جنبش انگاره‌ها در اروپا بود که مانع جداکننده جهان ناباورمندان از جهان اسلام عبور کرد و تأثیر عمیقی بر اندیشه و کردار مسلمانان گذاشت. یکی از دلایل این کامیابی، وقتی تلاش‌های پیشین با شکست مواجه شده بودند، بی‌تردید اینست که انقلاب فرانسه دین‌جدا بود -

¹ Galilei

² Fernand Braudel

³ Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme* (Arthaud, Paris, 1985), pp. 19-20.

⁴ Bernard Lewis

⁵ Crimea

⁶ Napoleon Bonaparte

⁷ Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (W.W. Norton & Co., New York and London, 1982).

نخستین تحول اجتماعی و فکری بزرگ در اروپا که بیانی باورگانی^۱ در بستر غیردینی یافت. این دست از جنبش‌های اروپایی آغازین مانند باززایی، اصلاحات مذهبی، انقلاب علمی و روشن‌گری^۲ بی‌هیچ تأثیری در جهان اسلام، بی‌آن‌که جلب توجه کنند، گذر کرده بودند. شاید، دلیل اصلی این بود که همه آن‌ها کمابیش در شکل بیان‌شان مسیحی بودند و لذا از ورودشان توسط حفاظ‌های فکری اسلام ممانعت شد [...] در چنین باورگان^۳ دین‌جدا یا تاحدودی دیناً خنثی، مسلمانان حتی احتمالاً امیدوار بودند تا به طلسمی دست یابند که رازهای دانش و پیشرفت غرب را بدون به‌خطر انداختن سنن و شیوه زیستشان در اختیار آن‌ها قرار دهد.^۴

لیکن، با نگاه از زاویه‌ای دیگر، روابط میان غرب و جهان اسلام یک واقعیت انکارناپذیر را آشکار می‌سازند: تضاد میان شناخت روبه‌رشد و دائماً درحال بهبود غرب از مسلمانان (ولو نه لزوماً پیرامون ذهنیت یا رفتار روان‌شناختی‌شان) و ناآگاهی مسلمانان، اگر نگوئیم ناعلاقه‌مندی تاریک‌اندیشانه، در پیوند با غرب. با یک مثال می‌توان این ناترازی را توضیح داد. تا پایان قرن هجدهم، دانشوری اروپا به مطالب گسترده‌ای درباره جهان اسلام دست یافت: «حدود هفتاد، ده و پانزده کتاب به‌ترتیب با موضوع دستور زبان عربی، فارسی و ترکی در اروپا به‌چاپ رسیده بود. از واژه‌نامه‌ها، ده، چهار و هفت مورد به‌ترتیب متعلق به زبان عربی، فارسی و ترکی بودند.»^۵ درسوی دیگر، هیچ اثری به‌زبان عربی، فارسی و ترکی نبود. نخستین واژه‌نامه‌ها در قرن نوزدهم انتشار یافتند:

«نخستین واژه‌نامه دوزبانه عربی و یک زبان اروپایی نوشته یک عرب‌زبان در سال ۱۸۲۸ به‌چاپ رسید. این واژه‌نامه اثر یک مسیحی - یک قبطی مصری - «تصحیح و تعلیق» یک شرق‌شناس فرانسوی بود و مطابق دیباچه مؤلف، به‌منظور استفاده غربی‌ها و نه عرب‌ها تدوین شده بود.»^۶

این وضعیت تاکنون روبه‌وخامت ادامه یافته است: گرچه اندک تلاش‌های ناکافی‌ای صورت گرفته است، آثار بزرگ ادبیات و اندیشه غرب هم‌چنان به‌طور عمده به‌زبان‌های اسلامی در دسترس نیستند.

^۱ Ideological

^۲ Enlightenment

^۳ Ideology

^۴ همان، ۵۱.

^۵ همان، ۲۹۶.

^۶ همان‌جا.

به‌رغم ترجمهٔ برخی، این آثار چنان به‌شیوه‌ای سرسری و ناقص برگردانده شده بودند که خود به منبع آلودگی فکری و تحریفِ معرفت‌شناختی بدل گشتند. افزون‌براین، فن‌واژگان معیارمندی نیز وجود نداشت که درزمینهٔ علوم انسانی می‌تواند فاجعه‌بار باشد. نتیجه اینست که یک مسلمان تحصیل‌کرده که به هیچ یک از زبان‌های اروپایی مسلط نیست، به آفرینش‌های بزرگِ غرب، حتی نازل‌ترینشان، آشکارا دسترسی ندارند. منابع ارائه‌شده توسطِ زبانِ خودِ وی عموماً محدود به آثارِ برجستهٔ دورهٔ کلاسیک هستند. همهٔ چیزهایی که در علومِ طبیعی به‌اندازهٔ علوم انسانی برای قرن‌های متمادی اندیشیده، نوشته و کشف شد، تنها ازطریق ترجمه‌هایی قابل‌انتقالند که بیش‌ترشان هم‌چنان صراحتاً تأسف بار می‌نمایند.

* * * *

ترس از باختن هویت

تمایز میان فن که مفید است، چون فرزندِ خلف و کارآمدِ قدرت است، و اندیشه که توطئه‌گر است، چون برخلافِ سنت است، برای مسلمانان نیز به مسئله‌ای بدل شد. به سانِ چینی‌های دورهٔ منچو^۱، آن‌ها تصمیم گرفتند تا هم‌زمان با ممنوعیتِ فراطبیعت که زیربنای فن بود، سهمِ فن را حفظ نمایند. اشتیاقِ هویتِ فرهنگی؟ شاید. ترس از گرفتار شدن به واسطهٔ شیوه‌های اندیشه؟ بی‌تردید. در هردو صورت، این نگرش کج‌ومعوج به‌واقع در زمانهٔ ما تغییر نکرده است. اساساً، رویکردی مبهم است که ریاکاری و زبان‌بازی‌اش بازتابِ شخصیتِ گسسته‌مان است: هم در نکوهشمان از علم که مادی‌گرا^۲ می‌دانیمش، ولی بدون آن نمی‌توانیم ادامه دهیم، و هم در خشنودی‌مان از سنتِ جان‌فرسا که بیش‌تر و بیش‌تر در جهانِ سریعاً درتحول آشکارا زمان‌پریش^۳ می‌نماید. این نیمچه‌اقدامات محصولِ وضعیتی هستند که هیچ‌چیز با گذر از صافی انتقاد پذیرفته نشده است، همه‌چیز در فضای مسمومِ دلالت‌ها، آرزوهای پنهان و افسوس‌های فروخورده‌شده پادرواست. بی‌آن که حتی از

^۱ Manchu

^۲ Materialist

^۳ Anachronistic

تناقضات بنیادین آگاه باشیم، هم‌زمان می‌خواهیم نوین و باستانی، مردم‌سالار^۱ و اقتدارگرا^۲، بی‌دین و دین‌دار، جلوتر از زمان و عقب‌تر از آن باشیم. این امر ممکن بود اگر ضرورت تنظیم و تفکیک، ولو صرفاً ظاهری، دو شیوه زیستی را می‌پذیرفتیم که سازگارناپذیری‌اش در همه سطوح تولید تناقض می‌کند. در ژاپن، برای نمونه، جایی که محیط کاری و سبک زندگی نوین^۳ غربی هستند، درحالی که زندگی خانوادگی و آداب شخصی سنتی باقی مانده‌اند، فعالیت‌های معمول افراد به وسیله این ساختار بخش‌بندی شده از کار نیافتاده‌اند که به نوبه خود آن‌ها را از رنجش خاطر شدید محافظت می‌کند.

لیکن، اسلام بسیار متفاوت است. در شکل بنیادگراییش، دست‌کم، خواسته‌های آمرانه‌ای مطرح می‌سازد: می‌خواهد تا بر همه چیز فرمان براند، جامعه را مدیریت کند، ذهن‌ها را تنظیم کند و آن‌ها را در برابر آماج سیل آسای دگردیسی فناوارانه رخنه‌ناپذیر سازد. بیش از این، می‌کوشد تا آن‌ها را درمقابل پژوهش و نوآوری مقاوم سازد.

«پژوهش بنیادین [ژاک روفیه^۴ به ما می‌گوید] شاهره پیشرفت است؛ در عرصه یادگیری، معادل کلان‌زایی^۵ در سطح زیست‌شناختی‌ست. منشأ ابتکار و خلاقیت است و با طرح برنامه‌های جدید، پیشرفت روبه‌بالای جوامع انسانی را تضمین می‌کند.»^۶

با ممانعت از پیشرفت فرهنگی‌مان، نظربه‌این که فرگشت^۷ زیست‌شناختی‌مان بیش از چهل هزار سال پیش با ظهور انسان کرومانیون^۸ متوقف شد، بنیادگرایی^۹ - پدیده‌ای واپس‌گرا - نه تنها ما را به سوی تاریک‌اندیشی (ابهام‌گرایی)^{۱۰} جدید می‌کشاند که فی‌نفسه برای عقل سلیم پایه اهانت‌آمیز است، بلکه مانع از پیشرفت روبه‌بالای ما نیز می‌گردد.

¹ Democratic

² Authoritarian

³ Modern

⁴ Jacques Ruffié

⁵ Macrogenesis

⁶ Jacques Ruffié, *De la Biologie à la culture*, vol. II (Flammarion, Paris, 1983), p. 203.

⁷ Evolution

⁸ Cro-Magnon man

⁹ Fundamentalism

¹⁰ Obscurantism

پس رویکرد روشن‌فکران جهان اسلام نسبت به این خطر چیست؟ در اثری تازه،^۱ بیست و چهار داستان‌نویس، شاعر و فیلسوف از کشورهای مختلف از مراکش گرفته تا عراق به بیان مسائل اسلام می‌پردازند. این جستارها بازپیدایی بنیادگرایی، وضعیتی فعلی فرهنگ اسلامی، تحولات تأثیرگذار بر کشورهای مسلمان و دلایل احتمالی فاجعه‌های بیش‌تر را دربرمی‌گیرند. یکی از وجوه اشتراک بین این جستارها اینست که تقریباً تمامی مؤلفان با این استدلال که مقاومت کورکورانه‌اش با دگرگونی‌های عصر نوین تنها به شکست منتهی می‌گردد، راسخانه با شکل‌گیری دولت اسلامی مخالفند. برخی مانند عبدالرحمان مونیف عراقی و امیل حبیبی فلسطینی باور دارند که دین باید مسئله‌ای شخصی باقی بماند. استدلالشان اینست که وقتی دین به حوزه عمومی یورش می‌برد، خودبه‌خود به یک باورگان^۲ قهرآمیز و سرکوبگر تغییرشکل می‌دهد. توسل به بنیادگرایی از هر نوعش (شاعر عراقی عبدالوهاب البیاتی می‌گوید) در تحلیل نهایی «جبران یک کمبود» است؛ یا این و یا این که دستاویزی جهت پنهان نمودن ناکامی‌های دین‌جداگرایی^۳ و ملی‌گرایی. این نکته نیز مراد است که با عقب‌نشینی به درون خویش و ردّ تمامی تغییرات، اسلام به حالتی منجمد تنزیل می‌یابد و آرام‌آرام به نوعی از کلیسا (وضعیتی کنونی الازهر) تبدیل می‌شود، بسیار متفاوت از اسلام روشن‌اندیش نهضت بیداری عربی (باززایی عربی^۴). نویسنده مصری حسین امین عنوان می‌دارد:

«هشتادوپنج سال پس از این که قاسم امین در سال ۱۸۹۹ کوشید تا مسئله حجاب

زنان را حل و فصل نماید، مردم هنوز درباره‌اش بحث می‌کنند. و امروز، صداهای

دعوتگر به الغای حجاب کم‌تری نسبت به هشتادوپنج سال پیش به گوش می‌رسد.»^۵

دیگر نویسنده مصری، جمال القیطانی، «تمامی رهبران عرب امروزی را به‌خاطر به‌کارگیری اسلام عمر بن خطاب» به‌چالش می‌کشد.^۶ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان الگویی به‌قدمت پانزده قرن را در جامعه‌ای معاصر به‌کار بست؟ نویسنده سودانی طیب صالح باور دارد که انگاره بازگشت به دوران پیامبر اسلام صرف آرمان‌شهرگرایی^۷ است. پس‌روی‌ای که برحسب اتفاق، به‌معنای فرسایش آزادی‌ست:

^۱ Luc Barbulesco and Philippe Cardinal, *L'Islam en questions* (Grasset, Paris, 1986).

^۲ Ideology

^۳ Secularism

^۴ Arabic Renaissance

^۵ همان، ۹۷.

^۶ همان، ۱۴۶.

^۷ Utopianism

«در سال ۱۹۲۶، [القیطانی می‌نویسد] وقتی کتاب طه حسین درباره شعر ضداسلامی توقیف شد، انقلاب به‌پا گشت. اما اخیراً، زمانی که هزارویک شب ممنوعیت یافت، کسی حتی کلمه‌ای به اعتراض بر زبان نیاورد.»^۱

باری، مصری دیگری، لویی عوض اظهار می‌دارد که بنیادگرایان، برخلاف اعضای نهضت که به عقب‌ماندگی خویش اذعان داشتند و کوشیدند تا اسلام را از این بن‌بست بیرون بکشند، غرب را اخلاقاً توسعه‌نیافته می‌بینند. درحالی که محمد عبده، درمیان سایرین، دین را سلاحی مشروع جهت دفاع می‌داند، اعضای گروه‌های اسلامی آن را به‌دیده ابزار تصرف قدرت می‌نگرند. هرگونه بازگشت به مثابه مانعی در برابر باززایی ملی تلقی می‌شود. محمد ارکون باور دارد که بازگشت به سرچشمه‌ها به‌منزله ارزش‌کاهی از اقدام یزدان‌شناختی مهم صورت گرفته در چهار قرن نخست هجری است. کوشش در راستای چنین بازگشتی درواقع «فرار روبه‌جلو»، نتیجه انتساب جایگاه مقدس به شریعت در تخیل اجتماعی است. اسلام هرگز یک نظام حکومتی نبوده است. در دوران بنی‌امیه، این ابزار دولت بود که به‌سختی می‌توان آن را اسلامی نامید، درحالی که خلافت عباسی به‌شدت رنگ‌ولعاب دستگاه حکومتی ساسانی (ایرانی) داشت تا این که ماهیت اسلامی. نویسنده تونسلی محمود مسعدی توصیفی شایسته برای جمهوری‌های عربی ارائه می‌دهد که در کلامش شبیه به «امارات نوین» است؛ و پرشورانه می‌افزاید که جذبه بازگشت مفتضح به ریشه‌های اسلام تاحدودی به‌اندازه «انتظارِ احیای جنازه‌نیش‌قبرشده» واقع‌بینانه می‌نماید.^۲ داستان‌نویس الجزایری رشید بوجدره با استناد به مثال ایران که تجلی «شکست کامل و سنگین نظام اسلامی درعمل است»^۳، عنوان می‌دارد که اسلام کاملاً با دولت نوین ناسازگار است.

بسیاری از این نویسندگان گویی از انقلاب ایران دچار روان‌زخم^۴ گردیده‌اند که نمونه زنده آن چیزی است که وقتی دین بیش‌ازاندازه درگیر مسائل دنیوی می‌شود، برسرش می‌آید. دیگر نویسنده الجزایری، طاهر وطار، تا متهم نمودن آمریکایی‌ها پیش می‌رود که اسلام را به «باروبی طبیعی در برابر آن‌چه تهدید سرخ می‌نامند»^۵ بدل ساختند. و نویسنده الجزایی کاتب یاسین نه‌تنها باور دارد که اسلام هرگز نمی‌تواند یک دولت نوین باشد، بلکه می‌خواهد اسلام از خرده‌فرهنگ‌های

^۱ همان، ۱۴۵.

^۲ همان، ۱۹۷.

^۳ همان، ۲۱۴.

^۴ Trauma

^۵ همان، ۲۱۹.

عصبیت‌گرایی زدوده شود که برای رهبری‌ها بسیار مفیدند (که طبق روال، با توسل به تاریک‌اندیشی از یک‌دیگر سبقت می‌گیرند و با نیروهای پیشرفت مقابله می‌کنند).

نویسندهٔ مراکشی عبدالکبیر خطیبی جایگاه زبان و هم‌زیستی سه نظام حقوقی‌ای (شریعت، حقوق عرفی و حقوق نوین) را تحلیل می‌کند که در حوزه‌های مختلف جامعهٔ مراکش سهیم‌اند. وی باور دارد که بنابر ابتدائی ساختار اصلی جامعهٔ اسلامی بر گفت‌وگو، این جامعه هرگز نمی‌تواند با یک نظام یزدان‌سالار از هر نوعی سازگاری یابد. نویسندهٔ تونس عبدالوهاب مدب می‌نویسد که هر بنیادگرایی‌ای که برای توجیه رد دیگری، به یک چارچوب مرجع انحصاری استناد می‌کند، فقط می‌تواند واپس‌گرا باشد:

«به‌جای رد اروپا، چرا اسلام نباید برخی از مردمان آسیایی را دنبال نماید و تلمذ فروتنانه پیشه کند که ممکن است آن را به جذب، و شاید نهایتاً تسلط بر، همین اروپا قادر سازد؟»^۱

این نویسندگان پیرامون دلایل بنیادگرایی با یک‌دیگر اختلاف‌نظر دارند. مصری‌ها و لبنانی‌ها هنوز درگیر شکست ۱۹۶۷ هستند (که از قضا تأثیر چشم‌گیر به‌مراتب کم‌تری در ایران داشت). نویسندهٔ لبنانی یوسف الخال دوره‌های فراز و فرود در تاریخ اسلام را شناسایی می‌کند: دورهٔ اوج‌گیری نهضت بیداری عربی در قرن نوزدهم، برای نمونه، در تقابل با دورهٔ انحطاط پس از ۵ ژوئن ۱۹۶۷ قرار دارد. دیگر نویسندهٔ لبنانی، رشید الضعیف، بر انسدادهای ذهنی مسلمانان تمرکز کرده و حوزه‌های جمود فکری منتج از ترس افراد از زیر سؤال بردن قطعیت‌های نیاکانی را مورد ملاحظه قرار می‌دهد؛ در نتیجه، همگان در باتلاق خاطرهٔ جمعی، ناتوان از پیشرفت، بی‌خبر از واقعیت گرفتارند. داستان‌نویس مصری نجیب محفوظ معتقد است که ریشه‌های بنیادگرایی به شکست ۱۹۶۷ و ناکامی در تجربهٔ آزادی‌گرایی^۲ و جامعه‌گرایی^۳ بازمی‌گردد. نهایتاً، توفیق الحکیم (نیز از مصر) «بساط خاک‌گرفته» اسلام نهادی را نقد می‌کند که اساسش در احکام بلاغی و دستوری قرار دارد که آن را از درک روح علم نوین ناتوان می‌سازد.

لیکن، به‌رغم فهرست‌بندی دلایل بنیادگرایی اندکی از این نویسندگان کمابیش برآند تا معنای فلسفی عمیق‌تر عقب‌ماندگی اسلام و گسست‌های ناشی از آن را بکاوند. این واقعیت که در پایان

^۱ همان، ۲۶۷.

^۲ Liberalism

^۳ Socialism

قرن بیستم، اسلام هم‌چنان به راه‌حل‌های دیرین‌منسوخ آرمان‌شهری^۱ علاقه نشان می‌دهد و بی‌امان پرسش‌های بی‌پاسخ مشابهی را تکرار می‌کند، به‌طوری‌که اشکالی درکار است؛ این‌که چیزی اساسی از قلم افتاده است. شاید (آن‌گونه‌که در آغاز کتاب عنوان شد)، این اختلاف با نوین‌گری^۲ متضمن یک ناسازگاری‌ست که دامنه‌اش هنوز ناشناخته باقی مانده است. بگذارید توضیح بدهم. در عوض سوار کردن اسلام روی هر چیزی که با آن نامطبق است، آیا بهتر نبود آن را از حوزه عمومی جدا سازیم و آن را در مکان مناسب قرار دهیم؛ در مقام یک فرهنگ، قطعاً فرهنگی غنی، ولی تنها یک فرهنگ، به‌سان همه فرهنگ‌های دیگر که روی زمین پدیدار گشته‌اند؟ بالین‌همه، این ویژگیِ تقلیل‌ناپذیرِ موردادعای حافظان انحصاری اسلام چیست؟ به‌سختی ممکن است ویژه‌تر از آیین هندو^۳ برای هندوها، آیین بودا^۴ برای بودایی‌ها یا آیین شینتو^۵ برای ژاپنی‌ها باشد. باری، جهت درک این مهم، آدمی نخست باید از انشقاق‌های معرفت‌شناختی‌ای آگاهی یابد که ظهور عصر نوین را مشخص کردند؛ انشقاق‌هایی که تبعات چندگانه‌شان در عرصه‌های معرفت‌شناسی، روان‌شناسی و علوم اجتماعی، درنظرم، در بوته فهم و بحث قرار نگرفته‌اند. انسدادها و نقاط کوری که ما را گرفتار می‌سازند، ما را ناتوان می‌سازند، معمولاً از ناکامی‌مان در انطباق با واقعیت‌های جهان منتج می‌شوند. تنها ابزارهای دراختیارمان که می‌توانیم با آن‌ها خود را از درون رها سازیم و سیاق شیوه اساسی ادراکمان را تغییر دهیم، اندیشه انتقادی و تیغ بران تدقیق بنیادین و بی‌رحم است که حتی شاه‌رگ انحصاری‌ترین حقایق را نیز هدف قرار می‌دهد. بدون این تأمل درباره ماهیت اصلی تمدن‌مان و الگوواره^۶ بنیادینش، ما همیشه در در سطح کم‌عمق گفتمان مبهم پارو خواهیم زد - شبیه به امری که زمانه اندیشمندان اسلامی معینی را اشغال می‌کند.

مورد مناسب عبدالرحمان شرقاوی مصری‌ست که میان اسلام مشتمل بر طبقه روحانی مزدبگیر حکومت و اسلام ناب مبتنی بر سیره محمد و علی تمایز قایل می‌شود. برخلاف این، من بر این باورم که هر دینی در قامت قانون حاکم بر دولت و جامعه باید پسرگردگرا^۷ باشد. این ربطی به این موضوع ندارد که اسلام خوب است یا بد؛ به‌سادگی یعنی دوران اسلام به‌عنوان یک تمامیت

¹ Utopian

² Modernity

³ Hinduism

⁴ Buddhism

⁵ Shintoism

⁶ Paradigm

⁷ Retrogressive

اجتماعی سیاسی دیرزمانی ست سپری شده است. ولی، این به معنای ردّ جوانب فرهنگی و عرفانی آن نیست. از این منظر، اسلام بی شک بُعدی مهم از میراث انسانی، به سایر مذاهب جهان محسوب می شود. لیکن، این کژفهمی که (بسیاری برآنند) اسلام علی هنوز در مقابل اسلام اموی قرار دارد، این که میان اسلام علوی و اسلام صفوی باید دست به گزینش زد، یک خرده گیری بیزانسی^۱ است که درواقع باعث ابهام واقعیت می گردد و نه اشراق آن.

هم چنین، خطر تحریفات با بسط آن چه ریموند آرون^۲ به درستی «زنجیره همانندنگاری ها» می نامد بیش تر می شود. لذا، برای نمونه، شرقاوی تصریح می دارد که اسلام مردم سالار است، زیرا دارای شورا است و دستاویز وی در این باره استناد به این حدیث نبوی است: «هیچ پشتیبان و حامی ای استوارتر از مشورت نیست.» دیگر نویسنده مصری، یوسف ادريس، حتی از این هم فراتر می رود:

«وقتی محتوای میراث فرهنگی مان را بررسی می کنیم، مفاهیم و ارزش های ذاتاً درآمیخته با این کلیت غنی و پیچیده را می یابیم که بی چون و چرا اسلامی اند؛ بنابراین، می توان گفت که مفاهیم و آرمان هایی مانند جامعه گرایی، برای نمونه، یا مردم سالاری بسا قبل تر از آن که در غرب شناخته شده باشند، در اسلام شناخته شده بودند.»^۳

و احمد بهالدین می افزاید: «هیچ تناقضی میان اسلام و مردم سالاری نیست.»^۴ نظر من خلاف اینست، دقیقاً به این دلیل که تغییرات الگوواره امکان ظهور پدیده ای مانند مردم سالاری را فراهم ساختند. کوشش برای آشتی میان دو مفهوم که هریک به صور فلکی انگاره های متفاوتی تعلق دارند، مجزاً از هم به واسطه شکاف های عمیق تاریخی که نوین گری بر آن ها مبتنا دارد، کوشش در راستای زنجیره همانندنگاری و کژخوانی تبارشناسی مفاهیم دخیل است. میان این مفاهیم پایه، شکاف های گسترده ای وجود دارند که باید با ابزاری متفاوت از ابزار معمولاً مستفاد ما پر شوند.

پیش از آن که مردم سالاری ای بتواند وجود داشته باشد، نخست باید دین جداسازی^۵ ذهن ها و نهادها انجام گیرد؛ به نحوی که فرد بایست قانوناً شهروندی مستقل شناخته شود و نه یک روح

^۱ Byzantine

^۲ Raymond Aron

^۳ همان، ۱۱۶.

^۴ همان، ۱۵۳.

^۵ Secularization

مستحیل در توده امتّ لزج‌آسا؛ قانون باید مبنایی قراردادی داشته باشد؛ و نهایتاً، مشروعیت تحکّم‌آمیز حکمران ملّی باید بر سرکوب قهرآمیز خودکامگان و یا استبداد به‌همان‌اندازه خفقان‌آور اقتدار دینی تقدّم داشته باشد. مردم‌سالاری فرزند روشن‌گری^۱ است. و روشن‌گری آرمان عصر انتقاد است: یعنی سنجش بی‌غرض عینی حقایق جذمی. در کلام اُکتاویو پاز^۲:

«مردم‌سالاری نه یک ابرساختار بلکه یک آفرینش همگانی‌ست. به‌علاوه، شرط و اساس تمدّن نوین است. از این‌گذر، درمیان علل اجتماعی و اقتصادی مورد استناد در توضیح شکست مردم‌سالاری‌های آمریکای لاتین، ضروری‌ست تا موردی که پیش‌تر عنوان داشتیم را بدان بیافزاییم: نبود یک جریان فکری انتقادی و نوین»^۳

آن‌چه پاز درباره آمریکای لاتین می‌گوید درباره جهان اسلام به‌مراتب صادق‌تر است. فقدان این جریان فکری انتقادی و نوین به کاربرد زبان‌بازی منتهی می‌گردد، زنجیره‌های همانندنگاری را ممکن می‌سازد، خشنودانه کپور و خرگوش را جفت هم می‌سازد، ما را به منجلاّب تحریفات اصلاح‌ناپذیر می‌کشد و شبکه‌ای از دروغ‌ها را می‌تند که بی‌هیچ تجربه تلمّذی در به‌کارگیری خرد، از روزنه‌هایش به بالا می‌خزیم. آن‌چه رشید بوجدره درباره ادبیات عربی نوین می‌گوید، این‌که «پوشش غربی شلخته‌ای بر تن واقعیتی‌ست که هیچ چیز غربی در خود ندارد»^۴، به‌مفهوم وارونه در رابطه با دین بالسویه صادق است. پوشانیدن شلخته اسلام بر تن مفاهیم دین‌جدا مانند مردم‌سالاری، جامعه‌گرایی و آزادی‌گرایی به درآمیختن‌های مرکّب، معجون‌های انفجاری منتهی می‌گردد که به‌جای کمک‌رسانی به ما در حلّ مسائل‌مان، ذهن‌ها را با آشفستگی می‌آکند.

در این‌جاست که شکست نهضت بیداری عربی و نیز ثوره (عصر انقلاب‌ها که در دهه ۱۹۵۰ آغاز شد) نهفته است. اعضای نهضت، مقهور غرب، هرگز درنیافتند که در پس قدرت غرب یک جهان‌بینی تغییر یافته قرار گرفته است؛ این‌که میان اسلام‌شان و نوین‌گری شکافی عمیق و وسیع هست که نمی‌توان با بازگشت به ارزش‌های نیاکانی و یا اصلاح شریعت بر فرازش پل زد. آن‌چه ضروری بود تغییر سیاق و طرز تفکر بود؛ حوزه عمومی بایستی از اسطوره‌گان خاطره‌انگیز زده می‌شد تا عرصه برای برقراری سایر دیدگاه‌ها، سایر نظام‌های ارزشی باز شود.

^۱ Enlightenment

^۲ Octavio Paz

^۳ Octavio Paz, *One Earth, Four or Five Worlds* (Reflections on contemporary history), transl. H. Lane (Carcanet, Manchester, 1985), p. 168.

^۴ Barbullesco and Cardinal, *L'Islam en questions*, p. 208.

مسئله جهان اسلام در نیاکان‌گرایی^۱‌های دست‌وپاگیرش، واکنش‌های تدافعی‌اش، انسدادهای فکری‌اش و مهم‌تر از همه در ادعاهای واهی‌اش نهفته است که برای تمامی پرسش‌های جهان پاسخ‌های ازپیش‌آماده دراختیار دارد. ما باید نوعی خاص از فروتنی، نوعی خاص از فهمِ نسبیّتِ ارزش‌ها را بیاموزیم. ما بیش‌از مثلاً هندی‌ها و یا چینی‌ها به کامیابی نرسیده‌ایم. همانا، تمدن‌های آن‌ها از بسیاری جنبه‌ها پیچیده‌تر، بسا گسترده‌تر و پالوده‌تر از تمدن ما بود. نکته مهم انجام مقایسه نیست، بلکه کسب معیاری از فروتنی و رهایی خویش از بندِ خودمحوریِ جنون‌آمیزی‌ست که به ما می‌قبولاند جهان با اسلام آغاز و پایان می‌یابد. اگر اسلام زمانی بزرگ بود، به‌این دلیل است که در زمان پیدایشش می‌توانست متنوع‌ترین عناصر را در خود جذب کرده و آن‌ها را درونِ دیگِ گدازِ هم‌نهشت^۲ِ اعجاب‌انگیز درهم ذوب گرداند. تأثیراتِ متعدّدِ عناصرِ یونانی، ایرانی و هندی را به‌یاد آورید. نقش برجسته مردمانِ فتح‌شده در گسترشِ آغازینِ اسلام را نیز به‌یاد آورید که سطحِ تمدنشان غالباً به‌مراتب بالاتر از سطحِ تمدنِ مسلمانان بود. گرایشِ کنونی به ترویجِ بنیادگرایی از هر قسمش صرفِ ناکامی در احیای روحِ اسلام نیست؛ تبدیلِ آن به صفِ تشییع جنازهٔ رؤیاهای متحجّر سرگردان در پیِ گم شدن در دامن‌شن‌های صحراست. بنیادگراییِ هوش را به سطحِ واکنشِ عاطفی و غریزی می‌کاهد و هرگونه زوال در هوشِ قدمی به‌سوی فرسودگی‌ست.

* * * *

^۱ Atavism

^۲ Synthesis

کتابِ دوّم: جابه‌جایی هستی‌شناختی*

* این بخش نخست در نشریهٔ زیر به‌چاپ رسیده است:

Itinérances, issue entitled ‘L’Eveil du coeur’ (Warning from the Heart), no. 1, May 1986 (Albin Michel, Paris).

واقعیت همیشه جاگ دیگرگست

ساکنان سیّارهٔ ما هنوز به نگاهِ مشترکی نسبت به جهان نرسیده‌اند. برای یک هندوی روح‌زده با کششِ مقاومت‌ناپذیرِ الوهیت‌های حاضرِ مطلق، «اسطوره» واقعی‌تر از زندگی روزمره است؛ برای یک بودایی ماهایانا^۱، زندگی بودیستوا^۲ روشن‌گرتر و آگاهی‌بخش‌تر از روندِ پیچیده و صراحتاً واهی تاریخ است - که در هر صورت، تنها یکی از جوانبِ بسیارِ سامسارا^۳ (چرخهٔ بازتولّد) به‌شمار می‌رود. یک مسلمان شیعه در انتظارِ ظهورِ امامِ زمانی نشسته است که قرار است دنیا را نجات دهد؛ و در این‌بین، اگر این رویداد موردانتظار است، قطعیتِ آخرت‌شناختی وی با آمدنِ سلسله‌ای از عالمان تندرو پابرجا باقی‌ست. تمامِ آگاهی وی معطوف به ابطالِ واقعیت و توجه به آن چیزی‌ست که گویا برای روی دیگرِ آن ضروری‌ست. وجود، برای وی، نه مسئلهٔ روابطِ اجتماعی شکل‌گرفته توسطِ شیوه‌های تولید است، نه «امر به‌خودی‌خود» و نه روحِ مطلق در زمان. افزون‌براین، هرکسی در تلاش برای بیانِ این انگاره‌ها به وی به‌زبان خودش به‌زودی خواهد فهمید که این کاری ناممکن است. نه مفهومی، نه ابزاری و نه وسیله‌ای برای بیان‌شان در دست است. به عبارتی، هیچ تماس

^۱ Mahayana

^۲ Bodhisattva

^۳ Samsara

برقی‌ای میان هستی‌شناسی‌های مختلف وجود ندارد. آن‌ها از طریق قطع جریان‌های تاریخی از یک‌دیگر عایق‌بندی شده‌اند؛ ما به واسطهٔ «تعطیلات» فراطبیعی^۱ امان در برابر هرگونه ورود سرزدهٔ نیروی شر به وادی واقعیتِ زمان‌مند حفاظت می‌شویم. وقتی در ژرفای هستی‌شناسی‌های شرقی سقوط می‌کنیم، هرگز به جاپایی به‌سانِ آن‌چه هِگل^۲ در «می‌اندیشم»^۳ دکارتی^۴ یافت نمی‌رسیم، بلکه بالعکس از مغاکِ به‌مغاکِ دیگر پرتاب می‌شویم. بنگرید به کجا خواهیم رسید - به سر ماهیت در عرفان نظری اسلام که شارحان برجسته‌اش سهروردی و ابن عربی بسا برای جوانان جذابند؛ به تهیگیِ ناجوهرمندی^۵ در آیین بودا^۶، به تناقضات سرگیجه‌آورِ تائو^۷ - ما هیچ‌چیزی نمی‌یابیم، مطلقاً هیچ‌چیز که بتوانیم در لنگرگاهش پهلو بگیریم.

واقعیت همیشه جای دیگری‌ست. حتی واقعی نیز نیست، زیرا واقعیت اگر وجود دارد، توهم صرف و ساده است. آن‌چه بااطمینان شی نامیده می‌شود فاقد معناست، از این‌روست که بازتابِ چیز دیگری‌ست، فانوسِ پردک^۸ یک ابرواقعیت است که هرگز در هیچ قابی از دانش به‌تصویر در نمی‌آید. اگر عینیت در این بستر تخیلی‌ست، ذهنیت پس آن حتی به مراتب بسا چنین است. آدمی در مرکزیتِ امور قرار دارد، درحالی‌که هیچ‌چیز نیست. او همه‌چیز است، از این‌رو که گوهرِ آفرینش، متمایز از سایر موجوداتِ آفریده است که درمیانشان به کلامِ الهی جسمیت می‌بخشد؛ باری، او هیچ‌چیز نیست، زیرا مقام بنیادگر نیست. هرآن‌چه هست، هرآن‌چه نمایندگی می‌کند، از دیگری برمی‌خیزد. و این دیگری در تحلیل نهایی شالودهٔ بی‌انتهای هستی‌ست.

لیکن، میان این هستی‌شناسی دوران باستان و آنی که عصر نوین بر آن ابتدا دارد چه رخ داد؟ یک چیز قطعاً رخ داد: آن چیز «درویش کردنِ نگاه» بود. منظور من از «درویش کردن» ربطی به ارزش‌سنجی ندارد. مراد از این استعاره بیانِ تغییرِ تمرکز از تأملِ ابتداییِ افق‌های محو و دور به تدقیقِ تیزبینانهٔ بلاواسطه در دسترس‌ترین امور ملموس است. به‌هرروی، مشاهدهٔ علمی، علاقه به امرِ ویژه و خاص، اندازه‌گیریِ کمیِ اشیا، تنها زمانی در آگاهیِ انسان جا پیدا کرد که جذبۀِ وسوسه‌های فراطبیعی شروع به رنگ باختن نمود.

¹ Metaphysical

² Hegel

³ Cogito

⁴ Cartesian

⁵ Non-substantiality

⁶ Buddhism

⁷ Tao

⁸ Lantern-slide

عمل قهرمانانه، شاید؛ تهوّر پرومته‌ای^۱، یحتمل؛ شورش علیه حقایق تثبیت‌شده؛ بی‌شک. ممکن است وسوسه اظهار این گفته به سراغ آدمی بیاید که نگاه رؤیایی انسان دینی به نگاه مرئی انسان نوین^۲ بدل شد. ناگهان، آن‌چه همواره در برابر دیدگانمان وجود داشته بود، زدوده از تأثیر دگردیس‌ساز شیوه نگرش قدیم، از نو کشف شد. فی‌المثل، اغلب گفته می‌شود که باززایی^۳ قوانین چشم‌انداز را کشف کرد، توگویی ریزنگارگران^۴ قرون وسطایی از دیدن آن‌چه در برابر دیدگانمان بود ناتوان بودند. البته، آن‌ها می‌توانستند آن را ببینند؛ ولی هم‌زمان از یک بُعد «واقعی» تر و افسون‌زده‌تر آگاه بودند که محتوای انگاره‌پردازانه‌اش آن را بیش‌تر به واقعیت رؤیایی نزدیک ساخت تا بُعد آشکارا مکشوف ادراک مرئی. میان این بینش انگاره‌پردازانه و تدقیق ادراکی یک مشاهده‌گر، تحول شیوه نگرستن وجود دارد. افسون‌زدایی از این نگاه نیمه‌جادویی به کشف یک جنبه کمی منتهی شد که نهایتاً جهان را به گستره هندسی فروکاست؛ و در عوض، در آغاز قرن حاضر، دگردیسی چشم‌گیر دیگری را در تبدیل شدن به سازوکارشناسی^۵ چنده متحمل شد.

این وارونگی موقعیت احتمالاً یکی از ستون‌های بنیادین نوین‌گری^۶ است. اثراتش به همان اندازه در ادراک طبیعت، خدا و بشریت محاسبه‌ناپذیر است که در ادراک تاریخ. به‌واقع، به‌هنگام جابه‌جایی این چهار انگاره از یک هستی‌شناسی به دیگری، معانی‌شان کاملاً متفاوت می‌گردد. در غرب، تأثیرات این وارونگی در گذار از فراطبیعت^۷ به اجتماع و سپس به تاریخ احساس شد. برای نمونه، مسئله شر برای برخی اندیشمندان نوین مانند پاسکال^۸ موضوعی فراطبیعی باقی ماند، ولی برای فلاسفه روشن‌گری^۹ چیز دیگری شد. پاسکال تمامی درون‌مایه‌های مهم آگوستینی^{۱۰} را به‌زبان نوین بازتولید کرد. گرچه روش وی دکارتی‌ست، ماهیت دوگانه بشریت که آن را به برتری و پستی دسته‌بندی می‌کند، محصول هبوط - رویدادی اساطیری پیش‌از تولد بشریت - تلقی می‌شود. بنابراین، آدمی نمی‌تواند انتظار شناخت وضع حقیقی‌اش به‌واسطه عقل بی‌کمک را داشته باشد:

¹ Promethean

² Modern

³ Renaissance

⁴ Miniaturists

⁵ Quantum mechanics

⁶ Modernity

⁷ Metaphysics

⁸ Pascal

⁹ Enlightenment

¹⁰ Augustinian

«پس ای انسان گرانسر، تناقضاتِ خویش را بشناس. آرام، عقل بی‌یاور! خاموش، سرشتِ بی‌ثمر! بدان که آدمی بسا ورای دسترسِ آدمی‌ست و از خداوندگارت بشنو آن‌چه حالِ حقیقیِ توست که تاکنون بر تو پوشیده مانده است. گوش سپار به خداوند!»^۱

لیکن، ژان ژاک روسو^۲ مسئله را در جایی دیگر شناسایی می‌کند. وی بُعدی تاریخی به ماهیتِ دوگانهٔ فراطبیعی بشریت می‌بخشد که در آن حالتِ طبیعی در تقابل با حالتِ فرهنگی قرار دارد: «جمله امور خیر هستند، چراکه از دستانِ خداوند برمی‌خیزند، ولی هرچیزی در دستانِ آدمی تباه می‌گردد.»^۳ لذا، مسئلهٔ مسئولیتِ شر دیگر ناشی از خدا و یا هر نوعی از سقوطِ طیّ پِشتاتاریخ^۴ نبود، بلکه از دلِ خودِ تاریخ نشئت می‌گیرد که بی‌امان تمامیِ جوامع را دست‌خوش تحوّل می‌سازد. بنابراین، راه‌حل را باید در تاریخ جست و نه در بُعدِ اساطیری گناهِ آغازین. آدمی در حالتِ طبیعی یک درندهٔ والاست، برانگیخته با عزّتِ نفس که غریزهٔ حفظِ نفسِ او، معصومیتِ طبیعیِ اوست. او هنوز توسطِ جامعه مبتلا نگشته است که از وی موجودی خودپسند و سرکوبگر خواهد ساخت و عزّتِ نفسش را به ارجِ نفسِ تغییر خواهد داد. جامعه شخصیتِ طبیعیِ آدمی را تغییر می‌دهد و او را به موجودی بیگانه بدل می‌سازد که با احساسات و امیالِ سیری‌ناپذیر به‌پیش رانده می‌شود. این بیگانگی در روندِ خودِ پیشرفت حک شده است. هر تکاملِ جامعه‌ای یک فرایندِ بیگانه‌سازی‌ست. آزادی دیگر نه به‌واسطهٔ تغییر هستی‌شناختی بلکه به‌واسطهٔ نوسازیِ خودِ جامعه رخ می‌دهد (که طمع، تکبر و استثمار از طریقِ انقیادِ خواستِ فردی تحتِ خواستِ جمعی مبتنی بر فضیلت پایان خواهند یافت). این خودِ آدمی‌ست که باید با ارتقای جامعهٔ عادل‌تر نجاتگرِ خویش گردد، جایی که درعوضِ تسلیمِ در برابرِ خواستِ خودداورانهٔ دیگران، داوطلبانه از خواستِ جمعی فرمان می‌برد.

^۱ *Pascal's Pensées* (no. 258), transl. H.F. Stewart D.D. (Routledge & Kegan Paul, London, 1950), p. 150.

^۲ Jean-Jacques Rousseau

^۳ جملهٔ آغازین:

Emilius, or a Treatise of Education, translated from the French of J. J. Rousseau, Citizen of Geneva (A. Donaldson, London and Edinburgh, 1768).

^۴ Prehistory

«راه‌حل چنین است [ارنست کاسیرر^۱ می‌نویسد] که «فلسفهٔ قانون» روسو برای مسئلهٔ عدل الهی پیشنهاد می‌دهد. همانا با انتقال این مسئله از سطح فراطبیعی به قلبِ کردارشناسی^۲ و شعرشناسی^۳، آن را بر بستری تماماً نو شناسایی می‌کند.»^۴

این «مهاجرتِ ذهنی» از فراطبیعت به قلمروی متفاوتِ تاریخ و بیگانگی حاصل از پیشرفتِ روابطِ اقتصادی و اجتماعی دقیقاً آن چیزیست که غرب را از سایر تمدن‌های زمین متمایز می‌سازد. به‌سادگی می‌توان گفت که فاصلهٔ پیموده‌شده در مسیر این «نقل‌مکان» ذهنی باعثِ یک وارونگی، واژگونیِ تمامی دسته‌بندی‌ها، به‌همان شیوه‌ای می‌شود که ظاهرِ صورِ فلکی به‌واسطهٔ سفر در فاصلهٔ نجومیِ بسا وسیع تغییر می‌یابد. میانِ دو قطب، خلأی تمدن‌ها قرار دارد که سفر را آغاز نکرده است. حرکتی که دلایلِ تمامی شیارها، شکاف‌ها، گسل‌ها و ترک‌ها را نیز می‌توان در آن یافت که جهانِ معاصر را ازهم می‌گسلد، باعثِ زمین‌لرزه‌ها و زیروروشدگی‌ها در روابطِ بین‌المللی شده و جهان را به حوزه‌هایی از جمله فزون‌توسعه‌یافته، کم‌توسعه‌یافته و یا توأمان هردو تقسیم می‌نماید.

به‌واسطهٔ این واقعیّت که حالتِ پیشینِ امور دست‌نخورده باقی نمی‌ماند، بلکه با انتشارِ لایتناهی شیوه‌های اندیشهٔ جدید که کارآمدیِ عملیاتی‌شان آن‌ها را قادر می‌سازد تا عمارت‌های باستانی جهان را از درون بفرسایند، این موقعیّت حتّی سرکش‌تر نیز می‌گردد. مطلق‌ترین خیال‌پردازی‌ست تصوّر این‌که هر حوزهٔ فرهنگی عمده‌ای می‌تواند از تأثیراتِ امواج پی‌درپیِ نوین‌گری درامان بماند. هم‌چنین، نکتهٔ اینست که هرگونه بازگشت، هرگونه احیای بنیادگرایی^۵ از هر نوعش یک توهم است. سنت، اگر هم وجود داشته باشد، نمی‌تواند از منظرِ هستی‌شناختی به نقطهٔ آغازش در دورهٔ پیشانویین^۶ بازگردد: برای همیشه در پسانوین‌گری^۷ گیر افتاده است. جدالِ اندک قبایلِ آمازون^۸ که ممکن است معجزه‌وار از کشتار به‌دستِ سفیدها گریخته باشند و شاید یک یا دو گروهِ گیاه‌خوار خدا می‌داند در کدام جنگل‌های دورافتادهٔ زمین، تمامی فرهنگ‌ها از هر خاستگاه و مکانی از نوین‌گری تأثیر پذیرفته‌اند؛ یعنی، به‌وسیلهٔ این مهاجرتِ موروثیِ ذهن. امروزه، ما همگی در حوزه‌های چندزبانه

¹ Ernst Cassirer

² Ethics

³ Poetics

⁴ Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 173.

⁵ Fundamentalism

⁶ Premodern

⁷ Post-modernity

⁸ Amazon

زیست می‌کنیم، عرصه‌های درگیری که تمامی دیدگاه‌ها را در آن باید یافت، دیدگاه‌هایی که از نگرش قدیمی به امور و نیز دیدگاه‌های ساخته دست فناوری، توسعه و تاریخ برمی‌آیند.

برج بابل یک واقعیت است، نه تنها در پیوند با زبان‌ها - گرچه در آن نیز ما مسائل تقریباً حل‌ناشدنی‌ای داریم - بلکه درباره ذهنیت‌ها نیز. هذیان دینی، وسوسه‌های انقلابی، آزادی زنان، پس‌رفت به آرمان‌شهرهای فزاینده فریب‌آمیز، جنگ ستارگان و احیای باورهای منسوخ درون شهر فرنگ آرا، عقاید و بینش‌ها لول می‌خورند که هیچ‌کس نمی‌داند در آن چه سخن می‌گوید، چه رسد به مفروضات مبنای این یا آن گفتمان سیاسی. درحالی که آرزوها و امیدها هنوز به عاطفاً باردارترین باورها از سنت باستانی اشاره دارند، ساختارهای مفهومی که از طریقشان [آرزوها و امیدها] بیان می‌شوند، اولاد ناقص‌العقل و ناقص‌الخلقه نوین‌گری بدهضم‌شده هستند. میان‌فضا، جایی دربین، چنان گشته است که گویی جزوی از وضعیت معمول زندگی بود. تلاش‌هایی برای فهم و تحلیل در جریان است. ولی، تلاش بسا فراوانی باید صرف توضیح جزئیات، افشای انگیزه‌های گناهکارانه در تمامی طرف‌ها، این که اساس فراموش می‌شود صورت پذیرد. مردمان از گسست‌های تاریخی ناآگاهند که غرب را به دژ نوین‌گری و سایر تمدن‌های جهان را به یادبودهای باستانی عظیم بدل ساختند.

* * * *

تصلبِ شرایینِ مدرسه^۱

تمدن‌های قدیمی‌تر زمین، به‌طور ویژه‌تر فرهنگ‌های آسیایی بزرگ، پس از قرون هفدهم و هجدهم از خلاقیت بازایستادند. این دو قرن نقطه عطفی در تاریخ جهان بودند، قرن هفدهم تحت استیلای نوآوری دکارتی^۲ در روش، قرن هجدهم مغلوب روشن‌گری^۳ و انتقاد. دوگانگی فراطبیعی^۴ از لحاظ سیاسی در حوزه خصوصی آزادی عقیده و حوزه عمومی قدرت مطلق‌گرا بازتاب یافت. تا قرن هجدهم، حوزه خصوصی به نكوهش حکومت‌ها مشغول بود و از تناقضات جدلی میان اخلاق و سیاست پرده برمی‌داشت. این امر موجب تولد انگاره بحران و تلاش‌هایی جهت اخلاقی‌سازی قدرت گشت که تا آن‌جا که می‌دانیم، منجر به باورگان^۵ انقلاب شد. هیچ‌یک از این تحولات تمدن‌های آسیایی را متأثر نساخت که هم‌چنان به شکافتن امواج در سراشیب جریان وسیع جستار آغازینشان ادامه می‌دادند. لیکن، نیروی خلاقانه آن‌ها رو به کاستی نهاد و نهایتاً در سپیده دم تغییرات

¹ Scholastic

² Cartesian

³ Enlightenment

⁴ Metaphysical

⁵ Ideology

بزرگ متحول‌ساز تاریخ جهان پایان یافت؛ فرهنگ‌های آسیایی در برابر این تغییرات تا نیمه نخست قرن بیستم به شدت مقاومت نشان دادند.

برای نمونه، هم‌نهشت^۱ بزرگ تفکر اسلامی در ایران در قرن هفدهم، در دوران سلسله صفویان (۱۷۲۲-۱۵۰۱) تکمیل شد. باززایی^۲ مکتب اصفهان، دستاورد مرامی تأثیرگذار ملاًصدرای شیرازی (۱۶۰۴-۱۵۷۱)،^۳ شماری از جریان‌های هم‌گرا را گرد هم آورد و آن‌ها را در دیگ‌گذار یک هم‌نهشت تمام‌عیار درهم‌آمیخت. صدرا معاصر دکارت بود؛ درحالی‌که وی تأثیرات تمام‌کننده‌ای بر جنبشی گذاشت که از بسیاری جهات دین‌جدا^۴ بود، دکارت بر گذشته میان‌بر می‌زد و راه‌هایی تازه می‌گشود که بشریت را به مقصد مقام بنیادگر هستی می‌رساندند. تمامی تحولات رخ داده در اندیشه ایرانی، به‌مفهوم، شرح‌هایی بر آثار صدرا بودند که محتوای فراطبیعی‌شان همیشه پیش‌تاز خواهد بود. زیرا، زمانی که هم‌نهشت واقع گشته، به‌سان طاقی گوتیک^۵ سربرافراشت، نوآوری تنها زمانی ممکن بود که با گسست از مفروضات یزدان‌شناسی اسلامی همراه گردد؛ چیزی که نگرش دینی فقط با انکار خود می‌توانست تاب آورد. نتیجه نوعی راه‌بندان اندیشه، تجدید یک «فلسفه نبوی» مکرراً در جریان، تحت هر شرایطی، توسط یک اندیشمند پس از دیگری بود که به تصلب شدید شرایین مدرسی منجر می‌شد. این وضعیّت با انتشار انگاره‌های جدید - عمدتاً اجتماعی و سیاسی - منتج از تأثیر محسوس غرب نخست در اواخر قرن هجدهم و به‌شکلی قوی‌تر طی صد سال اخیر آشکارتر گشت که این تمّن‌ها جهت مواجهه با آن‌ها [انگاره‌های جدید] به‌هیچ شیوه‌ای مجهز نبودند. مستأصل از این شیوه‌های اندیشه پیکارجویانه، جوامع با رو نهادن به درون و قرارگیری در حاشیه به پاسخ برخاستند؛ دراین‌بین، افراد به عقده‌های خویش جامه عمل پوشاندند و با اندیشیدن در چارچوب الگوهای منسوخ که روزبه‌روز از هم‌گام شدن با واقعیّت‌های درحال تغییر جهان بیرونی باز می‌ماندند، تقلیدوار کردار اجتماعی نیاکانشان را بازتولید نمودند.

^۱ Synthesis

^۲ Renaissance

^۳ صدرا یکی از نمونه‌های بارز «افلاطونیان ایرانی» ست. وی عهده‌دار جای‌گزینی انقلابی فراطبیعت «جوهر» با فراطبیعت «وجود» است. بنگرید به:

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Gallimard-Folio, Paris, 1986), pp. 467-76.

^۴ Secular

^۵ Gothic

تمدن هندی که طی بیش از سه هزار سال عمارت‌های فراطبیعی عظیمی، کلیساهای جامع اندیشهٔ باشکوهی را بنا نهاده بود، در قرن هفدهم شروع به از نفس افتادن نمود: درست مانند اندیشهٔ ایرانی، درست مانند فرهنگ چینی. هندوستان درواقع یکی از درخشان‌ترین مراکز تمدن در قلب آسیا بود. نقش هند در آسیا را می‌توان هم‌تراز با نقش یونان در غرب دانست. آیین هندو^۱ تا آن‌جا گسترش یافت که تدریجاً تمامی جهش‌های فلسفی و انگاره‌های جدید برخاسته در حاشیهٔ راست‌کیشی برهمنی^۲ را دربرگرفت؛ و با جذب همگی آن‌ها درون دیگ جوشان بزرگ خویش پایان یافت، به‌استثنای آیین بودا^۳ و آیین جین^۴ که به‌خاطر ردّ مرجعیت مقدس وداها^۵ طرد شدند. آیین بودا، یکی از عالم‌گیرترین آفریده‌های نبوغ هندی، درابتدا یک دین صادراتی بود. چراغ خرد که در قرن ششم قبل‌ازمیلاد به‌دست بودا روشن شد، مناطق وسیعی از سرزمین آسیا را روشن ساخت و شاخه‌های بنیادین تمدن هند را در جای‌جای خاور دور گستراند؛ درآن‌جا، این شاخه‌ها، در تماس با سایر تمدن‌های بالاسویه درخشان، دست‌خوش دگردیسی حیرت‌آمیزی شدند و یاری‌رسان هم‌نهیشت‌های اعجاب‌انگیز گشتند. ساروپالی راداکریشنان^۶ چهار دوره را در فلسفهٔ هند شناسایی می‌کند: دورهٔ ودایی (قبل‌ازمیلاد ۶۰۰-۱۵۰۰)، دورهٔ حماسی (بعدازمیلاد ۲۰۰- قبل‌ازمیلاد ۶۰۰)، دورهٔ سوتراها^۷ و دورهٔ مدرسی که در قرن هفدهم پایان یافت. حین بیش از سه هزاره، از دورهٔ ودایی تا پایان دورهٔ مدرسی، می‌توانیم غنی‌سازی پیش‌روندهٔ یک جهان‌بینی را ردیابی کنیم که از سروده‌های اساطیری وداها برمی‌خیزند و بعدها صرفاً به‌جهت تجدید حیات باشکوه با/وپانیسادهای^۸ در مرام قربانی‌آمیز دشوار برهمنه‌ها^۹ گنجانده می‌شوند. مطابق سنت هندو، /وپانیسادهای ودایی آثار ریشی^{۱۱} (رسولان) بزرگ دوران باستان هستند که در سکوت جنگل عزلت گزیدند و در قالب سروده‌های تاحدی رمزآلود به توصیف تجربهٔ فراطبیعی‌ای پرداختند که ذهن حین آن جهت بررسی علل آغازین بیدار می‌شود؛ آیین قربانی درونی شده و نفس آدمی را به ارزنده‌ترین صدقه

¹ Hinduism

² Brahmanic

³ Jainism

⁴ Buddhism

⁵ Vedas

⁶ Sarvepalli Radhakrishnan

⁷ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (Allen & Unwin, London, 1962), vol. I, p. 52.

⁸ Sutras

⁹ Upanishads

¹⁰ Brahmanas

¹¹ Rishi

بدل می‌سازد؛ و جستارِ مطلق، صورت‌بندی‌شده در قالبِ یکی‌انگاریِ تمام‌وکمالِ آدمی با هستی - «تَت توام آسی» (تو آنی) - بُعدی متغیر و تاحدّی و سواس‌آمیز به خود می‌گیرد.

در حاشیهٔ راست‌کیشیِ برهمنی (و در واکنش به آن، به‌ویژه در میانِ کاستِ کشاتریا^۲ یا طبقهٔ جنگاوران)، جملگی انواعِ مرام‌های متهوّر و دگرانَدیش پدیدار گشتند: زیرِ سؤال بردنِ مرجعیتِ وداها، انکارِ این‌که جهانِ مبانی‌ای داشته است و جای‌گزینیِ تهیگی با آن، مانندِ بودایی‌ها؛ توسّل به منطقِ به‌شدّت نسبی‌گرا، مانندِ آیینِ جین؛ پذیرشِ یک کیهان‌شناسی^۳ دوگانه‌باور مانندِ سامخیا^۴؛ بزرگ‌داشتِ فرقهٔ ویشنو^۵ (واسودوا کریشنا^۶) یا شیوا^۷ (پاشوپاتی^۸) به‌ترتیبِ منتج به برپاییِ مرام‌های ویشنوپرستی^۹ و شیواپرستی^{۱۰}؛ حتّی - مانندِ چارواکاها^{۱۱} و لوکیتاها^{۱۲}ی مادی‌گرا^{۱۳} - انکارِ هر نوعِ تعالی و پذیرشِ هیچ‌چیز مگرِ امورِ ملموساً واقعی.

تقریباً همهٔ عجیب‌ترینِ این مرام‌ها در حماسهٔ بزرگِ *ماهاباراتا*^{۱۴} حضور دارند که تن‌یابی^{۱۵} ویشنو در قامتِ کریشنا در آن با آموزه‌های فوق‌العاده پیشرفتهٔ فلسفی و یزدان‌شناختیِ مانندِ مرامِ سامخیا - یوگا^{۱۶} در *باگاواگیتا*^{۱۷} همراه می‌گردد. لذا، این حماسهٔ بزرگِ دانش‌نامه‌ای از تمامیِ انگاره‌ها و باورها تشکیل می‌دهد که بعدها در نوشته‌های برخوردار از ایجازِ مورد تقدیس قرار گرفتند.

تمامیِ مکاتبِ فکریِ مقبولِ آیینِ برهمن^{۱۸} در متونِ بسیار کوتاه به‌نامِ *سوتراها* (صورت‌بندی‌های مختصر و بسیار موجز که به‌راحتی به‌یاد سپرده می‌شدند) تثبیت‌شده بودند. به‌نظر

^۱ Tat tvam asi

^۲ Kshatriya

^۳ Cosmology

^۴ Samkhya

^۵ Vishnu

^۶ Vasudeva Krishna

^۷ Shiva

^۸ Pashupati

^۹ Vishnavism

^{۱۰} Shaivism

^{۱۱} Ārvakas

^{۱۲} Lokayatas

^{۱۳} Materialist

^{۱۴} Mahabharata

^{۱۵} Incarnation

^{۱۶} Samkhya-yoga

^{۱۷} Bhagavad Gita

^{۱۸} Brahmanism

درست می‌آمد که بر سوترها تفسیر نوشت، سپس بر تفاسیر تفاسیری نوشت، سپس تفاسیری بر تفاسیر تفاسیر نوشت و به همین ترتیب. کل این ادبیات تفاسیر که اغلب ملال‌آورد و ولی دارای دقت فنی بالا، دوره مدرسی را تشکیل می‌دهند. حین این دوره، در طرف هندو، مفسر - اندیشمندان بزرگی مانند شانکارا^۱، راماجونا^۲، واکاسپاتی میشر^۳، وِیجَنایانا بیکشو^۴؛ در طرف بودایی، اندیشمندان متهوژی مانند ناگارجونا^۵، آشواگوشا^۶ و بوداگوشا^۷ سربرآوردند. این دوره شاهد توسعه خارق‌العاده اندیشه هندی، گونه‌ای آسمان‌خراش گوتیک پرنقش‌ونگار با ساختار معماری بی‌سابقه در تاریخ تمدن بود (ولی زیر بار سنگین خویش دچار خفگی شد). از قرن هفدهم به بعد، آیین هندو از نفس افتاده بود: خبری از هیچ خلاقیتی نبود، تنها تکرار، تکلف و نهایتاً تصلب.

در کنار این توسعه اخیر، باری، پدیده بسیار مهم دیگری با روشنی ویژه خود درخشید: روابط هند با اسلام که عمده‌تر مرهون زمامداری سلسله گورکانی بود. بابر، حاکم کابل و نواده تیمور لنگ، در مسیر پایه‌ریزی امپراتوری گورکانی در سال ۱۵۵۶ سلسله لودی را مغلوب ساخته بود. تحت حکومت نوه بابر، اکبر، درخشان‌ترین عصر تاریخ اخیر هند آغاز شد. دوره حکومت اکبر (۱۶۰۵-۱۵۴۲) که به‌طور مختلف عصر طلایی روابط هندو - اسلامی تلقی می‌شود، آغازگر برهه‌ای از فعالیت‌های ادبی بزرگ بود. فرهنگ اسلامی گورکانیان عمده‌تر فارسی بود و زبان فارسی به‌عنوان زبان رسمی حکومت و حامل ارزش‌های فرهنگی و دینی اسلامی شناخته می‌شد؛ همانا، آن شاعران، نقاشان و اندیشمندان ایرانی که به‌خاطر عصبیت‌گرایی صفویان مجبور به جلائی وطن شده بودند، در دربار سلاطین گورکانی بهشت را یافتند و توانستند تا بدون هرگونه مرارت فرهنگی سامان بیابند. تا سال ۱۸۵۷ (تاریخ شورش سیپوی^۸ یا «قیام هند»^۹)، زمانی که به‌واسطه قانون ۱۸۵۸، شبه‌قاره هند ضمیمه امپراتوری بریتانیا گشت و حکومت استعماری انگلیس نیز شروع شد، فارسی زبان رسمی باقی ماند. یکی از مهم‌ترین دستاوردهای عصر گورکانی ترجمه متون کلاسیک

¹ Shankara

² Ramajuna

³ Vacaspati Mishra

⁴ Vijñāna Bhikshu

⁵ Nagarjuna

⁶ Ashvaghosha

⁷ Buddhaghosha

⁸ Sepoy Rebellion

⁹ Indian Mutiny

سانسکریت به فارسی بود که رویدادی هم‌ردیف با ترجمه متون یونانی به سریانی و سپس عربی، یا متون عربی به لاتین در تولد^۱ در نیمه قرن دوازدهم بود.

صرف آن‌چه می‌توان گروه مترجمان نامید به‌مدد درخشان‌ترین ذهن‌های عصر شکل گرفت: فیضی ملک‌الشعرا، برادرش ابولفیض، مورخ و وزیر حکومت و سایرین. بدین‌رو، درمیان بسیاری از آثار دیگر، ماهاباراتا، رامایانا^۲، باگاوادگیتا^۳، آتارواودا^۴ و پنجاتانترا^۵ ترجمه شدند. روح التقاط‌گرایی^۶ تحت زمامداری جانشین اکبر، جهانگیر (۱۶۲۷-۱۵۶۹) رنگ باخت، ولی بار دیگر متأثر از شاهزاده داراشکوه (۱۶۵۹-۱۶۱۵) جان گرفت که علاقه وافر جد خویش به آیین هندو و دین تطبیقی را به‌ارث برده بود. سر اکبر، عنوان ترجمه دارا از پنجاه/و پانیشاد، هسته مرکزی کل این جریان و اثری با بیش‌ترین تأثیرگذاری بود.

آثار داراشکوه^۷ نقطه اوج و نزول کوشش فراوان در راستای ایجاد سازش میان دو دین هند یعنی آیین هندو و اسلام به‌شمار می‌رفت. رؤیای سازش میان جوامع دینی با اعدام دل‌خراش دارا به‌دست برادر متعصبش اورنگ‌زیب در ۱۰ سپتامبر ۱۶۵۹ نقش بر آب شد - شکستی که با جدایی هند و پاکستان حدود سیصد سال بعد اوج گرفت. پس از قرن هفدهم، تاریخ هند سلسله‌ای فاجعه‌ها بود که با الحاق شبه‌قاره به امپراتوری بریتانیا پایان یافت.^۸

چین نیز با آغاز قرن هفدهم نشانه‌های ازپافتادگی را بروز داد. دوره‌های برجسته تاریخ چین حدود ۴۰۰ سال را دربرمی‌گیرند که با دودمان شیائو^۹ (قبل از میلاد ۱۷۶۶-۲۲۰۷) آغاز و با دودمان منچو چینگ^{۱۰} (۱۹۱۱-۱۶۴۴) پایان می‌یابد و طی آن، برای نمونه، می‌توان به دودمان ژو^{۱۱} از

^۱ Toledo

^۲ Ramayana

^۳ Bhagavad Gita

^۴ Atharvaveda

^۵ Pañcatantra

^۶ Syncretism

^۷ بنگرید به:

Daryush Shayegan, *Hindouisme et soufisme* (Ed. de la Différence, Paris, 1979).

^۸ R.C. Majumdar (ed.) *The History and Culture of Indian People*, vol. I: *The Vedic Age* (London, 1957); vol. II: *The Age of Imperial Unity* (Bombay, 1960); vol. III: *The Classical Age* (Bombay, 1962); and *The Cultural Heritage of India* (The Ramakrishna Mission), vol. 1 (1958); vol. 11 (1962); vols. III and IV (1966).

^۹ Xia

^{۱۰} Manchu Qing

^{۱۱} Zhou

۲۵۶-۱۱۲۱ قبل از میلاد (که شاهدِ ظهورِ لائو تسه^۱ و کُنْفوسیوس^۲ در قرنِ هفتم و ششم قبل از میلاد بود) و به‌دنبالش دودمان‌های هان^۳ (بعد از میلاد ۲۲۰-قبل از میلاد ۲۰۶)، تانگ^۴ (۶۱۸-۹۰۷)، سونگ^۵ (۹۶۰-۱۱۲۷)، یوان^۶ (۱۳۶۸-۱۲۷۹) و مینگ^۷ اشاره کرد.

