

کتاب ماه

فرد اقتصاد ساسی

شماره ۳۵

مرداد ۱۴۰۳



کتاب ماه «نقد اقتصاد سیاسی» به انتشار ماهانه‌ی گزیده‌ی مقالاتی اختصاص دارد که در سایت نقد اقتصاد سیاسی منتشر شده است. سایت نقد اقتصاد سیاسی با هدف ترویج علوم اجتماعی و نظری دگراندیش به زبان فارسی از مهرماه ۱۳۹۱ آغاز به کار کرد. همکاری کلیه‌ی نویسندگان و مترجمان سایت داوطلبانه است.

www.pecritique.com

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):

خسرو آقایی، امین بزرگیان، کیانوش بوستانی، حسین جرجانی، گلینا حسین‌پور اصفهانی، علی رشید، علی رها، سمانه سپاهی، اصغر شیرازی، خسرو صادقی بروجنی، پرویز صداقت، ساسان صدقی‌نیا، محسن صفاری، روح‌الله قاسمی، فرزاد فرهمند، کانال تلگرامی «ما حیوانات»، فرهاد محرابی، احمد محمدپور، نوید نادری، کامران نیری،...

روی جلد گرافیتی اثر بنکسی، در پیوند با مقالات نخست بخش سرآغاز

فهرست مطالب

سرآغاز

ساختارهای مصلوب و باورهای معیوب / پرویز صداقت / ۵
دموکراسی در گرو کدام اقدام است؟ / روح‌الله قاسمی / ۱۳
انتخابات: فراسوی مشارکت یا تحریم / امین بزرگیان / ۲۳

میراث نوام چامسکی و درس‌هایی برای روشنفکری ایرانی / فرهاد محرابی / ۲۹
آسانژ آزاد شد و ما همچنان دربندیم / اسلاوی ژیتک / ترجمه‌ی علی رشید / ۳۵

جهان

بدون مبارزه، هیچ جبهه‌ی مردمی وجود ندارد / ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا / ۴۱
پیروزی جبهه‌ی مردمی جدید در فرانسه: درس‌هایی از تاریخ / زوران اندل کوویچ / ۵۳
کوبا از نگاه دوستان کوبایی من / کامران نیری / ۵۹

نقد و نظر

تاریخ‌نویسی وارونه / اصغر شیرازی / ۸۵
اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی‌بودن» / احمد محمدپور / ۱۱۱

طبیعت و محیط زیست

عصر تازه‌ی بلاهای سرمایه‌داری / ایان انگس / ترجمه‌ی محسن صفاری / ۱۵۵
خودفریبی در موضوع حیوان / جان سونباتسو / ۱۶۹

مباحثات بدیل

دو چهره‌ی سلطه در نظریه‌ی سیاسی جمهوری‌خواهی / مایکل تامپسون /
ترجمه‌ی کیانوش بوستانی / ۱۹۹

اندیشه

درباره‌ی رانت و انواع رانت‌خواری / برت کریستوفر / ترجمه‌ی خسرو آقایی /

۲۳۳

طردِ مارکسیسم از دانشگاه / راجو جی داس / ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی /

۲۵۳

معضل فقر در «عناصر فلسفه‌ی حق» هگل / علی رها / ۲۷۵

زمان کار اجتماعاً لازم و قیمت‌های تعادلی / فرد موزلی / ترجمه‌ی فرزاد فرهمند

۲۸۷ /

منطق علوم اجتماعی / کارل ریموند پوپر / ترجمه‌ی حسین جرجانی / ۲۹۵

فرهنگ و اجتماع

دنیای دیوانه: سرمایه‌داری و گسترش بیماری روانی / راد تویدی / ترجمه‌ی

سمانه سپاهی / ۳۵۱

انسان‌شناسی و آنارشیزم: آموختن از جوامع بدون دولت / برایان موریس /

ترجمه‌ی گلینا حسین‌پور اصفهانی / ۳۶۱

درباره‌ی فصاحت عامیانه و عینیت «ادبیات» / نوید نادری / ۳۸۵

ساختارهای مصلوب و باورهای معیوب

نگاهی به انتخابات ۱۴۰۳

پرویز صداقت



Joseph Vogel. Shadow and Substance

(۱)

از ۱۳۷۶ تا دو دهه بعد، انتخابات در ایران یکی از بزنگاه‌های حضور بخش‌های گسترده‌ای از مردم به منظور اعلام سلبی صدای خود و به این ترتیب تأثیرگذاری بر حیات سیاسی کشور بود. اگرچه در تمامی این ادوار شاهد چرخش‌های معمولاً محدودی در میان سرآمدان طبقه‌ی حاکم بودیم اما نتایج حاصل از انتخابات عموماً با آنچه بخش بزرگی از رأی‌دهندگان و مشارکت‌کنندگان در انتخابات به دنبال بودند تفاوت داشت. این ناکامی ریشه در ساختارهای حقوقی و حقیقی قدرت در نظام سیاسی ایران داشته است. ساختارهایی که کم‌وبیش پابرجاست و در تمامی دوران پس از جنگ به لحاظ حقوقی و حقیقی منبسط‌تر و مصلوب‌تر هم شده است.

(۲)

سال ۱۳۸۸ نقطه‌ی عطفی در رشته‌انتخابات برگزارشده از سال ۱۳۷۶ به بعد بود، اعلام پیروزی مجدد محمود احمدی‌نژاد برخلاف انتظار رأی‌دهندگان به کاندیدای اصلی رقیب، جرقه‌ی جنبش سبز را برافروخت. پیش از آن و در دوره‌ی ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۸ محمود احمدی‌نژاد به تهاجم گسترده‌ای به منافع اقتصادی رقبای «اصلاح‌طلب» و «میان‌رو» دست زده و تضاد بین جناح‌های حکومتی را به تراز جدیدی رسانده بود. از این‌رو، بخش بزرگی از طبقه‌ی حاکم نه‌تنها همراه که طلّیعه‌دار اعتراضات بودند. این اعتراضات سرکوب شد و تجلی خیابانی حضورش کمرنگ و کمرنگ‌تر شد. اما در عرصه‌ی وجدان عمومی تعلق به جنبش اعتراضی فقط تا هنگامی استمرار یافت که این توان فروخته در دو انتخابات بعدی با رأی بی‌ثمر به حسن روحانی بر باد رفت.

(۳)

دوره‌ی دوم ریاست جمهوری احمدی‌نژاد علاوه بر تنش‌ها در الیگارشی حاکم با تحولات گسترده‌تر و عمیق‌تری همراه شد. این تحولات در سه عرصه قابل تأمل است. نخست، تحولات جمعیتی و رونق زادوولد دهه‌ی ۱۳۶۰ حجم جمعیت جوان در سن فعالیت را بسیار گسترش داده بود؛ جمعیتی که بخش بزرگی از آن اکنون دارای

تحصیلات دانشگاهی بودند و انتظار حضور در «طبقه‌ی متوسط» را داشتند. در عرصه‌ی طبقاتی نیز سیاست پرداخت یارانه‌های نقدی به یکباره منابع مالی جدیدی به بخش بزرگی از جمیت تزریق و به‌طور موقت نابرابری‌های طبقاتی را قدری تعدیل کرد. این سیاست در بدو امر نابرابری درآمدی در کشور را کاهش داد. اما در ادامه به علت دامن زدن به تورم و ناممکن بودن افزایش یارانه‌ها به تناسب آن، از اهداف ادعایی خود دور و دورتر شد و چند سال بعد بار دیگر به همان مدار نابرابری درآمدی پیشین بازگشتیم. اما در عین حال همین تزریق یارانه‌های نقدی، به سهم خودش، دسترسی بخش بزرگی از دهک‌های پایینی جامعه به مجموعه‌ای از کالاهای مصرفی بادوام جدید (مانند تلفن هوشمند و کامپیوتر) را راحت‌تر ساخت که در بستر انقلاب فناوری اطلاعاتی افق‌های جدیدی برای اطلاع‌رسانی و سازمان‌یابی شبکه‌ای در میان این گروه‌ها فراهم ساخت.

دومین تحول مهم در این دهه ورود اقتصاد کشور به دوران انسداد ساختاری بود. از سال ۱۳۶۷ به بعد با فراز و فرودهایی سرمایه‌گذاری سالانه در کشور و به تبع آن رشد اقتصادی با نرخ‌هایی که متوسط آن چندان بالا هم نبود ادامه داشت. اما این رشد اقتصادی از جمله حاصل تهاجم گسترده به حقوق نیروهای کار و منابع طبیعی بود که استمرار درازمدت آن را ناممکن می‌کرد. بحران فقر و نابرابری طبقاتی از سویی و بحران آب، فرسایش خاک و آلودگی هوا در عرصه‌ی محیط زیست از سوی دیگر دو پی‌آمد مهیب و مخرب این سیاست‌ها بوده است. اما بحران‌ها محدود به تخریب منابع انسانی و طبیعی نمی‌شد. تمرکز سرمایه‌ها در بخش مالی، فساد سیستمی، ورشکستگی نظام بانکی و اتکای نظام بورس به سوداگری‌های مالی بر وخامت شرایط اقتصادی کشور افزود و در عین حال که تشدید فرار سرمایه امکانات سرمایه‌گذاری جدید را هرچه محدودتر ساخت.

سومین تحول مهم به بن‌بست رسیدن نظام تنظیم نولیبرالی در سطح جهانی، تشدید بحران‌های ژئوپلیتیک و نیز بروز موج جدیدی از جنبش‌های انقلابی در سطح منطقه و جهان بود. این مسأله به‌ویژه در ایران نیز تأثیرگذار بود و به شکل تحریم‌های مالی و اقتصادی و تحمیل شرایط «نه جنگ و نه صلح» در کشور از آن تاریخ تا امروز بوده است.

(۴)

در نخستین سال‌های دهه‌ی ۱۳۹۰ نظام سیاسی تلاش کرد با بازگرداندن بخشی از الیگارش‌ی حاکم به میدان سیاسی بحران ژئوپلتیک با غرب و به تبع آن بحران اقتصادی و مالی را تخفیف دهد. در عین حال که امکان تجدیدحیات جنبش سبز را از آن سلب می‌کرد. پیروزی روحانی و حمایت تمام‌قد اصلاح‌طلبان از وی به‌ظاهر این دو هدف را تا اندازه‌ای تحقق بخشید اما قادر به برطرف کردن شرایط بروز ناراضی‌ها و حل ریشه‌ای بحران‌های ناشی از شرایط ژئوپلتیک منطقه‌ای و جهانی نبود. به همین دلیل، از نیمه‌ی دوم این دهه هم شاهد موجی از خیزش‌های اعتراضی بودیم و هم تشدید بحران ژئوپلتیک. این وضعیت تا امروز ادامه داشته و تشدید شده است.

به‌رغم اهمیتی که خیزش‌های اعتراضی سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ ایفا کرد که نقطه‌ی عطفی در گذار از اصلاح‌طلبی به گرایش به انقلابی‌گری و ساختارشکنی را رقم زد، جنبش «زن زندگی آزادی» آغازگر پرده‌ی جدیدی در حیات سیاسی ایران شد. چراکه برای نخستین بار توانست مجموعه‌ای از جنبش‌های اعتراضی پراکنده‌ی زنان، دانشجویان و جوانان و اقوام و توده‌های ناراضی از وضع موجود را حول گفتمان واحدی گرد آورد. البته، این جنبش هنوز نتوانسته پیوند گفتمانی و اندام‌وار با جنبش‌های طبقاتی طبقه‌ی کارگر و مزدبگیران، بازنشستگان و سایر فرودستان برقرار کند و این نقطه ضعف مهم آن و ازجمله دلایل اصلی بود که در برابر سرکوب گسترده به فروکش کردن نسبی جنبش پس از ۹۰ روز تلاش بی‌وقفه منتهی شد. اما نوسان و فرازوفروود این جنبش تاکنون به معنای شکست آن نبوده و کماکان در قالب اشکال مختلف نافرمانی مدنی به حیات خود ادامه داده است.

با این حال افزون بر سرکوب گسترده و ضعف‌های درونی جنبش «زن زندگی آزادی»، بهره‌بردن حاکمیت از شکاف‌های ژئوپلتیک جهانی عامل مهم دیگری بود که به خروج موقت حاکمیت از بحران سیاسی ناشی از بروز جنبش ژینا یاری کرد. (بگذریم از بخشی از «اپوزیسیون» که در ضربه‌زدن و تضعیف جنبش یک لحظه از حرکت باز نایستاده است).

با این حال، فراموش نکنیم که اعتراضات کارگران و بازنشستگان و معلمان و زنان و جوانان کماکان به اشکال مختلف ادامه دارد و بحران ژئوپلیتیک نیز فضای پرنوسانی در سیاست جهانی ایجاد کرده که در آن به طور دایم شاهد شکل‌گیری و فروریزی ائتلاف‌های موقتی میان قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی بوده‌ایم.

(۵)

سقوط بالگرد حامل ابراهیم رئیسی و متعاقب آن برگزاری انتخابات نامنتزهری ریاست جمهوری در شرایطی رخ داده که علاوه بر استمرار بحران‌های اقتصادی و سیاسی و ژئوپلیتیک از پیش موجود، با شرایط خاص‌تری مواجه شده‌ایم:

نخست آن که چشم‌انداز استمرار شرایط «نه جنگ و نه صلح» بسیار کمرنگ‌تر از قبل شده است. تاکنون حاکمیت می‌توانسته به اقتضای این شرایط وضعیت اضطراری بر کشور حاکم سازد بدون آن که در عمل با مخاطرات جنگ مستقیم روبرو باشد. اما تشدید بحران منطقه از هفت اکتبر به این سو استمرار چنین وضعیتی را دشوار می‌سازد. اتکا به بحران‌های ژئوپلیتیک و شکاف بین قدرت‌های سرمایه‌داری غرب و قدرت‌های نوظهور سرمایه‌داری در درازمدت می‌تواند ریسک‌های بسیار سنگین ورود به یک جنگ مستقیم و یا قرار گرفتن در معرض وجه‌المصالحه شدن قدرت‌های بزرگ را فراهم آورد. دوم، علاوه بر این، حاکمیت دیر یازود با بحران دیگری به نام گذار از رهبری کنونی به رهبری جدید مواجه است و مدیریت این گذار در مقطع کنونی برایش بسیار اهمیت دارد. نحوه‌ی چینش کاندیداهای کنونی ریاست‌جمهوری و حضور یک کاندیدای کم‌مایه‌ی اصلاح‌طلب در این میان چه بسا بخشی از فرایند مهندسی این گذار باشد.

این دو عامل در کنار عاملی سوم یعنی تداوم رکود و افزایش تورم و به تبع آن تشدید فلاکت اقتصادی توده‌های مردم امکان برون‌رفت از وضعیت وخامت‌بار اقتصادی کنونی و خروجی ولو موقتی از رکود را بسیار دشوارتر از قبل ساخته است.

(۶)

انتخابات زودهنگام چهاردهمین دوره‌ی «ریاست‌جمهوری» در ایران در چنین شرایطی برگزار شده است. اما ببینیم در شرایط کنونی دولت چهاردهم چه می‌تواند بکند.

شاید یکی از نخستین اقدام‌ها تلاش برای رفع تحریم‌ها و گشایش در دریافت درآمدهای ارزی حاصل از صادرات به‌ویژه نفت باشد. اتخاذ تصمیم در این زمینه از خلال مجموعه‌ای از مذاکرات با قدرت‌های بزرگ جهانی و به‌ویژه امریکا امکان‌پذیر خواهد بود (گفتنی است که گویا مدتی است در عمان جریان دارد). باید پرسید که آیا تصمیم‌گیری در این خصوص عملاً در حیطه‌ی اختیارات قوه‌ی مجریه است یا این که نهادی فراتر از دولت باید در این خصوص تصمیم بگیرد و دولت صرفاً آن تصمیم را اجرا کند؟ بنابراین در حوزه‌ای که می‌توان به‌اختصار تنش‌زدایی در سیاست خارجی نامید از آن‌جا که مستلزم بازنگری کلی در استراتژی ایران دست‌کم در عرصه‌ی منطقه‌ای است اساساً این دولت و آن دولت قدرت تصمیم‌گیری ندارند و این دولت‌ها مجری هستند نه سیاست‌گذار و تصمیم‌گیر. نهایت آن که در صورت احساس ناتوانی مذاکره‌کنندگان در وزارت خارجه، تصمیم‌گیر می‌تواند مذاکره را به دیگری خارج از دولت تفویض کند. چنان که در مذاکرات قبل از دولت روحانی و در دولت احمدی‌نژاد با امریکایی‌ها اساساً وزارت خارجه در جریان قرار نداشت. پس حیطه‌ی استراتژی و سیاست‌های پایه‌ای ایران در عرصه‌ی خارجی اساساً این و یا آن رئیس‌جمهور و این یا آن وزیر خارجه صرفاً مجری هستند؛ نه چنان که برخی به این انتخاب خوش‌باور یا از آن انتخاب هراسان باشند.

مهم‌تر از همه این که در قبال بحران‌های اقتصادی کنونی هر دولتی، اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، اعتدالی، انقلابی و هر نامی که برایشان بگذارید، در پیکره‌بندی موجود الیگارش‌ی حاکم و در شرایط محدودیت منابع موجود و ناتوانی در تغییری جدی در نحوه‌ی تخصیص منابع ناگزیر از استمرار سیاست‌های ریاضتی در قبال توده‌های فرودست است. چراکه دولت‌ها در آرایش کنونی منافع و مصارف مالی قادر به آن چنان تغییری نیستند که دست‌شان را برای هزینه‌هایی به نفع فرودستان باز کند. این

دولت‌ها نه قادرند گره‌ای از کار معیشت و سرپناه فرودستان بگشایند، نه می‌توانند بحران ناترازی مؤسسات مالی را حل کنند، نه قادرند بحران صندوق‌های بازنشستگی را از راهی به جز افزایش سن بازنشستگی و انجماد نسبی مستمری آنان تخفیف دهند، نه قادرند تغییری در وضعیت حقوق و دستمزد مزدبگیران بدهند تا فاصله‌ی آن با خط فقر کاهش جدی پیدا کند؛ چه برسد به آن که تصور کنیم روند فروپاشی محیط زیست و تخریب منابع انسانی را متوقف سازند. نهایت آن که رونقی سوداگرانه در بورس اوراق بهادار ایجاد کند که چندماه بعد با ترکیدن حساب‌های مالی بحرانی دیگر به بحران‌های موجود افزون کند.

(۷)

بدون هیچ تردیدی بحران‌های ساختاری موجود در حوزه‌ی فقر و فلاکت و نابرابری رو به تشدید شدن دارد. روند درازمدت تخریب محیط زیست هم با فرازوفروودی مسیر خود را ادامه می‌دهد. به‌احتمال قوی خیزش‌ها و اعتراضات عمومی فرودستان و جوانان و زنان نیز استمرار خواهد داشت. علاوه بر این‌ها، روند گذار به دوران پسارهبری کنونی نیز در این میان به بروز شکاف در میان الیگارشی حاکم و بحران‌های منتج از آن خواهد افزود.

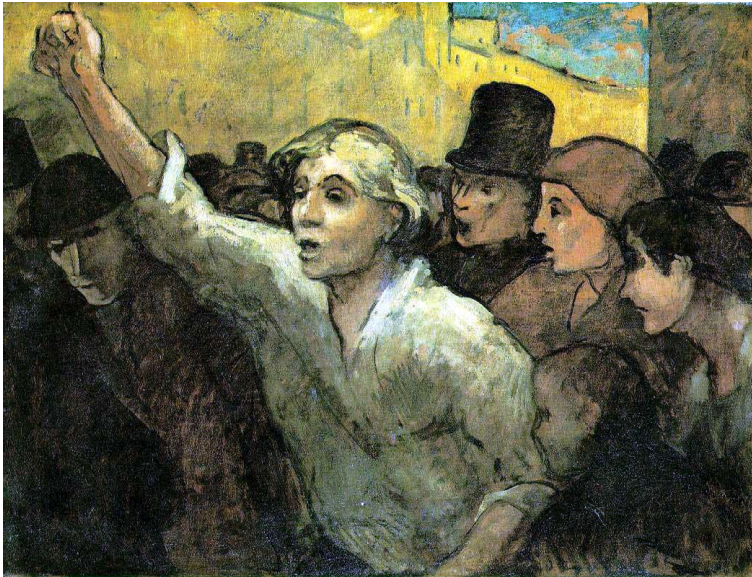
روشن است که در چنین ساختاری برگزاری زود هنگام انتخابات ریاست‌جمهوری دوره‌ی چهاردهم و پیروزی هریک از کاندیداها تغییری در روندهای درازمدت پدید نمی‌آورد. نباید اسیر پروپاگاندا‌ی جاری و هراس‌افکنی اصلاح‌طلبان در مورد تبعات پیروزی کاندیدای رقیب شد. این یا آن کاندیدای اصلاح‌طلب و اصول‌گرا و اعتدالی نه‌تنها توانی در تغییر در سیاست‌های خارجی نظام ندارند بلکه حتی اختیار چندانی برای تغییر در بودجه‌ی فلان نهاد و بهمان سازمان هم نخواهند داشت.

تنها راه برون‌رفت از شرایط وخامت‌بار کنونی وفاداری به جنبش‌های اجتماعی در پایین است. بخش‌هایی از مردم چه‌بسا از سر استیصال یا خوش‌باوری در این میان تصمیمی بگیرند اما مدعیانی که با شور و حرارت از این یا آن کاندیدا حمایت می‌کنند

صرفاً بار شرمساری تاریخی همراهی با سرکوبگران آتی جنبش‌های اجتماعی را بر دوش خواهند کشید.

دموکراسی در گرو کدام اقدام است؟ نگاه تحلیلی به انتخابات ۱۴۰۳ و گزینه‌های موجود

روح‌الله قاسمی



The Uprising - Honore Daumier - 1860

(۱)

از چند منظر می‌توان به موضوع کنش مناسب و مؤثر در قبال انتخابات ریاست‌جمهوری ۱۴۰۳ پرداخت. معمولاً اولین حوزه‌ای که به موضوع مشارکت/عدم مشارکت در انتخابات گره می‌خورد، اخلاق است، به‌خصوص بعد از جنبش‌های مقاومتی گسترده سال‌های اخیر. رابطه‌ی بین اخلاق و سیاست از دیرباز مسئله‌ی مهمی بوده، اما در این بزنگاه‌ها و به‌خصوص به‌هنگام پساجنبش‌ها، جنبش‌هایی که هزینه‌های بسیاری فعالین آن داده‌اند (اعدام، زندان، آسیب‌های جسمی و روحی، مهاجرت، زیان‌های اقتصادی و...)، شاید مهم‌ترین عامل که به‌خصوص احساس کنشگران و ناظران جنبش‌ها را درگیر می‌کند، اخلاقی/غیراخلاقی بودن مشارکت در انتخابات محدود در ساختار حکمرانی موجود است. در این جستار آگاهانه این موضع را کنار گذاشته و به تحلیل از این منظر نمی‌پردازم؛ با این باور که حتی اگر با استدلال بتوان حکم بر غیراخلاقی بودن این کنش (مشارکت در انتخابات) داد، همچنان نمی‌توان صرفاً با تکیه بر بعد اخلاقی، کنشی (مشارکت) را نفی و کنش دیگری (تحریم) را ترویج کرد. دلایل متعددی می‌توان برای این امر برشمرد متنوع بودن مواضع اخلاقی، درگیر بودن منافع فردی و جمعی گروه‌های متفاوت اجتماعی در جنبش و پساجنبش، مخالفت بخشی از مردم با جنبش که بر مواضع اخلاقی آن‌ها اثرگذار است و

(۲)

پس، بحث درباره‌ی انتخابات را به خود حوزه‌ی سیاست محدود می‌کنم. از مهم‌ترین استدلال‌های مشارکت در انتخابات در فضای سیاسی ایران، همچنان گفتار انتخاب بین بد و بدتر است. و این‌بار: «انتخاب گزینه‌ای کمتر بد برای زندگی کم‌تر بد». بی‌شک دال مرکزی گفتار مشارکت را می‌توان در همین گزاره‌ی «انتخاب بد برای زندگی کم‌تر بد» خلاصه کرد. البته این گزاره در چرخشی زبان‌شناختی برای تهییج مخاطب، «زندگی کم‌تر بد» را تبدیل به «زندگی بهتر» می‌کند. حذف بار معنایی منفی زندگی کم‌تر بد و تبدیل آن به عباراتی چون زندگی بهتر، بهبود زندگی، کمی پیشرفت، یک گام رو به جلو و.... ابزاری است در دست این گفتار به منظور پنهان

کردن/نامرئی‌سازی واقعیات سیاسی جامعه که در نقد آن به تفصیل این سازوکار را توضیح خواهم داد.

دیگر موضعی که تقویت‌کننده‌ی گفتار مشارکت هستند، به‌تمامی با نقد عدم مشارکت، سعی در توضیح کنش خود دارند. در واقع با رویکردی سلبی و نه ایجابی (تنها دال به‌ظاهر ایجابی این گفتار همان انتخاب زندگی کم‌تر بد است) سعی در توجیه مشارکت دارند. گزاره‌هایی چون «تحریم‌کنندگان بگویند برنامه‌شان برای بهبود وضعیت چیست؟»، «انتخابات قبلی که تحریم کردیم چه اتفاقی افتاد؟»، «حاصل جنبش‌های خیابانی چه چیزی جز آسیب بوده؟» و... تمام این گزاره‌ها با نقد کنش گفتار مقابل سعی در موجه‌سازی کنش خود دارند (در بخش پایانی مطلب تلاش می‌کنم پاسخی به گزاره‌هایی از این دست ارائه کنم).

(۳)

طبیعتاً در نقد این گفتار باید از دال مرکزی آن شروع کرد. نامرئی‌سازی زندگی کم‌تر بد، با گزاره‌هایی چون زندگی بهتر، کارکرد روان‌شناختی دارد. اگر بگوییم که با مشارکت در انتخابات در بهترین حالت، قرار است به طور مثال یک زندگی ۳۰ ساله در شرایط کم‌تر بد داشته باشیم (فارغ از این که اساساً در این ساختار عمیقاً ناکارآمد حتی تکرار این شرایط کم‌تر بد امکان‌ناپذیر است، همان‌طور که پیش‌تر چرخه‌های ۸ ساله بین گزینه‌های بد و بدتر نشان داده)، شاید به لحاظ ذهنی برای یک فرد شوک بیشتری داشته باشد تا این که بگوییم قرار است با مشارکت در انتخابات، زندگی بهتری داشته باشید. بنابراین اولین کارکرد روان‌شناختی این چرخش زبانی کم کردن بار مهلک زندگی در شرایط بد در یک زمان طولانی است. کاملاً این امر محتمل است که اگر ذهن با این موضوع بدین شکل برخورد کند، به سراغ گزینه‌های دیگر، ولو سخت‌تر، برود. از انتخاب یک زندگی کم‌تر بد اما در بلندمدت (در بهترین حالت)، نسبت به زندگی بهتر با تحمل هزینه‌ها و انتخاب‌های سخت‌تر در کوتاه‌مدت، دست بکشد. بنابراین این چرخش زبانی در دال مرکزی این گفتار، کارکرد نامرئی‌سازی تباهی آینده‌ی این انتخاب (مشارکت) را دارد.

(۴)

اما فارغ از تأثیرات روان‌شناختی چرخش زبانی در استدلال مرکزی گفتار مشارکت (شاید به تعبیری کم‌اهمیت‌ترین نقد به این گزاره)، مهم‌ترین وجه نقد به این استدلال از رهگذر پیش‌فرض اساسی این گفتار نسبت به سیاست می‌گذرد. در پیش‌فرض اجبار به انتخاب بین بد و بدتر، امتناع از هر نوع تغییر سیاسی غیر از مسیر انتخابات، و یا به تعبیری امتناع از هر نوع تغییری غیر از مسیر دولت/دولت‌محور قرار دارد. مسئله‌ی اساسی این گفتار در تعریف سیاست جای دارد. با تعریف سیاست در حوزه‌ی دولت، هر نوع تغییر نیز تنها معطوف به دولت^۱ یا از مسیر اثرگذاری بر دولت خواهد بود. سیاست در پیش‌فرض این گفتار، تنها در حوزه‌ی دولت تعریف می‌شود و اساساً کنش سیاسی نیز تنها معطوف به کنش‌هایی است که دولت تعریف کرده است. اگر گرفتن قدرت در دولت تنها غایت سیاسی باشد، یکی از اصلی‌ترین مسیرهای کنش نیز تنها انتخابات/صندوق رأی خواهد بود. با این پیش‌فرض است که هر نوع انتخاباتی ولو یک شبه‌انتخابات، ولو در ساختاری با کم‌ترین میزان جمهوریت، به مهم‌ترین مفر اثرگذاری مردم در سیاست، زندگی سیاسی و یا کنش سیاسی تبدیل می‌شود.