دودمانِ تانگ - نقطهٔ اوجِ فرهنگِ چین - دورهٔ بازیگانه‌سازیِ امپراتوری بود که چین را بر خوردار از شهرهای بزرگ و درخشان از فرهنگ به قدرتی بزرگ در آسیا بدل ساخت؛ دورهٔ سازش میان سه دین اصلی چین (آیینِ کُنْفوسیوس^۸، آیینِ تائو^۹ و آیینِ بودا) و نیز شکوفایی شعر (لی پو^{۱۰}، تو فو^{۱۱}) و معماری (مجسمهٔ غول‌پیکر بودا در غارهای لانگمن^{۱۲} که در سال ۶۷۶ تکمیل شد). میان این‌ها و آخرین دودمانِ چینی عصرِ مَنچو تفاوت زمین‌تا آسمان است. لیکن، دورهٔ چینگ عصرِ تألیفات، دانش‌نامه‌ها و مجموعه‌های ادبی بزرگ بود. کوششی در جهتِ دسته‌بندیِ آن‌چه انباشته شده بود، ارزیابیِ حال با الگوهای گذشته، بازگشت به سرچشمه‌ها با ستردنِ زنگارِ تفاسیرِ به‌اصطلاح مغلطه‌آمیز که متونِ معیار را پوشانده بود صورت گرفت. شعر، ولو مطابقِ الگوی شعرِ دورانِ تانگ و سونگ، الهام‌بخشیِ خود را ازدست داد و بازیچهٔ دستِ محققانِ گشت که هدفشان صرفاً ملانقطی‌گریِ موشکافانه بود. اشتیاقِ عمومیِ مشهودِ این دوره نسبت به باززایی با احساسِ تأثیرِ غرب در اواخرِ دودمانِ مینگ (با ورودِ مبلغانِ یسوعی^{۱۳}) شدت یافت: چینی‌ها بایستی با یورشِ فنونِ کاملاً جدید و نیز مرام‌های دینی همراهِ آن‌ها روبه‌رو می‌شدند. حتی در دورهٔ مینگ (۱۶۴۴-۱۳۶۸)، بازنگریستن به سرچشمه‌ها تداول یافته بود: نظم و نثر کوشیدند تا از اساتیدِ بزرگِ گذشته تقلید کنند و لی مینگ یانگ^{۱۴} (۱۵۲۹-۱۴۷۲) شاعر با ردِّ کلِّ ادبیاتِ پساهان^{۱۵} بر بازگشت به

¹ Lao Tze

² Confucius

³ Han

⁴ Tang

⁵ Song

⁶ Yuan

⁷ Ming

⁸ Confucianism

⁹ Taoism

¹⁰ Li Po

¹¹ Tu Fu

¹² Grottoes of Longman

¹³ Jesuit

¹⁴ Li Meng Yang

¹⁵ Post-Han

شیوه‌های باستانی پافشاری نمود. ژان پیر دینی^۱ از این باززایی ادبیات می‌نویسد:

«گرایش به احیای گذشته در کل خروجی ادبی دوره مَنچو و نیز در سایر هنرها محسوس است. تمامی سبک‌ها، تمامی مکتب‌های گذشته یک‌به‌یک پدیدار می‌شوند؛ لیکن بی‌هیچ نشانه‌ای مبنی‌براین که به‌سادگی تقلیدهایی تصنعی و سِتروَن هستند؛ همانا، نویسندگان دوره چینگ در بسیاری از حوزه‌ها به کمالی یگانه دست می‌یابند و در بیان خویشتن به‌شیوه اصیل کامیاب می‌گردند.»^۲

به‌رغم باززایی در تمامی عرصه‌ها، اندیشه چینی در این دوره به‌سان دوره تانگ خلاقانه نبود؛ بر بازگشت به سرچشمه‌ها و زیر سؤال بردن سنت دست‌وپاگیری مبتنا داشت که در دستان برخی اندیشمندان، سیمای روشن متون اصیل را مه‌آلود ساخته بود. برای نمونه، هوی دنگ^۳ (۱۷۵۸-۱۶۹۷) عنوان می‌دارد که برای فهم متون معیار، باید به تفسیر هان رجوع کنیم که قدمتش به قبل از آیین بودا و آیین تائو بازمی‌گردد؛ عنوان مکتب (تفسیر) هان نیز از این می‌آید.^۴ برای زدودن سنت، برای دست یافتن به جواهر مدفون در هرزسنگ تفاسیر باطل، انتقاد به کار گرفته شد. لیکن، نه باعث نوآوری گشت و نه آغازگر عصری از بینش‌های نو و یا ادراکات تغییر یافته. جهان را دین جدا ساخت یا منجر به تغییر الگوواره^۵ نگردید که قرار بود غرب نوین^۶ را سرنگون سازند. میان گو یانوو^۷ و مارتین لوتر^۸، میان شاعران شورشی و اختیارگرا، یوان می^۹ (۱۷۹۸-۱۷۱۶) و وُلتر^{۱۰} شباهت‌هایی هست.^{۱۱} ولی، باوجود اصل‌تشان، این منتقدان به‌سان آن‌هایی که در قرن هجدهم از دل روشن‌گری اروپا سربرآوردند، شروع‌کننده عصر انتقاد نبودند. آثارشان نیز نتوانست به‌عنوان نقطه عطف جهش هستی‌شناختی جهان‌بینی چین ظاهر شوند، زیرا هدف صریحش دقیقاً احیای نگرش بدوی به گذشته بود. این منتقدان تمایل داشتند، تا حدودی، اثبات کنند که شتاب‌آهنگ^{۱۲} روح

^۱ Jean-Pierre Dieny

^۲ *Encyclopaedia Universalis*, vol. 4 (Paris, 1980), p. 325.

^۳ Hui Dong

^۴ همان‌جا.

^۵ Paradigm

^۶ Modern

^۷ Gu Yanwu

^۸ Martin Luther

^۹ Yuan Mei

^{۱۰} Voltaire

^{۱۱} همان‌جا.

^{۱۲} Momentum

چینی - متبلور در اصول فرهنگی طیّ هزاران سال - از نفس افتاده است و توسطِ یک نگرشِ جدیدِ متجلیّ گسست از گذشته جای‌گزین نگشته است. باززایی، به عبارت دیگر، برآن نبود تا به نوین‌گری^۱ عصرِ جدید رهنمون شود.^۲

* * * *

¹ Modernity

² C.P. Fitzgerald, *China: A Short Cultural History* (New York, 1959); Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934); J. Needham, *Science and Civilization in China*, vols. I-IV (Cambridge, 1945-65).

تغییر الگوواره^۱

زوال این تمدن‌های آسیایی باعث پایان یافتن بارورسازی متقابل^۲ میان آن‌ها شد. عصر ترجمه‌های بزرگ منتهی به مواجهاتِ ثمربخش میان هند و چین، ایران و هند، چین و ژاپن به پایان رسید. این تمدن‌های بزرگ از یک‌دیگر روی برگرداندند و به سمت غرب چرخیدند. آن‌ها از تاریخ عقب نشستند، وارد مرحله‌ای از انتظار شدند، از بازپروری خویش دست کشیدند و فزاینده‌وار از چربی انباشته خویش تغذیه کردند. آن‌ها به سان خاندان‌های اشرافی مغلوب رویدادها، منحنی از تحولات در واقعیت اقتصادی بودند که با ارزان فروختن یک‌به‌یک میراث خویش حفظ ظاهر می‌کردند: جواهرات، نقاشی‌ها، فرش‌ها، نقره‌جات، همه‌چیز، تا روز تلخی که دیگر چیزی برای فروش باقی نماند.

این عقب‌نشینی از تاریخ را می‌توان تاحدی در آمریکای لاتین نیز مشاهده نمود. اُکتاویو پاز^۳ به‌درستی عنوان می‌دارد که گرچه ایرانی‌ها، هندی‌ها و چینی‌ها به تمدن‌های غیر غربی تعلق داشتند، مردمان آمریکای لاتین درواقع ضمیمه غرب محسوب می‌شدند که جنین‌وار به اسپانیا و پرتغال

^۱ Paradigm

^۲ Cross-fertilization

^۳ Octavio Paz

متصل بودند. نتیجتاً، آن‌ها نمود یکی از قطب‌های آمریکایی غرب بودند و قطب دیگر ایالات متحده و کانادا را دربرمی‌گرفت.^۱ لیکن، این اتصال تفاوت‌های مهمی را پنهان می‌سازد که باز آن‌ها را سه مورد می‌شمرد: ورودی فرهنگی از تمدن‌هایی پیش از کریستف کلمب^۲ از طریق جوامع بومی، ردپاهای اسلامی ویژه تمدن‌های اسپانیولی و ضداصلاحات^۳. مورد آخر کوشش برای خفه کردن نوین‌گری^۴ در نطفه بود. پادشاهی اسپانیا که آرمانش را با باورگان^۵ خلط کرده بود، خود را با یک عقیده عالم‌گیر و تفسیری یگانه از آن عقیده شناسانید. پادشاه اسپانیا از تبار تئودوس کبیر^۶ و عبدالرحمان سوم، خلیفه نخست قرطبه بود.

این تفاوت‌ها کافی بودند تا آمریکای لاتین را از آمریکای شمالی عقب نگه‌دارند. زیرا، درحالی‌که مردمان آمریکای شمالی هم‌زمان با جهان نوین، درکنار اصلاحات و ظهور دانش‌نامه متولد شدند، مردمان آمریکای لاتین تحت لوای تخاصم با جهان نوین یعنی ضداصلاحات و نومدرسی‌گرایی^۷ پا بر صحنه جهانی گذاشتند.^۸ لذا، به‌باور باز، ماهیت خاص آمریکای لاتین درواقع جهان‌سومی نیست، بلکه هم‌چنان خویشاوند بسیار دور غرب است. این واقعیت اثراتش را بر ادبیات و نیز رفتار روشن‌فکران آمریکای لاتین گذاشته است. گرچه ادبیات اسپانیولی - آمریکایی نوین است از این‌رو که به‌گونه‌ای «پوچی برجای‌مانده از فرسایش قطعیت الهی کهن به‌واسطه انتقاد» را بازتاب می‌دهد، نظر مشابهی را نمی‌توان درباره اندیشه فلسفی و سیاسی آن اظهار نمود که آشکارا ضدانتقادی‌ست. زیرا، آمریکای لاتین از عصر دانش‌نامه و انتقاد بازمانده است.

^۱ Octavio Paz, *One Earth, Four or Five Worlds (Reflections on contemporary history)*, transl. H. Lane (Carcanet, Manchester, 1985).

^۲ Christopher Columbus

^۳ Counter-Reformation

^۴ Modernity

^۵ Ideology

^۶ Theodosius the Great

^۷ Neo-Scholasticism

^۸ همان‌جا.

«ما قرن هجدهم نداشتیم. حتی با راسخ‌ترین عزم در جهان نیز نمی‌توان فئیخو^۱ یا خوویانوس^۲ را با امثالِ هیوم^۳، لاک^۴، دیدرو^۵، روسو^۶ و کانت^۷ مقایسه کرد. در این جاست که گسستِ بزرگ نهفته است: جایی که عصرِ نوین آغاز می‌شود، جدایی ما نیز از همان جا آغاز می‌شود.»^۸

این انقطاع با نوین‌گری و واقعیت‌های اجتماعی متجسم در آن به این معنا بود که انگاره‌های بی‌همتا در واقعیت اجتماعی تنها می‌توانند به نقاب‌ها یا باورگان‌هایی تبدیل شوند. آن‌ها به پرده‌ای تبدیل شدند که دیدِ شهروند و بینشش نسبت به واقعیت را مسدود می‌ساختند و این منجر به طلاق میان انگاره‌ها و نگرش‌ها گردید: انگاره‌ها ممکن است تازه‌ترین امر در سیاق سیاسی باشند، ولی نگرش‌ها هم‌چنان ریشه در نیاکان‌گرایی^۹ لجوجانه دارند.

«لذا، آن‌ها نوین‌گریِ متناقضی را عرضه می‌دارند؛ انگاره‌ها امروزی‌اند؛ نگرش‌ها دیروزی‌اند. اجدادشان سوگندخورده توماسِ قدیس^{۱۰} بودند و آن‌ها بر مارکس^{۱۱} سوگند می‌خورند، باری هردو خرد را سلاحی در خدمتِ حقیقت با «ح» بزرگ یافته‌اند که دفاع از آن مأموریتِ روشن‌فکران است. آن‌ها انگاره‌ای جدل‌آمیز و ستیزآمیز نسبت به فرهنگ و نسبت به اندیشه دارند: آن‌ها پیکارجو هستند.»^{۱۲}

رفتارِ روان‌گسیخته توصیف‌شده از جانبِ پاز را می‌توان به‌شکلی بسیار مؤکد در جهان اسلام و روشن‌فکرانِ جهان‌سومی در کل یافت (به این موضوع در کتابِ چهارم با جزئیات باز خواهیم گشت). لحظه‌ی جدایی از جهانِ نوینِ مقارن است - و این اهمیتِ بنیادی دارد - با تغییرِ الگوواره در غرب.

¹ Feijoo

² Jovellanos

³ Hume

⁴ Locke

⁵ Diderot

⁶ Rousseau

⁷ Kant

⁸ Octavio Paz, *La Fleur saxifrage* (Gallimard, Paris, 1984), p. 74.

⁹ Atavism

¹⁰ Saint Thomas

¹¹ Marx

¹² Paz, *One Earth* . . . , p. 164.

در آن‌جا، جهان قدیم با فروپاشی اصول فرهنگی زایل می‌شود. مدرّسی‌گرایی^۱ به تکه‌هایی تجزیه شد و عرصه را به باززایی^۲، سپس به عصر کلاسیک^۳ و شروع عصر علم و فن باخت. این تغییر اوضاع تبعات چشم‌گیری داشت. انقلابی توأمان در حوزه علم و در شیوه نگرش افراد، بازکشف جهان، به تعبیری، از دریچه تماشاگاه‌های جدید بود. الگوواره قدیمی جهان در کار طبق قیاس جذابیتش را ازدست داد. ماده از امتیازات جدیدی برخوردار گردید؛ دیگر نه صرفاً نفی بودن، نیروی خلّاق طبیعت گشت. تأمل در باب بینش‌های اولیه جای خود را به مشاهده و سپس به آزمایش داد که از لحاظ قوانین طبیعت قابل اثبات بود. ریاضیات جای‌گزین نیروهای مخفی شد. تاریخ راه خود را به سمت حیات عقلانی باز کرد. جان کلام، تغییری بنیادین رخ داد که هیچ حوزه‌ای از هستی را دست‌نخورده باقی نگذاشت. لیکن، همه این‌ها خارج از گوش‌رس تمدن‌های بزرگ آسیایی به‌وقوع پیوست، در منطقه فرهنگی اساساً محدود به غرب اروپا که از قرن هفدهم به‌بعد، دیگ‌گداز الگوواره نوظهور و، بی‌تردید، گهواره نوین‌گری بود.

موازی با این دگرسویی، ما شاهد بازتمرکز اقتصاد هستیم. فرناند براودل^۴ اثبات می‌کند که مراکز گرانس در پیوند با تغییرات در آن‌چه وی «اقتصاد جهانی»^۵ می‌نامدش حرکت می‌کنند. هر اقتصاد جهانی‌ای شامل یک واقعیت سه‌گانه است: فضای جغرافیایی، قطب یا مرکز (مانند لندن در گذشته و نیویورک در حال) و سلسله‌مراتبی از نواحی. «هر بار مرکز حرکت می‌کند، بازتمرکز صورت می‌گیرد، گویی اقتصاد نمی‌تواند بدون یک مرکز گرانس، یک قطب به کارش ادامه دهد.»^۶ در عمل، و نیز در حدود ۱۳۸۰، آنتورپ در دهه ۱۵۵۰، سپس سواحل مدیترانه و جنوا مابین ۱۵۹۰ و ۱۶۱۰ مراکز این چنین گشتند. آمستردام از اوایل قرن هفدهم به‌مدت دویست سال چیرگی داشت. لندن مابین ۱۷۸۰ و ۱۸۱۵ مرکز اقتصاد جهانی بود و در ۱۹۲۹، این مرکز از اقیانوس اطلس گذر کرد و در نیویورک مستقر شد.

«با رسیدن لندن به جایگاه مرکزیت، صفحه‌ای در تاریخ اقتصاد ورق خورد. برای نخستین بار، اقتصاد اروپا که به‌شدت بر اقتصاد دیگران می‌چربید، در جهانی که تمامی موانع نه‌تنها از مقابل انگلستان به‌طور ویژه بلکه از مقابل سایر اروپاییان نیز

^۱ Scholasticism

^۲ Renaissance

^۳ Classical

^۴ Fernand Braudel

^۵ Weltwirtschaft

^۶ Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme* (Arthaud, Paris, 1985), p. 91.

برداشته می‌شد، توانست ادعای چیرگی بر اقتصاد جهانی و این‌همانی با آن را سر

دهد.^۱

در سال‌های اخیر، سخن از یک بازتمرکز، این بار در اقیانوسیه درمیان بوده است. ایالات متحده و ژاپن به نحوی در مقام محور جدید سؤمین انقلاب فناوری، نوعی از ائتلاف میان بر اروپا اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. جان نیسبیت^۲ این واقعیت پدیدار را شرکت سهامی ایالات متحده - ژاپن می‌نامد.^۳

منظور از الگوواره چیست؟ به گفته توماس کون^۴، انبوهه باورها، ارزش‌ها و شیوه‌های پذیرفته‌شده را بازنمایی می‌کند که در یک گروه معین مشترکند.^۵ الگوواره یک جهان‌بینی خاص مشترک میان اعضای جامعه‌ای از دانشمندان یا اندیشمندان است. وقتی در نتیجه جهش‌های علمی تغییر می‌یابد، جهانی که دانشمندان در آن می‌زیند نیز تغییر می‌یابد و آن‌ها امور را به شیوه‌ای دیگر می‌بینند، توگویی با دیدگانی نو. تغییر الگوواره شبیه به سفر از یک صورت فلکی به دیگری است. زیرا، نه تنها امور به شیوه‌ای جدید خود را آشکار می‌گردانند، بلکه واکنش‌های ما نیز متفاوت می‌گردند. «آنچه پیش از انقلاب در نگاه دانشمندان اردک بود بعدها خرگوش می‌نمود. کسی که ابتدا بیرون جعبه را از بالا می‌دید، بعداً درونش را از زیر می‌بیند.»^۶ لهذا، تغییر ادراک بصری هر تغییر الگوواره‌ای را همراهی می‌کند. دانشوری که جدیداً به کیش نگره^۷ کوپرنیکی^۸ گرویده است، هنگام خیره شدن به ماه نخواهد گفت: «من پیش‌تر یک سیاره می‌دیدم، ولی اکنون یک ماهواره می‌بینم»، بلکه خواهد گفت: «من زمانی ماه را یک سیاره می‌دانستم، ولی در اشتباه بودم.» میان آن‌زمان و اکنون، تغییر بینشی رخ داده است که نمود پالایش ادراک آغازین است: این بینش اصلاح‌شده به محوری بدل می‌شود که توأمان تغییرات در دسته‌بندی‌های درک‌شده و ترادیدی رفتار روان‌شناختی گرد آن می‌چرخند. «جایی که پریستلی^۹ هوای بی‌فلوژیستون^{۱۰} دید و جایی که

^۱ همان، ۱۰۷.

^۲ John Naisbitt

^۳ John Naisbitt, *The Year Ahead*, 1986 (Warner Books, New York, 1985), pp. 21-37.

^۴ Thomas Kuhn

^۵ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, Chicago and London, 1962).

^۶ همان، ۱۱۰.

^۷ Theory

^۸ Copernican

^۹ Priestley

^{۱۰} Dephlogisticated

دیگران اصلاً چیزی ندیدند، لاووازیه^۱ ... اُکسیژن دید ... پس از کشف اُکسیژن، لاووازیه در جهانی دیگر به کارش ادامه داد.^۲

درحالی که ممکن بود ارسطویان نوسان جرم آویزانی از یک رشته را تحت عنوان سقوط پیش‌گیری شده توضیح دهند که درست پس از یک حرکت پیچیده می‌تواند آرام گیرد، برای گالیله^۳ آونگ نام گرفته بود؛ جسمی ازمنظر نظری توانمند به تکرار حرکت مشابه برای بی‌نهایت بار. آونگ‌ها تحت تأثیر انگاره گستاور^۴ «با چیزی بسیار شبیه به دگرش شکل‌بندی^۵ متأثر از الگوواره به وجود آمدند.»^۶

این الگوواره جدید می‌رفت تا قالبی فلسفی در اندیشه دکارت^۷ بیابد، جایی که تمامی این عناصر قویاً ازپیش بیان شده بودند. دراین جاست که عصر نزاع میان الگوواره‌ها آغاز می‌شود و دراین جاست که دوران نهم‌سخنی^۸ میان گروندگان به الگوواره جدید - که می‌خواستند جهان را تغییر دهند - و بازماندگان در حاشیه - که محکوم به تحمل تبعات بودند - رخ می‌دهد. ارائه نمونه‌هایی از این گفت‌وگو میان ناشنویان شاید بتواند مفید باشد. مدافعان الگوواره قدیمی اظهار می‌دارند که یک جهان با جهان دیگر به واسطه تشابه پنهان هم‌خوانی دارد. درمقابل، نوین‌گرایان پاسخ می‌دهند که آن‌ها متفاوتند، آن‌ها نامتجانس‌اند، انفکاک‌هایی در ساختار و مقیاسشان هست. سنت‌گرایان باور دارند جهان هدفی دارد، زیرا علت و هدف در تعیین‌ناشدگی هستی هم‌راستا هستند. ابداً نوین‌گرایان پاسخ می‌دهند که سخن گفتن از هدف در جایی که همه چیز با اجتناب‌ناپذیری خدشه‌ناپذیری از خدا در نتیجه اقدامش جریان می‌یابد، نامعقول است. لیکن، گروه نخست پاسخ می‌دهد، این که طعم‌ها و رنگ‌ها درون‌زاد ماهیت امورند، انکارناپذیر است. باز اشتباه: آن‌ها صرفاً شیوه‌های ذهنی اندیشه‌اند، این که یک امر صرفاً مصداقی‌ست بدون خصوصیات به جز تقسیم‌پذیری، محاسبه‌پذیری و تحرک‌پذیری. باین اوصاف، آیا تصاویری که ما در رؤیاهایمان، مراقبه‌هایمان می‌بینیم نیز توهمند؟ بدتر از آن، آن‌ها تصاویر آشفته‌ای هستند که به جهت پرسه‌زنی‌های تخیل رقم می‌خورند. بنابراین،

^۱ Lavoisier

^۲ همان، ۱۱۷.

^۳ Galilei

^۴ Impetus

^۵ Gestalt switch

^۶ همان، ۱۱۹.

^۷ Descartes

^۸ Non-communication

این رقابت تک‌گویی‌ها از دکارت تا امروز ادامه یافته است. باری، اندیشهٔ دکارتی آخرین الگووارهٔ نوین‌گری نیست؛ مطابق نظر میشل فوکو^۱، بازنمود معرفت^۲ کلاسیک است (به این موضوع در کتاب سوم باز خواهیم گشت). با پدیداری تحول نظم تاریخی که در آن انگارهٔ فرگشت^۳ جای‌گزین انگارهٔ ایستای بازنمایی شد و از این رهگذر الگووارهٔ عصر جدید را برپا نمود، اندیشهٔ دکارتی در قرن نوزدهم متحمل یک دگردیسی گشت.

این نیوتون^۴ بود که به رؤیای دکارتی جسمیت بخشید. با ترکیب آثار پیشینیان مانند کوپرنیک، کیپلر^۵، گالیله و دکارت در یک هم‌نهشت^۶ قدرتمند، وی به اوج علمی الگووارهٔ جدید بدل شد. پس از آن، همه‌چیز تا پایان قرن نوزدهم منظم ماند. جهان به سان دستگاهی عمل می‌کرد که مطابق قوانین تغییرناپذیر کار می‌کند. این الگو چنان قدرتمند، چنان متقاعدکننده گشت که به تأثیرگذاری نه تنها بر علوم نظری بلکه بر علوم انسانی نیز ختم شد. فریتجوف کاپرا^۷ در اثر خویش، نقطهٔ چرخش^۸،^۹ به‌کارگیری مفهوم سازوکارشناختی^{۱۰} حیات در زیست‌شناسی، در الگوی زیست‌پزشکی، در روان‌شناسی و علوم اقتصادی را نشان می‌دهد: به عبارت دیگر، تمامی نظام‌های تقلیلی. باید خاطرنشان ساخت که از زمان پیشرفت‌های علمی انقلابی قرن بیستم - نگرهٔ نسبیت و سازوکارشناسی^{۱۱} - نشانه‌هایی از ظهور الگووارهٔ جدید دیگری به چشم می‌خورد که در مقایسه با سلف خویش، از امتیاز اندام‌وار، کل‌گرا و بوم‌شناختی بودن برخوردار است. لیکن، گرچه این الگووارهٔ جدید کمابیش در تمامی علوم مشهود است و توأم با جهش‌های فناورانه در سطحی جهانی‌ست، الگووارهٔ قدیمی هنوز عملیاتی‌ست و نشانی از کناره‌گیری بروز نمی‌دهد.

* * * *

¹ Michel Foucault

² Episteme

³ Evolution

⁴ Newton

⁵ Kepler

⁶ Synthesis

⁷ Fritjof Capra

⁸ *The Turning Point*

⁹ F. Capra, *The Turning Point* (Flamingo, London, 1984).

¹⁰ Mechanistic

¹¹ Quantum mechanics

نبرد میانِ الگوواره‌ها^۱

لذا، تمدن‌های غیرغربی در زمانهٔ دو الگوواره می‌زیند: الگووارهٔ خودشان و الگوواره‌ای که از انقلاب‌های علمی بزرگ برخاست (که فوکو^۲ از آن تحت‌عنوانِ معرفتِ نوین^۳ نام می‌برد). چگونه فرد می‌تواند بدون به‌جان خریدنِ خطرِ ابتلا به رفتارِ پوچ با جهانی سازگار گردد که در آن دو الگوی چنین متفاوتی رودرروی هم قرار دارند؟ چگونه می‌تواند مانع از سیلابی شود که گرداگردش را احاطه کرده است؟ چراکه، در تحلیلِ نهایی، برخوردِ دو الگووارهٔ متفاوتِ درپسِ نزاعِ میانِ نوین‌گری^۴ و سنت و نیز جابه‌جایی‌های هستی‌شناختی، روان‌شناختی و زیباشناختی نهفته است (بنگرید به کتابِ سوّم).

در یک سو، تغییر، جهشِ کیفی، پیشرفت و تحوّل قرار دارد؛ در سوی دیگر، مهارناپذیری جامعه‌شناختی، جمودِ سنتی، تصلّب و باورگان‌های نبرد. میانِ دو الگوواره، جدا از تفاوت‌هایی از هر

¹ Paradigms

² Foucault

³ Modern Episteme

⁴ Modernity

⁵ Ideology

نوع، گونه‌ای تقارن تاریخی وارونه نیز وجود دارد. پاز^۱، برای نمونه،^۲ در مقایسهٔ آیین بودا^۳ و مسیحیت، به نتیجه‌ای جالب می‌رسد که این دو در جهاتی مخالف طی مراحل مختلف توسعه یافتند. آیین بودا که در واکنش به راست‌کشی برهمنی^۴ آغاز شد، بسیار سریع به یک فلسفه (مکتب سرواستیوادای^۵ راه کوچک^۶)، سپس به یک فراطبیعت^۷ با آفریدگان بزرگ ماهایانا^۸ و نهایتاً یک دین آیینی به همراه مذهب تانترا^۹ بدل شد. مسیحیت در جهت مخالف توسعه یافت: وقتی نخستین بار پدیدار گشت، دین‌رهایی بود. فلسفه‌ای با پدران کلیسا آفرید، سپس به فراطبیعت تبدیل شد و بعدها با اصلاحات مذهبی^{۱۰} (مقارن با آغاز تغییر الگوواره در غرب) «از فراطبیعت به انتقاد و از آیین به اخلاقیات»^{۱۱} تحول یافت. مرحلهٔ پایانی مسیحیت و آیین بودا به ترتیب مذهب پروتستان^{۱۲} و تانتراست. مورد نخست نمود دگرش از تن‌یابی^{۱۳} به تن‌بازی^{۱۴} است، مورد دوم درمقابل حرکت از تن‌بازی به تن‌یابی تصاویر است.^{۱۵} به عبارت دیگر، در پیوند با جسم، مسیحیت رویکرد «گسستگی» را اتخاذ کرده است، درحالی که آیین بودا در شکل تانترایی مرام «پیوستگی» جسم و روح است و «تجربهٔ کامل هم جسمانی و هم روحانی را موعظه می‌کند که باید به‌طور عینی در آیین عبادی احساس و زیسته شود.»^{۱۶}

این تفاوت‌ها و بسیاری دیگر، پیرامون گسستگی یا پیوستگی، پیرامون فردیت‌بخشی روحانی یا ذهن‌گرایی، پیرامون روابط انتزاعی یا عینی با جسم، آیین و اخلاق، حاکی از دگرش الگوواره و مؤکد ناسازگاری دو جهان اساساً مخالف هستند. این جابه‌جایی تا قرن نوزدهم، به‌ویژه تا زمان

^۱ Paz

^۲ Octavio Paz, *Conjunctions and Disjunctions*, transl. H. Lane (Arcade, New York, 1990), ch. 3.

^۳ Buddhism

^۴ Brahmanic

^۵ Sarvastivadin

^۶ Lesser Vehicle

^۷ Metaphysics

^۸ Mahayana

^۹ Tantrism

^{۱۰} Reformation

^{۱۱} همان، ۴۸.

^{۱۲} Protestantism

^{۱۳} Incarnation

^{۱۴} Disincarnation

^{۱۵} همان‌جا.

^{۱۶} همان، ۵۹.

مواجهه با قدرتِ صنعتی غرب در عصرِ گسترشِ استعمار، از جانبِ شرقی‌ها درک نشد. واکنش‌ها به این چالش متنوع بود و مراحل مختلفی را از سر گذراند. بگذارید مثالِ جهانِ اسلام را مدنظر قرار دهیم که به‌هرروی دغدغهٔ اصلی ماست.

در بیداریِ جهانِ اسلام نسبت به سیطرهٔ غرب دو دوره قابل شناسایی است: نهضتِ بیداریِ عربی (باززاییِ عربی)^۱ و ثوره (عصرِ انقلاب‌ها). مرحلهٔ نخست، به‌گفتهٔ محمد آرکون، از پایانِ قرنِ نوزدهم تا ۱۹۵۰ طول کشید. مرحلهٔ دوم هم‌چنان در جریان است و می‌توان گفت صورتِ نهایی‌اش را در جمهوری اسلامی ایران یافته است. پس، چگونه جهانِ اسلام با این چالشِ جدید روبه‌رو شد؟ نخستین چیزی که مسلمانان را متوجهِ خود ساخت، واقعیتِ عقب‌ماندگی‌شان بود. از دههٔ ۱۸۸۰ به‌بعد، خیلِ عظیمی از اندیشمندانِ مسلمان بر این مقوله متمرکز شدند. این موضوع به یکی از درون‌مایه‌های نشریهٔ عربی *العروة الوثقی* بدل گشت که به‌سال ۱۸۸۴ در پاریس توسطِ جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی (۱۸۹۷-۱۸۳۹) و یک مصری به‌نامِ محمد عبده تأسیس شده بود. نشریهٔ مزبور مسلمانان را به نبرد علیه تاریخ‌اندیشی (ابهام‌گرایی)^۲، عصبیت‌گرایی و جمودِ اجتماعی و نیز مقاومت در برابرِ سیطرهٔ غرب در سرزمین‌های اسلامی فرامی‌خواند: به‌عبارتی، انگاره‌های اتحادِ اسلامی، بازگشت به سرچشمه‌ها، بازتولّدِ اسلام. درون‌مایه‌های اصلی مطرح‌شده در این مجله توسطِ رشید رضا (۱۹۳۵-۱۸۶۵)، مریدِ عبده، در نشریهٔ اصلاح‌گرایش با عنوان *المنار* (قاهره، ۱۸۹۸)؛ توسطِ عبدالرحمان الکوآبی سوری (۱۹۰۲-۱۸۵۴) و بسیاری دیگر پی گرفته شد. در مواجهه با این درون‌مایه‌ها، دو گرایش قابل‌توجه است: خودانتقادی (درون‌مایهٔ عقب‌ماندگی) و تلاش برای ترویجِ این انگاره که دلیلِ این‌همه پس‌رویِ مسلمانان اینست که آن‌ها دینِ حقیقی را آلوده ساخته‌اند و لذا اسلام «به‌سانِ پالتوی خزی گشته است که پشت‌ورو پوشیده شده است».^۳ افغانی رهبرِ این بازآغاز بود. در یک سخنرانی معروف در آلبرت هال^۴ کلکته به‌تاریخ ۸ نوامبر ۱۸۷۲، وی مستقیم به‌گنّه موضوع پرداخت:

«دولتِ عثمانی و خدیوانِ مصر مدارسِ علوم را شصت سال پیش پایه ریختند، ولی بی‌هیچ امیدی به دست‌یابی به اندکی سودمندی، زیرا فلسفه در آن‌ها آموخته نمی‌شد. نبودِ آگاهی فلسفی بدین‌معناست که دست‌یابی آن‌ها به هر نتیجه‌ای در

^۱ Arabic Renaissance

^۲ Obscurantism

^۳ Ali Merad, *L'Islam contemporain* (PUF, Paris, 1984), p. 43.

^۴ Albert Hall

سایر شاخه‌های علوم ناممکن است ... می‌توان اذعان نمود که مردمان دارای آگاهی فلسفی، ولو ناآگاه به رشته‌های علمی خاص، به لطفِ برخورداری از «روح فلسفه»، در جایگاه کسب دانش در حوزه‌های علمی مختلف قرار دارند.^۱

مراد افغانی از «روح فلسفه» آگاهی نو، روح علمی بود. وی متحیر از این بود که اندیشمندان اسلامی که «تمام شب را روی چراغِ روغنی خم می‌شدند»، این فکر از مخیله‌شان گذر نکرد که «چرا با پوشاندن چراغ، دود از آن برمی‌خیزد».^۲ وی عملاً آن‌ها را به خاطر فقدان کنج‌کاوی‌شان، بی‌علاقگی‌شان، بی‌تفاوتی تاریک‌اندیشانه‌شان به بادِ نکوهش می‌گرفت. غربی‌ها نه فقط به‌زور سلاح بلکه به‌واسطهٔ شبکه‌ای از نوآوری‌های علمی به درون ما رخنه کردند: خطوطِ تلگراف، راه‌آهن، موتور بخار، گرامافون، میکروسکوپ و تلسکوپ. «آیا صرفِ عدم اشاره به این دست مسائل در شفاي ابن سینا یا حکمت/سرق/شهاب‌الدین سهروردی نادیده‌انگاری‌شان را موجه می‌سازد؟»^۳ سایر اندیشمندان مانند عبدهٔ مصری، کواکبی سوری و محمداقبال هندی (۱۸۷۶-۱۹۳۸) درون‌مایه‌های «تأخر» و «جمود» را کاویدند و با انگاره‌های «تطور» و «ترقی» برگرفته از غرب به مخالفت با آن‌ها برخاستند. انگارهٔ «بدعت»، مورد نکوهش اسلام به عنوان «بدترین امور»، موردِ بازارزیابی قرار گرفت؛ حتی سخن از بازگشایی درهای دیرین‌بستهٔ «اجتهاد» نیز به میان آمد.^۴ برخی حتی در توجیه «ترقی» به این اظهارنظر متوسل شدند که انگارهٔ مزبور از پیش در قرآن نهفته بوده است. لیکن، جداز شمار بسیار اندک اندیشمندان برخوردار از جسارتِ ابراز یک گسستِ هویدا از گذشته، اکثر واکنش‌ها از حدّ شمایل‌شکنی فراتر نرفتند. افغانی در شمار زیادی از نکاتِ اساسی احتمالاً با رنان^۵ موافق بوده است،^۶ ولی هم‌چنان مروجِ پیکارجوی اتحادِ اسلامی به‌شمار می‌رفت؛

^۱ به نقل و ترجمه از:

H. Pakdaman, *Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani* (G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1969), p. 243.

^۲ همان، ۲۴۴.

^۳ همان، ۲۸۸.

^۴ R. Brunschvig, 'Problème de la décadence', in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1977), pp. 29-51.

^۵ Renan

^۶ ارنست رنان در ۲۹ مارس ۱۸۸۳ در سوربن سخنرانی چشم‌گیری با عنوان «اسلام‌گرایی و علم» ایراد کرده بود (چاپ‌شده در نشریهٔ مباحثه) که اظهارنظر قاطعانه‌ای عنوان داشت مبنی بر این که اسلام مخالف روحیهٔ علمی‌ست. پاسخ افغانی به مراتب خوددارانه بود.

اقبال، غرقه در پِرسون^۱ و نیچه^۲، در تلاش برای آشتی میان «ترقی» و قرآن، به بندبازی‌های ذهنی نظری متوسل شد؛^۳ عبده به‌دنبال الگوهای سرمشق در عصر طلایی صدر اسلام گشت. درکل، باور بر این بود که اسلام ناب است، این که مسلمانان آن را می‌آیند؛ با پوشیدن درست پالتوی خز، همه چیز درست خواهد بود. طی نخستین مرحله مواجهه، اندیشمندان مسلمان آن‌گاه برسر دوراهی ماندند، گرچه به‌خوبی دریافتند که چه چیزی در معرض خطر است. آن‌ها بوی فرسودگی را استشمام کردند، آن‌ها زوال را مشاهده کردند؛ لیکن، گرچه خواستار «ترقی» بودند، اکثریت متمایل نبودند تا از امور مانع «ترقی» دست بکشند. در پی یافتن سپر بلا، در عوض انتقاد از الگوواره بنیادین، مسئله را بر گرده نهادهای متجسس دین افکندند. آن‌ها به این نتیجه رسیدند که اسلام بیمار است، زیرا یادگیری به دارایی انحصاری جاهلان عمّامه‌به‌سری بدل شده بود که جملگی تخم نفاق و تاریک‌اندیشی می‌پراکندند.

باری، فهمی از این نبود که الگوواره جدید تنها به‌قیمت ترک الگوواره قدیمی امکان پذیرش داشت. اذعان به این که اسلام با علم ناسازگار نیست، این که عملاً حاوی علم است، کمکی به مسئله اسلام یا مسئله علم نمی‌کند؛ چرا که هردو امر به‌واسطه زمین سوخته ناسازگاری‌شان جدا از هم افتاده‌اند. آن چه بدان تقلیل می‌یابد اسطوره‌زدایی از اسلام هم‌زمان با اعطای جایگاه مقدس به زبان علم است. حتی در بهترین شرایط، بازیابی اسلام - با فرض امکان در قالب اصیل - به‌سادگی نمی‌تواند تحول معرفت‌شناختی‌ای را کنار زند که راه‌گشای انقلاب علمی بیش از چهار قرن پیش گشت.

گذار از دوره باززایی عربی (نهضت) به دوره انقلاب‌ها (ثوره) زمینه تغییر سیاق را میسر ساخت. میان این دوره‌ها، هم گسستگی و هم پیوستگی وجود دارد. این گسستگی شامل اصلاح زبان می‌شود، زیرا این مرحله در وهله اول باورگانی^۴ بود. در این‌جا، اظهار نظر ارکون مرتبط است:

^۱ Bergson

^۲ Nietzsche

^۳ بنگرید به قرآن، سوره ۷۱، آیه ۱۴؛ ر حالی که خدا شما را در مراحل مختلف خلقت به گونه‌های گوناگونی آفریده است؛ سوره ۸۴، آیه ۱۹؛ که قطعاً از حالی به حالی برخواید نشست؛

The Koran, transl. (1930) Mohammed Marmaduke Pickthall (Star pb., W.H. Allen & Co., London, 1989).

^۴ Ideological

«مسئله بیش از آن که درکِ واقعیتِ عینی - آن‌چنان که اندیشه علمی در پی آن است - باشد، بیش‌تر تغییر شرایطِ وجودیِ غیرقابل‌تحمل به شرایطِ آرمانی‌ست تا مطلوب‌تر جلوه کند.»^۱

به عبارت دیگر، مرحله انتقادی اندیشه - که حین دوره قبل، به‌طور ویژه پیرامون موضوع جمود فرهنگی پیکارجویانه بود - نقش معرفت‌شناختی‌اش را ترک کرد و آشکارا جامعه‌شناختی گشت. راه‌حل‌های ازپیش‌آماده جای‌گزین کنج‌کاوی جدید قبلی شدند؛ رویکرد جدید انتقادی با باورگان نبرد انباشته شد. لیکن، پیوستگی هم وجود دارد، چراکه درون‌مایه‌های «اصالت»، الگوهای سرمشق براساس مسلمانان آغازین، بازگشت به سرچشمه‌ها، علم مطلق معجزه‌آسای قرآن، کوتاه‌سخن کل «اسطوره‌گران» اسلام که محتاطانه در تصورات اندیشمندان نهضت باززایی عربی درغلیان بودند، کیفیتی جنون‌آمیز یافتند که مستقیماً - به‌مدد بنیادگرایی^۲ - به انفجار کنونی ناخودآگاه جمعی با تمامیت وحشت و فلاکتش منتهی می‌شد.

ولیکن، میان این دو مرحله چه رخ داد؟ بر این باورم که الگوواره جدید درونی شد، اما به‌شکلی منحرف و معیوب. اندیشمندان نهضت احتمالاً احساساتی ضدونقیض داشتند و شدیداً دل‌بسته اسلام، اما پرسش‌هایی بنیادین را مدّ نظر قرار دادند: آن‌ها دست به مقایسه زدند، به جابه‌جایی توجه کردند، مسائل واقعی را شناسایی کردند و مهم‌تر از همه از رنجیده شدن اجتناب کردند. نویسنده مصری عبدالله قصیمی، برای نمونه، به نیاکان‌گرایی^۳ فرهنگی مسلمانانی تاخت که تسلیم بی‌قیدوشرطشان در برابر الله آن‌ها را برآن داشت تا از تصدیق چیرگی قوانین طبیعت و علیت علمی امتناع ورزند. بالاین‌حال، به‌رغم آگاهی‌شان از تأثیر غرب، این مردان هم‌چنان میان دو فرهنگ قرار داشتند، افرادی برخوردار از امتیاز مشاهده رودررویی ازدریچه دیدگانی نو.

آرمان‌پردازان^۴ ثوره درمقابل «غربی‌شده» هستند که الگوواره غالب را - در قالب نوعی نوین‌گری ابتر - به‌گونه‌ای انحراف‌آمیز در دستگاه ادراکی‌شان ادغام کرده‌اند. ولی، مراد از نوین‌گری دراین‌جا چیست؟ قطعاً نه یک نوین‌گری انتقادی، فکور، پرسشگر بلکه محصول منحنّ زبان عامیانه مارکس‌گرایانه^۵ که در راستای بخشیدن توضیح ساده‌انگارانه به همه‌چیز، از خرد تقلیلی استفاده

^۱ Arkoun, *La Pensée arabe*, p. 107.

^۲ Fundamentalism

^۳ Atavism

^۴ Ideologues

^۵ Marxist

می‌کند. می‌توان گفت که دیدگاه جدید به‌طریقی نوین است، لیکن «دیدگاهی معیوب». هم‌چنین، از باستان‌شناسی دانشِ مقدّم بر آن گسسته باقی مانده است. (یحتمل در کلام فوکو)، دیدگاه مزبور در نتیجه گسست‌های معرفت‌شناختی ظهور نکرده است، بلکه به‌سادگی همانند آخرین نواده تبار قطع‌عضو سربرآورده است که حتّی از دودمان خویش بی‌خبر است. ناگزیر، نابیناست. تاریخاً، این مرحله وقفه‌ای مملو از هر نوعی از تحریفات، معرفت‌شناختی، روان‌شناختی و زیباشناختی‌ست. به‌واقع، تقاطع الگوواره قدیمی و نتایج جدید در تحریف متقابلشان: نوین‌گری با معیار سنت سنجیده می‌شود، درحالی‌که سنت در معرض فشارهای بی‌رحمانه نوین‌گری قرار دارد. از این‌جاست که طلاق دیگری میان این دیدگاه معیوب و نگرش‌های روانی مشروط‌کننده آن بروز می‌یابد: از آن‌جایی‌که این نگرش‌ها تدریجاً با تحولات معرفت‌شناختی عصر جدید انطباق نیافته‌اند، هم‌چنان در نگاه قدیمی و عاطفی به امور ریشه دارند.

و بنابراین، در عصر دو الگوواره متقابلاً دافع، یکی ادراکات معیوب دیدگاه را ساختار می‌بخشد، دیگری محتوای عاطفی باورها را مشروط می‌کند. پریشان‌گویی‌های کژخیال‌آمیز گفتمانی اصیل تلقّی می‌شوند؛ پیامدها، بقایای گفتمان منسوخ اواخر قرن نوزدهمی به‌عنوان اسلام ناب و استوار پذیرفته می‌شوند. خروجی یک شریعتی‌نامی (که در ۱۹۷۷ درگذشت)، نظریه‌پرداز انقلاب اسلامی ۱۹۷۹، یک نمونه بارز مرتبط است. به‌طریق مختلف، شریعتی برجستگی کم‌تری از افغانی دارد. گرچه هر دو صدها سال با یک‌دیگر فاصله دارند، اوّلی از نبرد مقایسه پیروز بیرون می‌آید. افغانی پرسش‌های نافذی مطرح می‌سازد که همگی هم‌چنان امروز نیز واردند؛ شریعتی برای هر پرسشی پاسخ‌های ازپیش‌آماده دارد. درحالی‌که اوّلی شورمندان از ضرورت اضطراری جذب روحیه علمی سخن می‌گوید، دوّمی ارائه‌ای ضعیف از تقلیلی‌ترین بینش ممکن در اختیار قرار می‌دهد. او همه‌چیز را در بستر مارکس‌گرایانه زیرساخت و فراساخت انباشته از تاریخ‌بینی مانوی به‌واسطه آبشاری از زنجیره‌های همانندنگاری توضیح می‌دهد. اندیشه شریعتی آمیخته‌ای از دو الگوواره است که هم‌دیگر را بالا می‌آورند. در بافتاری دیگر، نگارنده چنین آورده است:

«اگر هگل تهی از دستگاه مفهومی برهان نظام‌مند و پدیدارشناسی عقلانی را با مارکس‌کاری از دیدمان^۱ و کردمان^۲ و اسلام منفک از دو قطبش (مبدأ و معاد) بیامیزیم، سوپ غلیظی نصیبمان می‌گردد که تمامی عناصرش بی‌پهره از فحوائی

¹ Theory

² Praxis

هستی‌شناختی‌شان به‌نظر می‌رسند، توگویی از مبنایی که ساخته شده‌اند و وجودشان را توجیه می‌کند جدا شده باشند. چنین اندیشه‌ای تنها می‌تواند اندیشه‌ای باشد که «هدفی» ندارد و بنابراین «جایگاهی» نیز ندارد.^۱

این وضعیتِ امور است که کردارِ روشن‌فکرانِ باورگانِ مدارِ جهانِ اسلام را شکل می‌دهد که مخلوقاتی هستند گرفتارِ کششِ توأمان از دو سمتِ مخالفِ باورهای سیاسی و رفتارِ روان‌شناختی‌شان. گسستِ دردناکی که از آرمان‌پردازانِ ما نه اندیشمندانی انتقادی بلکه پیکارجویانی می‌سازد که خستگی‌ناپذیر به دشمنِ خیالی می‌تازند، ضربه‌ای مهلک بر تنِ عقلِ سلیم وارد می‌آورد که گرچه به‌مراتب ممکن است دکارت را از شنیدنِ آن ناخرسند سازد، یکی از امورِ ناعادلانه توزیع‌شده در جهان است.

* * * *

^۱ Daryush Shayegan, *Qu'es-ce qu'une Révolution religieuse?* (Les Presses d'aujourd'hui, Paris, 1982), p. 230.

کتابِ سوّم: عرصہ تحریفات

آگاهی‌اک «دنباله‌رو»^۱ انگاره

در درازمدت، البته، دو الگوواره^۲ تنها می‌توانند متقابلاً یک‌دیگر را از شکل بیاندازند: نوین‌گری^۳ به واسطهٔ سنت تغییر ماهیت می‌دهد، درحالی که سنت در معرض فشارهای نوین‌گری‌ست. تاریخاً، این مرحله وقفه‌ای‌ست مملو از انواع تحریفات: معرفت‌شناختی، روان‌شناختی و زیباشناختی. اندیشه توسط آرایه‌ای از شکاف‌ها و جابه‌جایی‌ها محدود می‌شود که در پیکربندی^۴ موجودات و امور بازتاب می‌یابند. تحریفات زائیدهٔ آن‌ها ارکان جامعه‌شناختی ویژهٔ خود را می‌یابند؛ هر طبقهٔ اجتماعی‌ای، هر دسته‌بندی اجتماعی‌شغلی‌ای، هر گفتمان باورگانی^۵ی تحت تأثیر قرار می‌گیرد. این تحریفات را می‌توان در انگاره‌های روشن‌فکران، کردار روان‌شناختی عوام، ویرانگری‌های هیجان‌زدهٔ آرمان‌پردازان^۶ یافت. پَریشان‌گویی‌های آن‌ها را می‌توان درمیان اکثر نمایندگان راست‌کیش

^۱ «دنباله‌روی» را در این جا باید نه ازمنظر گاه‌شناختی بلکه در مفهوم هستی‌شناختی فهمید. آگاهی‌ای که «دنباله‌رو»ست، آگاهی‌ای‌ست که هنوز به اسطوره‌ها و واقعیت‌های پیشین نزدیک است.

^۲ Paradigm

^۳ Modernity

^۴ Configuration

^۵ Ideological

^۶ Ideologues

به اصطلاح طبقه سنتی یعنی «علما» مشاهده نمود. همانا، هیچ بخشی از زندگی اجتماعی، زیباشناختی یا روشن‌فکرانه از این تحریفات درامان نمی‌مانند.

مسئله مسئله‌ای پیچیده است. برآن خواهیم بود تا تحلیلی تولید نمایم (با این تبصره که تحلیلی جامع نخواهد بود). توضیحی قابل قبول است، لیکن صرف یک توضیح درمیان سایر توضیحات: این تحریفات از کجا ناشی می‌شوند؟ چگونه عمل می‌کنند؟ و ماهیتشان چیست؟

نخستین این مسئله‌ها هستی‌شناختی‌ست: مربوط به گسست‌های تاریخی و تغییر الگوواره می‌شود. مسئله دوم درباره معرفت‌شناسی، عملیات پیوندزنی و وصله‌زنی مستفاد جهت سازش میان الگوواره‌های متفاوت است. هدف مسئله سوم مطالعه انواع دانش مرکب است که توأمان جهان فروواقعیت، جهان ناواقع^۱ را تشکیل می‌دهند.

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، تحریفات از جابه‌جایی هستی‌شناختی پدید می‌آیند. ساختارهای نوین‌گری خود را بر همه فرهنگ‌های زمینی تحمیل کرده‌اند، همه حوزه‌ها را ویران ساخته‌اند و سرانجام در دستگاه ادراکی ما رخنه کرده‌اند. شیوه نگاه ما تاریخی گشته است، درست همان‌طور که فرهنگ قرون وسطایی پیشینمان توسط علوم انسانی نوینی برچیده شد که خود محصول نوسانات معرفت‌شناختی قرن نوزدهم. ولی، این رخنه نتیجه تصمیمی آگاهانه نبود: ما در اثر هضم تدریجی به علوم انسانی دست می‌یابیم، بی‌هیچ درونی‌سازی فرایندی که آن‌ها را زاده است. این حلقه گمشده تبعات سنگینی دارد، به‌ویژه این که آگاهی ما از درون تغییر نکرده است و لذا «دنبال‌رو» نوین‌گری‌ست: به‌طوری که در عوض تنویر از جانب نوین‌گری، آگاهی ما دچار ابهام شده است. افزون‌براین، این آگاهی هم‌چنان غرقه در الگوواره بینش‌های آغازین، ریشه‌دوانده در تجربه موجود که ماهیت تحلیلی نمادها در آن هنوز عملیاتی‌ست و روح در عاطفه‌مندی روابط اجتماعی آب‌تنی می‌کند: امور برخاسته از شیوه وجود که در آن فرد، خود^۲، جایگاهی ممتاز به خود جمعی می‌دهد، کیفیت‌های مکان و زمان به‌شدت سیال می‌گردند و تمامی شیوه‌های موجودیت در نوعی هم‌حضور متّحد به گفت‌وگو می‌نشینند.

¹ Non-occurrence

^۲ یادداشت مترجم فرانسه: واژه فرانسوی *non-lieu* در این جا عبارتی حقوقی به معنای برای نمونه «منع تعقیب» است، ولی معنای لغوی ناواقع، نامکان نیز دارد.

³ Ego

جملگی این‌ها در سطح باورها و آداب‌ورسوم بازتاب می‌یابند. در سطح باورها، نوعی «فراواقعیت»^۱ را تشکیل می‌دهد که از واقعیت و ناواقعیت^۲ متمایز است، «فراواقعیتی که به‌عنوان هویت ناخودآگاه جامعه پذیرفته می‌شود.»^۳ برای نمونه، مفاهیم بنیادین آیین هندو^۴ مانند «موکشا»^۵ (رستگاری)، «دارما»^۶ (قانون، نظم)، «کارما»^۷ (سرنوشت حاکم بر چرخه‌های تراکوچ^۸) و «یوگا»^۹ (راه‌رهایی) که هر هندی آن‌ها را به‌سان بخشی یکپارچه از وجودش در درون خویش حمل می‌کند. این فراواقعیت خود را در نخستین سال‌های زندگی مانند نوعی رؤیا برپا می‌سازد و به‌واسطه تجربه عملی، قدرت‌بینش، شهود درعوض تحلیل یا دانش علمی تقویت می‌گردد. همانا، نوین‌گری، محصول یک بستر تاریخی متفاوت، به‌وسیله این فراواقعیت تقریباً تغییرناپذیر باز داشته شد که به‌طرزی پیچیده با حجم وزین آداب‌ورسوم و عادات ریشه‌دار درهم‌تنیده است. این موارد آخر نمود یک تبلور اجتماعی این فضای ذهنی (ازاین‌گذر مقاومتشان در برابر تمامی تغییرات) است. پِرز گالدوس^{۱۰} درباره آن‌ها چنین می‌گوید:

«ما پیروزیِ آنی انگاره راستین بر دروغین را در سپهر اندیشه می‌بینیم و باور داریم که انگاره مزبور می‌تواند با سرعتی برابر بر آداب‌ورسوم پیروز گردد. آداب‌ورسوم توسطِ زمان ساخته شده‌اند، به‌آرامی و به‌شکیبایی‌ای که کوه‌ها را ساخته است و تنها زمان، هرروزه درکار، می‌تواند آن را نابود سازد. کوه‌ها توسطِ زورِ سرنیزه واژگون نمی‌شوند.»^{۱۱}

یحتمل، می‌توان تمایزی کانتی میان قالب و محتوا قایل شد، با این فرض که قالب‌ها انگاره‌های جدیدی‌اند که توسط تحولات معرفت‌شناختی ایجاد گشته و بر هستی‌شناسی قدیمی تصاویر

¹ Meta-reality

² Non-reality

³ Sudhir Kakar, *Moksha, le monde intérieur, enfance et société en Inde* (Les Belles Lettres, Paris, 1985), p. 90.

⁴ Hinduism

⁵ Moksha

⁶ Dharma

⁷ Karma

⁸ Transmigration

⁹ Yoga

¹⁰ Pérez Galdós

¹¹ Pérez Galdós, quoted by Octavio Paz, in *One Earth, Four or Five Worlds* (*Reflections on contemporary history*), transl. H. Lane (Carcanet, Manchester, 1985), p. 168.

روگذاری می‌شوند؛ لذا، آن‌ها درک جهان را تغییر می‌دهند و پیش از آن که آگاهی بنیادین (آکنده از فراواقعیت سنتی) فرصت سازگاری را یابد، دیدگاه جدیدی را شکل می‌دهند. محتوای آگاهی، به نحوی، به «مواد خام» ادراک بدل می‌شوند، به طرزیکه جهان بازنمایی شده از لحاظ گفتمان نوین ولی در محتوایش قدیمی‌ست؛ از این رهگذر، میان دو فراخا، مفاکِ جداکننده آگاهی «پیشاگالیه‌ای»^۱ از گفتمان «پساهیگی»^۲، نتیجه دیدگاهی ابرتر است که درعین بی‌خبری کامل از تبارشناسی انگاره‌های وارداتی، جهان تصویر و سنت را تن‌مند می‌سازد.

آگاهی ریشه‌دوانده در زیرخاک روان جمعی تنها می‌تواند «دنبال‌رو» انگاره جدیداً برخاسته از دگردیسی تاریخ باشد. این «زمان‌گریزی»^۳ در تقاطع دو نظم دانش رخ می‌دهد که شیوه‌های به‌کارگیری‌شان از اساس مخالف هم هستند. در یک سو، زدایش اسطوره قرار دارد، تلاشی برای بازگردانی آن به تاریخ، علاقه به علّیت و تمایزات؛ در سوی دیگر، تمایل به عمودیت، به شناسایی، به اثبات.

«درحالی‌که اندیشه منطقی میان خیال و واقعیت قایل به تمایز است، اندیشه اسطوره‌گانی واقعیت و خیال آن را به‌طور نمادین و از طریق قیاس یکی می‌کند، خیالات خود را تن‌مند می‌سازد، به ماهیت‌ها و وقایع منتج از نوآوری خویش واقعیت و استقلال عینی نسبت می‌دهد و آن‌ها را در مکان و زمان خویش مستقر می‌گرداند که هم به‌سان مکان و زمان ما هستند و هم نیستند.»^۴

اگر این آگاهی تاریخاً به واسطه بحران‌های مقدّم بر نوین‌گری تشکیل یافته بود، قادر می‌بود تا با تغییرات انطباق یابد؛ لیکن، از آنجایی که این‌چنین نیست و انگاره‌های جدید نتیجتاً نقطه وابستگی طبیعی‌ای نمی‌یابند، به‌شکلی خام بر یک پیش‌زمینه ناسازگار تاریخی‌ای روگذاری می‌شوند که جهت دریافت آن‌ها کاملاً نامهیست، چه رسد به امتزاج آن‌ها. این علّتِ لاعلاج شکافِ فراخاکی‌ست که گونه‌ای زخم باز در آگاهی‌مان ایجاد می‌کند. جهت تابانیدن اندکی نور شناخت بر این پدیده به‌خصوص، به دو نگره^۵ برگرفته از دو نویسنده به‌مراتب متفاوت، کارل گوستاو یونگ^۶

^۱ Pre-Galilean

^۲ Post-Hegelian

^۳ Time-lapse

^۴ Edgard Morin, *La Méthode III, la connaissance de la connaissance* (Seuil, Paris, 1986), p. 190.

^۵ Theory

^۶ Carl Gustav Jung

و میشل فوکو^۱، استناد خواهیم کرد. آن چه را دوّمی تنها از منظر معرفت‌شناختی درک می‌کند، توگویی محصول تحولات باستان‌شناختی باشد، اوّلی از منظر روان‌شناختی توضیح می‌دهد. از دیدگاه اقتصاد روانی، این جابه‌جایی فقدان کمبودپوشی (پس‌رفت) است؛ از دیدگاه گسستگی‌های تاریخی، تفکیک وقفه‌آمیز دو دسته ذهنی نامتجانسی‌ست که در جریان مواجهات بی‌امان‌شان یک‌دیگر را بدشکل می‌سازند.

افسون‌زدایی از جهان^۲

یونگ در توضیح افسون‌زدایی از جهان چنین می‌نویسد:

«در کمال شگفتی، علم با کشف قوانین اخترشناسی و لذا با عدول از آن‌چه، به‌مفهوم، دست‌نیافتنی‌ترین طرح‌ریزی بود آغاز شد. این نخستین قدم در خروج از روح‌باوری^۳ ای به‌شمار می‌رفت که عالم در آن غرقه بود. قدمی به‌دنبال قدم دیگر [...] علم نوین ما طرح‌ریزی‌ها را تاجایی هرس کرده است که نامحسوس‌اند، ولی زندگی روزمره ما هم‌چنان با آن‌ها جوانه می‌زند.»^۴

وی می‌افزاید:

«حال که ستارگان از آسمان فروافتادن و والاترین نمادهایمان رنگ باخته‌اند، حیاتی سرّی بر ناخودآگاه حکم می‌راند. از این‌روست که امروز ما روان‌شناسی داریم و از ناخودآگاه سخن می‌گوییم. این امور ممکن است و درواقع چنین هستند، در زمانه‌ای و یا شکلی از تمدّن که هنوز از نمادهای این‌چنینی برخوردار است، زیاده به‌نظر آیند. به‌علاوه، آن‌ها جوهری آسمانی هستند و مادامی که وجود دارند، ذهن نیز «آسمانی»ست [...] لیکن، ناخودآگاه ما جوهری شبیه به طبیعت، به‌گونه‌ای

^۱ Michel Foucault

^۲ بنگرید به:

Daryush Shayegan, 'Le Retrait des projections et compensations', in Michel Cazenave (ed.), *Cahier de L'Heme, C.G. Jung* (L'Herne, Paris, 1984), pp. 466-73.

^۳ Animism

^۴ C.G. Jung, *L'Ame et la vie*, transl. Yves Le Lay (Buchet-Chastel, Paris, 1963), pp. 44-5.

آب‌گون، در خود دارد که اعمالش آن را برمی‌آشوبد. و آسمان به فضایی عالم‌گیر و تُهی، خاطره‌ای زیبا از آن چه پیش‌تر بود تبدیل گشته است.^۱

بالین‌حال، هر نوع عقب‌نشینی طرح‌ریزی‌ها کمبودپوشی‌ای را برمی‌انگیزد که دلیلی بر اینست که «هرگاه یک جزء مهم آگاهی ارزش می‌بازد و در نتیجه ناپدید می‌شود، کمبودپوشی‌ای در جایی دیگر از ذهن آگاه پدیدار می‌گردد.»^۲ در غرب، برای هر عقب‌نشینی‌ای جای‌گزینی متناظر هست. کاهش عمل به وسیله اثر فرساینده انتقاد تسهیل می‌گردد. ارزیابی کاملاً منفی‌ای از تاریخ اندیشه وجود دارد که دگرذیسی‌هایش در اشکال گوناگون یافت می‌شوند: هیچ‌گرایی^۳ منفعل و فعال (نیچه^۴)، نهفتگی هستی (هایدگر^۵)، ابزاری‌سازی خرد (آدورنو^۶)، هورکهایمر^۷ و یا زوال‌هاله^۸ (بنجامین^۹). می‌توان گفت که وجه اشتراک همه این نگرش‌های نهی‌آمیز نسبت به ذهن در یک نقطه مرکزی هم‌گرایی می‌یابند: محور تدریجی چیزی که پیش‌تر بود، ولی دیگر نیست. با ظهور عصر روشن‌گری^{۱۰}، منطق جای‌گزین مکاشفه گشت؛ سپس، به‌نوبه خویش متحمل فروپاشی فرمانروایی اقتدارگرای خود به‌دست رانه‌ها و تکانه‌های بنیادین شد.

این جای‌گزینی‌ها کل نظام دسته‌بندی‌ها را برآشفته، نه‌تنها در حوزه دانش بلکه در شیوه‌های تولید و روابط اجتماعی. بسا بدین‌خاطر است که نوین‌گری تنها به‌لطف انحلال عمل انتقاد روشنی روز را دید. به‌دنبال هر تغییر ژرفی، دگرسویی متناظری در آگاهی رخ داد: میان یک انگاره و آگاهی تداعی‌کننده‌اش همواره باید سازگاری و هم‌ریختی وجود داشته باشد. در فرهنگ‌های غیرغربی، در سوی دیگر، دو پدیده (طرح‌ریزی زایل و کمبودپوشی) ناپیوسته‌اند. اوّل از همه، زوال طرح‌ریزی‌ها به‌سختی به‌عنوان یک تجربه تاریخی، چیزی تجربه‌شده از درون ولی کمابیش مجموعه‌ای از ضربات از بیرون، قلمداد می‌شود. جانشینی‌هایی که در یک جامعه متجانس ارزش‌کاهی از بخشی از آگاهی را جبران می‌کند نیز به‌درستی عمل نمی‌کند؛ زیرا، آگاهی، ناتوان از تحمل الگوواره اساساً

^۱ همان‌جا.

^۲ C.G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne* (Buchet-Chastel, Paris, 1960), p. 180.

^۳ Nihilism

^۴ Nietzsche

^۵ Heidegger

^۶ Adorno

^۷ Horkheimer

^۸ Aura

^۹ Benjamin

^{۱۰} Enlightenment

متفاوتِ رودرویش، به بایگانیِ آشنایِ قدیمیِ حافظهٔ جمعیِ عقب‌نشینی می‌کند. در این جاست که گسستی میانِ طرح‌ریزیِ مفقود و جای‌گزینیِ متناظر نهفته است، چراکه قالب و محتوا به‌شیوه‌ای موازی و هم‌ریخت تحول نیافته‌اند.

برای نمونه، ذهنیتِ «می‌اندیشم»^۱ دکارتی^۲ - خود بریده از نمادهای خویش - لزوماً در تناظر با عینیتِ یک نظمِ هندسیِ واقعیتِ زدوده از قالب‌های جوهرمند قرار دارد؛ در مورد ما بالعکس، خود بسیار شکننده باقی می‌ماند. از یک نقصانِ دوگانه رج می‌برد: نه «می‌اندیشم» آگاهانه در پس یک گفتمانِ ذهنی‌ست و نه خودِ جمعیِ برخاسته از تجربهٔ فردیت‌بخشیِ معنوی‌ست (معمولاً در قامتِ یک فرشته یا گونه‌ای دیگر از شمایلِ روحانی در قرائت‌های رؤیاییِ فیسوفان ما). «خود» ما همچنان توسعه‌نیافته‌ست، بیگانه هم از نوین‌گری و هم از سنت.

این انفعالِ خود هم‌چنین محصولِ فرهنگ و هنجارهای رفتارِ اخلاقیِ آن‌ست. به عنوان مثال، آن‌چنان که روان‌شناسِ هندیِ سودیر کاکار^۳،^۴ به ما می‌گوید، آرمانِ هندویِ خرد نه یک خودِ قدرتمند، یک جوهرِ مستقل تحتِ حمایتِ یک فراخودِ اقتدارگرا بلکه یک خودِ منفعل، مبتنی بر حافظهٔ طفولیتِ شادمان، متمایل به پس‌روی به سمتِ یک هم‌جوشی با خاستگاه‌ها را می‌طلبد. رابطهٔ همزی‌گرانه^۵ میانِ یک طفلِ مذکرِ هندی و مادرش عاملی عمده در کمک به تضعیفِ خود است. تا سن پنج‌سالگی، کودک نوازش می‌شود، لوس بار می‌آید، موردِ مراقبتِ زیاده قرار می‌گیرد، توجهِ تمام‌وقتِ مادرش را دریافت می‌کند. وقتی به سن پنج‌سالگی می‌رسد، نقشِ مادر ناگهان کم‌رنگ می‌گردد و پدر غالب می‌گردد:

«در هند، جدایی میانِ کودک و مادرش (و لذا میانِ خود و نهاد) دیرتر رخ می‌دهد و از لحاظِ ساختاری نسبت به غرب ضعیف‌تر است، با این پیامد [که] فرایندهای ذهنیِ مشخصهٔ همزی‌گری^۶ طفولیتِ آغازین نقشی نسبتاً مهم‌تر در شخصیتِ بزرگ‌سالانِ هندی ایفا می‌کند.»^۸

¹ Cogito

² Cartesian

³ Sudhir Kakar

⁴ Kakar, *Moksha* . . . , p. 157.

⁵ Symbiotic

⁶ Id

⁷ Symbiosis

آن‌چه کاکار دربارهٔ کودکی هندی می‌گوید بالسویه در مورد کودکی عربی و ایرانی نیز صادق است. غلبهٔ به اصطلاح فرایندهای ذهنی اولیه بدین معناست که روابط عاطفی نسبت به فرایند مفهومی ثانویهٔ بیان شده از طریق زبان از اهمیت بالاتری برخوردار می‌گردد. از این رو، ما به هم‌کلامی به واسطهٔ شکاف‌ها، به واسطهٔ درنگ‌ها و سکوت‌ها تمایل می‌یابیم؛ از این رو هم‌چنین، ما به شیوه‌های اندیشهٔ جادویی و روح‌باور رغبت می‌یابیم. نتیجه اینست که انگاره‌های نوین از بیرون مجبور به هم‌زیستی با یک محتوای نامناسب از لحاظ روانی ریشه‌دوانده در زمانهٔ پیشینیست که هنوز دربارهٔ زبان «روح‌باور» اسطوره‌ها و نمادها سخن می‌گوید.

باستان‌شناسی زمان‌گزیرگ تاریخی

در این‌جا، اشاره به باستان‌شناسی علوم انسانی طبق توضیح میشل فوکو در نظم/امور^۱ می‌تواند مفید باشد. روش فوکو در برگیرندهٔ تعریف پیش‌زمینهٔ مفهومی زیربنای زایش علوم انسانی و کشف اینست که:

«بر پیش‌زمینهٔ کدام «استدلال» تاریخی و در اقلیم کدام مثبتیت^۲، انگاره‌ها به وجود

آمدند، علوم برپا گشتند، تجارب به فلسفه‌ها تلخیص یافتند و منطقیت‌ها شکل

گرفتند - شاید تنها در راستای آشکاری دوباره و ناپدیداری تقریباً بی‌درنگ»^۳

بدین ترتیب، استدلال تاریخی ادوار مختلف اندیشه هویدا می‌شوند، «عرصه‌های معرفت‌شناختی‌شان» تعریف می‌شوند، «معرفتشان» - مجموعهٔ پیکربندی‌های ناشناس و ناخودآگاهی که آن‌ها را ممکن ساخت - برملا می‌شود. این سرچشمهٔ انگارهٔ نه تاریخ بلکه باستان‌شناسی علوم انسانیست، چیزی توانمند به برجسته‌سازی ناپیوستگی‌های معرفت‌شناختی‌ای که تاریخ اندیشهٔ غرب را از زمان باززایی^۴ نشانه‌گذاری می‌کنند.