برای گذار از این گفتار، سیاست را باید به گونه‌ای دیگر تعریف کرد. باید دید اساساً گذار از تغییر دولت‌محور ممکن است؟ به تعبیری تنها مسیر تغییر (با هر عنوانی مانند توسعه، زندگی بهتر، رفاه بیشتر، زندگی عادلانه و انسانی و...) آیا از مسیر دولت می‌گذرد؟ تنها با تسخیر دولت است که می‌توان در جامعه تغییر ایجاد کرد؟ دولت تنها کارگزار تغییر در ساحت زندگی مدرن است؟

(۵)

قبل از پاسخ به سؤالاتی از این دست و یا پرسش‌هایی که ممکن است ایجاد شده باشد، باید از خود سیاست شروع کنیم. این‌که آیا می‌توان سیاست را به گونه‌ای دیگر، و به تبع آن کنش سیاسی و کنشگر سیاسی را به نوع دیگری تعریف کرد؟ اگر سیاست/قدرت را تنها معطوف به حوزه‌ی دولت و انواع و اقسام کنش‌های مربوط به تسخیر دولت ندانیم، سیاست چه چیزی خواهد بود؟ با ارجاعی آزاد به مفاهیم «قدرت برساننده» و «قدرت براندازنده» آگامبن و «پلیس» و «سیاست» رانسیر سعی در پاسخ

خواهم داشت. در قدرت برساننده‌ی آگامین، با قدرتی روبه‌رو هستیم که به دنبال واژگون‌سازی قانون/نظم نهادی است که آن را با نظم نهادی دیگری جایگزین کند. در واقع، قدرت برساننده، قدرتی است که با هر سازوکاری و هر کنشگرانی (دولت، مردم، نهادها) مرکزیت را به وجود دولت می‌دهد. در این قدرت تغییر نظم نهادی است، که اولویت دارد. اما در قدرت براندازنده، یک بار برای همیشه قانون ساقط می‌شود (قانون به معنای هر نوع از نظم نابرابر بین انسان‌ها). قدرت براندازنده‌ای که منشأ و ریشه‌ی قدرت، ریشه‌ی عمل را مردم قرار می‌دهد و نه دولت.

(۶)

آنچه که در گسترش تعریف سیاست فراتر از حوزه‌ی دولت می‌توان فراگرفت، حضور سیاست در بستر زندگی است. آنجا که کنشگر سیاسی به کسی تبدیل می‌شود که به بیان رانسیر برای خود، در جای خود و به زبان خود سخن می‌گوید. زمانی که مبنای هر نوع قدرتی اراده‌ی مردم قرار می‌گیرد، هنگامی که کنشگر سیاسی و سیاست به کنشی تبدیل می‌شود که در برابر پلیس عرضه اندام می‌کند، آن هنگام است که امکان خلق امر نو زاده می‌شود. اساساً با فراتر رفتن از حصار تعریف قدرت/سیاست در دولت است که می‌توان قدرت براندازنده‌ی مردم را بالفعل کرد و کنش‌هایشان را حقیقتاً به کنشی سیاسی تبدیل کرد. در این نگاه است که حتی شرکت در انتخابات (که در نگاه مرسوم رایج‌ترین کنش سیاسی تعریف می‌شود) ضدسیاسی‌ترین کنش و در راستای تثبیت پلیس معنا می‌یابد. پلیس از منظر رانسیر، نه یک نهاد انتظامی حافظ امنیت، بلکه آن چیزی است که دست‌اندرکار توزیع امر محسوس است. کارکرد پلیس توزیع و تقسیم جایگاه همه و هرآنچه که دیدنی، شنیدنی، گفتنی و در یک کلام امر محسوس است. نظم پلیسی، نظم بدن‌ها است که «شیوه‌های انجام دادن، شیوه‌های بودن و شیوه‌های گفتن» را تعیین می‌کند. پلیس است که تعیین می‌کند انسان‌ها چه بگویند، چه بشنوند، در کجا قرار بگیرند، چگونه زندگی کنند، در یک کلام پلیس است که جایگاه هر فرد، میزان مداخله‌ی آن در امر جمعی را از پیش تعریف می‌کند. اما سیاست از منظر رانسیر تمام آن چیزی است که در برابر پلیس تعریف می‌شود. زمانی که شما در برابر توزیع امر محسوس می‌ایستید (با یک اعتصاب، با یک اعتراض، حتی

با نوع دیگری از پوشش و... در جهت بازتوزیع امر محسوس و گسست در منطق پلیسی حرکت می‌کنید. با این منطق است که مشارکت در انتخاباتی که در جهت برسازندگی قدرت دولت است، در جهت تثبیت امر محسوس پلیسی است، خود اساساً ضدسیاسی‌ترین کنش ممکن است.

(۷)

با این توضیح اجمالی از منطق عملکردی پلیس/سیاست، نگاهی مختصر به مسیر تاریخی که جامعه‌ی ایران از انقلاب ۵۷ تا ۸۸ و تاریخی که پسا ۸۸ طی کرده است، راه‌گشا خواهد بود. به اجمال اشاره می‌کنم، آنچه که جامعه با انقلاب ۵۷ می‌خواست به آن برسد (آزادی و برابری) در ساختار حکومتی پساانقلابی محقق نشد. در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ به دلایل متعدد چون هزینه‌های سنگین انقلاب و به‌خصوص جنگ ۸ساله، جامعه مسیر اصلاح حکومت را در پیش گرفت. در حقیقت جامعه بود که اصلاحات را فراخواند. پس از جنبش سبز، و یا به تعبیری انسداد کامل صندوق رأی برای اصلاحات اساسی (با شخصیت نمادینی مانند میرحسین موسوی با سابقه‌ی مخالفت‌های اساسی با رهبر کنونی در دهه‌ی ۶۰)، گفتار انتخاب بین بد و بدتر در دهه‌ی ۹۰ متولد شد. اساساً اگر تا سال ۸۸ همچنان جامعه تصویری از اصلاحات ساختاری در چارچوب نظام فعلی را داشت، در پسا ۸۸، خود این نگاه اصلاح و به گفتار بد و بدتر تقلیل پیدا کرد. به دلایل مختلف که شرح مفصل آن را به زمان دیگری موکول می‌کنم، جامعه این گفتار را در مقابل انقلاب/تغییر بنیادین انتخاب کرد. با وقوع جنبش‌های متعدد ۹۶ تا ۹۸ ناکارآمدی این گفتار ثابت و مشخص شد. جامعه در انتخابات ۱۴۰۰ قهر با صندوق را در پیش گرفت و در پی آن در سال ۱۴۰۱ شاهد جنبش «زن، زندگی، آزادی» شدیم. با شکست ظاهری این جنبش (تغییر در عرصه‌ی قدرت دولتی) و تحریم مجدد انتخابات مجلس (۱۴۰۲)، اکنون جامعه در مرحله‌ی تکرار مسیر ۱۰ ساله‌ی خود قرار دارد. تکرار همان گفتار بد و بدتر سال ۱۳۹۲، البته به طور مبتذل تری و با کنارگذاشتن بسیاری از خواست‌های جدی‌تر سیاسی و اجتماعی (مانند رفع حصر، آزادی زندانیان، آزادی‌های اجتماعی و...) صرفاً تقلیل به حوزه‌ی اقتصاد، آن هم تنها به زندگی کم‌تر

بد. آنچه که دیگر حتی گفتار بد و بدتر را به لحاظ عینی توجیه نمی‌کند، همین تاریخ ۱۰ ساله‌ی گذشته است.

(۸)

ما در جامعه با مردم روبه‌رو نیستیم، بلکه «مردم‌ها» داریم. درک این تکثر اجتماعی می‌تواند کلید فهم وضعیت فعلی از منظری جامعه‌شناختی باشد، وضعیتی که شاید به‌زعم بسیاری نشانی از بی‌هدفی، سردرگمی و یا به تعبیری عقب‌ماندگی فرهنگی باشد. تا زمانی که نتوانیم مردم‌ها را درک کنیم، مجبور به استفاده از تعبیر پیش‌گفته هستیم، مفاهیمی که عمیقاً در توضیح وضعیت فعلی عقیم و ناقص‌اند. آنچه که هم‌اکنون می‌توان از این منظر توصیف کرد، وجود همزمان سه منطبق است، وجود همزمان ناهمزمان‌ها. سه وضعیتی که می‌توان در سه گزاره (از مصادیق و فکت‌های هر کدام به ناچار عبور می‌کنم) خلاصه کرد:

- ۱) اکثریت مردم از وضعیت فعلی ناراضی هستند؛
- ۲) اکثریت مردم رضایت به بدتر شدن اوضاع ندارند و^۲
- ۳) اکثریت مردم حاضر به پرداخت هزینه‌ی کنش انقلابی (حضور در خیابان و....) نیستند.

وجود همزمان این سه حالت، در وجود اقشار متفاوت اجتماعی و یا حتی در وجود یک فرد، نشانی از تقابل قدرت برساننده و قدرت براندازنده، و یا به تعبیری پلیس در برابر سیاست است. وجود همزمان هر سه، هم می‌تواند تحریم دو انتخابات گذشته را موجه سازد، هم جنبش «زن، زندگی، آزادی» را معنادار کند و حتی مشارکت احتمالی نزدیک به ۵۰ درصد این انتخابات را توضیح دهد.

(۹)

خلاصه بگویم، آنچه که مشارکت در این انتخابات ایجاد می‌کند، حتی در تصدیق گزاره‌ی دوم هم نخواهد بود که در بهترین حالت طلب یک زندگی کم‌تر بد خواهد بود. آنچه که مصادقی از ترجیح خیر فردی بر خیر جمعی و یا منافع کوتاه‌مدت بر منافع بلندمدت است. این کنش اساساً مصادق تصدیق منطق پلیسی است و قدرت براندازانه‌ی مردم را ساقط می‌کند. تعریف سیاست در محدوده‌ی دولت و تفویض هر نوع عاملیت و

اختیار تغییر به دولت، تنها چیزی را که برمی‌اندازد، قدرت واقعی خود مردم است. آنچه از بین می‌رود، اختیار ساخت زندگی فردی/جمعی هر کنشگری فراتر از امر پلیسی است. آنچه که در این کنش به‌ظاهر سیاسی (مشارکت) ذبح می‌شود، خود سیاست است. سیاست به معنای اراده‌ی جمعی بازتوزیع امر محسوس. بازتوزیع هرآنچه که پلیس تعریف کرده است. انتخاب مشارکت، انتخاب منفعت فردی بر منفعت جمعی، انتخاب منافع کوتاه‌مدت بر منافع بلندمدت است. حقیقتاً سیاست زمانی معنا می‌یابد که به این درک برسیم که خیر فردی در گروهی خیر جمعی خواهد بود، برابری و آزادی زمانی محقق می‌شود که بتوانیم همگی به آن دست پیدا کنیم.

(۱۰)

اما عدم مشارکت فعال چطور می‌تواند، گامی در مسیر دموکراسی باشد؟ اگر این اقدام را یک کنش آگاهانه و فعالانه در جهت زدودن هر نوع از ظواهر دموکراتیک نظام شبه‌استبدادی تعریف کنیم، آن زمان می‌توان تحریم را در جهت رد کردن گزاره‌ی سوم (عدم پرداخت هزینه‌ی انقلاب) معنا کرد. این اقدام در قبال انتخابات، با برهم‌زدن امر پلیسی، با تأکید بر قدرت براندازنده مدعی بازتوزیع امر محسوس است. مدعی این است که خود می‌خواهد حاکمیت بر خود را برعهده بگیرد. تحریم صدای آن بخش از ناشارش‌شده‌ها است که مدعی برابری در سیاست هستند. اساساً سیاست بدون برابری امکان‌پذیر نخواهد بود. وجود پیش‌فرض برابری در کنش سیاسی برای رانسیر از وجوه اساسی سیاست است. این پیش‌فرض برابری دلالت بر فریاد طردشدگان/ناشارش‌شده‌هایی دارد که مدعی تعیین‌بخشی خود هستند. پیش‌فرض برابری است که اساساً امکان بروز و نمود هر بخش ناشارش‌شده‌ای را مهیا می‌کند. پیش‌فرض برابری همه‌کس و هر کس.

(۱۱)

برنامه‌ای که در پس این اقدام وجود دارد این است که حداقل کسانی که گزینه‌ی تحریم را انتخاب کرده‌اند، آماده‌سازی ذهنی، فکری، سازمانی و... را برای رد گزاره‌ی سوم در پیش بگیرند. با فرض تحریم انتخابات توسط حتی ۴۰ درصد از مردم، انتظار می‌رود که در گام اول این ۴۰ درصد و در گام بعدی ناامیدان از مشارکت به عرصه‌ی

سیاست واقعی وارد شوند. انتظار می‌رود که بخشی از آنان حاضر به پرداخت هزینه‌ی کنش سیاسی حقیقی باشند. کنشی که از مسیری غیردولت‌محور در راستای بازتوزیع امر محسوس می‌گذرد. در واقع در برنامه‌ی پساتحریم، آمادگی اندیشه‌ای و جمعی در قالب سازماندهی برای برهم‌زدن امر پلیسی قرار دارد. بر هم‌زدن هرآنچه که اراده‌ی تعیین‌کنندگی را زیر سؤال می‌برد. بنابراین اتفاقاً تحریم نه یک کنش منفعلانه، که کنشی در راستای سیاست حقیقی می‌تواند باشد (حقیقتاً انتخاب آن، انتخاب پرداخت هزینه‌ی آن، در وهله‌ی اول بر دوش تحریم‌کنندگان و در وهله‌ی بعدی بر دوش دیگر افراد جامعه است).

(۱۲)

مباحث بسیار مفصلی در خصوص انقلاب مطرح است. پرسش‌هایی مثل اینکه اساساً انقلاب در ایران امکان‌پذیر است یا نه؟ نتایج انقلاب لزوماً به خیر کلیت مردم است یا خیر؟ و یا اینکه باید به دنبال انقلاب بود یا منفعلانه نظاره‌گر یا حتی تحسین‌گر براندازی (توسط نیروی خارجی و غیره)؟

پاسخ به این پرسش‌ها فرصت دیگری می‌طلبد (البته که سیر منطقی استدلالی باید/می‌تواند به این سؤالات پاسخ دهد). اما مقصود این جستار، تأکید بر این نکته است که مشارکت در این نوع از تعریف سیاست، سیاست دولت‌محور (پیش‌فرض اصلی گفتار بد و بدتر)، مشارکت در تثبیت منطق وضع موجود (منطق پلیسی به زبان رانسیر) است و تحریم مستقل از پی‌آمدهای متنوع آن، پتانسیل آن را دارد که در بردار امر سیاسی قرار گیرد. سیاستی که به دنبال دموکراسی (برابری هر کس و همه‌کس) است و قدرت را نه در دولت که در اراده‌ی مردم تعریف می‌کند. در حقیقت، تحریم اگر با نگراهی آگاهانه و فعلاً انتخاب شود، می‌تواند تحریم‌کنندگان را به سوژگان سیاسی تبدیل کند.

^۱ منظور از دولت (state) است و نه قوه‌ی مجریه در یک ساختار حکومتی.

^۲ امین بزرگیان در مطلب «انتخابات: فراسوی مشارکت یا تحریم» دو گزاره‌ی اول را ایده‌ی ترکیبی طبقه متوسط می‌داند. به زعم بنده ترکیب هر سه حالت، فارغ از ماهیت طبقاتی، منطق عملکردی اکثریت قرار دارد.

انتخابات: فراسوی مشارکت یا تحریم

امین بزرگیان



(یک)

مخالفت با ایده‌ی «براندازی» و کارگزاران آن یعنی مجموعه‌ی اپوزیسیون راست‌گرای سلطنت‌طلب و جز آن متکی بر این دیدگاه بود که براندازان با دستکاری در مفهوم «انقلاب» آن را وارونه کرده و می‌خواهند از بالا و با کمک قدرت‌های دیگر، نه برای تحقق دموکراسی و عدالت که به هدف جان‌نشین کردن کسی با کسان دیگر، نظام سیاسی موجود را ساقط کنند. آنها در واقع در همه‌ی این سال‌ها از انقلاب سیاست‌زدایی کرده‌اند. برای نیروی رهایی‌بخش، سیاست تغییر تمام مناسباتی است که سلطه‌ی کنونی را ساخته‌اند. نیروی رهایی‌بخش شاید انقلاب را در لحظه‌ی حاضر ناممکن بداند اما «ایده‌ی انقلاب» را موتور پیش‌برنده هر نوع سیاست راستینی می‌داند.

انسداد در تحقق انقلاب افراد را به سمت شکل‌های جعلی آن همچون «براندازی» می‌کشد. این نوع گرایش‌ها که چندی پیش خود را در اهمیت یافتن «سلطنت» نشان داد، بخشی از وضعیتی است که می‌توان نام آن را «سیاست استیصال» گذاشت. روشن است که در شرایطی هستیم که احساس می‌کنیم بن‌بستی در سیاست ایجاد شده است. جامعه‌ای عاصی از شرایط وجود دارد که عمیقاً سازوکارهای مسلط بر زندگی‌اش را نمی‌خواهد و در پی تغییر بنیادین آن‌هاست اما توانایی آن را ندارد، یا - بهتر بگوییم - احساس می‌کند توان یا زور کافی برای تغییر وضعیت یا از بین بردن نیروهای مسلط بر حیاتش را ندارد. در واقع ما با سوژه‌ها و گروه‌های عاصی از شرایط روبرو هستیم که هم نسبت به موقعیت اقتصادی و هم نسبت به موقعیت سیاسی و اجتماعی، خواهان تغییر وضعیت هستند و از شرایط موجود رضایتی ندارند، اما توان کافی در خود می‌یابند. می‌دانیم که هر تغییری در جامعه در وهله‌ی اول محصول نارضایتی یا احساس خشم است. افراد از وضع موجود خشمگین هستند و این «خشم» اولین قدم برای یک تغییر سیاسی و اجتماعی است. در مرحله‌ی بعد، برای رسیدن به وضع مطلوب‌تر، هر جامعه‌ای نیازمند میانجی‌ها و امکانات است. در صورت فقدان میانجی‌ها به هر دلیلی، خشم ناشی از وضعیت می‌تواند به هر جایی رود و تبدیل به هر چیزی شود. به تعبیری دیگر خشم از وضعیت بدون میانجی‌ها نمی‌تواند در کانال‌های تغییر به سمت وضعیت مطلوب قرار گیرد. در نبود میانجی‌های به‌واقع سیاسی، نارضایتی‌ها پتانسیل زیادی پیدا می‌کنند تا تولیدکننده‌ی سیاستی تحت عنوان «سیاست استیصال» باشند. منظور از سیاست استیصال، درکی از وضعیت و واکنش نسبت بدان است که محصول نوعی استیصال از شرایط است.

استیصال بیش از هر چیز به منفعل بودن در برابر امر مسلط اشاره دارد؛ انفعالی برآمده از فقدان میانجی‌های تغییر. در سیاست استیصال فرد و جامعه نسبت به هر

چیزی جز وضع موجود، یا نسبت به هر دولت موجود، یا هر نیرویی جز نیروهای مسلط در هیأت حاکمه گشودگی دارد. رواج سیاست استیصال را می‌توانیم در این موقعیت تشخیص دهیم که فرد و جامعه بدون آن که از ابزار مادی‌اش برخوردار باشد یگانه هدف خود را تغییر هیأت حاکم می‌داند. عمومی شدن این ادراک به این دلیل مهم است که افراد به سبب تجربیات نابه‌هنجارشان از «حکومت» کم‌کم به سمت این ایده کشیده می‌شوند که یگانه علت بدبختی موجود «مدیران» وضعیت یا حاکمان‌اند که با تغییر آنان شرایط مطلوب حاصل می‌شود.

گرایش به سلطنت‌طلبی، که در جنبش اخیر باردیگر بازآفرینی شد، محصول استیصال شهروندان بود. تصویر کلی امروزین درباره انتخابات نیز جلوه‌ای دیگر از این سیاست است؛ وضعیت استیصالی که می‌تواند برخی افراد را به مشارکت در انتخابات بکشانند. در انسداد واقعی و مادی «اصلاحات» ما با گرایشی روبرویم که تفسیری کاملاً محافظه‌کارانه از اصلاح را جایگزین «جنبش» اصلاحات کرده است.

در انتخابات اخیر نیروهای سیاسی اصلاح‌طلب حول و حوش چیزی اجماع کرده‌اند که به‌وضوح نه «اصلاحات» که -همانطور که در گفتارشان برجسته شده- «بدر نشدن اوضاع» است. در چنین شرایطی، چه بسا این استیصال جمعی افرادی را به رأی دادن بکشانند، همانطور که در مقطعی دیگر به «وکالت» دادن کشاند.

انتخابات و جرج تاوینسم صحنه‌ی بازی حامی سیاست رهایی‌بخش نیست حتی اگر رأی و وکالت دادن اطرافیان را بتواند بفهمد یا حتی رأی بدهد. اگر جامعه‌ای چشم در آن معنای بنیادین از سیاست داشته باشد، رأی دادن یا ندادن در این وضعیت نمی‌تواند عامل چندان مؤثری در چشم‌انداز کلی او برای استراتژی جامعه در مسیر تحقق سعادت جمعی باشد. مجادلات اخیر در معنادگی به مشارکت یا عدم مشارکت در انتخابات، ادبیات استیصال است؛ بیانی است برای بحران موجود که چندی پیش در شکلی دیگر نیز با حمایت از شاه و اسرائیل و اپوزیسیون راست‌گرا ظاهر شده بود.

اگر کسی می‌گوید رأی دادن به پزشک‌یان «خیر» یا «شر» است، فراسوی این صحنه را به یاد بیاورید، جایی که بسیاری از ما حداقل یکبار تجربه کرده‌ایم: لحظه‌ی تخیل

رهایمی؛ دوم خرداد ۷۶ یا بیست و پنجم خرداد ۸۸، لحظه‌ی بالا رفتن ویدا موحد از آن جعبه‌ی برق و از همه مهم‌تر خیزش ژینا.

(دو)

روزگاری اصلاح‌طلبان ازین حیث مورد اهمیت و توجه قرار گرفتند که چهره‌ی متخاصمی در برابر رهبری، هاشمی رفسنجانی، سپاه و غیره داشتند، و از آزادی و جامعه‌ی مدنی و دموکراسی حرف می‌زدند. در واقع آنها ازین حیث مورد توجه قرار گرفتند که «بلندپرواز» بودند. امروزه اما ازین حیث مورد تقدیر قرار گرفته‌اند که -از زبان پزشکیان- می‌گویند: «قرار نیست کار شاقی انجام دهیم، فقط می‌خواهیم وضع ازین بدتر نشود». (نقل به مضمون) به تعبیر محمدجواد کاشی، ستون خیمه‌ی اصلاحات خوابیده است. در واقع می‌توان از خلال انتخابات اخیر مشاهده کرد که تعریف اصلاحات به سمت محافظه‌کارترین جریان این جبهه گرایش پیدا کرده است.

این گرایش پس از جنبشی سر برآورده است که از حیث گفتمانی رادیکال بود. اگر به‌خاطر بیاوریم، گرایش قبلی مهم جبهه اصلاحات به سمت محافظه‌کاری به پس از جنبش ۸۸ برمی‌گردد. چگونه است که پس از یک جنبش اعتراضی، از جبهه‌ی اصلاحات در مجموع طلب می‌شود که هرچه بیشتر از بلندپروازی‌های سیاسی، دموکراسی‌خواهی و مقابله با سازوکارهای حاکمیت عقب‌نشینی کند و به تعبیر رایج «واقع‌بین» شود؟

جنبش‌ها وقتی در دستاوردهای سیاسی‌شان ناکام می‌شوند، دیدگاهی که معتقد است: «تغییرات از طریق جنبش‌های اعتراضی ممکن نیست»، تقویت می‌شود. حتی بسیاری از مشارکت‌کنندگان در جنبش مردم می‌شوند، یک قدم به عقب بر می‌دارند و گاهی ریل عوض می‌کنند. اگر در اطراف خود مشاهده می‌کنید که برخی حامیان مشارکت در انتخابات فعلی، چندی پیش برانداز بودند، به همین واقعیت اجتماعی برمی‌گردد.

مطالعات بر روی جنبش‌های اجتماعی و حتی انقلاب‌ها نشان داده‌اند که از نتایج شکست جنبش‌ها، ظهور قوی‌تر دیدگاه‌ها و گروه‌های محافظه‌کارتر است.

بر این اساس - و دلایل دیگر- مشارکت نسبتاً بیشتر طبقه‌ی متوسط نسبت به انتخابات اخیر و استقبال بیشتر از محافظه‌کارتر شدن اصلاح‌طلبان پدیده‌ی عجیبی نخواهد بود. این پدیدار به‌طور مشخص محصول تجربه‌ی طبقه متوسط است؛ تجربه‌ای که می‌تواند تغییر کند و در انتخابات یا مقاطع بعدی رفتار دیگری را تولید کند. حضور و عدم حضور افراد در انتخابات در نسبت با مسایل مادی و ذهنی‌ای است که به‌مرور ساخته می‌شوند.

(سه)

قرائت ذات‌گرا معتقد است که هر کنشی به خودی خود و برای خود می‌باید مورد توجه قرار گیرد؛ یعنی مستقل از مجموعه رفتارهایی که می‌توان آنها را جایگزین آن نوع کنش کرد. این رویکرد رابطه میان جایگاه اجتماعی و سلیقه یا رفتار را رابطه‌ای مکانیکی و مستقیم می‌داند و در یک خطای بزرگ نظری بعضی رفتارها و کنش‌های «به ظاهر» متفاوت را «به واقع» متفاوت می‌بیند. پیر بورديو مثال درخشانی از این نوع تفاوت‌های ظاهری که در پس آن یک ساخت مشترک وجود دارد، می‌زند که برای فهم موضوع راهگشاست. بررسی‌های بورديو نشان می‌دهد که بالاترین نرخ مشارکت سیاسی در ژاپن متعلق به زنان کم‌سواد روستایی است، در حالی که در فرانسه پایین‌ترین نرخ مشارکت (یا به تعبیر دیگر بالاترین نرخ بی‌تفاوتی سیاسی) متعلق به زنان کم‌سواد روستایی است. تفاوت ظاهری، عیان و تکان‌دهنده است. اما سؤالی که بورديو می‌پرسد این است که آیا به واقع هم در اینجا تفاوتی وجود دارد؟ از نظر او یک تفاوت ظاهری، یک اشتراک راستین را پوشانده است، و آن سیاست‌گریزی است. در میان روستائیان فرانسه نبود شرایط لازم برای تولید مناسب عقیده‌ی سیاسی خود را به شکل غیبت و دوری از فضای مشارکت سیاسی جلوه می‌دهد و در ژاپن در قالب یک نوع مشارکت سیاسی سیاست‌گریزی. زنان کم‌سواد روستایی در ژاپن برای اینکه از دست سیاست و دغدغه‌های سیاسی راحت شوند، همگی یا اکثراً در انتخابات شرکت می‌کنند. یعنی هر دو گروه در واقع یک کنش انجام می‌دهند: سیاست‌گریزی؛ در فرانسه با عدم شرکت، در ژاپن با شرکت.

با این چارچوب نظری مشارکت افراد در یک دوره و عدم مشارکت در دوره‌ی دیگر نباید ما را فریب دهد که لزوماً با دو جامعه‌ی متفاوت روبرو هستیم. فهم این واقعیت را جامعه‌شناس با دقت در منطق پیچیده‌ی جهان اجتماعی می‌تواند به دست بیاورد. طبقه‌ی متوسط در ایران در دو دهه اخیر نشان داده یک ایده اساسی با دو بخش دارد: «۱. مخالف حکومت و از آن ناراضی است، ۲. نمی‌خواهد اوضاع ازین بدتر شود». این ایده‌ی ترکیبی مجموعه رفتارهای سیاسی‌ای ساخته که هرچند در ظاهر متفاوت و متمایز بوده‌اند اما هر بار به‌گونه‌ای تأیید این ایده کلی بوده‌اند. حضور و عدم حضور در انتخابات یا در صورت‌بندی کلی‌تر: اعتراض و اطاعت، جلوه‌های گوناگون یک ایده است. در واقع، این ایده‌ی کلی هر بار در رفتار خاصی انعکاس یافته است. تناقض‌های رفتاری که باعث غیرقابل پیش‌بینی شدن جامعه شده محصول تناقضی است که در خود این ایده وجود دارد؛ ایده‌ای که توأمان خواهان تغییر و حفظ وضعیت است.

اگر بخش‌هایی از جامعه در انتخابات پیش رو به هر دلیلی مشارکت کرد، این خطر وجود دارد که از سوی حاکمیت و اپوزیسیون با این خطای بینشی روبرو شویم که با جامعه‌ای متفاوت از جنبش «زن، زندگی، آزادی» روبرو شده‌ایم؛ این گونه فهم از جامعه ناشی از نوعی ذات‌گرایی و عدم توجه به رابطه‌ی پنداشت‌ها و رفتارها با ساخت‌های اجتماعی است.

www.pecritiue.com

میراث نوام چامسکی و درس‌هایی برای روشنفکری ایرانی

میراث نوام چامسکی

فرهاد محرابی



در یک سالی که از غیبت نوام چامسکی در فضای روشنفکری جهان به دلیل بیماری و عواقب سکنته‌ی شدیدش در ماه ژوئن سال گذشته می‌گذرد، جای خالی موضع‌گیری‌ها و روشنگری‌هایش خصوصاً در هشت ماه و اندی که از تجاوز اسرائیل به غزه گذشته، احساس می‌شود. این غیبت به‌خوبی وزن و اهمیت میراث ماندگار او برای تفکر انتقادی در نیمه‌ی دوم قرن بیستم و دهه‌های آغازین قرن بیست‌ویکم را آشکار می‌کند. می‌توانیم به‌جرات بگوییم که هیچ متفکری بعد از مارکس تاکنون تأثیری چنین ژرف بر فضای روشنفکری جهان نداشته است. این موضوع را می‌توان هم از مخاطبان وسیع نوشته‌ها و سخنرانی‌های پرشمارش دریافت، و هم از خشم و واکنش‌های تند و هیستریک منتقدانش که اغلب اما نه همیشه ساختارهای قدرت و سرمایه در جهان امروز را نمایندگی می‌کنند.

چامسکی در بیش از شصت سال کار فکری مستمر و خستگی‌ناپذیرش، در تمامی عرصه‌هایی که رسالت و مسئولیت روشنفکرانه‌اش اقتضا می‌کرده حضور داشته و هیچ حد و مرزی برای کنش روشنفکری خود قائل نبوده است. او در معنای دقیق کلمه جزو آخرین نسل از روشنفکران به‌اصطلاح «جهانی» بوده (در تعریف معروف میشل فوکو احتمالاً در توصیف میراث سارتر) که وظیفه‌ی توأمان حقیقت‌گویی به قدرت و افشای دروغ را وانتهاده است.

ادوارد سعید در اثر اکنون کلاسیک‌اش در باب مسئولیت روشنفکران یعنی «نقش روشنفکر» با الهام از این تمایز فوکو میان «روشنفکر جهانی» و «روشنفکر ویژه» (که صرفاً در حوزه‌ی کاری و تخصصی خود به اظهار نظر می‌پردازد)، معتقد است که امحای نقش جهانی و موسّع روشنفکری و مستحیل شدنش در جایگاه یک «حرفه» یا موقعیت محدود، یک خطر خواهد بود. برای سعید (همچنان‌که برای دوست و یار دیرین‌اش چامسکی) روشنفکر شخصی‌ست با وظیفه و نقشی همگانی و عام که نباید به قالب یک گروه، طبقه و یا حرفه‌ی خاص تقلیل یابد. در نظر او روشنفکر کسی‌ست که وظیفه و کنش راستینش همانا بخشیدن صدایی به بی‌صدایان و تمامی کسانی‌ست که امکانی برای شنیده‌شدن ندارند. روشنفکر کسی است با ایده و نظرگاهی رهایی‌بخش «برای همگان» و «با همگان»، که با رویکرد مبتنی بر «همبستگی» موضوعات مغفول مانده و نادیده انگاشته‌شده‌ی جهان را به‌منظور تحقق آزادی و عدالت پی می‌گیرد. سعید و

چامسکی هر دو بر این نظرند که هیچ حد و مرزی برای بازخواست نهادهای قدرت و سرمایه که آزادی‌های ما و خواست‌مان برای برابری را منکوب کرده‌اند، وجود ندارد و هر دو در سرتاسر کارنامه‌ی فکری خود به سیاقی خستگی‌ناپذیر و شجاعانه در راه تحقق این هدف گام برداشته‌اند.

جسارت، شجاعت و شور چامسکی در این مسیر همواره مورد اشاره بوده. فقط برای یک لحظه تصور کنید زمانی که او اظهار داشت که حزب جمهوری‌خواه آمریکا خطرناک‌ترین نهاد در تاریخ بشر است، چه حجمی از خشم و خشونت را نسبت به خود برانگیخت. موضع او ساده بود. به‌صراحت می‌گفت نهادی که خطر تغییرات اقلیمی برای نابودی حیات بر این کره‌ی خاکی را دست‌کم می‌گیرد و به آن بی‌توجه است، نهادی که با افراط‌گری‌اش دنیا را در آستانه‌ی جنگ هسته‌ای موحشی قرار داده که می‌تواند پایان جهان را رقم بزند، چنین نهادی به دلیل وسعت و حجم قدرتی که برای تخریب در اختیار دارد، بی‌تردید خطری آشکار برای آینده‌ی بشریت است.

یا زمانی که رجب طیب اردوغان به‌تندی از او انتقاد کرد که موضع‌گیری‌اش در محکومیت قتل عام کردها در واقع حمایت از «تروریست‌ها» در ترکیه است، و از او دعوت کرد که به ترکیه برود و خود از نزدیک «تروریسم» کردها را به چشم ببیند، چامسکی پاسخ داد: «اگر تصمیم بگیرم به ترکیه بروم، به دعوت او نخواهد بود، بلکه به دعوت بسیاری از مخالفان سیاسی شجاع خواهد بود، از جمله کردهایی که سال‌هاست تحت شدیدترین حملات قرار دارند». او به‌صراحت در مصاحبه‌اش با مهدی حسن در شبکه‌ی الجزیره، اردوغان را «قاتلی» نامید که دولتی عمیقاً اقتدارگرا و ارتجاعی را نمایندگی می‌کند که موحش‌ترین فشارها را بر مخالفانش وارد کرده و جنگی تروریستی را بر ضد اقلیت کرد آن کشور به راه انداخته.

صدای چامسکی در همراهی با مردم فلسطین و نقد سیاست‌های نژادپرستانه‌ی مبتنی بر پاکسازی قومی اسرائیل نیز مشخصاً در راستای همین رویکرد «جهانشمول» و «جهانی» او به روشنفکری بوده که هیچ حد و مرز جغرافیایی و فرهنگی را برای کنش‌گری و روشنگری نمی‌شناسد. چامسکی به‌روشنی دولت قومی-نژادی اسرائیل را دارای ساختاری موحش‌تر از آپارتاید آفریقای جنوبی دانسته و بارها گفته که اطلاق

لغت «آپارتاید» به اسرائیل در واقع «لطفی» به این رژیم خواهد بود، از آن رو که سیاست‌های وحشیانه‌اش در قبال مردم فلسطین شرایطی صدها بار بدتر از شرایط سیاهان در آفریقای جنوبی تحت حاکمیت رژیم آپارتاید را رقم زده؛ و ما اکنون به‌وضوح می‌دانیم که در این ماه‌هایی که نسل‌کشی فلسطینیان بی‌وقفه در غزه در جریان بوده، به‌راحتی می‌توان صحت ادعای چامسکی را تأیید کرد. برای هر کسی که تنها چند سالی را در فضای فکری اروپا و آمریکا سپری کرده و با خفقان شدید رایج در محیط‌های رسانه‌ای و حتی آکادمیک در مورد محکومیت سیاست‌های اسرائیل، آشناست، پی‌بردن به شجاعت و جسارتی که چنین موضع‌گیری‌هایی از طرف چامسکی طلب می‌کند، چندان دشوار نخواهد بود.

موضع چامسکی در قبال بحران‌های سیاسی - اقتصادی ایران نیز همواره جالب توجه بوده. او هم از یک‌سو به شدیدترین شکل ممکن سیاست‌های ایالات‌متحده در قبال ایران را از زمان کودتای مرداد ۳۲ تا به امروز نقد کرده؛ و هم از دیگر سو بارها در مورد سرکوب سیاسی و بحران‌های داخلی ایران خصوصاً سیاست‌های نئولیبرالی حاکم بر اقتصاد هشدار داده. او همواره گفته که ایالات‌متحده و سیاست‌هایش در قبال ایران «یکی» از مهم‌ترین موانع تحقق خواسته‌های دموکراتیک در ایران بوده. سرآغاز این نقش را در کودتا بر ضد دولت مردمی مصدق که شروعی بر مداخلات مستقیم و مخرب ایالات‌متحده در ایران بود می‌بینیم. رخدادی که به تحکیم ساختارهای استبدادی مطلقه‌ی پهلوی یاری رساند که یکی از تالی‌های تراژیک‌اش به شکل غیرمستقیم قدرت‌گیری مذهب‌یون افراطی در بهمن ۵۷ بود (چامسکی بارها با ارجاع به آثار مورخینی همچون مارک کورتیس که بر مبنای اسناد محرمانه بر روی حمایت‌های پنهان و همه‌جانبه‌ی دولت‌های غربی از اسلام‌گرایی افراطی در خاورمیانه متمرکز بوده‌اند، این نظر را عنوان کرده که غرب همواره از اسلام‌گرایان افراطی برای تضعیف ملی‌گرایی و دموکراسی‌خواهی در خاورمیانه بهره برده است از آن رو که از مجرای گفتمان اسلام‌رادیکال بهتر می‌توانسته منافع استعماری-امپریالیستی خود را محقق سازد).

ایالات متحده همچنین در سال‌های پس از انقلاب و در طول بیش از چهار دهه‌ی گذشته نیز در ابتدا در جنگ ویران‌گر بین ایران و عراق، جانب صدام حسین را گرفت،

و سپس با انبوهی از تحریم‌ها در بیش از سه دهه‌ی گذشته، جامعه‌ی مدنی در ایران را که موتور محرکه‌ی پی‌گیری خواست‌های دموکراتیک بوده، تضعیف کرده است. چامسکی سال گذشته در گفتگویی در چارچوب برنامه‌ی «آینده‌ی ایران» ذیل «اکوسیستم نوآوری دانشگاه شریف» ضمن دفاع تمام‌قد از جنبش مهسا برای تحقق آزادی‌های سیاسی در ایران، در مورد بستر کلان‌تر چالش‌هایی که ایران با آن روبرو خواهد بود هشدار داد. او گفت: «مسئله‌ی اساسی ایران همان مسئله‌ی جنبش زن، زندگی، آزادی است؛ فراهم شدن شرایط حداقلی برای مشارکت آزاد در یک جامعه‌ی مشارکت‌محور باز. اگر ایران بتواند از این چالش‌هایی یابد، تازه با مسائلی همچون سرمایه‌داری و استثمار مواجه می‌شود که امروزه در کانون بحران‌های جوامع غربی قرار دارد. اگر ایران به غرب به عنوان یک الگو نگاه کند، ابتدا باید بداند از سال ۱۳۵۷ تاکنون چه اتفاقاتی در غرب رخ داده است. ۴۵ سال است که دموکراسی‌های غربی در معرض یک جنگ سخت طبقاتی به نام نئولیبرالیسم هستند. سیاست‌هایی که برای انتقال ثروت به بخش‌های کوچکی از جامعه طراحی شده، در حالی که باقی جامعه، با اکثریت زنان، به سمت یک اشتغال نامطمئن و پرمخاطره حرکت می‌کنند... سیاست‌هایی برای غیرصنعتی‌سازی کشورهای غربی نیز طراحی شده، چه در ایالات متحده، چه بریتانیا و چه بخش‌های وسیعی از اروپا. آنچه از این جوامع باقی مانده، جوامعی با خشم و کینه انبوه و شرایط آشوبناک فرهنگی است که مستعد قدرت گرفتن سیاستمداران عوام‌فریب است».

بی‌گمان در همین مرور کوتاه بر نظرگاه روشنفکری چامسکی می‌توان غیبت، و یا شاید با اغماض، «کمرنگ بودن» حضور و ظهور صداهاهایی این‌چنینی و «جهان‌شمول» که رویکردی کلان و «جهانی» را در کنش روشنفکرانه‌ی خود دنبال می‌کنند، یافت. روشنفکری ایرانی عمیقاً از سرگردانی نظری رنج می‌برد. در این فضای فکری که در ایران شاهدیم، روشنفکرانی با رویکرد «جهانی» و «جهان‌شمول» چون سعید، چامسکی، اقبال احمد، هاوارد زین، و در نسلی قدیم‌تر کسانی چون برتراند راسل، سارتر و کامو و دیگرانی که نماینده‌اش بوده‌اند، کم‌تر دیده می‌شوند. روشنفکرانی که رویکردی فراملی، عام و همه‌جانبه و با این حال انضمامی به «مسئله‌ی ایران» داشته باشند و

فاشیسم داخلی و خارجی را توأمان نقد کنند؛ روشنفکرانی که از نقد سیاست‌های آمریکا که مانعی در راه پیشبرد فرآیند دموکراتیزاسیون در ایران بوده، به این بهانه که «تنگ» نزدیکی به سیستم را به همراه دارد، واهمه نداشته باشند، و از دیگر سو در داخل، به جای نقد سیاست‌های سیستم حاکمه، در مقام «کارگزار جریان‌های سیاسی» عمل نکنند. روشنفکرانی که تمامی کنش روشنفکری‌شان به اینکه «کارگزاران سیستم» شوند و یا «خادمان پوپولیسم»، ختم نشود.

یکی از چندین درس بزرگ چامسکی برای روشنفکری ایران (شاید بزرگ‌ترین و روشنگرانه‌ترین درس‌اش) همین پایبندی به «حقیقت‌گویی» و پرده‌داری از سازوکارهای انقیادآور سیاست‌های داخلی و خارجی، فارغ از مصلحت‌های مقطعی و پوپولیستی بوده. درسی به‌ظاهر آسان و سراسر است که در عمل دشواری‌هایی مهیب را در خود دارد. دشواری تنه‌اماندن و انزوا... و شاید بیش از همه دشواری طردشدگی و بدنامی.

www.pecritiue.com

آسانژ آزاد شد و ما همچنان دربندیم

تجدد اقتصاد سیاسی

اسلاوی ژیتک



ترجمه‌ی علی رشید



AP – Photo: Ricky Rycraft

در پنج سالی که از زندانی شدن جولیان آسانژ، بنیان‌گذار ویکی‌لیکس، در بریتانیا می‌گذرد، جهان با همه‌گیری‌ها (پاندمی)، جنگ‌های جدید و بلایای طبیعی فزاینده‌ای روبرو شده که آینده‌ی جمعی همگان را زیر سؤال برده است. اما این که آیا عموم مردم که اخبار را دنبال می‌کنند از وخامت اوضاع آگاه هستند یا خیر، موضوع دیگری است.

من سال‌ها برای جولیان آسانژ و در کنار او مبارزه کردم. اما با شنیدن خبر آزادی او، نخستین چیزی که به فکرم رسید این بود که او به دنیایی بازمی‌گردد بسیار بدتر از آنچه پیش‌تر پشت سر گذاشته بود. همه‌گیری‌ها، جنگ‌ها و فروپاشی گسترده‌ی محیط زیست، ما را به این پرسش بزرگ وامی‌دارد: ما که هوای تازه‌ی بیرون از زندان را تنفس می‌کنیم، از چه لحاظ آزاد هستیم؟

حتی داستان‌های تخیلی‌مان هم بدتر شده‌اند. فیلم تازه‌ی کودکان «درون و بیرون ۲» داستان رایلی ۱۳ ساله را در آغاز بلوغ دنبال می‌کند. احساسات انسان‌انگار شده او - شادی، غم، ترس، خشم، نفرت - بخشی جدید در ذهنش به نام «حس خود» ایجاد کرده‌اند. سپس، چهار احساس تازه - اضطراب، حسادت، شرمندگی، و بی‌حوصلگی - وارد می‌شوند و این جاست که درگیری آغاز می‌گردد. شادی فکر می‌کند که رایلی باید تنها بر روی لذت بردن در اردو تمرکز کند، در حالی که اضطراب می‌خواهد قهرمان قصه جایگاهی در تیم به دست آورد و دوستانی جدید بیابد. در نهایت، نسل اول و دوم احساسات یاد می‌گیرند که با هم کار کنند تا از آن «حس خود» در حال تغییر رایلی محافظت کنند، و بدین‌سان تماشاگر را با توصیفی کاملاً مجعول از روان انسان رها می‌گذارند.

در دنیای واقعی، این تنش‌های روانی درونی اغلب تا حد دیوانگی تشدید می‌شوند. این فیلم، می‌توانست به جای پرداختن به دختری ثروتمند در حومه‌ی لس‌آنجلس، کار بهتری صورت دهد، بیاید و احساسات پسر بچه‌ای فلسطینی در آوارهای غزه را به تصویر کشد. آن‌گاه احساسات متضاد در جهان کودک غزه‌ای به جای تلاش برای شکل‌گیری یک «خود» پایدار، او را به سمت فروپاشی روانی و خودکشی سوق می‌داد. توصیف فوق‌العاده‌ی ج. ک. چسترتون را به یاد آورید، آنجا که می‌گوید:

«سربازی در محاصره‌ی دشمن، اگر بخواهد راهی برای خروج باز کند، نیاز دارد که ترکیبی از اشتیاق شدید برای زندگی و بی‌تفاوتی عجیب نسبت به مرگ را در خود داشته باشد. او نباید صرفاً به زندگی بچسبد، زیرا در این صورت بزدل خواهد بود و فرار خواهد کرد. او نباید صرفاً منتظر مرگ باشد، زیرا در این صورت خودکشی خواهد کرد و هرگز نخواهد گریخت. او باید زندگی خود را با روحیه‌ای از بی‌تفاوتی خشمگینانه جستجو کند؛ او باید زندگی را مانند آب بخواهد و در عین حال مرگ را مانند شراب بنوشد.»

فیلم اخیر اولگ سنتسوف، «واقعیت»، این ترکیب تضادها را به‌خوبی به تصویر می‌کشد. پس از گذراندن چندین سال به‌عنوان زندانی سیاسی در روسیه، سنتسوف برای جنگیدن به ارتش اوکراین می‌پیوندد. این فیلم شامل ۹۰ دقیقه تصاویر گرفته شده با دوربین گوپرو است و در زمانی که سنتسوف نمی‌دانست دوربینش روشن است، ضبط شده‌اند. فیلم بدون هیچ ویرایشی ارائه شده و ترکیبی عجیب به نمایش می‌گذارد از وحشت و کسالتی که معرف زندگی در خط مقدم است.

این دوگانگی‌ها در تمام فیلم جریان دارد. بی‌رحمی یکنواخت واقعیت با لحظات جادویی از آنچه شاید بتوان به بهترین شکل به‌عنوان معنای بدون معنا توصیف کرد. سنتسوف لحظه‌ای را به یاد می‌آورد که درست قبل از شروع فیلمبرداری «واقعیت» رخ داده بود: «یک کهنه‌سرباز در جنگ افغانستان با نام مستعار جانی که آنجا بود تا مجروحان را خارج کند، مورد اصابت قرار می‌گیرد. جانی آخرین پیام خود را از بی‌سیم این‌گونه می‌فرستد: 'من جانی هستم. من مرده‌ام.'» این لحظه‌ای از اصالت متافیزیکی پوچی است.

بسیاری از منتقدان بر این باورند که فیلم «واقعیت» جنگ را آن‌گونه که هست نشان می‌دهد. اگر این پیام سنتسوف باشد، فیلمش سرودی دیگر از پوچی بی‌معنی جنگ است. اما گرچه سنتسوف به بی‌رحمی و بی‌معنایی وضعیت اذعان دارد، او در نهایت معتقد است که نبرد برای یک هدف عادلانه باید دوام یابد. با کنار گذاشتن تمام رمانتیک‌گرایی قهرمانی در میدان، «واقعیت» نشان می‌دهد که شجاعت واقعی به چه معناست: پذیرش رنج یک مبارزه‌ی نظامی، بدون مبهم‌سازی آن با خیال‌پردازی‌های مضحک.

این همان پیامی است که ما اکنون نیازمندش هستیم. در مورد اوکراین، صلح‌طلبی به‌عنوان توجیه تجاوز نظامی روسیه استفاده می‌شود. پیام کسانی که مخالف حمایت غرب از اوکراین هستند این است: «شما نباید در برابر اشغالگر مقاومت کنید، زیرا در آن صورت شما هم مانند او خواهید شد.» در سرزمین مقدس هم، پیام به همین گونه است، اما گزارش رسانه‌های اصلی از وقایع آنجا، بسیار متفاوت است. تلاشی مستمر در حال انجام است برای شکل دادن و دست‌کاری ادراک ما از وقایع، تا تأثیر عاطفی را کوچک کنند. در حالی که اسرائیلی‌ها در یک «قتل عام» کشته می‌شوند، فلسطینی‌ها تنها «مرده پیدا می‌شوند» این شیوه‌ی سانسور «نرم» به گفتمان عمومی راه یافته است. آیا می‌دانستید که گروه بزرگی از روشنفکران یهودی اسرائیلی اخیراً از تمامی کشورهای عضو اتحادیه‌ی اروپا، بریتانیا و دیگران خواسته‌اند تا دولت فلسطین را به رسمیت بشناسند؟ این اقدام شجاعانه چندان در رسانه‌های غربی پوشش داده نشد. وقایع مهمی که احساسات عمومی غربی را به هم بریزند، یا ذکر نمی‌شوند یا تنها با یادداشتی کوچک در پایین صفحه گزارش می‌شوند.

چند نفر متوجه شدند که در ۲۰ ژوئن ۲۰۲۴، اسرائیل قانونی را تصویب کرد که در عمل به معنای انضمام کرانه‌ی باختری به این کشور است، که به وسیله‌ی آن نیروهای دفاعی اسرائیل قدرت خود را به «کارمندان طرفدار شهرک‌نشینان» منتقل کردند؟ وارونه‌گویی این حرکت بر فلسطینیان پوشیده نیست. در حالی که واژه‌ی اشغال نظامی مواردی را القا می‌کند که مقداری از اسرائیل فاصله جغرافیایی داشته باشند، در هر صورت این آرایش تازه از راه انضمام، به معنای ادغام فلسطینیان با نظام مدنی اسرائیل خواهد بود، ولو آن‌که در چیرگی شوونیست‌هایی باشد که قصد حذف فلسطینی‌ها را دارند.

اینها همگی نمونه‌هایی هستند برای اثبات این‌که به قهرمانانی چون آسانژ نیازمندیم. او همان کاری را کرد که بایسته بود، و بهای سنگینی نیز برای آن پرداخت. اکنون زمان آن فرارسیده که دیگران کار او را ادامه دهند. مقصود من از «کار»، تنها یک شغل نیست، بلکه یک رسالت است: چیزی که شما برای انجام آن فراخوانده شده‌اید. آسانژ تصمیم نگرفت که ویکی‌لیکس را راه‌اندازی کند و اسرار دولتی را فاش کند تا از آن راه به زندگی‌اش چاشنی هیجان بیفزاید. آسانژ این کار را کرد زیرا برای

آسانتر آزاد شد و ما همچنان در بندیم

او یک بایست بود. از این رو، به گمانم با وجود تمام رنج‌هایی که کشیده، او انسان سعادت‌مندی است.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.project-syndicate.org/commentary/julian-assange-freed-but-media-still-carrying-water-for-the-powerful-by-slavoj-zizek-2024-06>

بدون مبارزه، هیچ جبهه‌ی مردمی وجود ندارد

جمعی از نویسندگان

ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا



توضیح: به دنبال پیروزی حزب راست افراطی «اجتماع ملی» به رهبری مارین لوپن در انتخابات پارلمان اروپا، امانوئل مکرون رئیس‌جمهوری فرانسه مجلس ملی این کشور را منحل و فرمان برگزاری انتخابات زودهنگام را صادر کرد. مکرون همزمان با این تصمیم خواستار اتحاد «میان‌روها» علیه احزاب راست و چپ افراطی و نجات «جمهوری‌خواهی» شده است. آنچه می‌خوانید نوشته‌ی **فرانچسکو برانکاچو، آندره‌آ دی جزو، داویده گالو لاسره، سارا مارانو، ساندرو متزادرا، فیلیپو اورتونا، متئو پولری و کارلو ورچه‌لونه**، نظریه‌پردازان و نویسندگان چپ‌گرایی است که در شش تز برای بحث در سمینار «سرمایه‌داری شناختی» در پاریس ارائه کرده‌اند.

اگر ویولنی بالای ساختمان دولتی نواخته شود چگونه انتظار داشته باشیم آن پایین کسانی شروع به رقصیدن نکنند؟
کارل مارکس، هجدهم برومر لویی بناپارت

۱

در سطح قاره انتخابات ۹ ژوئن پارلمان اروپا، گامی رو به جلو در همگرایی نولیبرالیسم و نوفاشیسم است. نزدیکی میان مرکز و راست افراطی علاوه بر اینکه عامل بی‌ثباتی حکمرانی در اروپا شده به بازتعریف پروژه‌ی یکپارچگی اروپا هم می‌انجامد. بازتعریف این پروژه بدون اصطکاک نیست و توسط بانک مرکزی و بر اساس هماهنگی با دولت‌های به اصطلاح حاکمیت‌گرا صورت می‌گیرد.

تاثیرات انتخابات پارلمان اروپا هنوز بر ترکیب اکثریت و در نتیجه نفرات کمیسیون‌ها مشخص نیست. اما در یک چشم‌انداز سیاسی، افزایش وزن نوفاشیست‌ها در نشست پارلمان در استراسبورگ بی‌تردید نشان‌دهنده‌ی نزدیکی بیشتر قطب‌های «لیبرال» و به اصطلاح «محافظه‌کار» یعنی راست افراطی است. همگرایی این دو قطب هنوز واقعی نیست و به مذاکرات دور بعد بستگی دارد اما با این حال از نزدیکی تدریجی اورزولا فون در لاین رئیس کمیسیون اروپا و جورجا ملونی - که دومی به‌عنوان یک شریک کارآمد و قابل اعتماد دولتی ستایش می‌شود - مشهود است. این نزدیکی را باید

در پرتو فرایندی درک کرد که از سال‌ها پیش در جریان بوده است. مرکز لیبرال به‌طور فزاینده‌ای زیر فشار راست افراطی قرار دارد و راست افراطی هم در برابر نشانه‌های تکنوکراسی بروکسل، بانک مرکزی اروپا و استراتژی‌های ناتو رام شده است. این همگرایی در اتحادیه‌ی اروپا محور فرانسوی-آلمانی را بیش از پیش تضعیف می‌کند، محوری که به‌طور فزاینده‌ای تلاش می‌کند تا خود را از زیر فشار ایالات متحده، ضرورت خودمختاری استراتژیک قاره و فشار - نه همیشه منسجم - ناسیونالیسم در بسیاری از کشورهای اروپای شرقی نجات دهد. پنجره‌ی فرصتی که برای یک قرارداد جدید اروپایی با همه‌گیری کووید-۱۹ باز شده بود، خاطره‌ای در دوردست است. در سایه‌ی رقابت استراتژیک آمریکا و چین و ظهور گروه‌هایی مانند بریکس، بازپیکربندی موازنه‌ی سیاسی اتحادیه‌ی اروپا درون یک «رژیم جنگی جهانی» صورت می‌گیرد. جنگ روسیه و اوکراین از نشانه‌های این رژیم جنگی در اروپا است. با این حال، تلاش مکرون و اولاف شولتس برای تمرکز مبارزات انتخاباتی حول لفاظی‌های جنگ‌طلبانه به‌شدت شکست خورده است. در شرایط انقباضی و رکود عمومی و با نومرکانتیلیسم آلمانی به علت روابط تجاری جدید با روسیه و چین، ساختار اتحادیه‌ی اروپا به‌طور فزاینده‌ای کنفدرال و آتلانتیکی شده و ویژگی‌های اتنیکیتی - ناسیونالیستی خود را آشکار می‌کند. در جبهه‌ی مدیترانه، قتل عام، بازداشت دسته‌جمعی و طرد شدن مهاجران در دریا و برون‌سپاری مرزهای اروپا به قلمرو آفریقا و حتی فراتر از آن ادامه دارد. دخالت در اوکراین با هدف نظامی‌سازی فضای اروپا و با استناد به گفتمان «حقوق بشر» علیه «استبداد شرقی» توجیه می‌شود در حالی که همزمان در خاورمیانه، اسرائیل خود را نه‌تنها در گفتمان راست افراطی صهیونیستی بلکه در محور «هویت یهودی-مسیحی» خارج از مرزهای اروپا به‌عنوان یک پایگاه نظامی در برابر «تروریسم اسلامی» معرفی می‌کند. در بستر تنش بین‌المللی، گسترش لفاظی‌ها و ساخت اقتصاد جنگی، یکپارچگی اروپا در معرض تضادهای فزاینده‌ای است که بر ساختار مادی و اسطوره‌های بنیادی آن تاثیر می‌گذارد. فضای اروپا قرار بود پروژه‌ی توسعه‌ی جهان‌شمول حقوق، موقعیت اجتماعی و دموکراسی باشد اما اکنون فعالانه در تنش میان قطب‌های امپریالیستی رقیب شرکت

جسته و خود را قویاً - حتی به شکلی فرعی - درون آن تعریف می‌کند. این «غرب» به طور فزاینده‌ای نظامی و تهدیدکننده شده است.