فوکو سه ناپیوستگی اصلی را شناسایی می‌کند: باززایی، «معرفت» پیشاکلاسیک^۵ که تا اواسط قرن هفدهم مسلط بود؛ «معرفت» کلاسیک که با عصر کلاسیک^۶ (در حدود اواسط قرن هفدهم) پدیدار شد؛ و «معرفت» نوین که چراغ راه نوین‌گری در آغاز قرن نوزدهم گشت. پژوهش فوکو بر

¹ Order of Things

² Positivity

³ Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Gallimard, Paris, 1966), p. 13.

⁴ Renaissance

⁵ Pre-classical

⁶ Classical age

مدار سه «تجربه‌گرایی» یعنی زندگی، کار و زبان قرار داشت - ابعاد زیست‌شناختی، اجتماعی-اقتصادی و فرهنگی بشر - و بر این باور بود که به‌زیر نمای ظاهری، عرصه‌های دانش به‌طور گسترده هم‌ریخت هستند.

اکنون، انگاره «مبنای معرفت‌شناختی به‌مثابه استدلال تاریخی دانش تازه نیست و فوکو از تعدادی سلف برجسته برخوردار است. در ساحت اندیشه فرانسوی، به‌طور اخص گاستون باشلار^۱ حضور دارد که درون‌مایه گسست یا انقطاع معرفت‌شناختی‌اش برای فوکو و برای آلتوسر^۲ بنیادین به‌شمار می‌رود. سهم مهم دیگر از آن فیلسوف فرانسوی روس تبار آلکساندر کویره^۳ است که بیان‌مندی‌های معرفت‌شناختی را مابین ادوار مختلف تاریخ مورد مطالعه قرار داد: برای نمونه، گذار از جهان قرون وسطایی بسته به هستی بی‌کران زمانه نوین. و تأثیر مکتب ساختارگرایی احساس گردید. به عبارت دیگر، انگاره یک «زیرساخت فلسفی» در هماهنگی با ادوار مختلف اندیشه غرب پیش‌تر، زمانی که فوکو آن را با باستان‌شناسی علوم انسانی‌اش ممزوج داشت، تداول یافته بود. انگاره بازنمایی توصیفی به‌عنوان حالت دانش معرفت کلاسیک از قبل توسط هایدگر در پژوهشی با نام «تصاویر جهان»^۴،^۵ شکل‌بندی شده بود که عنوان می‌دارد دکارت نخستین کسی بود که وجود را عینیت بازنمایی و حقیقت را صحت بازنمایی ساخت. این، در مقام معرفت زمانه نوین، بر پنج پدیده مقارن مبتنی بود: علم، فناوری، هنر به‌مفهوم زیباشناسی، فرهنگ و افول خدایان^۶؛ رویدادهای موازی که به‌طور جمعی ظهور جهان در قامت تصویر^۷ را توضیح دادند، به عبارتی، به‌مثابه «نقشی از آن چه در کلیت خویش وجود دارد»^۸.

انگاره «معرفت» فوکو با مفهوم «الگوواره» توسعه‌یافته توسط مورخ علم توماس اس. کون^۹ در اثر تحسین‌شده‌اش با عنوان ساختار انقلاب‌های علمی^{۱۰} شباهت‌های قابل توجهی دارد. در توصیف جابه‌جایی هستی‌شناختی (بنگرید به کتاب سوّم) که در سپیده دم عصر نوین غرب را از

^۱ Gaston Bachelard

^۲ Althusser

^۳ Alexandre Koyré

^۴ Weltbild

^۵ Martin Heidegger, 'L'Epoque des conceptions du monde', in *Chemins qui ne mènent nulle part* (Gallimard, Paris, 1968), pp. 69-100.

^۶ Entgötterung

^۷ Bild

^۸ همان، ۸۰.

^۹ Thomas S. Kuhn

^{۱۰} *The Structure of Scientific Revolutions*

سایر تمدن‌های زمینی جدا ساخت، من از الگوواره کون بهره فراوانی برده‌ام. از نظر من، الگوواره کونی به‌طرزی قابل قبول تغییر در نگاه علمی انسان غربی در تولد نوین‌گری را توضیح می‌دهد. با این حال، معرفت‌های فوکو از سه جنبه مهم از الگوواره‌های کون تفاوت دارد. نخست، آن‌ها منحصرأ به علم اشاره نمی‌کنند، بلکه اقتصاد و زبان‌شناسی تاریخی را نیز دربرمی‌گیرند؛ دوم، آن‌ها مطابق با اصول آگاهانه (آن‌گونه که توسط نیوتون^۱ تعریف شد) نیستند؛ و سوم، آن‌ها به‌سان الگوواره‌های کون سرمشق نیستند «که در قالب الگوهای ملموس مشترک میان پژوهشگران در روال علمی‌شان عمل می‌کنند»^۲ در یک کلام، معرفت بیش‌تر شبیه به «زیرخاک» نظام اندیشه، «زهدان مفهومی»ست که شالوده هر نوعی از دانش در دوره معین محسوب می‌شود. نخست، آن‌ها نامتوافق هستند؛ معرفت‌ها از هم‌دیگر متفاوتند و الگوواره‌ها نیز چنین‌اند. دوم، معرفت‌ها به‌سان الگوواره‌ها، زمانی که تغییری ناگهانی در چشم‌انداز فرهنگی رخ می‌دهد، می‌میرند.^۳ درحالی که فوکو تمایل دارد تا معرفت‌ها را یکپارچه - تکه‌های هم‌ریخت دانش که شکاف‌های جداکننده‌شان دارای ماهیتی پیچیده هستند - بیانگارد، کون وقوع تغییر الگوواره را در دوره بحران می‌بیند که دو الگوواره ممکن است حین آن هم‌زمان وجود داشته باشند و حتی وارد یک نبرد وحشیانه برسر بقا شوند. این همانندی دقیقی با آن چیزی‌ست که ظاهراً امروزه در تقابل الگوواره‌ها میان غرب و جهان سوم درحال رخ دادن است. در این نبرد داروینی^۴ برسر بقای سازگارترین، درنگاه من، باید این احتمال قوی را در نظر گرفت که نوین‌گری پیروز خواهد شد، ولواین که اکنون به‌ظاهر یک عقب‌گرد به تدین و تقدس دیده می‌شود. من از مفهوم الگوواره در معنای فوکویی استفاده کرده‌ام، ولی بدون ماهیت یکپارچه منتسب فوکو. با نگاه از این زاویه، تفسیر من به الگوواره کون نزدیک‌تر است. از این جهت، باستان‌شناسی دانش در غرب در معرض جهش‌های ناگهانی‌ست که در آن یک گروه از دغدغه‌ها توسط دیگری جای‌گزین می‌شود که به شکل‌گیری یک دسته جدید و نامتجانس دانش منتج می‌گردد. در تمدن‌های غیرغربی که بدون تجربه شخصی این وقفه‌ها، مجبور گشتند تا با آخرین دگردیسی‌های معرفت نوین حین نیمه دوم قرن نوزدهم مواجهه داشته باشند، چه نوعی از معرفت غالب خواهد گشت؟

^۱ Newton

^۲ Jose-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, transl. M. Azulos (PUF, Paris, 1986), p. 139.

^۳ همان، ۴۱-۴۰.

^۴ Darwinian

می‌توان با گفتن این شروع کرد که مبانی تمدن‌های سنتی به آن چه فوکو «معرفت» پیشاکلاسیک می‌نامد شباهت نزدیکی دارند. این مبتنی بر چهار تشابه است: تقارن^۱، تقلید^۲، قیاس^۳ و تفاهم^۴. این بینش «نثر جهان» را می‌سازد، نثری که در آن واژگان و امور در بافتی از شباهت‌ها به یک‌دیگر پیوند خورده‌اند. تشابهات به‌شیوه‌های مختلف عمل می‌کنند؛ عملکردشان می‌تواند «از مانند به مانند» باشد که به پیوندهایی در زنجیره وجود (تقارن) تبدیل می‌شوند؛ در یک فاصله، با خلق شباهت‌هایی بدون تماس، مانند انعکاس‌هایی در آینه (تقلید)؛^۵ به‌واسطه قیاس که شباهت‌ها را از طریق روابط مشابه تقویت کرده، همه‌چیز را بر نقطه ممتاز سرشار از قیاس (نوع بشر) متمرکز می‌سازد؛ و به‌واسطه تفاهم که به‌سان ارتعاشی در کل هستی جریان دارد و در ژرفای امور عمل می‌کند. تفاهم کیهان را با روحیات ما پیوند می‌دهد؛ اصل همگون‌سازی‌ست که دورترین امور را هم‌نشین می‌سازد. تفاهم بار را همراه با سنگینی می‌کشد، سبکی را به‌درون اثر می‌مکد، امور را هم‌سان هم می‌سازد، باعث می‌شود تا هویتشان زده شود. اگر قدرت آن توسط تقابل^۶ تعدیل نشود، جهان را به یک جرم متجانس همانندی می‌کاهد؛ معلق «به‌واسطه تفاهم با کشش یگانه آهن‌ریا»^۷

«معرفت» شباهت نشانه‌ای متمایز دارد: یک امضا. خداوند در همه‌جای جهان امضای خویش را نهاده است. در این‌جا، «نشانه‌ها و تشابهات در مارپیچ بی‌پایان گرد یک‌دیگر می‌چرخند»^۸. بنابراین، جهان پوشیده از نشانه‌هایی‌ست که باید رمزگشایی شوند. لذا، «دانستن یعنی تفسیر کردن»، حرکت از نشان پیدا به نشان ناپیدا. تأویل‌شناسی^۹ مکنونات است، به عبارت دیگر، «غیب‌دانی»^{۱۰} و «حکمت‌دانی»^{۱۱} تأویل‌شناسی یکی و یکسانی‌اند.^{۱۲}

¹ Convenientia

² Aemulatio

³ Analogy

⁴ Sympathy

⁵ Foucault, *Les Mots et les choses*, pp. 32-40.

^۶ همان، ۳۹.

⁷ Antipathy

^۸ همان‌جا.

^۹ همان، ۴۷.

¹⁰ Hermeneutics

¹¹ Divinatio

¹² Eruditio

^{۱۳} همان، ۴۸.

این معرفت در قرن هفدهم، زمانی که «بازنمایی»^۱ به جای قیاس درمقام قانون پیشانویس^۲ اندیشه شیوه جدید دانش گشت، رو به ناکامی نهاد. از آن نقطه، اندیشه از عمل در حوزه شباهت بازایستاد. تشابه دیگر شکلی از دانش نبود، بلکه به منبع خطا و تصاویر ذهنی آشفته بدل شده بود. وقتی شباهت اعتبار خویش را ازدست داد، فریب چشم^۳ وارد بازی شد: توهم کیهانی، تماشاخانه تماماً سیار. قهرمان این جهان جدید هویت‌های اشتباهی دُن کیشوت^۴ سروانتس^۵ بود. سروانتس «جنبه منفی جهان بازایی» را ترسیم نمود،^۶ عالمی که در آن نوشتن دیگر نثر جهان نبود، تشابهات از جایگاه منبع قطعیت تنزیل یافتند و همه چیز رو به شوریدگی و وارون‌نمایی نهاد. وقتی جادو از جهان سترده شد، رمزگشایی از نمادها ناممکن گشت، چراکه «واژگان و امور دیگر شباهتی به یک‌دیگر نداشتند.»^۷ دُن کیشوت بی‌هدف در میان امور پرسه می‌زند؛ وی «از قیاس بیگانه گشته است.»^۸ بنابراین، دُن کیشوت نخستین اثر نوین است که در آن ما شاهد «منطق خام هویت‌ها و تفاوت‌هاییم که از نشانه‌ها و تشابهات به طرزی پایان‌ناپذیر بازیچه می‌سازند.»^۹ زبان در دُن کیشوت دیگر تأویل‌شناسی مکنونات نیست، بلکه به ادبیات تبدیل شده است؛ شباهت، سابقاً اثر خیال‌پردازی خلّاقانه، شوریدگی و نامنطق گشته است. فعالیت ذهن «دیگر نه مشتمل بر هم‌نشین‌سازی امور [...] بلکه جداسازی‌شان خواهد بود: یعنی، برپایی هویت‌ها.»^{۱۰} نتیجه اینست که تحلیل جای‌گزین سلسله‌ای از قیاس‌ها می‌شود. از این‌رهگذر، هر تشابهی در معرض راستی‌آزمایی قرار خواهد گرفت؛ و نظربه این که شمارشان متناهی‌ست، ایجاد فهرستی کامل از امور، دسته‌بندی‌شان، تعیین تفاوت‌ها و شباهت‌هایشان ممکن خواهد بود. ساختارهای اصلی «معرفت» کلاسیک «ریاضیات»^{۱۱} هستند، «علم عالم‌گیر اندازه‌گیری و ترتیب» و «آرایه‌بندی»^{۱۲} که اصل

¹ Representation

² Premodern

³ Trompe-l'oeil

⁴ Don Quixote

⁵ Cervantes

^۶ همان، ۶۱

^۷ همان، ۶۲

^۸ همان‌جا.

^۹ همان‌جا.

^{۱۰} همان، ۶۹

¹¹ Mathesis

¹² Taxinomia

طبقه‌بندی یا جدول‌بندی‌ست؛ بهترین نمونه، رده‌بندی گیاهان لینه^۱. مرکز دانش در قرون هفدهم و هجدهم «جدول» است.^۲ «این رابطه با «ترتیب» برای عصر کلاسیک ضرورت به‌شمار می‌رود، همان‌طور که رابطه با «تفسیر» برای عصر باززایی یک ضرورت بود.»^۳ و همان‌گونه که تفسیر دانش تشابهاتی بود که واژگان و امور را در نثر جهان به هم می‌داد، ترتیب‌بندی متأثر از «آرایه‌بندی» دانش هویت‌ها و تفاوت‌ها را تشکیل می‌داد.

برای این شیوه درک جهان، فوکو به‌سان هایدگر از واژه بازنمایی یا بازنمود استفاده می‌کند: «در عصر کلاسیک، چیزی که منتسب به بازنمایی نباشد، مسلم پنداشته نمی‌شود.»^۴ بازنمایی خود با خود فاصله می‌گیرد، خود را مضاعف و منعکس می‌کند. فوکو بهترین ارائه تصویری‌اش را در «ندیمه‌ها» (۱۶۵۶) اثر ولاسکز^۵ می‌یابد. در این نقاشی، نقاش در مقام تماشاگر بیننده بازنمایی می‌شود. نمونه‌های واقعی، پادشاه و ملکه اسپانیا، در آینه‌ای مستقر در پشت کارگاه منعکس می‌شوند. فوکو آن را به‌عنوان بازنمایی نمادپردازانه می‌بیند: دانشی که در آن موضوع در فاصله نگه‌داشته می‌شود. تصویر نیز آن‌چه که ممکن است «بازنمایی بازنمایی» نامید شود را نشان می‌دهد، حالتی از دانش که در آن نقطه کانونی که بازنمایی بر آن پاشنه می‌چرخد، باید نادیدنی باقی بماند. از همه شخصیت‌های موجود در نقاشی، پادشاه و ملکه بیش‌از همه ناپیدا انگاشته می‌شوند، ولی از آن‌جایی که «در لفافه ناپیدایی بنیادین پیچیده شده‌اند، تمام بازنمایی حول آن‌ها ترتیب‌بندی می‌شود؛ همه رو به آن‌ها هستند، به آن‌ها می‌نگرند و از دریچه نگاه آن‌هاست که شاهزاده در لباس مهمانی‌اش نشان داده می‌شود.»^۶ زوج سلطنتی مقصود بازنمایی هستند، ولی بازنمایی نمی‌شوند. بدین ترتیب قرار دادن آدمی در ژرفنای صحنه بدین معنا بود که با ورود «فضای معرفتی» نوین و جدید در آغاز قرن نوزدهم، او رو به ناپدیداری می‌گذارد.

^۱ Linnaeu

^۲ همان، ۸۹.

^۳ همان، ۷۱.

^۴ همان، ۹۲.

^۵ Las Meninas

^۶ Velázquez

^۷ همان، ۸۹.

از حدود ۱۸۰۰، جهشی از «نظم به تاریخ» صورت گرفت.^۱ با ریشه‌کنی نظم توسط تاریخ و جای‌گزینی بازنمایی فضایی جهان با فرگشت بالنده^۲، آدمی نیز در مقام مقصود دانش سربرآورد. از قرن نوزدهم به بعد، تاریخ قوانینش را بر تحلیل تولید، بر تحلیل موجودات سازمان‌مند و بر گروه‌های زبانی تحمیل نمود. کوتاه‌سخن، به همان شکلی که «نظم» راهگشای هویت‌ها و تفاوت‌های متوالی گشت، «تاریخ» باعث ظهور سازمان‌های متناظر شد.^۳ در این پدیده که از ۱۷۷۵ تا ۱۸۲۵ طول کشید، دو مرحله را می‌توان تمیز داد. در نخستین مرحله، تا ۱۸۰۰، هیچ تغییری در حالت وجود «تجربه‌گری‌ها»^۴ ندارد، ولی در مرحله دوم، موجودات و منابع حالتی از وجود را دریافت می‌کنند که با جهان بازنمای «معرفت» کلاسیک ناسازگار است. بوپ^۵ زبان‌شناس تاریخی، کوویر^۶ زیست‌شناس و ریکاردو^۷ اقتصاددان اشکال «معرفت» کلاسیک را درهم کوبیدند. زبان، زندگی و کار دیگر به عنوان ویژگی‌های یک تصویر تغییرناپذیر قلمداد نشدند، بلکه به حوزه‌های ویژه در معرض تاریخ‌مندی^۸ خویش مبدل شدند. پویایی^۹ جدیدی درهمه‌جا پدیدار گشت: در زیست‌شناسی، کارکرد بر اندام تقدّم یافت، زبان به ریشه‌شناسی و فرگشت ریشه‌ها هجوم برد، اقتصاد گردش کالا در زمینه فرایندهای تولیدی را بررسیید. در آشوب این جهش باستان‌شناختی، «آدمی در جایگاه مبهم مقصود دانش و موضوع دانایی ظاهر شد.»^{۱۰}

از این رو، از مکان خالی‌ای که در نقاشی ولاسکز اشغال کرده بود، آدمی سربرآورد: نه دیگر یک پادشاه جداافتاده که در فاصله نگه‌داشته شده بود، بلکه یک موجود حاضر مطلق. او خود را در قلب جهان مستقر ساخت و لذا تاریخ و انسان‌شناسی به هم پیوند خوردند: «تاریخ (کار، تولید، ذخیره، رشد هزینه‌های واقعی) تنها تاحدی وجود دارد که آدمی به مثابه موجود طبیعی پایان می‌یابد.»^{۱۱} درحالی که «معرفت» کلاسیک در پی شناسایی یک حوزه مخصوصاً انسانی نبود، «معرفت» نوین

^۱ همان، ۲۳۱.

^۲ Linear evolution

^۳ همان، ۲۲۰.

^۴ Empiricities

^۵ Bopp

^۶ Cuvier

^۷ Ricardo

^۸ Historicity

^۹ Dynamism

^{۱۰} همان، ۳۲۳.

^{۱۱} همان، ۲۷۱.

آشکارا انسان‌شناختی‌ست. در این معرفت، آدمی هم موضوع و هم مقصود دانش است. پایان‌پذیری‌اش جوهر نوین‌گری را تشکیل می‌دهد: «فرهنگ ما به نقطه‌ای رسید که ما در آن نوین‌گری‌مان را در روزی بازشناختیم که پایان‌پذیری در ارجاع بی‌پایان به خودش تکوین یافت.»^۱ انسان‌گرایی عصر باززایی و خردگرایی عصر کلاسیک قطعاً با نوع بشر مرتبط بودند، بدان جایگاهی ممتاز بخشیدند، لیکن هرگز آن را «نیاندیشیدند». می‌توان گفت که تا پایان قرن هجدهم، آدمی وجود نداشت، زیرا در اندیشه کلاسیک، فردی که بازنمایی به‌خاطر آن وجود داشت و آن‌چنان که بود، رشته‌های سردرگم بازنمایی تصویری را به یک‌دیگر پیوند می‌داد، هرگز در آن [تصویر] حاضر نبود.^۲ به‌راستی، طبیعت انسان در قرن هجدهم مورد مطالعه قرار گرفت، اما آن‌چه در آن دوره تحلیل شد شیوه‌های بازنمایی بود که دانش را در قالب یادآوری، تخیل و خاطره ممکن ساخت. وقتی «معرفت» نوین مسیری را جهت تحلیل پایان‌پذیری انسان گشود، «تابانیدن نور شناخت بر شرایط دانش با نگاه بر محتویات تجربی محتوی آن ضرورت یافت.»^۳ اهمیت اندکی دارد که این محتویات درون یا بیرون آدمی قرار دارند. جایگاه مرکزی در این‌جا نه به طبیعت انسان بلکه به آدمی به‌مثابه «واقعیت متقن» و «موضوع برتر تمام دانش موجود» داده می‌شود.^۴ غایب از «معرفت» کلاسیک، آدمی در «معرفت» نوین مشکل‌ساز می‌شود، زیرا این گرایش جدید دانش این واقعیت را نادیده می‌انگارد که نوع بشر که پایان‌پذیری‌اش پاشنه تمام دانش است، خود یک شخصیت ناپایدار در صف «معرفت» است. مضافاً، آدمی موجودی متناقض، یک «دوگانگی عجیب تجربه‌گرایی و تعالی»^۵ است. نقشی ناممکن جهت ایفا، زیرا آدمی نمی‌تواند هرگز از دوگانه‌هایش رهایی یابد و در پایان کار، موجودی ناپایا باقی می‌ماند که روزی محکوم به ناپدیداری «به‌سان چهره ترسیم‌شده بر تن‌های کناره دریاست.»^۶

^۱ همان، ۳۲۹.^۲ همان، ۳۱۹.^۳ همان، ۳۲۹.^۴ همان، ۳۲۱.^۵ همان، ۳۲۹.^۶ همان، ۳۹۸.

روان‌گسیختگی^۱ معرفت‌شناختی

از این خلاصه بس فشرده اثر کلیدی میشل فوکو چه می‌توان آموخت؟ اگر من ظاهراً به‌نوعی روی معرفت‌های مختلف روش باستان‌شناختی درنگ کرده‌ام، به‌خاطر اینست که - گرچه برخی آن‌ها را به‌دلیل انعطاف‌ناپذیری زیاده‌شان نقد می‌کنند - بر آن جنبش‌های زیرخاک، وقفه‌های میان ادوار مختلف اندیشه غرب نور شناخت می‌تابانند. درنگ من، این مسئله‌ای حیاتی برای تمدن‌های غیرغربی به‌شمار می‌رود که بیشترشان، به‌رغم دستاوردهای فکری شگفت‌انگیز - این تحولات زلزله‌آسای اندیشه را تجربه نکرده‌اند؛ عصر کلاسیک یا عصر انتقاد و یا عصر نوین را تجربه نکرده‌اند. آن‌ها در عوض نیابتاً در معرض چنین اموری قرار گرفته‌اند. نوین‌گری پیامد یک فرایند استثنایی، تنها نمونه در نوع خود در تاریخ بشریت بود. کلود لوی - اشتراوس^۲ می‌گوید که فرهنگ غرب، پس از درجا زدن به‌مدت دوونیم هزاره (از حدود ۱۰۰ قبل از میلاد تا قرن هجدهم)، «ناگهان انقلاب صنعتی‌ای با چنان دامنه گسترده، با پیامدهایی چنان جامع و چنان فراگیر را تولید کرد که تنها مشابه‌اش در گذشته فقط انقلاب نوسنگی^۳ بود.»^۴ یک انقلاب شگفت‌انگیز که موجب دگرسویی‌های کیفی در روابط میان آدم و طبیعت گشت، تغییراتی که باعث تحولات بیش‌تر در موقع مناسب شدند. این فرایند که تاکنون در تاریخ بشریت دو بار و تنها دوبار رخ داده است را می‌توان با تشبیه آن به یک واکنش زنجیره‌ای ناشی از عوامل فروکافتی^۵ نشان داد.^۶

گرچه انقلاب نوسنگی هزاران سال پیش به دارایی تمام بشریت بدل شد، انقلاب صنعتی اخیر، برخاسته از بستر فرهنگی غرب، به‌طرزی آگاهانه (نه به‌طور کافی به هر نوعی در راستای تأیید حضورشان در جهان) توسط سایر فرهنگ‌ها درونی نشده بود. دگرگونی عمیق شیوه‌های زیست مردم از این پدیده استثنایی، جهش‌های حاصل از آن و تغییرات در شیوه درکمان از واقعیت پس‌روی تحمیلی از تمدن‌های غربی را دوچندان جدی ساخت.

تا میانه قرن نوزدهم، وقتی تمدن‌های غیرغربی در مواجهه با هیولای ناشناخته قرار گرفتند، عصر نوین پیش‌تر به اوج گسترش خویش رسیده بود و بسیاری از جهش‌های معرفت‌شناختی را از سر گذرانده بود. نظم جای‌گزین قیاس شده بود و بعدها خود توسط تاریخ از مسند افتاد. تمدن‌های

¹ Schizophrenia

² Claude Lévi-Strauss

³ Neolithic

⁴ Claude Lévi-Strauss, *Race and History* (UNESCO, Paris, 1958), p. 35.

⁵ Catalytic

^۶ همان‌جا.

غیرغربی ناگهان با بسته کامل تمام‌دلفافه علوم انسانی رودرو گشتند که در آن انسان‌شناسی حاکم بود و تاریخ‌مندی به مثابه بُعد انسانی بنیادین تلقی می‌شد. تنها ابزار معرفت‌شناختی در دسترس جهت کمک به این تمدن‌های قدیمی جهان برآمده از یک «معرفت» پیشاکلاسیک را هضم می‌کند. آن‌ها همچنان ساکن یک جهان پیشانویس، پیشاگالیه‌ای بودند که در آن قیاس، تفاهم، روابط جادویی میان کلان‌جهان^۱ و خرده‌جهان^۲، تناظر پنهان میان موجودات و امور، تأویل‌شناسی اصول غالب جهت درک هستی بودند. در یک کلام، آن‌ها همچنان در یک جهان افسون‌زده طرح‌ریزی‌ها می‌زیستند. موقعیت خطرناکی بود که در آن هرگونه اشتباه، هرگونه سوءبرداشت مضحک، هرگونه دیوانگی‌ای ناگهان امکان یافت. بسیاری از این امکانات ناگزیر تحقق یافتند.

الگوواره‌های متعارض که جهان سوّم را در جایگاهی مخالف با غرب قرار می‌دهند، اکنون به مرحله میانی رسیده‌اند که در آن دو «معرفت» هم‌دیگر را قطع و از شکل می‌اندازند. یک موقعیت تعارضی و میان‌معرفتی پدیدار گشته است، موقعیتی که در خارج از بینش یکپارچه ترسیم‌شده توسط فوکو قرار می‌گیرد که این‌گونه نوشت: «در یک فرهنگ معین در لحظه‌ای معین، هرگز بیش از یک «معرفت» وجود ندارد که شرایط ممکن تمام دانش را تعریف کند.»^۳ تجربه دردناک ما خلاف این را نشان می‌دهد: باری، این «معرفت‌های» متغیر و سنجش‌ناپذیر احتمالاً در نتیجه ناپیوستگی‌هایی که آن‌ها را جدا می‌کند، یکپارچه نیستند، بخش‌های متقابلاً انحصاری‌ای هستند که هریک دوره‌ای معین را تک‌قطبی می‌سازند؛ این که می‌توانند به‌قیمت بدشکلی متقابل همزیستی کنند. از این رهگذر، زیستن در دوره‌ای از تأخیر معرفتی^۴ ممکن است که حین آن پیروان یک معرفت قدیمی با پیشگامان زهدان مفهومی آتی جهان روبه‌رو شوند. یک نمونه «مجادله» قرن هفدهمی میان پاسکال^۵ و پدر کریسمس^۶ بر سر موضوع تهیگی‌ست. پیشنهاده‌های پاسکال به اصول راهنمای معرفت، تحلیل و انتقاد کلاسیک قویاً وفادارند؛ درحالی‌که پدر کریسمس، آشکارا ملهم از دیدگاه‌های روح‌باور و قیاسی، از مرام اخلاط و عناصر چهارگانه دفاع می‌کند.^۷

^۱ Macrocosom

^۲ Microcosom

^۳ Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 179.

^۴ Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, p. 73.

^۵ Pascal

^۶ Father Christmas

هم‌چنین، می‌توان موقعیت خاصی را یافت که در آن دو «معرفت» نامتجانس در یک فرد عمل کرده، وی را کور می‌سازند و قوای انتقادی‌اش را فلج می‌کنند. این توصیف دقیق‌گرفتاری فکری خیل بسیاری از اندیشمندان در جهان سوم است. «مکان» معرفت در این موارد متمایز است. آن‌ها ساکن حوزه‌های ادراکی‌اند که کیفیتاً متفاوت هستند: روان همراه با تمام جامعه جادویی تصاویرش و ذهن کاسته به فقر زاهدانه مفاهیم عریان. در توصیف این روان‌گسیختگی معرفت‌شناختی آن‌چنان که روشن‌فکران آمریکای لاتین را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اکتاوئو پاز^۱ می‌نویسد: «انگاره‌ها امروزی‌اند؛ نگرش‌ها دیروزی‌اند. اجدادشان سوگندخورده توماس قدیس^۲ بودند و آن‌ها بر مارکس^۳ سوگند می‌خورند، باری هر دو خرد را سلاحی در خدمت حقیقت با «ح» بزرگ یافته‌اند.»^۴

در این اظهارنظر بس مُدرکانه، شاعر و اندیشمند مکزیکی جهت تعریف دو شیوه مختلف دانستن و بودن در جهان از دو دوره مختلف استفاده می‌کند - دیروز و امروز - توگویی دو معرفت تاریخی متفاوت باشند که یکی رفتار روانی و عاطفی و نگرش‌های نیاکان گرایانه^۵ متأثر می‌سازد و دیگری انگاره‌های نوین برخاسته از بیرون را شکل می‌دهد. میان این دو، «خطای وقفه‌ای» وجود دارد: گسستی که به‌طور ویژه فلج‌کننده است، زیرا موجود را به دو جزء نابرابر تقسیم می‌کند که مگر در ابتدایی‌ترین سطوح توانایی برقراری ارتباط ندارند، چنان‌که هیچ پلی نیست تا گفت‌وگوی درونی هماهنگ را تسهیل گرداند. باری، این بدین معنا نیست که آن‌ها هیچ ارتباطی ندارند. همانا، این نقطه دقیقاً همان جایی‌ست که آن‌ها، در مقام دو «معرفت»، جملگی انواع تحریفات برخاسته را ملاقات می‌کنند، مانند پرده‌های بازتابگر رودرروی هم، به واسطه درهم‌ریختگی متقابل تصاویرشان از شکل می‌افتند. می‌توان نتیجه گرفت - برخلاف ساختارهای مختلف در «معرفت‌ها» که کمابیش کمتر هم‌ریخت می‌مانند - که در این جا میان قالب و محتوا، هریک برآمده از «معرفت» متفاوت، هیچ هم‌ریختی‌ای وجود ندارد.

بخش مهمی از وجود، برخوردار از ذخایر جادویی «فراواقعیت» فرهنگی، از طریق تفاهم و قیاس به کار خویش ادامه می‌دهد؛ درحالی‌که بخش دیگر، ملهم از انسان‌شناسی و علوم انسانی، از فلسفه‌های اجتماعی، از مادی‌گرایی جدلی کاملاً قابلیت درآمیزی آخرت‌شناسی، برای نمونه، با

^۱ Octavio Paz

^۲ Saint Thomas

^۳ Marx

^۴ Paz, *One Earth...*, p. 164.

^۵ Atavistic

مثبت‌گرایی را داراست. محصول چنین ترکیباتی همیشه مرکب است که تنها می‌توانند به واسطهٔ « پیوندزنی»^۱ با هم دیگر تناسب یابند. با استفاده از مثال فوکو، می‌توان افزود که جایی درون ما، آلدروواندی^۲ و بوفون^۳ طبیعت‌گرا و کوویر^۴ زیست‌شناس در تناقض با یک‌دیگر قرار دارند. بوفون از «کلاف سردرگم توصیفات دقیق، حکایات منقول نسنجیده، اظهارات تصادفی در باب کالبدشناسی، تبارنامه‌شناسی، اهمیت اسطوره‌شناختی حیوانات و کاربردها در پزشکی یا جادوی آلدروواندی متحیر گشت.»^۴ چرا تحیر؟ زیرا بینش آن‌ها، به گفتهٔ فوکو، «نه با یک نظام مشابه و نه با یک چیدمان مشابه «معرفت» به امور پیوند خورده است. آلدروواندی مجذوب تعمق دقیق پیرامون طبیعتی بود که پیش‌تر از ابتدا تا انتها درباره‌اش نوشته شده بود.»^۵ به عبارت دیگر، وی در یک جهان افسون‌زوده زیست.

گرفتاری ما اینست که آگاهی‌مان هم‌چنان در سطح جادویی نمادها عمل می‌کند، درحالی‌که انگاره‌هایمان ریشه در جهش‌های معرفتی عصر جدید دارند. جهان ما هنوز تماماً افسون‌زوده نشده است: آسمان کاملاً از نمادها زوده نشده است و طرح‌ریزی‌ها ولو در شکلی به‌جد معیوب پابرجایند. باوجود ویرانگری‌هایی که رخ داده‌اند، فضای عمومی ما هم‌چنان حاوی تصاویر رنگ‌پریده از حافظهٔ اجدادی‌ست؛ ما نه خلع‌ید ایشان را نهایی کرده‌ایم و نه به نقطهٔ باور خصوصی‌ساز رسیده‌ایم. به‌دام‌افتاده میان تاریخ‌مندی و تأویل‌شناسی نمادها، ما گرفتار هر نوع قابل‌تصویری از بدیهه‌پردازی هستیم.

لیکن، تنها قربانی این وضعیتی شرقیان نیستند. برخی از غربیان تجسم تناقضات مشابهی‌اند: من به آرمان‌پردازان، نوکیشان، خبرگان تعصب جدید، نوریشگانی از هر نوع اشاره می‌کنم. من اغلب از زبان پیش‌دستانهٔ برخی شرق‌شناس روان‌شیدا یک می‌خورم که ایمان تاکنون خفته‌شان ناگهان شبانه به‌واسطهٔ کشف یک حقیقت پیش‌گویانه بیدار می‌شود؛ یا به‌واسطهٔ نگرش برخی مارکس‌گرای افراطی یا ترس‌آفرین^۶ تا گردن غرق در باتلاق آشفته‌گویی‌های منسوخ قرن‌نوزدهمی.

^۱ یادداشت مترجم فرانسه: واژهٔ *placage* به کاررفته در این جا و جاهای دیگر در متن اصلی فرانسوی در لغت به معنای «روکش»، «اندود» یا «روگذاری» است. در کل، من «پیوندزنی» یا «وصله‌زنی» را ترجیح داده‌ام که آشکارا مدنظر مؤلف بود. واژهٔ «روکش» دلالت‌های فریبنده‌ای در انگلیسی دارد مشتمل بر پرداخت تزئینی گیرا.

^۲ Aldrovandi

^۳ Buffon

^۴ Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 54.

^۵ همان، ۱۵.

^۶ Terrorist

این روزها، آدمی با انواع نوکیشان برخورد می‌کند: بنیادگرایان آلمانی، صوفیان بریتانیایی، مسلمانان سوئیسی درستکار پایبند، متفنین فرانسوی در «طبقه نجیبی از اسلام، غنی از جذابیت فرهنگی».^۱ حیرت‌برانگیزترین امر درباره این پیکارجویان جدید فحواى مهجور زبانشان است. حتی ممکن بود آدمی به این بیاندیشد که این زبان همراه با احکام سخت‌گیرانه مناسب برای شکستن پوسته ضخیم شک، مکاشفات غیبی، مرواریدهای نادر حقیقتش مستقیماً از زبان پیامبر آمده است. در جایی که گفتمان روشن‌فکران مرقی ما می‌کوشد تا نوین باشد، گفتمان آن‌ها متظاهرانه موقر است. می‌توان آن‌ها را با جابه‌جایی گزاره‌های صورت‌بندی اکتایو پاز این گونه توصیف نمود: «انگاره‌ها دیروزی‌اند، نگرش‌ها امروزی‌اند. اجدادشان سوگندخورده فلاسفه روشن‌گری‌اند، ولی ایشان تنها بر پیامبران سوگند می‌خورند.»

آن‌گاه، این موضوع گفتمان دینی پیوندی بر مبنای روان‌شناختی تماماً نوین است. در هر صورت، بسیاری از این نوکیشان «ترجیح می‌دهند که اسلام را در اروپا و نه کشورهای مسلمان مشق کنند».^۲ زیرا، زیستن در کشورهای اسلامی، جایی که باد ویرانگر بنیادگرایی می‌وزد، در ضعیف‌ترین حالت مستلزم بازسازی گسترده کردار روانی‌شان و دگرگونی بال‌سویه اساسی عادات و آداب‌ورسومی‌ست که طی قرون متمادی به ساختار روان‌شناختی غربیان شکل داده است. شما می‌توانید جامه شرقی برتن کنید، تمام روز عبارات پرهیزکارانه عربی زیر لب زمزمه کنید، فریاد نطق‌های غرای مقدس‌نمایانه سر دهید تا آن‌جا که جان از جسمتان درآید؛ شما می‌توانید جزئی‌ترین مباحثات را با نقل‌قول‌هایی درخور از قرآن توضیح دهید، در آن توشه وافر امید، دلایل بی‌پایان پیرامون نکوهش مادی‌گرایی هیولوار غرب و کوتاه‌اندیشی معنوی رقت‌بار مسیحیت بیابید. ولی، هم‌چنان ترجیح خواهید داد تا در خانه بمانید، در آغوش آرامش صمیمانه برخی مردم‌سالاری‌های اهریمنی پناه جوید، زیر سایه حکومت قانون در کشوری «دین‌جدا»^۳ ایمن بمانید که در آن «امنیت قضایی»^۴ تضمین می‌شود و برای مواقع اضطراری امنیت اجتماعی هست. البته، اسلام و «شریعت»^۵ بس گزافه‌گو شگفت‌انگیزترین موهبت هستند، به شرط این‌که بتوان در اروپا ماند، رها از شمول حکم قصاص، مصون از قدرت بی‌رویه دادگاه‌های دینی، خارج از دسترس مأموران گشتی خداوند

^۱ Lisbeth Rocher and Fatima Cherqaoui, *D'une Foi à l'autre, les conversions à l'Islam en Occident* (Seuil, Paris, 1986), p. 8.

^۲ همان، ۱۵.

^۳ Democracy

^۴ Secular

^۵ Habeas corpus

که گاهی خود را محقّ دستگیریِ عابرانِ زن و زدنِ شَلّاق به آن‌ها به‌خاطرِ رستکاریِ روحشان می‌دانند؛ به‌شرطِ این که بتوان حتّی‌الامکان از آن عوام‌النّاس بی‌نام دور ماند، جماعتی بی‌چهره که با مشت‌های گره‌کرده آب در هاون می‌کوبند و دشنام‌گویی‌های بی‌پایانی را نثارِ تمامی کرده‌های جهان می‌کنند. البته، همه این‌ها شگرف می‌نمایند، حتّی‌الامکان «معنوی»؛ مادامی که تنها مردمان محلی‌اند که مجبور به پرداختِ بهایش هستند!

علاوه‌بر افشای فرصت‌طلبیِ تهوّع‌آورِ برخی افراد و حماقتِ ساده‌لوحانهِ دیگران، این اختلافاتِ به‌سبکِ غربی وجودِ یک وقفه - یا درکلامی افراطی، اتّصالی - میانِ سطوحِ مختلفِ وجود را آشکار می‌کنند: میانِ انگاره‌های مبتنی بر حسرت‌زدگی^۱ نسبت‌به عصری طلایی و الگوهای رفتاریِ روان‌شناختیِ ریشه‌دوانده در قرونِ دین‌زداگرایی^۲ و دین‌جداسازی^۳. زیرا مسئلهٔ معنویت - که امکانِ تکرارِ بس مکرّرش میسر نیست - نوکیشی، باور یا استواریِ عقیده نیست؛ شیوهٔ بودن در جهان است. در ساده‌ترین و کم‌اهمّیت‌ترین اعمالمان ظاهر می‌شود: [در] شیوهٔ راه رفتن و غذا خوردنمان، اندیشهٔ پذیرامان در برابرِ دیگران، نگرشِ ژرف‌اندیشانه‌مان نسبت‌به زمان، نسبت‌به قدرت، نسبت‌به سرنوشت و سکوت؛ در یک کلام، در همه‌چیزی که نه انگاره هستند و نه باورگان^۴ و بسا مؤکّداً نه گروش‌انگیزیِ تازه‌به‌دوران‌رسیده‌ها و یا تعصّبِ نوکیشان.

* * * *

¹ Nostalgia

² Laicism

³ Secularization

⁴ Ideology

دو جنبه پیوندزنی: غرب‌گرایی^۱ و اسلام‌گرایی^۲

پیوندزنی یک عملیات - غالباً ناخودآگاه - جهت پیوند دادن دو جهان نامرتبط و تلفیقشان در قالب یک کلیت منسجم پیکره‌ای از دانش است. پیوندزنی می‌کوشد تا نبود هم‌ریختی را پنهان ساخته و از منظر معرفت‌شناختی میان دو الگوواره^۳ متفاوت، قدیمی و جدید، سازش برقرار کند که به واسطه وقفه‌های جداکننده، نامتناسب گشته‌اند. پیوندزنی شامل ساخت انگاره‌هایی است که در واقعیت هیچ همتای متناسبی با واقعیت‌های اجتماعی ندارند. به‌طریقی، پیوندزنی تمام واقعیت را به یک گفتمان پوچ، چه نوین و چه کهن، تنزیل می‌دهد. لیکن، این تنزیل بی‌هیچ تدقیق مفصلی، بی‌هیچ چشم‌انداز مناسبی، بی‌هیچ انتقادی ایجاد می‌شود. پیوندزنی به‌سان رویه‌ای نازک است که نایکدستی امور را می‌پوشاند: اگر پوسته را بخرائیم، معایب و نقصان‌ها همانا آشکار می‌شوند. پیوندزنی به یک رنگ‌آمیزی پررنگ و لعاب روی سطوح ترک‌برداشته و رنگ‌پریده عمارت‌های قدیمی‌ای می‌ماند که درائر ویرانگری‌های زمانه فرسوده شده‌اند. نمای پرزرق و برقش تلمبار ویرانه‌ها، سوراخ‌سمبه‌های

^۱ Westernization

^۲ Islamization

^۳ Paradigm

ساختمان‌های کلنگی آوارشده، بریدگی‌های کریه زخم‌های باز را پنهان می‌سازد؛ تجمل‌آرایی مبتدلی‌ست برای پوشاندن جامه‌های خاک‌گرفته، ژنده‌پوشی‌های بدقواره، لباس‌های وصله‌دار.

پیوندزنی می‌تواند به دو شیوهٔ مخالف هم عمل کند که نتایجش کامبیش یکسانند. یا می‌توان گفتمان جدید (نوین) را بر محتوای قدیمی پیوند زد و یا گفتمان قدیمی (سنتی) را بر مبنای جدید. در مورد نخست، نتیجه را می‌توان (نظریه پیوندهای موجود میان نوین‌گری^۱ و غرب) غرب‌گرایی نامید و در مورد دوم که در این‌جا ارتباط بیش‌تری به ما دارد، اسلام‌گرایی‌ست. این دو عملیات به‌ظاهر متناقض می‌نمایند، ولی در زمینهٔ پیامد بسیار مشابهند: هردو به پدیدهٔ «تحریف» منتج می‌شوند. این از این‌روست که «مبنای» پیوندی با گفتمان جدید یا قدیمی نه جدید است و نه قدیمی؛ موجودیتی مرکب، آمیخته از هردو و همچنان عرصهٔ انکسار و اختلال است. در هردو مورد، آن‌چه هست یک «دیدگاه معیوب» است که بینش از دریچهٔ آن دست‌خوش تغییر و تحریف می‌گردد، توگویی از آینه‌ای کج‌ومعوج بازتاب یافته باشد.

اهمیت چندان‌ی ندارد که پیوندزنی دینی‌ست یا دین‌جدا^۲، در هر صورت نتیجه چیزی درمیانه خواهد بود. گفتمان یا «پیش‌رو» مبنای خواهد بود و یا «پس‌رو» آن، ولی هرگز هم‌گام با واقعیت نخواهد بود، چراکه واقعیت نیز معیوب است: نه با انگارهٔ «نوین‌گرایان»^۳ پیرامون آن مطابقت دارد و نه با تصویر «سنت‌گرایان»^۴ از آن. سازگاری در هردو مورد نقصان‌مند است.

بگذارید مراحل متعدّد منتهی به تحریف را به اختصار بازگو کنیم. ما پیش‌تر به اثبات رساندیم که از لحاظ معرفت‌شناختی در خطّ گسلِ وقفه‌ای میان دو جهان سازگار قرار گرفته‌ایم - میان دو الگووارهٔ نامتجانس یا در کلامی دیگر، در تقاطع دو «معرفت» (من در این‌جا دو مفهوم الگوواره و «معرفت» را بدیل هم به‌کار برده‌ام) - که هر کدام یک «استدلال تاریخی» متفاوتی را مشخص می‌کنند. ما اظهار داشتیم که در این موقعیت «میان‌معرفتی»، دو الگوواره ملاقات می‌کنند و مانند پرده‌های بازتابگر رودروی هم، یک‌دیگر را به‌واسطهٔ درهم‌ریزی متقابل تصاویرشان از شکل می‌اندازند. هم‌چنین، اذعان نمودیم که در تقاطع دو الگوواره، الگووارهٔ قدیمی - مشتمل بر محتوای آگاهی دنباله‌رو نوین‌گری - به «موادّ خام» الگووارهٔ جدید بدل می‌شود، به‌طوری‌که جهان

^۱ Modernity

^۲ Secular

^۳ Modernists

^۴ Traditionalists

بازنمایی شده دارای زیرساخت فلسفی «پسا‌هگلی»^۱ و محتوای «پیشاگالیه‌ای»^۲ است. سرانجام، شاهد این بوده‌ایم که در نقطه ملاقات این دو الگوواره، تحریفات از هر نوع پدیدار می‌شوند و این که این امر از طریق پیوندزنی یا روگذاری^۳ رخ می‌دهد که دو جنبه دارد: غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی. لیکن، در نبرد «معرفت‌ها» کدام الگوواره قوی‌تر است، آن الگوواره‌ای که سرانجام از منظر ساختاری غالب می‌گردد؟ مطلقاً، تردیدی نیست که تازه‌ترین الگوواره - نوین‌گری در مفهوم گسترده خویش - دست بالا را دارد. کاملاً ممزوج با دستگاه ادراکی‌مان به واسطه بار تحمل‌ناپذیر شبکه جهانی پس آن، چه بخواهیم یا نخواهیم (همانا به‌ندرت حتی از آن آگاهیم)، به قالب استدلال دیدگاهمان، دریچه‌ای که ادراکمان از جهان را رنگ‌آمیزی می‌کند، تبدیل شده است. این الگوواره‌ای است که همیشه حاضر و مسلم است. و از آنجایی که تلفیق آن نتیجه نه یک انتخاب، یک رشد طبیعی یا کمبودپوشی متناسب بلکه درکلام یونگ «پس‌رفت» است، خود را به‌شکل یک «غرب‌گرایی ناخودآگاه» متجلی می‌سازد. وقتی گمان می‌کنیم که هویت دینی‌مان را تصریح می‌داریم و جهان را به‌سمت «اسلام‌گرایی» سوق می‌دهیم، درواقع نوعی «غرب‌گرایی وارونه» را مشق می‌کنیم. الگوواره جدید، انتشار یافته از طریق هوایی که تنفس می‌کنیم، ممکن است چنان آلوده به محتوای سنتی باشد که غیرقابل‌شناسایی به‌نظر آید؛ ولی، همیشه «حضور» دارد، حتی اگر بر این باور باشیم که برای همیشه از شرش خلاصی یافته‌ایم. تحلیل معرفت‌شناختی نشان می‌دهد که به‌رغم هر نوعی از ابهام و درهم‌ریختگی، ساختار «نابکار» نوین‌گری پابرجاست و به‌طرزی تغییرناپذیر فهم ما از جهان را مشروط می‌سازد.

در ارجاع به دلالت‌های معنایی متناقض‌واژگان «انقلاب» و «اسلام»، من در جایی دیگر چنین نوشته‌ام:

«کدام‌یک از این دو واژه فعال‌تر، تعیین‌کننده‌تر است: انقلاب یا اسلام؟ آیا دین انقلاب را به‌واسطه تقدیس و بازبرساخت آن تغییر می‌دهد؟ یا این که انقلاب با تاریخ‌مندسازی^۴ دین، از آن یک دین متعهد یا به‌عبارتی دیگر یک باورگان^۵ سیاسی می‌سازد؟ [...] این انقلاب نیست که اسلامی می‌شود و به یک آخرت‌شناسی تبدیل

¹ Post-Hegelian

² Pre-Galilean

³ Superimposition

⁴ Historicize

⁵ Ideology

می‌گردد، بلکه اسلام است که باورگان مدار^۱ می‌شود، مدخلی به دل تاریخ می‌گشاید تا با کافران بجنگد، تا در برابر باورگان‌های رقیب و عموماً چپ‌گرایی ایستادگی کند که مجهزتر از اسلامند و یا در هر صورت با روح زمانه سازگاری بهتری دارند. در شرایطی این‌چنینی، دین در دام گسترده خرد می‌افتد: در تلاش برای ایستادگی در برابر غرب، غربی می‌شود؛ در تلاش برای معنوی‌سازی جهان، دین جدا می‌گردد؛ و در تلاش برای انکار تاریخ، به‌طور کامل توسط آن دفن می‌شود.^۲

لذا، هر محتوای سنتی‌ای، از هر خاستگاهی، را می‌توان به‌زور در دسته‌بندی‌های زیرساختی الگوواره جدید قرار داد؛ ارزش‌های تاریخیاً مقدّم بر نوین‌گری از دریچه نظرگاه‌های جامعه‌شناختی بازتفسیر می‌شوند. انقلاب، روابط تولید، تاریخ، مایه‌گذاری انسان‌شناختی علم ترکیب می‌شوند تا چارچوب جدید استواری را بسازند که در پذیرایی از هرگونه محتوای سنتی‌ای به‌خوبی تواناست. درون این چارچوب، محتوای برگرفته از اموری‌بینی پیشین یحتمل طنین‌های جدیدی به خود می‌گیرد، ولی هرگز نمی‌تواند معنای جدیدی یابد. انگاره‌ها ممکن است خارق‌العاده و اصیل بنمایند، ولی هم‌چنان «بینش محلی به یک شکل‌بندی^۳ عالم‌گیر هستند که نقطه‌قوتش بازنمایی یک شکل ناخودآگاه از غرب‌گرایی‌ست.»^۴

سرنا از سرگشاد زدن

پیش‌تر گفتیم که عملیات پیوندزنی و وصله‌زنی باعث خطاهای ادراکی، قضاوت‌های اشتباهی و نگرش‌های مانوی می‌شوند. این دو منطق انتقادی را از رشد بازمی‌دارند، قدرت تحلیل را نابه‌سامان می‌سازند و به علاج‌های مشکوک و راه‌حل‌های سهل‌ترغیب می‌کنند. انگاره‌ها همواره توسط واقعیت‌ها برملا می‌شوند، زیرا واقعیت‌های «دنباله‌رو» انگاره‌ها ریشه در مفاهیم استدلالی‌ای دارند که از تحولات تاریخی مختلفی می‌آیند. برای نمونه، مورخان ایرانی درگیر در موضوع گذار از انقلاب مشروطه (۱۹۱۱-۱۹۰۶) به تأسیس ملت - دولت (۱۹۲۶) به این نتیجه می‌رسند که استبداد رضاشاه کمابیش مانع از رشد نهال مردم‌سالاری^۵ گشت که به‌دست جنبش مشروطه کاشته شده بود. این

^۱ Ideologized

^۲ Daryush Shayegan, *Qu'es-ce qu'une Révolution religieuse?* (Les Presses d'aujourd'hui, Paris, 1982), p. 203.

^۳ Gestalt

^۴ همان، ۲۱۳.

^۵ Democracy

اذعان حقیقتِ نصفه است. مبتنی بر قیاس‌های تاریخی و قوانینِ تقارنِ مربوطه است. قانونِ تقارنِ درواقع تنها برای موقعیت‌های قابل‌قیاس وارد است، یعنی، برای تمدن‌هایی که فرایندِ تاریخی مشابه و جهش‌های معرفت‌شناختی مشابهی را ازسر گذرانده‌اند؛ وگرنه، نتیجه چشم‌اندازی غلط خواهد بود. در مقایسهٔ موردِ ایران با نمونهٔ فرانسهٔ کلاسیک، می‌توان شاهدِ تفاوتِ ساختاری بود. ناهم‌تاییِ طبقهٔ روشن‌فکرِ دین‌جدا ی ایرانی درحالِ تکوین با نهادِ فلسفیِ فرانسهٔ قرنِ هجدهم کم از ناهم‌ترازیِ سلطنتِ قاجار با پادشاهیِ مطلقهٔ نظامِ پیشاانقلابِ فرانسه^۱ نبود. درپسِ انقلابِ فرانسه صفِ طولانی‌ای از دانش‌نامه‌نویسان، دیدروآها، ولترآها و روسوآها حرکت می‌کردند؛ درپسِ جنبشِ ما، امیدها و آرزوهایِ مبهمِ ملهم از بازسازی‌های عثمانیانِ متجلی در «تنظیمات» قرن‌نوزدهمی. در فرانسه، پیدایشِ الگووارهٔ جدید و قشرِ اجتماعیِ مربوط به آن یعنی طبقهٔ سوداگر^۲ پیش‌تر از انقلاب رخ داد؛ در موردِ ما، الگووارهٔ جدید، بی‌هیچ بازنماییِ عقلانیِ بسنده یا مبنای ساختارمندی در جامعه، بر تنِ یک جهانِ عقب‌ماندهٔ شبه‌قرون‌وسطایی‌ای پیوند زده شد که برای تحققِ انگاره‌های انقلابی نامناسب بود. در این بستر، به‌سختی می‌توان گفت که رضاشاه، پایه‌گذارِ ایرانِ نوین، مانع از رشدِ آزادی شد که به‌واقع پیش‌تر درعمل (یا حتی در اذهانِ مردم) وجود نداشت. از سوی دیگر، وی می‌کوشید تا ابزارِ توسعهٔ یک جامعهٔ دین‌جدا را دراختیارِ کشور قرار دهد که مفاهیمِ این‌چنینی می‌توانستند در آن شکوفا گردند.

این داورِ جانبدارانه نیز این واقعیت را نادیده می‌انگارد که انتقاد از حوزهٔ عمومی و سیاسی می‌تواند تنها بعدها به انتقادِ دین گسترش یابد که نیازمندِ یک جهشِ ابتداییِ شیوهٔ اندیشیدن است. دیدرو به ما می‌گوید که دانش‌نامه «درجهتِ تغییرِ روالِ رایجِ اندیشیدن»^۳ آفریده شد. زیرا، تکلیفِ بنیادینِ مبارزه نه با خداناباوری بلکه با بت‌پرستی‌ست، نه با بی‌باوری بلکه با خرافات است. پل^۴ پیش‌تر این مسیر را در واژه‌نامهٔ مشهورش گشوده است: «من نمی‌دانم، ولی می‌توان اذعان نمود که موانعِ سرِ راه یک مشاهدهٔ خوب به‌همان میزان که از آکنندگیِ ذهن از پیش‌داوری‌ها سرچشمه می‌گیرند، از تهیگیِ ذهن از علم برنمی‌خیزد.»^۵ انتقاد چه به‌نامِ دینِ طبیعی (به‌سانِ موردِ دیدرو)

¹ Ancien régime

² Diderot

³ Voltaire

⁴ Rousseau

⁵ Bourgeoisie

⁶ Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 49.

⁷ Bayle

⁸ ibid., p. 176.

صورت پذیرد و چه به نامِ رواداری که ولتر آن را ویژگیِ صرفِ منطق می‌پنداشت و چه باز نمودِ آشکار سازیِ غرایزِ آشفته که هیوم^۱ باور داشت جزمیت بر آن بنا شده است، هدف در همهٔ موارد چیزی بیش از راززدایی از آن چه فرانسیس بیکن^۲ انگلیسی دو قرن پیش «بُت‌های ذهن»^۳ نامیده بود نیست.

در هر صورت، عصرِ انتقاد بی‌تردید یکی از بارورترین دوره‌ها در تاریخ اندیشه است - یحتمل، تعیین‌کننده‌ترین دوره - که از جانبِ تمدن‌های غیر غربی درک نشده باقی مانده است. دلیل اصلی برای این اینست که انگاره‌های بنیادینِ تحلیلِ انتقادی در رودرویی با سنتِ گریختند و از بندِ عاداتِ قدیمی رهیدند؛ دلیلِ دیگر اینست که با پیدایشِ انتقاد، سنگِ محکِ حقیقت به طرزی آشکار از مکاشفه به اندیشهٔ واضح و منطقی - به عبارتِ دیگر، انتقادی - تغییر یافت. در تاریخِ انتقادیِ عهدِ عتیق^۴ که در سال ۱۶۷۸ به چاپ رسید، ریچارد سایمون^۵ پیش‌تر این فضایِ فکری را آفریده بود که با اسپینوزا^۶، قوانینِ انتقاد از باورِ دینی استقلال یافتند. چراکه نوین‌گری از دلِ نقدِ مسیحیت زاده شد (چیزی که اسلام و سایر ادیانِ بزرگِ زمین هرگز در معرضِ آن قرار نگرفتند). در حالی که پیکارهای دینی هم‌چنان در مرکزیتِ صحنهٔ نبرد قرار داشتند، منتقدانِ انسان‌گرا همراه با سیاست‌مدارانِ جبههٔ متحدی آفریدند؛ دشمنِ مشترکِ هنوز دین و قدرت‌های کلیساییِ مجسمِ آن بود. در کلامِ راینهارد کوزلک^۷:

«حایزِ اهمیت است که یک شخص، برای نمونه، بودن^۸ یا هابز^۹، اغلب توأمان به‌دیدهٔ منتقدانِ کتابِ مقدس و «سیاست» نگریسته می‌شدند. تنها در این هنگام بود که پیکارهای دینی از درجهٔ اهمیتِ رو به افول گذاشتند و در قرنِ هجدهم دو اردو از هم جدا شدند: انتقادِ منطقی آن‌گاه حکومت‌داری را نیز آماجِ خویش قرار داد.»^{۱۰}

^۱ Hume

^۲ Francis Bacon

^۳ Idolae mentis

^۴ *Critical History of the Old Testament*

^۵ Richard Simon

^۶ Spinoza

^۷ Reinhard Koselleck

^۸ Bodin

^۹ Hobbes

^{۱۰} *Le Règne de la critique*, transl. H. Hildenbrand (Editions de Minuit, Paris, 1979), pp. 88-9.

لیکن، منطق از قبل توسط پیر بل از مکاشفه جدا گشته بود که اثر ماندگارش *واژه‌نامه تاریخی و انتقادی*^۱ (۱۶۹۵) زرادخانه‌ای عظیم ارائه داد که تمامی فیلسوفان قرن هجدهمی از آن مسلح گشتند. «مردمان به سمت دقت در استدلال رو کردند، بیش از حافظه ذهن را پروراندند [...] مردمان بیش از هر چیزی دیگر نسبت به معنا و منطق حساسیت یافتند.»^۲ با بل، انتقاد به فعالیت خلاقانه خود منطق بدل شد. محدود به عرصه‌های زبان‌شناسی تاریخی، زیباشناسی و تاریخ نگشت، بلکه خردمندی را نیز دربرگرفت که موافقان و مخالفان را می‌سنجید که می‌توانست هم‌زمان در قدامت شاکي و مدافع ظاهر شود و به مدد این کارکرد دوگانه می‌توانست خود را در صدر امور قرار دهد. زیرا، حقیقت هرگز عطا نمی‌شود؛ باید مدام کشف شود، خطاهایش آشکار گردد، پرده از ظواهر دروغینش برداشته شود، از خرافاتش زدوده شود. انتقاد با ترقی پیوند خورده است. «ترقی» شیوه زیست» انتقاد است، حتی وقتی - به سان مورد بل - نه به عنوان حرکتی روبه پیش بلکه امری ویرانگر و منحن تلقی می‌شود.^۳ با برقراری تمایزات فزاینده وار ظریف، بل به نقطه اعطای حق تقدم مطلق بر دین به منطق حاکم رسید:

«ناگزیر، هر جزمیت خاصی، چه به سان آنچه در متون مقدس ارائه می‌شود و یا به شیوه‌ای دیگر مطرح می‌گردد، به هنگام قرارگیری در برابر مفاهیم روشن و متمایز روشن‌گری^۴ طبیعی، عمدتاً از نقطه نظر اخلاقیات دروغین اثبات می‌شود.»^۵

از آنجایی که انتقاد این نخستین خطا خداکننده میان حوزه‌های منطق و دین را شناسایی کرد، هم‌چنین آستانه دیگری را نیز ترسیم می‌نمود که قرار بود بسا بعدها از آن عبور کند: مرز آن با حکومت‌داری. مورد اخیر - یعنی انتقاد از حوزه عمومی - پیش از آن که دین‌جدایی^۶ به باروری کامل رسیده باشد، صورت نپذیرفت. این چیرگی به گونه‌ای ماهرانه در قالب واژگان توسط کانت خلاصه می‌شود:

«عصر ما، تاحدی ویژه، عصر انتقاد است و همه چیز باید تسلیم انتقاد گردد. دین از طریق قدسیتش، قانون‌گذاری از طریق اقتدارش ممکن است در صدد معافی از آن

^۱ *Historical and Critical Dictionary*

^۲ همان جا.

^۳ همان، ۹۱.

^۴ Enlightenment

^۵ همان، ۹۳.

^۶ Secularization

برآیند. ولی، آن‌ها صرفاً بدگمانی برمی‌انگیزند و از احترام راستین منطق محرومند که تنها به اموری می‌نهد که توانسته‌اند از آزمون سنجش آزاد و آشکار سربلند بیرون بیایند.^۱

انتقاد اکنون برخوردار از مصونیت در موضع تاخت بر اقتدار قدرت قرار دارد، تنها به این دلیل که پیش‌تر قدسیت دین را شکست داده است. دین‌جداگرایی^۲ باید پیش از انتقاد سیاسی روی دهد، نه به صورتی دیگر. در اروپا، خاتمه جنگ‌های مذهبی^۳ پادشاهان را قادر ساخت تا به قدرت مطلق برسند. با جای‌گیری در مقام داور بین مذاهب در جنگ، پادشاه انتقاد را رها گذاشت تا آزادانه وارد حوزه خصوصی شود؛ و نخستین مواردی که هدف صاعقه‌هایش قرار گرفتند، خرافه، جزمیت تجرّآمیز و عصبیت‌گرایی بودند. تنها پس از دین‌جداسازی جامعه و تحکیم بنیان‌های اجتماعی قدرت آن بود که طبقه سوداگر - فرزند مشروع روشن‌گری - توانست بعدها به فضای عمومی سیاست یورش ببرد و شروع به زیر سؤال بردن مشروعیت قدرت مطلق نماید.

طبقه روشن‌فکر جهان سوّم، به‌ویژه از آن ایران (به‌هرروی در سال‌های اخیر، زیرا قبل از جنگ بیش‌تر انتقادی بود)، سرنا از سرِ گشاد زده است. درمقابل جداسازی مکاشفه از نوین‌گری، به دین به‌مثابه ابزار برچیدن خردمندی کارکردی حداقلی مجسم در نظام پیشین چنگ زد. بعدها، وقتی دریافت که در یک یزدان‌سالاری^۴ به‌دام افتاده است، صریحاً متحیر گشت و بار دیگر قدرت‌های پنهان را مقصّر این وضعیت انگاشت که مخفیانه برای نابودی‌اش دسیسه می‌چیدند. با به‌کارگیری تمامی ابزارهای موجود جهت متزلزل ساختن بنیان‌های نظام پیشین، طبقه روشن‌فکر ایرانی درواقع مجدّانه تیشه به ریشه خویش می‌زدند. چراکه رقیبان دین‌جدای نظام شاهنشاهی دست‌کم مانند خود نظام ساکن صورت فلکی فرهنگی مشابهی بودند، درحالی‌که فاصله میان یزدان‌سالاری و نوین‌گری مانند فاصله میان کهکشان‌ها نجومی‌ست.

¹ Footnote at the beginning of Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. N.K. Smith (Macmillan, London, 1933).

² Secularism

³ Wars of Religion

⁴ Theocracy

نیک‌بود

برداشت‌های غلط منتج از این وصله‌زنی و پیوندزنی اخلاقاً در دیدگاه مانوی نیک‌بود بیان می‌شوند. همیشه می‌توان کاسه‌کوزه‌ها را سر کسی شکست. پس ما نیازمند سپربلاهایی هستیم: شیاطین، بزرگ ولی نه‌چندان بزرگ؛ دسیسه‌ها، توطئه‌هایی از همه جهات، دسته‌های خیانت‌ورز که پشت سرمان در جوش و خروشند. نیکی در این جا قد می‌کشد، زیر آفتاب سوزان، نیکی چیزی ست که خودبه‌خود از دل این خاک سر برمی‌آورد: چیزی ست که اصیل است، چیزی ست که درون‌زاد است و مهم نیست تا چه اندازه ناخوشایند باشد. امر اصیل می‌تواند یک انگاره، یک شی، یک طبقه، یک فرد باشد. می‌تواند «دوزخیان زمین» مواجه با «استعمارگران داخلی» یا (در کلامی رایج‌تر) محرومان مقابل با استکبار باشد. می‌تواند یک «هویت فرهنگی» - هرچه باشد - پایدار در برابر یک نوین‌گری بیگانه‌ساز باشد؛ می‌تواند دین نیاکان مبارز علیه دین‌جداگرایی رواج‌یافته توسط کافران مزدور «شاهزاده تاریکی» باشد. هم سیاه است و هم سفید؛ رنگ‌مایه‌های مات، سایه‌رنگ‌های روشن، سایه‌های خاکستری نیمه‌روشن، رنگ‌به‌رنگ شدن ظریف شبه‌لعاب‌ها جایی در این جا ندارند. این عادات استوار، این نگاه تقلیل‌گرا چنان عمیق در اذهان افراد ریشه دوانده‌اند که مدام در ظاهرهایی مختلف بازپدیدار می‌شوند. مهم نیست مقدماتی که این قضاوت‌ها بر آن مبتنا دارند، از سوی واقعیت‌ها رد شوند؛ افراد به‌هرحال باز پافشاری می‌کنند. بنابراین، وقتی یک جامعه‌شناس مدتی نه‌چندان پیش در تهران از زندان آزاد شد، پس از شکست همه انقلاب‌های فرهنگی، مرد بیچاره هم‌چنان ناتوان از رهایی بود و ولو به‌گونه‌ای مردّد بر «جست‌وجو از پی قواعد اصیل توسعه پافشاری می‌کرد که امکان تقلیدش از نمونه مارکس‌گرایی^۱ غربی وجود ندارد.»^۲ چه‌سان ما در فکر نوین‌گری هستیم، آن «سراب توسعه»، آن انحرافی که تنها باعث وخامت امور می‌گردد، رهبران را کور می‌کند، جامعه را دوقطبی می‌سازد، «نخبگان غرب‌زده» می‌آفریند!^۳ ما بارها و بارها وسوسه‌مندی مشابه، مجادلات تماماً نخ‌نمای مشابه بازمی‌گردیم، ولی هرگز کوچک‌ترین تلاشی، ولو ناکافی، جهت تحلیل خود نوین‌گری در مقام یک پدیده شگفت‌انگیز در تاریخ بشریت نمی‌کنیم. توگویی می‌توانیم از یک

^۱ Marxism

^۲ Interview with Ehsan Naraghi: 'Il faut prendre en compte de plus en plus le rôle de la religion dans la vie politique des nations' (Increasingly, the role of religion must be taken into account when considering the political life of nations), Le Monde, 22 Aug. 1986.