۲

مکرون‌سیسم هرگز یک بدیل را نمایندگی نمی‌کند بلکه نوع فرانسوی و مترقی همگرایی بین نولیبرال‌ها و راست افراطی را نشان می‌دهد. کاتکون^۱ ظاهراً میان‌رو که قرار بود فاجعه‌ی لوپنی را مهار کند در واقع چرخش اقتدارگرایانه‌ی جمهوری پنجم را شتاب بخشیده است. اقتدارگرایی راست افراطی به‌مثابه یک دستگاه ضد شورش به چرخه‌ی مهیب مبارزات در فرانسه واکنش نشان می‌دهد.

در پی انتخابات پارلمان اروپا و انحلال مجلس ملی، مکرون ساده‌انگارانه به دنبال تعیین تکلیف با سه قطب حاضر در پارلمان است. هدف از بین بردن یا حداقل کاهش قابل توجه وزن چپ به نفع رقابت تنگاتنگ نولیبرال‌ها و نوفاشیست‌ها است. هدف مکرون در کنار برخی عوامل خاص - مانند عدم کسب اکثریت واضح آرا در انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۲۰۲۲، خطر رأی عدم اعتماد به بودجه‌ی مالی در پاییز امسال و نیاز به بازسازی سیاسی پس از این شکست سخت - منزوی کردن و به حاشیه راندن «فرانسه‌ی تسلیم‌ناپذیر» (LFI) است یعنی تنها نیروی سیاسی که از زمان شورش ژوئیه‌ی ۲۰۲۳ فعالانه هم از مبارزات ضدنژادپرستی و هم از جنبش حامی فلسطین حمایت کرده است. لذا همان‌طور که برخی از مفسران در روزهای اخیر نوشته‌اند این تلاشی قهرمانانه برای نجات پایگاه اجتماعی مکرون از همزیستی با راست افراطی نیست بلکه انتخابی است که به دنبال امکان همزیستی با اجتماع ملی (RN) در مواجهه با رشد چپ رادیکال در خیابان‌ها و نهادها است. چپ‌ی که با توجه به انتخابات ریاست‌جمهوری پیش رو در سال ۲۰۲۷ یک «شر کوچک‌تر» در نظر گرفته شده است. به این معنا تصمیم به انحلال مجلس ملی آخرین مرحله از جهش کیفی ارتجاع مکرون‌سیسم را تشکیل می‌دهد. در واقع مکرون در هشت سال زمامداری، همه‌ی نقاب‌هایش را یکی پس از دیگری دور انداخته است. مأموریت اول پروژه‌ی «لیبرال و مترقی» او، خصوصی‌سازی، ریاضت اقتصادی، بی‌عدالتی مالی و سرکوب جنبش‌های اجتماعی بود و در دوره‌ی دوم، «بلوک رئیس‌جمهوری» با تیزکردن خصلت‌های

استبدادی و هویتی، پروژه‌ی تخریب خدمات عمومی را ادامه داده است. در فرایند برچیدن نظام تامین اجتماعی فرانسه، مکرون به‌طور فزاینده‌ای چرخشی عمیق به راست انجام داده است. از دیدیه لالمان رئیس پلیس فرانسه که به پاریس فراخوانده شد تا قیام جلیقه‌زرها را سرکوب کند تا جرالد دارونین وزیر کشوری که قهرمان «نظم جمهوری خواهانه» برای سرکوب شورش‌های حاشیه‌نشینان و مستعمرات خارج از کشور نامیده شد، خطی از خون سرخ کشیده شده است. به دنبال این خط امنیتی و نژادی، شاهد «وضعیت اضطراری» و «قانون امنیت جهانی» و به‌اصطلاح مبارزه با «جدایی‌طلبی» بودیم که به اسلام‌هراسی دولتی اعتبار قانونی بخشید. این چرخش به راست مکرون‌یسم را نمی‌توان بدون جنبش‌های مبارزاتی که با آن مخالفت کرده و گاه به عقب رانده می‌شوند، درک کرد. مبارزاتی مانند اعتصاب جلیقه‌زرها (بین سال‌های ۲۰۱۸ و ۲۰۲۰)، اعتصابات اجتماعی علیه اصلاحات مربوط به خطوط راه‌آهن و حقوق بازنشستگی (۲۰۱۸، ۲۰۲۰ و ۲۰۲۳) و شورش حاشیه‌نشینان علیه نژادپرستی دولتی (تابستان ۲۰۲۳). این مبارزات اکثراً نوعی قیام بوده‌اند - به‌ویژه در مورد جلیقه زرها، شورش ضدنژادپرستی و بسیج مبارزاتی در بقایای استعماری فرانسه موسوم به مناطق ماوراء دریایی - که مکرون‌یسم به‌عنوان یک دستگاه دولتی ضدشورش به آن‌ها پاسخ داده است. از این زاویه آغوش باز مکرون به روی راست افراطی غیرمنتظره نیست. برعکس عناصر مختلفی در سال‌ها و به‌ویژه در ماه‌های اخیر آن‌را نمایان ساخته است. در سطح پروپاگاندای سیاسی نزدیکی مکرون به راست افراطی لوپنیست، با شبیه‌سازی چپ رادیکال با کمونیتاریانیسم (جدایی‌طلبی)، آنتی فاشیسم با اسلام‌گرایی و صلح‌طلبی با یهودستیزی همراه بوده است. سرانجام چرخش به راست افراطی با قانون جدید پارلمان درباره‌ی مهاجرت در دسامبر ۲۰۲۳ به اوج خود رسید، قانونی که نه تنها به لطف آرای نمایندگان راست افراطی تصویب شد بلکه حتی از پیشنهادها و برنامه‌ی اجتماع ملی (RN) مارین لوپن الهام گرفت (پیشنهادهایی که توسط شورای قانون اساسی فرانسه مغایر با مفاد قانون اساسی اعلام شد). در بحث‌های عمومی نیز چراغ سبز به لوپنیسم با «عادی‌سازی» این قانون توسط رسانه‌های میانه‌رو و با حمایت مشتاقانه‌ی غول رسانه‌ای گروه Bolloré تایید شد.

۳

مکرونسیسم عامل واپسین بحران جمهوری پنجم است و ارتباط همیشگی این جمهوری با خاستگاهش را فعال کرده است: کودتای دائمی. درون این بحران، قوس جمهوری خواهی ضدفاشیستی به یک کمان ضد مردمی تبدیل شده که در آن افراطی‌گرایی مرکز و راست افراطی با هدف تثبیت ارتجاعی جدید، همگرا شده‌اند.

قانون اساسی فعلی فرانسه که در بحبوحه‌ی جنگ استقلال الجزایر با «همه‌پرسی‌های مجلس مؤسسان» شارل دوگل متولد شد، از قانون اساسی جمهوری وایمار در مورد اختیارات ریاست جمهوری و روابط بین رئیس‌جمهور و پارلمان الهام گرفته شده است. قانون اساسی صوری جمهوری پنجم در ابتدا و برای مدتی طولانی ناظر بر قانون اساسی «مادی» جامعه‌ی فرانسه بود. پس از پیروزی فرانسوا میتران در سال ۱۹۸۱ در نهایت دست به دست شدن دولت بین گولیست‌ها و سوسیالیست‌ها در پارلمان منجر به سازش بورژوازی راست و رفرمیسم چپ در مورد حقوق سیاسی و توزیع ثروت شد. این هماهنگی که بر دیالکتیکی خشن بین مبارزات اجتماعی و میانجی‌گری‌های نهادی استوار بود پیش از این با اصلاحات نولیبرالی و امنیتی نیکلا سارکوزی و فرانسوا اولاند، فاسد و تضعیف شده و با مکرون به‌طور غیرقابل برگشتی وارد بحران شده است. بی‌ثباتی مکرونی ساختارهای قانونی، صوری و مادی با خشونت اقتدارگرا و عمودی جمهوری پنجم پیگیری شد. بدین ترتیب ترکیب نولیبرالیسم و بناپارتیسم مهر تاییدی بود بر فعال شدن مجدد منطق «کودتای دائمی» که در خاستگاه قانون اساسی مد نظر ژنرال دوگل نهفته است. در این مواجهه گرایش تکنوکراتیک اولی، خصلت‌های استبدادی دومی را آشکار می‌کند. ناگفته نماند استفاده‌ی بی‌رحمانه و مستمر از ابزارهای قانونی برای دور زدن پارلمان (مسدود ساختن رأی‌گیری با استفاده از مواد ۴۷.۱ و ۴۹.۳)، امتناع از میانجی‌گری با همه‌ی نهادهای واسطه و در درجه‌ی اول با اتحادیه‌های کارگری، دستگیری‌ها و قطع عضو گسترده‌ی تظاهرکنندگان در طی اعتراضات، به شکاف قطعی و عمیق بین قدرت و جامعه کمک کرده است. فروپاشی «قوس جمهوری» - یعنی آن استراتژی انتخاباتی که در سی سال گذشته مانع از به قدرت رسیدن حزب لوپن شده بود - بروز و ظهور مادی و نمادین خود را در این

بدون مبارزه، هیچ جبهه‌ی مردمی وجود ندارد

مارپیچ «پسالیبرال» می‌یابد. سرانجام بحران نهادهای جمهوری پنجم با فروپاشی قطب سیاسی مکرونی کامل شده و افقی جدید با ماهیتی کاملاً ارتجاعی را گشوده و تثبیت می‌کند. از سال ۲۰۱۷ ائتلاف به رهبری مکرون نماینده‌ی یک بلوک در اقلیت و با هژمونی متناقض است. رأی‌دهندگان در غیاب گزینه‌های بدیل، علیه راست افراطی و با کم‌ترین میزان مشارکت در تاریخ فرانسه این بلوک را انتخاب می‌کنند. با تجزیه‌ی این بلوک، حزب مارین لوپن فتح قدرت را در دستور کار خود قرار داده و اکنون بخش قابل توجهی از سیاستمداران و رأی‌دهندگان جمهوری خواه را به گرد خود جذب کرده است. در حال حاضر «همزیستی» مجازی بین مکرون و دولتی به رهبری اجتماع ملی (RN) منجر به پایان «جبهه‌ی جمهوری خواه» و سرنگونی تدریجی آن با یک «جبهه‌ی ضد مردمی» شده که با پیشروی نیروهای رادیکال و مترقی مقابله می‌کند.

۴

پیمان جدید اجتماعی و سیاسی که نولیبرال‌ها و نوفاشیست‌ها بر سر آن همگرا شده‌اند، یک پیمان اقتصادی با مؤلفه‌های اتنیک‌ی - نژادی است. فروپاشی «قوس جمهوری» و ایجاد «قوس ضد مردمی» به بحث‌های جاری بعد از شورش ضدنژادپرستانه‌ی تابستان ۲۰۲۳ و نسل‌کشی اسرائیل در غزه بعد از حملات ۷ اکتبر ارتباط دارد. اکنون جبهه‌ی متنوعی از نیروهای سیاسی، فرانسه را جامعه‌ای معرفی می‌کنند که توسط ادعایی بنام «برخورد تمدن‌ها» از بین رفته و متلاشی شده است. از این‌رو امکان «سکولاریسم» به عنوان ارزش بنیادی جمهوری، خود را در آینده‌ی اسلام‌هراسی، بیگانه‌هراسی و شکار حریف شناسایی می‌کند. در رژیم جنگی فرانسه، دشمن داخلی با دشمن خارجی همپوشانی دارد و در به اصطلاح «اسلامو-چپ‌گرایی» تجسم یافته است. مفسران «میان‌رو» و «محافظه‌کار»، اسلامو-چپ‌گرایی را محکوم کرده و ریشه‌هایش را در مناطق حاشیه‌نشین و دانشگاه‌ها جستجو می‌کنند. این مفهوم همراه با مفاهیم دیگر جزو فرهنگ واژگان اتنیک‌ی - نژادی است که معمولاً با «جدایی طلبی» و «هویت‌طلبی» تداعی می‌شود و بیانگر عدم ادغام محلات کارگرنشین که بی‌درنگ «مسلمان» تعریف می‌شوند، درون ارزش‌ها و نهادهای جمهوری است. به

همه‌ی این موارد اخیراً اتهام ننگین «یهودستیزی» نیز اضافه شده، اصطلاحی که به لطف پروپاگاندا‌ی اسرائیل شامل هر انتقادی به استعمار صهیونیستی می‌شود. در این بستر، فرمان ممنوعیت پوشیدن چادر عربی در آغاز سال تحصیلی ۲۰۲۳-۲۴ که در آن زمان توسط گابریل اتل وزیر آموزش و پرورش وقت اعلام شد (اعتبارنامه‌ی عالی برای کسب پست نخست وزیری در آینده) چراغ سبزی به راست افراطی و الگوی «ادغام» فرانسوی بود که شورش ضدنژادپرستی تابستان ۲۰۲۳ پس از قتل نایل مرزوق را سرکوب کرد.^۲ علاوه بر این تصادفی نیست که شخصی مانند فابریس لگری رئیس سابق آژانس حفاظت از مرزهای اروپا (فرونکس)، یکی از نامزدهای اصلی اجتماع ملی (RN) در انتخابات اروپا بود. بر اساس مطالعات اخیر، عقلانیتی که پشت سر رای به لوپنیست‌ها وجود دارد بیش از اینکه «طبقاتی» باشد با منطق «نژادی» هدایت می‌شود. علی‌رغم اصطکاک آشکار با برخی از دستورالعمل‌های مکرون - برای مثال در سطح سیاست خارجی - ورود حزب اجتماع ملی (RN) به دولت به لطف برخی همگرایی‌ها و ابزارهای مشترک در قوانین و نظم نژادپرستانه، تثبیت شده و نه تنها خللی در برنامه‌های اقتصادی نولیبرالی و ریاضت‌طلبانه به‌وجود نیاورده بلکه این سیاست‌ها را تشدید هم کرده است.

۵

در سال‌های اخیر چرخه‌ی مبارزات در فرانسه، شرط امکان جبهه‌ی مردمی جدید (NFP) بوده و حتی می‌تواند بازگشایی جبهه را فراسوی زمانمندی انتخاباتی و پویش‌های نهادی تضمین کند.

پیدایش جبهه‌ی مردمی جدید، بیان مستقیم چرخه‌ی بزرگ مبارزات فرانسه در سال‌های اخیر است. این مبارزات شرط امکان تاریخی جبهه‌ی مردمی جدید را تشکیل می‌دهند. نه تنها اتحاد تشکیلات مختلف و مترقی بلکه برنامه‌های رادیکال آن، گواه قشربندی ملموس مبارزات و مطالبات جنبش‌های اجتماعی است. فارغ از فراخوان برای اتحاد جدید چپ که در روزهای بعد از انتخابات به شدت در خیابان‌ها طنین‌انداز شد، «پیمان‌شکنی» NFP به‌صراحت بسیاری از خواسته‌های این جنبش‌ها را در برمی‌گیرد: از RIC (همه‌پرسی ابتکار عمل شهروندان، از مطالبات جنبش جلیقه

زردها) تا لغو ماده‌ی بدنام ۴۹.۳ (که اجازه‌ی تصویب قوانین با حکم حکومتی بدون بحث در پارلمان را می‌دهد)، از لغو قانون اصلاحات بازنشستگی تا به رسمیت شناختن کشور فلسطین، از انحلال BRAV-M (نیروی ضد شورش موتورسیکلت‌سوار به‌عنوان نوک پیکان خشونت پلیس) تا برنامه‌ای چشمگیر برای احیای خدمات عمومی به‌ویژه در حوزه‌ی مراقبت‌های بهداشتی. این جنبش‌ها تجارب پرتلاطم مبارزاتی در سال‌های اخیر را وارد فرایند تأسیس جبهه‌ی مردمی کرده و همچنین تغییرات عمیقی را در موضوعاتی مانند ضدیت با نژادپرستی و حفاظت از محیط زیست تحمیل می‌کنند. به عبارت دیگر برنامه فقط توسط دبیرخانه‌های حزب تدوین نمی‌شود، عناصری غیرقابل مذاکره در خیابان‌ها، میادین شهرها و محل کار وجود دارند و آماده‌ی ارزیابی عملکرد جبهه‌ی مردمی جدید (NFP) بدون توجه به نتیجه‌ی انتخابات قانون‌گذاری هستند. به‌طور خلاصه ما با یک پویش تاریخی فضیلت‌مند³ روبرو هستیم که NFP آخرین بیان آن است و تمایل دارد شمایل یک قدرت واقعی دوگانه را به خود بگیرد. ما اهمیت مذاکرات بین نیروهای سیاسی چپ و محدودیت‌های برنامه‌ی مشترک یا مشکلاتی را که خصلت برخی تصمیم‌گیری‌ها در مورد نامزدی است، دست کم نمی‌گیریم. با این حال در کنار این روند تأکید داریم که NFP چگونه از پایین در بسیج دائمی جنبش‌های اجتماعی در شهرهای اصلی فرانسه عمل و بار دیگر تأثیر تاریخی مبارزات سال‌های اخیر را فعال می‌کند. برخلاف آنچه قبلاً در جاهای دیگر اتفاق افتاد ما فکر می‌کنیم این قدرت دوگانه باید تثبیت شود و نباید از طریق جذب مجدد جنبش‌ها در ائتلاف‌های انتخاباتی با سنتزی میان این دو، حل‌وفصل شود. اگر امروز بعد نهادی برای توسعه‌ی مبارزات تعیین‌کننده به نظر می‌رسد، خاموش کردن یا حتی کاهش خودآیینی مبارزات از طریق منطقی جذب در یک ارگان، NFP را از منبع اصلی «خلافت سیاسی» محروم می‌کند. ما قویاً تکرار می‌کنیم جنبش‌ها را نمی‌توان «جذب» کرد بلکه آن‌ها باید به تایید و تقویت خودآیینی‌شان ادامه دهند. این ضرورتی است که نه تنها به نفع جنبش‌ها بلکه - اگر نه بیش از همه - به نفع یک نیروی سیاسی اصیل مانند فرانسه‌ی تسلیم‌ناپذیر (LFI) در سال‌های اخیر نیز بوده است. در موارد بسیار کمی ما شاهد این شکل از تثبیت تأثیرات متقابل و فضیلت‌مند بوده‌ایم، LFI همچون صدای

مبارزات عمل می‌کند و مبارزاتی که LFI را به سمت موقعیت‌های رادیکال سوق می‌دهند. اگر این تنش دیالکتیکی بین مبارزات اجتماعی و نیروهای سیاسی فعال در نهادها از بین برود، چشم انداز، تضعیف هر دوی آن‌ها خواهد بود.

۶

فراتر از فرانسه قدرتِ برساننده را توسعه دهید.

به اعتقاد ما تثبیت قدرت دوگانه، چشم‌اندازی تعیین‌کننده در وضعیت کنونی فرانسه است اما موضوع بسیار مهم‌تری فراتر از فرانسه نیز وجود دارد. آغاز یک مرحله‌ی برساننده پیامدهای مهمی در سطح اروپا نیز خواهد داشت. شرایط جنگی کنونی با دوقطبی‌هایی که به همراه دارد، می‌تواند شکاف‌های غیرقابل‌پیش‌بینی را درون و بر علیه اروپا ایجاد کند که نیازمند مداخله است. مجمع مؤسس با گشودگی به کثرت روایت‌ها و هویت‌هایی که امروز «فرانسه» را تشکیل می‌دهند، سازماندهی مجدد خدمات عمومی و تأمین اجتماعی حول اصل امر مشترک، تثبیت تجارب دموکراسی مستقیم در سال‌های اخیر مانند اشکال کمونالیستی یا مونیسیپالیستی⁴ که توسط جلیقه زردها در مجامع مختلف آزمایش شده است، تثبیت کمیته‌های اعتصاب در طول جنبش بازنشستگان یا صدها کمیته‌ی محلی جنبش‌های محیط زیستی مانند جنبش «قیام زمین»، غلبه بر جمهوری پنجم را امکان‌پذیر می‌سازند. در عین حال فراتر از برنامه‌های منفرد، باید فرایند قدرت برساننده در طی زمان در راستای تثبیت، رشد و یافتن طنینی انترناسیونالیستی، پایه‌ریزی شود. همان‌طور که گفتیم تشکیل جبهه‌ی مردمی جدید (NFP) بدون قدرت دوگانه اتفاق نیفتاده است، آینده‌ی آن هم از گسترش ملی و قاره‌ای قدرت دوگانه جدایی‌ناپذیر است. کثرت مبارزاتی که از سال ۲۰۱۶ تا امروز در فرانسه وجود داشته نه تنها تشکیلات سیاسی مانند فرانسه‌ی تسلیم‌ناپذیر (LFI) بلکه بسیاری از پایه‌های اتحادیه‌های کارگری و سازمان‌های اجتماعی را عمیقاً متحول و رادیکال کرده است. فراسوی ارزیابی‌های موقتی در اینجا ردپای رابطه‌ی جدیدی بین شورش‌های مردمی، جنبش‌های اجتماعی و نهادهای حزبی و اتحادیه‌ای وجود دارد که می‌تواند حتی فراسوی مرزهای شش‌ضلعی⁵ به‌شدت طنین‌انداز شود. در واقع مبارزات اجتماعی، نیروی محرک و بیانگر استراتژی هستند -

بدون مبارزه، هیچ جبهه‌ی مردمی وجود ندارد

همانطور که مواضع LFI در مورد نژادپرستی، سکولاریسم و اسلام‌هراسی به لطف بسیج مبارزاتی سال‌های اخیر نشان داده- در حالی که ضرب کردن حرکات در یکدیگر به‌عنوان تاکتیک عمل می‌کند. همه‌ی این‌ها تاکنون اهمیت ابتدایی داشته و فقط مانع تشدید فرایندهای بسیار پیشرفته‌ی نولیبرالیزاسیون و فاشیسم در جامعه‌ی فرانسه شده اما در عین حال هرگز کافی نیستند. مبارزات اگر می‌خواهد در برابر واکنش بلوک‌های مکرونیست و لوپنی مقاومت کند، «پیمان‌شکنی» NFP و قدرت برساننده‌ی آن باید بیش از پیش در مکان‌های زندگی و کار مستقر شود و در طی زمان خود را تثبیت کند و گسترش فرایند گذار را خود راسا برعهده گیرد. واضح‌تر بگوییم در هفته‌های آینده نه همه چیز اما بازی‌های زیادی صورت خواهد گرفت فارغ از نقش پلید فرانسوا اولاند و رافائل گلوکسمن در صورت شکست یا پیروزی احتمالی، روشی که ادامه‌ی این رابطه‌ی دیالکتیکی بین شورش اجتماعی و نمایندگی سیاسی را امکان‌پذیر کند می‌تواند بر تحولات فرانسه و فراتر از آن، تاثیر تعیین‌کننده داشته باشد. مسلما در طولانی‌مدت انواع و اقسام قضاوت، نبردهای مثال‌زدنی و رویدادهای غیرمنتظره در واکنش به تحولی که تجربه می‌کنیم، در راه است. این وظیفه‌ی هوش جمعی شکل گرفته در مبارزات است تا ابزار سیاسی و اشکال سازمان‌دهی خود را در راستای عمل روی این زمانمندی‌های مختلف آماده کند. در برابر فاشیسم، علیه جنگ، علیه همگرایی دو قطب بورژوازی نولیبرال و نوفاشیستی، افقی از زندگی مشترک وجود دارد که با هم باید آن را تحکیم بخشیده و تایید کنیم.

منبع:

https://www.euronomade.info/francia-senza-lotte-nessun-fronte-popolare-sei-tesi-per-una-discussione/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR1BIGJI8yA2ci8IN5yvclFXOO8sdwZMZM147j_PiCqY0qDxCk0fghZHDIt4_aem_zdi41_kWKEKxafy4S-09hQ

¹ Catéchon یا katéchon اصطلاحی در یونان باستان به معنی چیزی یا کسی که عقب می‌اندازد. این مفهوم در کتاب مقدس با ایده‌ی تأخیر و فرافکنی آخرالزمانی ارتباط دارد. در الهیات مسیحی برای نشان دادن قدرتی مرتبط با تجلی دجال برای جلوگیری از پیشروی و به تأخیرانداختن ظهور استفاده می‌شود. این واژه بعدها توسط برخی فیلسوفان قرن بیستم مانند کارل اشمیت در فلسفه‌ی سیاسی به کار گرفته شد.

² مجموعه‌ای از ناآرامی‌های شهری در فرانسه که در ۲۷ ژوئن ۲۰۲۳ پس از قتل نایل مرزوق بدست یک افسر پلیس آغاز شد. در نانتز ساکنان تظاهراتی را آغاز کردند که بعداً به یک شورش بزرگ تبدیل شد و به سرعت به شهرهای دیگر از جمله پاریس در محلات مهاجرنشین و حاشیه‌نشین سرایت کرد. در طی چند روز معترضین به ایستگاه‌های پلیس و ژاندارمری، وسایل حمل و نقل عمومی، اماکن دولتی، فروشگاه‌ها و مراکز خرید در شهرهای مختلف حمله کردند. دولت فرانسه حرکت شبانه‌ی اتوبوس‌ها و ترامواها را در سراسر کشور ممنوع کرد و با گسیل هزاران پلیس ضدشورش و ژاندارم نظامی، شورش‌ها را سرکوب کرد.

³ virtuos

⁴ Municipalisme دیدگاهی در میان چپ‌های لیبرترین که از تعاونی‌ها و خودگردانی واحدهای تولیدی بر اساس قدرت دوگانه دفاع می‌کنند.

⁵ استعاره از نقشه‌ی فرانسه که به شکل یک شش ضلعی است.

پیروزی جبهه‌ی مردمی جدید در فرانسه: درس‌هایی از تاریخ

زوران اندل کوویچ



Dmitry Kostyukov for The New York Times

پاریس، دهه‌ی ۱۹۳۰ - در دل شهر نور، در زیر ظرافت درخشنده‌ی برج ایفل، واقعیتی تاریک‌تر پاریس را فراگرفت. ضرب‌آهنگ بازارهای پرازدحام در امتداد خیابان موفتارد و گفت‌وگوهای پرحرارت در تراس‌های کافه‌های مون‌پارناس رنگ‌وبوی اضطراب داشت. کهنه‌سربازان خسته از جنگ با کارگران سرخورده اختلاط می‌کردند، گفت‌وگوهایشان بیشتر درباره‌ی سختی‌های رکود اقتصادی و جدیدترین رسوایی‌های سیاسی بود. بلوارهای بزرگی که زمانی مظهر عظمت فرانسه بود، اکنون پهنه‌ی برخورد‌های شدید ایدئولوژیک بودند. هر شب، درخشش چراغ‌های خیابان روشنایی‌بخش بحث‌های داغ در مشروب‌فروشی‌هایی می‌شد که در آن شاعران، سیاستمداران و شهروندان عادی با بالاگرفتن صداهای افراطی با هم گلاویز می‌شدند. گاهی صدای چکمه‌های سنگین گروه‌های شبه‌نظامی در خیابان‌ها طنین می‌افکند، و راهپیمایی‌های آن‌ها یادآور ملتی متفرق بود. به‌خصوص یادآور سال ۱۹۳۴، و گویی که این روحیه در لحظه بازتاب‌دهنده‌ی جنبش‌های افراطی‌ای بود که پیش‌تر در ایتالیا و آلمان پا گرفته بودند. اما روح تسلیم‌ناپذیر پاریس، در میان این آشفتگی، دوام آورد و هیچ‌گاه رؤیای آزادی، برابری و برادری را رها نکرد.

برخی تاریخ‌نگاران فرانسه را «مهد فاشیسم» می‌دانند و به بنابارتیست‌ها و ناسیونالیست‌های اقتدارگرایی استناد می‌کنند که هیچ‌گاه نتوانستند دموکراسی پارلمانی را با «ملت بزرگ» آشتی دهند، و نیز اشاره می‌کنند که فرانسه پس از شکست در سال ۱۹۴۰ به دولت کارگزار آلمان نازی بدل شد. این دیدگاه معمولاً بیش از حد افراطی تلقی می‌شود، اما واقعیت این است که برخی جنبش‌های پیش‌فاشیستی مهم در فرانسه در فاصله‌ی بین دو جنگ شکل گرفتند، و در چشم‌اندازی سیاسی از برخی جنبه‌ها بسیار شبیه چیزی بود که امروز شاهدش هستیم. چرا این جنبش‌ها هرگز مانند جنبش‌های ایتالیا یا آلمان به قدرت نرسیدند و از آن‌ها چه می‌توانیم بیاموزیم؟

سال‌های بین دو جنگ: زمین حاصل‌خیز برای فاشیسم

در پی جنگ جهانی اول، فرانسه بی‌ثبات بود. ویرانی جنگ، با رکود اقتصادی و آشفتگی سیاسی همراه شد و محیط مساعدی برای ایدئولوژی‌های رادیکال ایجاد کرد.

چندین جنبش فاشیستی به شهرت رسیدند که هر یک وعده می‌دادند که نظم و غرور ملی را از دل این هرج و مرج اعاده دهند.

از مشهورترین آن‌ها، گروه «اقدام فرانسوی» (*Action Française*) و شبه‌نظامیان جوانش، به رهبری شارل ماراس در مقام ایدئولوگ اصلی آن بود. این جنبش ضدانقلابی مدافع ناسیونالیسم و دولت‌گرایی صنفی بود و از شکست‌های جمهوری انتقاد می‌کرد. در این میان، گروه صلیب آتش (*Croix de Feu*)، به رهبری کلنل فرانسوا دولاروک، به‌عنوان سازمان کهنه‌سربازان، فعالیتش را آغاز کرد و چیزی نگذشت که به نیروی سیاسی مهمی تبدیل شد، که از رهبری قدرتمند و مقتدر حمایت می‌کرد. گروه‌های مختلف دیگری مانند همبستگی فرانسه (*Solidarité Française*) و میهن‌پرستان جوان (*Jeunesses Patriotes*) نیز پدید آمدند که درگیر خشونت خیابانی و تلاش برای بی‌ثبات کردن دولت شدند.

شورش‌های ۶ فوریه‌ی ۱۹۳۴ نمونه‌ای پرشور از تلاش این اتحادیه‌ها برای کودتا علیه جمهوری سوم تحت محاصره بود. این شورش‌ها و تهدید فراگیر رژیم‌های دست راستی اقتدارگرا در اروپا باعث شدند جبهه‌ی مردمی تشکیل گردد، جنبش‌های چپ‌گرا در فرانسه ائتلاف کنند، این ائتلاف در انتخابات مه ۱۹۳۶ پیروز شد و به‌سرعت صلیب آتش و سایر گروه‌های شبه‌نظامی را منحل کرد. واکنش فرانسوا لاروک تشکیل حزب اجتماع فرانسه (*PSF*)، اولین حزب توده‌ای دست‌راستی فرانسه، بود. انتظار می‌رفت این حزب، که در انتخابات ۱۹۴۰ عملکرد خوبی داشته باشد، اما آن انتخابات برائر جنگ منحل شد. از قضا، بی‌میلی لاروک به پذیرش کامل ایدئولوژی‌ها و روش‌های فاشیستی، پتانسیل انقلابی جنبش را محدود کرد و در نهایت آن را به وضعیتی مبهم کشاند، اما ایدئولوژی آن بر سیاست «جمهوری چهارم» تأثیر گذاشت.

بنابراین، علی‌رغم شور و شوق آنها و محیط متلاطم، این جنبش‌ها در نهایت شکست خوردند. آنها فاقد رهبری واحد و استراتژی منسجم بودند که مشخصه‌ی تسخیر موفقیت‌آمیز فاشیست‌ها در ایتالیا و آلمان بود. به‌علاوه، انعطاف‌پذیری نهادهای جمهوری‌خواه فرانسه و اپوزیسیون قدرتمند چپ - به‌ویژه جبهه‌ی مردمی - نقش مهمی در خنثی‌سازی جاه‌طلبی‌های آنها داشت.

تأملی مدرن: توازی‌ها و تضادها

اگر بی‌درنگ به امروز بازگردیم می‌بینیم که فرانسه بار دیگر به لحاظ سیاسی آشفته است. اروپا ظهور راست افراطی را تجربه می‌کند که ناشی از چالش‌های اقتصادی، اختلاف‌نظرها در مورد مهاجرت و نارضایتی از تشکیلات سیاسی موجود است. اجتماع ملی (*Rassemblement National*)، به رهبری مارین لوپن، از رگه‌های مشابه ناسیونالیسم و سرآمدستیزی بهره می‌برد که به فاشیست‌ها در بین دو جنگ قدرت بخشید، این رگه‌ها عبارتند از: استثنانگرایی «ملت بزرگ»؛ اولویت‌بخشیدن به فرهنگ؛ زبان و ارزش‌های فرانسوی؛ کنترل سفت‌وسخت مهاجرت؛ حمایت‌گرایی اقتصادی؛ کاهش همکاری‌های جهانی و اروپایی فرانسه؛ و حس قدرتمند میهن‌پرستی و غرور ملی.

آن زمان نیز مانند امروز، مشکلات اقتصادی و ناآرامی‌های اجتماعی شتاب‌دهنده‌های ظهور ایدئولوژی‌های رادیکال بوده‌اند. در دهه‌ی ۱۹۳۰، رکود بزرگ رخ داد؛ امروزه مسائلی مانند بیکاری و نابرابری‌های اقتصادی به نارضایتی دامن می‌زند. فاشیست‌های دوره‌ی بین دو جنگ وعده‌ی بازگشت به عظمت ملی و گسست از شکست‌های مشهود دولت جمهوری می‌دادند. آن‌ها هم از لیبرال‌ها به‌خاطر اتکایشان به لسه‌فر و هم از سوسیالیست‌ها به‌خاطر انترناسیونالیسم‌شان بدون اولویت دادن به ناسیونالیسم خشمگین بودند. جنبش‌های راست افراطی امروز این احساسات را بازتاب می‌دهند و از حاکمیت فرانسه دفاع می‌کنند و با جهانی‌گرایی و سرآمدان سیاسی مخالفت می‌کنند.

شباهت آشکار دیگر، ظهور جبهه‌ی مردمی جدید (*Nouveau Front Populaire*) است که در سال ۲۰۲۴ پس از آن‌که مکرون مجلس ملی فرانسه را منحل کرد و انتخابات زودهنگام برگزار شد، تشکیل شد. این ائتلاف گسترده «فرانسه‌ی تسلیم‌ناپذیر»، حزب سوسیالیست، سبزها، حزب کمونیست فرانسه، ژانراسیون.اس (Génération.s)، پلاس پوبلیک (*Place Publique*) و سایر احزاب چپ را گرد هم می‌آورد. هدف جبهه‌ی مردمی جدید، درست مانند جبهه‌ی مردمی دهه‌ی ۱۹۳۰، مقابله با نفوذ راست افراطی از طریق متحد کردن گروه‌های متفاوت ذیل یک هدف

مشترک است. اهداف اصلی آن شامل افزایش حداقل دستمزد و مالیات بر سود مازاد، کاهش نابرابری ثروت از طریق محدود کردن ارثیه‌های بزرگ و درآمدهای فوق‌العاده بالا، توانمندسازی کارگران، و برگرداندن تغییرات اخیر در سن بازنشستگی به ۶۰ سال است. اگرچه جبهه‌ی مردمی جدید (NFP) نتوانست آن پیروزی قاطع را تکرار کند، اما بهترین نتیجه‌ی جناح چپ را در ۱۲ سال گذشته از زمان دولت فرانسوا اولاند به دست آورد.

مسیر پرامید پیشارو

تأمل در شکست‌های جنبش‌های فاشیستی گذشته و انعطاف‌پذیری نهادهای دموکراتیک فرانسه چشم‌انداز امیدوارکننده‌ای ارائه می‌دهد. باید توجه کرد که فرانسه در دهه‌ی ۱۹۳۰ از نوعی مصونیت والا در برابر فاشیسم برخوردار نبود. برخلاف آلمان، جمهوری فرانسه در سال‌های بین دو جنگ متوقف نشد و کمتر تحت تأثیر رکود بزرگ قرار گرفت. همچنین برخلاف آلمان، احزاب محافظه‌کار آنقدر از چپ هراسان نبودند که دست یاری به سوی فاشیست‌ها دراز کنند. امروزه هر دو عامل را می‌توان مشاهده کرد. علی‌رغم نابرابری فزاینده و افزایش نارضایتی مردمی، به‌ویژه در میان طبقه‌ی کارگر، نهادهای فرانسه و دموکراسی به‌خوبی عمل می‌کنند. اگرچه جبهه‌ی مردمی جدید (NFP) قادر به تکرار موفقیت جبهه‌ی مردمی قدیمی و تشکیل مستقیم دولت نبود، اما به‌عنوان یک برنده‌ی قطعی قد علم کرد. بعید به نظر می‌رسد که گروه میانه‌رو برای جلوگیری از ورود چپ‌ها به دولت، به «اجتماع ملی» نزدیک شود. حتی بدترین سناریوی پیشاروی دولت اقلیت میانه‌رو یا چپ، و بسیار ناکارآمد در این بافت تاریخی چندان بد به نظر نمی‌رسد. درس‌های دوران بین دو جنگ روشن است: اپوزیسیون قدرتمند، متحد و متعهد به اصول دموکراتیک در مبارزه با افراط‌گرایی نقش بسیار مهمی دارد. اگر آنها موفق شوند خدمات پایه و نهادهایی کارآمد به مردم ارائه کنند، «اجتماع ملی» خلع سلاح خواهد شد و حاصلی بیش از ناامیدی و خشم نخواهد داشت.

پیوند با متن اصلی:

<https://znetwork.org/znetarticle/from-the-ashes-of-the-past-understanding-the-failures-of-fascist-movements-in-france-then-and-now/>

کوبا از نگاه دوستان کوبایی من

کامران نیری



شرکت کنندگان در سمینار دو روزه‌ی ما برای ایدیت، کوبا، ۲۰۰۳

طی سفرهایم به کوبا طبیعتاً با شماری از کوبایی‌ها آشنا و با چند نفری از آن‌ها دوست شدم که به چند نفر از آنها در زیر اشاره می‌کنم. در برخی از موارد، آشنایی من برای همکاری حرفه‌ای بود که آن‌را هم شرح خواهم داد.

ادوآدو و رائول

اولین آشنایی من با دو مترجم در کنفرانس‌های «فلاسفه و دانشمندان علوم اجتماعی» بود که من با اسم کوچک‌شان از آنها یاد می‌کنم: ادوآدو و رائول. دلیل اولیه‌ی آشنایی این بود که هر دو انگلیسی را بسیار خوب صحبت می‌کردند زیرا در دانشگاه رشته‌ی ادبیات انگلیسی را انتخاب کرده بودند.

در کوبای قبل از انقلاب به دلیل غلبه‌ی اقتصادی و سیاسی ایالات متحده بر کوبا زبان انگلیسی رایج بود. اما در سه دهه‌ی بعد از انقلاب به دلیل گره خوردن اقتصاد کوبا در «کمکون» زبان روسی رایج شد و کم‌تر افراد انگلیسی یاد می‌گرفتند. با فروپاشی اتحاد شوروی و کومکن و چرخش اقتصاد کوبا در جهت توریسم و جلب سرمایه خارجی زبان انگلیس دوباره راه مناسبی برای کوبایی‌ها شد تا درآمد بیشتری داشته باشند.

آنچه در مورد ادوآدو و رائول نسبت به دیگر مترجمان و راهنماهای ما برای من جالب بود نگرشی سیاسی آنان در مورد مسایل بین‌المللی به‌ویژه در ایالات متحده بود که با نگرش خودم نزدیک بود. وقتی که سؤال کردم گفتند که با عده‌ای از اعضای حزب کارگران سوسیالیست آمریکا و دیگر سوسیالیست‌ها آشنا هستند و فرصت بحث و گفت‌وگو داشته‌اند.

در سفرهای بعدی آنها مرا به خانه‌هایشان دعوت کردند و با همسرانشان نیز آشنا شدم. واضح بود که این دو خانواده‌ی کوچک وضع مالی بهتری نسبت به کوبایی‌هایی که در کوچه و بازار می‌دیدم دارند. اما وضع مالی رائول بهتر از ادوآدو بود و ظاهراً به این دلیل که همسر او برای یک شرکت خارجی کار می‌کرد اما همسر ادوآدو کار دولتی داشت. آخرین باری که من در این خصوص پرس‌وجو کردم پاسخ گرفتم که طبق قانون اساسی کوبا در آن زمان استخدام تنها توسط دولت ممکن بود یعنی کار مزدی برای بخش خصوصی ممنوع بود. برای ایجاد قانونی بازار کار در شرکت‌های خارجی قانون

کارگران کوبا (س.ت.س.)^۸ دفتری درست کرده بود که شرکت‌های خارجی توسط آن برای استخدام کوبایی‌ها آگهی می‌کردند. متقاضیان کار از طریق همین دفتر برای شغلی اقدام می‌کردند. در صورتی که فردی استخدام می‌شد حقوق او را به صورت دلار به صندوق مالی این دفتر واریز می‌کردند و بخشی از آن به آن کارگر یا کارمند به صورت دلار پرداخت می‌شد و بخشی به‌عنوان درآمد دولت کنار گذاشته می‌شد. به این ترتیب هر سه طرف این قضیه منفعت می‌بردند: شرکت خارجی که کادر پرسنل‌اش را تأمین می‌کرد، دولت کوبا که ارز خارجی به‌دست می‌آورد و کارگر کوبایی که درآمد بیشتری نصیب‌اش می‌شد. در کوبای بعد از ۱۹۹۰ به‌ویژه برای جمعیت شهرنشین نیاز به دستیابی به دلار افزایش یافت. جمعیت روستایی به دلیل قابلیت تهیه‌ی خوراک خود کمتر به داشتن دلار احتیاج داشتند مگر برای خرید کالاهایی مثل تلویزیون. بخشی از جمعیت کوبا که در خارج و عمدتاً در آمریکا خویشاوند داشتند از کمک مالی آنان برخوردار بودند. اما اکثریت بزرگ مهاجرین کوبایی سفیدپوست هستند. در نتیجه، بعد از بحران ۱۹۹۰ وضع جمعیت سیاهپوست کوبایی نسبت به جمعیت سفیدپوست آن بدتر شد.

میگل لیمیا داوید

همانطور که قبلاً نوشتیم، با میگل لیمیا^۹ که پژوهشگر در بنیاد فلسفه که اندیشکده‌ی حزب کمونیست بود پس از شرکت در یک سری سخنرانی در مورد اندیشه‌ی انقلابی و سوسیالیستی در کوبا آشنا شدم. لیمیا که از جانب پدری سوری است مرا به منزلش در منطقه‌ی زیبای پلایا^{۱۰} در غرب هاوانا و در کنار دریای کارائیب برد. خانه‌ی لیمیا کوچک اما نسبتاً نوساز بود که حیاط کوچکی در برابر خیابان خلوتی داشت. همسر لیمیا زنی روسی به نام گالینا سسینا^{۱۱} بود که زمان تحصیل دکترای فلسفه در شوروی ملاقات و با او ازدواج کرده بود. گالینا کارش سفارش قطعات یدکی ماشین‌آلات روسی در کوبا بود. در سفر بعدی به کوبا، لیمیا مرا برای شام به رستورانی دعوت کرد. با ماشین لادای^{۱۲} نسبتاً کهنه‌ای به‌دنبال آمد. من از لیمیا خیلی خوشم می‌آمد که هم روشنفکر بود و هم خونگرم. نه تنها باهم در مورد سیاست صحبت

می‌کردیم، او حتی جنبه‌های نادیده و ناشنیده‌ی سیاست در کوبا را با من مطرح می‌کرد. بحث ما تا آنجا پیش رفت که در مورد ماهیت طبقاتی اتحاد شوروی هم صحبت کردیم. در مورد تروتسکی شنیده بود اما چیزی از او نخوانده بود. قول دادم که کتاب *انقلاب خیانت* شده او را برایش در سفر بعد بیاورم. ضمن شام لیمیا گفت که از گالینا جدا شده و با زنی کوبایی زندگی می‌کند. به یاد آوردم که در خانه لیمیا و گالینا به دو دختر آنها معرفی شدم. یکی از گالینا بود و دیگری از لیمیا از ازدواج‌های قبلی!

در سفر بعد نتوانستم لیمیا را پیدا کنم. دوست دیگرم از بنیاد فلسفه هسوس پاستور گارسیا بمن گفت که لیمیا از بنیاد فلسفه به سمت مدیریت یک مؤسسه‌ی کامپیوتری منتقل شده است. من کتابی را که وعده کرده بودم به هسوس دادم که بنیاد فلسفه هدیه کند. و دیگر لیمیا را ملاقات نکردم.

هسوس پاستور گارسیا^{۱۳}

هسوس گارسیا هم پژوهشگر بنیاد فلسفه بود و مسئولیت برگزاری کنفرانس‌های بین‌المللی «آثار کارل مارکس و چالش‌های قرن بیست‌ویکم»^{۱۴} که من در اولین و سومین آنها شرکت داشتم، تاندازه‌ای با او بود. او در دو نوبت به‌عنوان نماینده در مجلس قدرت مردمی^{۱۵} انتخاب شده بود. طبق قانون اساسی این مجلس علاوه بر وظیفه‌ی قانون‌گذاری، دیگر بخش‌های دولت کوبا را انتخاب و بر آنها نظارت می‌کند. این بخش‌ها شامل شورای دولت^{۱۶} و شورای وزیران و شورای دفاع ملی می‌شود. وظیفه‌ی شورای دولت که گروه منتخبی از خود نمایندگان است در زمان صلح تنظیم فعالیت‌های مجلس است. شورای وزیران که وظیفه‌ی اداری و اجرایی دولت را به عهده دارد متشکل از رئیس‌جمهور و معاون رئیس‌جمهور و هیئت وزیران است. دیگری شورای دفاع ملی است.

امور حکومتی در هر ناحیه یا شهر با نهادهای قدرت مردمی است که مردم آن محل انتخاب می‌کنند.^{۱۷} اینها مسئول امور اقتصادی، بهداشت و درمان، همیاری، آموزش و پرورش، فرهنگی، ورزشی و تفریحی هستند. انتخابات برای مجلس قدرت ملی از این نهادها شروع می‌شود. این نهادها کمیسیون تعیین کاندیداها را انتخاب می‌کند. سپس

نیمی از فهرست کاندیداها در جلسه‌ی عمومی نهاد قدرت مردمی و نیمی دیگر توسط سازمان‌های توده‌ای انقلاب چون س.ت.س.، فدراسیون زنان کوبا، انجمن کشاورزان خرد، فدراسیون دانشجویان، فدراسیون دانش آموزان، و کمیته‌های دفاع از انقلاب تعیین می‌شود. فهرست نهایی کاندیداها توسط کمیسیون کشوری تعیین می‌شود. دانش‌آموزان مسئولیت نظارت بر صندوق‌های رأی را دارند.

نمایندگان مجلس که در حال حاضر ۴۷۰ نفرند در سطح محلی و برای ۵ سال انتخاب می‌شوند. نیمی از نامزدهای انتخاباتی توسط مردم محل در جلسه‌ی عمومی تعیین می‌شود و نیمی دیگر توسط نهادهای انقلاب چون س.ت.س.، فدراسیون زنان، و فدراسیون دانشجویان. نامزدهای انتخابات مجلس باید در یک صفحه خود و سوابق فعالیت‌های اجتماعی و سیاسیشان را معرفی کنند و در حوزه‌ی انتخاباتی آن‌را برای آگاهی عموم در تابلوی اعلانات ویژه نصب کنند. برگزاری مراسم روز رأی‌گیری توسط کودکان انجام می‌شود. علاوه بر دیگر مسئولیت‌ها مجلس قدرت مردمی، شورای دولت^{۱۸} را که ۳۱ عضو دارد انتخاب می‌کند شورای دولت رئیس‌جمهور و ۵ معاون رئیس‌جمهور را از میان خود برای ۵ سال انتخاب می‌کند. مجلس قدرت مردمی بیش از چند روز در سال جلسه ندارد. در بین این جلسات شورای دولت امور کشور را در دست دارد.

هسوس و همسرش کارمن که او هم در رده‌ی بالای حزب بودند زندگی ساده‌ای داشتند. همان‌طور که بعداً خواهیم نوشت برای یک پروژه تحقیقاتی می‌خواستیم با ساکنان یک محله‌ی فرودست هاوانا صحبت کنیم. هسوس مرا به محله‌ی لاتیما^{۱۹} برد که او و همسرش برای کار داوطلبانه به آنجا می‌رفتند و چون ماشین نداشتند آن مسافت را با دوچرخه طی می‌کردند. لاتیما محله‌ای در حوزه‌ی اداری میدان انقلاب در هاواناست. چند محله مثل لاتیما در هاوانا وجود دارد که عمدتاً از نظر مسکن و نظافت و بهداشت مادون محله‌های معروف هاواناست که توریست‌ها می‌شناسند.

تا آن‌جا که فرصت گفت‌وگو داشتیم، هسوس در حالی که به نظریات در مورد سوسیالیسم علاقمند بود بیشتر این امر را در رابطه با برطرف کردن مشکلات کوبا می‌دید که به نظر او سوسیالیستی بود. این چشم‌انداز در واقع از رهبری حزب کمونیست نشئت می‌گرفت که اصلاحاتی را که مطرح و اجرا می‌کرد «رسیدن به حد کمال»^{۲۰}

معرفی می‌کرد. هسوس از جمله معدود دوستان کوبایی من بود که تا حدی با تاریخ انقلاب روسیه در سال‌های ۱۹۲۰ آشنا بود اما با جوهره‌ی مناظرات سیاسی در رهبری حزب کمونیست و اهمیت آن برای جنبش سوسیالیستی جهانی آشنا نبود و عمدتاً آن‌را مبارزه برای قدرت بعد از مرگ لنین تعبیر می‌کرد.

در یکی از سفرها، من در آپارتمانی در خیابان ریاست جمهوری‌ها^{۲۱} در منطقه‌ی ودادو^{۲۲} هاوانا به‌سر می‌بردم. گاهی برای نهار یا شام به کافه رستوران کوچک و دلچسبی که خوراک کوبایی داشت و در خیابان باریکی که خانه هسوس هم آنجا بود می‌رفتم. این دوستان را برای شام به آن رستوران دعوت کردم که استقبال کردند. غروب آن‌روز به خانه‌ی هسوس رفتم که همراه آنان برای شام و صحبت برویم. به رستوران که رسیدیم هسوس گفت که رستوران بهتری سراغ دارد. من هم استقبال کردم. بعد از قدری پیاده‌روی متوجه شدم که به محله‌ی اطراف هتل ناسیونال^{۲۳} که یکی از بهترین هتل‌های هاوانا است رسیدیم. در ظلع مقابل در ورودی هتل یک رستوران فرانسوی مجلل بود. فهمیدم آنها مایلند آنجا شام بخورند. در آن رستوران جز دو یا سه میز دیگر که توسط توریست‌ها اشغال شده بود کسی نبود. یک پیانیست آهنگ‌های اروپایی و آمریکایی را می‌نواخت. البته در منوی آن رستوران بزرگ خوراکی برای من که گیاهخوار بودم وجود نداشت. اما هسوس و همسرش گویا در بهشت بودند. هسوس توضیح داد که سالگرد ازدواج آنهاست و دل‌شان می‌خواست که در این رستوران جشن بگیرند. البته من به رستوران‌های فرانسوی در فرانسه و آمریکا رفته بودم. رستورانی که ما رفتیم غذای خوبی نداشت. اما زن و شوهر جوان بسیار خوشحال بودند که به این هوس خود جامه‌ی عمل پوشاندند.

دوستی من با هسوس ادامه یافت تا اینکه من دیگر به کوبا نرفتم و رابطه‌ی ای‌میلی ما هم قطع شد. آخرین تقاضای هسوس این بود که من در آمریکا کتابی در مورد نظریه و تجربه سوسیالیسم بازار را که من اسم آن‌را به‌خاطر ندارم برایش خریداری و به آدرس دوستش در کانادا بفرستم تا به کوبا ببرد. البته هسوس کتاب را برای بنیاد فلسفه می‌خواست که مطمئنم در چرخش به سوسیالیسم بازار در کوبا نقش داشته است.

آنتونیو آرماس

با آنتونیو (تونی) آرماس در کنفرانس‌های «فلاسفه و دانشمندان علوم اجتماعی» آشنا شده بودم. استاد فلسفه بود در دانشگاه سینفئگوس^{۲۴} که در ۲۵۰ کیلومتری جنوب هاوانا در کنار دریای کارائیب قرار دارد. همانطور که قبلاً گفتم تونی به طب جایگزین هم علاقه داشت و آن‌را هم در دانشگاه تدریس می‌کرد. او با همسرش^{۲۵} دی زی و مادر سالمند تونی در خانه‌ی کوچکی زندگی می‌کردند. آنها برای داشتن درآمد بیشتر پروانه‌ی «خانه‌ی خصوصی»^{۲۶} داشتند. یکی از اقدامات دولت کوبا برای مقابله با رکود بزرگ دهه‌ی ۱۹۹۰ چرخش به توریسم و تشویق کوبایی‌ها به یافتن راهی برای امرار معاش سواى کار دولتی بود. دادن پروانه به خانواده‌هایی که شرایط لازم را داشتند تا در گوشه‌ای از خانه‌شان توریست سکنی دهند یکی از این شگردها بود. در آن زمان یک اطاق خواب و صبحانه در چنین خانه‌هایی ده دلار در روز بود که برای توریست‌ها بسیار ارزان و برای کوبایی‌ها منبع خوبی برای کسب دلار بود.

من چند بار یک یا دو شب خانه‌ی تونی به‌عنوان مسافر مهمان بودم. هم فال بود و هم تماشا. تونی و همسرش مختصر درآمدی می‌داشتند و من با آنها در مورد زندگی در کوبا و دیگر مسایل گفت‌ووشنود داشتم. خانه‌ی تونی مثل اکثر خانه‌های کوبایی در و پنجره‌هایش با میله‌های آهنین از بیرون خانه جدا می‌شدند. بعداً همین وضع را در ونزوئلا و در کستاریکا دیدم. فکر می‌کنم همه‌ی آمریکای لاتین اینطور باشند. چیزی است مثل دیوار درسبک معماری ایران برای جلوگیری از دزدی. اما تونی دو سگ دوبرمن^{۲۷} هم داشت که گویا تربیت شده بودند که به غریبه‌ها حمله کنند. تونی این دو سگ را از اول صبح تا موقع خواب شبانه در یک مکان کوچک که مثلاً خانه سگ بود زندانی می‌کرد. البته کوبا گرم است و سگ‌ها مثل انسان از گرما رنج می‌برند و به نوشیدن آب نیازمندند. این مسئله مرا رنج می‌داد. اما دوستی‌ام با تونی آن حد نبود که از او بخواهم این وضع را عوض کند. تونی که از علاقه‌ی من به حیوانات آگاه بود مرا به همسایه روبرویش معرفی کرد که به‌من حیوانات وحشی را نشان دهد. با کمال تعجب فهمیدم که آن مرد یک «باغ وحش» خصوصی دارد از انواع حیوانات وحشی کوچک که او در قفس‌ها و یا اگر آبی بودند در سطل آب آن‌ها را نگهداری می‌کرد. البته من

خیلی زود از این وضع مشمئز شدم و آن خانه را ترک کردم. گویا آن مرد از طریق نشان دادن این موجودات درآمدی کسب می‌کند. در کوبا در آن زمان سگ ولگرد در شهرها بود. یک بار در تیرنآداد کنار میز کافه‌ای نشسته بودم و به یک گروه موسیقی سالسا گوش می‌دادم و موهیتویی مزمزه می‌کردم. ناگهان متوجه شدم که سگی در زیر میز در حال مرگ است! چند سال قبل خبری خواندم که در هاوانا جوانی برای تفریح سگی را با بنزین آتش زده است. در کوبا تا آنجا که من می‌دانم قوانینی برای حفاظت حیوانات نیست. به نظر نمی‌رسید که مقامات کوبایی اقدامی برای اصلاح این وضع انجام داده باشند.