^۳ همان‌جا.

جهت به نوین‌گری دست یابیم، آن را تقلیل دهیم، آن را بر تخت پروکروستس^۱ بنشانیم، بی‌رحمانه آن را هماهنگ با معیار محدودِ انگاره‌های شخصی خویش هرس کنیم و برایش درمیانِ توهمات به اصطلاح «هویت فرهنگی» مان جا باز کنیم.

نویسنده‌ای دیگر^۲ بالسویه نارضامندانه جزئیاتِ این قطب‌بندی را تشریح می‌کند. او به ما می‌گوید که تحتِ نظامِ پیشین در ایران، دو ملت وجود داشت: کوچ‌نشینان بومی و جماعت به‌حاشیه‌رانده‌شده. آنچه روی می‌داد «تقسیم سلولی همگانیت»^۳ بود؛ بدتر از آن، «آفریقایی‌جنوبی‌سازی کشور». و از این‌رو، دو گونه هم‌ستیز از مردم پدیدار شدند: کوچ‌نشینان بومی که دارای فرهنگ (غربی)، زبان (انگلیسی، فرانسه)، مدارس و کشورهای مادر (ایالات متحده و اروپا) خویش بودند و نیز «دوزخیان زمین» که ویژگی‌های مشابه مختص خود را داشتند. فرهنگ «دوزخیان زمین» از جانب اقلیت غالبی طرد گشت که خود را به جسم و جان بیگانگان فروخته بودند و به مقلد نوکرماب آن‌ها بدل شده بودند. غربی‌تر از غربیان، این اقلیت به‌زبان زبان مادری خویش تنها به زبان‌های بیگانه تکلم کرد؛ برخی از اعضایش حتی مخفیانه به مسیحیت گرویدند تا هرچه بیش‌تر میان خود و «دوزخیان زمین» فاصله بیاندازند. بی‌تردید، همه این‌ها درست است، ولی نویسنده ما با رسیدن به انقلاب توقف می‌کند و باقی داستان را از قلم می‌اندازد. به ما نمی‌گوید که «دوزخیان زمین» پس از قرارگیری در جایگاه کوچ‌نشینان بومی قصد چه کردند. آیا سرورتر، «اصیل»‌تر، سرکوبگرتر می‌شوند؟ چیزی در این باره به ما نمی‌گوید و گرچه مقاله مزبور چندین سال پس از انقلاب نوشته شد، کوچک‌ترین سخنی از آن به میان نمی‌آورد، توگویی اهمیتی چندانی نداشته است.

برداشت من اینست که این زبان حول چندین محور اساسی می‌چرخد: جدل میان استعمارگر و استعمارشونده و مغلوب، انگاره اخلاقی‌سازی که همه چیزهای برون‌زاد الزاماً بد هستند و همه چیزهای درون‌زاد لاجرم خوب هستند. این حالت به اهریمنی‌سازی از برون‌گروه منتهی می‌شود و نیز توده‌گرایی^۴ کرم‌واری را می‌پروراند که به‌سانِ رعشه‌ای پنهان یاخته‌به‌یاخته گفتمان پرسش‌های هویت را درمی‌نوردد. مردم همیشه در سمت درست قرار دارند، زیرا توده‌ای هستند متجسم در قالب

¹ Bed of Procrustes

² Reza Alavi, 'Science and Society in Persian Civilization', in *Knowledge: Creation, Diffusion, Utilization*, vol. VI, no. 4 (June 1985) (Sage Publications Inc.), pp. 329-49.

³ Mytosis of Collectivity

⁴ Populism

یک «تقدیر» تاریخی. وقتی این تقابل تماماً برقرار گشت، دیگر تغییر نمی‌یابد، حتی وقتی رویدادهای متعاقب به‌ظاهر تغییر را ضروری سازند. اکثر اندیشمندان این نوع وسواس‌مندانه در یک موقعیت منسوخ تثبیت‌شده باقی ماندند، گویی زمان در ۱۹۷۹ از حرکت باز ایستاده باشد. با شنیدن سخنان، احتمال چنین برداشتی حاصل می‌آید که می‌توان سال‌های آشوبی که از کشور یک قتلگاه ساختند را به‌منزله کزروی موقت و امری حاشیه‌ای انگاشت. در چشم‌انداز اندیشه ایشان، نظام پیشین هم‌چنان به‌عنوان تنها «گفت‌و‌شنودگر» نکوهیدنی ست. چرا؟ زیرا، تجسم «شرارت»، اجنبیت است؛ نظام جدید درمقابل کارکردی داخلی، خانوادگی دارد.

دلیل دیگر برای این داوری‌ها ناکامی در فهم حقیقت ابتدایی ست که هر جامعه درحال توسعه‌ای - هر جامعه کوشا درجهت کنارآیی با نوین‌گری، حتی به‌اندازه‌ای ناچیز - ناگزیر باید متحمل قدری قطب‌بندی گردد. ظهور طبقه دیوان‌سالاران^۱ (نوعی از کوچ‌نشینان بومی) بیگانه از فرهنگ عامه در هر فرایند صنعتی‌سازی اجتناب‌ناپذیر است. همانا، جنبه تشخیص‌زدوده این امر می‌تواند برای جامعه سنتی تکان‌دهنده بنماید، به‌ویژه جامعه تحت حکومت یک نظام تک‌سالار^۲ که کوچک‌ترین نقش‌آفرینی در سیاست را برنمی‌تابد. لیکن، چیزی نمی‌تواند جلودار پیدایش طبقه‌ای با دسترسی مستقیم به سرچشمه‌های خردمندی فناوریانه شود. گذشته‌ازاین، نمی‌توان به این نیز نیاندیشید که آیا میان توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی راه‌حلی بینایی اصلاً می‌تواند وجود داشته باشد. قطعاً، افراط‌گری‌های صنعتی‌سازی ابتدایی ممکن است عوارض جانبی فاجعه‌باری داشته باشند، ممکن است واکنش‌ها و پس‌روی‌های خشونت‌باری را برانگیزاند؛ ولی، افکندن سایه تردید بر هر انگاره توسعه‌یافتگی و تلاش برای جای‌گزینی‌اش با یک رهنمود معجزه‌آسا از ناکجا بیش‌ازاندازه آرمان‌شهری^۳ به‌نظر می‌آید. گاهی گفته می‌شود که پیش‌از پذیرش باید سازگار گشت. بسیار خب! ولی چگونه؟ نمونه‌های فراوانی دردست نیست. نمونه ژاپن - و اخیراً کره، تایوان و دیگران - حاکی از اینست که جهت‌سازی نخست باید مقدار زیادی از داروی پذیرش را بلعید، به‌حد کافی‌ای که تغییر برگشت‌ناپذیر گردد؛ وگرنه، خروج از مسیر نوع ایرانی همیشه ممکن است. و چگونه می‌توان از همه شکست‌ها، باخت‌ها، تباهی‌ها، روان‌زخم‌ها^۴ و آشوب‌های اجتماعی حذر کرد، آن‌هم در

^۱ Bureaucrats

^۲ Autocratic

^۳ Utopian

^۴ Traumas

جهانی دگرش‌ناپذیر که جمود جامعه‌شناختی و آداب‌ورسوم در آن چنان سنگین است که سرانجام همه‌چیز را به‌سان سیاه‌چاله به کام خویش می‌کشد؟

مکس وبر^۱ اثبات کرده است که استیلا مشخصه هر جامعه صنعتی‌ای است و این که سرنوشت جهان نوین، خواه‌ناخواه، تبدیل شدن به چنین جامعه‌ای است. درواقع، خردمندی فناوریانه پدیده‌ای غربی‌ست که نمی‌توانسته است در شرق چینی، هندی یا اسلامی زاده شود. ظهورش با سه عنصر مشخص می‌شود: نخست، فتح ترقی‌آمیز تمامی عرصه‌های دانش به‌مدد ریاضیات (اساس علم نوین)؛ دوم، به‌کارگیری دانش علمی ازطریق فناوری‌های مرتبط؛ و سوم، پدیداری یک دیوان‌سالاری^۲ غیرشخصی که نقشش تحقق کارکردی ناپیوسته به هر دغدغه شخصی‌ای است.^۳ جامعه‌شناس آمریکایی دئیل بل^۴، با بررسی تناقضات ساختاری ذاتی جامعه صنعتی، سه سپهر متمایز فعالیت را شناسایی می‌کند که هرکدام از اصل محوری متفاوتی فرمان می‌برد: سپهر فنی اقتصادی، حکومتی و فرهنگی.

«این سه با یک‌دیگر هم‌نوا نیستند و ضرب‌آهنگ‌های تغییر متفاوتی دارند؛ پی‌رو هنجارهای متفاوتی‌اند که انواع متفاوت و حتی متضادی از رفتارها را توجیه می‌نمایند. ناهم‌خوانی بین این قلمروهاست که مسئول بروز تناقضات متعدد درون جامعه است.»^۵

ستون خیمه سپهر فنی اقتصادی خردمندی کارکردی است. (مطابق نگره^۶ مکس وبر)، دیوان‌سالاری و سلسله‌مراتب‌مندی‌ای را دربرمی‌گیرد که «ناشی از ویژه‌سازی و بخش‌بخش‌سازی کارکردها و لزوم هماهنگ‌سازی فعالیت‌ها هستند.»^۷ معیارهای کارآمدی سودمندی و تولیدمندی‌ست؛ افراد به نقش‌ها و کارکردهایشان تقلیل می‌یابند، به‌نحوی تشخیص زوده می‌گردند، به‌طوری که اقتدار نه به افراد بلکه به جایگاه کارکردی‌اش در انجام خردمندانه تکالیف تعلق می‌یابد. به‌عنوان مثال، مدیریت

^۱ Max Weber

^۲ Bureaucracy

^۳ بنگرید:

L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme (Plon, Paris, 1964), p. 24; and *Economie et société* (Plon, Paris, 1971), III, ch. 6.

^۴ Daniel Bell

^۵ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Heinemann, London, 1975), p. 10.

^۶ Theory

^۷ همان، ۱۱.

نتیجتاً ماهیتی قویاً فن‌سالارانه^۱ به خود می‌گیرد. به این سپهرِ فنی‌اقتصادی، بسا شبیه به سپهرِ موردتوصیفِ مکس وبر، پل سپهرِ حکومتی را می‌افزاید که در جوامع مردم‌سالار تحتِ حاکمیتِ انگارهٔ برابری‌ست: برابری در برابرِ قانون، برابریِ حقوقِ شهروندی، برابریِ فرصت‌ها، برابریِ شرایطِ موردِاشارهٔ توکیویل^۲ در اثرِ تحسین‌شده‌اش دربارهٔ آمریکا. درحالی‌که ساختارِ سپهرِ فنی‌اقتصادی دیوان‌سالار و سلسله‌مراتب‌مند است، ساختارِ سپهرِ حکومتی بر پاشنهٔ نمایندگی و نقش‌آفرینی می‌چرخد. در سپهرِ فرهنگی، مانندِ ارنست کاسیرر^۳، پلِ کلِّ حوزهٔ قالب‌های نمادین را می‌گنجاند: «آن‌دست از تلاش‌ها در نقاشی، شعر و داستان یا درونِ قالب‌های دینی نیایش، رازونیز و ستایش که در پیِ تحقیق و توضیحِ معانی وجودِ انسان در قالبی تخیل‌آمیزند.»^۴

لذا، سپهرهای متفاوت دارای ضرب‌آهنگ‌های تغییرِ متفاوتی‌اند. درحالی‌که تغییر در نظمِ فنی‌اقتصادی بالنده است (جایی که اصلِ کارآمدی مشوقِ نوآوری پیوسته است)، در حوزهٔ فرهنگی یک «چرخندگی»، ارجاع مداوم به پرسش‌های بنیادین و فلسفی وجود دارد. و از این‌روست که انگارهٔ «گسستگی میانِ سپهرها» پدیدار می‌شود. میانِ یک ساختارِ اجتماعیِ فنی‌اقتصادی به‌مراتب دیوان‌سالار و سلسله‌مراتب‌مند، ساختارِ اجتماعیِ حکومتی که بر برابری و نقش‌آفرینی مٌصر است و ساختارِ اجتماعیِ فرهنگی که ویژه‌سازی را پس می‌زند و بر رشدِ خود^۵ تأکید دارد، تناقضاتِ ذاتی‌ای وجود دارد.

«در این تناقضات، می‌توان متوجهِ بسیاری از تعارضاتِ اجتماعیِ نهانی شد که ازمنظرِ باورگانی تحت‌عنوانِ بیگانه‌سازی، تشخص‌زدایی، تاختن به اقتدار و نظایرِ آن بیان می‌شوند. در این روابطِ رقیبانه، می‌توان شاهدِ گسستگیِ قلمروها بود.»^۶

از آن‌جایی که این تنش‌ها در جامعهٔ غربی مشهودند، جایی که پیشرفتشان برای قرن‌ها تحت نظارت بوده است، جای تعجب نیست که به‌هنگامِ وقوع در حوزه‌های فرهنگی تماماً جدید برای این فرایند، این تعارضات انفجاری می‌گردند. گسستگیِ فاحش میانِ طبقهٔ دیوان‌سالارانِ آشنا به خردمندیِ

^۱ Technocratic

^۲ Tocqueville

^۳ Ernst Cassirer

^۴ همان، ۱۲.

^۵ Ego

^۶ همان، ۱۴.

نوین کارکردی و جماعت‌نومید پراکنده در سرتاسر هرزآبادهای تاریخی ناگزیر موجب آشوب بی‌پایانی می‌شود. این گسستگی حتی مشهودتر نیز به‌نظر می‌رسد، چراکه بازتاب جابه‌جایی مشابه موجود در سطح بین‌المللی میان کشورهای درحال توسعه و صنعتی و یا در حیطه دانش میان الگوواره جدید و قدیم است. دلیل این که «کوچ‌نشینان بومی» دارای قدرتند، اینست که آن‌ها از تحصیلات نوین و دانش فنی نیز برخوردارند. چنین جابه‌جایی‌هایی تاحدی اجتناب‌ناپذیر درون فرهنگ باعث بروز تعارضات می‌گردند و این تعارضات را نمی‌توان با چند داوری اخلاقی به‌جا و یا به‌سادگی با نگویش یک طبقه و تبرئه دیگری حل و فصل نمود.

تقدیس جهل

وقتی این شکاف‌ها در پس‌هاله‌ای مه‌آلود از گفتمان ضداستعماری از نظر زدوده می‌شوند و یا با تخیلات فریبنده درباره هویت مورد پرده‌پوشی قرار می‌گیرند، آیا بخشی از واقعیت کتمان نمی‌شود؟ آیا چنین نقصان‌هایی محصول «اختلافات تقلیل‌ناپذیر» برخاسته از تغییرات الگوواره و دگردگونی ناگهانی چشم‌انداز اجتماعی نیستند؟ ممکن است هر دانش فنی‌ای - محصول یک بستر بیگانه، لذا انطباق‌ناپذیر با فرهنگ کشور - به‌مثابه یک تخصم، عمل استعمار قلمداد شود. مهم‌ترین مسئله دانستن اینست که آیا ممکن است جای‌گزینی داخلی برای این امر وارداتی خارجی یافت. از آنجایی که ظاهراً موضوع اصلی این نیست، چرا باید بر این انگاره بود که تمامی دیوان‌سالاران الزاماً کوچ‌نشینان بومی‌اند؟ آیا ممکن است سپهر فنی اقتصادی را نادیده انگاشت، هر انگاره کوشش جهت توسعه را ترک گفت، خود را در برابر نوین‌گری‌ای ایمن نمود که گویی طاعون بوده است؟ چرا باید بینش مانوی نیک‌وید را بر واقعیت‌های خنثای عاری از رنگ‌وبوی ارزش‌شناختی روگذاری نمود؟ عمل به این شیوه «اخلاقی‌سازی» چیزی‌ست که مسئله‌ای اخلاقی نیست. باری، شیوه اخلاقی‌سازی‌ای است که ارزش‌ها را وارونه می‌گرداند، به‌طوری که کسی که می‌داند (فن‌سالار)، «کوچ‌نشین بومی» نامیده می‌شود و متهم به مزدوری سلطه‌گرایی^۱ است؛ درحالی که کسی که نمی‌داند (فرد به‌حاشیه‌رانده‌شده، «دوزخی زمین»)، به تجسم نیکی بدل می‌شود. فن‌سالار - یا به‌هرروی کارکردش - «اهریمنی» جلوه داده می‌شود، وانگهی فرد جاهل - یا به‌هرروی جهلش - «قدسی» جلوه داده می‌شود. عادت وارونه‌سازی ارزش‌ها به دانش مرتبط با لغزش‌مندی، به‌سادگی درجهت شیرین‌سازی داروی تلخ واقعیت، به‌طور گزافه زیان‌بار است و تبعات سنگینی دارد. برای

^۱ Imperialism

تلاش در سویی دیگر، ما نیازمندِ عینیت، پذیرشِ رواقی‌سانِ واقعیت‌ها، تلمذِ صبورانه هستیم؛ حتی مقدارِ معینی از گران‌سریِ بالسویه نسبت‌به نیک‌وید. ولی افسوس! چرا باید خود را به دردسر اندازیم، از آن‌جایی که گناهکار پیش‌تر مورد محاکمه قرار گرفته و در دادگاهِ عالیِ تاریخ محکوم شده است؟ به‌عنوان نمونه‌ای از اضطرابِ برون‌ریزیِ خشمِ برسرِ سپربلاها، موردِ داستانِ نویسِ ایرانیِ مشهور تبعیدی در پاریس را مدّ نظر قرار دهید، نامطمئن از این که در پی کدام ستاره رهنوردی کند، بر آن شد تا دقّ‌ودلیِ خویش را برسرِ خودِ بوم‌راندگان^۱ خالی کند. در مقامِ روشی برای اظهارِ بینشِ خویش نسبت‌به نیک‌وید، وی این ادعا را مطرح ساخت که تبعیدیان دو گونه از افرادند: «آوارگان» و «مهاجران». آوارگان ساکنِ «برزخ» هستند؛ با این عبارت، از منشأی ایزدحکمت^۲، نویسنده یک نامکان، در تصوّرِ عموم، تبعید را در نظر داشته است. منظور از قرارگیریِ فرد در موقعیتِ «برزخ» انسدادِ راه‌های پیش‌رویش است، این که نمی‌تواند پیش یا پس رود.

آواره نوعی ولگردِ سرگردان است که رنج‌های تبعیدِ مشابه‌ای با از آن مهاجر متحمل می‌شود، ولی هرگز نمی‌تواند انتخاب کند. مهاجر می‌تواند انتخاب کند: او می‌تواند به شمال یا جنوب، چپ یا راست رود، در جایی عزلت‌گزیند، در جایی دیگر پناه جوید. مهاجر هرگز از امید خالی نمی‌شود. تمامِ گیتیِ اصطبلِ اوست؛ «وی با آرامش در خرمنِ مطبوعِ تبعید می‌چرد.» لحظاتی شاد دارد، به‌نحویِ زندگی را سر می‌کند، به‌طرزیِ مهرآمیز از شخصیتِ گران‌قدرِ خویش مراقبت می‌کند. او به‌گونه‌ای مهارناپذیر حتی در کهن‌سالی خوش‌بین است. مهاجر لطیفه می‌گوید و از ته دل می‌خندد. بر سلیقهٔ خویش اطمینان دارد، دربارهٔ هنر بسیار می‌داند و خود را از ویتامین می‌آکند تا سوخت‌وسازش را منظم نگه‌دارد. در موزه‌ها وقت می‌گذراند، به سینما می‌رود، پیاده‌روی‌های طولانی‌ای در پارک می‌کند، برازنده لباس می‌پوشد و کراوات می‌زند. مهاجر از عیش‌و عشرت لذّت می‌برد، عاشقِ مهمانی‌های مجلّل است، فریبِ ظواهر را می‌خورد و در رؤیا سیر می‌کند.

آواره واقف است که کمرش شکسته است. هر جا که پیدا کند، پناه می‌گیرد؛ انتخابی ندارد. فلک‌زده، رانده‌شده، طرشدۀ طردشدگان، مدام با دل‌بستگی نومیدانه‌اش به پتیارۀ زندگی در تحیر فرومی‌رود. وی عاشقِ کشورش است، ولی نمی‌داند که اقبالش «نه نسیمِ مصفّای عشاق بلکه چشمِ تندباد» است. بی‌هیچ امیدوست. می‌داند که دیریازود رو به زوال می‌نهد، چراکه تنش پیش‌تر طعمۀ قانقار یا گشته است. وی شاهدِ سنگ‌دلِ مرگِ خویش است.

^۱ Diaspora

^۲ Theosophy

مهاجر و آواره هردو ساکنان برزخند؛ لیکن، درحالی که اولی قصر رؤیایی بنا می‌کند، دومی به‌چشم خود زوال بی‌وقفه خویش را به‌طرزی حزن‌آلود می‌نگرد. به‌واسطه آگاهی از هویتش، اندیشه وی برانگیخته و تیز می‌گردد. آواره با سرعتی شتابان و نگران‌کننده بی‌امان تغییر می‌کند و متحول می‌گردد. ولی، تغییر شکوفایی رشد نیست؛ هرز رفتن تدریجی به‌سوی مرگ ناگزیر است. آواره از همه‌چیز هراس دارد: مراکز پلیس، مقامات امور آوارگان، پناهندگی دیوانه‌وار. وی از سایه خویش می‌ترسد. او از باختن همه‌چیز از جمله غرور و عزت نفسش می‌ترسد. از همه‌چیز می‌رنجد: پوزخند گدای مست، نگاه دانای میوه‌فروش. وی می‌ترسد که مبدا پس از مرگ جسدش مایه دردسر مردم شود.

ازاین‌گذر، دو نوع انسان، دو نوع تبعیدی دربرابر ماست: اصیل و نااصیل. دو موقعیت وجودی ترسیم می‌شود که [در یکی،] انسان نیک‌طبع، فرهیخته، متمن به‌نحوی نااصیل می‌گردد و [در دیگری،] موجودی شیدا، ناهم‌نوی مفلس، جاهل، مرده متحرک سکندری‌خور که لجوجانه راه بی‌خانمانی یا خودکشی را پیش گرفته است، درقامت اصیل معرفی می‌شود. قطع‌به‌یقین، همه این‌ها یک معنی دارد: آوارگان جهان، اتحاد! فلاکت خویش را رها نکنید، دربرابر همه تأثیرات رسوخ‌ناپذیر باشید که دراین‌صورت، به‌مراتب اصیل‌تر خواهید گشت. دست‌کم، مهاجر، شخصیتی جعلی و مردّد نخواهید بود که فریب ظواهر را می‌خورد.^۱

درپس گزینش تأثرانگیز واژگان ازجانب نویسنده، طرحی از یک قطب‌بندی آشنا نهفته است: ولی این بار، کوچ‌نشینان بومی - تاحدی به‌مدد انقلاب - به مهاجر بدل گشته‌اند که درون‌زاد (در کشور موردسکونت) هستند، درحالی که دوزخیان زمین به ولگردان برون‌زاد، گروه جدیدی از خانه‌بدوشان بین‌المللی توانگر تبدیل شده‌اند که با کفش‌های پاره‌شان در مراکز منقط سرمایه‌داری سلانه‌سلانه راه می‌روند. سردرگمی، نادانی، حتی فلاکت محرومان، نداشتن‌ها فی‌نفسه به ارزش مبدل شدند. نه به این دلیل که آن‌ها فلک‌زده و بداقبال هستند، بلکه ازاین‌رو که آنها قربانی‌اند و قربانی نیز باقی خواهند ماند. به‌بود شرایط زندگی روا نیست! دانستن هرچیزی مطلقاً ممنوع است! و برحذر باشید از کسی که می‌داند؛ زیرا ملکوت دروغ از آن اوست.

وقتی می‌گوییم روشن‌فکران ما دیدگاهی معیوب دارند، ما به تمامی آن سازوکارهای مسدودسازی و پیوندزنی اشاره می‌کنیم که رنگ دروغ بر بازنمایی امور می‌پاشند. و وقتی من می‌افزایم که شعور انتقادی ایشان غالباً نقصان‌مند است، به‌حسن‌تعبیر سخن می‌گوییم، زیرا

^۱ غلامحسین ساعدی (۱۹۸۵-۱۹۳۵)، «دگردیسی و رهایی آواره‌ها»، در/فبا، ۲ (پاریس، ۱۹۳۸)، ۵-۱.

(درحقیقت) هرگز روشنی روز را ندیده است. ما از کاوش زیر خاکِ نیاکانِ گرای‌هایی انباشته‌ی خویش می‌هراسیم، مبدا که کاملاً بلعیده شویم و جملگی هویتِ خود را ببازیم. معلق در گذشته‌ای دیرینه که هزارتوی روانمان را آلوده‌ی خویش ساخته است، در پیکار با انگاره‌هایی که به‌سان ارواح از ناکجا پدیدار می‌شوند، ما اکنون خود را متعهد به تکلیفِ پرومته‌ای^۱ بازسازیِ جهان می‌یابیم. چه انتخابی داریم جز توسل به وصله‌زنی، پیوندزنی، ترمیمِ باورگانی؟ این گرایش در تمامی تولیداتمان، در ادبیات و هنر، در جمهوریِ انگاره‌ها مشهود است. کسی را امکانِ گریز نیست. حتی «علما» که قرار است نماینده‌ی سلطنتِ الهی باشند، تا گردن فرو رفته‌اند.

اسلام‌گرایی

اسلام‌گرایی آن گونه که اکنون مشق می‌شود، یک نوع پدیده‌ی کاملاً جدیدی است. به یک مفهوم، بازنمایی حدّ غایی قابل دست‌یابی فیلسوفِ هویتِ فرهنگی‌ست، زمانی که تمامی محدودیت‌ها را ترک می‌گوید و بر خودارزیابی کورکورانه و انکارِ دیگری متمرکز می‌شود. اسلام‌گرایی هم‌چنین تمامی تحریفاتِ بالقوه‌ی پیرامونِ تخیلِ اجتماعی را محقق می‌سازد (به این مسئله باز خواهیم گشت). اسلام‌گرایی الهام‌بخش بازگشت به اصلِ سننِ اجدادی‌ست که متعلق به «اسلاف» پرهیزکار است: کسانی که در زمانه‌ای پیشین، ماقبلِ کلّ تاریخ (تاریخی که ناگزیر دسته‌بندیِ طولی از خیانت‌ها و کج‌روی‌هاست) زیستند. در نتیجه، در همه‌ی امور به‌دنبالِ مخالفت با نوین‌گری و انگاره‌های براندازانه‌ی همراهِ آن است. پس از این که ملّایان در ایران قدرت را به‌دست گرفتند، اسلام‌گرایی در مقیاسی وسیع‌تر از آن چه پیش‌تر در تاریخ نوین مشاهده شده بود به کار بسته شد. به‌طریقی، آن نیز عملیاتِ پیوندزنی به‌شمار می‌رود، ولی به‌مراتب فراگیرتر که خلافِ جهتِ غرب‌گراییِ عامدانه عمل می‌کند. اسلام‌گرایی می‌کوشد تا محتوای یک «معرفت»ِ پیشانویس را بر تنِ جهانی پیوند زند که خاستگاهِ تاریخیِ بسا تازه‌تر دارد؛ جهانی که در آن نوین‌گری ناخودآگاه با زهدانِ ادراکی تلفیق گشته است و بنابراین تمامی ادراکاتِ واقعیّت را در نطفه تعیین می‌کند. با گذراندنِ گفتمانِ اسلامی از صافیِ سرندِ یک «استدلالِ تاریخی»، این «غرب‌گراییِ ناخودآگاه» مخفیانه درونِ گفتمانِ مزبور به فعالیتِ خویش ادامه می‌دهد؛ و چون مقدارِ معینی از مارکس‌گراییِ عوامانه در میانِ عملیاتی‌ترین این‌ها وجود دارد، گفتمانِ اسلامی، خواه‌ناخواه، به دسته‌بندی‌های مارکس‌گرایانه آلوده است.

^۱ Promethean

گونه‌ای از مارکس‌گرایی کرم‌وار در هوا معلق است، در ترک‌های گفتمان دینی لانه کرده است، نسیمی از هوای تازه در آن می‌دمد، آن را «نوین می‌گرداند»، آن را از منظر سیاسی قابل‌عرضه در بازار می‌سازد. انقلاب پیروز می‌شود و گذشته به «زباله‌دان تاریخ» انداخته می‌شود؛ کارگران جایگاه خویش به‌عنوان یک طبقه را ازدست می‌دهند و به توده زنده‌پوش مستمند بدل می‌شوند؛ و سرانجام، موعودگرایی خود دین‌جدا می‌گردد و به یک جبرگرایی تاریخی تغییر می‌یابد که به مقایسه کنج‌کاوانه رهنمودهای کمیسر حزب با بشارت مغان منجر می‌گردد.

«علما» در یک گفتمان اجتماعی‌سیاسی جدیدی به‌دام افتادند که به‌سرعت به «فرار روبه‌جلو» بدل شد، زیرا گروه‌های رقیب تنها می‌توانستند از طریق تشدید تنش به رقابت پردازند. گفتمان جدید بایستی می‌توانست هم‌زمان در سطوح مختلف فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی بجنگد. در سطح فرهنگی، اسلام‌گرایی بایستی به هر قیمتی پیش می‌رفت؛ این امر به روگذاری نامناسب و زبان‌بار اسلام - یا شکل‌هایی که اسلامی نامیده می‌شوند - بر ساختارهای ازپیش‌موجود متعلق به مرحله تاریخی «جلوتر» از اسلام منتهی گشت. لذا، سطحیت نمایشی اسلام‌گرایی، پوچی‌اش، تنزل سریعش به یک جهان «برون‌واقعی»^۱ درمرز دیوانگی رخ داد. جهان روحانیت، با نظام بسته و ارزش‌های قرون‌وسطایی‌اش، دیگر خارج از کتاب‌ها، تیمارستان‌ها و دیوارهای شهرهای مقدس وجود نداشت. بومگان فراطبیعی^۲ کشور عمیقاً متحول گشته است: هم‌ریختی میان داخل و خارج دیگر وجود ندارد. جهان زمان‌پریش^۳ ملایان به‌سان قایق نجاتی درمیان دریایی از ویرانی سرگردان است که هیچ بخشی از زندگی، حتی سنتی‌ترینش، از گزندشان سالم نمانده است. همه‌چیز تحت تأثیر قرار می‌گیرد: آداب‌ورسوم، عادات، شیوه‌های تولید، روابط اجتماعی، بازنمایی‌های جهان. از منظر تاریخی، جهان‌های ناسازگار آشفته‌وار درهم آمیخته‌اند: آخرین فناوری با ابتدایی‌ترین رفتار، کلیساهای جامع اندیشه درمیان کارخانجات ویران، ساختمان‌های متروک، فروشگاه‌های بزرگ و آسمان‌خراش‌ها که به‌سان قارچ‌هایی غول‌پیکر سبز می‌شوند. این جهان تکنیکال^۴ رنگارنگ همه‌چیز را به‌انضمام دانش آلوده می‌سازد و «علما» برخلاف میلشان غربی شده‌اند. مفاهیم نامعمول، معنادار تنها در بستر نوین‌گری، در گفتمان ایشان پدیدار شده‌اند. حتی پیکارجوت‌ترین گفتمان نیز نشانه‌های آشکار تبار مفهومی منبعث از فلسفه‌های اجتماعی را بروز می‌دهد، انگاره‌هایی که به‌هنگام سنجش با

^۱ Surreal

^۲ Metaphysical

^۳ Anachronistic

^۴ Technicolor

چارچوب مرجع خود «علما» شبیه به سوء تفاهم (اگر نگوییم انحرافات کفرآمیز) می نمایند. تمامی این انگاره‌های معیوب جوئی از بی نظمی آشفته‌ای را می آفرینند که مفاهیم اسلامی در آن از مسیر هماهنگی با یکدیگر خارج می شوند، مانند یتیمانی جداشده از آغوش سنت. همانا، بار عاطفی این گفتمان اغلب در پوشاندن ناهمسازی‌های نهفته موفق عمل می کند، ولی با تحلیل موشکافانه می توان به سادگی کامل از آن‌ها پرده برداشت.

یکی از این مصادیق تحمیل آداب و رسوم منسوخ بر زنان است که بسیاری شان (دست کم آن دسته زنانی که تاحدی از حقوق خویش آگاهند و تعدادشان هم کم نیست) آن‌ها را بچگانه می انگارند. تصورات این زنان بیش تر ملهم از الگوهای برابری حقوق زن و مرد متعلق به چند دهه اخیر است تا اسوه دینی متجسم در دختر پیامبر (فاطمه زهرا). لذا، رویکرد تقریباً غریزی مقاومت در میان زنان تحصیل کرده، رویکردی قهرمانانه، مشهود است که در تهوّر و استقامت بی اندازه اش شگفت آور است. این زنان موقتاً در برابر خواسته‌های مقامات تسلیم می شوند، سر را پایین می گیرند و چشم‌ها را باز و با اولین نشانه سستی به شیوه‌های راحت تر خویش باز می خزند. حتی زنان عامی (البته، به جز آن‌هایی که به عصبیت گرایی آلوده شده‌اند) که نسبت به رعایت حجاب خو گرفته تر هستند، به این حس می رسند که این عملیات نه تماماً دینی بلکه یک ترفند مهار، یک ابزار زورگویانه جهت مستقیم ساختن روان‌های شورشی به صراط است. یا - چرا که نه؟ - شیوه خبیثانه مقصر دانستن زنان به هنگام وخامت اوضاع در بادی امر یا شکستی مفتضحانه در میدان نبرد.

دیگر ویژگی نفرت مطلق از آن چیزی ست که زیباست. ریشه کنی بی رحمانه یا پنهان سازی هر خصیصه جذابی که می تواند باعث تحریک تخیل، اصرار سهمگین بر رنگ‌های تیره و گرفته شود، افسون‌گری‌های رنگارنگ زندگی را در پس یک حجاب سوگواری غم آلود به خاک می سپارد. برای نظام کنونی، هرگونه اشتیاق مرتبط با ذوق زیباشناختی تراوش معانی مشکوک جنسی ست. موسیقی، آراستگی، زیبایی، هرچیز هم‌راستا با این موارد، ابزاری ست جهت مخفی نمودن زشتی و هرزگی؛ جهت بازنمایی چهره فریبده انحراف پنهانی.

گمان نمی کنم که این یک ویژگی مخصوصاً اسلامی باشد، گرچه اسلام همواره مخالف تجمل بوده است و برخی متألهین موسیقی و نقاشی را محکوم شمرده‌اند. لیکن، حتی اندیشمندی چنان راست کیش مانند ابو حامد غزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱)، هم چنین یک ایرانی، رویکردی ستم در برابر فلاسفه اتخاذ نموده است،^۱ آواز یا موسیقی را قدغن نکرد. آداب سماع و وجد وی حتی به توصیه

^۱ Livre de l'autodestruction des philosophes.

آن‌ها می‌پردازد. نگاه وی این‌گونه بود که «وجد» حاصل از «سماع» هم‌تراز با وجد تجربه‌شده توسط انبیا حین دریافت وحی است.^۱ این متأله نه‌تنها موسیقی را محکوم نشمرد، بلکه هم‌چنین اذعان نمود که شعر بیش‌از قرآن می‌تواند وجد بیافریند. رویکرد دیگر متأله، ابن تیمیّه به‌شدت مذهبی (۱۳۲۸-۱۲۶۳)، به رویکرد رهبران جمهوری اسلامی نزدیک‌تر است: این متأله سرسخت «سماع» صوفیان را «بدعت» می‌شمرد که باعث «شُرک» و «کفر» منتهی به «سُکر» می‌گشت.^۲ بااین‌اوصاف، به‌دشواری می‌توان گفت که اسلام مخالفت کامل با این امور را روا شمرده است. لیکن، گویی چیزی بیش‌تر در رویکرد کنونی جمهوری اسلامی نسبت به این مسائل وجود دارد. ازدید من، خوارداشت زیبایی، ردّ وسواس‌آمیز هرچیزی که می‌تواند موجب تهییج احساسات شود، هرچند به‌طور ملایم، بیانگر یک رویکرد جدید بس نزدیک‌تر به زشتی منفی نظام‌های تمامیت‌خواه^۳ است تا به تعصّب به‌مراتب سرسختانه جوامع اسلامی سنتی. این ردّ روان‌رنجورانه^۴ نشانگر یک عطش سرکش نسبت به قدرت، میل شتاب‌زده به خنثی نمودن هرچیزی‌ست که ممکن است قالبی - بالفرض اسلامی - که خمیره زندگی در آن ریخته خواهد شد را بشکند. و دقیقاً، همین جنبه «نوین» و تمامیت‌خواه است که زشتی را به یک دسته‌بندی مطلق مستقلی بدل می‌سازد، به‌طوری‌که جایگاهی شبه‌هستی‌شناختی می‌یابد.

در تحلیل زشتی نظام‌های جامعه‌گرا، کورنلیوس کاستوریادیس^۵ به‌طرزی شایان عنوان می‌دارد:

«پیش‌تر، عیان شد که برخی جوامع در ناعدالتی و ظلم تاحدی بی‌حدومرز عمل کرده بودند. باری، هیچ‌یک از این جوامع نتوانسته بودند چیزی زیبا بیافرینند و هیچ‌یک نیز ابداً چیزی نیافریده بودند مگر زشتی مثبت. به‌لطف روسیه دیوان‌سالار، تاکنون ما شاهد یک چنین جامعه‌ای بوده‌ایم.»^۶

جهت فهم زشتی این نظم، باید بر ماهیت کلی این نظام نگریست؛ در بیان سرکوب‌گری، نبود آزادی، اقتصاد فرمایشی و موارد دیگر زبان قاصر است از بیان. در تمام تاریخ، هنرمندان کوشیده‌اند

^۱ Jean-Robert Michot, 'L'Islam et le monde: al-Ghazali et Ibn Taymiyya à propos de la musique (sama)' in *Figures de la finitude*, Bibliothèque philosophique de Louvain no. 32 (Louvain-la-Neuve, 1988).

^۲ همان‌جا.

^۳ Totalitarian

^۴ Neurotic

^۵ Socialist

^۶ Cornelius Castoriadis

^۷ Cornelius Castoriadis, *Devant la guerre* (Fayard, Paris, 1980), p. 238.

تا به سبک‌هایی تحمیلی «نظم» بیافرینند، ولی آن‌ها معمولاً اندک باوری بر آن چه انجام می‌دادند داشته‌اند. صورت‌گرایی^۱ پوچ و ابلهانه «هنر» رسمی روسیه به شیوه‌ای ساده و انکارناپذیر نشان می‌دهد که «هنرمند خود به آن [هنر] باور ندارد و هیچ‌کس نیز نمی‌تواند بر آن [هنر] باور داشته باشد.»^۲

آن چه کاستوریادیس دربارهٔ نظام شوروی می‌گوید، به طریقی متفاوت ولی متناسب، دربارهٔ نظام کنونی در ایران نیز صادق است. به سان همتای شورویایی‌اش، ولو در بستر فرهنگی متفاوت، نظام مزبور ناهمگونی‌های امور را زیر حجاب خاکستری گمنامی از نظر زده‌است و هستی را به یک‌نواختی خفقان‌آور ملال یا نفس‌های خشک خرناس مرگ کاسته‌است. این پدیده به‌نحوی حاکی از چیزیست که میلان کوندرا^۳ آن را «کم‌مایگی تمامیت‌گرا»^۴ می‌نامد: هم‌راستا نمودن همه‌چیز با «آرمان مطلق هستی». از منظر سیاسی، این امر می‌تواند یا باورگان غالب (اسلام) باشد و یا استبداد یک حزب. هر چیزی که ممکن است کم‌مایگی همه‌جا حاضر را تهدید کند، ممنوع است: فردگرایی و نیز زیبایی، کنایه‌گویی و نیز شک‌اندیشی و منطق انتقادی.^۵ از این‌روست که در این‌جا، همه‌چیز موقتاً مجاز است؛ حتی زندگی خود تحت حکم تعلیق قرار دارد. هرگونه کنش زیباشناختی، سیاسی یا انسانی، هر شکلی از شورش، هر چیزی که می‌تواند بدیلی برای زشتی همه‌جا موجود ارائه دهد، فوراً به‌عنوان تهدیدی مرگبار، یک گسست، یک هجوم بنیادین بر خود نظام تلقی می‌شود. این نظام پوچی ذاتی خویش را به‌عنوان «دلیل وجودی‌اش» برقرار ساخت و امر مقدس و زشت را چنان پیچیده‌وار درهم می‌تند که این آشفتگی خود به فریبی بزرگ بدل می‌شود که هدفش سرکوب هر چیز شبیه به ذائقهٔ پسندیده است.

مردانه‌ساز کهن‌الگو زنانه

محروم از حیات اجتماعی، جنسیت با نیرویی دوجندان بازخروشیده است، ولی به شکلی همه‌جا حاضر، خفقان‌آمیز و وسواس‌مندانهٔ بیمارگون که اذهان افراد را به مراتب خشونت‌بارتر از وسوسه‌های صرف

^۱ Formalism

^۲ همان، ۲۴۰-۲۳۹.

^۳ Milan Kundera

^۴ Totalitarian kitsch

^۵ Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being* (Faber, London, 1984).

شهوانی تن تحت تأثیر قرار می‌دهد. ویلهلم رایش^۱ این پدیده طردِ خشونت‌آمیز را در اثرش با عنوان *روان‌شناسی جمعی فاشی‌گرایی*^۲ (چاپ اوایل دهه ۳۰ میلادی در برلین) محکوم کرد: «سرکوبِ ارضائاتِ جنسیِ طبیعی به انواعِ گوناگونی از ارضائاتِ جای‌گزین منجر می‌شود...»^۳ این اشکالِ جای‌گزین می‌تواند شاملِ نظامی‌گری، تجاوزگری و مرگ‌پرستی باشد. در ایرانِ کنونی، سازوکارِ میلِ جنسی به‌طُرُقِ دیگر بازهویدا می‌گردد. بسیاری از ارضاءگری‌هایِ جای‌گزین بدین‌قرارند: جنگ به جایگاهِ یک عملِ رستگاریِ اخروی، تخلیهٔ نیروهایِ ویرانگرِ هولناکِ تعالی می‌یابد؛ مرگ به آرمانِ زندگی بدل می‌شود و زنانِ عنوانِ افتخاریِ «مادرِ شهید» بر خود می‌گیرند، ولی هم‌چنان قربانیِ وسوسه‌هایِ نامشروعِ جسمانی‌ای هستند که باید به هر قیمتی فرونشاندند شوند. دشمنیِ سبوعانهٔ نظام با قدرتِ جنسیِ زنانِ مشهودترین جنبه از این وضعیّتِ افساناک است. با اختصاصِ بخشِ عظیمی از نیروی خویشتنِ جهتِ اربابِ این عنصرِ مشکل‌آفرین که تهدیدی دائمی در برابرِ نظمِ جدید شمرده می‌شد، نظام از ابتدا علیه زنان بسیج شد. حملات در تمامی جبهه‌ها علیه زنان به‌کار گرفته شدند: تعطیلیِ روسپی‌خانه‌های تهران و بازپروریِ روسپیانِ مطابقِ نظامِ اسلامی جدید؛ احیای ازدواجِ موقت که موازی با ازدواجِ دائم، هم‌خوابگیِ موقت را با تأییدِ مذهبِ مشروعیت می‌بخشید؛ تحمیلِ فراگیرِ حجاب که باعثِ برآمدنِ فوریِ نهیبِ اعتراض گشت؛ نطق‌هایِ آتشینِ برخی ملّایان در تلویزیون، مملو از خیال‌پردازی‌های جنسی در لفافه‌ای سست؛ و تشکیلِ گشت‌هایِ اخلاق (نارالله) جهتِ شناسایی و سرکوبِ هرگونه کج‌روی‌ای از مسیرِ جنسیِ سختگیرانهٔ نظام.

شمارِ قابلِ توجهی از زنان از تحقیرِ خویشتنِ توسطِ مقامات رنجیدند و شیوه‌هایی تلویحی و گاهاً محیل را جهتِ ابرازِ احساسِ خویشتن به‌کار گرفتند؛ لیکن، بیش‌ترِ زنانِ عصبیّت‌زده، در سویِ دیگر، نسبت‌به نظام موضعِ «وفاداریِ خودآزارطلبانه»^۴ اتخاذ نمودند. شباهت‌هایِ حیرت‌انگیزی میان رفتارِ این زنان و الگوهای رفتاری تحتِ نظام‌های فاشی‌گرا در آلمان و ایتالیا دیده می‌شود. در پژوهشی دربارهٔ روابطِ مبهم میانِ زنان و فاشی‌گرایی^۵، ماریا آنتونیوتا ماچیوکی^۶ چنین عنوان می‌دارد:

^۱ Wilhelm Reich

^۲ *The Mass Psychology of Fascism*

^۳ Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, transl. T.P. Wolfe (Orgone Institute Press, New York, 1946).

^۴ Masochistic

^۵ Fascism

^۶ M.A. Macciocchi

«فاشی‌گرایی از آغاز برآن بود تا شکلی از وفاداری زنان را کسب کند که من آن را «خودآزارطلبانه» خواهم نامید: پذیرش، در بستری که فروید آن را آرزوی مرگ نامید، هرگونه آسیب و روان‌تنش قابل‌تصور به‌نام رسومِ تغییرناپذیرِ مرگ‌پرستی. بیهوها کفارهٔ تجردِ خویش را درمیانِ مجموعه‌های مردگانی ادا کردند که فاشی‌گرایان آن‌ها را به‌عنوان نمادِ خویش برگزیدند، روی همهٔ دیوارها کوبیدند، به روی کلاه‌هایشان زدند و روی پیراهن‌های مشکی‌شان دوختند. از دلِ این انکارِ زندگی، «لذتِ نفیِ خود به‌مثابهٔ هدفی مثبت» زاده شد. لذتی در رابطهٔ میانِ زن و قدرت نهفته است: انکار، تسلیم و بردگی میهنی، درقبالِ عشقِ انتزاعی، لفافه‌ای و عوام‌فریب پیشوا، دوچه^۱».

تمامی این ارضاکری‌های جای‌گزین - وفاداریِ خودآزارطلبانه، آرزوی مرگ، کفارهٔ تجرد، تسلیم در برابرِ قدرت - را می‌توان در ایرانِ کنونی در رفتارِ غالباً جنون‌آسای زنانِ عصبیت‌زده یافت. رویکردِ پیکارجویی با همهٔ ویژگی‌های یک پدیدهٔ اصیل چیزِ جدیدی است. آن‌چه شاهدش هستیم دگردیسیِ کهن‌الگوی سنتی زن است. همانا، زنانِ ایرانی پیش‌تر تحتِ نظامِ پیشین به آزادی رسیده بودند؛ تغییراتی که به‌واسطهٔ نوین‌سازی^۲ شتابان و سرسریِ کشور آن‌ها را به تودهٔ جمعیتی بدل ساخته بود که پذیرای تغییرمذهبِ سیاسی بودند؛ باری این مرحلهٔ آخر هرگز اتفاق نیافتاد. آخرین قدمِ نهایتاً، با نیرومندیِ فراوان، توسطِ نظامِ اسلامی جدید برداشته شد؛ لیکن هم‌زمان، تصویرِ زن عمیقاً دست‌خوشِ تغییر قرار گرفته، بسا خشن‌تر از زنانگیِ آرمانیِ اسلامِ شیعی سنتی گشت. بگذارید توضیح دهم.

کهن‌الگوی زنیتِ تام، به‌ویژه در اسلامِ ایرانی، در دخترِ پیامبر فاطمهٔ زهرا متجلی‌ست. نسلِ فاطمه، همسرِ امامِ اولِ علی‌بن‌ابی‌طالب، پسرعمو و دامادِ پیامبر، متضمّنِ چرخهٔ «ولایت» است که با ختمِ نبوتِ آغاز گشت. بدین‌دلیل است که او را «مجمع‌النورین» لقب داده‌اند. همراه با پیامبر، پدرش، همسرش و یازده نواده‌اش، او مجموعهٔ چهارده امامِ معصوم را تشکیل می‌دهد. وی سرچشمهٔ فروزانِ حقیقتِ باطنی‌ست، نمادِ خویش درقامتِ زنِ آرمانی و سیمای فردیتِ معنوی‌ست. در اعترافاتِ خلسه‌آمیزِ فیلسوفِ ایرانی قرنِ هفدهم میرداماد، فاطمه در نقطهٔ کانونیِ نوعی از

^۱ Duce

^۲ M.A. Macciocchi, 'Les Femmes et la traversée du fascisme', in *Eléments pour une analyse du fascisme*/1, 10/18 (Paris, 1976), pp. 156-7.

^۳ Modernization

«ماندالا»^۱، در احاطهٔ امامان ظاهر می‌شود.^۲ در این شمایل‌نگاری ذهن، فاطمه، درون هاله‌ای از شکوه، مرکزیت اصلی تصویر را اشغال کرده، بر عرصهٔ آگاهی غالب است. تمامی این‌ها، به مفهومی، نمادگرایی مرکز را تکرار می‌کنند. چراکه قرارگیری در مرکز یعنی دسترسی به تمامیت، به فردیت، وانگهی، با باورگان‌سازی^۳ دین و تغییرمذهب سیاسی زنان، این تصویر زینت تام تحت‌الشعاع چهره‌ای شاید کم‌تر شناخته‌شده، ولو بسا پیکارجوتر و بی‌شک مقبول‌تر منش انقلاب زنان عصیّت‌زده قرار گرفت: زینب، خواهر امام حسین، سیدالشهدا، به همان طریقی که فیلسوف - عارف طریقت پیشین ولایت به آرمان‌پرداز اسلام انقلاب امروز بدل شده است، «خود» - آرمان زنانه نیز «مردانه» گشته و یا قالب مردسان ستیزه‌جویی جنگاوران زینب به خود گرفت - آن‌دسته از پیکارجویان زنی که غیرت پایان‌ناپذیرشان در بانگ انتقام‌جویی بی‌امان بیان می‌گردد. زیرا، زینب حقیقی و تاریخی از قتل‌عام نفرت‌انگیز کربلا در دهم محرم ۶۸۰ میلادی جان سالم به‌در برد که طی آن امام، یارانش و اعضای خانواده‌اش همگی به هلاکت رسیدند. پس از آن، تا انتقام خون برادرش را نگرفته بود، آرام و قرار نداشت. زینب که در بند اسارت به دربار خلیفهٔ اموی یزید (مسئول قتل‌عام) آورده شد، با جسارتی بی‌مانند در برابر وی ظاهر گشت، او را به ارتکاب هر جنایت قابل‌تصویری متهم ساخت و خواستار نازل گشتن عذاب الهی بر سرش شد.^۴

رفتار خواهران زینب به‌طرزی تکان‌دهنده خشن و سرد است. تباری‌شان در مرگ و انتقام در همه‌جا مشهود است: در فرقهٔ شهدا (که خون نمادینشان از دل چشمه‌ای سرخ در قبرستان بهشت زهرا بیرون می‌جهد)، در سوگواری‌های جان‌سوزشان، در شعارهای شوریدهٔ یگانگی‌شان با امام شافع. آیا ایشان با واگذاری خویش به‌دست نظام مردانه تحت فرمان آب‌مرد، همسر عارف همهٔ مادران، بدین طریق تقاصِ نومیدی‌شان را پس نمی‌دهند؟ لذا، تصویر زن میان دو کرانهٔ بیوه‌گی و پیکارجویی معلق می‌ماند. اکنون، ستوده درقامت مادر شهیدان، «أم‌الاحزان» در سوگواری همیشگی (ازاین‌گذر، خوددار و دست‌نیافتی در رنج کشیدنش)، اکنون درقامت پیکارجویی انتقام‌جو، اکنون درقامت بیوه‌ای به‌مثابهٔ مایهٔ آرامش جنگاوران (ازاین‌گذر، مقدر به سوگواری دوباره، چراکه آن‌ها نیز شهیدان آتی‌اند)، زن به نماد تام لذت نفی خود بدل می‌شود. جنگ، آن هم مقدس [جهاد]، باید تا

^۱ Mandala

^۲ Henry Corbin, *En Islam iranien*, vol. IV (Gallimard, Paris, 1978), pp. 37-8.

^۳ Ideologisation

^۴ زین العابدین رهنما، زندگانی امام حسین (امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۸)، ۴۴۵-۴۴۰.

پایان «فتنه» ادامه یابد؛ پس زنان نباید هیچ ترسی به خود راه دهند که جایگاهشان پیش از قیامت تغییر خواهد یافت.

نوین گرگ رانده شده به نهان خانه

طبق انتظارات، اسلام‌گرایی به ساحت آموزش نیز گسترش می‌یابد. مغزشویی، به‌ویژه در میان قشر جوان و سازش‌پذیر، یکی از نخستین فرایندهای اتخاذی تمامی نظام‌های طالب تمامیت‌خواهی است. محتوای آموزش با تزریق مقدار قوی‌ای از احکام اسلامی‌ای اصلاح می‌گردد که درون محتوای موجود آموزه‌های دین‌جدا به‌زور جای می‌گیرد، به‌سان روغن ریخته‌شده در ظرف آب در سطح پدیدار می‌شود. درست شبیه به سایر اهداف اسلام‌گرایی وسیع، آموزش درکل نمونه‌ای از پیوندزنی سطحی و وصله‌مانند باقی می‌ماند. اکثر افراد جوان - به‌ویژه در محافل شهری - کمابیش از بی‌معنایی این وضعیت آگاهند. آن‌ها می‌دانند که برخلاف روح زمانه، وضعیت کنونی امور تصنعی است؛ این که عرب‌گرایی شتاب‌زده، «سوره‌های» طوطی‌وار آموخته‌شده، پوچ و توخالی می‌نماید. بدین ترتیب، رویکردی دوسویه در کودکان ایجاد می‌شود که در مکتب‌خانه‌های مخفی ریا معیارهای دوگانه (و زبان دوگانه همراهش را) می‌آموزند. جهان خصوصی‌شان از قهرمانان نماینگ‌ها الهام می‌گیرد. مایکل جکسون^۱، پرنس^۲ و مدونا^۳ درنگاه ایشان واقعی‌تر از امامان شهیدند؛ رقص بریک^۴ آشنا تر از آداب پیش‌پاافتاده نماز ملال‌آور است. آن‌ها ممکن است تسلیم فرامین امرانه مقامات دینی شوند، ولی در ژرفای خویش زندگی مخفی‌ای را در بُعدی کاملاً متفاوت می‌زیند. این امر نسل تماماً روان‌گسیخته‌ای می‌آفریند که بسا روان‌رنجورتر از نسل قبلی‌اند.

به‌زیر رویه قالب‌های ناشیانه «اسلامی» که تمامی حوزه‌های زندگی را مورد یورش و تأثیر خویش قرار می‌دهند، زیرخاک با حضور زندگی پرشورتر دیگری می‌تپد: مخفی، براندازگر، بس‌پذیرا دربرابر تأثیر الگوهای فرهنگی غربی. تحت نظام پیشین، اسلام پیکارجو وجه زیرین جنبش مخالفت، پناهگاه مستضعفان بود؛ اکنون، پس از انفجار ناخودآگاه جمعی مان و سیلاب بی‌امان تهوع، این نوین‌گری‌ست که خزیده درپس یک رونمای دینی توخالی، در نهان‌خانه زندگی مخفی ایرانیان در جوش و خروش است.

¹ Michael Jackson

² Prince

³ Madonna

⁴ Break-dancing

این گرایش چنان گسترده است که باعث بازپروری جزئی نظام پیشین شده است. نه تنها در میان طبقات غرب‌گرا - که با این حال احتمال روح خویش را به شیاطینی از انواع مختلف فروخته‌اند - بلکه در میان شمار فزاینده‌ای از محرومان که به واسطه تحولات داخلی سهمگین دهه اخیر، جهت‌ارضای کینه سیری‌ناپذیر مقامات، به عنوان منبع گوشت دم توپ عمل کرده‌اند. شکی نیست که شهادت کاربردهای خویش را دارد؛ شکی نیست که والاست، حتی ضروری‌ست؛ ولی تنها در شرایطی که یک بار در سال، در سالگرد قتل عام کربلا عنوان گردد و دستاویزی پوسیده برای هر فداکاری بس مبتذل و بی‌معنی نگردد. اسلامی که مردمان به‌واقع خواهان‌اند، آن چیزی‌ست که به تغذیه تصوراتشان می‌پردازد و به نیازهایشان پاسخ می‌دهد، بلکه هم‌چنین بدان‌ها اجازه می‌دهد تا در آرامش در یک محیط دنیوی‌ای نفس بکشند و زندگی کنند که دیدگاه نوین نیز در آن شنونده دارد. زیرا، ادعای مردم هرچه باشد، این دیدگاه آن‌هایی‌ست که نظم، کارآمدی و رونق اقتصادی را نمایندگی می‌کنند. تمامی نشانه‌های مختص این طبقه نوین در محافلی چند احتیاط‌آمیز بازپدیدار گشته‌اند: افراد دوباره کراوات می‌زنند، از کلام فن‌سالارانه پیچیده استفاده می‌کنند، ادعای تملک دانش فنی را مطرح می‌سازند، به زبان‌های بیگانه سخن می‌گویند و ارزش‌های غربی را به‌نمایش می‌گذارند. ساختارها و خدمات قدرت قبلی نیز در زمینه‌هایی جایگاه خویش را باز یافته‌اند: نیروهای پلیس و امنیه ملبس به هم‌سانه، افسران ارتش، سرشناسان، قاضیان غیرمعمم، حتی تعدادی روحانی که به اشتباه بودن مسیر خویش پی برده‌اند. این روزها، هر فرد یا نهاد مرتبط با نوین‌گری به‌دیده منبع نظم و منطق کمینه‌ای نگریسته می‌شود که گدازه آشوبناک فوران یافته از جانب تشکیلات بی‌شکل اسلام در نقش قدرت موازی با ساختارهای مستقر را متعادل می‌سازد.

نشانه‌های نوین‌گری در سبک پوشش یا عادات غذایی، در رفتار شخصی باب روز - آن‌چه پسانوین‌گرایان^۱ «باحال»^۲ می‌نامند - حوزه‌های جدید ابراز مخالفتند. مردم به درون روی می‌نهند، به اصطلاح در باغچه خویش کشت می‌کنند: مشروبات خانگی به‌عمل می‌آورند، روزنامه‌های غیررسمی می‌خوانند، فیلم‌های قاچاق تماشا می‌کنند. آن‌ها هم‌گام با مرسومات و رویدادهای جهانی پیش می‌روند، مشتاق یادگیری‌اند، حتی برسرش رقابت می‌کنند. حجاب با ظرافت نوین، تزئینی گشته و به چیزی شیک و حتی شهوت‌انگیز مبدل شده است. زبان‌های بیگانه دوباره به‌گوش می‌رسند و علاقه‌مندی صراحتاً اشتیاق‌آمیزی نسبت به فرهنگ پیشااسلامی کشور نشان داده

^۱ Post-moderns

^۲ Cool

می‌شود. افراد رو به عرب‌ستیزی (و نیز اسلام‌ستیزی که در خاطره جمعی پیوندی تنگاتنگ باهم دارند) نهاده‌اند. زرتشت، فرزانه ایران باستان، آرام‌آرام در ذهن‌های داغ ملتهب از ملی‌گرایی فزاینده جای پیامبر اسلام را می‌گیرد. در یک کلام، مردم جذب هرچیزی می‌شوند که به‌ظاهر می‌تواند در دفع این هجوم نیروهای منسوخ، این دایناسور برخاسته از مرداب نیاکان‌گرایی خاطره باستانی (که دیربازود، هم‌چون کابوسی رنگ خواهد باخت) یاری‌رسان آن‌ها باشد. این پدیده به‌همان اندازه طبیعی‌ست که بدن پیوند اندامی نامناسب را پس می‌زند: یک پس‌زنی ابتدایی و تقریباً یخته‌ای از جانب تمامی سطوح جامعه که بر ناکامی مفتضح سیاست اسلام‌گرایی فرهنگی نظام تأکید می‌کند. حساسیت عمومی، اقلیم اخلاقی در تحول، ذهنیات جدید بریده از گذشته پدیده‌هایی برگشت‌ناپذیرند که نه به‌سادگی به وضعیت اولیه‌شان بازمی‌گردند و نه به خط شروع تاریخ.

بی‌شک، گفته خواهد شد که تمامی این امور مربوط به طبقه تحصیل‌کرده است و نه توده مردم. حتی اگر این گفته کاملاً درست هم باشد (که نیست)، هم‌چنان حاکی از چیزی مهم خواهد بود: این که به‌رغم موفقیت در بسیج غرایز و برانگیزی نفرت و انزجار، اسلام‌گرایی از هیچ یا اندک باورپذیری عقلانی‌ای برخوردار است (نیست). در این بستر، یک نقصان کاملاً جدی‌ست.

هزیمت فرهنگی در ساختارها و خدمات و درمیان افراد ذی‌صلاح به‌شدت مشهود است؛ باری، ناکامی‌های اقتصادی به‌مراتب هویداتر است، زیرا ملموس‌تر و اندازه‌پذیرترند. از لحاظ اقتصادی، نظام هنوز میان دو گزینه مردد است: ملی‌سازی و سپردن مهار ابزار تولید به دست دولت و یا ایجاد بخش خصوصی از طریق «خصوصی‌سازی». جریان‌های مختلف - تندرو و میانه‌رو، انقلابی و محافظه‌کار - بر سر این موضوع می‌جنگند (گرچه مرز میان این که چه کسی تندروست و چه کسی میانه‌رو، همیشه مشخص نیست). به‌سان سایر زمینه‌ها، موضوعات مورد بحث بسا خارج از دایره قابلیت اسلام قرار دارند. چراکه اگر اسلام در گذشته هرگز یک نظام سیاسی نبود، حال نیز یک نظام اقتصادی نیست. جناح‌های رقیب امروزه به‌سادگی، در چارچوب اسلام، گرایشات باورگانی‌ای را نمایندگی می‌کنند که هنوز جهان را تقسیم‌بندی می‌کنند: گرایش مارکس‌گرا و انقلابی و گرایش آزادی‌گرا^۱ و محافظه‌کار. میل به نوعی از نوآزادی‌گرایی^۲ که اکنون در اکثر کشورها (حتی چین) قابل مشاهده است، دیربازود بر ایران تأثیر می‌گذارد، مگر این که کشور به شکل تمام‌عیاری از شورویایی‌شدن رو نهد که تاحدودی محتمل می‌نماید. به‌هرحال، از هر زاویه که به وضعیت امور

¹ Liberalizing

² Neo-liberalism

بنگریم، به راحتی پیدا است که اسلام تنها یک بهانه است. به عنوان وجه تقابل پیکربندی‌های متفاوت نظام عمل می‌کند. با وجود غرب‌ستیزی‌اش، حکومت اسلامی از تمامی تولیدات فناورانه غرب با آغوش باز استقبال کرده، ابزارهای پیچیده را، گاهاً به طرزی ناکارآمد و گاهاً با مهارت خبیثانه، به کار می‌گیرد. بیاندیشید به کاربرد آشکارا سوءاستفاده‌آمیز رسانه‌های جمعی، آشنایی سطحی با سلاح‌های مرگبار، محاکمه‌های نمایشی و اعترافات تلویزیونی سازمان‌یافته برای مخالفانی از هر دسته، بُلشویک^۱ و مسلمان به یک اندازه.

خطر واقعی اسلام‌گرایی نه در افراط‌گری‌هایش، تغییرجهت‌های هر دم‌بیلش، کورمال کورمال روی‌های در تاریکی‌اش، مهجوریت تامّش، بلکه در این واقعیت نهفته است که به جهت ناتوانی در برقراری یک نظم تاریخی ساختارمند، باعث آشوب می‌شود؛ و این به نفع خرابکارترین و خبیث‌ترین عناصری است که چون سگ‌هایی ولگرد در دالان قدرت منتظر تکه استخوان خویشند. قطع به یقین، هر چیزی ممکن است از این جعبه پاندورا^۲ بیرون بیاید: نامحتمل‌ترین و هولناک‌ترین هیولاها در باغ وحش سیاست، از قذافی تا پُل پُت^۳ همراه با طیف کاملی از آرمان‌پردازی‌های جنون‌آمیز. از این رو، فرقه انقلاب خود به آرمان تبدیل شده و مجموعه اهریمنان خویش را نیز می‌آفریند. اسلام از دل ماجراهایی بی‌محابا می‌گذرد که تماماً با معنا و هدفش بیگانه‌اند. اسلام پیش‌تر آسیب جدی‌ای بر خود وارد آورده است، زیرا در تلاش برای حاکم شدن بر تاریخ، به یکی از محصولات جانبی تاریخ تبدیل شده است، به سان کوچه بُن‌بستِ باورگانی دیگری.

* * *

¹ Bolshevik

² Pandora's box

³ Pol Pot

جهانی که در ناکجاست

اشکال مختلف پیوندزنی و وصله‌زنی تنوع عظیمی از تحریفات را ایجاد می‌کنند. این تحریفات می‌توانند معرفت‌شناختی، روان‌شناختی یا زیباشناختی باشند؛ هم‌چنین، مطابق نسبت پی‌روی محتوای سنتی از انگاره‌های وارداتی مقبول، متغیرند. برای نمونه، آن‌ها ممکن است نتیجه زنجیره‌های همانندنگاری باشند، مانند این که «اسلام برابر است با مردم‌سالاری»^۱، «غسل برابر است با بهداشت»، «مستضعف برابر است با طبقه کارگر»^۲. تحریفات اغلب از فراز خطوط گسل تاریخی می‌گذرند، تبارشناسی انگاره‌ها یا جهش‌های معرفتی را نادیده می‌انگارند که در پس تغییرات وارده بر چشم‌انداز اجتماعی فرهنگی نهفته‌اند.

در بافتار پدیده اسلام‌گرایی، این تحریفات می‌توانند شکل تقلیل ناآگاهانه (یا آگاهانه) انگاره‌های تقدیسی مانند «شهادت»، «جهاد» یا «تقیه» را در سطحی برابر با مفاهیم سیاسی به خود بگیرند، به‌طوری که به ترتیب مترادف با نیروی رانشگر تاریخ، نبرد طبقاتی، قانون سکوت شمرده می‌شوند. به‌عنوان مثال، انگاره «تقیه» برای شیعیان فحای فرهنگی مهمی دارد. رایج‌ترین معنا دوراندیشی و مصلحت‌اندیشی، کتمان نیات است. این مفهوم را می‌توان در سطوح مختلف به‌کار

^۱ Democracy

^۲ Proletarian

گرفت. در سطح شخصی، هشداری‌ست دربارهٔ محافظت از جان فرد در برابر خطر؛ در سطح دینی، یاری‌رسانِ حفاظت از ایمان در برابر بیگانگانِ مزاحم؛ در سطح فراطبیعی^۱، معنای رازداری، پاسداشتِ امانتِ الهی بر دوشِ آدمی‌ست. لیکن، وقتی این مفهوم چندسویه از عرصهٔ تحریفِ باورگانی^۲ گذر می‌کند، جوهر می‌بازد، سست می‌شود و از فحایِ عاطفی و نمادین تهی می‌گردد، به گونه‌ای از «اُمِرتا»^۳ بدل می‌شود: قانون سکوت و رازداری، آن‌چنان‌که در یک جنبشِ سرّی قابل‌فهم است که در آن همه باید جلوی زبانِ خویش را بگیرند.