در آخرین اقامت در منزل تونی یک غروب که آجگو می‌نوشتیم و در مورد کوبا صحبت می‌کردیم، او دعوتم کرد به پشت بام برویم. به آنجا که رسیدیم تونی با صدایی که کسی نشنود برایم در مورد ناراضی‌هایش از زندگی در کوبا گفت. تونی در زمره‌ی گروه‌های نظامی کوبا، در دو جنگ در اتیوپی و در آنگولا شرکت کرده بود. شاید نظر او نسبت به انقلاب عوض شده بود. شاید او زیادی محافظه‌کار شده بود چرا که من با کوبایی‌های ناراضی و حتی آشکارا ضد انقلابی هم صحبت کرده‌ام. شاید هم تونی نمی‌خواست ناراضی‌ها او به وضع نسبتاً خوبش لطمه بزنند. به هر حال چند سال بعد با خبر شدم که تونی و همسرش که دخترشان در ایالات متحده زندگی می‌کرد به فلوریدا مهاجرت کرده‌اند.

رُزا ایمنس^{۲۸}

تام پیازا^{۲۹} که همکار من در «مرکز پژوهش‌های پیمایشی» بود نام و نشان رُزا را به من داد تا در سفرم به کوبا با او ملاقات کنم. تام دکترای آمار^{۳۰} داشت و متخصص نمونه‌برداری در پروژه‌های پیمایشی بود. رُزا هم در بزرگ‌ترین بیمارستان هاوانا^{۳۱} به‌عنوان متخصص آمار زیستی^{۳۲} کار می‌کرد. پدر و مادر او کمونیست‌های ونزویلایی بودند که با پیروزی انقلاب کوبا برای کمک به انقلاب به کوبا مهاجرت کرده بودند. در نتیجه رُزا در کوبا بزرگ شده بود و با یک مرد کوبایی به نام توماس که او در دانشگاه هاوانا آمار زیست درس می‌داد ازدواج کرده بود. آنها یک دختر و یک پسر داشتند. اما

بعد از مدتی تصمیم گرفتند که از هم جدا شوند. یه دلیل وضع مسکن در کوبا مشکل بود که آنها در دو خانه‌ی مجزا زندگی کنند. در نتیجه زمانی که من با رُزا آشنا شدم توماس در طبقه‌ی بالا و رُزا در طبقه‌ی پایین یک خانه خوب در منطقه پلایا زندگی می‌کردند. در سفرهای بعدی برای صرف شام یا نهار به رُزا سری می‌زدم و در مواردی از راهنمایی‌های او بهره می‌بردم. من هرگز توماس را ملاقات نکردم. اما تام به من گفت که از نظر علمی خوش‌نام بود و به خارج زیاد سفر می‌کرد. دختر آنها بعد از تمام کردن دانشگاه به شیلی مهاجرت کرده بود. دانیل پسر رُزا که ریاضیات و علوم کامپیوتر می‌خواند به آرژانتین مهاجرت کرد. چند سال پیش رُزا برای مرخصی به شیلی رفت. اما در آن‌جا ازدواج کرد و در یک دانشگاه به کار مشغول شد. من با رُزا از طریق فیس‌بوک در تماس هستم. در آخرین تماس ما گفت که هر سال برای دیدار به کوبا می‌رود. قرار گذاشته‌ایم که در سفر بعدی او من هم به کوبا بروم که هم او را ببینم و هم دیگر دوستانی که هنوز کوبا هستند.

حوزه آلسولر^{۳۳}

یوجین کرگ^{۳۴} در دو سفرم به کوبا همراهم بود. او از سمپات‌های حزب کارگران سوسیالیست آمریکا بود و در انبارداری کارخانه‌ای در سن حوزه کار می‌کرد. اجداد او اسکاتلندی بودند و شیفته‌ی انقلاب کوبا و فیدل کاسترو بود. یک روز یوجین پیشنهاد کرد که به دیدن مردی که او را از زمره‌ی انقلابیون قدیمی می‌دانست برویم. من هم قدری شیرینی تازه خریدم و به سوی منزل او که در نقطه‌ای مرغوب مشرف به بلوار مالکن^{۳۵} که در کنار دریای کارائیب است رفتیم. حوزه و همسرش مرسدس در آپاتمان کوچکی در طبقه‌ی سوم زندگی می‌کردند. خوشبختانه ساختمان آسانسور داشت چون این دو بیشتر از ۸۰ سال سن داشتند. اگر چه من چندین بار برای دیدار حوزه رفتم اما موفق به آشنایی با مرسدس نشدم. روال دیدار ما همیشه این بود که پس از عرض ادب به مرسدس حوزه ما را به اطاق مطالعه‌ی کوچکش که چند قفسه کتاب داشت و میز تحریر و چند صندلی می‌برد. خود پشت میز کارش می‌نشست و میهمانان روی صندلی‌ها که سه تا بیشتر نبودند. بعد از قدری خوش‌وبش مرسدس با یک سینی با

چند فنجان کوچک قهوه کوبایی می‌آمد. ما قهوه را می‌نوشتیم با حوزه فوراً وارد بحث سیاسی می‌شدیم. البته در ملاقات اول قدری صحبت از پیشینه‌ها می‌شد. حوزه، دکترای فیزیک داشت و می‌گفت در وزارت صنایع معاون چه گوارا بوده است. بعد از بازنشستگی او در انجمن کوبایی تاریخ علم و فناوری^{۳۶} فعال و یکی از رهبران آن بود. وقتی فهمید که من لیسانس ریاضیات و علوم کامپیوتر دارم و در گروه «علم برای مردم» در آمریکا فعالم،^{۳۷} دوستی ما گرم‌تر شد. حوزه خبرنگار هی انجمن کوبایی تاریخ علم و فناوری را برای من می‌فرستاد من با گروه‌هایی که در آن فعال بودم به اشتراک می‌گذاشتم.

حوزه انگلیسی را کاملاً به‌خوبی صحبت می‌کرد، به‌همه‌ی مسایل سیاسی عمده در جهان علاقه داشت. در مورد کوبا اما گرایش او همان بود که من در برخی دیگر از دوستان کوبایی‌ام می‌دیدم. به‌عنوان مثال در سفرم همراه یدالله زمانی که ما در هتل هیراسول در محله‌ی هاوانای مرکزی^{۳۸} سکنی داشتیم متوجه شده بودم که در گوشه‌ی چهارراه همیشه قدری آشغال انبار شده است. برایم این سؤال مطرح بود که چرا ظرف اشغال نگذاشته‌اند و چرا اهالی نسبت به این امر بی‌اعتنا هستند، به‌ویژه آن که این تل اشغال روبروی هتل س. ت. س. بود که می‌توانست و می‌بایست برای رفع این مشکل اقدام کند. در محله‌های بهتر شهر هاوانا چنین مشکلی ندیده بودم. وقتی از حوزه سؤال کردم این امر را مهم قلمداد نکرد و به ضعف کمیته در دفاع از انقلاب (س. د. ر.)^{۳۹} نسبت داد. س. د. ر. در اوایل انقلاب کوبا به‌عنوان کمیته‌های محلی برای دفاع در برابر فعالیت ضد انقلابیون تشکیل شدند و بعد از تثبیت شدن انقلاب به صورت کمیته‌های محل در آمدند. در آن زمان س. د. ر. ۸ میلیون و چهار صد هزار عضو داشتند. جمعیت کوبا ۱۱ میلیون و دویست هزار بود. مشاهدات من که البته بسیار محدود بود نشان می‌داد که این کمیته‌ها عمدتاً فعال نبودند. در وینپالس که من به شرکت در یک جلسه‌ی آن دعوت شدم تعداد کمی که عمدتاً زنان بودند شرکت داشتند. به‌نظر من دلیل عمده‌ی آلودگی محیط زیست بیگانگی است و وجود بیگانگی از طبیعت و بیگانگی اجتماعی در کوبا نقطه‌ی شروع نقد الگوی توسعه‌ی «سوسیالیستی» آن است.

کوبا از نگاه دوستان کوبایی من

در صحبت‌های ما معلوم شد که حوزه چون دیگر سالمندان حزب کمونیست کوبا که من ملاقات کردم عضو حزب سوسیالیست مردمی و طرفدار اتحاد شوروی به‌عنوان الگوی سوسیالیستی است.

آخرین باری که حوزه را دیدم در ماه مه ۲۰۰۶ بود که همراه علیرضا نسب برای شرکت در سومین کنفرانس بین‌المللی آثار کارل مارکس و چالش‌های قرن بیست‌ویکم به کوبا سفر کردم.

حوزه هر سال نو میلادی کارت تبریکی دیجیتالی برای دوستانش می‌فرستاد. در سال ۲۰۱۹ کارت تبریک حوزه واصل نشد. دو سال قبل به جای عکس جدیدی از مرسدس و خودش همراه کارت تبریک حوزه عکسی از پسرش و زن و دختر او فرستاده بود. خبر ناگوار این بود که مرسدس فوت کرده بود. چون اکثر زوجین، حوزه را هم به دلیل کهولت و احياناً نبود همسرش، به‌عنوان یک دوست از دست دادم. (برای متن وداع با حوزه، ن.ک. به نیری ۲۰۲۰)

فرناندو فونس و کشاورزی زیست‌بومی^{۴۰}

ماه مه ۲۰۰۶ من برای شرکت در سومین کنفرانس مارکس که بنیاد فلسفه برگزار می‌کرد به هاوانا سفر کردم. در اولین کنفرانس که در سال ۲۰۰۳ برگزار شد من نوشته‌ای تحت عنوان «سوسیالیسم و بازار: یک بررسی روش‌شناختی» (نیری ۲۰۰۳) ارائه کردم. همان‌طور که قبلاً چند بار اشاره کرده‌ام کوبا بعد از آغاز بحران بزرگ ناشی از فروپاشی اتحاد شوروی و کومکن به‌تدریج سیاست‌هایی را دنبال کرد که از زمان ریاست جمهوری رائول کاسترو می‌توان سوسیالیسم بازار نامید. هدف من نقد این دیدگاه بود که چه‌گوارا هم به نحوی دیگر نقد کرده بود (نیری ۲۶ آوریل ۲۰۰۴). برای کنفرانس سوم دو مقاله تهیه کردم. اولی مقاله‌ای بود به‌عنوان «خیزش و سقوط انقلاب ۱۳۵۷ ایران: درس‌هایی برای امروز» (نیری و نسب ۲۰۰۶). این مقاله را من نوشتم و برای علیرضا فرستادم تا نظر بدهد. او چند نکته را مطرح کرد که من در نوشته منظور کردم. مقاله‌ی دوم «نظریات انتقادی از ماهیت طبقاتی اتحاد شوروی: یک بررسی مارکسیستی» (نیری مارس ۲۰۰۳) بود. منظورم از این مقاله طرح یک بحث بود که

طی سال‌ها نتوانسته بودم با دوستان کوبایی‌ام داشته باشم. امید من این بود که در این کنفرانس که رهبران حزب کمونیست کوبا نیز شرکت داشتند حداقل بحث مختصری انجام شود.

برای اقامت در هاوانا به توصیه‌ی دوستی با فرناندو فونس مونسوته^{۴۱} تماس گرفتم و او علیرضا و مرا به‌عنوان توریست پذیرفت. او و همسرش کلودیا و پسر خردسالش و یک سگ کوچک در یک خانه‌ی زیبا در محله‌ی ودادو در طبقه‌ی دوم زندگی می‌کردند. آنها زوجی بسیار دوست‌داشتنی با آرزوهای بزرگ بودند.

دو روز اول علیرضا و من آن‌قدر درگیر کنفرانس بودیم که فرصت آشنایی با این خانواده نبود. علیرضا مقاله‌ی ما را در اولین جلسه کنفرانس ارائه داد. بحثی در مورد آن صورت نگرفت. من روز دوم در مورد ماهیت طبقاتی اتحاد شوروی صحبت کردم. باز بحثی انجام نشد. به‌طور کلی جو کنفرانس یک فضای کاوش‌گر نبود. در یک جلسه دیدم دوستم لیمیا وارد سالن شد و در گوشه‌ای نشست. اما قبل از پایان جلسه غیب شد!

در کنفرانس اول هم که تعداد بیشتری شرکت داشتند همین وضع کم‌وبیش حاکم بود. پال برکت که حضور داشت مقاله‌ای را که چکیده‌ی کتابش «مارکس و طبیعت» بود ارائه کرد. در آن مورد هم بحثی در نگرفت.

سلیا هارت سنتاماریا

در عصر روز دوم کنفرانس من قرار قبلی داشتم که به ملاقات سلیا هارت سنتاماریا^{۴۲} به منزل او بروم. سلیا دختر دو تن از رهبران انقلاب کوبا بود. هایدی سنتاماریا^{۴۳} و آرماندو هارت^{۴۴} سلیا در دانشگاه هاوانا فیزیک خواند و برای دکترا به آلمان شرقی رفت. در آن‌جا سلیا از کیش شخصیت هانوکر^{۴۵} و فضای اختناق‌آور آن کشور به ستوه آمد. در بازگشت به کوبا سلیا از پدرش که در آن زمان وزیر فرهنگ بود (هایدی سنتا ماریا فوت شده بود) در این‌باره می‌پرسد. آرماندو هارت کتاب تروتسکی «انقلاب خیانت شده» و بیوگرافی دویچر از تروتسکی را که شامل جدال سیاسی او با استالینسم است به سلیا می‌دهد. سلیا بعد از مطالعه‌ی این کتب خود را تروتسکیست

کوبا از نگاه دوستان کوبایی من

معرفی می‌کند. البته جریانات تروتسکیست در اروپا و آمریکا با او تماس می‌گیرند و سعی در جلب او به گرایش خود می‌کنند. آشنایی من با سلیا از طریق نشر نوشته‌های او در «جایگاه ما در جهان: یک ژورنال سوسیالیسم زیست‌بوم‌گرا» بود. یک ساعت با هم گفتگو کردیم و قرار شد که با هم مکاتبه کنیم.

متأسفانه سلیا و برادرش آبل در ۷ سپتامبر ۲۰۰۸ در یک حادثه‌ی رانندگی جان باختند. سلیا در سال ۲۰۰۶ به دلایلی که برای من ناروشن است از حزب کمونیست کوبا استعفا داده بود. برای آشنایی با عقاید او به مجموعه‌ای از مقالاتش که بعد از مرگ او جمع آوری و چاپ شد رجوع کنید (سلیا هارت ۲۰۰۶).

کشاورزی زیست‌بوم‌گرا

در پایان کنفرانس مارکس، علیرضا و من به منزل برگشتیم. وقتی جویای فرناندو شدیم کلودیا گفت که برای شرکت در جلسه‌ی کنفرانس کشاورزان ارگانیک و زیست‌بوم‌گرا رفته است. او ما را تشویق کرد که به آنجا سری بزنیم. اتفاقاً ما زمانی به آن جلسه رسیدیم که یکی از سازمان‌دهندگان کنفرانس یک جمع‌بندی از آن را ارائه می‌کرد. آنچه در اولین نظر جالب بود ترکیب سخنرانان کنفرانس بود. برخلاف کنفرانس مارکس که سخنرانان یا از روشنفکران چپ بودند و یا از گرایش‌های حزبی در این کنفرانس سخنرانان هم از پیشگامان دانش کشاورزی زیست‌بوم‌گرا بودند و هم از کشاورزانی که کشت ارگانیک می‌کردند و یا از شیوه‌های کشاورزی زیست‌بوم‌محور تبعیت می‌کردند و در مورد تجربه‌ی کار خود بحث می‌کردند.

در پایان این کنفرانس عده‌ای از دوستان فرناندو همراه ما به خانه‌ی او آمدند. در این جمع پدر فرناندو که او هم فرناندو نام داشت، مادرش مارتا مونسونته،^{۴۶} و برادرش رینالدو حضور داشتند. در آن میهمانی متوجه شدم که پدر و مادر فرناندو از پیشگامان تبلیغ و ترویج کشاورزی زیست‌بوم‌گرا در کوبا بوده‌اند. برادر فرناندو نیز تاریخ‌دان محیط زیست^{۴۷} با تخصص در کوبا بود. از او کتاب «از باران جنگل‌ها تا مزرعه‌ی نیشکر: تاریخ محیط زیست در کوبا از ۱۴۹۲» (۲۰۰۸) در دست است. پدر و مادر فرناندو و دیگران کتاب «کشاورزی پویا و مقاومت: تحول تولید غذا در کوبا» (۲۰۰۲) را منتشر کرده

بودند که به انگلیسی هم ترجمه شده است (برای بررسی کتاب نک به نیری ۲۰۰۷). پدر فرناندو بخمن گفت که هواداران کشاورزی زیست‌بوم‌گرا با مقاومت دستگاه دولتی و رهبران حزب در برابر تغییر نظام کشاورزی که از الگوی شوروی کپی شده بود مواجه بوده‌اند. الگوی شوروی شبیه مزارع عظیم مکانیزه در غرب است که نیازمند میزان بالایی از انرژی و مواد اولیه چون آب و کود شیمیایی و سموم ضد آفت و غیره و ماشین‌آلات سنگین است. کوبا اکثر این مواد را از بلوک شرق وارد می‌کرد. بعد از فروپاشی شوروی کشاورزی کوبا هم به بحران گرفتار شد. حتی در هاوانا که ۲ میلیون جمعیت دارد مردم مجبور شدند تا در هر محله باغچه‌های اشتراکی برای تولید سبزیجات و میوه به سبک ارگانیک ایجاد کنند. او می‌گفت که علی‌رغم این تجربه هنوز نظام حاکم مانع توسعه‌ی کشاورزی زیست‌بوم‌گراست. متن کتاب او چندین بار توسط ناشران دولتی تغییر یافته تا سر انجام با چاپ آن موافقت شده است.

سه سال بعد از آن آشنایی با خانواده فونس، مادر فرناندو که میان سال بود فوت شد. فرناندو که از دانشگاهی در هلند دکترای کشاورزی زیست‌بوم‌گرا گرفته بود از یک فرصت که رائل کاسترو در مقام رئیس جمهوری ایجاد کرد استفاده کرد تا اجازه‌ی دولتی بگیرد تا زمین لم‌یزرعی را برای ۹۹ سال کشت کند. او آن‌را «مزرعه‌ی مارتا»^{۴۸} نامید و با کوشش زیاد آن‌را به روش کشاورزی زیست‌بوم‌گرا کشت کرد. مزرعه‌ی مارتا آن قدر معروف شد که پرنس چارلز در دیدارش از کوبا به دیدن آن رفت. اگرچه نمونه‌ی کار فرناندو نشان می‌دهد که کوبا می‌تواند از نظر غذایی با روش کشاورزی زیست‌بوم‌گرا خودکفا شود، هنوز کوبا که با بحران دائمی ارز روبروست عمده‌ی مواد غذایی‌اش را وارد می‌کند. کمبود مواد غذایی یکی از دلایل تظاهرات شورشی هر چند کوچک اخیر است.

علیرضا نسب

با علیرضا به واسطه‌ی یدالله خسروشاهی آشنا شدم. سپتامبر ۲۰۰۱ بعد از دیداری از دوستان سوسیالیست درهامبورگ در آلمان، مالمو و استکهلم در سوئد، چند روزی هم میهمان یدالله و همسرش در لندن بودم. شب قبل از بازگشتم به کالیفرنیا یدالله که از سابقه‌ی سیاسی من با خبر بود بکھو گفت: می‌خواهی یک جوان تروتسکیست را

ملاقات کنی؟ و بعد از یک تلفن به علیرضا راه افتادیم. به نظر آمد که آپارتمان علیرضا زیرزمین بود. در را که باز کرد از راهروی باریک و بلند و تاریکی گذشتیم تا به اتاق نشیمن رسیدیم. در آن راهرو تعدادی کتاب روی هم انباشته شده بود. علیرضا توضیح داد این‌ها نسخه‌هایی از کتاب او «ملی‌گراها و افسانه‌ی دموکراسی» هستند که تاریخچه حقوق دموکراتیک در ایران در زمان قدرت بورژوازی لیبرال است. یک نسخه را هم به من هدیه کرد.

علیرضا در محله‌ی مولوی تهران به دنیا آمده و بزرگ شده بود. در سال ۱۳۵۶ به انگلیس می‌رود که فیلم‌سازی یاد بگیرد. در همان ابتدای ورود با تروتسکیست‌های ایرانی در لندن که نشریه‌ی «کندوکاو» را منتشر می‌کردند و در کمیته‌ی علیه اختناق در ایران فعال بودند آشنا می‌شود و به تروتسکیسم جلب می‌شود. من هرگز در ایران علیرضا را ملاقات نکرده بودم و نمی‌دانم کی به انگلیس برگشت. اما می‌دانم که در ابتدا سعی کرد که با برخی از فعالان تروتسکیست ایرانی که چون او به انگلیس برگشته بودند همکاری کند. اما آب‌شان به یک جوی نرفت و علیرضا تصمیم گرفت به مسیر سیاسی مورد انتخاب خود برود. خوشبختانه او و یدالله همدیگر را یافتند و چندین سال به فعالیت همبستگی با مبارزات کارگری در ایران پرداختند. نتیجه‌ی این همکاری‌ها «اتحاد بین‌المللی در حمایت از کارگران ایران»^{۴۹} بود که در همکاری با فرید پرتوی در تورنتو در کانادا شکل گرفت و برای مدتی فعال بود.

علیرضا که در محافل سیاسی با نام بهزاد کاظمی شناخته می‌شد با استفاده از فناوری پال‌تاک^{۵۰} اتاقی تحت عنوان «اتحاد سوسیالیست‌ها» به‌وجود آورد که عمدتاً به مسایل کارگری و سوسیالیستی با دعوت از طیف گسترده‌ای از فعالین کارگری و فعالین چپ در ایران و در خارج ایران می‌پرداخت.

دوستی علیرضا و من با تلفن‌های متعدد جدی شد. این امر که ما در یک زمینه‌ی سیاسی مشترک سهیم بودیم البته مؤثر بود. اما کوشش من در همکاری سیاسی با تروتسکیست‌های ایرانی عمدتاً بی‌فایده بود. اکثر این‌ها عملاً زندگی به‌عنوان یک فعال سیاسی را کنار گذاشته بودند. تعداد انگشت‌شماری هم که به لحاظ سیاسی فعال بودند در مسیری گام گذاشته بودند که مورد پسند من نبود. علیرضا استثنا بود.

در کوبا علاوه بر شرکت در کنفرانس مارکس و آشنایی با خانواده‌ی فونس، ما در تظاهرات اول ماه مه شرکت کردیم. سری هم به هسوس گارسیا زدیم. علیرضا در مورد غلبه‌ی استالینیسم و مبارزه تروتسکی با او صحبت کرد. علیرضا به‌ویژه به ویکتور سرژ^{۵۱} علاقه داشت و نظر هسوس را جلب کرد که آثار او را بخواند. حُسن آثار سرژ علاوه بر صمیمیت آنها در صحبت با کسانی که تحت تأثیر استالینیست‌ها نسبت به تروتسکی حساسیت دارند اینست که او تروتسکیست نبود اما سوسیالیست انقلابی ضداستالینیست بود که در رمان‌هایش استالینیسم را نقد می‌کند.

همراه علیرضا به دیدار برخی از دیگر دوستانم رفتیم از جمله حوزه در هاوانا و آنتونیو در سینفنگوس. یک سفر هم رفتیم به وینالس و در منزل هاوانا اطراق کردیم. فکر می‌کردم که علیرضا از آشنایی با کوبایی‌های کارگر و کشاورز خوشش بیاید. اما روز دوم او را شدیداً آشفته دیدم. می‌گفت که نمی‌خواهد هاوانا را «استثمار» کند. البته هاوانا زن زحمتکشی بود که از صبح زود تا شب کار خانه و کار توریست‌های میهمان را انجام می‌داد. آنچه علیرضا متوجه نبود این واقعیت بود که وضع آن خانواده از وضع اکثر کوبایی‌ها بهتر بود چون از طریق توریسم دلار به‌دست می‌آوردند و قدرت خرید بیشتر داشتند. در واقع مشکل اساسی مفهوم استثمار بود. اما خیلی زود متوجه شدم که اشکال اساسی بیماری قند علیرضا بود و زمانی که او در استفاده‌ی به‌موقع از انسولین غفلت می‌کرد حالش بد می‌شد و قضاوتش مخدوش. به‌هرحال پس از تزریق انسولین حالش عادی شد و رضایت داد که طبق برنامه‌ی قبلی عمل کنیم. در آخر سفرمان که سه هفته بود علیرضا را برای یک روز به ساحل وارادرو^{۵۲} که به بهترین ساحل دنیا معروف است بردم. وارادرو یک فرودگاه بین‌المللی دارد که توریست‌هایی که میل به آشنایی با کوبا را ندارند و صرفاً می‌خواهند مدتی را در هتل لوکسی زندگی کنند روزها را به شنا و حمام آفتاب بگذرانند و شب‌ها غذای خوب بخورند و عیاشی کنند جلب می‌کند. آب دریا آنقدر شفاف است که یک بار من یک بیست دلاری را در عمق پیدا کردم. علیرضا از این دیدار خوشحال بود و حتی خود را به یک ماساژ کنار دریا هم مهمان کرد. من عکسی از او پس از ماساژ در حالی که به خواب فرو رفته بود گرفتم. علیرضا که منتقد انقلاب کوبا بود به این دلیل که شورایی نیست پیوسته دنبال عیب و ایراد در زندگی روزمره‌ی کوبایی‌ها می‌گشت. در هاوانا یک بار او مرد پیری را

کوبا از نگاه دوستان کوبایی من

نشان داد که در ظرف بزرگ اشغال دنبال چیزی می‌گردد. او مطمئن بود که پیرمرد گشنه است و دنبال غذا می‌گردد. اگر چه در کوبای اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ این حدس احتمالاً به‌جا می‌توانست باشد، در کوبای زمان سفر ما گزارشی از گرسنگی در کوبا نبود.

به‌نظر من برخوردهایی بر اساس الگوهایی از پیش تعیین‌شده سدّ راه درک واقعیت‌های انقلاب کوبا می‌شود چه از جانب کسانی که با انقلاب مخالفند و چه کسانی که مخالف انقلاب نیستند اما دنبال وفق آن با الگوی منتخب خود می‌گردند. بعد از بازگشت از کوبا دوستی ما عمیق‌تر شده بود. علیرضا همیشه سعی داشت که مرا درگیر پروژه‌هایی که خود انتخاب کرده بود بکند. آخرین آن انتشار نشریه‌ای بود به نام «سامان نو». من از سال ۲۰۰۰ پس از دو دهه تلاش به‌عنوان یک سوسیالیست به این نتیجه رسیده بودم که سوسیالیسم قرن بیست‌ویکم نوعی سوسیالیسم زیست‌بومی باید باشد که از ریشه با سوسیالیسم قرن نوزدهم تفاوت دارد. از سال ۲۰۰۹ به بعد تدریجاً من با طرح آن چه بعداً سوسیالیسم زیست‌بوم محور نامیدم مشغول شدم. برای من پروژه‌های علیرضا اگرچه مهم اما به لحاظ کار خودم خرده‌کاری محسوب می‌شد. علیرضا روز ۸ آوریل ۲۰۱۱ به من تلفن زد و از ناراحتی مزاج شکایت کرد. از او خواستم که با دکترش صحبت کند. او گفت که دوشنبه قرار دارد. دوست دخترش روز یکشنبه او را بیهوش پای کامپیوترش می‌بیند. او را به بیمارستان می‌برند اما در کما باقی می‌ماند. ۲۲ آوریل علیرضا را از دست دادیم.

پروژه‌های حرفه‌ای

من برای سال‌ها می‌خواستم که در کوبا زندگی کنم. به دلایل مختلف این امر ممکن نشد. اما سعی من همیشه این بوده که در حد توانم به مردم کوبا کمک کنم. گذشته از فعالیت سیاسی در مبارزه علیه محاصره‌ی اقتصادی کوبا توسط دولت آمریکا، کوشیدم که در محل کارم کمکی به کوبا بکنم. نتیجه‌ی این تلاش انجام دو پروژه بود. در سال ۲۰۰۲ موفق شدم که با همکاری نیکولاس گاریگا مندس^{۵۳} که مدیر عامل مؤسسه‌ی اطلاعات علمی و فناوری (ایدیت)^{۵۴} در کوبا بود از بنیاد پژوهش‌های علوم

اجتماعی در آمریکا^{۵۵} کمک‌هزینه^{۵۶} بگیرم تا دو نفر از این مؤسسه را برای یک هفته جهت آشنایی متقابل برای دیدار از دانشگاه کالیفرنیا در برکلی دعوت کنم. علاوه بر گاریگا مندرس معاون او کاریداد لینا اسکالونا^{۵۷} در این دیدار شرکت داشت. برای این یک هفته من برنامه‌ی مفصلی از بازدید این دو را از گروه‌ها و نهادهایی که کارشان مورد علاقه‌ی ایدیت بود تنظیم کردم و یک مترجم را که همراه آنان باشد استخدام کردم. یک جلسه سخنرانی نیز برای گاریگا مندرس برگزار کردم که حدود ۴۰ نفر در آن شرکت کردند. نکته‌ی جالب این بود که همه حضار از کیفیت صحبت گاریگا مندرس و میزان دانش کوبایی‌ها در مورد جوانب مختلف سیستم‌های اطلاعاتی کامپوتری متعجب شده بودند. تبلیغات ضد انقلاب کوبا تصویری نادرست از سطح بالای دانش کوبایی‌ها ایجاد کرده است. جای تردیدی نبود که میهمانان من از این فرصت طلایی لذت می‌بردند و من در زمان فراغت، آنان را برای گردش در اطراف برکلی و سانفرانسیسکو بردم.