انگارهٔ شهادت در تشیع دوازده‌امامی ملهم از اسوهٔ امامِ سوّم، حسین، است که در محرم ۶۸۰ میلادی در پی نبرد در صحرای کربلا به شهادت رسید. این الگو به‌طور ویژه الهام‌بخشِ روح ایرانی‌ست، به‌خصوص این که سبقه‌ای در ایران پیشاِسلامی دارد: برخی بر این باورند که این انگاره ریشه در مرگِ سیاوش دارد که یکی از قهرمانانِ شاهنامهٔ فردوسی‌ست. ستّاً، شهادتِ حسین مانندِ مصائبِ مسیح به‌بیانی دقیق‌تر حرکتی غیرسیاسی‌ست: اشک، سوگ و مصیبت و نه مرام‌آموزیِ سیاسی درون‌مایه‌های حقیقی این روایتند. بسیاری از گزارشاتِ پیرامون این رویداد، مانندِ مفتاح‌البکا و طوفان‌البکا، بر جنبهٔ عاطفی تأکید دارند.^۴

باری، با گذر از عرصهٔ تحریف، انگارهٔ شهادت متحملِ یک دگردیسیِ آغازین می‌گردد: انگارهٔ خون، خشونت و انتقام بر اشک‌ریزیِ آیینی تقدّم می‌یابد. تصویرِ حسین نیز به‌نوبهٔ خود عمیقاً دست‌خوش تغییر می‌گردد: به نمادی از امتناعِ سرسختانه بدل می‌شود و خون به‌ناحق ریخته‌اش «محرک» تغییرِ تاریخی می‌گردد. در تفاسیرِ نوین (مانندِ شهیدِ جاوید از نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی^۵)، تلاش‌هایی جهتِ بازاریابیِ منابعِ صورت گرفته است؛ ولی درطولِ فرایند، آن‌ها نیز از رازگونه‌گی و تقدّس زوده شدند و تاریخ‌مند گشتند. هاله‌ای که زمانی گردِ حسین را فراگرفته بود، شخصیتیِ اسطوره‌ای از آن ساخته بود، ناپدید گشت. به شخصیتیِ بس معمولی‌تر (ولو آشنا‌تر) تبدیل می‌شود: قهرمانی خواهانِ مرگ به‌خاطرِ آرمان‌های سیاسی‌اش. حتّی علمِ غیبش، پیش‌بینیِ سرنوشتِ مصیبت‌بارش از وی گرفته می‌شود. نتیجه تک‌بعدی و آشکارا سیاسی‌ست: عملِ

^۱ Metaphysical

^۲ Ideological

^۳ Omertà

^۴ بنگرید به:

Hamid Enayat, *Modem Islamic Political Thought* (Macmillan, London, 1982), pp. 181-94.

^۵ همان‌جا.

شهادت‌آمیز حسین صرفاً جهت براندازیِ امویان انجام گرفت. بدین ترتیب، مصیبتِ حسین به رخدادی اساطیری واقع در «زمان نخستین»^۱ تقلیل یافت و شکلِ روایتی اساساً انسانی و تاریخی به خود گرفت. چراکه شهادتِ حسین در اصل رستگاری‌شناختی^۲ بود؛ به‌همان شیوه‌ای که مسیح بر صلیب شد تا گناهانِ ما را بیامرزانند، حسین نیز در کربلا کشته شد تا جامعهٔ مسلمان را از گناهانش پاک گرداند. «در این جاست که عرصهٔ تحریفِ زمانِ بالندهٔ نبردِ اجتماعی و تاریخی را جای‌گزینِ زمانِ چرخندهٔ اسطورهٔ رستگاری می‌سازد.» این گرایشِ دین‌جداساز^۳ با خمینی به اوج خود رسید که بیش از سایرِ متألهینِ شیعه به کاوشِ مقاصدِ سیاسی در خاطرهٔ کربلا پرداخت. در کتابش، او چنین می‌آورد:

«سلطنت و ولایت‌عهدی همان طرزِ حکومتِ شوم و باطلی است که حضرت سیدالشهدا (ع) برای جلوگیری از برقراریِ آن قیام فرمود و شهید شد. برای این که زیر بارِ ولایت‌عهدی یزید نرود و سلطنتِ او را به رسمیت نشناسد، قیام فرمود و همهٔ مسلمانان را به قیام دعوت کرد.»^۴

در بازگشت به موضوع تحریفات، باید افزود که تحریفات به حوزهٔ مرکب‌سازیِ مفهومی محدود نمی‌شوند، بلکه می‌توان آن‌ها را در اشیا، ادبیات و هنر نیز یافت. برای نمونه، می‌توانند دربرگیرندهٔ دگرریختیِ زیباشناختیِ سبک‌ها و اشیا در محیطی سنتی باشند، به‌سانِ تغییراتِ عظیمی که در دههٔ ۱۹۵۰ متأثر از سبکِ به‌اصطلاح «حجم‌گرایی»^۵ در معماریِ ایرانی پدیدار شد. آن‌ها می‌توانند در داستانِ بلند پدیدار شوند، زمانی که یک گونهٔ جدیدی از نوآوریِ ادبیِ غربی در تماسیِ آسیب‌زا با حسّاسیتی قرار گیرد که هیچ ارتباطِ تبارشناختی‌ای با انگاره‌های معرفتی‌شده ندارد، بلکه بالعکس، به‌طورِ بنیادینی مخالفِ آن‌هاست.

تمامی این تحریفات، هرچند ممکن است به‌تنوع پدیدار شوند، یک خصیصهٔ مشترک دارند: «پی‌روِ واقعیت نیستند.» ارتباطشان با آن غیرجدلی و ناتاریخی‌ست. ساختارهایی بسته‌اند که دسته‌بندی‌های خویش را می‌زایند و در خیالاتِ خویش به‌سر می‌برند: در یک کلام، دامنهٔ ذهنیِ منحصربه‌فرد که زمان را با مکان اشتباه می‌گیرد، ادراک را از کار می‌اندازد و باعثِ دشواریِ حفظِ

^۱ In illo tempore

^۲ Soteriological

^۳ Secularizing

^۴ ولایتِ ققیه، نقل‌شده در همان، ۱۹۴.

^۵ Cubism

^۶ Ahistoric

هرگونه ارتباط جدلی آن با جریان متغیر زندگی واقعی می‌شود. جهان عرضه‌شده توسط این عرصه تحریف نه یک جهان برون‌واقعی^۱ است (گرچه چنین می‌نماید)، نه یک جهان فزون‌واقعی^۲ شبیه‌سازی‌ست، بلکه یک جهان «فروواقعی^۳» است که در آن، واقعیت در پس نقاب‌های پرزرق‌وبرق از دیده پنهان داشته می‌شود، جایی که یک دروغ قادر است تا خود به هدف تبدیل شود و هستی مستقلی را پیش ببرد. در این‌جا، همه‌چیز وارونه است: زندگی مرگ می‌شود، زیبایی زشتی‌ست، بلاهت فضیلت است. اگر این گزاره‌ها را از محیط بسته‌شان خارج کنیم، هیچ‌یک تاب مقاومت در برابر واقعیت را نخواهند داشت. درواقع، نمی‌توانند، زیرا محتوای واقعی‌ای ندارند، بلکه قادرند - به لطف محیط بازخورد تعمیم‌یافته - در هذیان‌گویی خویش به سر برند. همانا، این تحریفات را می‌توان «هذیان‌گویی مرحله دوم» نامید.

هاله، آینه و مانسته^۴

واقعیت جهان مربوط به شیوه‌ای است که تصاویر بازنمایی می‌شوند و شیوه‌ای که امور توسط آدمی درک می‌شوند. خیال‌بینی که دیدگاهش توسط جادوی جهان دگرگون شده است، امور را به همان طریقی نمی‌بیند که فرد واقع‌بین در عالم افسون‌زدوده گوتنبرگ^۵ می‌زند. والتر بنجامین^۶ به ما می‌گوید که افول تصویر مترادف است با زوال هاله. وقتی یک شیء هاله خویش را می‌بازد، ارزش دینی و آیینی‌اش را از دست می‌دهد و ارزش مبادله‌ای و نمایشی می‌یابد؛^۷ تکینگی چیزی یگانه با بازتولیدپذیری فنی نسخه‌های روگرفت جای‌گزین می‌شود. کیفیت ادراک کارکرد تصویر است و تصویر با یک پشتیبان پیوند دارد: آینه یا به عبارت دیگر، جهان. روابط آینه - تصویر با محتوای کمابیش جوهرمند دستگاه ادراکی تنوع می‌یابد: ادراک ممکن است در معرض فضای پس آینه (در معرض ابهام آن‌چه افشا شده است، ولی به سان رؤیت خدانمود^۸ همچنان پنهان باقی‌ست) قرار داشته باشد؛ ممکن است محدود به مواجهه جدلی آینه - تصویر باشد؛ یا ممکن است به سان رشد

¹ Surreal

² Hyper-real

³ Sub-reality

⁴ Simulacrum

⁵ Gutenberg

⁶ Walter Benjamin

⁷ Walter Benjamin, 'L'Oeuvre d'art à l'ère de sa reproductible technique', in *L'Homme, la langue et la culture* (Denoël-Gonthier, Paris, 1971), p. 146.

⁸ Theophany

تصادفی رسانه‌ها از چارچوب خویش طغیان کند و در سور تصاویر سرگردان منفجر گردد. در حالت نخست، ما هستی‌شناسی تصاویر خواهیم داشت که هریک هم‌چنان در هالهٔ کیهان‌شناختی‌شان احاطه شده‌اند؛ در حالتِ دوّم، ما رابطهٔ جدلی با آگاهی بازتابی خواهیم داشت؛ و در حالتِ سوّم، یک مانسته یا روگرفت. در پیوند با سطوح واقعیت، می‌توان گفت که ما به ترتیب با یک فراواقعیت^۱، یک واقعیتِ جدلی و یک فزون‌واقعیت^۲ مواجه خواهیم بود.

در کتابِ خویش پیرامون آمریکا، ژان بودریاد^۳ به دو موردِ اخیر - واقعیتِ بازتابی و فزون‌واقعیت - نگاهی می‌افکند که به ترتیب نمودِ دیدگاه‌های مختلفِ اروپا و آمریکا هستند. در این راستا، چیزی برخورد از اهمیتِ اولیه را آشکار می‌سازد: بینش‌های مختلفِ اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها نسبت به واقعیت، تصویر و شبیه‌سازی. لیکن، جهان ما در کجا با همهٔ این‌ها تناسب می‌یابد؟ البته، من به جهانِ «شرق» اشاره می‌کنم که جایگاه ویژهٔ خویش را داراست: که مبتنی بر آشکارسازی یا شبیه‌سازی نیست، بلکه یک جهانِ متعالی‌ست که تصویر در آن کیفیتی تجلّی‌گون دارد و مانند هالهٔ یک شمایل پدیدار می‌شود. بودریاد اشاره‌ای به این نمی‌کند؛ در حقیقت، مسئلهٔ وی نیست. باری، آیا این جهانِ دگردیس‌شده اصلاً وجود دارد؟ اگر وجود دارد، دقیقاً کجاست؟ و اگر وجود ندارد، این جهانِ ما چیست که نه «فراواقعیت» است، نه «واقعیت» و نه «فزون‌واقعیت» است؟ به گفتهٔ بودریاد، میان اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها تفاوتِ بنیادینی هست: «آن‌ها از انگاره‌ها واقعیت می‌سازند. ما واقعیت را به انگاره‌ها یا باورگان^۴ تغییر می‌دهیم.»^۵ چرا؟ چون:

«آن‌چه در آمریکا تازگی دارد برخوردِ سطحِ نخست (بدوی و وحشی) و «نوعِ سوّم» (مانستهٔ مطلق) است. سطحِ دوّمی در کار نیست. این موقعیتی‌ست که به سختی می‌توانیم آن را دریابیم، زیرا حالتی‌ست که همیشه امتیازِ برخورداری از آن را داشته‌ایم: سطحِ خودبازتابی، خودآینه‌گری^۶، سطحِ خودآگاهِ ناشاد.»^۷

¹ Meta-reality

² Hyper-reality

³ Jean Baudrillard

⁴ Ideology

⁵ Jean Baudrillard, *America*, transl. C. Turner (Verso, London and New York, 1988), p. 84.

⁶ Self-mirroring

ظاهراً، آمریکا تاحدی از درجهٔ دوم محروم مانده و سطح سوّم را زیاده توسعه داده است. تمامی توصیفات ارائه‌شدهٔ بودیاد گویی حاکی از اینند: «آمریکا یک هام‌نمایی غول‌آسا است، بدین‌معنا که هریک از اجزا محتوی اطلاعات مرتبط با کل هستند.»^۲ آمریکا یک شبیه‌سازیست که جهان در آن فقط از طریق تبلیغات وجود دارد.^۳ آمریکا یک فیلم‌نگار عظیم است. تمامی این تعاریف بر قوای ویژهٔ مشابه فرهنگ آمریکایی تأکید دارند: قدرت تولید جهانی از مانسته که تصویر در آن (مانند رُز/ارغوانی قاهره^۴ از وودی آلن^۵) از طریق پرده به اصطلاح می‌شکند و با آفرینش یک فزون‌واقعیت، هستی‌ای مستقل درپیش می‌گیرد. «همین شخصیت تخیلی‌ست که بس هیجان‌انگیز می‌نماید. حال، تخیل تصوّر نیست. آن چیزی‌ست که با بخشیدن شکل واقعیت به تصوّر، آن را پیش‌بینی می‌کند.»^۶ شیوهٔ زندگی آمریکایی تخیلی‌ست، زیرا «تعالی تصوّر در واقعیت است.»^۷

لذا، هیچ پشتیبانی برای هرگونه ارجاعی به هرچیزی در دست نیست. صحنهٔ فیلم جای صحنهٔ آینه را گرفته است^۸، تصویر دیگر به چیزی جز خود ارجاع ندارد، به‌طوری‌که مانسته به خودتبلیغی بدل می‌شود و زندگی به سینما، چراکه «کلّیت فضا است، کلّیت سبک زندگی‌ست که سینمایی‌ست.»^۹ درمقایسه با این شیوهٔ شبیه‌سازی ناب که در آن ظاهراً آرمان‌شهری قرن هجدهمی حاصل می‌آید، اروپا هنوز در یک زمانهٔ متجسّری از آگاهی ناآرام به سر می‌برد؛ یا، اگر بتوان گفت، در زمانه‌ای از تناقضات آشتی‌ناپذیر قرن نوزدهم. رویکردش به واقعیت دوسویه است: یا با تصوّر واقعیت بر آن پیش‌دستی می‌کند و یا با آرمانی‌سازی واقعیت از آن می‌گریزد.^{۱۰} آگاهی اروپا نمی‌تواند ورای مرحلهٔ منفیت را درنوردد و اروپاییان «آرمان‌شهریانی حسرت‌زده» باقی‌اند که برسر آرمان‌های

^۱ Hologram

^۲ همان، ۲۹.

^۳ همان، ۳۲.

^۴ *The Purple Rose of Cairo*

^۵ Woody Allen

^۶ همان، ۹۵.

^۷ همان‌جا.

^۸ همان، ۳۷.

^۹ همان، ۱۰۱.

^{۱۰} همان، ۹۵.

ما کلنجر می‌روند، ولی نهایتاً از تحقیقشان امتناع می‌ورزند، امکان هرچیزی را ادعا می‌کنند، ولی هرگز آن همه‌چیز حاصل نیامده است.^۱

آیا برون‌واقع‌گرایی^۲ نمونه خوبی برای همین تناقض نیست؟ برون‌واقع‌گرایی چیست مگر غایت تلاش روح فاوستی^۳ در جهت سنگ تمام گذاشتن در نقطه والای توازن «که از آن»، در کلام آندره برتون^۴، «زندگی و مرگ، واقعی و خیالی، گذشته و آینده، بیان‌پذیر و بیان‌ناپذیر دیگر متناقض برداشت نمی‌شوند (بیانیه دوم برون‌واقع‌گرایی)^۵؟ ما اکنون می‌دانیم که این رؤیا هرگز تحقق نیافت و برون‌واقع‌گرایی در تردیدی بی‌پایان میان میل به هم‌ذات‌پنداری با آرمان شهرهای انقلابی و مخالف آن، و سوسه بازگشت به درون و کاوش ناخودآگاه، دیوانگی و توهم به دام افتاد. از این رهگذر، کل تاریخ برون‌واقع‌گرایی تجسم تناقضات آشتی‌ناپذیر است: بزرگ‌داشت دیوانگی هم‌زمان با عاقل ماندن، تأثیر بر آشتی تن و روان هم‌زمان با جلوگیری از یگانگی حقایق‌شان، حمله به ارزش‌های سنتی هم‌زمان با غرقه ساختن خویش در باطن‌گرایی^۶ مرام‌های شرقی.^۷ طبق برداشت من، برون‌واقع‌گرایی باز نمود آن چیزی‌ست که بودریاد سطح خودآگاه آشکار ساز، بازتابشی و ناشاد می‌نامد.

اگر آمریکایی‌ها از انگاره‌ها واقعیت می‌سازند و می‌توانند، خوب یا بد، نابخردی جمعی‌شان را دریابند و اگر اروپایی‌ها واقعیت را به انگاره‌ها بدل می‌سازند، رویکرد شرقی‌ها به واقعیت بی‌امان در حال تغییر که متعلق بدیشان نیست، چه خواهد بود؟ مردمان جهان غیر غربی رویکردی منفعل به این تحولات دارند. آن‌ها نه تنها ساخت واقعیت از انگاره‌ها را دشوار می‌یابند، بلکه از ارائه یک بازنمایی کافی از خود واقعیت‌نویس^۸ ناتوانند. مسئله ایشان مربوط به فزون‌واقعیت یا آگاهی ناآرام نیست. بلکه، از هستی‌شناسی تصویر نیز بی‌بهره‌اند که زمانی ادراکشان را متأثر ساخت و باعث شد تا جهان و اشیای درونش دگردیس‌شده، درخشان چون سنگ‌های قیمتی شاور در برابر آینه‌های ظاهر بنمایند. جهانی که در کلام حافظ (۱۳۹۰-۱۳۲۰)، هم‌چنان حلقه‌به‌گوش «استاد ازل» بود:

^۱ همان، ۷۸-۷۹.

^۲ Surrealism

^۳ Faustian

^۴ André Breton

^۵ Second Manifesto of Surrealism

^۶ Esotericism

^۷ 'Surréalisme', in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15 (Paris, 1980), pp. 575, 578.

^۸ Modern

درپس آینه طوطی صفتم داشته‌اند آن‌چه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
شرقی‌ها از تجاربِ اولیهٔ خویش بریده‌اند، ولی به آگاهی بازتابشی عصرِ نوین دست نیافته‌اند و یا به
سورِ خودتبلیغی در جهان رسانه‌ای شدهٔ شبیه‌سازیِ نپیوسته‌اند. پس، آن‌ها دقیقاً کجا هستند، چراکه
باید در جایی باشند؟ میانِ فراواقعیتِ جهانی که اندک بقایایِ بی‌فایده‌ای از آنِ دراختیارش هست
و یک واقعیتِ جدلی که تناقضاتش به‌واقع هرگز محتوایِ آگاهی‌اش را تغییر نداده‌اند، انسانِ شرقی
در برزخ، در میانستانِ بلاتکلیفِ درانتظار است. واقعیتش یک فروواقعیت است، هم درپیوندبا هالهٔ
تصویرِ سنتی و هم درپیوندبا انفجارِ فرونِ واقعیِ رسانه. بی‌نصیب از هالهٔ شمایل‌ها، محروم از
درخششِ گذرای ستارگانِ فیلم و سینما، او در جهانی بدونِ مختصاتِ فرامادی، یک «نامکان»
ساکن است.

جهانی که اشیا در آن بدشکلند

این «نامکان» تاریخاً «جلوتر» از جهانِ دگردیس‌شدهٔ تصاویر است که برون‌نماهای کم‌رنگش
هنوز در آگاهیِ آن دوام آورده‌اند؛ ولی «عقب‌تر» از جهانِ صنعتیِ یغماگر است و نتیجتاً یک عرصهٔ
تحریفِ به‌شدتِ قدرتمندی را نقش می‌افکند که درونش هر شی‌ای، هنری و نیز صنعتی، به‌طرزی
خودکار بدشکل می‌گردد. درحالی‌که اشیای هنری پیوندی متزلزل با جهانی دارند که آن‌ها را
می‌آفریند و به‌طریقِ نامعمول با نوین‌گری‌ای انطباق می‌یابند که از آن‌ها طنزنگاره^۱ می‌سازد، اشیای
صنعتی توسطِ جوّ محیطِ متراکمِ سنتِ تقلیل‌یافته به فروواقعیتِ به‌سرعتِ دچارِ دگردیسی می‌شوند.
جهتِ ارائهٔ نمونه‌ای از این نوع تحریف، کافی‌ست به تاکسی‌های مرسدیس - بنز^۲ در تهران
بنگریم - البته، پدیدهٔ مشابه را می‌توان در سرتاسرِ جهانِ سوّم یافت. درخورِ خاستگاهِ آلمانیِ خود،
خودرویِ مرسدیسِ ظاهریِ مردانه، نیرومند و کارآمد دارد. شکلش تاحدّی کلاسیک است که از
خمیدگی و گردیِ فراوانِ طرحِ فرانسوی یا ایتالیایی دوری می‌کند و این به بدنه یک ظاهرِ اصیل
و سریعاً قابل‌شناسایی می‌بخشد. با تبدیل شدنش به تاکسی در تهران، نه‌تنها ویژگی‌های
ماهیتِ بخشِ آن‌چه می‌توان روحِ آن نامید فزاینده‌وار پنهان می‌گردند، بلکه تأثیرِ فرسایندهٔ عرصهٔ
تحریفِ خودِ خودرو را در معرضِ خامتِ اقلیمِ اجتماعی قرار می‌دهد. خطوطِ تیز و برجسته در اثرِ
برخورد، فرورفتگی و بدشکلی‌های ظریفی رفته‌رفته قُر می‌شوند و محو می‌گردند و خودرو به‌زودی

^۱ Caricature

^۲ Mercedes-Benz

به چیزی بی‌شکل بدل می‌شود. رنگ‌های جلف و ناجور نیز آن را بیش‌تر بی‌ریخت می‌کنند، تاجایی که به یک شیء ساخته‌شده از خمیرکاغذ می‌ماند. لامپ‌های ریزِ چندرنگِ آویزان در این جاوآن جای داخلِ خودرو، مجموعه‌ای از کارت‌پستال‌ها (مناظرِ سوئیس، تمثال‌های امامان و مانند آن) چسبیده بر بدنه داشبورد، و دسته‌گلِ کاغذیِ ارزانی که با لبخندی غمگین بالای فرمان قرار دارد، داخلِ خودرو را به چیزی مضحک بدل کرده‌اند، توگویی با تزئیناتِ یک جشن روستایی فقیرانه آراسته شده باشد. وسیله نقلیه علاوه بر کارکردِ مدنظرِ حیاتیِ ثانوی به خود می‌گیرد. لیکن، این حیاتی‌ست که کارکردِ شی را نادیده گرفته، فضای جهانی را سامان می‌بخشد که هیچ چیزی از آن برجای نمی‌ماند مگر نشانه بارزِ زوالش، مانند آت‌و‌آشغال‌ها و تگه‌های گوشت که یادآورِ جشنِ دی‌شب هستند.

عنصرِ دیگری در این بندزنیِ تزئینیِ ناکارکردی وجود دارد. این شی نه فقط بدشکل، و اساخته، فروکاسته به سطحِ یک اسباب‌بازیِ دست‌کاری‌پذیر می‌گردد؛ هم‌چنین، به مفهومی، به تصاحبِ درآمده و رام می‌شود. با «انسانی‌سازی» آن، آویختنِ طلسم‌ها (مانندِ تعویذهای آبیِ فیروزه‌ای که ایرانیان به‌طورِ بی‌رویه بر احشام و اشیای بی‌جان می‌چسبانند) جهتِ کوریِ چشمِ بد، تزئینِ آن با اوراقِ سحرانگیز یا آیاتِ قرآنی جهتِ حفاظت از آن در برابرِ اتفاقاتِ زیان‌بخش، افراد به این شی حیات می‌بخشند. جاندار می‌گردد، سرشار از حیاتیِ ثانوی، یک حیاتِ جوهرمندتر و «کهن»‌تر که (می‌توان گفت) از اعماقِ سحر، از یک روح‌باوریِ پیشافناوری سرچشمه می‌گیرد.

لیکن، وقتی کارکردِ خویش را از دست می‌دهد تا به یک جوهرِ منعطف بدل شود، هماهنگ با چرخه‌های طبیعیِ دگردیسی، این شی از منظرِ فنیِ شکننده می‌گردد. به سانِ اسبِ گاری، خودرو به مرکبی تبدیل می‌شود که به‌رغمِ برخورداری از سازو برگِ بهترِ حیاتِ ثانوی، از ضعفِ ساختاری رنج می‌برد. نگهداریِ نامناسبِ به‌زودی آن را به شی‌ای «بیمار» تبدیل می‌کند: با لوازمِ دم‌دستیِ هرروزِ سر پا می‌ماند، به‌هزار دنگ‌وفنگ راه می‌افتد، به سانِ عروسیِ رعا آراسته و پیراسته می‌شود، ولی با چرخ‌دنده‌های ناله‌کنان و خرناسِ مرگ از اعماقِ موتور، وصله‌پینه‌شده مانندِ یک ملحفهٔ مندرس، در برابرِ تمامیِ مشکلاتِ جان‌کاهِ سرنوشتی به‌شدت تلخ تسلیم است. از جایی که من می‌آیم، به طولِ عمرِ ماشینِ آلاتِ توجّهِ چندانی نمی‌شود. ما بانگِ برمی‌آوریم که «آیا جوانِ مرگ نشد!»، توگویی به مرگِ مصیبت‌بارِ جوان‌سالی در عنفوانِ جوانی، پیش از بزرگ‌سالی اشاره داریم. این سوگواریِ آیینی از ناکامیِ ما در پذیرشِ وسیله‌ها به‌مثابهٔ اشیایِ کارکردی پرده برمی‌دارد. با انکارِ

کارکردیت^۱ آن، ما عمر مفیدش را کوتاه می‌کنیم، ولی با محکوم ساختن آن به مرگ ناب‌هنگام، ما در سطحی دیگر احیایش می‌کنیم، آن را به یک شیء مرموز مبذل می‌سازیم که تصویری از انسانیتی است که در خدمت آن است: در معرض تمامی بوالهوسی‌های طبیعت، تمامی ضربات نامنتظره سرنوشت ستمگر، ولی شی‌ای سحرآمیز که توأمان بازتابی از حضور جاودانه خدا و ناپایداری کلیت هستی زمینی است.

این فضای بدشکل‌ساز که با تکه‌تکه کردن شی بدن آسیب می‌زند، با این شرط که نه تنها بر اشیا بلکه بر ادبیات، هنر، اندیشه و حتی رفتار روان‌شناختی نیز تأثیر می‌گذارد، دقیقاً مراد ما از عرصه تحریف است. درباره موضوع اشیا و صله‌خورده و فرسوده که در تونس به جای اتوبوس به کار می‌روند، هاله الباجی چنین می‌نویسد: «وقتی حرکت می‌کنند، به نظر نمی‌رسد که روی چرخ‌هایشان پیش می‌روند. آن‌ها به گونه‌ای در جاده فرومی‌غلتنند که گویی می‌خواهند در آن غرق شوند.»^۲ همه چیزشان بدشکل گشته است: تایرهایشان «توهم شوم» تایر، انحنا یک گونه بدشکل به واسطه قلنبه یک دمل است.^۳ لاستیک به نوعی از ماده سپیدنما فساد یافته است که درونش شکل ناپیدایی از یک تایر کمین گرفته است. کلیت وسیله نقلیه «کج و معوج حرکت می‌کند، با چرخ در گودال افتاده، مانند یک قربانی جنگی بزرگ به پهلوی می‌راند و با ناله فلزی روی تایرهای مرده‌اش آرام می‌گیرد.»^۴ ظاهرشان هیچ یا اندک شباهتی به اتوبوس‌های معمولی مانند ساخت آلمان ندارد. این‌ها وسایل نقلیه‌ای هستند با «یک چرخ در جهان نوین و یک چرخ در جایی دیگر، تقریباً فرسوده، پوسیده و از کار افتاده.»^۵

این «در جایی دیگر» مهلک شی را در نوعی «نامکان» قرار می‌دهد که هرگز موقعیت خویش را تعالی نمی‌بخشد، هرگز از سطح خویش فراتر نمی‌رود، لیکن زیر بار خویش فرومی‌پاشد؛ هرگز بدان چه قرار است بازنمایی کند تماماً دست نمی‌یابد، پایان‌ناپذیر در پی انگاره خویش می‌رود، ولی هرگز بدان نمی‌رسد. آن چه سرانجام درباره این تحریفات برجسته می‌نماید زوائد بصری عجیب، ذائقه بد، افراط، ماهیت نامطلوب بازنمایی، فقر ناسازگار اشکال درهم‌شکسته نیست؛ بلکه هویت

^۱ Functionality

^۲ 'Le Promeneur aboli ou les métamorphoses du troisième homme', in *Babylone*, no. 5 (Paris, 1986), p. 212.

^۳ همان‌جا.

^۴ همان‌جا.

^۵ همان، ۲۱۳.

متزلزل امورِ مانده در حاشیه واقعیت، صرفاً نیمه تمام، صرفاً نیمه کارکردی؛ نیم انجیر و نیم انگور است، اموری که پیش از به وجود آمدن کاملشان، به حدّ کافی پیرند تا بمیرند.

انفجارِ ناخودآگاهِ جمعی

وقتی رخدادهای استثنایی به فروپاشی نظم منجر می شوند، تحریفات نیز ممکن است منفجر شده، گفتمانی افراط آمیز بیافرینند و سرتاسر حوزه عمومی را اشغال کنند. آن گاه، بقایای نیمه فراموش شده و غرق شده حافظه باستانی می توانند به سطح آمده، به تمامی خیالات تصوّر اجتماعی جسمیت ببخشند.

نظم قدیمی ممکن است توسط، برای نمونه، یک انقلاب واژگون شده باشد. تاجایی که می دانم، انقلاب ایران در میان انقلاب های رخ داده در جهان سوّم یگانه باقی مانده است. نخست، چون، برخلاف بسیاری دیگر از به اصطلاح انقلاب ها، نه صرفاً یک کودتا بلکه یک تغییر نظام حقیقی، شامل جابه جایی سهم ارزش ها بود؛ بلکه چون آگاهانه انقلابی فرهنگی قصد شده بود. در قامت انقلابی نه شرقی و نه غربی، خود را دغدغه مند هویت، به عبارت دیگر، انقلابی از نوع سوّم نامید. همانا، این «راه سوّم» یک توهّم از آب درآمد؛ این که به ظاهر، به سادگی باورگان های بنیادینی پروراند و بارور ساخت که از پیش در عرصه بودند. باری، در مقام یک زمین لرزه فرهنگی بی سابقه، موفق شد تا بر انفجارِ سهمگین ناخودآگاهِ جمعی کشور جامه تحقّق ببوشد.

تا آن جاکه می دانم، غربی های بسیار اندکی - یا شرقی هایی هم چنین - از بینش پیش بینی فوران ممکن اشکال نهفته ای از ناخودآگاهِ جمعی شرقی برخوردار بودند. این امر به خصوص در عصر استعمار صادق بود، به استثنای گوینو^۱ که این مضامین را تحت تأثیر شهود ویژه خویش قرار داد و نظرات بس مدرکانه ای مطرح ساخت. در نگاه وی، آسیا یا دست کم آسیایی که در نیمه دوّم قرن نوزدهم می شناخت، یک «استخرِ راکد»^۲ ولی نه مرده بود. از آن جاکه آب در جریان نبود، سِتروُن به نظر می رسید. گوینو باور داشت که در مقابل، آبِ راکد «به طرزی هراس انگیز جولانگاه هیولاها و موجوداتی ست که برای گونه ما مفید نیستند»^۳ آن چه وی خطرناک می پنداشت هم آمیزی مداوم نظریه های «بسا طبیعتاً مغایر» بود. کسی همانا نمی دانست که از این «خرمن بارور انگاره های

^۱ Gobineau

^۲ Charles Gobineau, *Religions et philosophies de l'Asie centrale* (Gallimard, Paris, 1957), p. 126.

^۳ همان، ۱۲۷.

ناهم‌ساز» چه چیزی قد خواهد کشید. عباراتِ مستفادّ گوینو - «مغایر»، «ناهم‌ساز»، «هم‌آمیزی مداوم» - سازگاری‌ناپذیریِ انگاره‌های تلفیقی و پیش‌بینی‌ناپذیریِ اشکالِ حاصله را برجسته می‌سازد که خطراتش برای وی به اندازه‌ای که اخلاقی به نظر می‌رسد، مادی نیست:

«اشتعالِ جدیدی از اصول، انگاره‌ها، نظریه‌های بیماری‌زا در این مردابِ فکری رخ

خواهد داد؛ و عفونتی که متصاعد می‌کند، به واسطهٔ همه‌گیری گسترش خواهد

یافت، نه همیشه بی‌درنگ، بلکه با قطعیتِ مطلق.»^۱

به عبارت دیگر، این باروریِ پیش‌بینی‌ناپذیر از پیوندِ یک انگاره در یک بدنه یا محیطی منتج می‌شود که با آن بیگانه‌اند. درواقع، نه تنها امور به‌هنگامِ گذر از صافیِ ادراکمان تغییر می‌یابند، بلکه به اموری از نوع جدید و اصیل تبدیل می‌شوند. برای نمونه، تصویرِ وُلْتِر^۲ نه تنها با ورود به عرصهٔ فرهنگِ ایرانی تغییر می‌کند - نامش به وَاَلْتِر^۳ تغییر می‌یابد،^۴ به آدمی بی‌خاصیت با پیراهنی با دکمه‌های باز تبدیل می‌شود، وقتش را صرفِ میگزاری می‌کند، ملّایان را تمسخر می‌کند، به دنبالِ زنان می‌افتد و آیاتِ شیطانی می‌سراید، بلکه همیشه بدونِ دشواری از مجازات می‌گریزد - وی به شخصیتی جدید و تاحدّی جهش یافته مسخ می‌یابد. در مواردی مانند وُلْتِر یا ناپلئون^۵، دگردیسی صرفاً جالب می‌نماید؛ باری، اگر به تولیدِ باورگانِ تمامیت‌خواه^۶ منجر شود، می‌تواند آسیب‌زا یا حتّی مرگ‌بار باشد و باعثِ ویرانگری‌ها در جهان گردد. گوینو به حدّ کافی عمر کرد تا شاهدِ نخستین تحولاتِ برخاسته از تأثیرِ غرب در آسیا، مانندِ ظهورِ مکاتبِ بدعت‌آور در جوامع زرتشتی و هندو در هند و موضعِ ستیزه‌آمیزِ اتّخاذیِ بابی‌گری (یکی از گونه‌های جدیدِ تشیع در ایران) باشد. گوینو علاقهٔ عمیقی به ایران داشت، لیکن، به‌رغمِ ستایشش از نبوغِ آسیایی در آفرینش‌های قالب‌های اصیل، وی از جوانبِ نامنسجم و خطرناکِ آن به مراتب آگاه باقی ماند. گرچه او به سختی می‌توانست انفجارهایی که بیش از یک قرن پس از مرگش را پیش‌بینی کند، از این فراست برخوردار بود تا به این ظنن شود که چیزی از آن نوع ممکن است.

^۱ همان، ۱۲۶.

^۲ Voltaire

^۳ Valater

^۴ همان جا.

^۵ Napoleon

^۶ Totalitarian

در بازگشت به تصوّراتِ خامِ ناخودآگاهِ جمعی، در موردِ حاضر، لایه‌های مختلفی از رسوب دخیلند که ترکیبِ جغرافیایی‌شان به‌وسیلهٔ انقلابِ آشکار گشت. در لایهٔ انتهایی، در قدیمی‌ترین سطح، اقشارِ کهنِ ناخودآگاهِ اجتماعی قرار دارند که از استوارترین کهن‌الگوهای حافظهٔ جمعی تغذیه می‌کند - اموری مانندِ شهادت، موعودگرایی، نورانیتِ نبوی و مواردِ دیگر، همگی کمابیش پیشااسلامی با خاستگاهی گم‌شده در مه‌آلودگی تاریخ. این کهن‌الگوها در ناخودآگاهِ اجتماعی نقشی مشابه با غرایز در تبارزایی^۱ ایفا می‌کنند. روی آن‌ها، باورهای سنتی دینِ حاضر قرار گرفته‌اند و نیز انگاره‌های نوین‌گریِ وارداتی همراه با اصولِ روشن‌گری^۲ و آزادی‌گرایی^۳ قرن‌نوزدهمی. این قشرِ بس اخیر نیز باورگانِ مارکس‌گرایی^۴ را دربرمی‌گیرد که ولو نسبتاً جدید، به‌دلیلِ محتوی بودنِ سهمِ بالایی از آرمان‌شهرگرایی^۵ انقلابی، فعّالانه تأثیرگذار است. درحالی‌که اقشارِ قدیمی‌تر و عمیق‌تر محتوای عاطفیِ بازنمایی‌شان به سایرِ گفتمان‌ها انتقال می‌دهند، سطوحِ بس اخیرِ کلافِ سردرگمی از مداخلاتِ متقابل، آسیب و آلودگیِ دوطرفه‌اند که حجمِ کف‌آلودی از انگاره‌های نامتعارف را به‌عمل می‌آورند.

این فرایندی‌ست که عرصهٔ تحریف را نقش می‌افکند و مادامی‌که نظمِ اجتماعی سیاسی پابرجا بماند - گرچه کاملاً مشهود - چیزی نسبتاً بی‌ضرر است. ولی، وقتی نظمِ واژگون شود، این تحریفات تاکنون منفعل ناگهان جوهر می‌یابند؛ در قالبِ ساختارهایی جدید و گاه‌ها به‌کلی احمقانه قد می‌کشند؛ آن‌ها به‌طرزی ستیزه‌آمیز تهاجمی، فعّال در همهٔ سطوح - فکری و نیز زیباشناختی - گشتند و زمینهٔ بروزِ رفتارهای اجتماعی بی‌سابقه‌ای را فراهم ساختند. یک نمونه رفتارِ فن‌سالار^۶ «اسلامی» جدید است: غم‌زده، اخمو، بدخلّق، هرگز کراوات نمی‌زند، ناغافل سخن می‌گویند، هرگز به چشمِ کسی نگاه نمی‌کند (چراکه رسماً وجودِ جملگیِ دیگریت^۷‌ها را انکار می‌کند)، از خواندن و سخن گفتن به زبان‌های خارجی اجتناب می‌کند و به‌عنوان یک اصل، نامرتّب صورتش را اصلاح می‌کند. گرچه افراد خوش‌باورانه گمان می‌کنند که این رفتاری «اسلامی»ست، درواقع به‌هیچ‌وجه در این دسته نمی‌گنجد. محصولِ اجتماعیِ انزجاری‌ست که به‌هنگامِ درونی‌سازیِ نوعی از اسلامِ کینه‌ورز و

¹ Phylogenesis

² Enlightenment

³ Liberalism

⁴ Marxism

⁵ Utopianism

⁶ Technocrat

⁷ Otherness

ستیزه‌جو توسط گونه به‌خصوصی از دیوان‌سالار^۱ انقلابی کوتاه‌بین تولید می‌شود. تمامی نشانه‌های شکوه و زیبایی شرق، تمامی افسون‌گری‌های مستتر که معمولاً گام‌آهنگ گوش‌نواز زندگی شرقی را مورد تأکید قرار می‌دهند، بی‌رحمانه زدوده شده و با نوعی از سختی به‌اصطلاح سرکش جای‌گزین شود. این هم‌طیننی میان دو رویکرد متناقض، نوعی از «پیمان نامقدس»، چیزی جدید، شکل «جهش‌یافته‌ای» است که نه در جامعه سنتی (جایی که به‌رغم تمامی تلاش‌ها جهت ریشه‌کنی آن، تقدیرگرایی اسلامی - ان‌شاءالله - همچنان غالب است) وجود دارد و نه در جامعه غربی که سختی غیرشخصی دیوان‌سالار اغلب با رویه‌ای از مدنیت فروتنانه انسانی می‌شود.

این تحریفات فکری، زیباشناختی و روان‌شناختی صرفاً چشم‌انداز جامعه‌شناختی را آلوده نمی‌کنند؛ وقتی در باورگان غالب واقعیت یابند، می‌توانند تمامی تکه‌های واقعیت را با بخشیدن معنای جدید بدان‌ها برهم زنند. مقیاس این پدیده را می‌توان به‌اتفاق نظر با یک حکایت نشان داد. آورده‌اند که مردی جوان در بازگشت به ایران پس از چندین سال اقامت در خارج سوار تاکسی‌ای در فرودگاه تهران می‌شود. در راه، وی از راننده می‌خواهد تا مقابل سیگارفروشی توقف کند. مرد راننده از او می‌پرسد «برای چی، قربان؟»

- مرد جوان: خودت چی فک می‌کنی؟ می‌خوام سیگار بگیرم.

- راننده: اگه سیگار می‌خواین، باس برین مسجد.

- مرد جوان: مگه مسجد خونه خدا نیست! مردم که می‌رن اونجا نماز بخون!

- راننده: آقا، نه این‌طور نیست. اگه بخوای نماز بخونی، می‌ری دانشگاه.

- مرد جوان: پس مردم کجا درس می‌خونن؟

- راننده: خبر نداری مردم این‌روزا بیش‌تر تو زندون درس می‌خونن؟

- مرد جوان: زندون! فک می‌کردم زندون جای مجرم‌است.

- راننده: ببین رفیق! نمی‌دونی تموم مجرما تو دولتند؟

این حکایت جهانی را ترسیم می‌کند که در آن تمامی نقش‌ها [[کارکردها]] جابه‌جا شده‌اند. دین به تجارت و چیزی صریحاً فایده‌گرا تبدیل شده است، دانشگاه به انجمن سیاسی - دینی تغییر یافته است، زندان به مکان تحصیل بدل شده و دولت نیز به جولانگاه مجرمان. به عبارت دیگر، هیچ‌چیز در جای خودش نیست. این آسیب صرفاً نهفته نیست - در این‌جا، بدشکل‌سازی اشیاء، در آن‌جا، تباه‌سازی چند اندیشه یا پراکندن کژخیالی - بلکه در قلمت یک «نظام تام» قد برافراشته است که

¹ Bureaucrat

تمامی حوزه‌های واقعیت را دربرمی‌گیرد. به یک معنا، در قالب چارچوب کلّ سازمان هستی نهاده شده است که بر یک سوء تفاهم عظیم و تحریف گسترده مبتنا دارد. بالاتر از یک مقیاس به خصوص، تحریف قابل مشاهده می‌شود: مردم می‌توانند آن را ببینند، هیچ چیز نمی‌تواند بر آن سرپوش بگذارد یا ظاهر زنده‌اش را کم‌رنگ سازد. واکنش در یک مقیاس گسترده مشابه رخ می‌دهد و اکثر افراد - به هر حال، آن‌هایی که جاهل نیستند - به زودی به ماهیت این فریب کاری پی می‌برند و ناگهان متوجه می‌شوند که امپراتور لخت است. عناصر عملی‌تر سپس وارد عمل می‌شوند تا بهره‌برداری از موقعیت را فراگیرند.

سه گونه گفتمان تحریف شده

بنیادی سازی تحریفات فرهنگی نهفته در ایران یک پدیده پساانقلابی است. بازتاب آن را می‌توان در گفتمان فرهنگی و فلسفه دید. در ادامه، بر آن خواهیم بود تا با گزینش خودداورانه سه گونه گفتمان پیرامون هنر که در کالبد سه شخص حقیقی تجسم می‌یابد، نمونه جامعی در این باره ارائه دهیم: نقاش (دسته‌ای محروم که درست به تازگی از حاشیه نشینی سربرآورده است)، رجال بلندپایه‌ای که زبان رسمی را نمایندگی می‌کند و فیلسوف که در مفهوم گرامسکی^۱ الگوی روشن فکری اندام وار است. جهت سهولت، من آن‌ها را به ترتیب نقاش^۲، رجال^۳ و فیلسوف^۴ خواهیم نامید. باید اذعان کنم که این سه گونه گفتمان نمونه فراگیری نیستند، ولی مثال‌های زنده‌ای هستند که به حد کافی ظهور شکل جدیدی از فرهنگ - به ویژه مرتبط با هویت و گسست قاطع از گذشته و از باقی جهان - را آشکارا نشان می‌دهند. در این جا، تحریفات تولید شده به واسطه مواجهه الگوواره‌های متفاوت در قامت یک نظام جهانی متجسم عیناً در جایگان^۵ نظام قد برافراشته‌اند. با صرف نظر از وضعیت پیشین امور، مرزهای میان حوزه‌های مختلف محو می‌شوند. دین سیاسی - فرهنگی گشت، ولی ادعای گزافه‌ای نسبت به قرارگیری در مقام زبان مقدس مطرح ساخت. در حال حاضر، هیچ استدلالی یارای ایستادگی در برابر این گونه‌های جدید گفتمان فاتحانه‌ای ندارند که با شکوفایی در روان پریشی

^۱ Gramsci

^۲ مرتضی نجات، «روشنگری هدف نقاشی من است»، در فصلنامه هنر، شماره ۶ (تهران، ۱۳۶۳)، ۲۵۵-۲۴۲.

^۳ میرحسین موسوی، «روشنفکران مغروق در فلسفه‌های غربی»، همان، ۴۹-۳۹.

^۴ رضا داوری، «هنر رحمانی و هنر شیطانی، هر دو در دوره ما رواج دارند»، همان، شماره ۲ (تهران، ۱۳۶۱)، ۵۴-۴۶.

^۵ Paradigm

^۶ Topography

فراگیر، خود را شایسته زدن حرف آخر در همه موضوعات قابل تصور و در صورت لزوم، انکار یک سره هر چیزی خارج از مسیر کلی‌شان می‌دانستند. هیچ روشی را نمی‌توان چنان قدرتمند متصور شد که بتواند متمرّدان را به پیش‌روی هماهنگ و بدارد یا با دشوار یافتن این امر، به تعقیب‌و‌گریزیشان بپردازد؛ جهت‌مهار عناصر نامطلوب، جهت‌مقابل با شیفته‌گری اهریمنی، نوین‌گرایی^۱ هنوز روی برخی روان‌های فریب‌خورده مشغول کار است. براین اساس، آیا جرّقه تمامی این خانه‌تکانی بهاره به‌دست خود انقلاب زده نشد؟ آیا این واقعیّت هرگونه فداکاری را توجیه نمی‌کند؟ آیا انقلاب خود را از تمامی تفاوت‌هایی خلاص نمی‌سازد که کشور را تا همین اواخر برمی‌آشفته بودند و عقاید آشتی‌ناپذیر را تحت یک قانون معرفت‌شناختی یگانه متحد نمی‌سازد؟

پس از خانه‌تکانی بزرگ، شروع جدیدی رخ می‌دهد. درزها حتّی‌الامکان گرفته می‌شوند و تلاش فراوانی برای ایجاد استحکام تضمین‌کننده در سازگان هویت تازه تأسیس صرف می‌گردد. این باعث واکنشی خشن در برابر گذشته اخیر می‌شود. سه مقام مزبور ما برسر این موضوع اتفاق نظر دارند: نظام پیشین یک نظام دروغین و غیراصیل به‌شمار می‌رفت که در فرهنگ خویش، هنر خویش و سیاست خویش دچار فساد بود. هنرمند ما آن را یک نظام متظاهر و درجه‌دو می‌بیند که به «هنرهای تزئینی» تولیدشده به‌دست هنرمندانی نظر مساعد دارد که صرفاً مشتاق رسیدن به ثروتند؛ برای رجال، یک نسخه ایرانی منحنی از هیچ‌گرایی^۲ غربی بود؛ و برای فیلسوف، محیطی بود که در آن «هنر اهریمنی» - یعنی هنر نوین - می‌توانست رونق یابد. درمقابل، نظام اسلامی جدید حکم پادزهر شیطان را دارد. فراتر از این، کارگاهی جهت ارتجاع ارزش‌ها در نظر گرفته شده است، ارتجاع به سرچشمه‌های اسلام با کنار گذاشتن جملگی تاریخ متعاقب.

ماهیت این هنر قهقراپی چیست؟ درنگاه هنرمند ما، این هنر باید به مردم نزدیک‌تر گشته، از آن الهام بگیرد و در این‌ا ثنا بدان شور و آگاهی بخشد. لذا، هنر باید رویکردی فایده‌گرایانه درپیش گیرد، تماماً درتعهد به باورگان اسلامی عمل کند و محتوایی تعلیمی داشته باشد. هر هنری که از این اصول تخطی می‌کند، صرفاً دروغین و توخالی‌ست: در یک کلام، «تزئینی». بنابراین، هنر باید طبیعت‌گرایانه، واقع‌گرایانه بوده، امور را به‌گونه‌ای که هستند، بی‌پیرایه، بی‌تجمل، بی‌تکلف نشان دهد. برای رجال، هنر اصیل محصول هنرمندی‌ست که جانب مردم را می‌گیرد، کسی‌ست که از چشم‌انداز آموخته از مردم بر جهان می‌نگرد و کسی‌ست که هم‌نوا با طول‌موج افکار عمومی، به

^۱ Modernism

^۲ Nihilism

راهنما و جلودار مردم تبدیل می‌شود. فیلسوف باور دارد که تغییرات به معنای ظهور قریب الوقوع هنر «رحمانی»، نوعی عهد جدید با الوهیت است. واضح است که در تحلیل نهایی، این ارتجاع تحریف دیگری آفریده است. براین اساس، درپس هر گفتمانی، توهم بزرگ مشابه نمایان است: اعتقاد عمیقی که زمان تاریخی بالنده^۱ به نحوی به زمانی چرخنده^۲ دگرگون گشته است، این که امور به نقطه آغاز خویش بازگشته‌اند، این که نوین‌گری نادیده گرفته می‌شود.

هنرمند ما به نظر این ارتجاع را در سودمندی، در تعهد، در خون شهادت و عشق به مردم یافته است. لیکن، درون‌مایه‌ای که وی در پشتیبانی از بینش خویش برمی‌انگیزد، شباهت کنج‌کاوی برانگیزی به نگره واقع‌گرایی جامعه‌گرا^۳ دارد که اصولش در همایش نویسندگان در مسکو به سال ۱۹۳۴ اعلام شد. طبق متن این اعلامیه، واقع‌گرایی جامعه‌گرا هنر را ملزم می‌سازد تا: «در روند رشد انقلابی خود، بازنمایی حقیقی و تاریخاً منسجمی از واقعیت [ارائه دهد]. همچنین، باید یاری‌رسان تحول باورگانی کارگران و آموزششان در ساحت روح جامعه‌گرایی^۴ گردد.»

واژه‌نامه فلسفه^۵، چاپ ۱۹۶۷ مسکو، حتی فراتر می‌رود:

«اصول باورگانی و زیباشناختی بنیادین واقع‌گرایی جامعه‌گرا بدین قرارند: تعهد به باورگان اشتراکی‌گرایی^۶؛ فعالیت در خدمت مردم و روح حزب؛ پیوندهای نزدیک با نبرد توده‌های رنجبر؛ انسان‌گرایی^۷ جامعه‌گرا و بین‌المللی‌گرایی^۸؛ خوش‌بینی تاریخی؛ رد صورت‌گرایی^۹، ذهن‌گرایی^{۱۰} و نخستینی‌گرایی^{۱۱} طبیعت‌گرا.»^{۱۲}

در این‌جا، نباید به سراغ دلایل شباهت میانشان رفت؛ ذکر این نکته کافی‌ست که هم‌گرایی نظریه‌های شورویایی با کارکرد باورگانی هنر در ایران اسلامی حقیقتاً حیرت‌آور است. ستایش

¹ Linear

² Cyclical

³ Socialist

⁴ Socialism

⁵ *Dictionary of Philosophy*

⁶ Communism

⁷ Humanism

⁸ Internationalism

⁹ Formalism

¹⁰ Subjectivism

¹¹ Primitivism

¹² 'Realisme socialiste', in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 13, pp. 1014-16.

توده‌گرایانه ارزش‌های عوام و بنیادی‌سازی چشم‌گیر کارکردِ باورگانِ منطقیِ تقلیلیِ آفریده، بر هنر و اندیشه سودمندیِ تحمیل می‌کند که به‌ناگاه و ناگوار به گونه‌ای از یک واقع‌گراییِ جامعه‌گرا یا دقیق‌تر اسلام‌گرا تنزل می‌یابد. به‌همین دلیل، به‌نظر می‌رسد که هنرِ عامه‌پسندِ ایرانِ انقلابی به‌طرزی محتاط و ناخودآگاه فرایندی را تجربه می‌کند که می‌توان آن را شبه‌شوروی‌سازی^۱ نامید. تقریباً، تمامی عناصرِ اصیل حضور دارند: برانگیزشِ واقعیتِ انقلابی که جای فلاکتِ وخامت‌بارِ واقعیتِ روزانه را می‌گیرد؛ گسستِ میانِ دو سطحِ ناپیوستهٔ واقعیتِ یعنی زندگیِ واقعی و فضاییِ واهی که امیدِ دورودرازی را نوید می‌دهد؛ کارکردِ تعلیمیِ هنر که بناست کارگرِ گم‌گشته را درمان کند (در این مورد، مسلمانِ مستضعف)؛ و سرانجام، نقشِ حیاتیِ باورگانِ قدوسی.

رجال ما نیز به‌همان اندازه صریح است. وی حرکتش را با هجوم بر نهادهای فرهنگیِ نوین‌گری آغاز می‌کند که آن‌ها را نسخهٔ ایرانیِ هیچ‌گراییِ غربی می‌داند که نمادش سلسلهٔ پهلوی‌ست. همه‌چیز در معرضِ هجوم است: دانشکدهٔ هنرهای زیبا که به‌هنگام تأسیس، توسطِ آندره گدار^۲ فرانسوی اداره می‌شد؛ معماریِ نوه‌خامنشی که در دورانِ رضاشاه آفریده شد؛ ترجمهٔ فارسیِ نوینِ کتابِ مقدسِ زرتشت (اوستا). بدین ترتیب، نوین‌گرایی و ایران‌گرایی از یک قُماش تلقی گشته و هردو کنار گذاشته شدند. تنها پادزهرِ این بیماریِ امام است؛ اوست تنها کارگشا، سکوی ارتجاع. او بود که «فرهنگِ خیابانی» فاسد را زدود و «فرهنگِ خانگی» اصیل را از تبعید بازگرداند. ارتجاع باعث می‌شود تا آن‌چه در اعماق غرق شده بود بازپدیدار شود، به سطح بیاید و «دیوِ خبیث» را از حوزهٔ عمومی بیرون راند، اصالتِ دین را احیا کند و از این‌گذر ماهیتِ ادراکِ ما از جهان و هستی را اصلاح نماید. و این‌ها همگی برای ما چه سودی خواهند داشت؟ آری، خلاصی‌مان از شرِّ غرب‌گراییِ منحوس که منبعِ تمامیِ ازخودبیگانگی‌هاست.

بالین‌وصف، نکته این‌جاست که رجال ما، شاید بی‌آن‌که بدانند، از همان زبانی استفاده می‌کند که قرار است بر علیه‌اش باشد: زبانیِ غربی، گفتمانِ پسا‌هگلی^۳ قادر به اظهارنظرِ قاطعانهٔ شیوا دربابِ هیچ‌گراییِ نیچه، ازخودبیگانگی، آشکارسازیِ ضمیرِ خودآگاه. وی شاید متوجه نشده است که «براندازیِ سیاسیِ نظام نه ساختارِ درونی‌شدهٔ نوین‌گری بلکه صرفاً محتوایش را تغییر داده است.» به‌عبارتِ دیگر، به‌لطفِ اسلام‌گرایی، او «معرفت» یک گفتمانِ نوین را بر تنِ یک واقعیتِ اجتماعی‌ای پیوند می‌زند که تاریخاً مؤخر بر آن است. بارِ دیگر، ما شاهدِ تقاطع و بدشکلیِ متقابلِ

¹ Sub-Sovietization

² André Godard

³ Post-Hegelian

دو الگوواره هستیم که موردِ دوّم (نوین‌گری) توانسته است ساختاراً بر دیگری تسلط یابد. چه بخواهیم یا نخواهیم، به‌هیچ طریقی نمی‌توان نوین‌گری را بازداشت که سرنوشتِ سیّارهٔ زمین و شکلِ استدلالیِ جهان‌بینیِ ماست.

همه‌چیز دربرابرش تسلیم‌اند و ابتدا آن‌هایی که به‌گمانِ خویش از آن سر باز زده‌اند. بازگشت به خویش - حتی اگر در سطحی جمعی هم ممکن باشد - هرگز به مرحلهٔ اسلامی پیشانویس نمی‌رسد. حتی مشخص نیست که این خویش را باید در کجا جست. آن‌هایی که فکر می‌کنند آن را یافته‌اند، پی می‌برند که افسوس بسیار دیر است: خویش، در پسِ نقاب‌های تاریخ، در ظاهرهایی مختلف پدیدار می‌شود. تمامی ابزارهای مستفادِ نظامِ اسلامی - رسانه، سلاح، تجهیزاتِ پیشرفته، مهارت‌ها - زیرساخت‌های یک ترتیب‌بندیِ ویژهٔ زیست است که از قبل جوهرِ فناوری را دربرگرفته است. و این، در کلامِ هایدگر^۱، تنها یک ابزار نیست: شیوهٔ آشکارسازی‌ست، به عبارتی شیوهٔ [آشکارسازی] حقیقت. اگر خطری به‌همراه داشته باشد، خطری‌ست که نجات می‌بخشد. همان‌گونه که واگنر^۲ در *پارسیفال*^۳ عنوان می‌دارد، زخمِ حاصل از آن تنها با سلاحی التیام می‌یابد که آن را وارد آورده است.

بیش فیلسوف ما نسبت به بازگشت فحوائی قویاً هایدگری دارد. وی سرنوشتِ جهان، دین و هنر را از چارچوبِ هستی‌شناختیِ «فراموشی هستی» می‌بیند. هنرِ غرب «شیطانی»ست، زیرا حقیقت در آن زیرِ شکلی از خود^۴، غرور و «نفس» مستور است. در مقابل، هنرِ آتی، هنری که از دلِ این ارتجاع زاده خواهد شد، هنری «رحمانی»ست. زمانِ دل‌سوزی، گفت‌وگو و ارتباطِ مستقیم فرا رسیده است. در این‌جا، نقشِ هنر تحت‌الشعاعِ آفتابِ حقیقت است و هنر دوباره به ژرفای گمنامی فرو می‌رود. وقتی دین تبعید می‌گردد و الوهیت عقب می‌نشیند، آن‌گاه شاعران به‌ویژه در صدد برمی‌آیند تا «تجدیدِ عهد» کنند، دین را تجدید نمایند و تمامی هنرمندان کوششِ خویش را به تکمیلِ این تکلیفِ مقدّس مصروف می‌دارند. این تجدید سرلوحهٔ جمهوری اسلامی‌ست. و فیلسوف ما امیدوار است به‌زودی روزی رسد که شاعران و هنرمندان بزرگِ لایقِ معنویتِ جدید ظهور یابند. وی احساس می‌کند که نشانه‌های اولیهٔ پیش‌تر مشهود گشته‌اند؛ و این که دلیلِ قطع ارتباطِ نظامِ کنونی با هنر، بیگانگی‌اش با آن‌ها اینست که هنرِ معاصر با جنبهٔ «نفسانی» نوین‌گری پیوند دارد.

^۱ Heidegger

^۲ Wagner

^۳ Parsifal

^۴ Ego

جملگی استدلالِ متعالی فیلسوفِ ما بر تفسیرِ هایدگری از واقعیتِ ابتدا دارد. فیلسوفِ قرنِ نوزدهمی آلمانی بایستی اندک توجهی به مراحلِ «تاریخی» فلسفهٔ غرب معطوف می‌ساخت و بایستی ازمنظرِ «مکنونیتِ هستی» آن را تفسیر می‌نمود و بایستی دگرسانیِ گفتمانِ آن درگذرِ زمان را به‌شیوهٔ خویش آشکار می‌ساخت تا یک ایرانی، در موقعیتی حتی‌الامکانِ بعید از آن جهان، بتواند آن را به ترجمهٔ فرانسوی بخواند و باور کند در مسئله‌ای دخیل است که هیچ ارتباطی به او ندارد؛ و، به‌عنوانِ توهّمِ نهایی، گمان برد که نظراتِ موعودگرایانهٔ یک آلمانی به‌نحویِ حاویِ حقیقتِ معنویِ تجدیدِ اسلامی‌ست.

پرداختن به نقشه‌نگاری^۱ تأثیراتِ دیگر بس! نمی‌دانیم گفتمانِ فیلسوفِ ما چگونه می‌بود اگر هایدگرِ کلیدِ تأویل‌شناسی^۲ را برای وی فراهم نساخته بود. نگرشِ وی نسبت به غرب چگونه می‌بود اگر غرب خود را به تیزیِ چاقویِ تشریحِ نسپرده بود؟ چراکه این دو سلاح نیز - باید جسارتِ اذعانِ بدان را داشته باشیم - توسطِ غرب دراختیارِ ما قرار گرفته‌اند. فرومانده در روزمرگیِ مدرّسیِ اندیشمندِ اسلامی، فیلسوفِ ما نه‌تنها نتوانسته است آن را - یا خویش را - در «جایگاهی» قرار دهد، بلکه حتی در دفاع از آن در برابرِ جریان‌هایِ اهریمنیِ غرب نیز با دشواریِ به‌مراتبِ فراوانی روبه‌رو بوده است. از میانِ همهٔ آن‌ها که تاکنون شاهدشان بوده‌ایم، آیینِ مانویتِ فیلسوفِ ما مهلک‌ترین است، زیرا خود را درپسِ نقابِ واژگانِ تزکیه‌مند مانندِ اشراق، حقیقت، تجدیدِ عهدِ پنهان می‌سازد. عباراتِ پرطمطراقِ بیش‌تر یادآورِ زبانِ مقدّسِ پیامبران هستند تا تأملاتِ انتقادیِ اندیشمندان.

بنابراین، با پیش‌پنداشت‌هایِ غربی - آن‌طور که پیداست با «اسطوره‌شناسی» هایدگری - فیلسوفِ ما به خودِ شیطان می‌پردازد. و وقتی شیطان شناسایی شد و خنثی گشت، فیلسوف به ملکوتی‌سازیِ آن‌چیزی می‌پردازد که به‌نظرِ پادزهرِ شیطان است: نظمِ معنویِ جدید. اگر این نظم نسبت به هنرهایی که پیش از تولّدش وجود داشتند بی‌تفاوت است، از این‌روست که این هنرها، به‌سانِ نظمِ پشتیبانان، به تشریکِ مساعی با شیطان برآمده‌اند و در همه نوع دسیسهٔ مخرب و بیزارکننده دخیل بوده‌اند. کوتاه‌سخن این که این‌ها هنرهایی «جدّی» نبوده‌اند؛ و از آن‌جاکه هیچ گفت‌وگویی با روح‌القدس ندارد که همه‌چیز (ازجمله فیلسوفِ ما) در سیطرهٔ اوست، تنها باید یک کار انجام دهند: ترکِ صحنه. بالینِ اوصاف، وضعیتیِ نومیدکننده نیست، چراکه فیلسوفِ ما تولّدِ قریب‌الوقوعِ هنریِ جدید را بشارت می‌دهد. روزی خواهد آمد که شاهدِ تجلّیِ عهدیِ جدید خواهیم

¹ Cartography

² Hermeneutics

بود (کسی مطمئن نیست کی). به هنگام انتظار ظهور معجزه آسای این «هنر والا»، نمی توان غافل از این بود که هنر کنونی کشور در معرض فرایند شبه شوروی سازی قرار می گیرد. احتمالاً، فیلسوف ما اذعان خواهد نمود که شوروی سازی پیش شرط لازم تجدید معنوی ست و این که برای رسیدن به پیامبر باید از مارکس گذشت. یا به مراتب بهتر، این که برای رسیدن به جایگاه «ولی» خالق، باید نخست «ولی» خلق بود.

با نگرستن بر تحریفات متعددی که در سرتاسر کتاب به توصیفشان پرداختیم، نمی توان غافل از این بود که جداز ترکیب مختلطشان، کمابیش ملهم از یک منطق تقلیل گرا هستند. شیطانی سازی دیگری ستایش گری خویش است؛ «مهاجرنشینان بومی» در برابر «دوزخیان زمین»، «آوارگان» در برابر «مهاجران»، «فرهنگ خیابانی» در برابر «فرهنگ خانگی»، «هنر رحمانی» در برابر «هنر شیطانی». همه چیز به تضاد تقلیل ناپذیری تنزل می یابد که تنها به واسطه مدح جنون آمیز خویش و طرد دیوانه وار دیگری کار می کند. و تنها می تواند به مدد پیوندزنی و وصله زنی عمل کند، چون بخشی از وجود ما به طرزی مقدر، لاعلاج و ناخود آگاه غربی ست. آن چه طرد می شود غربی نیست که ما کشف کرده ایم، بلکه غربی ست که خود را واساخته^۱ است. غرب در زمانه ما در معرض قدرت تمام و کمال تأثیر بومرنگی انگاره های صادراتی خویش قرار دارد. سیمای دیگری بازتاب سیمای خویش است: تمامی آن چه غرب از خود رها ساخته است به طرزی مقاومت ناپذیر به سویی باز می گردد، غنایافته با آمیزه ای از هزاران کژ برداشت؛ تمامی آن چه گمان ندیدنشان را برده است دوباره قد می کشد، حجم یافته از تأثیر قدرت بخش هزاران ذره بین.

از این گذر، ما غرب را به مدد فیلسوفان، روان شناسان و جامعه شناسانش کشف کرده ایم. ادراک ما معیوب است: منتقد غرب ولی نابینا به [نقد] خویش. همانا، ما با انتقاد از دیگری به خود اعتبار می بخشیم، این که تنها به واسطه نفی دیگری خودمان می گردیم. لیکن، هنوز از پس مرحله دیگر برنیامده ایم که می تواند شامل انکار این نفی باشد (نفی نفی در کلام هگل) و کشف این که دیگری از خویش متفاوت است، ولی هم زمان مشابه نیز. این مستلزم سطح دیگری از آگاهی ست. شاید - چه کسی می داند؟ - سطح دیگری از عینیت بخشی، با عوارض جانبی متناقضی از یک تضعیف داخلی وجود.

^۱ Deconstruct

کتابِ چہارم: ارکانِ اجتماعِ تحریفات

روشن فکران

بگذارید با ذکر این نکته آغاز کنیم که طبقه روشن فکر جهان اسلام متأثر از عرصه تحریف است. هم‌چنین، باید خاطرنشان ساخت که کارکردهای روشن فکر، دانشمند و مدیر [در جهان اسلام] در مقایسه با غرب از تمایز کمتری برخوردارند. برای خیل عظیمی از هم‌مذهب‌گرایان ما، روشن فکر یحتمل هرکسی است که خواندن و نوشتن می‌داند، هرکسی است که براساس عقل خویش عمل می‌کند، چه پزشک باشد، چه نویسنده، مترجم، مهندس، معلم و یا مدیر. روشن فکر به‌مثابه «خودآگاه ناشاد» جامعه، به‌مثابه عضوی از گروهی مجزاً که کارکرد معرفت‌شناختی‌اش انتقاد است، هنوز در کشور ما وجود ندارد. بدین خاطر است که به‌واقع جایگاهی ویژه ندارد. قابل‌تحسین‌ترین روشن فکران در حال حاضر کسانی‌اند که در مقابل نظام می‌ایستند و فعالیت‌هایشان در درجه اول سیاسی است. این دسته به اصطلاح هسته سخت روشن فکران متعهد را تشکیل می‌دهند و آن‌ها را درحقیقت می‌توان نزدیک‌تر به آرمان‌پردازان^۱ دانست.

از میان مشاغل متعددی که متوجه روشن فکر ماست، یکی از مهم‌ترینشان باید ترجمه باشد که نقشی اساسی بالاخص در کشورهای ایفا می‌کند که هرگز استعمار نشده‌اند و از این رو هرگز از

^۱ Ideologues

زبانی بیگانه به‌عنوان بیانگر فرهنگ استفاده نکرده‌اند. به‌دلیل دسترسی به منابع نوین دانش، مترجمان تقریباً از اعتباری هم‌تراز با اندیشمندانی برخوردارند که آثارشان را ترجمه می‌کنند. آن‌ها واسطه‌های دانش‌اند، افرادی‌اند که تولیدات علوم انسانی و طبیعی را با محیطی تطبیق می‌دهند که با انگاره‌های مبدأ، اگر نگوییم مخالف، تماماً بیگانه هستند. در آثار انتشاریافته، نام مترجم اهمیتی دست‌کم برابر با نام مؤلف دارد.

در مرحله بعدی، حجمی از جستارنویسان، نویسندگان و روزنامه‌نگاران هستند که دانش زبانی‌شان محدود است (البته، استثناهای فراوانی هستند) و از این‌گذر بر این ترجمه‌ها اتکا دارند که اغلبشان به‌شدت ضعیف است. از آن‌جایی که بسیاری از این ترجمه‌ها توسط افرادی با فهم ناکافی از مطالب در اختیارشان انجام گرفته است، نسل کاملی از نویسندگان و روشن‌فکرانی را تغذیه کرده‌اند که حین زیرو رو کردن این‌جاوآن‌جا برای خرده‌اطلاعات نامربوط و فاش، نتایج حاصله را جهت پشتیبانی از انگاره‌های خویش به‌شیوه‌هایی عجیب به‌کار می‌برند. لذا، ما شاهد داوری‌های نسنجیده و، به‌جای استدلال متقن و انتقادی، نگرش‌های تقلیل‌گرای مبتنی بر طعن‌ولعن هستیم. گذشته‌ازاین، چون ترجمه‌ها بی‌هیچ خط‌مشی منسجمی، بی‌هیچ مروری صورت می‌پذیرند، نه در قامت اجزای هماهنگی از دانش کمابیش نماینده یکی از مکاتب فکری بلکه هم‌چون تکه‌های پراکنده علم در بستری نامعین پدیدار می‌شوند؛ به‌طوری‌که در عوض جهت‌دهی به خواننده در حوزه‌ای مشخص، وی را در هزارتوی علوم انسانی سردرگم می‌سازند. یک جهان‌نمای فلسفی، با شناسایی حوزه‌ها و نحله‌های اندیشه در یک چارچوب کامل مناسب، شدیداً موردنیاز است.

برای نمونه، خواندن یک اثر از سارتر^۱ بدون هیچ شناختی از نقش وی در اندیشه معاصر فرانسه، منابع مستفادش، خانواده انگاره‌های مرتبط با وی و ارتباطاتش با وجودگرایی^۲ آلمانی یا جایگاهش در فلسفه اروپای معاصر بسیار معمول است. فروید^۳ در مقام رواج‌دهنده میل جنسی انگاشته شده و بنابراین «ضد‌اخلاق» شناخته می‌شود (و آماج نكوهش باورنکردنی قلم آرمان‌پردازان اسلامی قرار می‌گیرد)، لیکن افراد از گسست‌های معرفت‌شناختی‌ای که اندیشه وی در جریان اصلی خردگرایی نوین گشود کاملاً ناآگاهند و از دامنه گسترده روان‌شناسی وی پیرامون ناخودآگاه پیچیده بهره‌اندکی برمی‌گیرند. ادوار تاریخی مختلف توأمان با صراحتی نابخردانه تلفیق می‌شوند و گسست‌های

^۱ Sartre

^۲ Existentialism

^۳ Freud

میان یک دوره و دوره دیگر به ندرت آشکار می گردند. به دلیل نابرخورداری از فهم بالنده^۱ از تاریخ، خواننده نمی داند کدام یک ساختارهای مفهومی زیرین این یا آن دوره از تاریخ غرب هستند (که خواه ناخواه، به تاریخ کل جهان تبدیل شده است).

این شکاف های فراخناک ایجاد یک پیکره منسجم علم را ناممکن می سازند. از آن جایی که شبیه به «حفره هایی» در بافت دانش می نمایند، اغلب توسط خوانندگان ناشکیبا به واسطه برآوردهای شتاب زده یا نتیجه گیری های تماماً خیالی پل زده یا پر می شوند که اندیشمندان بی نوا را به افراطی ترین دیدگاه های قابل تصور سوق می دهد. اشتباهات و کژ برداشت ها انباشته می شوند، رشد می یابند و تکثیر می گردند که به نوبه خود خطاهایی بس تناقض آمیز تر می زایند، تاجایی که در جهانی از آینه های تحریف کننده رها می شویم که در آن همه انگاره های بنیادین در بادی امر رنگ می بازند. این همگون سازی های کاذب آگاهی کاذبی می آفرینند که عقل نقاد از ارتقای آن به مراتب ناتوان است. افزون بر این، بار دینی (اغلب ناخود آگاه) حاضر در این اندیشه گرایی به اسطوره سازی بدان می بخشد، در حالی که روح تحلیل گر که بر آن است تا امور را به اجزایی ساده بکاهد، ریشه نگرفته است. بنابراین، تمایل التقاطی غالب می گردد، نامتجانس ترین انگاره ها را بی گزینش درهم می آمیزد و حوزه ای از مرکب سازی مفهومی را نقش می افکند.

دلیل دیگر اهمیت ترجمه این واقعیت است که ما از جانب خویش بسیار اندک اندیشیده ایم. فرهنگ ما غنی ولی در ساختار قرون وسطایی ست، به سختی ما را توانمند می سازد تا گسست های عصر نوین را بفهمیم، چه رسد به این که از آن ها بهره گیریم. ما «عقب» مانده ایم، در عمل ناتوان از درک تحولات بزرگ تأثیر گذار بر باقی جهان طی قرون متمادی. این جابه جایی ها به مراتب ما را بر علم غربی وابسته ساخته اند. وابستگی بیش تر فرهنگی ست تا اقتصادی یا سیاسی.

به واسطه نقش خویش در ساخت واژگان مبهم و نادقیق، ترجمه های ضعیف به عوامل فعال عرصه گسترده ای از تحریفات مفهومی بدل شده اند. دلایل مختلفی هست، گرچه مترجمان به طرز قابل قبولی دانش کاملی از زبان مادری شان دارند، دانش زبان های بیگانه شان که اغلب با کوششی فراوان در سنین بالا فرا گرفته شده است، بسیار دور از حد مطلوب است. حتی جایی که مسئله نیست، همچنان دو مانع بر سر راه مترجم قرار دارد: یکی مربوط به میراث فرهنگ غربی ست و دیگری به علم مدرسی جهان اسلام ایرانی.

¹ Linear

به‌علاوه، انتخاب موضوع ترجمه نه مبتنی بر دل‌بستگی، به‌دلیل میل به گسترش سایه درخت دانش یا تعیین قلمروی مشخص بلکه به‌واسطه تمایلات باورگانی^۱ صورت می‌گیرد. یکی از نتایج این گرایش باورگانی اینست که به‌لطف کوشش‌های حزب توده در دهه ۱۹۴۰، قسمت اعظمی از مجموعه آثار ماکسیم گورکی^۲ به فارسی ترجمه شد، به‌طوری که گورکی اکنون در ایران به‌عنوان پیشروترین نویسنده عصر نوین شناخته می‌شود؛ از‌گذر فرایندی مشابه متضمن ادای احترام جهانی مشابه، رومن رولان^۳ به بزرگ‌ترین نویسنده جهان بدل شده است.

پیچیدگی دیگر مسئله ترجمه‌های ترجمه‌هاست: ترجمه انگلیسی اثری فرانسوی یا آلمانی به فارسی ترجمه می‌شود. ترجمه‌های فارسی آثاری که در ترجمه از کمبود چیزی رنج می‌برند، بر دامنه کژبرداشت‌ها می‌افزاید و عرصه تحریف انگاره‌ها را قوت می‌بخشد.

گاهی، نویسنده‌ای که در اروپا کم‌تر شناخته‌شده است و یا میان‌مایه قلمداد می‌شود، به‌واسطه تصادف خوشایند ترجمه، از اهمیتی برخوردار می‌گردد که بنابر شهرتش (یا همانا ژرفایش) قابل توجیه نیست. تمدن/عرب^۴ گوستاو لوبون^۵ از جانب نسل‌های متعددی از ملایان ایرانی به‌مثابه اثری بری از خطا تلقی شده است. لوبون، باورمندی راسخ بر عظمت اعراب، این دلایل را در پیوند با انحطاط آن‌ها برمی‌شمرد: افول غریزه جنگاوری، سنگینی قانونی تغییرناپذیر که مانع از پیشرفت شد و ترکیب نژادی.^۶

اکثر اندیشمندان اسلامی ایرانی کل دانش خویش از هِگِل را مدیون ترجمه فارسی حمید عنایت از کتاب دابلیو. تی. استیسی^۷ هستند.^۸ ترجمه قطعاً بی‌نظیر است، ولی مبنایی کافی برای نتیجه‌گیری‌های متقن درباره غول اندیشه آلمانی نیست. قسمت عمده‌ای از آثار تطبیقی مرتضی مطهری، متأله و فیلسوف بلندآوازه،^۹ ملهم از این ترجمه است. درواقع، مطهری اغلب استیسی و هِگِل را اشتباه می‌گیرد و نقل‌قول‌های ارائه‌شده در برخی جستارهایش از آن استیسی هستند و نه

^۱ Ideological

^۲ Maxim Gorki

^۳ Romain Rolland

^۴ *La Civilisation des Arabes*

^۵ Gustave Le Bon

^۶ Gustave Le Bon, *La Civilisation des Arabes* (Paris, 1984), pp. 664-9.

^۷ W.T. Stace

^۸ *The Philosophy of Hegel* (Dover Publications, New York, 1955).

^۹ مطهری، عضو شورای انقلاب اسلامی، در سال ۱۹۷۹ توسط سازمانی به نام فرقان ترور شد.

هگل^۱ باری، تکان‌دهنده‌تر از این اشتباه خلطِ بافتارهاست. مطهری و هگل به زبانی واحد سخن نمی‌گویند و به پیش‌زمینهٔ فراطبیعی^۲ واحدی اشاره نمی‌کنند. از طریق سرندِ مفهومی پیشاگالیله‌ای^۳ و به‌واسطهٔ یقینِ تزلزل‌ناپذیر نسبت به برتری اسلامی‌ست که مطهری انتظار دارد تا جهانِ هگلی و نیز پسا-هگلی^۴ را درک کند، زیرا وی در نیمهٔ دومِ قرنِ بیستم می‌زیست. اگر او صرفاً بر آن بود تا هگل را بفهمد، این گرایش هم‌چنان می‌توانست مقبول باشد؛ ولی مطهری هم‌چنین بر آن بود تا به نقدِ اندیشمندیِ پپردازد که زبان و جهان‌ش تماماً برای وی بیگانه بودند و به‌وسیلهٔ شکاف‌های معرفت‌شناختیِ منتج از تغییراتِ الگوواره^۵ و جهان‌بینیِ دور از تماس. حتی اگر مطهری علامه‌ای با ذکاوتِ درخشان بوده باشد، ترجمهٔ فارسیِ نسخهٔ انگلیسیِ هگل هرگز وی را قادر نداشت تا دلالت‌های تبارشناختیِ ذهنِ اندیشمندِ آلمانی را دریابد. برای نمونه، از تمایزی که هگل میانِ علّت و منطق برقرار می‌سازد، مطهری بیش از اندازه متحیر است. این تمایز حیاتی‌ست، زیرا بنیانِ اصلیِ نظامِ منطق است که اصلیِ اولیه را مفروض می‌دارد که علّت نیست که جهان به‌واسطهٔ آن معلول می‌گردد، بلکه منطق است که هستی به‌واسطهٔ آن پیامدی منطقی‌ست.

مطهری، برخورداری از پیش‌فرضِ اولویتِ وجود در عرفانِ اسلامی، بی‌ملاحظه اظهار می‌دارد که این تمایز نامعتبر است، زیرا در این مورد علّتِ اولِ خودآفرین، رها از تمامیِ سایرِ علّت‌ها، خودآشکار، مستقل از جملگیِ منطق و علّت و منطق توضیحی برای کلّ هستی‌ست. پرداختن به تمایز دیگر بس! یکی به زبانِ فلسفه سخن می‌گوید، دیگری در گمانه‌زنی‌های ایزدحکمت^۶ متعالی غرق می‌شود. جایی میانِ این دو - واقعیتی که ظاهراً از چشمِ مطهری دور مانده است - اولویت از بودن به دانستن تغییر یافته است؛ هم‌چنین میانِ آن‌ها، دِکارتِ کهن ایستاده است که هگل درباره‌اش بی‌هیچ ستایشی گفت که وی خاکِ جدیدِ فلسفه را یافته است: ذهنیت.

به‌علاوه، شایان ذکر است که شمارِ بس زیادی از روشن‌فکران هستند که اندیشهٔ غرب را به‌خوبی می‌شناسند، ولی ناتوانند از ترجمهٔ آن به زبانِ مادری‌شان. این‌ها افرادی هستند که پس از تحصیل در خارج از کودکی یا جوانی، تماسِ خویش با موطنشان را ازدست داده‌اند. اندکی می‌توانند وضعیّت را به حالتِ نخستش بازگردانند، برای جبرانِ زمانِ ازدست‌رفته بکوشند و به یک ابزارِ بیانِ کمابیش

^۱ عللِ گرایش به مادی‌گری، چاپ هشتم (تهران، ۱۳۳۶).

^۲ Metaphysical

^۳ Pre-Galilean

^۴ Post-Hegelian

^۵ Paradigm

^۶ Theosophy

کافی دست یابند. بالین وصف، آن‌ها نادرند، چرا که بدین منظور تمایل می‌یابند تا بازگردند و بیاموزند، تلمذی رنج‌آور و شکیبایی بی‌پایان. هم‌چنین، دربردارندهٔ بازطراحی عادات اندیشه است، چیزی که همیشه به سهولت روی نمی‌دهد. عموماً، درحالی که اندک افراد جوانِ تعلیم‌یافته در رشته‌های علوم انسانی نوین فرهنگِ خویش را از دریچهٔ منشورِ بدشکل‌سازِ شرق‌شناسانِ سوگیر بازکشف می‌کنند، دیگران که کشور را ترک نکرده‌اند، همین کار را وارونه انجام می‌دهند: از طریق ترجمه‌های ضعیفِ غرب‌شناسانِ «بومی» دربارهٔ غرب می‌آموزند. هردوی غرب‌شناسان و به‌اصطلاح سنت‌گرایان در تنگنا قرار دارند. همیشه چیزی خطا در جایی هست، یک حلقهٔ مفقوده، شکافی که باید پر شود؛ هرکجا بنگریم، این حفره‌های زشت در بافتِ دانش حضور دارند.

سطوح چندگانه شکاف

شکاف‌های مهمی را می‌توان درون کشور یافت، تفاوت‌های ناشی از وضعیتِ فعلی طبقاتِ اجتماعی و فرهنگِ عامه یا نوین مرتبط با آن‌ها. درحالی که طبقاتِ غرب‌گرای مرفه کمابیش در حاشیهٔ حیاتِ فکری کشور باقی‌اند، این امر در موردِ طبقهٔ خرده‌سوداگر^۱ شهرنشین صدق نمی‌کند که جمعیتِ تحصیل‌کرده و روشن‌فکر، افرادی که با دشواری کتبِ بیگانه را رمزگشایی می‌کنند و معمولاً بر ترجمه‌ها متکی‌اند را تشکیل می‌دهد.^۲ همین افراد - اغلب بس سیاست‌زده - هستند که هستهٔ روشن‌فکرانی را شکل می‌دهند که معیارهای کشور را تعیین می‌کنند: آن‌ها در روزنامه‌ها، ماهنامه‌ها و نقدنامه‌ها مقاله می‌نویسند و درهمه‌جا به ایرادِ سخنرانی و برگزاری نشست می‌پردازند. از فراز برج‌وباروهای یورش‌ناپذیرِ خویش، استبدادِ بدسلیقگی و میان‌مایگی را تحمیل می‌دارند. به‌دلیلِ خاستگاهِ طبقه‌متوسطیِ خویش، این گروه افزون‌براین که از منظرِ عاطفی با فرهنگِ مردم هم‌نواست، از سطحِ معینی از آموزشِ سنتی نیز بهره می‌برد. درست است که این فرهنگ‌پذیریِ آغازین و خانواده‌پایه اغلب به‌وسیلهٔ تحصیلاتِ عالی بدشکل می‌گردد، ولی چنین افرادی برخوردار از ناز و نعمتِ هم‌نشینی با طبقاتِ فن‌سالار^۳ ثروتمندتر و غرب‌گراتر بال‌سویه بیمارند.

^۱ Petty bourgeoisie

^۲ در کشورهای جهانِ سوم که مستعمره نبودند و لذا فاقدِ زبانِ غربی (مانند فرانسوی در شمال آفریقا یا انگلیسی در هند) هستند، دانش‌زبان‌ها به‌خودی‌خود یک امتیاز و ابزاری انکارناشدنی برای قدرت و پیشرفت اجتماعی‌ست.

^۳ Technocrat

از عبارت خرده سوداگر چه برداشتی می شود؟ توضیح ارائه شده توسط ای. لاروی^۱ به نظر قابل قبول می نماید.^۲ در تحلیل مارکس گرایانه، لاروی به ما می گوید که خرده سوداگر یک طبقه نیست. به علاوه، مارکس گرایی^۳ بر نفی خرده سوداگری به خودی خود ایتنا دارد. درمقایسه با سه گانه قدیمی اشرافیت زمین دار^۴، سوداگران و کارگران^۵، آش شله قلمکاری از یک طبقه است؛ مجموعه نامتجانسی از گروه ها و زیرگروه ها که هیچ جایگاه منطقاً تعریف شده ای در نظام ندارند و بنابراین به عقب نشینی به گذشته حسرت بار متمایل اند. در ایران، سوداگران طبقه بسیار گسترده متوسط شامل خرده بازاریان، برخی کارمندان دولتی، خرده مالکان و دیگران را دربرمی گیرد. از لحاظ فرهنگی، بیش تر به ارزش های سنتی وابسته است تا به قشر توانگر کارمندان، صنعتگران و بازرگانان.

در کشورهای اسلامی، سه طبقه اصلی از لحاظ شمار کوچک اند. در ایران، برای نمونه، اشرافیت زمین دار به واسطه اصلاحات ارضی محمدرضا شاه پهلوی (۱۹۸۰-۱۹۱۹) در دهه ۱۹۶۰ برچیده شد. طبقه کارگر زاییده صنایع جدید چندان بزرگ نیست و به لطف «انقلاب سفید» شاه نیز یک طبقه نسبتاً مرفه است (که قانوناً از حق داشتن سهام برخوردار است). سوداگران صنعتی پدیده ای جدید است که در جریان صنعتی سازی عظیم کشور طی بیست سال اخیر پدیدار شده است. در این گفته که در کشورهای اسلامی خرده سوداگران یا این آش شله قلمکار طبقه متوسط گسترده، نه یک دسته خرد بلکه اکثریت است.

درون این گروه، میان تمایلات نوین گرا^۶ و سنت گرا گسستی وجود دارد. هم چنین، لاروی دو نوع روشن فکر را شناسایی می کند: التقاط گرا و سنت گرا.^۷ لیکن، در مورد ایران، این دو نوع را باید به شیوه های دیگری تقسیم نمود، زیرا به هیچ عنوان گروه هایی متجانس نیستند. ممکن است با یک روشن فکر دین جدایی راست یا چپ مواجه شویم؛ روشن فکر تحصیل کرده به سبک غربی ولی مشتاق احیای ارزش های سنتی (گونه ای از نسخه مسلمان حسرت زده متعلق به ضد فرهنگ)؛ کسی که می خواهد اسلام را با نوین گری^۸ آشتی دهد، مانند گرایش روشن اندیشی اسلامی مهدی

¹ A. Laroui

² A. Laroui, *La Crise des intellectuels arabes* (Maspero, Paris, 1974), pp. 199-205.

³ Marxism

⁴ Landed aristocracy

⁵ Proletariat

⁶ Modernist

^۷ همان، ۲۰۲.

⁸ Secular

⁹ Modernity

بازرگان؛ آرمان‌پرداز اسلامی خواهان براندازی نظم مستقر جهت تسریع انقلاب اجتماعی - مسیحایی (مجاهدین خلق)؛ یا متعصب بنیادگرای حزب‌اللهی. پر واضح است که این دسته‌بندی‌ها به قدر کافی تعریف نمی‌شوند. شماری از دوگانگی‌ها هستند که در سطوح مختلف یک‌دیگر را قطع می‌کنند. یک دوگانگی تحصیل میان افرادی با دسترسی مستقیم به دانش نوین و افراد متکی بر ترجمه‌ها وجود دارد؛ یک دوگانگی باورگانی نیز میان پیشرفت‌گرایان و سنت‌گرایان هست. پیشرفت‌گرایان ممکن است متعلق به هر گروه تحصیلی‌ای باشند (با دانشی مستقیم یا غیرمستقیم از غرب)، درست همان‌طور که سنت‌گرایان ممکن است افراد تحصیل کرده در علوم نوین در خارج باشند، مانند بسیاری از فن‌سالاران «اسلامی» ریشو که در ایالات متحده کسب شایستگی کرده‌اند. ترکیب باورگانی روشن‌فکران، تحصیلاتشان، گرایشات سیاسی‌شان، ارتباط دوسویه‌شان با سنت هرچه باشد، میان دو قطب ساختارمند جامعه ایرانی قرار می‌گیرند: «فن‌سالاران» (که بدان‌ها تمامی متخصصین و عالمان را نیز می‌افزایم) و «علما». همین دوگانگی در نهادهای یادگیری متعددی نیز بازتاب می‌یابد. نهاد علمی مهندسان، پزشکان، فن‌سالاران را برای بخش‌های دولتی و خصوصی تربیت می‌کند؛ دانشمندان (در گسترده‌ترین مفهوم) دانشگاه‌ها و دانشکده‌های علوم انسانی را تأمین می‌کنند که خروجی چشم‌گیر زیاده‌شان - عمدتاً شامل بیکاران بالقوه - هم‌زمان با ادامه انجام تکلیف روشن‌فکری به‌طور پاره‌وقت، جذب نهادهای دولتی مختلف می‌شوند (بسیاری از روشن‌فکران در سازمان برنامه‌ریزی کار می‌کردند، درحالی‌که دیگران کارمند، برای نمونه، نهادهای فرهنگی بودند).

جایگاه مهارت‌های فنی این‌گونه است که اکثر دانش‌آموزان توانا برسر دریافت صندلی در دانشکده‌های فنی و پزشکی رقابت می‌کنند؛ کم‌استعدادترین‌ها به دانشکده‌های علوم انسانی راه می‌یابند که پس از چندین سال تحصیل، در کسوت روشن‌فکرانی ظهور می‌یابند که بدل از کارمندان دولتند. شمار روشن‌فکران واقعاً مستقل - افرادی که در هیچ شغلی در استخدام دولت نیستند - بسیار ناچیز است. در انتهای دیگر این طیف، نهادهای دینی تربیت‌کننده ملایان قرار دارند که ساختار قرون‌وسطایی خویش را کمابیش دست‌نخورده حفظ کرده‌اند. این وضعیت متضمن یک دوگانگی میان دو جهان دانشگاهی اساساً مخالف است که میانشان گستره‌ای تماماً ظریفی از آلودگی‌های فرهنگی متفاوت گسترده است. از آنجایی که روشن‌فکران میان دو آتش - در یک سو فن‌سالاران و در سوی دیگر علما - به دام افتاده‌اند، در موضعی بسیار بی‌پناه قرار دارند. آن‌ها همچنین بیش‌ترین تأثیر مستقیم را از تمامی تحریفات آلوده‌کننده عرصه دانش گرفته‌اند. نادانسته غرب‌گرا در محتوای

گفتمانِ باورگانیِ سوگیرانهٔ خویش، به کارگیرندهٔ تمامیِ انگاره‌های نیمه‌هضم‌شدهٔ موجود بی‌هیچ تمایزی و شدیداً ستیزه‌جو و فعال، ایشان پرشورترین مروجانِ هر نوعی از تحریفِ باورگانی به‌شمار می‌روند. آن‌ها تکبیرِ آزاده‌آمیزِ افرادی را دارند که زنده‌زنده پوستشان را کنده‌اند. کتابِ بزرگی را می‌توان دربارهٔ پدیدارشناسیِ آزردگی به‌نگارش درآورد، چراکه به این گروه از روشن‌فکرانِ بالاخص درمانده وارد است. آزردگی محصولِ درماندگی‌های متعددی‌ست: ناخشنودی از نظامِ آموزشی و عدم دسترسی به زبان‌های بیگانه، حسادت نسبت به آنانی که در خارج تحصیل کرده‌اند یا در میان تحصیل‌کردگان در خارج، نسبت به خاطرهٔ زندگی در محیطی آسوده، آزاد و غیردینی، جایی که، برای مثال، می‌توانستند آزادانه با جنس مخالف ارتباط داشته باشند. چنین آزردگی‌های معوقی باعث تلخی رفتارِ ایشان می‌گردند که به‌هنگامِ یورش بر سپربلاها، به اوجِ ستیزه‌جویی کینه‌توزانهٔ خویش می‌رسد. این امر اشکالِ مختلفی به خود می‌گیرد: گاهی، هدف نظامِ سرکوبگرِ درخدمتِ دشمن بیگانه است؛ گاهی، فن‌سالارانی (آن‌دست از مهاجرنشینانِ بومی و نوکرانِ نظامِ سلطه) که بر «دوزخیانِ زمین» ستم روا می‌دارند؛ گاهی، نسلِ منحط و متجملِ طبقاتِ ممتاز که کلامشان آغشته به روزواژگان^۱ بیگانهٔ غیرقابل‌فهم است (که از این‌گذر از فرهنگِ خویش بیگانه‌اند)؛ و گاهی البته، شیطانِ بزرگِ وسوسه‌گر و خبیث، سانسورگری، تباه‌کنندهٔ تمامیِ انگیزه‌های خلّاقانه است.

البته، عنصرِ حقیقت نیز در تمامیِ این‌ها وجود دارد، ولی ابرازِ دشمنی با این پدیده‌ها بی‌هیچ کوششی جهتِ تحلیلِ دلایلِ پیچیدهٔ آن‌ها به‌معنایِ توجّهِ سطحی به مسئله‌ای‌ست که سطوحِ پایین‌ترش مطالبِ مهمّی را پنهان داشته‌اند. و وقتی بعدها، در نتیجهٔ تبعید و پراکندگیِ ایرانیان، بسیاری از این محدودیت‌ها برداشته شدند، هیچ‌چیزِ شایانِ توجّهی تولید نشد. این واقعیتِ بنیادین که پس از چنین تغییرِ نظامِ ناگهانی و فراگیریِ همان محدودیت‌ها ولی در مقیاسی به‌مراتب درهم‌شکننده‌تر بازپدیدار شدند، حاکی از رفتارِ تقلیدیِ برگرفته از الگوهای فرهنگی‌ست که عمیقاً در روانِ جمعی ریشه دارند. هر توضیحِ جامعی قطعاً باید این را لحاظ بدارد.

تنگناهراسی^۲ مضاعف

گروهِ روشن‌فکرانِ میان‌مایه، بی‌شک پرشمارترینِ این دسته، با «تنگناهراسی فرهنگی» مشخص می‌شوند. براین اساس، به‌رغمِ خواسته‌های اجتماعی (که اغلب موجهند) و فرهنگی‌شان (که کمتر

^۱ Buzzwords

^۲ Claustrophobia

موجهند)، روشن‌فکران معمولاً عقیم هستند و چیزی اصیل نمی‌آفرینند. تنگناهراسی از یک بن‌بست دوطرفه برمی‌خیزد. در یک سو، آن‌ها آشکارا بر تودهٔ مردمی حسّ برتری دارند که نسبت به عقب‌ماندگی و تاریک‌اندیشی تاریخی آن‌ها اظهار تأسف می‌کنند (درحالی‌که مخفیانه اصالت خدشه‌ناپذیرش را تحسین می‌کنند)؛ در سوی دیگر، آن‌ها در پیوند با غربی حسّ حقارت دارند که تولیداتش را می‌ستایند و به‌خوبی آگاهند که باوجود هیاهوی گوش‌خراششان، آن‌ها خود در پی نوین‌گری‌اند. بنابراین، امتیازی که آن‌ها در یک سو از آن برخوردارند، در سوی دیگر جبران می‌شود. راز و جاه‌طلبی به‌ندرت اذعان‌شدهٔ آن‌ها کسبِ مقبولیت به‌اصطلاح جهانِ متمدن، بالا کشیدن خود به سطح جهان‌روایی^۱ مقبول و لذا گریز از کوتاه‌نظری ناتوان‌کننده‌ای است که زیرش مدفونند. ازاین‌گذر، می‌توان شاهد ناراحتی دائمی و نوعی از تنگناهراسی در دو سطح بود؛ و نیز حسّ مورد سوءتفاهم قرار گرفتن که اگر آدمی از خودراضی باشد (که اغلب نیز چنین است)، به گونه‌ای از کلبی‌گرایی^۲ فرساینده منتج می‌گردد. معلق میان فرهنگی که «ازقبل» درونش هستند و روشنی درخشان چشم‌گیر و دور از دسترس جهان بیرونی وسیع‌تر، آن‌ها نسبت به هردو بیگانه‌اند. نویسندهٔ نوین بزرگ ایرانی صادق هدایت (۱۹۵۱-۱۹۰۳) با توصیف خویش به «چوبِ دو سر طلا»، تصویری عالی از این وضعیتِ تعارض‌آمیز ارائه می‌دهد. یوسف اسحاق‌پور به ما می‌گوید که طلا را دراین‌جا، به‌سان در رؤیا، باید تمثیلی از مدفوع قلمداد کرد.^۳ «نه از این‌جا و نه از جایی دیگر؛ رانده از این‌جا، نرسیده به آن‌جا».

ازمنظر وجودی، روشن‌فکران غرق در تنگناهراسی خفقان‌آوری هستند؛ ازمنظر اجتماعی نیز همان‌طور که ذکر شده است، آن‌ها میان دو قطبِ کشش معلق‌اند. «سرگردان میان این دو جهان، طبقهٔ روشن‌فکر نه از مهارت‌های دقیق و مفید فن‌سالاران برخوردار است و نه از تعلیماتِ منظم، متجانس و مدرّسی روحانیان؛ نه در برقراری جایگاهی مستقل برای خود با استعمالِ سلاحِ سهمگین انتقاد موفق شده است. ازاین‌رو بی‌پناه، تسلیم هر ستیزهٔ باورگانی و هر خطای داوری‌ست. نمی‌تواند بر فن‌سالارانی تأثیر بگذارد که به‌دیدهٔ تحقیر درمقام توسعه‌نیافته بدن می‌نگرند؛ روحانیان نیز، درحالی‌که خواهان ایجاد اتحادهای ترفندین با آن هستند، از پذیرش تمام‌وکمال آن خودداری می‌کنند. لذا، نقش طبقهٔ روشن‌فکر در تصویر جهانِ مرکّب متجسّم آن شکل می‌گیرد؛ واسطه‌ای

^۱ Universality

^۲ Cynicism

^۳ Sadegh Hedayat, 'L'Enterre vivant' in *La Quinzaine* (Paris), 16-31 Jan. 1987, pp. 13-14.

جهت انتقال دو گفتمان نامتجانس تلفیق‌کننده دو نظام کاملاً متفاوتی از انگاره‌ها که باین وصف می‌توانند - آن گونه که در واقعیت رخ داد - در باورگان‌های ستیزه‌جوی مبارزان جمع شوند.

اگر طبقه روشن‌فکر توانسته بود نقش حیاتی متناسب خویش را بر عهده بگیرد، بی‌تردید می‌توانست به دیدارگاه این دو جهان تبدیل شود. می‌توانست در نقش پلی میان این دو ظاهر شود که هم‌زمان با حفظ بی‌کم‌وکاست - و این بسیار مهم است - خط شکاف میان پیش‌زمینه‌های مفهومی‌شان، گفت‌وگوی بین آن‌ها را بیان می‌دارد. نقش بازتابشی‌ای از این نوع، عامدانه و بی‌هیچ پیش‌پنداشت اتخاذشده‌ای، می‌توانست قشر مفهومی زیربنای پیکره‌های مختلف دانش، گسست‌های مشخص‌کننده گذر از یکی به دیگری و شیوه‌های ادراک ویژه هر گفتمان را آشکار سازد. به‌طور خلاصه، طبقه روشن‌فکر این امکان را داشت که بدون قرار دادن یکی در معرض دیگری، برجسته‌سازی جوانب ناسازگارشان و نیز گرده‌افشانی‌های بارورشان، بتواند فضای آزاد مواجهه آن‌ها را سازمان دهد و مدیریت کند. لیکن، تنها با دور ماندن از نگرش‌ها و کلنجارهای کوتاه‌بینانه می‌توانست این کارکرد را متقبل شود. بحث مهم برسر غرب‌گرایی و ارتباط میان نوین‌گری و سنت در ایران طی دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۶۰ می‌توانست بارور باشد، اگر سردمداران از خلط دو گفتمان با یک‌دیگر امتناع کرده بودند، اگر ناآگاهانه زمینه را برای ترک‌تازی یک تاریک‌اندیشی جدید مهیا نکرده بودند. باری، با سرنا از سر گشاد زدن و تضعیف مؤثر مبانی دین‌جداگرایی^۱، طبقه روشن‌فکر ایرانی خطای بنیادین ترک نوین‌گری به‌سود کهن‌گرایی حسرت‌بار را مرتکب شدند. براین اساس، پس از انقلاب، طبقه روشن‌فکر تقریباً زدوده شد و با ناکامی در جان به‌در بردن از طوفان، تسلیم گشت و به نوعی از سریت^۲ فرورفت، به‌طوری که بی‌هیچ ثمری در حاشیه نظام جدید گیاه‌وار می‌زیست.

روشن‌فکران در منطقه ما از جهان بیش‌تر به پیکارجویانی می‌مانند که به دشمنان خیالی می‌تازند تا فرزندان متفکر که در آرامش مطالعات کتابی‌شان به تأمل مشغولند. در بادی امر، روشن‌فکر بودن در جهان ما به‌معنای مخالفت با نظام است. این موضوع قابل‌درک است، چراکه اکثر نظام‌های موجود دست‌کم سرکوبگر و اغلب به‌طور عریان تمامیت‌خواه^۳ هستند. باین حال، این مخالفت شوربختانه خام و غریزی، بدون تحلیلی انتقادی، رویکردی عینی و فاصله‌مند یا هرگونه دورنمایی منسجم است. مخالفت علیه نظام همان‌گونه سربرمی‌آورد که فردی در برابر پدر یا مادر

¹ Secularism

² Clandestinity

³ Totalitarian

خویش بشورد. بافتار فرهنگی نظام مورد لحاظ قرار نمی‌گیرد، پرسش‌های بنیادین حتی شکل نگرفته‌اند. چرا این نظام به‌جای دیگری؟ چرا الگوهای مشابه با سرسختی و بدون بازگشت بازپدیدار می‌شوند؟ چگونه می‌شود که ستودنی‌ترین کوشش‌ها همیشه محکوم به شکستند؟ این شکست مکرر، برهان علیه تمامی دفاعیات، دلیل لغزش ناپذیر سرخوردگی از پس سرخوردگی از کجا ناشی می‌شود؟ تحلیل عوامل اجتماعی - اقتصادی - تاحدی روال معیار، چراکه ابزارها از جانب مارکس‌گرایی عوامانه فراهم شدند - کافی نیست. افسوس، براندازی نظم پیشین توسط یک انقلاب هم‌ارز با برقراری نظم منصفانه‌تر نیست. بسا دورتر از آن [است]. طبق نظر گاستون باشلار^۱:

«در وهلهٔ اول، باید دانست که چگونه مسئله‌ها را طرح نمود. هرچه هم بگوییم، مسئله‌ها در جهان علم خودبه‌خود طرح نمی‌شوند. این «منطق مسئله» نشان توصیف‌کنندهٔ روح علمی‌ست. برای یک ذهن علمی، تمامی دانش پاسخ به یک پرسش است. اگر پرسشی نباشد، دانش علمی‌ای نیز نمی‌تواند به‌وجود آید. هیچ‌چیزی خودتوضیح‌دهنده نیست. هیچ‌چیزی مشخص نیست. همگی برساخته می‌شود.»^۲

این منطق مسئله، اصلی بنیادین جهت فهم سرنوشت کشور ما، بسا به‌ندرت از جانب روشن‌فکرانمان به‌کار گرفته شده است، نه به‌واسطهٔ ضعف عقیده بلکه چون به‌سادگی در برخورداری از آن بسیار کوتاه‌بین بودند. آن‌ها از دورنما و دانش دوربرد رنج می‌بردند. آن‌چه می‌گفتند، آن‌چه می‌اندیشیدند همیشه خارج از بستر بود: بی‌پیوند با شرایط تاریخی کشور، فلاکت فرهنگی گم‌گشتهٔ تقلیل‌یافته به یک خودطنزنگاره^۳؛ بی‌خبر از قرون سپری‌شده در حاشیه، در تعطیلات، حین تغییرات بزرگ تکان‌دهندهٔ جهان؛ و بی‌هیچ نقشی در سرنوشت زمین که در جایی دیگر برسرش تصمیم‌گیری می‌شد. تمامی این پرسش‌ها، اگر آگاه‌مندانه طرح می‌شدند و با هوش‌مندی مورد ملاحظه قرار می‌گرفتند، ممکن بود جایگان^۴ فکری کشور را متحول سازند، دورنمای سیاسی بحث را تغییر دهند و روشن‌فکر را به جایگاه به‌حق و ممتازش برسانند: جایگاه یک عنصر مهم در آگاهی عینیّت‌مند جامعه.

^۱ Gaston Bachelard

^۲ Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique* (Vrin, Paris, 1965), p. 14.

^۳ Self-caricature

^۴ Topography

البته، من آن دسته از شاعران، نویسندگان بزرگ و پژوهشگران حقیقی را کنار می‌گذارم که تولیداتشان به‌طُرکِ گوناگون چشم‌گیر هستند ولی در جهان بیرون ناشناخته باقی مانده‌اند، عمدتاً به این دلیل که متأسفانه زبانی که بدان نوشته شده‌اند به یک زبان محلی منزوی، بدون تأثیری بر آفرینش‌های ادبی بزرگ زمین تبدیل شده‌اند. ترجمه به زبان‌های بیگانه به شدت نادر است و وقتی اثر شاعری - بی‌تردید، غنی‌ترین نویسندگان خلاق جهان ایرانی - در میان باشد، مسئله تقریباً لاینحل است، چراکه زبان شاعران به‌وضوح ترجمه‌ناپذیر است.

وانگهی، حتی شاعران و هنرمندان بزرگ نیز در برابر حضور آسیب‌زای تحریفات از هر نوعی و نیز نبود شعور انتقادی و یژه این تمدن‌ها ایمن نیستند. به عنوان مثال، وقتی آن‌ها برآند تا به مسائل فلسفی بپردازند، سرگرم انگاره‌های ابتدالی مبهوت‌کننده می‌شوند و یا خود را در بحث‌های بی‌نتیجه و بی‌پایان گم می‌کنند. جدایی میان استعداد خلاق و قوای انتقادی گسست موجود در اعماق وجودمان را به گسلی فراخ می‌گشاید. هیچ ارتباطی با استعداد هنرمند یا نبودِ بیش ندارد، بلکه منوط به چیزی عمیق‌تر است: ناسازگاری فراطبیعی میان جهان‌های متفاوت که حاضرند. جهان خودِ هنرمند پاسخ مناسبی برای مسائل مشوش و متغیرِ تحمیلی از جانبِ نوین‌گری همیشه درجهش ندارد. هرچه هم کنایه‌گویی‌اش تأثیرگذار باشد، هرچه هم با مهارت تردستی، ریشخند، طفره‌روی، لفاظی و گنگ‌گویی کند، نمی‌تواند از واقعیتِ عریان پرسش‌های برخاسته از یک تجربه روزانه تماماً دشوار بگریزد. بنابراین، مجبور است تا در جایی دیگر به دنبال استدلال بگردد: در بستر علوم انسانی «نوین» که همه چیز در آن مطابق یک نظام کمابیش دقیق با یک‌دیگر پیوند دارند. شهود، بداهه، پاسخ‌های فراطبیعی مهمّ مطلوبِ مرام‌های شرقی دیگر کافی نیستند - دست کم در پیوند با مسائل تاریخی. بر این اساس، باید امور را دانست، باید به‌روز بود، چشم‌اندازِ مشخصی داشت، یک دورنای عینی معین: باید مطلع بود. باید دانست که درباره چه صحبت می‌کنیم، به چه چیزی اشاره داریم، در چه بافتاری سخن می‌گوییم؛ به عبارت دیگر، نیازمندِ شایستگی، توشه فکری، انگاره‌ها صریح، مفاهیم دقیق و پنداشت‌های تعریف‌شده؛ مبنایی استوار و پایه‌ای هستی‌شناختی هستیم. مارکس‌گرا بودن یعنی قرارگیری بی‌درنگ در یک طول‌موج، جهانی که با فلسفه‌های پیشین پیوندی اندام‌وار دارد. مارکس نتیجه گونه‌ای زایش خودانگیخته نیست، بلکه محصول کل هستی‌شناسی غرب از ارسطو به بعد است. هیچ‌کسی نمی‌تواند با بیدار ماندن تا صبح و مطالعه ترجمه فارسی/ اصول بنیادین

فلسفه^۱ از ژرژ پولیتزر^۲ چیزی از روح مارکس‌گرایی بفهمد. در بهترین حالت، می‌توان امید تبدیل شدن به یک استالین‌گرای^۳ متعصب را داشت، مانند آنانی که در واحدهای زیرزمینی حزب توده در دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ به وجود آمدند. وقتی مسائل ابزارهای فکری مختلفی می‌طلبند، نویسنده مستعد، شاعر خوش ذوق یا آرمان‌پرداز پرشور بودن هیچ کمکی نمی‌کند. جهت تحلیل واقعیت‌ها، جهت درک جهش‌های اجتماعی، جهت یافتن راه خویش از میان جهان آشفته انگاره‌ها، جهت ردیابی مرجع‌های فرهنگی، ضروری‌ست تا فردی فرهیخته به مفهومی انسان‌گرا بود. و افسوس، ما به شدت از آن بی‌بهره‌ایم. اندیشمندان ما یادآور روشن‌فکران روس هستند که بردیایف^۴ درباره‌شان این چنین گفت: «آن‌ها یا هیچ‌گراهند و یا آخرالزمانی^۵. آن‌ها از نبود آن‌چه درمیانه می‌آید رنج می‌برند: عرصه‌ای که ارزش‌های فرهنگی در آن تبلور می‌یابند.»

رستگاری منفی تقدیر

در بازگشت به موضوع گسترده‌ترین نوع روشن‌فکر، باید گفت که بخش بزرگی از آثار اجتماعی - سیاسی این روشن‌فکران از سطح محلی فراتر نمی‌رود. آن‌ها به‌ندرت می‌توانند نمونه بارزی از گسست‌های اجتماعی - فرهنگی‌ای ارائه دهند که صرف‌نظر از رفتار روان‌شناختی گروه‌های متعدّدش - چه رسد به روان‌گسیختگی خود آن‌ها - چشم‌انداز جامعه‌شناختی کشور را تقسیم‌بندی می‌کنند. اگر از آن‌ها بپرسیم که چرا درباره ماهیت انقلاب ایران مرتکب اشتباه شده‌اند، هزاران دلیل خواهند آورد، بی‌آن‌که به موارد اساسی اشاره کنند: ناآگاهی‌شان از موقعیت جغرافیایی^۶ کشور، گستره عصبیت‌گرایی و نقش فرهنگی ایفا شده توسط روحانیت (که در تحلیل نهایی، کم‌ترین ارزشی به مردم‌سالاری نمی‌دادند و تنها طالب قدرت بودند، همین و بس).

این ناهمپی، در جملگی گستره فاجعه‌بارش، شاید به دلیل سانسورگری احمقانه و به‌مراتب نامعقول نظام پیشینی بود که مردم را به سمت نزدیک‌بینی فکری متمایل ساخت. این سانسورگری مانع از آگاهی جوانان از میان‌مایگی بهت‌انگیز ادبیات براندازگر غیرقانونی گشت که جایگاه پنهانی

¹ Georges Politzer

² *Principes Élémentaires de Philosophie*

³ Stalinist

⁴ Berdyayev

⁵ Nihilist

⁶ Apocalyptic

⁷ Geopolitical

غیرضروری‌اش آن را از کاه به کوه تبدیل ساخت. عرضه این مهملات بی‌پایه، زیر نقاب مرام انقلابی، خرده‌گیری‌های مجادله‌آمیز علیه نهادهای دولتی، هجویات و شب‌نامه‌های مسیحایی بی‌شک زیان‌بارترین تأثیرات آن را بی‌اثر می‌ساخت و نوعی از سازوکار دفاعی ایمنی شکل می‌داد. براین اساس، روشن‌فکران بسیاری از پیامدهای نگران‌کننده این شناخت‌ها یکه خوردند و کوشیدند تا از حقیقت دفاع کرده و به هیاهوی آشوب‌ناک انگاره‌ها اندکی نظم ببخشند. باری، نشستی و روزنه‌های بسیاری در نهاد اطلاعات نظام پیشین وجود داشت، به‌طوری‌که فردی زیرک می‌توانست پیام خویش را از لابه‌لای موانع امنیتی مخابره کند. ادبیات آن دوره - جزو غنی‌ترین‌های ایران نوین که از زبانی ایهام‌گون و تمثیلی استفاده می‌کرد - نیز خود را وقف این هدف نمود.

به‌علاوه، طبقه روشن‌فکر ایران درحالی‌که از لحاظ احساسی نظام شاهنشاهی را رد می‌کرد، ذاتاً وابسته به آن بود. هردو ساکن صور فلکی مشابه؛ با سقوط نظام پیشین، طبقه روشن‌فکر رقیب طبیعی خویش، به اصطلاح دگرخود^۱ منفورش را ازدست داد و صدایش به‌زودی در صحرا گم شد. نظام کنونی، بسا خارج از برد توپخانه‌اش، حتی طبقه روشن‌فکر را جدی هم نگرفت. حکومت اسلامی روشن‌فکران را بخشی از تکه‌پاره‌های کشتی نظام پیشین و بدتر از آن مخروبه‌های غیرقابل تعمیر غرب منحط قلمداد کرد.

تمامی این خطاهای داوری که خواهی نخواهی جزوی از سهم روزانه‌مان شده‌اند، از این واقعیت برمی‌خیزند که روح ما بسیار قدیمی‌ست. در کلام باشیلار، وارد عصر پیش‌داوری شده‌است. اندیشیدن یعنی متحمل شدن یک بازتوانمندسازی معنوی و نیز «پذیرش یک جهش ناگهانی به سمت مخالفت با گذشته».^۲

برای روشن‌فکران ما بسیار سخت است که از درون بوم^۳ فرهنگی تنگناها را سانه خویش بگریزند. آن‌ها در تجربه تزکیه اندیشه، در تعویض خرد ایستا و متحجر خویش با دانش‌پذیرا و پویا و «سرانجام ارائه دلایلی آشکارکننده برای منطق دشواری بسیاری دارند».^۴ براین اساس، اکثر این روشن‌فکران به‌طور مضاعف دچار بیگانگی‌اند: از انگاره‌های جدیدی که به‌واسطه تأثیرپذیری - یعنی بدون تأمل انتقادی - کسب می‌کنند و همچنین از فرهنگ عامه‌ای که نه از ذاتش بلکه - بگذارید صریح باشم - از ظاهر نابخرد و بی‌مایه‌اش بهره‌مند هستند. وادار به قرار دادن یک کمبود

^۱ Alter ego

^۲ همان‌جا.

^۳ Enclave

^۴ همان‌جا.

در برابر دیگری در ترازوی مقایسه، ایفای هویتی نامعین در برابر بیگانگی بالسویه مبهم، آن‌ها در برزخ تاریخ، در میانستان بلاتکلیف رها شده‌اند. اندیشه تجزیه‌شده‌شان در تصویر فرهنگی که مظهرش هستند پیداست: یک شبه‌فرهنگ که پرهیاهوست ولی هیچ چیز مستحکمی تولید نمی‌کند، به هر دری می‌زند ولی نقطه‌ای برای ریشه‌دوانی نمی‌یابد. دو واکنش مفرط وجود دارد که بسته به انتخاب فرد، سیاسی یا وجودی، متغیرند: خشم که افراد را به آرمان‌پردازانی انتقام‌جو بدل می‌سازد و یا آگاهی از شکست که حسّی از ناخشنودی و سرخوردگی به بار می‌آورد. در بدترین حالت، مورد اخیر فحوی رازآلود بیهودگی والا، چیزی که ریشه‌هایی عمیق در فرهنگ کشور دارد، به خود می‌گیرد. گوینو^۱ به این احساس با تیزبینی معمولش چنین اشاره می‌کند:

«پس از شنیدن بی‌نهایت تکراری این که جهان بی‌ارزش است، حتی وجود هم ندارد، این که عشق به همسر و فرزندان تماماً خطاست، این که انسان احساس‌مند باید به خود بنگرد و عزلت اختیار کند، بر دوستانش اعتماد نکند که به وی خیانت می‌کنند؛ این که تنها در درون خویش می‌تواند شادی، امنیت بخشودگی سهل خطاهایش، مهرآمیزترین گذشت و نهایتاً خدا را بیابد؛ خارق‌العاده می‌بود اگر بیش‌تر آنانی که چنین درس‌هایی را فراگرفته بودند و مقبولیت فراگیرشان را مشاهده کرده بودند، سرانجامشان به پذیرش ساده‌لوحانه‌ترین خودپرستی و تمامی پیامدهایش به عنوان فضیلت و بی‌اعتنایی کامل به همه امور جاری در خانواده، در شهر و در کل در کشور به عنوان مهم‌ترین موجودیت ختم نمی‌شد.»^۲

گوینو هم‌چنین باور دارد که ریشه‌های تحقیری که این ملت‌ها به حکومت‌هایشان روا می‌دارند را باید در همان عرصه جست. در این جا، وی بر نقطه‌ای حسّاس انگشت می‌گذارد: آیا شکست این جوامع را باید تنها به حکومت‌هایشان نسبت داد یا این که دلایل را باید در میان سبقه‌های فرهنگی جست که بایستی ساختارهای تکراری روان جمعی را شکل داده باشند؟ گرچه فساد و بی‌کفایتی دولت‌های آسیایی گسترده است، سنگینی بار منتج از دین، آداب و رسوم و اخلاق حتی به مراتب فلج‌کننده است، چرا که دقیقاً همان موانعی‌اند که می‌توانند «در هر لحظه‌ای حتی از اقدامات مشروع مقامات ممانعت کنند.»^۳ حتی اگر رهبری دربرگیرنده مردمی باشد که توانا و خیرخواهند - چیزی

^۱ Gobineau

^۲ Charles Gobineau, *Religions et philosophies de l'Asie centrale* (Gallimard, Paris, 1957), p. 75.

^۳ همان، ۷۶.

که بیش از آن که مردم فکر می کنند رخ می دهد - همچنان با شکست روبه رو می شوند. براین اساس، آن چه «افکار عمومی به صرافت می افتد تا درباره اش به ناگوارترین طرز لب به شکایت بگشاید، هرگونه تلاش برای اصلاح است؛ [افکار عمومی] بسا بیش تر از این تلاش ها برمی آشوبد تا از رویکردهای مهجور، یغماگر و اغلب کاملاً بی معنا در کُنه نظام پیشین.»^۱

گرچه این دیدگاه بیش از یک قرن پیش اظهار شده است، نه تنها هنوز معتبر بلکه به طرُق بسیار تیزبینانه است؛ آشکارکننده یکی از دلایل شکست است. هرگونه کوشش برای اصلاح شیوه های عادی انجام امور را متزلزل می سازد، نگرش ایستا به واقعیت را برهم می زند، تغییر رویکرد و بازساختاربندهی ذهنیات را می طلبد. این اظهارنظر تمایل دارد تا مقاومتی نیاکان گرایانه و عقب نشینی به سمت الگوهای متحجر باستانی را برانگیزاند که فشارهایش با اشتیاق فراوانی نسبت به بی نظمی های احتمالی منتج از اصلاحات به شدت تهورآمیز تحمل می شود. دلیل این امر اینست که «رویکردهای مهجور» نظام های پیشین بخشی لاینفک از تقدیری هستند که بر امور سنگینی می کند و اقامت موقت ما در این جا را به سلسله ای از آزمون هایی بدل می سازد که باید بر آن ها غلبه کرد. هم زیستی با یک نومیدی آشنا و رام آسان تر از پروراندن امیدهای غیرقطعی نویددهنده وعده سر خرمن است. هرچه بیش تر با اتکا بر دارایی خویش زندگی کنیم و روز به روز از «نقدینگی» بکاهیم، به همان اندازه اعتماد کمتری بر اعتبار آینده و شکست اجتناب ناپذیر در آن خواهیم داشت. زیرا شکست، شکست اجتناب ناپذیر، درهمه جا حاضر است؛ در ناتوانی جهت تغییر روند امور، در واقعیتی که تقدیر جهان در جایی دیگر تصمیم گیری می شود، جایی خارج از دسترس؛ در این غل های انداخته شده دور گردن هایمان و بسته شده به پاهایمان مانند زنجیرهایی سنگین. یک شکست وجودی، مهلک و ناخواسته تمامی سرخوردگی ها را توجیه می کند، ناتوانان را تسلی می بخشد، کمبودهای فردی را می پوشاند و باعث خرسندی پنهان در پی شکست دیگران؛ به طوری که هر موفقیت اجتماعی یا سیاسی ای، حتی اگر با حسن نیت حاصل آید، حتی اگر شایسته باشد، در تحلیل نهایی به دستاوردی مشکوک، چیزی علیه قوانین بازی تبدیل می شود.

چوران^۲ عنوان می دارد:

^۱ همان جا.

^۲ Cioran

«با معذور داشتن خویش از عمل، مردمان سرکوب‌شده خود را به‌دست «تقدیر»، یک رستگاری منفی و نیز ابزار تفسیر رویدادها می‌سپارند: یک فلسفه تاریخی سهل‌الاستفاده، یک بینش جبرگرایی عاطفه‌محور، یک فراطبیعت^۱ ناپایدار.»^۲

این رستگاری منفی چیزی است که ما را قادر می‌سازد تا چرخه شکست‌ها را تحمل کنیم، خود را به‌دست امور اجتناب‌ناپذیر بسپاریم و بی‌هیچ اشاره یا اعتراضی، هستی آشکارا بی‌معنایی را بپذیریم. چوران ادامه می‌دهد:

«هراندازه هم که بتوانم حُسن‌نیت به‌خرج دهم، آیا می‌توانم، بدون کشورم، به‌شیوه‌ای چنین عبرت‌آموز عمرم را هدر دهم؟ [کشورم] مرا در انجامش یاری رسانده است، هدایت کرده است، ترغیب نموده است. به‌سرعت از یاد می‌بریم که تباه کردن زندگی خویش چندان آسان نیست: سنت، آموزش طولانی، رنج نسل‌های متعددی را می‌طلبد. در صورت تحمل این رنج، همه‌چیز به‌کمال پیش می‌رود. آن‌گاه، بیهودگی بخشی از میراث ما را تشکیل می‌دهد: دارایی‌ایست که نیاکانمان با عرق جبین و به‌قیمت تحقیرهای بی‌شمار برای ما انداخته‌اند.»^۳ [و ما بیچارگان خوش‌اقبال از آن بهره می‌بریم. به‌رخ همگان می‌کشیم.]

ولی، برخورداری از صراحت کلام چوران، چیزی بیش‌تر از تسلیم تقدیر شدن می‌طلبد: باید بتوان ابراز داشت که افشای اقدامات زیان‌بارش ما را از آن خلاص می‌کند و چنان‌که رخ دهد، از آن شبح‌زدایی می‌کند، به‌طوری‌که به نیلوفر باگاو/ادگیتا^۴ بدل می‌شویم که حتی به‌هنگام لگدمال شدن در گل نیز سالم و سرزنده باقی می‌ماند.

دیدگاه نیمه‌فلج^۵

مردمان سرکوب‌شده که خود را تسلیم سرنوشت می‌سازند، از تمامی انگاره‌های عمل دست می‌کشند و دچار بداقبالی زیستن در جهانی نامتجانس‌اند که تمامی ارزش‌ها در آن جابه‌جا شده‌اند، سرانجام دیدگاهی نیمه‌فلج می‌یابند. این دیدگاه همیشه نیمه‌ازکار افتاده است: اگر دیگری را نقد بکند، خود

^۱ Metaphysics

^۲ E.M. Cioran, *The Temptation to Exist*, transl. R. Howard (Quartet Books, London and New York, 1987), p. 71 [retranslated after the colon].

^۳ همان، ۷۲.

^۴ Bhagavad Gita

^۵ Hemiplegic

را آرمانی می‌سازد؛ اگر به چیزی بتازد، دیگری را تقدیس می‌کند. نمی‌تواند هم‌زمان در دو سیاق حاضر باشد، هم پرسشگر و هم ارائه‌دهنده پاسخ، نه موافق و نه مخالف بلکه فراتر از این‌دو، در رویکرد انتقادی نهان در جملگی عینیت‌ها باشد. این امر درباره همگان از جمله هنرمندان و نویسندگان بزرگ نیز صادق است.

در نامه‌ای سرگشاده به گونتر گراس^۱ که به‌جهت نامیدن گابریل گارسیا مارکز^۲ به‌عنوان مجیزگوی فیدل کاسترو^۳ وی را نکوهیده بود، ماریو وارگاس یوسا^۴ چنین می‌آورد:

«همیشه بر این باور بوده‌ام که قریحه ادبی و چابکی فکری همیشه متضمن روشن‌بینی در امور سیاسی نیستند و این که برای نمونه، در آمریکای لاتین، شمار قابل‌توجهی از نویسندگان مردم‌سالاری را نمی‌فهمند و از انگاره‌های مکتب مارکس‌گرایی - لنین‌گرایی^۵ جهت حل مشکلاتمان حمایت می‌کنند.»^۶

با متهم ساختن ناعدالتی خودکامگان نظامی و اجحاف‌های رواداشته مردم‌سالاری‌ها، درحالی که بر واقعیت نظام‌های جامعه‌گرا^۷ چشم می‌بندد، وارگاس یوسا این وضعیت امور را «نیمه‌فلج اخلاقی» می‌نامد. چرا؟ زیرا اسطوره انقلاب مثل همیشه عملیاتی‌ست و درمقام نوش‌داروی تمامی امراض جامعه عرض‌اندام می‌کند. این توهّم مردم را از مشاهده واقعیت‌های ظالمانه گولاگ^۸، بهار پراگ، فرار صدها هزار کوبایی از کشور خویش باز می‌دارد و بالاتر از همه، مانع از روشن‌فکران می‌گردد تا از مردم‌سالاری‌های جوان آسیب‌پذیر در کشورهاشان صمیمانه پشتیبانی کنند. جدال این، باری، به‌واسطه کاربرد عمداً آشفته‌ای که از آن معنا می‌یابد، واژه مردم‌سالاری چون روسپیان ارزان فروخته شده است. همگان مدعی‌اند، «از قذافی تا خمینی، کیم ایل سونگ^۹ و ژنرال اشتروسنر^{۱۰}». اگر مردم‌سالاری‌ها می‌توانستند پشت گرم حمایت روشن‌فکرانشان باشند، کم‌تر شکننده می‌شدند؛ ولی از ترس معرفی شدن در قامت «هریمنی» مرتجع، بسیاری از روشن‌فکران از زیر بار مسئولیت‌شانه

^۱ Günter Grass

^۲ Gabriel García Márquez

^۳ Fidel Castro

^۴ Mario Vargas Llosa

^۵ Leninism

^۶ *Le Nouvel Observateur* (Paris), 18-24 July 1986, pp. 51-3.

^۷ Socialist

^۸ Gulag

^۹ Kim Il Sung

^{۱۰} General Stroessner

خالی می‌کنند و از ایفای نقش در کوشش‌های معطوف به مردم‌سالاری خودداری می‌نمایند. بگذارید نمونهٔ پرو را در نظر بگیریم که مردم‌سالاری اخیرش (پایه‌ریزی شده در ۱۹۸۰) قربانی بزرگِ خشونتِ ترس‌آفرینی^۱ شده است: نهادِ بسط‌دهندهٔ ترس، راهِ درخشان^۲، نه در میان دهقانان یا در کارخانه‌ها بلکه در محافل دانشگاهی، در میان معلمان و دانشجویانی زاده شد که «هرگز حتی خوابِ این را نمی‌دیدند که توجیهاتِ بی‌معنایشان از خشونت، «قابلهٔ تاریخ» و مواردِ دیگر، قرار است به حمامِ خونی ختم شوند که امروز پرو در آن غرقه است.»^۳

وارگاس یوسا معتقد است که حتی ناقص‌ترین مردم‌سالاری‌ها نیز درمقایسه با نظام‌های جامعه‌گرا با کم‌ترین سخت‌گیری آزادیِ بیش‌تری به روشن‌فکران می‌دهند. و از این‌رو، به‌عنوان نتیجه‌گیری اظهار می‌دارد که تماشای خوش‌رقصیِ گارسیا مارکز برای رهبرانِ نظامی که زندانیان سیاسی بسیار زیادی دارد، هیچ انتقادی را بر نمی‌تابند و روشن‌فکران را به تبعید می‌رانند، بسا شرم‌آور است. در مواردی شبیه به این، داشتنِ قریحهٔ بسیار نه شرطِ مخففه بلکه عاملِ مشدده است.

«نمی‌دانم چه چیزی نویسنده‌ای همچون گارسیا مارکز را وا داشته است تا رفتاری

هم‌چون دربرابرِ نظامِ کوبا از خود نشان دهد. وفاداریِ وی فراتر از هم‌بستگی

باورگانی‌ست و اغلب شکلِ تعصب یا تملقِ دینی به خود می‌گیرد.»^۴

مانندِ نویسندهٔ پرویی، من نیز از فهمِ این ناتوانم چرا باید عده‌ای از برجسته‌ترین روشن‌فکران ایران که به‌مخالفت با نظامِ پیشین برخاسته و سپس مقابلِ نظامِ کنونی صف‌آرایی کرده بودند، خود را به‌دستِ رهبرِ دیگری، بسا ناروادارتر سپرده باشند. چگونه ممکن است روشن‌فکری نامدار از آرمانِ جنبشِ سیاسی‌ای هم‌چون مجاهدینِ خلق هواداری کند، جنبشی که با بزرگداشتِ نکاحِ نمادینِ رهبرِ پرچم‌دار و بانویش توأمان به‌عنوانِ یک رویدادِ تاریخی و یک انقلابِ باورگانی، به‌سانِ متعصب‌ترین نوعِ فرقه عمل می‌کند؟ چگونه ممکن است روشن‌فکرانِ یک باورگانِ درمانی را مانند، بی‌آن‌که بخواهیم تعارف به‌خرج دهیم، گزینه‌ای مناسب جهتِ مغزشویی پذیرا باشند که بیمارانش را روانی را علاج می‌کند و امراض و اعمالِ روان‌تنی^۵ را تسکین می‌بخشد؟

^۱ Terrorism

^۲ Shining Path

^۳ همان، ۵۲.

^۴ همان، ۵۳.

^۵ Psychosomatic

آن روشن‌فکران ظاهراً برخورددار از مناعتِ طبع بایستی بی‌هیچ توضیحِ موجهی به جنبشی سوگندِ وفاداری یاد می‌کردند که رهبرش سخنگوی پیامبر، نکاحش آغازگرِ ازدواجِ مقدس، اختیاراتش (هم‌چون از آن پادشاهانِ قرونِ وسطی) تجلّی کرامت‌آمیزِ جذبه‌ای قادر به درمانِ جذامیان و جن‌زدگان تلقی می‌شد - جملگی این‌ها به‌خودی‌خود یک موردِ آسیب‌شناختی به‌شدتِ وخامت‌بار هستند. چگونه می‌توان آن را توضیح داد؟ توصیفِ این روشن‌فکران به‌عنوان فرصت‌طلب، تازه‌به‌دوران‌رسیدگانِ دراصل نابکار، ما را به جایی نمی‌رساند. شاید، برخی چنین باشند. لیکن، عده‌ای هستند که حقیقتاً معتقدند، کسانی که با تمامی اشتیاقِ روح‌بی‌ریای خویش بر کاری که انجام می‌دهند باور دارند. به‌واقع، این چیزی‌ست که دردآور است: چگونه ممکن است کسی بر چنین فریبی باور داشته باشد؟ چگونه می‌توان به توضیحِ آن پرداخت، مگر بالحاظِ واقعیتِ دردناکِ یک صدمه عمیق که اشکالِ مختلفی به خود می‌گیرد: دیدگاهِ نیمه‌فلج، رفتارِ روان‌گسبخته، جدایی میانِ کهن‌گراییِ تقلیدیِ رویکردهای ثابت و شبه‌نوین‌گری^۱ انگاره‌های مترقی. یحتمل، در این (شرم‌آورترین) سوگند، آیینِ خشونتِ محضِ خاطرِ خویش به‌اجرا درمی‌آید. شجاعت، فداکاری، نگرشِ انتحاریِ مبارزانِ فندق‌مغز این روشن‌فکران را شیفته می‌کند که مشتاقانه با آن‌ها هم‌ذات‌پنداری می‌کنند و از این‌گذرِ اختگیِ خلاقانه خود را با توسل به ابرقهرمانانِ افراطی‌ای جبران می‌کنند که شهوتِ آن‌ها به شهادت و مردانگیِ تمام‌وکمال، مستقل از تمامی ملاحظاتِ انتقادی و حتی معقول، در ایشان به ارزش بدل می‌شوند. دقیقاً، همین تناقضاتِ چندگانه هستند که دیدگاهِ نیمه‌فلجِ مورد‌اشاره وارگاس یوسا را می‌آفرینند. استعداد هیچ ارتباطی با آن ندارد. کاملاً ممکن است که هم‌زمان نویسنده‌ای بزرگ بود و نیز چپول.