سال ۲۰۰۳ با موافقت ایدیت از بنیاد پژوهش‌های علوم اجتماعی، تقاضای کمک هزینه برای سفر سه نفر از «مرکز پژوهش‌های پیمایش» جهت یک سمینار دو روزه در هاوانا برای کارکنان ایدیت در سراسر کوبا دادم که پذیرفته شد. قرار شد که دو نفر از همکاران من، ایلونا اینوسکی و جان استایلز در روز اول در مورد جوانب اساسی ایجاد یک کتابخانه‌ی دیجیتال صحبت کنند و روز دوم نیز من و جان استایلز در مورد چگونگی استفاده از اطلاعات دیجیتال جمع‌آوری شده برای خدمات اداری جهت پژوهش پیرامون برنامه‌های خدماتی صحبت کنیم.

بیش از ۲۰ نفر در سمینار دو روزه در نوامبر شرکت کردند. برای ایلون و جان در هتل اینکلترا جا گرفته بودم و آنها از شانس دیدار از هاوانا برخوردار شدند.

در سال ۲۰۰۴ کمک‌هزینه‌ی دیگری برای بررسی میزان دستیابی به خدمات پزشکی ۱۰ سال بعد از بررسی اولیه‌ام گرفتم. قرار بود همراه با جین مالدون^{۵۸} که استاد در مدرسه‌ی برنامه‌های دولتی^{۵۹} و همکار من در پروژه‌های تحقیقاتی در «مرکز پژوهش‌های پیمایشی» بود به کوبا برویم و براساس کار جمع‌آوری اطلاعات لازم را انجام دهیم و بعداً در برکلی با تحلیل این داده‌ها مقاله‌ای را در این زمینه چاپ کنیم. برای انجام پیمایش ما سؤالاتی را که می‌باید از داوطلبان کوبایی بکنیم تهیه کردیم و

برای تأیید به «کمیته‌ی حفاظت از سوژه‌های انسانی» فرستادیم. جین رئیس این کمیته بود و ما در تهیه‌ی سؤالاتی که هویت سوژه‌های ما را در کوبا ناشناس بگذارد و حرمت آنان را حفظ کند دقت لازم را کرده بودیم. پروژه‌ی ما تأیید شد. اما در آخرین روزها جین گفت که به دلایل شخصی نمی‌تواند همراه من بیاید. بعد از این که در هاوانا مستقر شدم به وزارت بهداشت عمومی^{۶۰} رفتم تا اجازه‌ی مقامات کوبایی را برای مصاحبه با مردم کسب کنم. به دفتر روابط بین‌المللی رفتم و با رئیس دفتر که بسیار مؤدب بود صحبت کردم و یک نسخه از طرح پروژه از جمله لیست سؤالات را به او دادم. او گفت یکی دو روز بعد مراجعه کنم. متأسفانه بعد از سه بار رفت‌وآمد رئیس دفتر که خود پزشک بود با لحنی شرمنده گفت که اجازه‌ی رسمی برای این پروژه ممکن نیست. اما تشویقم کرد که بدون اجازه به کار مشغول شوم و گفت اگر همکار کوبایی داشته باشم بهتر است.

البته بنا به مقررات دانشگاه کالیفرنیا امکان انجام بدون مجوز این پروژه نبود. لاجرم تصمیم گرفتم که پروژه‌ی کوچک‌تری را که مستلزم اجازه از «کمیته‌ی حفاظت از سوژه‌های انسانی» نباشد انجام دهم. با رُزا هیمنس تماس گرفتم و داستان را برایش تعریف کردم. او کندیدو لویز پارِدو^{۶۱} را که استاد اقتصاد در زمینه‌ی بهداشت عمومی در دانشگاه هاوانا بود معرفی کرد.

با کمک کندیدو ما توانستیم یک تحقیق ابتدایی از امر دسترسی کوبایی‌ها به بهداشت و درمان انجام دهیم و نتیجه را در ژورنال بین‌المللی خدمات بهداشت و درمان^{۶۲} منتشر کنیم (نیری و لویز ۲۰۰۵).

در سال ۲۰۰۳ به ابتکار راثول فرناندز^{۶۳} که استاد دانشگاه کالیفرنیا در ایرواین^{۶۴} بود حدود بیست نفر از اساتید و پژوهشگران دانشگاه کالیفرنیا که ده شعبه دارد در برکلی جمع شدند و تصمیم گرفتند شبکه‌ای به نام «حرکت آکادمیک برای کوبا در دانشگاه کالیفرنیا»^{۶۵} را به وجود آورند. لزوم چنین بدنه‌ای احساس می‌شد تا پژوهشگران دانشگاه کالیفرنیا را گرد هم آورد. البته من جزو این عده بودم. در این جلسه من با لورا انریکس^{۶۶} که استاد جامعه‌شناسی بود آشنا شدم. او جزو گروهی بود که کمک‌هزینه‌های تحقیقاتی مرا تأیید کرده بودند. من و او «کارگاه کوبا» را در برکلی ایجاد کردیم که

البته عمده‌ی زحمات آن با لورا بود که دوست خوبی برای من شد. ما از این طریق سخنرانانی از کوبا دعوت کردیم و پژوهش‌کنندگان در مورد مسایل مختلف در کوبا توانستند در مورد کارشان صحبت کنند و از نظر دیگران بهره‌برند. این پروژه سه سال بیشتر ادامه نداشت زیرا من به دفتر رئیس دانشگاه کالیفرنیا می‌رفتم و لورا نمی‌خواست اضافه بر وظایف دپارتمان خودش این کار را به‌تنهایی به‌دوش بکشد. اما گروه بزرگ‌تر که هر ده شعبه‌ی دانشگاه کالیفرنیا را در بر می‌گیرد به صورت‌های مختلف تاکنون فعال بوده است.

دردسر با دولت آمریکا

در بازگشت به ایالات متحده در ژوئن ۲۰۰۶ هواپیما از کنکون در مکزیک به هوستن پرواز داشت. در نتیجه من می‌باید از دو مرحله بررسی گمرک و گذرنامه/ویزا می‌گذشتم و بعد از بخش بین‌المللی فرودگاه به بخش پروازهای داخلی می‌رفتم که دردسری است. حدود یک‌ساعت برای این‌ها وقت گذاشته بودم. وقتی چمدانم را گرفتم و به گمرک رسیدم مرد سیاه‌پوستی مرا از صف جدا کرد و به درون یک اتاق برد. در آنجا از من پرسید از کجا می‌آیم. طبق معمول گفتم کوبا و اینکه به‌عنوان پژوهشگر سفر کرده‌ام و مدارک لازم را نشان دادم. اما گوش آن مأمور بدهکار نبود. محتوای چمدان را روی میزی ریخت و در حالیکه با آنها ورمی‌رفت با لحن اهانت باری با من صحبت می‌کرد. من هم مرتب به رفتار تند او اعتراض کردم. یک‌بار از من پرسید: «متولد برزیل هستی؟» جواب دادم که خیر در ایران زاده شده‌ام. معلوم بود که مرا نشان کرده‌اند اما به چه منظور؟

مدتی بعد آن مرد یکبارہ آرام شد و گفت: برو! وقتی که قدری آرام شدم فهمیدم منظور او آزار من بوده است. همان مدتی که مرا درگیر پرسش‌های احمقانه کرده بود باعث شد که پروازم به سانفرانسیسکو را از دست بدهم و مجبور شدم ساعت‌ها منتظر پرواز بعدی بشوم.

ماه نوامبر من می‌باید کار جدیدی را در دفتر رئیس دانشگاه کالیفرنیا شروع می‌کردم. دو هفته بین کار قبلی و بعدی فاصله بود. من حدود ۳۵ سال پیش زمانی که

در دانشگاه نگزاس در آستین دوره‌ی لیسانس را می‌گذراندم با دوستی هوس کرده بودیم برویم کستاریکا مقداری زمین که آن زمان خیلی ارزن بود بخریم و با کشت‌وکار به‌صورتی خودکفا زندگی کنیم. البته در عوض من سوسیالیست شدم و مسیر زندگی‌م کاملاً عوض شد. تصمیم گرفتم برای ده روز به کستاریکا بروم که در همان سفر شیفته‌ی آن شده بودم. در بازگشت به آمریکا از سن حوزه پایتخت کستاریکا هواپیما در هوستن فرود آمد. در کمال تعجب دیدم که همان مأمور دوباره ظاهر شد و مرا از صف مسافران به درون اتاقی برد و سؤال کرد کجا بودم. گفتم برای ده روز مرخصی به کستاریکا رفته بودم. گفت: «دروغ می‌گویی از کستاریکا رفته بودی کوبا! دیگر مسلم شده بود که مقامات دولتی تصمیم به اذیت کردن من گرفته‌اند. مدتی بعد نامه‌ای از اداره‌ی «حفاظت از مام میهن» که بعد از حمله‌ی تروریستی القاعده در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ به‌وجود آمده بود، برایم آمد که هم از من عذرخواهی کرده بود و هم مدعی شده بود که من قوانین محاصره‌ی اقتصادی کوبا را زیر پا گذارده‌ام. در عین حال، دفتر رئیس دانشگاه کالیفرنیا و باربارا لی که نماینده‌ی محل زندگی من در کنگره‌ی آمریکا بود در تأیید حق قانونی من برای سفر تحقیقاتی به کوبا نسبت به آزار و اذیت من اعتراض کرده بودند. نتیجه آن شد که اداره‌ی «حفاظت از مام میهن» دنبال قضیه را نگرفت. من نیز بعد از تجربه‌ی آخرم در کوبا که اجازه برای پژوهش در مورد نظام بهداشت و درمان را نتوانستم کسب کنم مطمئن بودم که آشنایی عمیق‌تری از واقعیت انقلاب کوبا از طریق سفر میسر نیست.

از ۲۰۰۶ به بعد علاقه من معطوف شناخت بیشتر کستاریکاست. کستاریکا در آمریکای مرکزی قرار دارد که حدود ۵ میلیون سال پیش از زیر آب در آمد و آمریکای شمالی و جنوبی را به‌هم متصل کرد. در نتیجه کشورهای آمریکای مرکزی کوه‌های آتش‌فشانی دارند که برخی هنوز فعال هستند. ترکیب خاک خوب، باران زیاد و آفتاب، طبیعت غنی و زیبایی به‌وجود آورده است. پنج درصد انواع موجودات در کره‌ی زمین در کستاریکا یافت می‌شود که فقط سه دهم یک درصد از زمین در سطح کره است. جمعیت کستاریکا ۵ میلیون است. در سال ۱۹۴۸ کستاریکا درگیر یک جنگ داخلی ۴۴ روزه بود. نیروهای سیاسی که در این جنگ پیروز شدند ارتش را منحل

کردند و سیاست‌های حمایت از محیط زیست و مردم کارگر را در چارچوب یک اقتصاد سرمایه‌داری اتخاذ کردند. آموزش و پرورش رایگان است و شهریه‌ی دانشگاه درمیزانی است که در دسترس مالی مردم باشد. همه‌ی شهروندان بیمه‌ی بهداشت و درمان دولتی دارند اگر چه بخش خصوصی هم وجود دارد. بنا بر «معیار شادی کشورها در چهار سال اخیر کستاریکا شاداب‌ترین کشور جهان شناخته شده است» (مینیون ۲۰۲۴).

مقایسه‌ی کوبا و کستاریکا می‌تواند آموزنده باشد. در ادامه‌ی این نوشته‌ی دنباله‌دار در مورد بحران کنونی کوبا خواهیم نوشت. اما این امر گویای نیاز به انجام چنین مقایسه‌ای را مطرح می‌کند. در حالیکه اکثر جمعیت خواهان پناهندگان در مرز جنوبی ایالات متحده از آمریکای مرکزی و کوبا هستند، درمیان آنان از شهروندان کستاریکا خبری نیست.

قدردانی: از پارسا عارفی برای تصحیح اشتباهات متن اولیه متشکرم.

⁸ Central de trabahdoes de Cuba

⁹ Migeul Limia David

¹⁰ Playa

¹¹ Galina Sesina

¹² Lada

¹³ Jesus Pastor Garcia

¹⁴ The International Conference of “The Works of Karl Marx and the Challenges of the Twenty First Century “

¹⁵ Asamblea Nacional del Poder Popular

¹⁶ Consejo de Estado

^{۱۷} برای شرح مفصل به انگلیسی نک به «[ساختار دولت کوبا](#)».

¹⁸ Consejo de Estado

¹⁹ La Timba

²⁰ Perfeccion

²¹ Avenida de los Presidentes

²² Vedado

²³ Hotel Nacional

²⁴ Cienfuegos

²⁵ Daisy

-
- 26 Casa Particular
 - 27 Dobermann
 - 28 Rosa Jimenez
 - 29 Tom Piazza
 - 30 Statistics
 - 31 Hermanos Ameijeiras Hospital
 - 32 Biostatistics
 - 33 Jose Altshuler
 - 34 Eugene Graig
 - 35 Malecon
 - 36 Sociedad Cubana de historia de la ciencia y la tecnología
 - 37 Science for the People

این گروه که در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ توسط عده‌ای از اساتید چپ از جمله استفن ج. گولد، ریچارد لوینز، ریچارد لونتین در بطن جنبش ضد جنگ ویتنام به وجود آمد در دو دهه اخیر تدریجاً به علت کهولت یا فوت رهبران اولیه‌اش و نبود جنبش رادیکال عمدتاً به یک گروه بحث در فضای مجازی تبدیل شد و من اخیراً از آن کناره گرفتم. یک تشکیلات از نسل جوان‌تر با همین اسم در صدد احیای یک گروه رادیکال است.

- 38 Hababa cenro
- 39 Comités de Defensa de la Revolución (CDR)
- 40 Agroecology
- 41 Fernando Funes Monzote
- 42 Celia Hart Santamaria
- 43 Haydee Santamaria
- 44 □Armando Hart
- 45 Honecker
- 46 Marta Monzonte
- 47 Environmental historian
- 48 Finca Marta
- 49 International Alliance in Support of the Workers in Iran (IASWI)
- 50 Paltalk
- 51 Victor Serge
- 52 Varadero
- 53 Nicholas Garriga Mendez
- 54 Instituto de Información Científica y Tecnológica (IDICT)
- 55 Social Science Research Council
- 56 Grant
- 57 Caridad Lleana Escalona
- 58 Jane Mauldon
- 59 Goldman School of Public Health

-
- ⁶⁰ Ministerio de Saludo de Publica
⁶¹ Candido Lopez Pardo
⁶² International Journal of Health Services
⁶³ Raul Fernandez
⁶⁴ University of California at Irvine
⁶⁵ UC-Cuba Academic Initiative
⁶⁶ Laura Enriquez

منابع فارسی:

- نیری، کامران. "سوسیالیسم و بازار: یک بررسی متدولوژیک." نگاه، دفتر دوازدهم، ژوئیه ۲۰۰۳. ۲۶ آوریل ۲۰۰۴.
_____ "اندیشه‌های سیاسی - اقتصادی چه‌گوارا." نقد اقتصاد سیاسی.

منابع انگلیسی:

- Hart Santamaria, Celia. It Is Never Too Late to Love or to Rebel. 2006.
Mannion, Freya. "[Costa Rica Ranks World's Happiest Country 4 Years in a Row.](#)" March 13, 2024.
Nayeri, Kamran. "[Book Review: Sustainable Agriculture and Resistance: Transforming Food Production in Cuba.](#)" Review of Radical Political Economy. Summer 2007.
_____. "[The Last Iranian Trotskyist: Alireza Ismaeli Nassab \(1954-2011\).](#)" Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism. 2011.
_____. "[Farewell to Jose Altshuler, Ismael Hossein-Zadeh, and Parviz Omidvar.](#)" Kamran Nayeri's Writings, October 28, 2020.
Nayeri, Kamran and Cándido M López-Pardo. "[Economic crisis and access to care: Cuba's health care system since the collapse of the Soviet Union.](#)" 2005.
Nayeri, Kamran and Alireza Nassab. "[The Rise and Fall of the 1979 Iranian Revolution: Its Lessons for Today.](#)" 2003.

تاریخ نویسی وارونه

واکاوی یک رونویسی در اثبات جنوبی و شمالی خواندن
آذربایجان

اصغر شیرازی



چندی پیش برحسب تصادف مقاله‌ای در سایت «تریبون» به قلم آقای علیرضا اردبیلی دیدم که به نظر می‌رسد مهم‌ترین انگیزه‌ی نوشتن آن اثبات صحت کاربرد عنوان «آذربایجان» برای نامیدن «جمهوری آذربایجان» باشد. عنوان مقاله «مملکت فسیح‌المساحت آذربایجان از قافلان کوه تا دربند» است.^{۶۷} نویسنده برای اثبات نظر خود قول برخی از تاریخ‌نگاران و جغرافیایانویسان از دوران حکومت عباسیان به بعد را نقل کرده و تعدادی از نقشه‌های جغرافیایی اعصار قدیم و جدید را بر آن‌ها افزوده است. نویسنده نظر مخالفان خود را «همان‌تز آریایی ایران‌شهری قدیمی» ای می‌داند که روس‌ها، فارس‌ها و ارمن‌ها در تولید و تبلیغ آن «بسیار فعال بوده‌اند». به نظر او برای «ابطال» این «تزروسی، فارسی و ارمنی» نه یک، بلکه ده‌ها و ده‌ها سند وجود دارد و هزاران بار هم در قالب مقالات علمی و کتب تاریخی قدیم و جدید ارائه شده‌اند. این کاری است که اردبیلی در این مقاله می‌خواسته تکرار کند.

مقاله از این‌رو نظر من را به خود جلب کرد که خود در دو جا (جلدهای اول و دوم کتاب «ایرانیت، ملیت، قومیت») وارد این گفتمان شده و به نتیجه‌ای عکس نظر آقای اردبیلی رسیده بودم. در آنجا نظر من بعضاً بر برخی از همین گونه اسناد تاریخی و داوری کارشناسانی چون بارتولد، نولدکه، لسترنج، مارکوارت، علیف، کسروی و قزوینی استوار بود. پس ضروری دانستم که مقاله‌ی آقای اردبیلی را بخوانم و در صورت صحت دلایل او نظر خودم در دو جلد نام‌برده را تصحیح کنم.

اما مقاله‌ی مزبور، تا آنجا که مربوط به اسناد تاریخی و جغرافیایی قدیم و معاصر است چیزی نیست جز رونوشت گزینشی مدخل مفصلی که در ویکی‌پدیای فارسی زیر عنوان «آذربایجان» منتشر شده است.^{۶۸} آقای اردبیلی خود به استفاده از این مأخذ اشاره کرده است. با این تفاوت که او: ۱. اطلاعات مربوط به شواهد ناظر بر اختصاص نام آذربایجان به آذربایجان ایران و برخی از نقشه‌های مندرج در آن مدخل را حذف کرده است. ویکی‌پدیا (از این پس «وپ») در این زمینه از استرابون، پلینی، استخری، ابن رسته، ابن حوقل، ابن فقیه و محمد مقدسی نام می‌برد.^{۶۹} او اضافه می‌کند که مأخذ تاریخی و جغرافیایی عموماً تا پیش از سرکوب قیام بابک خرم‌دین (مقتول در ژانویه ۸۳۸ میلادی یا ماه صفر ۲۲۳ هـ.ق.) بر این نظر بودند. ۲. در حالی که نویسنده‌ی وپ تأکید بر اطلاق نام آذربایجان بر مناطق شمال ارس را محدود به معنی اداری، نه جغرافیایی

آن می‌کند و این اطلاق به همان معنی اداری را تا ظهور سلجوقیان ادامه می‌دهد. اردبیلی مدعی اطلاق معنی جغرافیائی آن بر سرتاسر تاریخ بعد از ابن خردادبه (قرن سوم میلادی) می‌شود و شمول را تا غالب مأخذ دوره قاجاریان ادامه می‌دهد. ۳. در حالی که نویسنده‌ی وپ قائل به معنی «زبانی، دینی، فرهنگی، و تا حدی سیاسی» اطلاق نام آذربایجان بر مناطق شمال رود ارس، از دوران سلجوقیان به بعد است اردبیلی چشم بر این انحصار می‌بندد و به این اطلاق، معنی جغرافیایی هم می‌دهد. ۴. در حالی که نویسنده‌ی ویکی‌پدیا ذکر اطلاعات مربوط به مأخذ خود را (ناشر، تاریخ انتشار، صفحه جمله‌های منتخب در مأخذ) مراعات می‌کند اردبیلی، جز از ذکر نام برخی از مؤلف‌ها از کنار بقیه‌ی آنها می‌گذرد. اردبیلی به جای همه‌ی این‌ها، کار خود را با مقدمه‌ای بر علیه موضع ارمنستان نسبت به تاریخ حضور ارمنی‌ها در قریب‌ها شروع می‌کند.

تا این جا به تفاوت‌ها میان اصل و رونوشت اشاره شد، ولی آنها دارای موارد همسانی نیز در ارتباط با تشخیص مفاهیم، انتخاب شواهد و گزینش منابع هستند. اصل و رونوشت، به دو علت متفاوت به صورت گزینشی به منابع روی کرده‌اند. ولی در حالی که علت این رویکرد در اصل اکتفا به نمایش مثال‌هایی است که «عموماً» دلالت بر اطلاق نام آذربایجان بر اران و شروان به معنی اداری آن می‌کنند، برای اردبیلی همان مقاله‌ها فرصت مطلوبی به دست می‌دهند که نظر خود را تأیید کند. اصل و رونوشت برای اثبات نظر خود به نقل یک یا دو جمله از هریک از منابع اکتفا کرده‌اند. این در حالی است که در همه‌ی منابع منتخب آنها موارد بسیاری از ذکر نام آذربایجان، شروان، اران و غیره به معنی مستقل از یکدیگر آمده است، آن‌طور که در معنی خلاف استنباط اصل و رونوشت را ثابت می‌کنند، چه به صورت جمله‌هایی خلاف نظر آنها، چه به صورت امکان خوانش همان جمله‌ها با معنی دیگر. اصل و رونوشت توجهی به جنبه‌ی اصلیتی یا رونوشتی منابع، یا به عبارت دیگر اعتبار متفاوت آنها ندارند. علاوه بر این، آنها توجه لازم به آشفتگی در کاربرد مفاهیم جغرافیایی و اداری در منابع نمی‌کنند.

وپ از ۳۰ مأخذ (کتاب‌های جغرافی‌شناسان و تاریخ‌نگاران قرن سوم هجری به بعد) برای اثبات نظر خود درباره‌ی نسبت میان آذربایجان، اروان و شروان شاهد آورده است. به نظر من برای اثبات خوانش‌های وپ و اردبیلی بررسی همه‌ی آنها لازم نیست.

ارجاع به چند نمونه‌ی آنها برای اثبات عکس منظور رونوشت کفایت می‌کند. من این کار را در مورد ۲۱ جلد از آنها انجام داده‌ام. اگر کسی مایل به ادامه‌ی این کار باشد باید خود را برای قبول زحمت جست‌وجو در بقیه‌ی مآخذ آماده کند. ناگفته نماند که بیست‌وشش مأخذی که اصل در پایان مدخل آورده است بیشتر برای اثبات تعلق زنجان (ایالت خمسه) به آذربایجان ایران است. معلوم نیست چرا آقای اردبیلی آنها را نیز شاهد آورده است. آن‌هم با وجود این که هیچ یک از آنها اشاره‌ای به سرحدات جمهوری آذربایجان ندارند. ولی در میان آن‌ها مواردی هم پیدا می‌شود که اشاره به نسبت میان آذربایجان با اران و شروان دارند این‌ها بعضاً تکراری و بعضاً غیرتکراری هستند. معلوم نیست چرا آقای اردبیلی آن‌هایی را هم که تنها به تعلق زنجان به آذربایجان مربوط هستند نقل کرده است.

بنابراین کاری که من در این جا انجام می‌دهم به عبارت زیر است:

- ۱- نقل شواهدی از همان مآخذ مورد استفاده‌ی اصل و رونوشت که یا دلالت بر اختصاص نام آذربایجان به آذربایجان ایران دارند و یا امکان خوانش متفاوت همان جمله‌های منتخب اصل و رونوشت را نشان می‌دهند،
- ۲- اشاره‌هایی به تفاوت اعتبار مآخذ،
- ۳- تذکار ابهام در واژه‌های کلیدی،
- ۴- نقل نمونه‌وار چند مآخذ دیگر که در اصل و رونوشت نیامده‌اند، و تکمیل این کار با نظر برخی از پژوهشگران،
- ۵- ارائه‌ی نتیجه‌گیری از این بحث.

روش کار

من در این مقاله ابتدا با خط درشت قولی که وپ و اردبیلی از منابع خود نقل کرده‌اند را می‌آورم و سپس با اضافه کردن نام نویسندگان آن منابع - کاری که اردبیلی نکرده است - مشکلات نقل قول را، از جمله با نقل عبارات دیگر از همان مآخذ، با خط درشت نشان می‌دهم. شواهد را با تاریخ ذوالقرنین شروع می‌کنم، کاری که اردبیلی برخلاف وپ با این تصور نادرست انجام داده است که این کتاب می‌تواند بارزترین سند مؤید

نظر او باشد. کسانی که مایل به کسب اطلاعات بیشتر (تاریخ و محل انتشار، نام آماده‌ساز و ویراستار کتاب و صفحه‌ی مربوط به نقل) راجع به منابع باشند می‌توانند به وب رجوع کنند.

تاریخ ذوالقرنین ۱۸۳۵ میلادی

ذکر شتافتن سلطان سعید به آذربایجان و فتح قلعه شوشی و اختتام کار آن حضرت از ظلم سپهر آبنوسی... شهرهای مشهور این شانزده ایالت از آذربایجان، تبریز و اردبیل و خلخال و مراغه و خوی و ارومی و ایروان و شوش (شهر «شوشی» است که امروز «شوشا» خوانده می‌شود). و گنجه و نخجوان است... ایالت مملکت فسیح‌المساحت آذربایجان را از قافلانکوه تا دربند، به عهده‌اهتمام ولیعهد دوران محول و احکام قضا به امضای صاحبقران قضا امضا، مسجل آمد.

نویسنده‌ی این کتاب میرزا فضل‌الله شیرازی است. مشکل این نقل‌قول یک جاافتادگی بزرگ حتی در خود وپ است، به این صورت: پیش از نقطه چین اول این عبارات است که در صفحه ۱۱ کتاب آمده است: «بدانکه مملکت فسیح‌الممالک ایران شانزده ایالت و محل حکومت دارد. یکی در سمت مغرب است که آذربایجان می‌نامند و چهار ایالت از طرف شمال و بحر خزر است که گرجستانات و شیروانات و گیلانات و طبرستان می‌گویند». نویسنده تازه پس از ذکر ایالت‌های دیگر ایران و شهرهای آنها از صفحه ۱۱ به بعد، می‌رسد به ذکر ایالت آذربایجان و نامیدن «شهرهای مشهور» شانزده‌گانه‌ی آن در صفحه ۱۴. چون نویسنده وپ آن بخش از خبر را که در صفحه‌ی ۱۱ آمده است ندیده و نقل‌قول را از صفحه‌ی ۱۴ آغاز کرده است اول خود را دچار این اشتباه بزرگ کرده است و بعد رونوشت را. علاوه بر این شیروانات برای خود یکی از آن شانزده ایالت ایران است، نه یک عضو از ایالت آذربایجان. جمله‌ای که بعد از نقطه‌چین دوم می‌آید از صفحه‌ی ۲۳۰ کتاب است.

این که در این جمله آذربایجان هم یک «مملکت فسیح‌المساحت» می‌شود نشانی است از اغتشاش در مدلول کلیدواژه‌ها در این نوع کارها. این که آذربایجان در این صفحه تا دربند ادامه دارد تنها به معنی اداری کلمه قابل فهم است.

المسالک و الممالک

نشوی: شهری در آذربایجان، و گفته می‌شود از آران است؛ هم‌مرز ارمنستان و نزد عوام به نخجوان معروف است... برذعه: شهری در منتهی‌الیه آذربایجان.