پس از اذعان به این که آمریکای لاتین از لحاظِ فکری از منابعِ دست‌دوم ارتزاق می‌کند، اُکتاویو پاز^۲ در این باره چنین می‌آورد:

«پس از قرنِ هجدهم، ما از هم‌گامی با زمانه بازایستادیم، گرچه - به‌سانِ دوره «نوین‌گرایی» - گه‌گاه تلاش می‌کنیم تا بر جای‌پاهای رایج قدم‌گذاریم ... ناتوانی ما در حفظِ ضرب‌آهنگِ باعثِ تولید، توگویی به‌طرزیِ اتفاقی، آثارِ هنریِ یگانه‌ای شده است: آثاری که درخورِ واژه استثنایی‌اند. ازسویِ دیگر، در عرصه اندیشه و در

¹ Pseudo-modernity

² Octavio Paz

سیاست، اخلاق جمعی و روابط اجتماعی، غرابتِ ما مصیبت‌بار از آب درآمد
است.^۱

در عرصهٔ اندیشه، هم‌گامی با زمانه، هم‌نوایی با ضرب‌آهنگِ رویدادها، تحوّل مطابقِ تحرّکاتِ تاریخ به‌طورِ ویژه مهم است؛ درغیراین‌صورت، جابه‌جاییِ منحرفی رخ می‌دهد که به تحریفات و لذا به دیدگاهی نیمه‌فلج و آگاهی‌ای کاذب منجر می‌شود. این موردِ اخیر جهان را ازمنظرِ چارچوبِ مفهومیِ خویش بازتفسیر می‌کند: گذرِ زمان را در یک فضایِ متناهی‌ای مکان‌مند می‌سازد که باورگان در آن درقالبِ وسواسِ متجسّم می‌شود. ازمنظرِ روان‌شناختی نیز، رویکردِ روشن‌فکری که ازمنظرِ دینی دنباله‌روی یک مکتب است یا مؤیدِ شخصیتِ ستودنی یک رهبر است، درنگاهِ من از عدمِ بلوغِ روانی پرده برمی‌دارد: اشتیاقِ یکپارچگی «خود» کم‌رشدیافته که از ترسِ تنهایی و تردید، درونِ پیلۀ امنی پناه می‌گیرد. جایی که خانواده غایب است و یا نالایق، این پناهگاه ممکن است دسته، یا اگر نشد حزب یا فرقه باشد. پس از استقرارِ آسوده، آدمی می‌تواند انگاره‌هایی را نقش افکند که بی‌هیچ پایه‌ای در واقعیت، به نقاب‌هایی بدل می‌شوند، لیکن نقاب‌هایی که هرلحظه می‌توان بدونِ افسوس و اندوه با نقاب‌های دیگر تعویض نمود؛ ولو با یک آرامشِ فارغ‌بالِ خاص، زیرا درپسِ هر نقابی کودکِ مضطربی هست که ترسِ ترکِ مادرش را دارد. همچنین، به‌این‌دلیل است که ترسِ اندکی از تناقضات وجود دارد. آنانی که پناه داده می‌شوند و تحت مراقبت‌اند، هیچ نیازی به توجیهِ خویش به دیگران ندارند. مارکس‌گرایانِ فراری به ایالاتِ متّحده و اروپا پناه بردند و درمیانِ انبوهِ امکاناتِ سرمایه‌داریِ منفور ساکن شدند؛ شیفتگانِ افسون‌گری‌های سنت، جز بسیار اندکی در حوزه‌های علمیّه قم و نجف، تحصیلاتِ خویش را در پرکلی^۲ یا هاروارد^۳ پی می‌گیرند. و هرچه انجام می‌دهند را معصومانه انجام می‌دهند؛ مسئولِ آن نیستند. مسئولیتِ متوجّه‌بالغینِ منحط است، نه متوجّه‌معصومانِ ابدی که در باغچهٔ ابدی بی‌خبری مشغول بازی‌های ابدی‌اند.

^۱ Octavio Paz, *La Fleur saxifrage* (Gallimard, Paris, 1984), pp. 77-8.

^۲ Berkeley

^۳ Harvard

آرمان‌پردازان^۱

با باقی ماندن در حاشیه حین تحولات تاریخی عظیم که چشم‌انداز سیاره ما را طی قرون متمادی دگرگون ساختند، تمدن‌های آسیایی و آفریقایی از طریق واسطه‌گری تغییرات حاصله را دریافت کردند. بدون دسترسی به منبع برانگیزاننده نوین‌گری^۲ یا به سرزندگی خستگی‌ناپذیر جدلی، آن‌ها به مصرف محصولات جانبی فرهنگی آن از جمله بسته‌های منجمد باورگان^۳‌های آماده تناول وادار گشتند. نتیجه اینست که درگذر زمان، باورگان به‌تمامی اشکالشان به کالای به‌غایت قابل‌صدور، نقطه تلاقی میان دو جهان و تنها شکل اندیشه دلدسترس تمدن‌های غیرغربی تبدیل شده است که به‌واسطه‌اش هنوز می‌توانند نقش تاریخی‌ای را آرزو کنند. لیکن، همان‌طور که در جایی دیگر گفته‌ام:

«از آن‌جاکه ساختارهای تعیین‌کننده باورگان‌ها دین‌جدا^۴ هستند، هر محتوای معنوی‌ای، وقتی در قالب یک نظام باورگانی بسته ریخته شود، شکل آن را به خود

^۱ Ideologues

^۲ Modernity

^۳ Ideology

^۴ Secular

می‌گیرد (گرچه هم‌چنان ادّعی‌ اصالت دارد)، ناخودآگاه غرب‌گرا می‌گردد و لذا به آگاهی‌ای کاذب بدل می‌شود. این موفقیتِ خارق‌العادهٔ باورگان‌های چپ - آن‌هایی که از بیش‌ترین بارِ آرمان‌شهرگرایی^۱ برخوردارند - در جهانِ سوّم را توضیح می‌دهد، [البته] باید به‌یاد داشت که جزم‌گراییِ ذاتیِ باورگان‌ها به‌خوبی با روحِ دینیِ این تمدّن‌ها سازگار می‌گردد که تنها از‌گذرِ فرایندِ باورگان‌سازی می‌توانند خود را دین‌جدا سازند؛ و این‌که، چون در عصرِ علمی و فنیِ روشن‌گری^۲ نزیسته‌اند، چون از ماجراجوییِ تاریخ جا مانده‌اند، دربرابرِ پادزهرِ آرام‌بخشِ قوّهٔ انتقادی‌ای مقاومت نشان می‌دهند که در غرب اغلب با افراط‌گری‌های خطرناکِ جزمی‌سازی مقابله می‌کند.^۳

درمقایسه با خودآگاهِ ناشادِ روشن‌فکر که از تردیدِ خویش به‌عنوانِ ابزاریِ فراگیرِ جهتِ پرداختن به تمامیِ دانش‌ها استفاده می‌کند، آرمان‌پرداز از امتیازِ قطعیتِ تزلزل‌ناپذیرِ برآمده از مفاهیمِ استدلالیِ قاطع بهره‌مند است. برخلافِ فرزانه که ماهیتاً فراتر از تقلّایِ مادیِ قرار دارد و هدفِ غایی‌اش رهایی‌ست، آرمان‌پرداز به‌طرزیِ ملموسِ گرفتارِ مجموعهٔ معینی از باورهاست. او از ایمانِ کسی برخوردار است که باور دارد حقیقت در تعلّقِ اوست و هیچ‌گونه اختلافِ نظر یا مقاومتِ دربرابرِ حقّ انحصاریِ خویش از حقیقت را برنمی‌تابد. هم‌زمان، همان‌گونه که بسیاری از روشن‌فکرانِ ما از یک کمبودِ نگران‌کنندهٔ خردِ انتقادیِ رنج می‌برند و به قضاوت‌هایِ سرسری‌ای تمایل دارند که کلیّتِ حوزهٔ واقعیت را تماماً نادیده می‌گیرند، ممکن است به این نتیجه رسید که خطّ جداکنندهٔ روشن‌فکر از آرمان‌پرداز چندان مشخص نیست. این شاید دربارهٔ جوامعِ غربی هم صادق باشد، با این تفاوت که در موردِ ایشان چنان مازادی از انتقادگری در همهٔ جهات متموّج است که افراد به نوعی از ایمنی دربرابرِ ویروسِ هر مکتبِ فکری‌ای دست می‌یابند. به‌واقع، در اروپا نیز آرمان‌پردازانِ پرهیاهویی هستند که به‌کراتِ نظراتِ عجیب و منحرفیِ پیرامونِ امورِ حیاتیِ روزگار بیان می‌دارند؛ لیکن ایشان در محاصرهٔ صداهایِ آرام‌تر و منطقی‌تر هستند که معمولاً توازن را برقرار می‌سازند و از شیوعِ بلا جلوگیری می‌کنند. هم‌چنین، به‌این دلیل که از متقاضیانِ نقشِ رهبری در غرب انتظار می‌رود تا استعدادهایِ خویش را به‌روراند، دانش کسب کنند، تواناییِ نشان دهند و به‌عنوانِ چهرهٔ شناخته‌شدهٔ

¹ Utopianism

² Enlightenment

³ Daryush Shayegan, 'L'Idéologie en tant que point de rencontre entre deux mondes', in *Science et conscience* (Stock, Paris, 1980), pp. 470-1.

مسئول به مقبولیت دست یابند. درسوی دیگر، درمیان ما، شورش - به‌ویژه شورش سیاسی - فی‌نفسه ارزش شمرده می‌شود. می‌توان هیچ بود و هم‌زمان یک قهرمان: تمامی آن‌چه باید انجام داد نام‌نویسی در باشگاه شهیدان احتمالی‌ست. این امر آدمی را قادر می‌سازد تا بی‌هیچ تلاشی و صرف هیچ استعدادی به هدف برسد. رضایت به حبس به‌دست نظام برای چند ماه، تضمین‌کننده استقبالی مختص قهرمانان پس از رهایی‌ست که کامیابی اجتماعی چشم‌گیری به‌دنبال دارد؛ تحت این شرایط، پیوده‌ترین مجموعه‌مهمالات، سرهم‌بندی‌شده و با عنوان کتاب، هزاران نسخه خواهد فروخت. زندان به مقدمه‌ای ضروری بر جایگاه قهرمانی، کلید طلایی کامیابی اجتماعی بدل می‌شود. البته، نظام، کمافی‌السابق کودن، غرق در بازی می‌شود، از لابه‌لای اقداماتش راه خویش را باز می‌کند و مشتاقانه بهایش را می‌پردازد؛ کم‌تر از این نمی‌توان انتظار داشت.

درباره روشن‌فکرانمان می‌توان گفت که اکثراً آرمان‌پردازند، افرادی‌اند که نه‌تنها دچار تمامی تحریفات قابل‌تصور هستند (آگاهی کاذب، همگون‌سازی کاذب، مرکب‌سازی ناخودآگاه انگاره‌ها و غیره) بلکه درواقع برآند تا آن‌ها را عملی نیز کنند. براین‌اساس، به‌نحوی فایده‌مندی انگاره‌ها بیش‌تر از صورت‌بندی نظری صیرفشان به‌جا می‌نماید. هرگونه فهم مسئله رأساً، جدا از معانی اجتماعی و سیاسی‌اش، به‌ظاهر - اگر نگوییم تماماً نامرتبط - متعلق به عرصه امور سترّون است.

خودآگاه خودمدار

یک آرمان‌پرداز که خلُقاً به‌مراتب فعال است، به‌آسانی می‌تواند به‌سوی اردوی تندروها تغییرمسیر دهد و حتی، تحت شرایط مناسب، به یک ترس‌آفرین^۱ تبدیل شود. باری، هر آرمان‌پردازی لزوماً یک پیکارجوی تمام‌عیار نیست. او می‌تواند از دردسر دوری کند، محتاطانه و مدبرانه رفتار کند و همچنان قلباً یک آرمان‌پرداز باشد: کسی که درون نظام بسته یک خودآگاه خودمدار جدا از جهان بیرون گرفتار است. آرمان‌پرداز در سرزمین‌هایی به‌بهترین نحو شکوفا می‌گردد که نوین‌گری همچنان در آن جا لنگ می‌زند، نه ریشه دوانده است و نه راه خویش را به‌درون آداب‌ورسوم و اخلاقیات گشوده است. به‌عبارت دیگر، در کشورهایی که عصر نوین از طریق واسطه‌گری به آن‌ها ورود یافت و اندیشمندانش هیچ نقشی در جشنواره تحولات بزرگ ایفا نکردند. از این‌روست که آرمان‌پرداز از جهش‌ها و دگردیسی‌های ناگهان زمانه بیزار است. وی ضدجدلی و ضدتاریخی‌ست. مباحث متعارفش جسمیت‌بخشی به دیدگاه، آرمانی‌سازی خویش است. وقتی حس تهدید به

¹ Terrorist

سراغش می‌آید، در همه‌جا دسیسه می‌بیند و به‌این‌خاطر او مانوی نیز هست. به‌اندازه‌ی بی‌اعتنایی فکری برای فرزانه یا رواداریِ مرامی برای روشن‌فکر، این خصیصه برای آرمان‌پرداز طبیعی‌ست. آرمان‌پرداز نه در زمان بلکه در مکان می‌زید. وی زمانی آرام می‌گیرد که حرکتِ زمان را به یک مکانِ منجمدی تبدیل کند که همه‌چیز در آن در جای خود قرار دارد؛ جایی که، به‌عنوان مثال، نابکاران در چپ و نیکان در راست، اشکالِ طردشده‌ی گذشته در پس و آینده‌ای شفاف در پیش قرار دارد که در راستای دیدِ کاملِ دیرک‌های استوارِ مساحی‌ست که جاده‌های منتهی به آرمان‌شهر را نشان می‌دهند.

آرمان‌پرداز معتقد به پیشرفت است، ولی پیشرفتی قابل‌پیش‌بینی، ازپیش‌معین توسطِ مقدراتِ تاریخ که عملکردهای درونی‌اش شناخته‌شده هستند. تاریخی که چنان شفاف است که دیگر بالنده^۱ نیست که از زمانه‌ای به زمانه‌ای دیگر «نیرنگ‌های خرد» را افشا می‌سازد؛ بلکه هم‌زمان [است] که در پهنا و درازای خویش در گستره‌ای همه‌شکل رخ می‌دهد، توگویی جملگی اعصارِ گذشته، حال و آینده پهلوه‌پهلوه در یک صحنه‌ی جهانی واحد پدیدار شده باشند که خود را در معرض تماشای وی، آرمان‌پرداز، تماشاگرِ امتیازمند قرار می‌دهند. در نگاهِ همه‌چیزدان و طالع‌بین وی آشپزخانه‌ی^۲ نهفته است. همین است که او را مایل می‌سازد تا با راست و چپ، پس و پیش همانندنگاری کند؛ آبشاری از همانندنگاری که می‌تواند موز را به یک مرکب‌ماهی پیوند دهد، طیّ قرون و درون جوامع، برفرازِ زمان و مکان پل بزند. اگر در جایی صرفاً نامی از نظام‌ها یا گروه‌های قشریندی شده برده شود و یا اشاره‌ای به افتراقِ اجتماعی شود، به‌نحوی پیش‌از رخداد، پیکاری طبقاتی را متصور می‌شود. اگر در جایی کنایه‌ای به وعده‌ی نامشخصِ هم‌فکری برسرِ بی‌ضررترین مسائل زده شود، اوّل از همه مردم‌سالاری را متصور می‌شود. اگر حیّ‌وحاضر دشمنی برای جنگیدن باشد، درست از همان ابتدا به‌وسیله‌ی علومِ خفیه نحوه‌ی طرح‌ریزیِ دقیقِ جهش‌های بدخیم را متصور می‌شود. چراکه این تماشاگرِ امتیازمند مرکزِ جهان است. با یک چشم گذشته دور را از نظر می‌گذارند، با چشمِ دیگر به آینده می‌نگرد، درحالی که با چشمِ سوّم - مانند از آن شیوا^۳ - همه‌چیز را به مکانی درمیانه بازمی‌گرداند که جملگی در آن جا طیّ یک هم‌زمانی بی‌زمان آشکار می‌شوند.

مانندِ عارف، آرمان‌پرداز از پوچی هراس دارد. ولی، درحالی که عارف تشنه‌ی نابودیِ خویش در کلیتِ جهان است، آرمان‌پرداز جان‌فشانانه خود را درونِ فرقه‌ها، دسته‌ها، مکاتبِ بسته و حفاظت‌شده

^۱ Linear

^۲ Déjà vu

^۳ Shiva

حبس می‌کند. گسست شک‌آمیز روشن فکر، روان رنجوری^۱ حرفه‌ای‌اش، فروپاشی امور، ناپیوستگی سپهرها، جدایی قلمروها، تخلیه عمارت‌ها و انگاره‌ها، به‌طور خلاصه جملگی عمل تلاشی تحلیل، آرمان‌پرداز را می‌ترساند. وی نمی‌توان میان هستی و نیستی، اسطوره و منطق معلق بماند؛ بدون سرگیجگی، نمی‌تواند وارد فضاهای میانه شود. موقعیت‌های مبهم، مواضع دوسویه، تنهایی فردیت، تقلیل‌یافته به منابع خویش بی‌اندازه به او روان‌زخم^۲ می‌زنند. او باید به‌هر قیمتی یک پیله محافظ داشته باشد تا وی را در برابر شیاطین تنهایی پناه دهند. هم‌چنین، آرمان‌پرداز باید در محاصره آرایش دفاعی از انگاره‌های آشنا باشد. اگر دین نباشد، جزمیت‌های دین‌جدا؛ اگر خدا نباشد، تاریخ؛ اگر پیامبر نباشد، نجات‌گران دنیوی که سخنان بی‌روح و راجانه‌شان تمام روز چون پُتکی بر پرده گوشمان می‌کوبند، آنانی که پیام‌های خاکستری ملال‌انگیزشان هر روز طوطی‌وار تکرار می‌شوند، طنین‌انداز می‌گردند و با چماق‌های نرم رسانه‌ها درون مغز مردم چپانده می‌شوند. زیرا، هرآن‌چه وی به‌واقع نیاز دارد اندکی انگاره بسیار ساده است، ساده ولی استوار هم‌چون صخره‌هایی از دور نمایان بر تارک چشم‌اندازی کوهستانی.

آرمان‌پرداز نمی‌تواند هم‌چون بندباز روی لبه تیغ راه برود. نمی‌تواند هم‌زمان در دو یا چند سیاق حضور داشته باشد. هنر ظرافت، تمایز موشکافانه و جدل برایش ناخوشایندند. آن‌چه وی واقعاً می‌خواهد موقعیت‌های روشن کاملاً معین است: یا این، یا آن. لذا، شاهد بینش تقلیلی‌اش و هم‌چنین موفقیت چشم‌گیر یک نوع به‌خصوصی از مارکس‌گرایی^۳ عوامانه هستیم که انسجام تاریخی آشکارش مصرانه در قید خلق و خوی اوست. نبرد طبقاتی! چه خوش اقبال غیرمنتظره‌ای ست توانایی توضیح هرچیزی براساس این نیروی محرکه بنیادین و همه‌جاحاضر که معماهای لاینحل را رمزگشایی می‌کند، روابط قدرت را افشا می‌کند، فلاکت دهقانان و تکبر تحقیرآمیز زمین‌داران را نکوش می‌کند، خیانت خفت‌بار کارگزاران اجیر توطئه جهانی را آشکار می‌سازد. چه مکتب بادآورده‌ای ست دانستن این که همه‌چیز در روند تاریخ نوشته شده است، جایی که هرچیزی به‌واسطه منطقی سازش‌ناپذیر به هم پیوند خورده است، جایی که هیچ‌چیزی به دست بخت سپرده نشده است، جایی که با آغاز فرایند همه‌چیز پیشروی برگشت‌ناپذیری را پی می‌گیرد. و چه تسکین‌بخش است دانستن این که آدمی در همان سمتی ست که دوزخیان، نادیده‌انگاشته‌گان، ژنده‌پوشان و مسکینان

¹ Neurosis

² Trauma

³ Marxism

قرار دارند؛ شانه‌به‌شانه با تمامی قربانیان استثمارشده‌ای که تنشان در تملک سوداگران^۱ است و روحشان در تملک اتحادیه‌های قدرقدرت حاکم بر جهان.

خدایه‌سازی ابزارها

آرمان‌پرداز درون مرزهای منطق احساس راحتی نمی‌کند و از ناگنجایی آدمی در فراتر رفتن از نمودها^۲ بیگانه است. وی نیازمند دلایل آغازین، بودها^۳، واقعیت‌های جوهرمند است که به واسطه‌شان بتواند به‌سان باز کردن یک کلاف از جهان پرده بردارد. هرچیزی که خداوندسازی از منابع را توجیه می‌کند، خوب است: مردم، نژاد، انقلاب، تاریخ و اشتراکی‌گرایی^۴. هرچیزی می‌تواند از منزلت یک حقیقت اساطیری برخوردار گردد و به شبه‌الوهیت تبدیل شود. بنابراین، شاهد گرایش او به اسطوره‌سازی انگاره‌های دین جدا و متجسم‌سازی تکه‌وجودی جهت تبدیل به یک زیرکلیت^۵ هستیم. دقیقاً، همین گرایش است که آرمان‌پرداز را از روشن فکر و عارف متمایز می‌سازد.

عارف - دست‌کم نوع سنتی آن - در جهان‌رؤیایی اساطیر و تصاویر زندگی می‌کند که تماماً با یک «فراواقعیت»^۶ تلفیق گشته است که هم‌چون فضای ذهنی تمدن‌های به‌اصطلاح سنتی تشکیل یافته است. درعمل، گسست‌های میان روان و خرد، اسطوره و منطق که محصول نوین‌گری و دین‌جدایی^۷ هستند، هنوز در آن‌جا روی نداده است. هم‌حضور این دو نظام واقعیت در راز هستی تضمین می‌شود. در نگاه یک انسان عرفانی پیشاگالیله‌ای^۸، اسطوره به‌همان اندازه منطقی‌ست که منطق اسطوره‌ای. این همانندنگاری مورد ادعای اندیشه هندی‌ست که عقل کیهانی را به فرگشت^۹ نخست مبدل می‌سازد و هم‌چنین اندیشه اسلامی که فرشته وحی را با عقل فعال یکی می‌داند. فضایی که در آن این پیکره‌های معنوی پدیدار می‌شوند، تخیل فعال است که در آن منطق شکلی اسطوره‌ای می‌گیرد، درحالی‌که اسطوره منطقی می‌شود. تخیل مکانی‌ست که دو نظام در قالب نمادها آشتی می‌کنند و هم‌چنین روح خود خویش، همتای آسمانی‌اش را دیدار می‌کند.

¹ Bourgeoisie

² Phenomena

³ Noumena

⁴ Communism

⁵ Sub-totality

⁶ Meta-reality

⁷ Secularization

⁸ Pre-Galilean

⁹ Evolution

لیکن، نوین‌گری تمامی قفل‌های امنیتی حافظ گنجینه روح را شکست. با معنویت‌زدایی از بهشت یعنی با ناسکنه‌مندسازی^۱ آن و همین‌طور بازسکنه‌مندسازی^۲ یک ناخودآگاه لبریز از مادیاتِ طردشده، نوین‌گری بر پیکر هم‌حضورِ اسطوره و منطق تیر خلاص زد. این جداسازیِ نهایی و بی‌تردید اجتناب‌ناپذیر توأمان پیامدهای ثمربخش و مصیبت‌باری داشت. درحالی‌که نوین‌گری راه را برای ظهورِ علومِ طبیعی هموار ساخت، هم‌چنین توازنِ روانیِ آدمی را برهم زد و وی را موجودی روان‌رنجور ساخت. بعدها، در عصرِ نوین، هم‌حضورِ دو نظامِ واقعیت (اسطوره و منطق) به‌واسطهٔ جدلِ متضادشان خنثی می‌شود. لیکن، همان‌طور که آدورنو^۳ و هورکهایمر^۴ در اثرِ برجسته‌شان پیرامونِ منطقِ جدلیِ عصرِ روشن‌گری به ما می‌گویند، این تضاد یک سلاحِ دولبه است. اسطوره ازبیش منطق است، باری منطق می‌تواند به اسطوره‌شناسی بازگردد. به عبارت دیگر، در جهانی تهی از تصاویرِ نمادین و فاقدِ جدل، گرایشِ طبیعی‌ای به بازگرداندنِ منطق به اسطوره وجود دارد. و این نابهنجاریِ تقریباً طبیعی‌ست که به رفتارِ مانویِ آرمان‌پردازِ تغذیه می‌رساند. براین‌اساس، وی جوینده‌ای به دنبالِ تمامیت در جهانی تقلیل‌یافته به ابعادِ کم‌اهمیتِ مسائلِ پریاهویِ کوچه‌وخیابانی است.

برای روشن‌سازیِ تاریخچهٔ این نابهنجاری، آدورنو و هورکهایمر اسطورهٔ اودیسهٔ نیرنگ‌بازی را نقل می‌کنند که از نیروهای مخفی روح‌باوری و قدرت‌های اسطوره‌ای می‌گریزد و با تن در دادن صرفاً ظاهری به قربانی‌شدن از آن رهایی می‌یابد. این نیرنگ‌زنی به نیروهای طبیعت ممکن است هم‌چنین در کُنهٔ منطقِ روشن‌بینِ جنبشِ روشن‌گری^۵ نهفته باشد. اودیسه مدعی «خود» خویش می‌شود و بر طبیعت چیره می‌گردد، ولی طبیعت با بازگرداندنِ منطقِ وی به اسطوره، با تبدیلِ منطقِ ابزاریِ وی، عریان از محتوا، به اسبابی در خدمتِ لگام‌گسیخته‌ترین غرایز انتقام‌خویش را از او می‌ستاند. این نویسندگان با «نفرینِ پیشرفتِ مقاومت‌ناپذیر و سرکوبِ مقاومت‌ناپذیر» نتیجه‌گیری می‌کنند.^۶ پس، راهِ برون‌رفت از این بن‌بستِ جدلِ فاجعه‌آمیز چیست؟ حفظِ تعادل روی لبهٔ تیغ به کمکِ انتقاد، هم‌زمان با دوری از دامِ هر هویتِ باورگانی‌ای. آدورنو جدل را تحت‌عنوان

¹ Depopulate

² Repopulate

³ Adorno

⁴ Horkheimer

⁵ Aufklärung

⁶ *La Dialectique de la raison* (Gallimard, Paris, 1974), p. 51.

«حسّ متداوم بی‌هویتی^۱ توصیف می‌کند»؛^۲ درنگاه من، این را می‌توان تعریفِ روشن‌فکرِ حقیقی قلمداد کرد. بنابراین، برخلافِ فرزانه عارف که به هم‌حضورِ اصیلِ اسطوره و منطق نهفته در پس تمامی تضادها اشاره می‌کند و آرمان‌پرداز که به بازاسطوره‌سازیِ دگرگونی‌های کاذبِ منطق می‌پردازد، روشن‌فکرِ قهرمانانه در نکاحِ زخمِ بازِ بی‌هویتی باقی مانده، از هم‌بستگی به یک به‌اصطلاح نظام یا تن‌دردهی به هر موجودیتِ جمعی‌ای، تمامیتِ هِگلی یا جامعه بی‌طبقه امتناع می‌ورزد و لذا از تکیه‌ی تقلیل‌ناپذیر و یگانه فرد دفاع می‌کند.

تقلیل مضاعف

میانِ طریقِ متعالیِ فرزانه عارف که از فرازِ پیکارِ مادی می‌گذرد و راهِ قهرمانانه انتخابیِ روشن‌فکرِ انتقادی، آرمان‌پرداز تنها می‌تواند راه‌حلیِ مرکبِ برگزیند: راهی که بازاسطوره‌سازیِ یک منطقِ زمخت و کُند را دربرمی‌گیرد. به‌همین دلیل است که اکثرِ اندیشمندانِ جهان ما نه فرزانه‌اند و نه روشن‌فکر، بلکه آرمان‌پردازند. آرمان‌پرداز هیچ دانش واقعی‌ای ندارد، فقط شبیه‌دانش. خرده‌اطلاعاتش شتابزده سرهم‌بندی شده است، تنگ‌نظری‌هایش رنجور از ضرباتِ بزرگ و سنگین، طراچی شده‌اند تا به‌عمل درآیند: برافروختنِ ذهن‌ها، تغییرِ چهرهٔ جهان، گسترشِ همه‌گیریِ عاطفی. گفتمان‌ش، چرندیاتِ قی‌شدهٔ به‌خوبی نشخوارگشته، ساده‌شده به‌منتهای درجه، تکثیریافته مستقل از هر بافتاری مانندِ باورگانی اشاعه‌یافته از طریقِ محیط، می‌تواند توسطِ تندورانِ تمامیِ مکتب‌ها جذب شود. در ایران، برای نمونه، همه در آن چیزی می‌یابند؛ حتی نظامِ شاهنشاهی، با آرزوی بسطِ جدل میانِ شاه و ملتِ دسر، با دعوت به خدمتِ بسیاری از مارکس‌گرایانِ بازنشستهٔ قدیمی، به گفتمانِ مزبور متوسل شد.

دسته‌بندی‌های آمادهٔ پراکنده‌شده بدین شیوه با تأثیری نافذ بر ذهنِ مردم، پیش‌نمونه‌هایی را در جهازِ ادراکی‌مان برجای گذاشتند که عملاً به «داده‌های» جدیدِ فهمِ ما بدل شدند. تمامیِ گفتمان‌های فلسفی، سیاسی و اجتماعی صرفاً می‌توانستند درونِ این دسته‌بندی‌ها، تنها با جامعهٔ ارزشِ عملیاتیِ رنگ‌پریده‌شان بر تن، شکل بگیرند. در دههٔ ۱۹۷۰، وقتی گفتمانِ متمرکز بر مسائلِ هویت - بازگشت به اسلام، هویتِ دینی و غیره - بر کشتزارِ باورگانی موجود پیوند زده می‌شد، آن‌چه ما شاهدش بودیم هم‌آمیزیِ دو گفتمان، نکاحِ دو متضادِ ضرورت‌یافته به‌واسطهٔ لزومِ ارضای

¹ Non-identity

² Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, transl. E.B. Ashton (Routledge, London, 1950).

خواسته‌های اجتماعی - سیاسی هم‌زمان با برقراری به‌اصطلاح یک هویت فرهنگی بود که باعث ظهور تبه‌ترین آمیزش‌ها گشت.

آرمان‌پردازان این چنین به‌سوی صورت‌بندیِ انگاره‌های آماده جهت حلّ معماهای اجتماعی - فرهنگی کشور روی نهادند. هم‌زمان، نژادِ جدیدی از جهش‌یافتگان پرخاشگر ظاهر شد. آرمان‌پردازان ویژگی‌های مشترک متعدّدی دارند: بی‌مایگی معمول دانش‌ابترشان، عاطفیتِ خام رنجششان و به‌ویژه ماهیتِ ساده‌انگارانهٔ بازنمایی‌هایشان از جهان. انگاره‌ها دست‌خوش یک «تقلیل مضاعف» گشتند: دسته‌بندی‌های مترقی به سطح عملیاتی‌شان تقلیل یافتند و دسته‌بندی‌های سنتی به سطح عاطفی‌شان. نکاح میان عاطفیتِ انگاره‌ها و بهای عملیاتی‌شان، متأثر از نبودِ هرگونه افسارِ فراطبیعی متناسب، مفاهیم را قادر ساخت تا به‌سرعتِ نور گسترش یابند.

در رابطه با آرمان‌پردازانِ مارکس‌گرا - لنین‌گرا^۱، بارزترین نمونهٔ گونه‌های جهش‌یافتهٔ جدید - که شایسته‌ترین نواده‌اش مجاهدین است - آن‌ها انگاره‌های تأثیرگذارترین دو گروه را درهم آمیختند و به‌عمل درآوردند: مارکس‌گرایان و روحانیان. مارکس به نکاح پیامبر درآمد و انقلابِ جهانی طلیعه‌ای بر ظهورِ آخرالزمانیِ امامِ غایب گشت (امامی که بی‌صبرانه در انتظارِ سقوطِ نظامِ طاغوت بود). دیگر نیازی به جست‌وجوی فرشتهٔ مقربِ جبریل در عرصهٔ اسطوره‌ایِ تخیل، یا در خواب‌های پیش‌گویانهٔ فرزندان، یا در رؤیاهای تب‌آورِ پیامبران نبود، زیرا در آن‌جا حضور داشت، از گوشت و خون، صورتی با جنگلی از ریش، تا دندان مسلّح که برای آزادیِ تمامِ مستضعفانِ جهان درکنار ما می‌کوشید.

* * *

^۱ Marxist-Leninist

فن سالاران^۱

به مفهوم عام، فن سالاران مدیران سپهر فنی، سیاسی، اقتصادی و علمی جامعه نوین هستند. آن‌ها بدین خاطر قدرتمندند که تولید و شیوه‌های استفاده آن را برنامه‌ریزی می‌کنند. آن‌ها همچنین کیفیت ناشخصیت‌مند^۲ و خنثای جهان را بر عهده دارند که مسئول کارآمدی آن هستند. آن‌ها نماد کارکرد صرف عاری از همه دلالت‌های شخصی‌اند. و به سان منطق فنی و دیوان‌سالاری^۳ که نظامشان را نمایندگی می‌کنند، نسبت به مقاصد اخلاقی آن چه تولید می‌کنند بی‌تفاوتند. اهمیت چندانی برای آن‌ها ندارد که کارخانه تحت سرپرستی‌شان سلاح برای دلالت تسلیحات، ابزار دقیق برای آزمایشگاه‌های پژوهشی و یا غذای نوزاد تولید می‌کند. فن سالار لذا نماینده منطق محبوس در خدمت تولید است، منطقی ابزاری که در آن مفاهیم خالی از محتوایشان به قالب‌های ظاهری ساده تبدیل شده‌اند.^۴ همچنین، این دلیل بی‌تفاوتی حرفه‌ای فن سالار نسبت به اهداف باورگانی^۵ حکومت یا سازمانی است که مؤلفه‌ای از آن محسوب می‌شود. این بدین معنا نیست که وی به هرروی

^۱ Technocrats

^۲ Depersonalized

^۳ Bureaucracy

^۴ Max Horkheimer, *Eclipse de la raison* (Payot, Paris, 1979), p. 17.

^۵ Ideological

ناسیاست‌مند^۱ است، درست همان‌طور که ویژگی کارکردش او را از ضرورت اتخاذ موضعی باورگانی معاف می‌سازد. فن‌سالار ممکن است از جانب هر نظام سیاسی‌ای به یک‌اندازه مؤثر به کار گرفته شود. چراکه از لحاظ ساختاری، وی تنها باید کارآمد، مفید و مولد باشد، نه چیز دیگر. شرایط عاطفی‌اش، ابعاد روانی - فرهنگی و سیاسی شخصیتش، به‌ندرت در این امر دخیل‌اند.

فن‌سالار مایل است تا با باورگان یا باورگان‌های رایج در تماس باشد؛ بدون فرصت‌طلب بودن، وی باین‌حال به واسطه جذب با جو سازگار می‌گردد. برای نمونه، پلیس مخفی نظام پیشین ایران، «ساواک»، به راحتی به «ساواما»ی نظام کنونی بدل شد؛ به‌جز انحلال چندین بخش بسیار حساس، اکثر افسران ساواک بی‌هیچ دشواری زیادی تفنگ خویش را از این شانه به آن شانه انداختند. همین اتفاق در مورد شرکت ملی نفت ایران نیز رخ داد، جایی که به‌جز یک یا دو مورد اخراج چشم‌گیر در بالاترین سطح، گروه فن‌سالاران مشغول در این شرکت تاحدودی دست‌نخورده باقی ماندند. باین‌اوصاف، این بدین معنا نیست که فن‌سالاران هیچ ترجیح سیاسی شخصی‌ای ندارند یا این‌که عقاید باورگانی‌شان از یک نظام به نظام دیگر تغییر نمی‌کند. برای نمونه، گرچه فن‌سالاران نظام پیشین (که داوطلبانه به جمهوری اسلامی پیوستند) کارکردی مشابه امروز را مشق می‌کردند، رویکرد متفاوتی به فرهنگ، تاریخ و غرب داشتند. آن‌ها طرفدار غرب بودند و حسرت‌زده فرهنگ کهن و پیشااسلامی کشور، درحالی که دسته جدید علاقه چشم‌گیری به فرهنگ دینی نشان می‌دهد و به‌سختی ضد غرب است - دست‌کم در ظاهر.

جدا از این، کارکرد فن‌سالاران ناپیوستگی فاحشی از سایر سپهرها نشان می‌دهد، به‌ویژه فن‌سالاران دولتی و فرهنگی (دنبیل بل^۲)، حتی در جوامع نوین. بدین‌خاطر، سپهرهای مختلف ضرب‌آهنگ تغییر متفاوتی دارند و ناسازگاری‌های پنهان و گاهاً برجسته میان‌شان پاسخگوی تناقضات متعدد جامعه هستند. هرچه کارکرد از محتوای عاطفی، فرهنگی و حقوقی‌اش تهی گردد، به‌همان‌اندازه به حوزه‌های انتزاعی ریاضیات و فناوری نزدیک می‌شود، به‌همان‌اندازه در رابطه با اهداف خنثاتر می‌گردد و از این‌رو به‌همان‌اندازه راحت‌تر به استثمار باورگان‌هایی از هر نوع درمی‌آید. فن‌سالاران در تناقض طبیعی با حقوقدانانی قرار دارند که علقه همیشگی‌شان آزادی و برابری است و نیز [فن‌سالاران] در تضاد با روشن‌فکرانی قرار دارند که حرفه‌شان دقیقاً افشای تباهی‌های منتج

¹ Depoliticized

² Daniel Bell

³ *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Heinemann, London, 1975).

از عمل فن سالار است: از خودبیگانگی و ناشخصیت‌مندسازی حاصل از اثر هم‌ترازی ظالمانه نیروی تولید.

این تنش‌ها باعث نارضایتی می‌شوند، حتی در کشورهایی که سرمایه‌داری در آن‌ها نخستین بار پدیدار گشت و توسعه یافت؛ با صدور به حوزه‌های فرهنگی مختلف، تنش‌های مزبور زمین‌لرزه، خرابی و حتی کشمکش‌های خشونت‌بار می‌آفرینند. براین اساس، در این جا سه سپر نه کاملاً معین هستند و نه کاملاً مبین و هم‌چون در غرب به واسطه نوعی توازن قوا، از اعتبار یا استفاده مستقلی برخوردار نیستند. در این جا، سپهر فرهنگی چنان حضور جهانی‌سازی دارد که دو سپهر دیگر را تحت الشعاع قرار داده و به نحوی گسترده از عملیاتشان حین فرایند مزبور جلوگیری می‌کند. در کشورهای اسلامی، جایی که دین به همه‌جا سرایت کرده است و جایی که همه‌چیز برخلاف روح خویش رسماً ممنوع هستند (یا با خودسانسورگری در نطفه خفه می‌شوند)، سپهر فرهنگی عاقبت همه‌چیز را فلج می‌سازد. در این جا، دین به همان طریقی که می‌کوشد تا عرصه اجتماعی و قضایی را مطیع قانون خدا سازد، برآن است تا اقتصاد را نیز اسلامی سازد. به نحوی، عمل نوین‌گری در این کشورها از همان آغاز برقراری تدریجی سپهرهای فنی - اقتصادی و قضایی باوجود حضور مطلق شاخه‌شاخه فرهنگ دینی بوده است.

این روزها، حتی کشورهایی که سرسختانه‌ترین مقاومت را در برابر نوآوری نشان می‌دهند، نمی‌توانند از برخی ابتدائیات صنعتی‌سازی، دست‌کم در حوزه نظامی، بی‌نیاز باشند. از این رهگذر، درهمه‌جا فن‌سالارانی هستند که در بستر کارکردهای فنی و فایده‌مندی برعهده‌شان بیش از روشن‌فکران به مراتب کارآمدترند و حتی درست‌کارتر. براین اساس، گرچه کارکرد فن‌سالاران، همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، محدود به به کاراندازی منطق ابزاری‌ست، روشن‌فکران به‌واقع از عهده انجام تکلیف خویش برنمی‌آیند: یعنی انتقاد.

موضع دوسویه نسبت به مسائل فرهنگی

فن‌سالار در پیوند با فرهنگ دچار دوسویگی‌ست؛ هم‌زمان از جانب آن جذب می‌شود و دفع می‌گردد. آموزش علمی و فنی‌اش دارای ویژگی به‌خصوصی‌ست، به‌ویژه در کشورهایی هم‌چون از آن‌ما که چنین آموزش‌هایی با سنت در یک اقلیم نمی‌گنجد، این که ممکن است فرهنگ را به‌طرزی تحقیرآمیز رد کند و یا به‌همان راحتی گرفتار رویکرد تحسین ساده‌لوحانه گردد، حتی یک تملق

بی‌قید و شرطِ مضحک‌ترین جوانب به اصطلاح فرهنگ که اکنون به سطحِ نوعی مردم‌باور^۱ تماشایی تنزیل یافته است. آیا نمی‌توان شاهدِ عده‌ای فن‌سالار بود که پدیده‌های سنتی، ولو آشکارا زیان‌بارترینشان را تحسین می‌کند و غرق در ستایش می‌سازد؟ آیا مخمور از رازگونگی صحرا خستگی‌ناپذیر در پی سراب‌های گذشته نیستند؛ زیارت‌های مکررشان آن‌ها را به یک مسجد جهتِ عبادت، به مسجدی دیگر جهتِ سجده و به پذیرش بی‌گزیرِ کامِلوت^۲ مردم‌باور، دود کردنِ قلیان، مصرفِ تریاک، ازبر خواندنِ آیات، بهره بردن از تهوّر سرگیجه‌آورِ جادوگران سوق نمی‌دهد؟

از این رو، فن‌سالار به سان هم‌پایگانِ خویش روشن‌فکر و آرمان‌پردازِ موجودی منسجم نیست، بلکه از تکه‌امیالِ مجزّأ، پراکنده‌بسته‌های آگاهی، خرده‌آرزوهای متناقض تشکیل یافته است که وی را به این سو و آن سو، راست و چپ، هریک در مسیرِ خویش می‌کشند. مانند روشن‌فکر، فن‌سالار از روح انتقادی بی‌بهره است؛ ولی از آن‌جاکه یک حرفه‌ای‌ست و درگیرِ سود و زیان در مدیریتِ یک شرکت یا در مکنوناتِ فعالیتِ دیوان‌سالارانه، فهمی از واقعیت دارد و اکثر اوقات می‌داند که درباره چه حرف می‌زند. باری، در این جا نیز انگاره‌های پیش‌پنداشته یک الگوی معینی از توسعه می‌تواند به طرز فاحش وی را با ظرفیتِ واقعیِ کشوری که در آن می‌زید ناهماهنگ سازد.

فن‌سالار، در نهایت، مانند روشن‌فکر و روحانی قربانیِ پیوندزنی و وصله‌زنی‌ست. او بر آن‌ست تا الگوهای توسعه یا تولیدمندی را بر محیطِ محلیِ خویش پیوند زند که شوربختانه تنها با دشواری بسیار زیادی «میسر» است. علاقه‌وی به اعداد، آمار و معیارهای کمی، دستاوردهای ملموسش، وی را به موجودی منحصر بدل می‌سازد: هم‌زمان واقعی و غیرواقعی. واقعی، از این رو که به اعتبارِ وی دستاوردهای فنی بسیاری هست؛ غیرواقعی، از این رو که هم‌چنان این گونه برداشت می‌شود که تمامی این کارها، برپاشده با سرعتی بالا توگویی با چرخشِ عصایی جادویی، به رگمِ ظاهرِ بالهشتانِ چندان در مرکزیتِ امور قرار ندارند؛ این که واهی، نامرتب با شخصیتِ کشورند و هیچ تأثیری بر ساختارِ اساسی امور ندارند. به طریقی کشور، توأمان متأثر و معاف از غنای عوامانه جملگی این چشم‌اندازِ خمیر کاغذی، کنایه‌آمیز در برابرِ تغییر می‌ایستد، به مقاومت با دورنمای جدید برمی‌خیزد و هیچ بخشی از آن را نمی‌پذیرد. به طوری که هرچه پیش رفته باشی، هرچه انجام داده باشی، هرچه نوآوری معرفی کرده باشی، همیشه به نقطه شروع بازمی‌گردد؛ به جایی که جایی نیست. این رکود مسئله آداب و رسوم و فرهنگ نیست، مسئله‌ای «فراطبیعی»^۳ است، در جملگیِ ابهامِ غیرمادی

¹ Folklore

² Camelot

³ Metaphysical

تغییرناپذیری، بخشی از جوهر اصلی یک جهان آبرواقعی^۱ که همه واقعیت‌ها و رویدادها، اگر هم وجود داشته باشند، در پیوند با آن تنها مانسته‌های^۲ واقعیت و تقلیدهای رویدادها هستند.

فن‌سالار، به‌عنوان یکی از ستون‌های خیمه تولید، تجسم فرایندی‌ست که باید رکود را به حرکت درآورد، ذهن را بارور سازد و تغییر را آغاز کند. لذا، شاهد انگاره توسعه هستیم که طبیعی‌ترین کارکرد فن‌سالار است. او باید بتواند تمامی تکه‌های واقعیت ناشناخته را نبش قبر کند، کل حوزه‌های وجود را آشکار سازد و قلمروهای کاملی از تناقضات جدید بیافریند. توسعه برای فن‌سالار هم‌چون نوشتن برای روشن فکر است. بدون توسعه که متضمن تولیدمندی و کارکردمندی^۳ بالنده^۴ است، فن‌سالار دلیلی برای زیستن ندارد. وی تنها در جهانی می‌تواند عمل کند که امور در آن در حرکتند و صنعت و تولید مسائلی برخوردار از اهمیت روزمره‌اند. و نظربه‌این که همه جوامع روی زمین به یکی از جهات تحول می‌یابند، فن‌سالار واقف است که خدماتش اجتناب‌ناپذیرند. فن‌سالار می‌تواند باورمند و یا خداناباور باشد، پذیرای این یا آن باورگان باشد، ولی - هرچه بگوید یا بکند - اعمالش فرهنگ سنتی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، ولو به‌جهت ماهیت بیگانه کارکردش. براین‌مبنای وی تا مغز استخوان «غرب‌گرا»ست، گرچه ممکن است پرشورانه خلافتش را اذعان کند. جملگی دانشش کمابیش نوین است و، خواهی نخواهی، او یکی از ستون‌های خیمه نوین‌گری^۵ است. به‌خاطر دوسویگی‌اش نسبت به روشن فکر «بومی» به‌ویژه وقتی محصول خالص خاک وطن باشد، فن‌سالار روادار و به‌شیوه‌ای سطحی کنج‌کاو است، ولی بسا به‌ندرت واقعاً علاقه‌مند است. به‌جز زمانی که او در طلسم سنت به‌دام می‌افتد، به‌طور کامل جناح عوض می‌کند و به انسانی تسخیرشده می‌ماند، گسسته از واقعیت، برانگیخته با حسرت‌زدگی^۵ والا و عقب‌نشینی بی‌پایان به سپیده آغازی جدید از پس دیگری. در محافل جادویی‌ای که ما زندگی می‌کنیم، هیچ‌کس از این‌دست تصادف‌ها ایمن نیست.

¹ Supra-real

² Simulacrum

³ Linear

⁴ Modernity

⁵ Nostalgia

یأسِ حسرت‌زدگی

ولو غرق در کارکردِ خویش، فن‌سالارِ فرهنگِ کشورِ خویش را در فاصله نگاهی می‌دارد. انگارهٔ فرهنگِ وی انتزاعی، اشرافی، جوهرمند است و بی‌هیچ پیوندِ آشکاری با فلاکتِ مردمی که تجلیِ گر آن‌ست. نسبت‌به فرهنگِ کنونیِ کشورِ بی‌اعتناست، ولی برای گنجینه‌های به‌ارث‌رسیده از گذشته، آفرینش‌های بزرگِ ازمنهٔ پیشین در شعر، نقاشی و ادبیاتِ ارزش فراوانی قائل است. فرهنگِ کنونی که درنگ‌هایش تودهٔ منحنی از پوچی‌ست را تحقیرآمیز می‌نگرد؛ لذا، از آفرینش‌های بزرگِ گذشته احساسِ غرور می‌کند، درحالی‌که از اکنون بی‌امان می‌نالد. می‌داند که در پسِ آن قرونِ متمادی‌ای از ازم‌گسیختگی‌ها، سکوت‌ها و ناامیدی‌های تدریجی وجود دارد؛ این‌که از لحظهٔ ورودِ نوین‌گری میراثِ نیاکان‌ش خارج از تاریخِ ایستاده است؛ این‌که در همین آن، اندوخته‌های ته‌کشیده‌اش بیش‌تر و بیش‌تر تحلیل می‌روند و چشمه‌هایی که زمانی آن‌ها را سیراب می‌کردند مدّت‌هاست خشکیده‌اند؛ و او می‌داند چه بسیار دشوار است ریشه‌کن کردنِ تاریک‌اندیشی‌ای که مانندِ قانقاریا سرتاسرِ جهانِ تقلیل‌یافته به سایهٔ خویش را می‌فرساید، مانع از تمامیِ تغییرها می‌گردد و سدّی در برابرِ تمامیِ آگاهی‌های جدید است.

جای امیدواری‌ست که افرادِ ملی‌گرایِ بیش‌تری «ایران‌گرایی» سودمندی را به‌عنوان جای‌گزینِ عملی برای عقب‌ماندگیِ اسلامِ برمی‌گزینند (دینِ بادیه‌نشینانِ بدویِ عربستان، بسا ناتوان از بازگردانیِ تمدنیِ کهن به جایگاهی ممتاز که همیشه در تاریخ از آن برخوردار بود). این‌ها حسرت‌زدگان هستند. رؤیاهایشان بر امپراتوری‌های بزرگِ ایرانِ پیش از حملهٔ اعراب متمرکز است - رویدادی که برای ایشان نقطهٔ آغازِ نکبت‌بارِ تمامیِ مصیبت‌هاست. گرچه بدبین‌ترین نوعِ فن‌سالارانِ جوانبِ روان‌پریش^۱ جامعه را به‌دیدهٔ تحقیر و با بی‌زاریِ تمام می‌نگرند، حسرت‌زدگان همیشه بر سرِ خرابه‌های امپراتوری‌های بزرگِ دورانِ کهن به‌سوگ می‌نشینند. این سیر کردن در هیروتِ گذشته، این بت‌سازی از فرهنگی که مردم به‌شدّت به آن مقتخرند (بدون داشتنِ کم‌ترین شناخت از چگونگیِ ایجادِ پیوند با وضعیّتِ کنونی)، برحسبِ اتفاق منحصر به این طبقه نیست، بلکه خصیصهٔ ایرانیِ مشترک است.

برای نمونه، گوینو بیش از صد سال پیش به این نکته اشاره کرده است:

«ایرانیان ... ملّتی بسیار قدیمی‌اند، شاید، همان‌طور که خود ادّعا می‌کنند، قدیمی‌ترین ملّت در جهان که دارای حکومتی منظم بودند و به‌شیوهٔ جمعیت‌های

^۱ Anachronistic

بزرگ ساکن قلمروی مشخص بودند. این حقیقت در اذهان تمامی اعضای خانواده ایرانی حضور دارد. تنها در خاطر و زبان طبقه باسواد نیست؛ اعضای پایین‌ترین طبقات نیز سرشار از آنند، مشتاقانه به آن اشاره می‌کنند و وارد گفت‌وگوهای روزمره‌شان می‌کنند. این مبنای یقینِ راسخِ برتری‌ست که یکی از انگاره‌های مشترک آن‌هاست و جزئی مهم از میراث اخلاقی‌شان به‌شمار می‌رود. من اغلب این تعریف را شنیده‌ام که فرانسویان (تا آن‌جا که می‌توان دانست) مهم‌ترین پادشاهی اروپا بودند و از این‌رو شبیه به ایرانیان. در ذهن هم‌سخنان من، نوعی ادای احترام نسبت به من و تذکری درباره شکوه بزرگ خودشان وجود داشت؛ چراکه در قرار دادن مردم من در مرتبه‌ای بالاتر از سایر اروپاییان، آن‌ها آشکارا به من فهماندند که میان مردم من و مردم خودشان چه فاصله بسیار زیادی هست.^۱

اندکی اغراق در این‌جا نهفته است. ایرانیان درباره خود برداشتی بس تملق‌آمیز دارند. درحالی‌که هندی‌ها درباره وطن خویش با عنوان «مادر هند» با ملاطفت سخن می‌گویند و ژاپنی‌ها به سرزمین «کامی‌ها»^۲ی خویش می‌بالند، ایرانی خود را وارثِ برحق کوروش و داریوش و لذا برتر از تمامی همسایگانش می‌داند. شیفتگی وی به پادشاهان بزرگ و سلسله‌های باشکوه، تصوّر اغراق‌آمیز از خود به‌عنوان بخشی از یک ملت بزرگ که از ابتدای تاریخ در آن سرزمین ساکن بوده است، گواهی بر تکبر تاریخی اویند. هیچ‌یک از این‌ها در مواقع دیگر مانع از خودآزارطلبی^۳ اش و انتساب تمامی نقصان‌های موجود به خویش نمی‌شوند که ممکن است به باور وی، نشانگر روی دیگر سکه باشند. باری، واقعیت حضور و هویت متداومش در یک فضای جغرافیایی گسترده به‌مدت بیش از سه هزار سال حس بزرگی و پیوستگی بدو می‌بخشد. در جریان برپایی امپراتوری‌ها، فروپاشی زیر سنگینی مضمحل‌کننده‌شان، سربرآوردن از ویرانه‌ها و دگردیسی به قالب‌های دیگر، ایرانیان جهانی را آفریدند که گستره‌اش به‌مراتب فراتر از مرزهای کنونی ایران است: نشانه‌هایش در جای‌جای آسیای مرکزی، افغانستان و شبه‌قاره هند مشهود است. ولی، اگر او بقایای گذشته‌اش را در همه‌جا می‌بیند، نمی‌تواند بازتولّدش را در جایی بیابد. برای صدها سال، بر این باور بوده است که سرنوشت مهمی ندارد. لذا، درون پیلۀ حسرت‌زدگی زندگی می‌کند. به‌طریقی، او شبیه به یک اسپانیایی یا روس است.

^۱ Charles Gobineau, *Trois arts en Asie* (Ed. A.M. Metailie, Paris, 1980), p. 203.

^۲ Kamis

^۳ Masochistic

تقریباً ناممکن است که با یک اسپانیایی دربارهٔ همه‌چیز جز کشورش صحبت کنی: عالمی بسته که موضوع غنا و تأملاتش است، قلمرویی مطلق، خارج از جهان. به‌تناوب در فرازونشیب، او دیدگان محزون و میبهوش را سوی اسپانیا می‌چرخاند؛ صلابتش افسرده و پناه‌جویانه است. اگر آینده‌ای برای خود منظور بدارد، به‌واقع تعلقی بدان ندارد. دست‌اوردها: توهّمی دلگیر، غرورِ نومیدی؛ نبوغش: نبوغِ پشیمانی.^۱

مانند اسپانیایی، ایرانی نیز از «نبوغِ پشیمانی» و نومیدیِ حسرت‌زده رنج می‌برد، ولی به‌شیوهٔ مردمان تقدیرباور تسلیمِ سرنوشتِ خود است، یقین‌مند از همان ابتدا به بیهودگیِ عمل، به چرخهٔ بی‌پایانِ ناکامی مکرر. مخلوقِ حاشیه، بسا دیر هنگام واردِ سورِ تاریخ می‌شود، حتی زمانی که ورودی چشم‌گیر داشته باشد؛ خود را به‌جنونی آخرالزمانی فلج می‌سازد که با مقیاسِ نامتناسبِ رؤیاهایش مطابقت دارد. شاخه‌ای از مردمانِ شاهنشاهی که زمانی شرابِ زندگی را تا آخرین قطره سر کشیدند، ایرانی هنوز خمار است. تقریباً به‌کلی محروم از ابزاری که بتواند با آن نقشه‌های خودبزرگ‌بینانه‌اش را عملی کند، از خود جداست. خودانتقادگر، ولی آسان‌گیر نسبت به خطاهای خویش، در آن واحد خود را متهّم می‌سازد و می‌بخشد؛ می‌خواهد همگان مانندِ خودش باشند، ناتوان از زیستن مطابقِ آرمان‌هایش. از فاتحانِ خویش بیزار است، ولی هر کارِ ممکنِ انجام می‌دهد تا با آن‌ها برابری کند. گرچه اعراب را حقیر می‌شمرد، تمامیِ نبوغش را وقفِ غنی‌سازیِ اندیشهٔ عرب و فرهنگِ عرب می‌سازد. افزون‌براین، با عملی ساختنِ ملّی‌گراییِ وارونهٔ خود به‌نامِ دینِ فاتحانِ نفرت‌انگیز، سرمشقِ دیگران است.

در ژرفای وجودش، به هیچ‌چیز علاقه‌مند نیست مگر کشورش، تاریخِ آن و شاعرانِ آن. این که تاجه‌اندازه آن‌ها را به‌خوبی می‌شناسد، اهمیتِ اندکی دارد: صرفِ واقعیتِ وجودِ ایشان دلیلی کافی برای این ستایش است. میهن‌شیفته^۲ تا نقطهٔ روان‌رنجوری^۳، امام را می‌ستاید چون دامادِ ایران بود، افلاطون را چون شاگردِ زرتشت بود، پیامبر را چون از سلمانِ فارسی آموخت و عیسی را - در موردِ برخی ملّی‌گرایانِ نوین - چون تناسخِ دیگری از میترا بود. متمایل به خودمحوری، عادتاً به پرسش‌های بنیادین بازمی‌گردد. رؤیاهایی مشابه به‌سراغش می‌آیند، راه‌حل‌های مشابه به ذهنش خطور می‌کنند، ولی این خودبزرگ‌بینی با یک بدبینی عمیقی همراه است. انسانی تسخیر شده است،

^۱ Cioran, *The Temptation to Exist*, p. 68.

^۲ Chauvinistic

^۳ Neurosis

ولی تسخیرشده‌ای که اغلب هشیار است. معلق میان سوگ‌نامه^۱ و شوخ‌نامه^۲، شادکام از یکی به دیگری، از خنده به گریه تغییرمسیر می‌دهد. با فرافکنی خطاهایش بر رهبرانش، از آن‌ها منتفر است، زیرا به شدت شبیه اویند. به دام افتاده میان تسلیم و طغیان، مستقیماً از شب‌زده‌ترین بی‌علاقگی به جان‌فرساترین شیفتگی گذر می‌کند. فضای گذار، جایی که تعادل ممکن است، با او سازگار نیست مگر زمانی که به مشق هنرهای فرصت‌طلبی مشغول است. براین‌مبنای در جان به‌در بردن از درماندگی سرآمد است. او تنها در تکان‌های ناگهانی، خیزهای سته‌م، جهش‌های فزاینده‌وار مذبوحانه عمل می‌کند؛ با پیامد تأسفبار حوادث ناگزیر معلول و افسوس تلخ برای فرصت‌های ازدست‌رفته.

در بازگشت به مبحث فن‌سالاران، باید خاطرنشان ساخت که در مورد ایرانیان، این طبقه از آغازگران رشته فناوری عصر نوین در حاشیه قلمرو طبقه روشن‌فکر باقی مانده است. تحت نظام پیشین، طبقه مزبور رویکردی انزواطلب پیشه کرد؛ داخل کشور بود، ولی خارج از آن، در انجام وظایفش فعال بود، درحالی که منفعل می‌نمود. به‌شیوه خویش می‌اندیشید، ولی همیشه خارج از جریان اصلی اندیشه عمل می‌کرد. علاقه اندکی به «محصولات داخلی» داشت که آن‌ها را به‌دیده پس‌مانده یا تفاله یک فرهنگ توسعه‌نیافته می‌نگریست. همانا، وقتی انقلاب روی داد، این طبقه سرانجام طرف مقابل نظامی را گرفت که تجسم آن بود، لیکن از طریق فرایندی تقلیدی عمل نمود. با آرزوی آزادی سیاسی در سر، به‌واقع باور نداشت که ممکن باشد. هم‌زمان با تلاش درجهت سرنگونی نظام، از اعماق قلبش راضی به این نبود. تنگنایی ازجانب سرنوشت برسر این طبقه فروریخت و وادارش ساخت تا این کنایه دردناک را تصدیق کند که به چیزی خوب نمی‌توان دست یافت، این که همه‌چیز مدت‌ها پیش رو به انحطاط گذاشته است و ذره‌ای امید به تغییر جریان طبیعی امور نیست؛ این که شکافی پل‌نازدنی میان شرایط غالب بر کشور و هرگونه شیوه نوین بهبود شرایط وجود دارد. ناتوان از انطباق روشن‌اندیشی‌اش با شرایط لجاجت‌بار در کشور، هوشمندتر از آن که به‌طریقی ابتدایی عمل کند و مهم‌تر از همه انزواطلب‌تر از آن که دریابد با پشت کردن به آن عملاً بنیان وجود خویش را متزلزل می‌سازد، تنها می‌توانست - ناگزیر - از زیر مسئولیت‌شانه خالی کند. نه‌تنها فن‌سالاران در حاشیه جامعه باقی مانده و از مشارکت فعال در حیات فکری کشور پرهیز کردند، بلکه حتی در دفاع از دیدگاه‌های شخصی‌شان نیز ناتوان بودند (گرچه مقبول بودند و مرتبط

¹ Tragedy

² Farce

با جریان‌های نوین‌گرا)، پرهیز ایشان از این قلمرو - نمونه‌ای بزرگ نماینده طیف وسیعی از علایق - که اطمینان داشتند در آن گوش شنوایی خواهند یافت، مرکز صحنه را در معرض تهاجم خردروشن‌فکران نادانی قرار داد: افرادی که با اطمینان بی‌شرمانه مخصوص کسانی که اندک می‌دانستند ولی به واقعیت ناآگاه بودند، می‌توانستند درباره تمامی موضوعات اظهار نظر کنند.

* * * *

راهبردپِردازان^۱ خدا

جریان انقلاب ایران، رخدادی که تاکنون در جهانِ سوّم بی نظیر از آب درآمده است، با فوریتِ استثنایی‌ای پرسشی را مطرح ساخته است که در اواخرِ قرنِ بیستم کاملاً جدید می‌نماید: رستاخیزِ سیاسی طبقهٔ روحانیون که تا آن‌زمان خنثی‌گشته و یا دست‌کم رام‌شده به‌دستِ پیروزیِ جهانیِ دین‌جداگرایی^۲ تلقّی می‌شد. از آن‌جاکه تصاحبِ قدرت توسطِ روحانیتِ اکنون جامهٔ امکان بر خود پوشیده است، چه اتّفاقی رخ می‌داد اگر، برای نمونه، برهنه‌های هند به عملی مشابه دست می‌زدند و یا اگر کلیسای کاتولیک بر آن می‌شد تا دادگاه‌های تفتیش عقاید (انکیزیسیون)^۴ را احیا کند و یا این که مقدّساتِ موجود در برخی اشکالِ شَمَن‌گرایی^۵، نه به‌عنوان پدیده‌ای معنوی بلکه هم‌چون یک پیکرِ سازمان‌یافتهٔ تعیین‌شده برای نظارت بر تمامی حوزه‌های فعالیت، در همه‌جا به زندگی روزمرهٔ بازمی‌گشتند؟ باور دارم که موردِ ایران شایانِ توجّه ویژه‌ای است، زیرا، شکلِ اولیهٔ اتّخاذی

^۱ Strategists

^۲ Secularism

^۳ Brahman

^۴ Inquisition

^۵ Shamanism

جهت تجاوز سیاسی مقدّسات به جهان مادی هرچه بود، بایستی ناگزیر درامتدادِ خطوطی مشابه همانند در ایران پیش می‌رفت.

«علما» همواره تأثیری عظیم در ایران داشته‌اند. برخی مورّخان برجسته باور دارند که این وضعیّت سبب‌های تاریخی دارد؛ این که «علما» به مفهومی نسخهٔ اسلامِ شیعی «موبدان» پیشااسلامی دورهٔ ساسانیان هستند. گرچه پیوستگی میان دو پدیده اثبات نشده است، وانگهی بر این باورم که روحانیّت ایرانی، برخلافِ علمای اسلامِ سنّی، شباهتِ نزدیکی به نوعی طبقه با نهادهای رسمی خویش، با فراگسترهٔ وسیع خویش و شبکهٔ ارتباطی مخصوص به خود است. روحانیّت نه تنها پیوندهای فطری خویش با مردم را دست‌نخورده حفظ کرده است؛ [بلکه] تسلّطش بر تودهٔ عوام - به‌ویژه تودهٔ بی‌سواد که اکثریّت جمعیت را تشکیل می‌دهد - زبازند است. ناکامی در بازشناسی مقیاس گستردهٔ این عصبیّت‌گرایی نهان یا پیش‌بینی سوءاستفادهٔ آن توسط ملّایان به‌طور عمده پاسخگوی توهّماتِ پرورش‌یافته از جانبِ بسیاری از ایرانیان، به‌ویژه روشن‌فکران، پیرامون ماهیّت انقلاب است.

ملّایان که در بین عموم چنین نامیده می‌شوند (البته، نه بدون چاشنی کنایه)، تأثیری مستقیم بر مردم دارند. آن‌ها استادانِ مهارِ روان‌شناختی‌اند، مردانِ آشنا به تخته‌رنگِ کاملِ عواطف و طیفِ احساسات از حکایاتِ پیش‌پاافتاده تا طوفانِ رقت و مصیبت. آن‌ها می‌توانند انبوهی را بخندانند، به گریه بیاندازند، به هیجان آورند، بسیجشان کنند، از افسون‌گری الهام‌بخش جهتِ نفوذ به لایه‌های اساطیری ناخودآگاهِ جمعی‌اش استفاده کنند و لذا آن را به مراجراجویی‌های خطیر و نامحتمل سوق دهند. منبع این قدرت این واقعیّت است که روحانیّت در طولِ موجی برابر با طولِ موجِ مردم قرار دارد. از لحاظِ فرهنگی، هردو «پیشانیون»^۱ هستند. الگوهای مرجعشان، حافظه‌شان در مداری مشابه حرکت می‌کنند؛ روحانیّت و مردم هردو در صورتِ فلکیِ مشابهی می‌چرخند. آن‌ها هم‌دیگر را می‌فهمند، زیرا در عصری مشابه می‌زیند؛ آن‌ها معاصرانِ ذهنی‌اند.

ملّایان تجلّی کلامی مردم، برونی‌سازیِ جهانِ درونی‌اش هستند. آن‌چه را یکی می‌اندیشد، دیگری بر زبان می‌آورد؛ آن‌چه را یکی می‌خواهد، دیگری عملی‌اش می‌کند. این هم‌زیستی دیرپا، مبتنی بر تضاد، همانا پیشینهٔ تاریخی دارد. برای قرن‌ها، ملّایان مالکانِ انحصاریِ دانش بودند، هم در «مکتب‌خانه‌ها» و هم در سطحِ پیشرفته‌تر و فرهیخته‌تر «مدرسه‌های» عالی در مراکز شهرها.

^۱ Pre-modern

لذا، تا اواخر قرن نوزدهم زمانی که تحت تأثیر غرب، اندیشمندان دین جدایی ملهم از روشن‌گری^۲ محتاطانه شروع به عرض‌اندام کردند، ملایان برای قرون بسیاری طبقه اصلی تفکر در کشور بودند. درابتدا، «منورالفکر» نامیده شدند و بعدها «روشن‌فکر» نام گرفتند؛ این واژه کمابیش مترادف با Intellectual قلمداد شد.

جهانی که هیچ‌چیز در آن حرکت نمی‌کند

این روزها نوین‌گری^۳ یک واقعیت مبرهن و گریزناپذیر است. امور را تغییر می‌دهد، آن‌ها را زیرورو می‌سازد، همه‌چیز را برهم می‌زند؛ بلکه مقاومت‌های نیاکان‌گرایی را نیز برمی‌انگیزد و گاهی تأثیر متناقض تقویت‌نقش آن‌هایی را دارد که باید زدوده شوند. در مواجهه با این دخالت‌های ثبات‌زدا، ملایان پیشنهاد پناهگاه - و چه پناهگاه مطمئن! - سنتی را دادند که هیچ‌چیز در آن حرکت نمی‌کرد، جایی که همه‌چیز به تکه‌زمینی پاگیر شده است، جایی که تمامی موقعیت‌ها از لحاظ فرهنگی پیش‌بینی‌پذیر و لذا مهارپذیرند. براین اساس، مایه‌گذاری دین نه‌تنها در قطعیت جزمی که یاری‌رسان مقابله با اثرات برآشوبنده نوگرایی است، بلکه حتی فراتر در شیوه‌ای که موقعیت‌ها را پیش‌بینی‌پذیر می‌سازد، همراه با مسیرهای مشخص‌شده از ازل نهفته است. هیچ‌چیزی به بخت سپرده نمی‌شود، هیچ‌چیزی به تلون لحظه سپرده نمی‌شود و یا به واسطه تغییر گذرای روحیه متأثر نمی‌گردد؛ همه‌چیز از پیش دسته‌بندی می‌شود، در بایگانی‌هایی از ازمه کهن فهرست‌بندی می‌شود. دین و نمایندگان برجسته‌اش اطمینان خاطر می‌بخشند، زیرا همیشه پاسخ را می‌دانند، زیرا ناشناخته را همیشه پس می‌زنند، بخت را به حوزه بی‌فایده‌گی محول می‌سازند، آن را از مسیر درخشان رستگاری می‌روبند. در جهانی که پرسش‌ها برآشوبنده و آزاردهنده‌اند، پاسخ‌ها یک نعمت حقیقی‌اند. پرسشی نیست که پاسخ برای ملایان ناشناخته باشد، هیچ گنجی نیست که کلیدش را نداشته باشند. چراکه آن‌ها معیارهای حکمت و دانش «نقلی» و علوم «عقلی» برگرفته از وحی را نمایندگی می‌کنند. اساساً، تمامی علوم، از هر خاستگاهی، تنها در صورتی مقبولند که ریشه در وحی متجلی در کتاب (قرآن) داشته باشند. فلذا، ما شاهد اهمیت والای کتاب و پیامبری هستیم که آن را دریافت کرده و انتقال داده است و نیز آن‌هایی که در غیاب پیامبر در بستر تشیع امامان اویند. و چه کسی جز ملایان بدین منابع دسترسی دارند؟ این سلسله‌مراتب دانش که با مهارتی چنان حرفه‌ای بسته‌بندی و

¹ Secular

² Enlightenment

³ Modernity

دسته‌بندی شده است، حاوی همه آن چیزی است که می‌توان دانست و آشکار ساخت؛ تنها کسانی که مقدر به این امرند، با استفاده از روش‌های متناسب، می‌توانند به آن چه پنهان و لذا رمزگونه و در پس ظاهر است دست یابند. این جهان، تجزیه‌شده به «بسته‌های دانش»، واژگان مخصوص به خود را دارد که بسا متقن‌تر از لکنت‌گویی روشن‌فکران به‌هنگام کوشش بی‌هوده‌شان برای شناسایی و تعیین فرایندهای اندیشه خویش است. دستگاه مفهومی نفوذناپذیر و دسته‌بندی کاملاً معین خویش را داراست. جهانی به‌شدت مرتب و منظم است که از امتیاز مهم فوق‌العاده ایستایی و پابرجایی هم‌چون اهرام برخوردار است.

جهانی که درواقع از ناامنی‌های فراطبیعی^۱ مصون است. تمامی مسائل قرن‌ها پیش حل شده‌اند. ما می‌دانیم که خداوند چگونه تجلیات خویش را آشکار نمود، تمامی طریقت‌هایش را گستراند، اسمای خویش را به کار گرفت و صفاتش را هویدا ساخت. ما می‌دانیم که بشر از کجا آمد و ماهیت عهد قدوسی پیونددهنده انسان به خداوند قادر مطلقش را می‌شناسیم. ما هم‌چنین می‌دانیم که چرا انسان گمراه گشت و به‌ویژه می‌دانیم چگونه او را برای مرگ آماده کنیم و او را حاضر به یراق راهی سفر آخرت سازیم. حتی به او می‌آموزیم که به‌هنگام ملاقات نکیر و منکر به‌عربی به آن‌ها چه بگویند. جملگی این دانش‌ها با سنجیدگی و شکیبایی بی‌پایان مطالعه و بررسی شده‌اند. تفاسیر دقیق عملکردهای عمیق‌ترین و مبهم‌ترین جزئیات را آشکار ساخته‌اند؛ شاعران بذریع آن را در چهارگوشه جهان کاشته‌اند. و همه‌کس از آن بهره گرفته است، هریک برحسب قابلیتش، هریک برحسب سهم خویش. هیچ‌کس مستثنا نیست، بالاخص همه مؤمنان. لذا، این پیکره دیرپای حکمت هرگز نوآوری ندارد، هرگز از مسیر تکراری خارج نمی‌شود، بلکه در همان‌جا انباشته می‌شود، در لایه‌هایی بی‌نهایت تلنبار می‌شود تا این‌که به نقطه تصلب کامل برسد. در این حالت از رکود ناب و تقریباً طبیعی هیچ معادلی در اندیشه مگر در ابدیت ندارد. جای تعجب نیست، جای اورکا^۲ی برق‌آسایی نیست، چیزی نیست که پیش‌تر شنیده یا گفته نشده باشد، جهانی از آشناپنداری^۳ که باعث می‌شود هرچه را می‌جویند بیابند. از این‌رو، ما شاهد تفاسیری بر تفاسیر تفاسیر ... هستیم.

براین اساس، بایستی به این فهم رسید که آن چه پنهان است نه ناشناخته بلکه شناخته‌شده است. ناشناخته تنها برای کسانی معتبر است که نمی‌دانند همه‌چیز به‌طرزی گریزناپذیر شناخته‌شده است، به این شرط که بدانیم چگونه به امور نزدیک شویم و از چه کسی بپرسیم: نگهبانانی که

^۱ Metaphysical

^۲ Eureka

^۳ Déjà vu

حسادت‌آمیز از اسرار دانش حفاظت می‌کنند، صاحبان انحصاری پاسخ‌های مقدّس. ملّایان تمامی پاسخ‌ها را درآستین دارند؛ این جایگاهی برتر نسبت به اطرافیان بدان‌ها می‌بخشد. آن‌ها آموخته علمی فطری‌اند که مستقیماً از منبع وحی نشئت می‌گیرد. ملّایان دسترسی مستقیمی به علم خاتم‌النّبیین دارند که آخرین حلقه در زنجیره ناگسسته وحی از آدم، نخستین انسان، به بعد محسوب می‌شود. لذا، ایشان مخزن دینی برتر بر همه ادیان دیگر از جمله یهودیت و مسیحیت هستند. حدیثی معروف به این موضوع به اختصار پرداخته است: «علما وارثان پیامبرانند.» این باور اطمینان‌بخش برتری فراطبیعی تمام و کمالی را به مسلمانان می‌بخشد.

در این جهان ایستا، افراد دقیقاً می‌دانند درباره چه سخن می‌گویند، به چه چیز اشاره می‌کنند و در پیوند با چارچوب مرجع کجا قرار دارند. این جهان عموماً پیشاگالیلای^۱ دربرگیرنده هرچیز مرتبط با آدمی از پیش از تولّد تا رستاخیزش است. کیهان‌شناسی و مختصات مخصوص خویش را دارد و از تأثیر سه ضربه عظیم - کیهان‌شناختی، زیست‌شناختی و روان‌شناختی - مصون است که در کلام فروید^۲، آگاهی انسان نوین را ساخته است. به نحوی، این تحولات بزرگ عصر نوین انسان را در کیهان جابه‌جا نکرده است، از سکونتگاه اصلی‌اش اخراج نکرده است، تبار نبوی وی را از بین نبرده است، آب گل آلود نابخردی یا پیوندهای ضعیف در منطق را بر ملا نساخته است؛ حتی، در یک کلام، عزلت روانی باشکوه این موجودات شاد را تحت تأثیر قرار نداده است.

ملّایان درون یک حصار محافظت‌شده می‌زیند - یا دست کم پیش از انقلاب می‌زیستند - که به سان رؤیایی زنده، فراتر از خطرات و نابودگری صحنه جهان، برفراز شیب‌های لغزان واقعیت معلق است. روحیه ایشان را می‌توان با یک حکایت جالب و عجیب ولی حقیقی به خوبی توصیف کرد. وقتی فضاییمای آمریکایی آپولو بر ماه فرود آمد و بشر برای نخستین بار بر آن جا قدم گذاشت، طلبه‌های تندروی حوزه علمیه در ایران با این خبر به سوی استاد خویش، یک آیت‌الله سرشناس شتافتند. در کمال تعجبشان، شیخ به شدت ناخشنود گشت و این گونه لب به غرولند گشود: «پس تمامی این مهملات بافته رسانه‌های غربی را باور دارید؟» طلبه‌ها وی را خاطرنشان ساختند که این خبر حقیقت دارد و بر همه امامان قسم خوردند که با چشم خود صحنه را از تلویزیون دیده‌اند. شیخ بیش از پیش لجاجت به خرج داد. شیخ چنین نتیجه‌گیری کرد که «این کار دلیل عقلی ندارد، زیرا جو زمین را نمی‌توان شکافت.» شاگردان چنان متحیر شده بودند که یکی از آن‌ها جرأت این

¹ Pre-Galilean

² Freud

پرسش را به خود راه داد: «آیا قدرتِ معجزه‌آمیزِ عارفان که با پای پیاده از روی اقیانوس‌های طوفانی عبور می‌کنند، دلیلِ عقلی دارد؟» استاد به سادگی پاسخ داد: «بلی!»

گرچه این داستان به سختی تصویری منصفانه از علما ارائه می‌دهد (که برخی‌شان بسیار مطلع‌اند)، به توضیحِ مواردی می‌پردازد: نخست با فحوای معنایی عبارتِ «دلیلِ عقلی» که در بسترهای فرهنگی مختلف بارِ معنایی مختلفی دارد، سبب یا دلیلِ مدّ نظر - در این بستر، این دو مقوله با هم خلط شده‌اند - هنوز سرشار از رایحهٔ کیهان‌زایی‌های پیشین است. این دلیلی‌ست که نه بر انسان بلکه بر اقتدارِ الهی متکی‌ست. قدرتِ به‌وجودآورنده‌اش چنان بزرگ است که فراتر از وهمِ ادراکِ ماست - از این که صرفاً آن را از تلویزیون دیده‌ایم. جهان آن گونه نیست که می‌پنداریم می‌بینیمش، بلکه [آن گونه است که] در روشنای عقلِ الهی می‌نماید.

ملّایان همه‌چیز را در این روشنا می‌بینند: بدین دلیل است که به‌هنگامِ حرکتِ میانِ عالمِ ذهنی و واقعیتِ روزمره، آدمی مدام در گسست‌های ناگهانی سقوط می‌کند. یک‌سره به‌مراتب بی‌زیان یا حتی تماشایی می‌بود اگر آن‌ها جدا از نظامِ باقی مانده بودند. لیکن، وقتی پابره‌نه واردِ عرصهٔ عمل شدند، آن چه زمانی کیفیتِ آرمانی و سحرآمیز شمرده می‌شد به طرزِ تأسفِ بارِ نقصانی شرم‌آور از آب درآمد. عقلِ تقلیدی‌شان ورزیده در نیرنگ‌های بقا، سازگار گشته با حفظِ جمودِ درعوضِ نوآوری، به‌جد در بوتهٔ آزمایش قرار گرفت. درجهتِ بقا، آن‌ها اکنون ناچار به نوآوری، نقضِ روحِ طبقهٔ خویش، اقدامِ خلافِ ماهیت‌شان شدند. به‌دام‌افتاده در جریانی از رویدادها که از پیش‌بینی‌اش ناکام مانده بودند، سوق‌یافته به ماجرای پیش‌بینی‌ناپذیرِ برخلافِ قضاوتِ سنجیده‌شان، نمایشِ بندبازیِ مردانی را رقم می‌زنند که مجبور بودند هم‌زمان دو نقشِ متناقض را ایفا کنند: آتش‌افروز و آتش‌نشان، فرونشانیِ شعله‌های برافروخته در اثرِ ورودِ تمام‌قدّشان به صحنهٔ سیاسی.

البته، همهٔ ملّایان از مزایای تحصیلیِ مشابه بهره‌مند نگشته‌اند. مانندِ سایرِ چنین گروه‌هایی، درمیان‌شان فرزندگانِ حقیقی‌ای دیده می‌شود، مردانی که کم‌آموخته و جاهل هستند. این دستهٔ آخر که شوربختانه بزرگ‌ترین‌شان است، تأثیری تماماً زیان‌بار بر توده‌ها دارد. بیش‌ترِ مردم به‌ویژه در نواحی روستایی به آموزشِ نوین دسترسی ندارند و بخشِ عظیمی از دانشِ خویش را شفاهاً از ملّایان روستا دریافت می‌کنند. روزشان هم‌نوا با ضرب‌آهنگِ نماز است، پرهیزکارانه حرکاتِ امامان را تقلید می‌کنند، به توهماتِ فرازمینی تمسّک می‌جویند و در ترسِ رعشه‌آور از جهنّم می‌زیزند. هرچه از بودن در وضعیتِ گناه بیش‌تر بترسند، آسان‌تر در معرضِ تأثیر و فریب قرار می‌گیرند. این موقعیتِ اکنون متحمّلِ تغییری عمیق است.

دلیل این که ملّایان همیشه توانسته‌اند توده‌ها را بسیج کنند اینست که جداز تعلّقشان به یک صورت فلکی فرهنگی، آن‌ها در سنگری مشابه در برابر نظامی (دولت نوین و نهادهای دین‌جدایش) قرار داشتند که برای هردو بالسّویه خصمانه می‌نمود. با عرض‌اندام درقامتِ مدافعانِ ایمان، ملّایان قادر بودند تا به حمایت از مردم در مقابلِ افراط‌گری‌های نظامِ دین‌جدا برخیزند، به‌ویژه با اصلاحاتِ بسا شتاب‌زدهٔ دولتِ نوینِ منتج به قطع پیوندِ مردم با دینی که امنیتِ فرهنگی بدیشان می‌بخشید. باری، وقتی ملّایان خود را در سوی دیگرِ سنگر یافتند، همه‌چیز تغییر یافت. در به‌اختیار گرفتنِ نهادهای دولتِ نوین، مجبور شدند تا تسلیمِ منطقِ سازش‌ناپذیرش شوند، در برابرِ خواست‌های آمرانه‌اش سرِ تعظیمِ فرود آورند، از خودبیگانگیِ تمام‌قوای روبه‌پیش را پذیرفتند. سربلایی که تمامیِ ستیزه‌ها مدّت‌ها بر سرش خراب شده بود، ناگهان ناپدید شده بود: دیگر نابکاران در آن‌جا نبودند، پشتِ میزها و پیش‌خوان‌ها، در کلانتری‌ها و نگهبانی‌های مقابلِ کاخ‌ها و وزارت‌خانه‌ها، بلکه در جایی نامشخص، مخفی و مکانی شبه‌اسطوره‌ای، درقامتِ شیاطینِ بزرگ‌وکوچک، مشغولِ چیدنِ خدا داند چه دسیسه‌های تهدیدکننده‌ای حضور داشتند. سرکوب‌شدگان که زمانی خود را مدافعِ تمام‌عیارِ حقوقِ مذهبیِ مردم نشان می‌دادند، اکنون سرکوبگرانی از ترسناک‌ترین نوع شده‌اند که چیزی جز ویرانی، شهادت و فلاکتِ نوید نمی‌دادند. حتّی امامانِ معصوم نیز درگیر شدند، زیرا دیگر چهره‌های رؤیاییِ رازآلودِ والامقام نبودند، بلکه جنگجویانی بودند که گاهی ابتذال‌آمیز پدیدار می‌شدند. حتّی فرشتگانِ مرگ نیز دیده می‌شدند، ملبّس به پوششی سفید که برای تسلّیِ روبه‌موت‌های عطشانِ هنگامِ غروب در نبردگاه‌ها قدم می‌زدند.

نخستین موج‌هاک نوین‌گر

ملّایان در تصوّر عمومِ شهره به برخورداری از خصلتی نازل هستند. تنوّعِ فراوانی از اظهاراتِ تحقیرآمیز وجود دارد که بدی‌ها و کاستی‌هایشان را دسته‌بندی کرده، به تهمت، تمسخر و توهینِ آن‌ها می‌پردازند. نکتهٔ مهمّی‌ست که ادبیاتِ جدیدِ فارسیِ اوایلِ قرنِ بیستم با برخوردی هجوآمیز با این خصلت‌های منفی آغاز شد. هر حرفه‌ای در بلندمدّت به نوعی دکان‌داری بدل می‌شود و ملّایان به‌واسطهٔ دگردیسیِ حرفه‌ای به خصوصیاتِی دست یافته‌اند که نیمه‌ذاتی‌اند: قطعیتی که تنها ایشان صاحبِ حقیقتند، تکبّرِ منتج از همین بسندگیِ خیالی و لجاجتیِ ستهم که تا مرزِ بی‌شرمی پیش می‌رود. البتّه، استثناءهای بسیاری هست. من این فرصت را داشته‌ام که با مردانِ استثناییِ دارایِ خصلتِ معنویِ بسیار بالا ملاقات کنم. من از برخی از ایشان بسیار آموختم و اغلب از پذیرایی

و رواداری‌شان نسبت به بسیاری از مسائل در شگفت شدم. ولی، در این موارد نیز نمی‌توان خشکی مشخصی را ندید. به‌زیر نگرش صادقانه و پذیرایشان، رد دیگری نهفته است، توگویی ایمان‌شان آن‌ها را به نارواداری، به مخالفت با هر اندیشه‌ای ملزم ساخته باشد که ممکن است امنیت درونی‌شان را مختل سازد. افزون بر این ویژگی‌ها، احتیاطی مفرط و بی‌اعتمادی هویدایی به همسایگان‌شان متموج بود. «تقیّه»، عادت به‌ارث‌رسیده از نیاکان دورشان، بخشی از سرشت آن‌ها شده است. پذیرایی‌شان محدودیت‌های خود را دارد و صداقت‌شان، حتی زمانی که بیش‌ازاندازه آشنا به‌نظر می‌آیند، هرگز از ژرفای وجودشان برنمی‌خیزد. جایی در درونشان، در پسِ رویه ظاهر فریبنده، در برابر هر کوششی جهت برقراری تماس خارج از دسترس هستند.

وقتی نخستین موج‌های نوین‌گری در آغاز قرن حین جنبش مشروطه بر کشور تاخت، گفتمان‌شان تندروتر گشت، زیرا برای نخستین بار خود را دست‌به‌گریبانِ انگاره‌های تهدیدکننده‌ای یافتند که بازنمایی آشکاری در ذهن آن‌ها نداشت. خوگرفته به بقا در هر شرایطی، پابرجا به هر قیمتی به‌هنگام ناملازمات، آن‌ها از اعتبار خویش بهره گرفتند تا با کوشش جهت هم‌راستایی با تغییرات الزامی خود را با وضعیت جدید وفق دهند (برخی استثناهای قابل توجهی بودند که در ادامه بدان‌ها باز خواهیم گشت). لیکن، آن‌ها تنها مجبور به رویارویی با چالش نوین‌گری نبودند؛ به‌دنبالشان چالشی دیگر آمد، چالشی سنتی‌تر، چالشی با یک گذشته بسیار دراز در تاریخ کشور. متألّهین همواره مجبور بودند تا با عرفا، به‌مفهوم آزادنیشان زمانه خویش - مردانی که هم‌زمان با غنودن در آغوش سنت، نگرشی کیهانی نسبت به دین داشتند - روبه‌رو شوند. قرن‌ها پیکار - معمولاً پنهان، گاه آشکار - میان پزشکان قانون و دیوانگان خدا مطالب غنی‌ای در اختیار ادبیات فارسی قرار داده است. بسیاری از داستان‌ها و کتاب‌ها بدان اشاره دارند و فهرست شهیدان بسیار طولانی‌ست. و این پیکار، اساساً میان دو نوع رفتار، جهت بیان در سطوح مختلف بسیار مناسب بود: در حوزه عشق، به مخالفت با نابخردی الهی نسبت به دوراندیشی منطق برخاست؛ در سطح اخلاقی، نام نیک و اعظان در تضاد با سوءرفتار آزادنیشی عارفان بود؛ و در ساحت دین، سیروسلوک فرزندگان خلاف مسیر ظاهرگرایی خشک مؤمنان حرکت می‌کرد.

لیکن، گرچه عارف، به‌مفهوم عام، از لحاظ تاریخی همراه با همتای ظاهرگرای خویش یعنی متألّه دو روی پدیده‌ای واحد کاملاً ذوب در نگرش دینی بود، برای روشن‌فکران که گفتمان‌شان ریشه در جهانی اساساً متفاوت داشت، قضیه به‌کلی فرق می‌کرد. این دسته جدید، محصول نوین‌گری، رقیبی سهمگین بود که گویا از سیاره ذهنی دیگری آمده بود: متفاوت می‌اندیشید، به

ارزش‌هایی متفاوت باور داشت و به‌طریقی استدلال می‌کرد که هیچ‌سختی با مفروضات فرهنگ کشور نداشت. به یک معنا، این دسته جدید جای‌گزین عارفانی شد که مدت‌ها پیش، پس از نابودی طریقت‌های صوفیانه، صحنه مرکزی را ترک کرده بودند.

میان جهان عارفان و روشن‌فکران، گسست‌های بنیادینی رخ داده بود. گرچه عارفان - با همه تناقضات سرگیجه‌آورشان - درون سنت باقی ماندند، روشن‌فکران تنها توانستند به مخالفت با آن بپردازند. دلیل وجودی ایشان خلاف مسیر ارزش‌های مستقر حرکت می‌کرد: گفتمان‌شان حاوی عناصر جدید مهمی بود که هیچ قرابت تبارشناختی‌ای با مبانی فراطبیعی جهان اسلام ایرانی نداشت. در این گفتمان، مفاهیمی عجیب و اغلب تکبرآمیز وجود داشت که بوی ارتداد و تکفیر می‌دادند، انگاره‌هایی که تمامی کلیشه‌های آشنا را از بین برد و جهانی را ترسیم نمود که گرچه خداوند در آن کاملاً غایب نبود، نقشی به مراتب کم‌اهمیت‌تر از معمول ایفا می‌کرد. برای نخستین بار سخن از انتقاد به میان آمد: زیر سؤال بردن جزئیات‌های تغییرناپذیر و آداب و رسوم که قرن‌ها پیش پا گرفته بودند. مردم شروع به نقد سوءکردار مطلق‌گرایی نمودند، خواستار قانون اساسی‌ای شدند که اختیارات خودکامه پادشاه را محدود می‌ساخت و از رعیت عادی در برابر هوس‌رانی‌های خودسرانه یا تلون مزاج حفاظت می‌کرد. علاقه‌ای فزاینده سرزنده نسبت به حقوق بشر شکل گرفته، عنصری ذهنی معرفی شد که هیچ معادلی در بافتار حقوقی - سیاسی کشور نداشت.

این جو پیش‌تر توسط اندیشمند اصلاحگر میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۷۸-۱۸۱۲) به وجود آمده بود - قفقازی‌ای از آذربایجان که به ترکی و فارسی می‌نوشت و خروجی عظیم نمایش‌نامه‌هایش لقب «مولیر^۱ شرق» را برای وی به‌ارمغان آورد. تعاریفی که او از واژگان کلیدی مانند انقلاب، فلسفه، آزادی‌خواه، اندیشمند و غیره ارائه می‌داد، نشانگر تأثیر آشکار الگوواره^۲ جدید نوین‌گری بود. آن‌ها آکنده از ارزش‌های دین‌جدا بودند که مستقیماً ساختارهای جفت‌نظام یعنی پادشاه و دین را تهدید می‌کردند:

«روولسیون [انقلاب] عبارت از آن‌چنان حالتی است که مردم از رفتار بی‌قانون

پادشاه دیسپوت [خودکامه] و ظالم به‌ستوه آمده و به‌شورش اتفاق کرده او را دفع

نموده به‌جهت آسایش و سعادت خود، قانون وضع کنند و یا این‌که پوچ بودن عقاید

^۱ Molière

^۲ Paradigm

مذهبی را فهمیده بر مخالفتِ علما برخاسته و برای خود برحسبِ تجویزِ فیلسوفان [فیلسوفان] موافقِ عقل آیین تازه برگزیند.^۱

فیلسوف به‌عنوان فردی متبحر در علومِ منطقی تعریف می‌شود که قانونِ علیّت را می‌شناسد و دیگر بر معجزه، وحی یا کیمیا باور ندارد. وی صریحاً منکرِ وجودِ ملائکه، ابالسه و اجنه است و افرادی که چنین بلاهت‌هایی می‌پروراند را به کم‌خردی متهم می‌کند. آزادی‌خواه تهدیداتِ دین را نشنیده می‌گیرد و هیچ علاقه‌ای به موضوعاتی ندارد که ورای درک یا خارج از سپهرِ طبیعت‌اند. اندیشمند فیلسوفِ چندوجهی سرشار از عقلِ سلیم و تخیل است که نوشته‌هایش در زمینهٔ سیاست و جامعه با بی‌طرفی کامل، عینیت‌مندانه و بی‌هیچ حبّ و بغضی پرده از فضایل و معایبِ مردم برمی‌دارد.^۲

در یک کلام، کشور آماجِ هجومِ کلامی تماماً نو، زبان عمیقاً مشکوکِ ملهم از فیلسوفانِ اجتماعی و سیاسی غرب قرار گرفت. این ستیزه از جانبِ مفاهیمی کاملاً جدید برای مدافعانِ نظمِ الهی ترس‌آور بود، به‌ویژه آن‌که ایران در جذبِ نوین‌گری به‌طرزی چشم‌گیر از مصر و عثمانی عقب بود. ایران همیشه از نفوذِ انگاره‌های نوین‌گری ابا داشته است. تا پیش از جنگ‌های ایران و روس منتهی به شکستِ سنگین و عهدنامهٔ (۱۸۲۸) خفّ‌باری که طبقِ آن ایران سرزمین‌های بزرگِ ایرانی‌نشین شمالِ ارس را واگذار نمود، این کشور برتریِ نظامیِ غرب را تجربه نکرده بود. گاهی، شکست‌های تاریخی‌ای به‌وقوع می‌پیوندند که سرنوشتِ یک ملت را شکل می‌دهند، زخمی بر جای می‌گذارند که توسطِ حافظهٔ جمعیِ ناکامی‌های دردناکِ بسیار زیادی باز و التیام‌نیافته باقی می‌مانند. ایرانیان اغلب از واگذاریِ «هفده شهر قفقاز» با تلخیِ شکستی جبران‌ناپذیر سخن می‌گویند. ماهیتِ باطن‌گرایِ آگاهیِ شیعی و انسجامِ نسبیِ نهادهای دینیِ متکی بر آن یاری‌رسانِ استمرارِ «حوزه‌های مقاومتی» گشتند که کشور را در برابرِ رخنهٔ انگاره‌های انقلابیِ صادره از غرب محافظت کردند.

درواقع، نوین‌گرایی^۳ کارِ افرادِ عادی بود. ملّیان تنها بسا بعدها درگیر شدند، وقتی کوشیدند تا اندک انگاره‌های نوین‌گراییِ منتخبی را با جهان‌بینی‌شان تطبیق دهند. احتمالاً منعطف‌تر و شاید پذیرا‌تر از ملّیانِ امروز، ملّیان در دورانِ جنبشِ مشروطه خود را در مقامِ راهبرِ دوازده‌ان قابلِ نشان دادند. لیکن، بدین‌شیوه از درآمیزی با نوین‌گری، آن‌ها صرفاً درمقابلِ مقتضیاتِ دورانی سرِ تعظیم فرود می‌آوردند که نوین‌گری در آن دنبالهٔ تقدیری تغییرناپذیر می‌نمود که مقاومتِ دربرابرش بیهوده

^۱ مکتوباتِ میرزا فتح‌علی آخوندزاده، به تصحیحِ صبحدم (پاریس، ۱۹۸۴)، ۱۵-۹.

^۲ همان‌جا.

^۳ Modernism

بود. محقق ایرانی حمید عنایت باور دارد که به دلیل اقلیم ضدروحانی ملهم از دیدگاه افراطی دشمن قسم خورده روحانیت یعنی احمد کسروی (۱۸۹۰-۱۹۴۶)، نقش روحانیت از جانب جنبش ملی‌گرایی نوپا دست کم گرفته شد.^۱ به گفته عنایت، گرچه این ملاحظات برای علمای قرون هجدهم و نوزدهم توجیه‌پذیرند، در پیوند با علمای مشارکت‌کننده در جنبش مشروطه (۱۹۱۱-۱۹۰۵) دیگر معتبر نیست.^۲ برخلاف جنبش مشروطه ترکیه (۱۹۱۸-۱۹۰۸) که پیشینه‌ای تاریخی داشت - نیم قرن اصلاحات در دوره تنظیمات (از ۱۸۲۶) و خواسته‌های ترکان جوان (از ۱۸۶۰) - جنبش ایرانی از سرزمینی تقریباً بکر قد کشید.

عنایت خاطر نشان می‌سازد که درجه بالای مهارت فنی حاصله علمای شیعی در «اصول‌الفقه» مزیت تعیین‌کننده‌ای به علما در حوزه قضایی بخشیده است. این پیشرفت بخشی به خاطر قرن‌ها مجادله میان علمای «اصولی» و «اخباری» بود. گروه اخیر - سنت‌گرایان سرسخت - در قرن هجدهم مورد هجوم محمدباقر بهبهانی قرار گرفته و بعدها تضعیف مرامی جدی را تجربه کرده بودند. بدین ترتیب، اوضاع به نفع «اصولیان» بود که ماهرانه ابزار فقه اسلامی را به کار بردند. پیش‌تر گفته‌ایم که «اصولیان» بر مشروعیّت عقل اصرار داشتند و مشق «اجتهاد» می‌نمودند، حال آن‌که سنت‌گرایان محافظه‌کار بر عقل یا اجماع اطمینان نداشتند و تشویق به «تقلید» می‌کردند. عنایت نتیجه‌گیری می‌کند که پیامدهای سیاسی این اصول مبرهن هستند: با پشتیبانی از اعتبار عقل و ترویج «اجتهاد»، «اصولیان» یاری‌رسان آماده‌سازی ذهنیت شیعی جهت پذیرش تغییر اجتماعی شدند.^۳

باری، به راستی نمی‌دانم آیا اعتبار عقل - و هنوز باید روشن شود دقیقاً از کدام عقل سخن می‌گوییم - و تشویق به اجتهاد برای شروع فرایند نوین‌سازی^۴ کافی بوده است یا نه. باور دارم این ابزارها امکان سازگاری، بازآرایی و اصلاح درون خود «فقه» و نه بیرون از حوزه عمل آن را فراهم می‌ساختند. تفاوت‌های چنان برجسته‌ای میان جهان علما و انگاره‌های ستیزه‌مند نوین‌گری وجود داشت که صرف علاقه‌مندی به سختی می‌توانست راه را برای هم‌زیستی واقعی باز کند؛ در بهترین حالت، می‌شد امید نوعی مصالحه مبتنی بر خطاها و کژبرداشت‌ها را داشت که هرکس مترصد

^۱ منتقد سرسخت دین و تفکر سنتی. او در سال ۱۹۴۶ توسط یکی از اعضای فداییان اسلام به قتل رسید.

^۲ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Macmillan, London, 1982), p. 168.

^۳ همان‌جا.

^۴ Modernize

بازیابی موضع ابتدایی خویش با اولین نشانه مخالفت بود. کژروی فاحش آزمون‌گری ملّیان اکنون آشکارا نشان داده است که پس از هفتاد سال تجربه دین‌جدایی، سلاح «اصولیان»، در تحلیل نهایی، به حدّ کافی قدرتمند نبود تا مانع از زمین‌لغزه گردد و این که علما - از جمله «اصولیان» - به واقع نتوانستند از روال معمول خویش خارج شوند.

در هر صورت، همان‌طور که پیش‌تر خاطر نشان ساخته‌ام، معرفّی نوین‌گری بی‌چون‌وچرا دست‌آورد اندیشمندان دین‌جدا بود که مانند اندیشمندان حاضر در جای‌جای جهان اسلام، از عقب‌ماندگی اسلام مطلع بودند و تمامی ذکاوت خویش را به کار گرفتند تا میان اسلام و نوین‌گری سازش و پلی بیابند.

نه علما و نه طبقه اهل‌قلم سنتی قابلیت فعل ضروری بازاندیشی را نداشتند. این امر بایستی از جانب روشن‌فکران جدیدی حادث می‌شد که موضع میانه‌شان آن‌ها را نسبت به مقیاس کامل فاجعه‌بار زمان‌گریزی^۱ تاریخی آگاه می‌ساخت. اهل‌قلم و علما به مراتب ثابت‌ترین طبقه در جامعه ایرانی بودند. در یک سو، سبک سخت‌سلیقه و پرتصنّع طبقه اهل‌قلم سنتی قرار داشت که عبارات علمی مطول، مبهم و پرطمطراقشان در تملّق‌گویی‌های پوچ و بی‌اهمیت ضایع می‌شد؛ در سوی دیگر، تاریک‌اندیشی روحانی به جد مخالف با همه نوآوری‌ها قرار داشت که جهت برانگیختن احساسات بسا ناب‌خردانه تعصّب‌آمیز، پشت زبانی غامض سنگر می‌گرفت.

در کتاب دوم، من ابراز داشتم که دغدغه «عقب‌ماندگی» بیش از هر چیز دیگری ذهن اندیشمندان اسلامی را درگیر خود ساخت. «عقب‌ماندگی» محور اصلی نشریه عربی العروة الوثقی بود که به سال ۱۸۸۴ در پاریس توسط جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی (۱۸۹۷-۱۸۳۹) و محمد عبده مصری تأسیس شده بود. مانند اندیشمندان ترک و عرب که شروع به بررسی دلایل کژروی، علل عقب‌ماندگی و جمود کرده بودند، خیل عظیمی از اندیشمندان ایرانی همان دوره در مسیری مشابه حرکت می‌کردند و نگرانی‌های مشابهی داشتند. در میان مهم‌ترین‌شان، جداز افغانی، فتحعلی آخوندزاده (۱۸۷۸-۱۸۱۲)، میرزا یوسف خان مستشارالدوله (ف. ۱۸۹۵)، میرزا ملک‌خان (۱۹۰۸-۱۸۳۳)، میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۹۶-۱۸۵۴) و طالبوف (۱۹۱۱-۱۸۳۴) بودند.

در این‌جا، ضرورتی ندارد که درباره این نویسندگان به جزئیات بپردازیم؛ همین بس که جملگی کمابیش اندیشمندانی آزادی‌خواه مجذوب غرب، مطلع از شکاف و مشتاق به پر کردن آن بودند. لیکن، گرچه همگی بر وجود شکاف متفق‌القول بودند، راه‌حل‌های پیشنهادی از جانب هر کدام

^۱ Time-lapse

متفاوت بود. برخی، مانند آخوندزاده و کرمانی، آشکارا ضدروحانیت - حتی در برخی موارد ضدّ دین - هستند و هوادارِ غرب‌گرایی پرشتاب در همه سطوح. کرمانی به‌ویژه صراحت کلام دارد و کسی را معاف نمی‌دارد، خصوصاً ملّایانی که در مجادلات مدرّسی ستروَن غوطه می‌خورند. باری، به‌رغم جوّ تلخ و تصویری ناخوشایند که از تاریخ‌اندیشی فراگیرِ کشور ترسیم می‌کند، این حملات تا حدّ شمایل‌شکنی پیش نمی‌روند. به‌نحوی، آن‌ها با روح دینی ملاحظه‌مندانه برخورد می‌کنند؛ آن‌ها در به‌لرزه درآوردن ارکان وحی به پای فیلسوفان روشن‌گریِ اروپا نمی‌رسند. تیرِ انتقاد نه خودِ دین بلکه نهادها و افرادِ متجسّم آن را نشانه گرفته است.

ولی، دیگران فعالانه در پیِ آشتی و سازش هستند. ملک‌خان، نوکیشِ مسلمانی از تبارِ ارمنی که از ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۸ نشریهٔ *قانون* را در لندن اداره می‌کرد، مسئلهٔ ارتباط بین قانون نوین و شریعت را مطرح ساخت. در مقامِ نویسنده‌ای اصلاح‌گر (و آزاداندیشی در خلوتِ خود)، وی مجموعه‌ای از پیشنهاداتِ اصلاح‌گرانه‌ای (دفترِ تنظیمات) براساسِ اصلاحاتِ عثمانی در برابرِ ناصرالدین‌شاه قاجار قرار داد. این پیشنهادات شاه را نسبت به خطرِ قریب‌الوقوعِ بندگیِ استعمار بر حذر داشت؛ لذا، ضرورتِ اصلاحات و برقراریِ قانون نوین، متفاوت از شریعت و عُرف مطرح می‌شد.

سواى این سازگاری‌ها، ملک‌خان هوادارِ برابریِ دو نظام بود، ولی عنوان می‌دارد که پیش‌ازِ اتخاذِ هرچیزی، باید آن را با شرایطِ کشور تطبیق داد. شکافِ عقب‌ماندگیِ نه معلولِ دین یا عاملِ بنیادینِ دیگر بلکه نتیجهٔ نظامِ سیاسی و انزوای فرهنگی بود. جهتِ التیامِ نخستین، وی قوانینِ موضوعهٔ حفاظت از جان، مال، آزادی و امنیت را پیشنهاد می‌کند؛ جهتِ غلبه بر دومی، او خواهانِ معرفیِ مفاهیمِ نوین (ولی سازگار با ذهنیتِ اسلامی) است. برای آن که این انگاره‌ها پذیرفته شوند، باید ریشه‌هایِ ضمنیِ آن‌ها در قرآن را جست‌وجو کرد:

«ما دریافته‌ایم که انگاره‌هایی که وقتی ازسویِ نمایندگانمان در اروپا مطرح

می‌شدند، به‌هیچ‌وجه قابل‌پذیرش نبودند، به‌محضِ آن که روشن شد ریشه‌هایی

نهفته در اسلام دارند، بی‌درنگ با بیش‌ترین استقبال پذیرفته شدند.»^۱

از این‌رو، تا زمانی که اثبات نشود این ما نیستیم که غربیان را تقلید می‌کنیم، بلکه آن‌ها هستند که انگاره‌های ما را می‌دزدند و بعدها در وضعیتی خاک‌خورده به ما باز می‌گردانند، هیچ پیشرفتی در این

^۱ نقل از:

Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions* (Princeton University Press, Princeton, N.J., 1983), p. 68.

مسیر حاصل نمی‌شود. مطمئن نیستیم که هدفِ مَلَكَم خان در پوشاندنِ جامهٔ بی‌عیب و نقصِ قرآن و حدیث بر تنِ فلسفه‌های غربی محقق شده باشد. حتی با فرض این که برای مدتی چنین بوده است، این وصلتِ نامیمون تنها می‌توانست پیوندی بس متزلزل باشد. باین‌همه، اندیشمندانِ بعدی با نیرویی دوجندان به این انگاره بازگشته‌اند.

باین‌وجود، باورمندان به هم‌سنگی این دو نظام نکتهٔ مهمی را نادیده می‌انگاشتند: این واقعیت که روحِ جدیدِ موجود در قانونِ غربی نوین تنها به‌قیمتِ شریعت می‌توانست شکوفا گردد. اقامهٔ استدلالِ مبنی بر ناسازگاریِ این دو چندان مفید نبود؛ ممکن نبود که هم‌زمان به هر دو دست یافت، نظربه‌این که توسطِ زمینِ مردهٔ تقلیل‌ناپذیری‌شان از هم جدا بودند. حتی با نهایتِ حُسن‌نیت نیز به‌سختی می‌شد این نکته را نادیده گرفت.

واکنشِ علما دوپاره بود. برخی، مانند روشن‌فکران، در پیِ نوعی سازش بودند؛ ولی دیگرانی نیز بودند که آگاه به شکافِ عمیق میانِ دین و انگاره‌های نوآورانه موضعِ مخالفتِ خشن را اتخاذ کردند. گروهِ نخست «مشروطه‌خواهان» و گروهِ دوم «استبدادیون» نام گرفتند. باین‌وصف، حتی آن‌هایی که با تغییرِ همدل بودند، به‌گفتهٔ کسروی، بیش‌تر از سرِ وفاداری به دین عمل کردند تا بنابه دغدغهٔ مردم‌سالاری.^۱

ردِّ قاطعانه، «نه»ی مطلق به هر سازشی در شیخ‌فضل‌الله نوری نمود یافت، کسی که به‌جرمِ ارتجاع در سال ۱۹۰۹ به‌دار آویخته شد. به‌مفهومِ، این رد دارای اهمیتِ بسیاری ست. به‌رغمِ ایفای نقشی فعال در آغازین روزهای جنبشِ مشروطه، شیخ‌فضل‌الله می‌دانست که روحِ مشروطه، مبتنی بر فلسفه‌های غرب، هیچ قرابتِ هستی‌شناختی‌ای با دینش ندارد؛ این که حکومتِ «مشروطه» و «مشروعه» در یک سیاق نیستند و از منبعی یکسان نشأت نمی‌گیرند. برخلافِ دیدگاهِ حقوقیِ جدید، انسان‌ها نمی‌توانستند در برابرِ قانون برابر باشند، زیرا مسلمانان و کافران در برابرِ خدا برابر نبوده و از سرشتی متفاوت برخوردارند.

روحانیت و نوین‌گر

قانونِ اساسی ۱۹۰۶ مصالحه‌ای میانِ سه قوه بود که بدونِ امتزاجِ در قالبِ کلیتی منسجم دوشادوش یک‌دیگر می‌زیستند: سلطنت، دین و نوین‌گری در مفهومِ وسیعش. مشروطه تلاشی بود در جهتِ تلفیقِ بسا کاملِ آن‌ها. درحالی که دو عنصرِ نخست دست‌کم محصولِ یک خاک بودند و در ننگِ

^۱ احمد کسروی، تاریخِ مشروطه / ایران (امیرکبیر، تهران، بی تا)، ۲۵۹.

همدستی طولانی سهیم بودند، عنصر آخر تازه‌واردی از جهان دیگر بود و لذا به‌نحوی انگشت‌نما؛ به‌همین ترتیب، بدیع‌ترین و برآشوبنده‌ترین آن‌ها بود. وانگهی، هر سه قوه قابلیت همکاری داشتند و توانستند در قانون اساسی ۱۹۰۶ و متمم مصوب ۱۹۰۷ آن نوعی توازن برقرار کنند.

تعریفی که اصل سی‌وپنجم متمم قانون اساسی از قدرت سلطنت ارائه می‌دهد، حتی‌الامکان متناقض است: «سلطنت ودیعه‌ای الهی است که ازسوی ملت به شخص پادشاه تفویض می‌شود.» مشروعیت از منبع موازی نشأت می‌گیرد؛ حاکمیت هم‌زمان ازسوی مردم و خداوند ادعا می‌شود و پادشاه بی‌چاره میان این دو گرفتار می‌آید. افزون‌براین، روحانیت با تأسیس هیئت فقها، متشکل از پنج تا بیست مجتهد طرازاول، برای خود نقشی تعیین‌کننده تثبیت کرد؛ مأموریت این شورا آن بود که بر انطباق قوانین مصوب در مجلس با شریعت مقدس اسلامی نظارت کند. باین‌همه، این سازوکار هرگز به‌درستی به‌اجرا درنیامد و در دوره رضاشاه به‌فراموشی سپرده شد. به‌یک معنا، جمهوری اسلامی انتقام چشم‌گیر روحانیت از این اهانت نابخشودنی بود.»

قانع‌کننده‌ترین نظریه پیرامون توازن میان سه قوه از آن شیخ محمدحسین نائینی (۱۸۶۰-۱۹۳۶) بود که تنبیه‌الأمه و تنزیه‌الملک در اساس و اصول مشروطیت از وی احتمالاً بهترین اثر درباره این موضوع است. نائینی - به‌خوبی آگاه از مخاطرات و نیز جریان‌های متناقض دوپاره‌ساز کشور - بر این مبنا که هرگونه زیاده‌روی به هر شکلی به استبداد می‌انجامد، تحدید قدرت پادشاه را برگزید. همان‌گونه‌که امامی درمیان ما نیست و ما در دوران غیبت به‌سر می‌بریم، هیچ حاکمی، حتی عادل‌ترینشان، نمی‌تواند به‌طور کامل از آن عصمتی بهره‌مند شود که او را خدشه‌ناپذیر می‌سازد. ازاین‌گذر، کاستن از دامنۀ خسارات با تحدید، درصورت لزوم قانونی، قدرت خودسرانۀ نظام سیاسی ضروری بود. نظام یک غاصب است. چراکه در عصر غیبت، هرگونه مشروعیت در ساحت زمینی ازبین می‌رود و هر نظامی، با هر عقیده‌ای، به‌تعبیری مهر غصب بر خود دارد. محدود ساختن قدرت حاکم ازطریق مجلس مردمی تحقق اصل مشورت به‌شمار می‌رود که در قرآن آمده است. این مجلس باید تحت قانون اساسی‌ای اداره شود که دربرگیرندۀ مطالبی است که در شریعت ذکر یا پیش‌بینی نشده‌اند. قانون اساسی درتعارض با قانون الهی نیست، همانا، مکمل آن است. دراین‌جا بار دیگر، ما شاهد مضمون برابری میان دو نظام از ملک‌خان هستیم که توسط سایر اصلاح‌گران ایرانی و عرب نیز مطرح شده است. باید اذعان نمود که این وضعیت مستقیماً به یک دوگانگی دو نظام حقوقی مختلف، قانون دین‌جدای نوین و قانون اسلامی منتهی می‌شود؛ لیکن، با وارد کردن رجال دینی در مجلس جهت اطمینان از انطباق قوانین جدید با شریعت، می‌توان تناقضات را کاهش

داد. درهرحال، تحقق کامل قانون خداوند تا پیش از ظهورِ امام در آخرالزمان ممکن نیست. تا آن‌زمان، سازگاری، بازآرایی و اصلاح اموری ضروری‌اند. رویکردِ منعطفِ علما نسبت به پادشاهی محدودشده با قانون و پذیرشِ قانونِ دین‌جدای هماهنگ با قرآن ازجانبِ ایشان جوّی از سازش را آفرید که به‌حدّ کافی پایدار بود تا روحانیت به ترکیبِ قوا با عناصرِ دین‌جدا در راستای اهدافِ مشترک بپردازد.^۱

اثرِ نائینی به‌صراحتِ تمام عنوان می‌دارد که علمای سنتی - البته، قضیهٔ علمای باورگان‌مدارِ آنی که بعدها پدیدار شدند چیز دیگری بود - هرگز نکوشیدند تا پادشاهی را براندازند. درعمل، مشروطه‌خواهان استدلال‌های سلطنت‌خواهانهٔ طرح‌شده ازجانبِ فقهای دورانی صفویان (۱۷۲۲-۱۵۰۱) را دوباره اتخاذ کرده بودند. به‌نقل از ملامحمدباقر، مشهور به محقق سبزواری (ف. ۱۶۷۹):

«هیچ زمانی از وجودِ امام خالی نیست، لیکن در پاره‌ای از ادوار، به عللی و براساسِ مصلحتی چند، امام از دیدگانِ مردمان درغیبت است و باین‌همه، عالم به برکتِ فیضِ وجود او همچنان قوام و سامان می‌یابد ... اکنون در این عصر که مولای زمان ... در غیبت به‌سر می‌برد، اگر پادشاهی عادل و مدبّر برای تدبیر و حکومت بر این جهان وجود نداشته باشد، امور به هرج‌ومرج و ازهم‌پاشیدگی خواهد انجامید و زندگی برای همگان ناممکن خواهد شد. باین‌حال، مردم ناگزیر و به‌ضرورت باید تحتِ فرمانِ پادشاهی دادگر باشند، پادشاهی که به عدالت حکم براند و سیره و سنتِ امام را پی‌روی کند.»^۳

در کشوری مانند ایران که «فرّ ایزدی» دارای شأنی نیمه‌قدسی است و با اسطوره‌شناسی و تبارشناسی پادشاهانِ باستانی ایران درهم تنیده شده است، انگارهٔ پادشاهی چنان عمیق در حافظهٔ جمعی ریشه داشت که تا پیش از ظهورِ جمهوری اسلامی هرگز ازسوی نیروهای سنتی به‌جد مورد پرسش قرار نگرفت. ولو فداییان اسلام، نسخهٔ بنیادگرا و ایرانیِ اخوان‌المسلمین، هرگز حتی برای لحظه‌ای به برچیدنِ نظامِ پادشاهی نیاندیشیده بودند؛ نهایتِ خواسته‌شان پالایش و معنوی‌سازیِ چهرهٔ آن بود. این انگاره به‌صراحت در مرام‌نامهٔ رهبر آنان نواب صفوی (۱۹۵۶-۱۹۲۴) بازتاب یافته است که بی‌تردید از مهم‌ترین تأثیرگذارانِ فکری بر جمهوری اسلامی به‌شمار می‌آید. در کتابِ راهنمای

^۱ نقل از:

Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 173.

^۲ Ideologized

^۳ Hamid Algar, 'Islah', in *Encyclopédie de l'Islam*, new edn, vol. IV (Brill, Leiden, 1978), p. 171.

حقیقت،^۱ وی چشم‌انداز کلی خود از دولت اسلامی آرمانی را ترسیم می‌کند، دلایل تأسیس چنین دولتی را برمی‌شمرد و نقش روحانیت را به‌عنوان «مرجع تقلید» نهایی تعریف می‌کند. او همچنین به تفصیل به نهادهای مختلف دولتی، نقش رسانه‌ها و وزارتخانه‌ها می‌پردازد. دیدگاه‌های او درباره وزارت مالیه حاکی از نگاهی کهنه‌گرا به اقتصاد است که می‌توان آن را تقریباً افسانه‌وار نامید: «الگوی وزارت مالیه باید دکان یک عطّار یا بقال باشد که از هرگونه اسراف پرهیز می‌کند و می‌کوشد ثروت شخصی خود را افزایش دهد.»^۲

در هیچ‌جا، هیچ اشاره‌ای به تلاش برای براندازی یا جای‌گزینی شاه وجود ندارد. برعکس، شاه باید بیش‌از یک عروسک باشد: «شاه برای جامعه همان است که پدر برای خانواده.»^۳ شاه باید مسلمان خوبی باشد و امام اول علی را اسوه خود قرار دهد. او همچنین باید هر جمعه و در روزهای عید در نماز جماعت شرکت کند.^۴

تا آن‌جاکه من می‌دانم، روحانیت سنتی هرگز خواهان دولتی نبوده است که در آن، در غیبت امام، هیچ نوع حاکمی وجود نداشته باشد تا در برابر ضربات ناملایمات بایستد و به‌منزله ضربه‌گیر یا حائل عمل نماید. درواقع، روحانی و شاه - در کلام دومیزیل^۵، شاه‌کاهن^۶ - دو قطب جامعه ایرانی بودند و درحقیقت مکمل یک‌دیگر محسوب می‌شدند. آنان به‌عنوان «دو سنگ در یک نگین» تلقی می‌شدند. سقوط سلطنت دین را در وضعیتی به‌شدت خطرناک قرار داد، نمایندگانش وارد ماجرای پرمخاطره شدند و به بازیِ دوبرابر یا هیچ کشانده شدند. یا پیروز می‌شد و دراین‌صورت به‌گونه‌ای عمیق و پایدار دگرگون می‌گردید، یا شکست می‌خورد؛ شاید همه‌چیز حتی پوسته خویشتن را نیز از دست می‌داد. با ازمیان برداشته شدن حائل سلطنت، دین به آماج آشکار همه حملات بدل شد. به‌نظر من، این انتقام چشم‌گیر علما پاسخی دیر هنگام ولی به‌غایت خسوف‌بار به ناتوانی پیشین بود که دوائر تأسیس ملت - دولت به‌دست رضاشاه (۱۸۷۴-۱۹۴۴) پدید آمده بود.

^۱ چکیده تحلیلی این رساله توسط یان ریشارد، تحت‌عنوان «سازمان فداییان اسلام، جنبش جامع مسلمانان در ایران (۱۹۴۵-۱۹۵۶)»، در اثر زیر به فرانسه ترجمه شده است:

Olivier Carré and Paul Dumont (eds), *Radicalismes islamiques* (L'Harmattan, Paris, 1985), pp. 54-66.

^۲ همان، ۶۰.

^۳ همان، ۶۱.

^۴ همان، ۶۲.

^۵ Dumézil

^۶ Rex-Flamen

توازن تقریباً شکننده‌ای که میان سه قوه - دین، سلطنت و نوین‌گری - در قانون اساسی ۱۹۰۶ برقرار شده بود، به‌دست رضاشاه و به‌نفع محور سلطنت - نوین‌گری برهم خورد؛ او با محروم کردن دین از دو کارکرد به‌غایت حیاتی‌اش، یعنی آموزش و عدالت، آن را از عرصه عمومی بیرون راند. این اقدام نه تنها همه قدرت‌های اجرایی، تقنینی و قضایی را چه مستقیم و چه از طریق نهادهای نوین مانند وزارت دادگستری در اختیار سلطنت قرار داد، بلکه به شاه امکان داد با ترجیح تأثیرات نوین‌گرایی، روند دین‌جدا سازی را شتاب بخشد. هر چند ملّایان از برخی اصلاحات پشتیبانی می‌کردند و با برخی دیگر مخالفت می‌ورزیدند، این رفتار نه از سرِ عشق به آزادی بلکه بدان سبب بود که این اقدامات می‌توانست امتیازات آن‌ها را تقویت یا تضعیف کند. هیچ راه‌حل خودمختاری، مستقل از دین و سلطنت، نمی‌توانست پا بگیرد، مگر آن‌که جامعه از قیومیت پادشاهان و هدایت به‌همان اندازه دست‌وپاگیر ملّایان رهایی می‌یافت. چنین امری در روزگار رضاشاه رخ نداد و وضع کنونی نیز پیشرفته‌تر از آن نیست.

اسلامی که امروز با آن روبه‌رویم، اسلامی‌ست که از منظر باورگانی با عصر انقلاب‌ها (ثوره) مشخص می‌شود. این اسلام برابری میان نظام‌های نوین و سنتی که قانون اساسی پیشین کشور بر آن بنا شده بود را رد می‌کند. برتری مطلق شریعت اسلامی را بر همه نظام‌های حقوقی و اجتماعی دیگر مفروض می‌گیرد و از این‌رو با اسلام کمابیش انتقادی دوره نهضت بیداری عربی (باززایی عربی)^۱ تفاوتی بنیادین دارد. آن‌چه می‌توان «سه ستون» قانون اساسی ۱۹۰۶ ایران - دین، سلطنت و نوین‌گری - نامید، دست‌خوش دگرگونی‌های بزرگی شده‌اند. وقتی پوسته نظم جدید اسلامی را می‌خراشیم، می‌بینیم که هریک از این مفاهیم عمیقاً دگرگون شده است. نوین‌گری دیگر به‌مثابه کلیت عقلانی متجسم ارزش‌های آزادی‌خواهانه (اصول روشن‌گری، مردم‌سالاری کلاسیک، آزادی‌های بنیادین و غیره) تلقی نمی‌شود - ارزش‌هایی که زمانی الهام‌بخش اکثریت نوآوران و اصلاح‌گران در کشورهای اسلامی بود. در عوض، به نوین‌گری‌ای بدل شده است که به‌واسطه مبارزات انقلابی بنیادین‌گرایانه، زیر سلطه نظام‌های تمامیت‌خواه فروکاسته و بیش‌از همه در محیط فرهنگی‌مان به‌سبب زیرساخت فراگیر برخاسته از مارکس‌گرایی عوام مخدوش شده است؛ نوعی باورگان همه‌جاحاضر و درگرددش که به درک و جهان‌بینی اکثریت اندیشمندان اسلامی، حتی راست‌گیش‌ترینشان، نفوذ کرده است.

^۱ Arabic Renaissance

خود تشیع نیز از مسیر سنتی خویش منحرف شده است. تشیع که زمانی نهادی برای نظارت معنوی و اخلاقی بود، اکنون به گونه‌ای به نظام سرکوبگر نهایی بدل شده است و نقشی آخراً زمانی ایفا می‌کند که در منطق تشیع دوازده‌امامی منحصرأ به مهدی تعلق دارد. به نحوی، تأسیس جمهوری اسلامی مأموریت مسیحایی منجی را پیش‌بینی می‌کند.

بی‌تردید، سلطنت به کلی حذف شده است. اما کهن‌الگویی در چنین مقیاس که عمیقاً در حافظه تاریخی ریشه دارد، خلایی برجای می‌گذارد که یک شبه پُرشدنی نیست؛ از این رو، روحانیت ناچار شده است خود پادشاه شود و ولایت‌فقیه جای‌گزین فرّ ایزدی شاهنشاه گردد. اگر با نظام کاستی هند قیاس کنیم، این امر معادل کودتای برهمنان علیه کشاتریاها^۱ (جنگاوران) است. با این همه، سلطنت به سود دین‌جداگرایی یا نوعی حکومت مردم‌سالار حذف نشده است؛ برعکس، اسطوره‌ای جای اسطوره‌ای دیگر را گرفته است، اما اسطوره‌ای که در اقتصاد نمادین صورت‌ها تنها در حضور «مکمل» خود می‌تواند کارکرد داشته باشد. با بیرون راندن شاه، روحانیت نیمه دیگر خود را نیز از میان برداشت. در این فرایند، شکننده و آسیب‌پذیر شد و خویشتن را طعمه همه دیوهای وسوسه ساخت. جامعه سنتی لنگ شده است. وضعیتی که در آن روحانیت خود را تاج‌گذاری می‌کند بی‌آن که شاه شود، بدترین راه‌حل ممکن است. روحانیت در خط مقدم قرار گرفته است. هر چه رخ دهد، ناگزیر پیامدهای برگشت‌ناپذیر آن را متحمل خواهد شد.

افزون‌براین، بنیادگرایی گفتمان دینی اسلام را به لبه خطرناک‌ترین ماجراجویی‌ها رانده است. ملّایان به سیری‌ناپذیرترین مصرف‌کنندگان هرگونه تحریف قابل‌تصور بدل شده‌اند. از مارکس‌گرایان افراطی منطق همه‌یاهیچ، کینه طبقاتی و بیش‌از همه گفتمان ضدسلطه‌گرایی^۲ را آموخته‌اند؛ از ضدفرهنگ رمانتیک‌گرایی حسرت‌زدگی‌ها، شعارهایی آکنده از کهنگی و وسواس هویتی برگرفته‌اند؛ و از باغ خود، محصولی مرغوب از انگاره‌های به‌شدت عاطفی را درو کرده‌اند که طی چند دهه دین‌جداسازی در تخیل دینی سرکوب شده بود. حاصل، انفجاری باستان‌گرایانه است که در تاریخ کشور بی‌سابقه است. ملّایان توهّمات مهارگسیخته خود را به‌اجرا می‌گذارند، به تخیل افسارگسیخته خویش میدان می‌دهند، کیش شهادت را از شور به تشنج می‌کشاند، اسطوره‌های بی‌زمان را به سطحی‌ترین و صرفاً عملیاتی‌ترین کارکردشان فرو می‌کاهند و در همه جهات دست به نوآوری می‌زنند. آنان به امکان‌های هذیانی‌ای صورت عینی داده‌اند که زمانی بی‌خطر در گدازه

^۱ Kshatriyas

^۲ Anti-imperialism

بی‌شکلِ ناخودآگاهِ جمعی ما می‌جوشید. در این فرایند، جهانِ خود را سست کرده‌اند، اسلام را از مضمون تهی ساخته‌اند و، آزمندِ بقا و شیفتهٔ ویرانی، سرمایهٔ معنویِ انباشته‌شده طیّ چهارده قرن تاریخ را به‌نحوی خام‌دستانه به قمار گذاشته‌اند. آیندهٔ تشیع و سرنوشتِ نوین‌گری به نتیجهٔ این بازی بزرگِ پوکرِ گره خورده است.

* * * *

کتابشناسی

- احمد کسروی، *تاریخ مشروطه ایران* (امیرکبیر، تهران، بی تا).
- رضا داوری، «هنر رحمانی و هنر شیطانی، هر دو در روزگار ما رواج دارند»، در *فصلنامه هنر*، ش. ۲ (تهران، ۱۳۶۱).
- روح‌الله خمینی، *ولایت فقیه*، چاپ اول (نجف، ۱۳۴۸).
- زین‌العابدین رهنما، *زندگانی امام حسین*، (امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۸).
- غلامحسین ساعدی (۱۹۳۵-۱۹۸۵)، «دگردیسی و رهایی آوارگان»، در *الفبا*، دفتر دوم (پاریس، ۱۹۸۳).
- مرتضی مطهری، *علل گرایش به مادی‌گری*، چاپ هشتم (تهران، ۱۳۳۶).
- مرتضی نجات، «روشنگری هدف نقاشی‌های من است»، در *فصلنامه هنر*، ش. ۶ (تهران، ۱۳۶۳).
- میرحسین موسوی، «روشنفکران مغروق در فلسفه‌های غربی»، در *فصلنامه هنر*، ش. ۶ (تهران، ۱۳۶۳).
- میرزا فتحعلی آخوندزاده، *مکتوبات*، به کوشش ضحی‌دم، (پاریس، ۱۹۸۴).

A. Laroui, *La Crise des intellectuels arabes* (Maspero, Paris, 1974).

A.K. Eljanabi, 'Sur la Culture arabe actuelle', in *Sou'al*, no. 3 (Paris, 1983).

Ali Merad, *L'Islam contemporain* (PUF, Paris, 1984).

- Mohammad Arkoun, *La Pensée arabe* (Paris: Presses universitaires de France, 1975).
- Barbulesco and Cardinal, *L'Islam en questions* (Vingt-quatre écrivains arabes répondent. Paris, 1986).
- Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (W.W. Norton & Co., New York and London, 1982).
- C.G. Jung, *L'Ame et la vie*, transl. Yves Le Lay (Buchet-Chastel, Paris, 1963).
- C.G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne* (Buchet-Chastel, Paris, 1960).
- C.P. Fitzgerald, *China: A Short Cultural History* (New York, 1959).
- Charles Gobineau, *Religions et philosophies de l'Asie centrale* (Gallimard, Paris, 1957).
- Charles Gobineau, *Trois arts en Asie* (Ed. A.M. Metailie, Paris, 1980).
- Claude Lévi-Strauss, *Race and History* (UNESCO, Paris, 1958).
- Cornelius Castoriadis, *Devant al guerre* (Fayard, Paris, 1980).
- Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Heinemann, London, 1975).
- Daryush Shayegan, 'L'Idéologie en tant que point de rencontre entre deux mondes', in *Science et conscience* (Stock, Paris, 1980).
- Daryush Shayegan, 'Le Retrait des projections et compensations', in Michel Cazenave (ed.), *Cahier de L'Heme, C.G. Jung* (L'Herne, Paris, 1984).
- Daryush Shayegan, *Hindouisme et soufisme* (Ed. de la Différence, Paris, 1979).
- Daryush Shayegan, *Qu'es-ce qu'une Révolution religieuse?* (Les Presses d'aujourd'hui, Paris, 1982).
- E.M. Cioran, *The Temptation to Exist*, transl. R. Howard (Quartet Books, London and New York, 1987).
- Economie et société* (Plon, Paris, 1971), III, ch. 6.
- Edgard Morin, *La Méthode III, la connaissance de la connaissance* (Seuil, Paris, 1986).
- Emile Cioran, *The Temptation to Exist* (Arcade Publishing, U. S., 2013).
- Emilius, or a Treatise of Education, translated from the French of J. J. Rousseau, Citizen of Geneva* (A. Donaldson, London and Edinburgh, 1768).
- Encyclopaedia Universalis*, vol. 4 (Paris, 1980).
- Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières* (Fayard, Paris, 1983).
- Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions* (Princeton University Press, Princeton, N.J., 1983).

- F. Capra, *The Turning Point* (Flamingo, London, 1984).
- Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme* (Arthaud, Paris, 1985).
- Gustave Le Bon, *La Civilisation des Arabes* (Paris, 1984).
- H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Gallimard-Folio, Paris, 1986).
- H. Pakdaman, *Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani* (G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1969).
- Hamid Algar, 'Islah', in *Encyclopédie de l'Islam*, new edn, vol. IV (Brill, Leiden, 1978).
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Macmillan, London, 1982).
- Henry Corbin, *En Islam iranien*, vol. IV (Gallimard, Paris, 1978).
- Itinérances*, issue entitled 'L'Eveil du coeur' (Warning from the Heart), no. 1, May 1986 (Albin Michel, Paris).
- J. Needham, *Science and Civilization in China*, vols. I-IV (Cambridge, 1945-65).
- Jacques Gernet, *Chine et christianisme* (Gallimard, Paris, 1982).
- Jacques Ruffié, *De la Biologie à la culture*, vol. II (Flammarion, Paris, 1983).
- Jean Baudrillard, *America*, transl. C. Turner (Verso, London and New York, 1988).
- Jean-Robert Michot, 'L'Islam et le monde: al-Ghazali et Ibn Taymiyya à propos de la musique (sama)' in *Figures de la finitude*, Bibliothèque philosophique de Louvain no. 32 (Louvain-la-Neuve, 1988).
- John Naisbitt, *The Year Ahead*, 1986 (Warner Books, New York, 1985).
- Jose-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, transl. M. Azulos (PUF, Paris, 1986).
- Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. N.K. Smith (Macmillan, London, 1933).
- L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (Plon, Paris, 1964).
- La Dialectique de la raison* (Gallimard, Paris, 1974).
- Le Débat*, no. 42, Nov.-Dec. 1986 (Gallimard, Paris).
- Le Nouvel Observateur* (Paris), 18-24 July 1986.
- 'Le Promeneur aboli ou les métamorphoses du troisième homme', in *Babylone*, no. 5 (Paris, 1986).
- Le Règne de la critique*, transl. H. Hildenbrand (Editions de Minuit, Paris, 1979).

Lisbeth Rocher and Fatima Cherqaoui, *D'une Foi à l'autre, les conversions à l'Islam en Occident* (Seuil, Paris, 1986).

Luc Barbulesco and Philippe Cardinal, *L'Islam en questions* (Grasset, Paris, 1986).

M.A. Macciocchi, 'Les Femmes et la traversée du fascisme', in *Eléments pour une analyse du fascisme*/1, 10/18 (Paris, 1976).

Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934).

Martin Heidegger, 'L'Epoque des conceptions du monde', in *Chemins qui ne mènent nulle part* (Gallimard, Paris, 1968).

Max Horkheimer, *Eclipse de la raison* (Payot, Paris, 1979).

Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Gallimard, Paris, 1966).

Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being* (Faber, London, 1984).

Octavio Paz, *Conjunctions and Disjunctions*, transl. H. Lane (Arcade, New York, 1990).

Octavio Paz, *La Fleur saxifrage* (Gallimard, Paris, 1984).

Octavio Paz, *One Earth, Four or Five Worlds* (Reflections on contemporary history), transl. H. Lane (Carcanet, Manchester, 1985).

Octavio Paz, *One Earth, Four or Five Worlds* (Reflections on contemporary history), transl. H. Lane (Carcanet, Manchester, 1985).

Pascal's Pensées (no. 258), transl. H.F. Stewart D.D. (Routledge & Kegan Paul, London, 1950).

Pérez Galdós, quoted by Octavio Paz, in *One Earth, Four or Five Worlds* (Reflections on contemporary history), transl. H. Lane (Carcanet, Manchester, 1985).

Quran LXXI, 14, The Koran, transl. (1930) Mohammed Marmaduke Pickthall (Star pb., W.H. Allen & Co., London, 1989).

R. Brunschvig, 'Problème de la décadence', in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1977).

R.C. Majumdar (ed.) *The History and Culture of Indian People*, vol. I: *The Vedic Age* (London, 1957); vol. II: *The Age of Imperial Unity* (Bombay, 1960); vol. III: *The Classical Age* (Bombay, 1962).

'Realisme socialiste', in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 13.

Reza Alavi, 'Science and Society in Persian Civilization', in *Knowledge: Creation, Diffusion, Utilization*, vol. VI, no. 4 (June 1985) (Sage Publications Inc.).

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (Allen & Unwin, London, 1962).

Sadegh Hedayat, 'L'Enterre vivant' in *La Quinzaine* (Paris), 16-31 Jan. 1987.

Sudhir Kakar, *Moksha, le monde intérieur, enfance et société en Inde* (Les Belles Lettres, Paris, 1985).

'Surréalisme', in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15 (Paris, 1980).

The Cultural Contradictions of Capitalism (Heinemann, London, 1975).

The Cultural Heritage of India (The Ramakrishna Mission), vol. 1 (1958); vol. 11 (1962); vols. III and IV (1966).

The Philosophy of Hegel (Dover Publications, New York, 1955).

Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, transl. E.B. Ashton (Routledge, London, 1950).

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, Chicago and London, 1962).

W. Heisenberg, *La Nature dans la physique contemporaine* (Gallimard, Paris), 'Idées'.

Walter Benjamin, 'L'Oeuvre d'art à l'ère de sa reproductible technique', in *L'Homme, la langue et la culture* (Denoël-Gonthier, Paris, 1971).

Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, transl. T.P. Wolfe (Orgone Institute Press, New York, 1946).

Yann Richard, 'L'Organisation des Feda'iyān-e Islam, mouvement intégriste musulman en Iran (1945-1956)', in Olivier Carré and Paul Dumont (eds), *Radicalismes islamiques* (L'Harmattan, Paris, 1985).