مؤلف این کتاب ابن‌خردادبه است. جمله‌ی منتخب نه در متن، بلکه در پانویس شماره ۶۶۹ کتاب آمده است. آن را مترجم از کتاب البلدان یعقوبی نقل کرده است. همان طور که از جمله‌ی منتخب پیداست نویسنده خود در تعلق نشوی [نخجوان] به آذربایجان تردید دارد. به این علت است که از قول دیگران آن را به آران هم نسبت می‌دهد. علاوه بر این معلوم نیست که معنی منتهی‌الیه چیست: داخل آذربایجان است یا در مرز آن. اما در این کتاب این تنها جایی نیست که ذکری از آذربایجان شده است. در صفحه‌ی ۱۲۰ یکی از موارد دیگر آن را می‌توان مشاهده کرد: «و از اردبیل تا ورثان که آخرین بخش آذربایجان است یازده منزل راه است».

ورثان شهری بوده است در ساحل جنوبی رود ارس.

در این کتاب جمله‌هائی هم به چشم می‌خورد، ناظر بر این که نام آذربایجان نه به معنی جغرافیایی، بلکه به معنی اداری آن به کار رفته است. یک نمونه‌ی آن در صفحه‌ی ۱۱۹ این جمله است: «جربی سرزمین شمال و ربع مملکت است و اسپهبد شمال در روزگار فارس‌ها [اساسانیان] آذربادگان اسپهبد بود و در این منطقه ارمنستان و آذربایجان و ری و دماوند و سلنیه، شهر دماوند قرار دارد». در یک نمونه‌ی دیگر در صفحه ۱۲۱ که باز هم دلالت بر معنای اداری مفهوم دارد می‌بینیم که علاوه بر شهرها و رستاق‌های مراغه و میانج و اردبیل و [...] نام «جنزه» (گنجه) «بزرگ‌ترین شهر آران» می‌آید. از یک طرف به‌عنوان «شهری واقع بین

شروان و آذربایجان، و در طرف دیگر شهری واقع در «کوره» آذربایجان. می‌دانیم سرزمینی که میان شروان و آذربایجان قرار دارد همان اران است. کوره همان «کوست» در تقسیمات کشوری دوره‌ی زمامداری قباد و خسرو انوشیروان ساسانی است.

مختصر البلدان ابن‌فقیه ۹۰۳ میلادی

و حد آذربيجان من حد بردعة إلى حد زنجان، و من مدنها: برکری، و سلماس، و موقان، و خوی، و ورثان، و البیلقان، و المراغة، و نریز، و تبریز... گنگ از همان ریشه «گنج» پارسی است و برخی از شهرهای قدیم ایران به مناسبت وفور ثروت و ذخایر به (گنجه، غزنه) نامیده شده‌اند. مانند شهر گنجه در شمال آذربایجان.

در صفحه‌ی ۱۲۹ این کتاب که بخش مربوط به ایران آن زیر عنوان «مختصرالبلدان» توسط محمدرضا حکیمی به فارسی ترجمه و توسط «مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان منتشر شده جمله‌ای آمده است که دلالت بر محدودیت جغرافیایی آذربایجان به آذربایجان ایران می‌کند: «از برزند تا ورثان که پایان قلمرو آذربایجان است». علاوه بر این از میان شهرها یا ایالت‌هایی که در این جا نامیده می‌شوند بردعه، بیلقان و گنجه در اران قرار دارند. از شروان و دربند خبری نیست. شروان یکی از استان‌های «جمهوری آذربایجان» است.

در صفحه‌ی ۱۲۷ کتاب جمله‌ای است که ناظر بر معنای اداری آذربایجان است: «خزعه بن‌جازم در خلافت رشید والی ارمنیه و آذربایجان شد». سوای این نکات آنچه در این کتاب و برخی منابع دیگر به چشم می‌خورد عدم تعلق مناطق شمال رود کور، شروان و دربند به آذربایجان است، حتی به معنی اداری آن. گفتنی است برکری شهری در استان وان ترکیه است

مروج الذهب ۹۴۷ میلادی

و چون جد کی خسرو که افراسیاب پسر بشنگ پسر نبت پسر نشمر

پسر ترک بود، در دیار سرو اران آذربایجان کشته شد.

عنوان کامل این کتاب که به قلم ابولحسن مسعودی است «مروج الذهب و معادن الجواهر» است.

گذشته از نامعلوم بودن معنی «سرو اران» این تنها موردی نیست که در این کتاب از آذربایجان سخن رفته است. موارد دیگری هستند که خلاف خوانش اصل و رونوشت را ثابت می‌کنند. مانند این جمله‌ها در صفحه‌ی ۱۱۵ کتاب: «رود رس [ارس] از اقتضای دیار رم در حدود شهر طرابزنده پدید می‌آید تا به گر می‌رسد و با آن یکی می‌شود و به دریای خزر می‌ریزد و رس پیش از الحاق به گر مابین بدین که دیار بابک خرم‌دین است و جزو آذربایجان است و کوه ابو موسی که از دیار اران است می‌گذرد». یا این جمله در صفحه ۱: «شرق و غرب را پیمودم. گاهی به اقصای خراسان و زمانی در قلب ارمنستان و آذربایجان و اران و بیلقان بودیم».

تاریخ طبری ۹۱۵ میلادی

اول حد از همدان گیرند تا به ابهر و زنگان بیرون شوند و آخرش به

در بند خزران و بدین میانه، هرچه شهرها است همه را آذربایگان

خوانند... راه‌ها به آخر آذربایگان که از آن جمله بلاد خزران شوند،

گروهی بر خشک و گروهی از دریا، که از هر راهی در بند خوانند و به

تازی باب گویند.

عنوان کتاب «التوسل الی التوسل» است. آن را طبری به عربی نوشته است. این کتاب عظیم را یک بار بلعمی، یکی از وزرای عهد سامانیان و یک بار ابولقاسم پاینده در سال‌های دهه‌ی ۵۰ (انتشار در ۱۳۶۲) ترجمه کرده‌اند. معلوم نیست جمله‌های بالا را او، و بنابراین اردبیلی از ترجمه‌ی بلعمی نقل کرده است یا ترجمه‌ی ابوالقاسم

پاینده. ترجمه‌ی پاینده آن طور که از عناوین روی جلد کتاب می‌توان استفاده کرد از اصل کتاب است. این که وپ هردو ترجمه را به عنوان مأخذ ذکر کرده عجیب است. همان طور که پیداست جمله‌های منتخب دلالت بر وجه اداری آذربایجان دارند، زیرا در آنها آذربایجان از همدان شروع می‌شود که هیچ‌گاه در دوران اسلامی تاریخ ایران به معنی جغرافیایی آن متعلق به آذربایجان نبوده است. عزیز طالعی در «تاریخ دوره‌ی اسلامی: حدود و ثغور آذربایجان در دوره‌ی اسلامی» آن را در ترجمه پیدا نکرده است. من نیز آن را در جلد سوم ترجمه‌ی پاینده، جایی که خبر «فتح آذربایجان» آمده است ندیدم. به نظر می‌رسد که مأخذ وپ ترجمه‌ی بلعمی بوده باشد. می‌دانیم که بلعمی نکاتی از خود بر تاریخ طبری افزوده است.

مهاجران آل ابوطالب ۱۰۷۸ میلادی

برذعه : نام شهری است در انتهای آذربایجان و بعضی گفته اند:
همان شهر اران است ... دلیل: از نواحی آذربایجان که مرکز ارمنستان
اسلامی در زمان‌های قدیم بوده و به نام‌های دوین، یا توین نیز
می‌خواندند».

نام نویسنده این کتاب ابواسماعیل ابراهیم بن ناصر بن طباطبائی است. در این کتاب علاوه بر مورد فوق اشارات دیگری، هم به آران و هم به آذربایجان شده است که مغایر با آن هستند. از جمله در صفحه‌ی ۲۶۰: «اران نام ولایت وسیعی است که مابین آن و آذربایجان رودی به نام ارس جریان دارد و شامل چندین شهر، از جمله گنجه، بردعه، شمکور، بیلقان و غیره است». یا «آذربایجان بلوکی است که حدود آن در شرق برذعه تا غرب زنجان و از شمال به شهرهای دیلم و جبل و طرم مربوط می‌شود. از مشهورترین شهرهایش شهر تبریز است و قدیمی‌ترین شهرش مراغه است». بگذریم از این اشتباه نویسنده‌ی کتاب که دیلم و طارم و جبال را در شمال آذربایجان متصور شده است.

معجم البلدان ۱۲۲۴

بردعه شهری در آذربایجان دور است.

نام نویسنده‌ی این کتاب یاقوت حموی است. اولاً یاقوت، هم‌چون نویسنده‌ی مهاجران... در ذکر حدود آذربایجان دچار اشتباه بزرگی شده است. از جمله به این صورت که دیلم، جبل و طرم را در شمال آذربایجان انگاشته است. محمد جواد مشکور^{۷۰} متوجه این اشتباه شده و آن را تصحیح کرده است. اردبیلی اگر جمله‌ی منتخب را ادامه می‌داد در صفحه‌ی ۴۸۸ با این جمله مواجه می‌شد: «ابن فقیه نیز گوید بردعه همان شهر اران است در پایان مرز آذربایجان است». در صفحه ۱۷۱ کتاب می‌خوانیم: «میان آذربایجان و اران رودخانه‌ای است به نام ارس. هرچه در سوی باختر و شمال آن است از اران و هرچه در خاور آن است از آذربایجان است».

روضه‌های ششم و هفتم از خلد برین ۱۶۶۷ میلادی

در اول بهار سال هفتصد و نود و هشت از قشلاق بوغاز قم نهضت

فرموده به صوب دربند آذربایجان روان شد.

نویسنده‌ی این کتاب محمد یوسف واله اصفهانی است. کتاب شامل بر هشت روضه است. آنچه در زیر می‌آید از روضه‌ی هشتم کتاب است. اما آنچه اصل و رونوشت نقل کرده اند از یکی از دو روضه‌ی ششم و هفتم است. من به آنها دسترسی پیدا نکردم. ولی در روضه‌ی هشتم مواردی یافتم که دلالت بر جدایی آذربایجان از قلعه گلستان می‌کنند، قلعه‌ای که واقع در دربند و شروان است.

این‌جا از مواردی که نشان تفکیک آذربایجان از شروان و اران دارند چند مورد را نقل می‌کنم: شهریار روی زمین «از پای قلعه گلستان برخاسته عنان عزیمت به صوب آذربایجان مصوف سازد»، در صفحه‌ی ۱۱۲. یا: «در ذکر بواعث فسخ عزیمت تسخیر قلعه گلستان و بیان توجه شهریار زمین و زمان به صوب مملکت آذربایجان» در صفحه ۱۱۱: «شهریار از ارکان دولت قاهر پرسید «مملکت آذربایجان می‌خواهید یا قلعه گلستان». «اگر تخت آذربایجان می‌خواهی از پای قلعه گلستان برخیز»، در صفحه‌ی ۱۱۳. در صفحه‌ی ۱۵۹ این

جمله را می‌خوانیم: «در اندک زمانی خلق جهانی از مملکت فارس و کرمان و اران و آذربایجان و کردستان و لرستان به لشگر ظفرنشان پیوستند». در صفحه ۱۹۷ این را: «مژده آن فتح نامدار را به ساکنان ولایات عراقین و فارس و کرمان و اران و آذربایجان و شروان رسانیدند. قلعه گلستان در شهرستان گران‌بوی جمهوری آذربایجان قرار دارد.

خلاصه‌التواریخ ۱۵۹۱ میلادی

از جمله در مملکت آذربایجان قصبه اردوباد را به وی شفقت کردند.

قاضی احمد بن شرف‌الدین الحسین الحسینی القمی نام نویسنده‌ی این کتاب است. من جمله فوق را در این کتاب نیافتم. در عوض جمله‌هایی که خلاف نظر اردبیلی را ثابت می‌کنند. مانند این جمله در صفحه ۵۱: که «از ولایت عراقین و آذربایجان و ارزروم و دیاربکر و شروان» خبر می‌دهد، یعنی شروان را جدا از آذربایجان می‌خواند. یا این عبارت در صفحه ۱۲۲: «در اندک زمان بسیاری از آذربایجان و شروان و قراباغ و عراق». یا در صفحه ۶۰۶، جایی که سخن از ممالک محروسه خراسان و آذربایجان و شروان است. یا در صفحه ۶۴۲ جایی که بازهم آذربایجان و شروان جدای از هم نقل می‌شوند. در صفحه ۷۵ می‌خوانیم که رستم پاشا «مملکت تبریز و آذربایجان» را در تصرف خویش در می‌آورد. این هم نشان دیگری از نادقیق بودن کلیدواژه‌ها.

رستم‌التواریخ ۱۷۷۹ میلادی

به جانب آذربایجان، روان شد. در مدت هفت سال... ارومیه و مراغه و اردبیل و خوی و تبریز و وان و سلماس و شکی و شماخی و قبه و بادکوبه و نخجوان و ایروان و دربند و دمرقاپی و ارمنیه و تفلیس و آغسقه و همه گرجستان و گنجه و همه شیروانات و زنجان و حدود تالش

و داغستان و قراداغ و شوشی و قراباغ و جاروسموق و چرکس و غزلر و سرحدات لگزی را و مابقی آن مملکت بابرکت را در حیطة ضبط و تصرف خود در آورده...

نویسنده‌ی این کتاب محمدهاشم آصف (رستم‌الحکما) است. جمله‌های منتخب وپ از صفحه ۳۳۳ص کتاب است. این که کریم‌خان به جانب آذربایجان روان می‌شود به معنی آن نیست که هرچه در این جمله بعد از آن می‌آید جزء آذربایجان است، آن‌هم تا ارمنیه و تفلیس و گرجستان و سرحدات لزگی. در صفحه‌ی ۷۰ در ذکر «قاطبه‌ی ممالک ایران» آذربایجان، شیروانات، داغستان، قراداغ و قراباغ هر کدام با «توابع» آنها جداگانه می‌آیند.

زبده التواریخ ۱۴۲۷ میلادی

نخچوان یا نخجوان در شمال رود ارس معمولاً از جمله شهرهای

آذربایجان به [بی؟] شمار اهمیت پیدا کرده بود.

در صفحه‌ی ۷۲۶ این کتاب که به قلم حافظ ابرو است صحبت از «ممالک

آذربایجان» است که در صفحه‌ی ۷۶۰ «ولایت بردع و گنجه» از تابعات آن هستند. در عین حال در صفحه‌ی ۴۹۴ «ولایت اران و آذربایجان» جدا از هم آمده است. این هم یک نمونه‌ی دیگر برای اغتشاش هم در معنی کلیدواژه‌ها و هم نسبت آنها به یکدیگر: آذربایجان هم ممالک است هم ولایت.

روضه‌الصفاء: ۱۴۹۷ میلادی. الحاقات در ۱۸۵۴ میلادی

ایالت و حکومت ملک آذربایجان از حد قافلان کوه تا حدود دربند باب‌الابواب به شاهزاده نایب السلطنة تفویض یافت... در ذکر واقعات آذربایجان و واگذاشتن حکام آن بلاد و ایالات خود را: ... رؤسای سپاه روسیه به تغلب بر اغلب بلاد آذربایجان و قراباغ غالب شدند، چه نخست گرگین خان بن اریکلی خان تفلیس را به تصرف داد و از آن پس نصیب بیک شمس الدینلو چاکر جواد خان گنجه‌ای خیانتا دروازه گنجه را بر

روی ایشپخدر بگشود و قلعه شوشی را نیز به رضای ابراهیم خلیل خان
تصرف کردند... به حکومت ایروان و ایالت آن سامان و سرداری مملکت
آذربایجان مأمور و مفتخر و با سامانی شایسته و اسبابی شایان روانه
آذربایجان و ایروان شد...

روضه‌الصفا کتابی است ده جلدی که توسط محمدین خاوندشاه، معروف به میرخواند بر اساس کتاب‌های تاریخی ماقبل آن تألیف و توسط نوهی دختری او، خواند میر تکمیل شده است. این کتاب یک بار دیگر توسط رضا قلی‌خان هدایت به‌روز آورده و در سال ۱۳۳۸ منتشر شده است. عباس زریاب خوئی تلخیص و تهذیب این کتاب را در دو جلد و ۱۳۱۹ صفحه به دست انتشار داده است. ولی مأخذ وپ صفحه‌های ۶۴۱ و ۶۵۰ نسخه‌ای است که در سال ۱۲۷۰ ق منتشر شده است. تصور این که ذکر آذربایجان در این کتاب منحصر به مورد منتخب وپ است مشکل است. جمله‌های منقول در دو جلد زریاب نیامده است. اما جمله‌ی اول منتخب به‌وضوح به معنی اداری ملک آذربایجان است. در جمله‌ای که بعد از نقطه‌چین دوم شروع می‌شود آذربایجان و قراباغ از هم تفکیک شده‌اند. در نسخه‌ی زریاب خوئی که در سال ۱۳۷۳ منتشر شد بیش از ۱۶۰ بار نام آذربایجان، با یا بدون اران و قراباغ و غیره آمده است. ما به سه نمونه‌ی زیر که از صفحات آخر جلد دوم نقل شده‌اند اکتفا می‌کنیم. آنها خلاف منظور اردبیلی را ثابت می‌کنند. مثلاً در صفحه‌ی ۹۸۱: «ملک اشرف پس از کشته شدن برادرش [...] بر آذربایجان و اران و مغان مسلط شد [...] در شروان و شماخی کاوس [...] حکومت داشت». یا در صفحه‌ی ۹۸۸: «سلطان حسین [...] از اردبیل به اران و مغان رفت». یا در صفحه‌ی ۹۸۰: «امیر شیخ حسن کوچک پس از تسخیر ولایات آذربایجان و اران و مغان لشگری به جانب روم فرستاد».

خود پیدا است که آذربایجان در این‌جا به معنی اداری و حکومتی آن منظور شده است، نه جغرافیایی آن. در سطر سوم می‌بینیم که بلاد آذربایجان و قراباغ از هم تفکیک شده‌اند.

تاریخ رشیدی ۱۵۴۵ میلادی

اگر منظور «شیروان» خراسان باشد، بحثی دیگر است اما به معنی

شروان آذربایجان درست نیست.

این جمله از صفحه ۱۲۰ کتاب، نوشته‌ی میرزا محمد حیدر دوغلات (۹۰۵ تا ۹۵۸ هجری) نقل شده است. از جمله منتخب عکس منظور اردبیلی را هم می‌توان استنباط کرد: یعنی «شروان آذربایجان درست نیست».

نقاوة الاثار فی ذکر الخیار ۱۵۹۸

به ایالت و امارت کل ممالک آذربایجان از سرحد ابهر و سلطانیه تا

اقصی ولایت اران سرافراز گردیده...

جمله از صفحه ۱۵۸ کتاب است. مؤلف آن محمود افوشه‌ای نطنزی است. این هم نمونه‌ی دیگری است برای معنای اداری «کل ممالک آذربایجان».

برهان قاطع ۱۶۵۱ میلادی

اران: نام ولایتی است از آذربایجان که گنجه و بردع از اعمال آن

است ... ارمن: ولایتی است از کوهستان آذربایجان.

برهان قاطع فرهنگ لغتی است که توسط لابن خلف التبریزی محمد حسین المتخلص به برهان تألیف شده است. اما جمله‌ی برگزیده تنها موردی نیست که نام آذربایجان در این کتاب ذکر می‌شود. در دو جای دیگر به صورت «آذربادگان» و «آزربایگان» تکرار شده است. در هر دو صورت «نام شهر تبریز و نام آتشکده تبریز» است. در صورت سوم علاو بر شهر تبریز «نام ولایتی هم هست که تبریز شهر آن ولایت است». باز هم در همین جا آذربایجان که به قول برهان معرب آذربایگان است «به معنی بزرگان و محتشمان» هم آمده است. در اینجا آذر لغتی است ترکی به معنی پشته‌ای عظیم و ساخته بر آن پشته. از این‌ها گذشته کلمه‌ی «اعمال» در قول برگزیده بالا نشان می‌دهد که اران و بردع و گنجه نه به معنی

جغرافیایی، بلکه اداری کلمه منتسب به آذربایجان هستند. آنها از اعمال آذربایجان هستند، یعنی از حوزه‌های مالیاتی آن.

نامه‌ی خوانین آذربایجان به عثمانی ۱۷۷۹ میلادی

از سلمان اردبیلی حاکم سلماس به عبدالمجید اول سلطان عثمانی ... به خطه ممالک آذربایجان علی‌الخصوص به قلعهٔ ایروان و یا به ممالک روم متعرض گشته ... نامه فتحعلیخان دنبلی حاکم قبه به صدراعظم عثمانی ... والی گرجستان متفق‌الکلمه با اهالی روسیه گشته و عزیمت دارند که دست تظاول و تظلم جهت نقص اولکای آذربایجان دراز نموده و می‌نمایند و از آن جمله همگی خوانین و حکام آذربایجان و اهالی داغستان با یکدیگر یکدل و همزبان ... نامه محمدقلیخان حاکم ارومیه به صدراعظم عثمانی ... مقدمه افساد اراکلی خان گرجی و تسلط او بر قلعه ایروان و تحریک روسیه منحوسیه و اراده بی‌اعتدالی با اهالی آذربایجان و متوطنین ممالک محروسه... اگرچه همگی خوانین آذربایجان و امثال این مخلصان به هیچ وجه در این موارد سهل‌انگاری نکرده...

مأخذ این نامه‌ها بایگانی صدارت عثمانی است. اما این متن مبهم‌تر از آن است که منظور اردبیلی را تصدیق کند. به دلیل‌های زیر:

۱. فاعل جمله اول معلوم نیست،
۲. واژه‌ی ممالک آذربایجان دلالت بر معنای اداری آن دارد،
۳. وقتی بعد از «علی‌الخصوص» نام ایروان و ممالک روم می‌آید تعلق آنها به ممالک آذربایجان تنها به معنی اداری آن قابل فهم می‌شود، نه جغرافیایی آن. چه وجود این نسبت به ایروان و ممالک روم نادرست است،

فرمان شاه سلطان حسین صفوی ۱۷۰۹ میلادی

وجوه تنباکو فروشی و راهداری و مستغلات گنجه که بضبط وزیر
آذربایجان مقرر است... بلده عباس آباد گنجه که به ضبط وزیر
آذربایجان مقرر است...

آذربایجان در هیچ یک از این دو جمله معنای جغرافیایی ندارد. فواید گنجه به ضبط
وزیر آذربایجان مقرر است، نه این که گنجه تعلق جغرافیایی به آذربایجان دارد.

تحفه شاهی ۱۷۱۶ میلادی

ابتدای این دربند است که باب الابواب نیز گویند از اعمال آذربایجان
... و ساحل قلزم از کناره زمین سه بیگلربیگی نشین است: چنانچه اول
از آذربایجان دربند و بادکوبه و سالیان ... اما خلقت آذربایجان تابع اهل
روم بوده‌اند. رأی بعضی از اهل تاریخ آن است که اصل آنها ترکمان
است. قریب‌العهدند که شامل ایران شده و به مذهب تشیع گردیده‌اند،
مگر قلیلی از اهل شیروان و شماخی که به دستور از اهل تسنند و بنا
بر حفاظت سرحد روس ایل لژگی را که به قدر هشت لک خانه دارند در
کوهستان‌های دربند و قبه ساکن نموده‌اند ... آذربایجان از تبریز و مراغه
تا شیروان و دربند و سالیان تمام و کمال سه صد هزار تومان مالیات و
صادر که بیست و چهار لک روپیه می‌شود.

نویسنده‌ی این اثر میرزا محمد حسین مستوفی است. با دقت در جمله‌های نقل
شده می‌توان به نادرستی استنباط اردبیلی از آنها دست یافت. زیرا از اعمال آذربایجان
بودن یعنی زیر فرمان آذربایجان و سه بیگلربیگی آن بودن. این معنا را جمله‌ی آخر که
ناظر بر مالیات است هم تأیید می‌کند. شیروان و دربند از نظر مالیاتی تکلیف به
آذربایجان دارند. جمله‌هایی که اشاره به قدمت آذربایجان به ایران و خلقت آن می‌کنند
خالی از اعتبار علمی است.

تذکره‌الملوک ۱۷۳۲ میلادی

آذربایجان ...: بیگلربیگی چخور سعد: تومان نخجوان ...
صدرک، قلعه بایزید؛ بیگلربیگی قراباغ: ... بردع ...لوزی؛
بیگلربیگی شیروان: سالیان ... باب الابواب دربند ...بادکوبه
...آغداش .

مؤلف این کتاب میرزاهاشم آصف، شهیر به رستم‌الحکما است. در این کتاب آذربایجان یکی از ممالک چهارگانه ایران است، تقسیم شده به چهار بیگلربیگی: چخور سعد، تبریز، شیروان و قراباغ. بنابر این تقسیم‌بندی کاملاً جنبه‌ی اداری دارد. وپ، و در نتیجه اردبیلی با نقطه‌گذاری بعد از آذربایجان موضوع تقسیمات چهارگانه‌ی کشوری را مخدوش کرده‌اند.

جهان‌گشای نادری ۱۷۴۸ میلادی

به شمال رود ارس شهر «نخجوان» یا «نخچوان» قرار دارد که
جغرافیایانویسان عرب آنرا «نشوی» و از شهرهای آذربایجان ذکر
می‌کنند.

مؤلف این کتاب میرزا محمد مهدی استرآبادی است.

۱. جمله‌ی منتخب نوشته‌ی ویراستار کتاب است، نه استرآبادی. ۲. در ص ۱۴۰
کتاب صحبت از «ممالک آذربایجان» است که معنی اداری دارد. در این کتاب دو جا
به «ولایت شیروان»، یا «ایالت شیروان» اشاره شده است. هر دو در صفحه‌ی ۳۵۰

عالم آرای نادری ۱۷۵۳ میلادی

تدبیر و صالح چنان دید که: اول معاونت به ایروان و گنجه نماییم

و آن بلده را که معظم بلاد آذربایجان است تسخیر...

مؤلف این کتاب سه جلدی محمد کاظم مروی است. در این کتاب می‌توان به
شواهدی برخورد کرد که هم، مانند جمله‌ی منتخب دلالت بر مفهوم اداری آذربایجان

می‌کنند و هم به مواردی که، مانند آنچه در صفحه ۴۴۱ آمده است، شاهد ذکر ممالک آذربایجان جدا از شیروان اند: «ممالک آذربایجان و شیروان و داغستان و سرحدات و ثغور ولایات تابعه تفلیس و گرجستان [...] به حوزه تسخیر و تصرف اولیای دولت درآمد». در صفحه‌ی ۶۳ می‌خوانیم که نادر «غازیان به احضار عساکر مراغه و برکشاد و دنبلی و ارومی و افشار و نواحی سلدوز و خوی و سلماس و صاین قلعه و کل آذربایجان فرستاد». نکته‌ی جالب در این جمله نامیدن تنها مناطقی است که همه در جنوب رود ارس قرار دارند. در جلد دوم صفحه‌ی ۸۶۹ «هریک از حکام و ضابطین و عمال ولایات آذربایجان». در این کتاب تبریز مانند بسیاری دیگر از این نوع کتاب‌ها «دارالسلطنه» است. در صفحه‌ی ۱۰۰۰، جلد سوم یک آذربایجان است و بیگلربیگی‌های گنجه، ایروان و ارومی تابع آن. در صفحه ۸۸۸ سخن از «مملکت تبریز و مراغه و ارومی...» می‌رود.

تمیز حدود جغرافیایی و سیاسی از یک‌دیگر

همان طور که از شواهد مذکور می‌توان استنباط کرد آذربایجان به دو معنی متفاوت جغرافیایی و اداری به کار رفته است. آذربایجان به معنی جغرافیایی محدود به قلمرو حکومت آتروپات، ساتراپ ماد کوچک در عهد هخامنشیان بود. آتروپات «آذربید ساسانی» نامی بود که این فرمانده، از جمله به مناسبت نقش او در برپا داشتن آتش مقدس در گنجک یا آذرگشنسب (تخت سلیمان امروز) دریافته بود. این که نام یک سرزمین از روی نام یک شخص و سمت او تعیین می‌شود چیز غریبی نیست. عوامل دیگری مانند قومیت (کردستان، ترکمنستان)، اراده‌ی حکومت (ایران دوره‌ی ساسانیان)، شاخص‌های جغرافیایی محض (کویر لوت) و غیره می‌توانند موجب گذاشتن یک نام بر یک سرزمین باشند.^{۷۱} در طرف دیگر این حکومت مرکزی یا محلی بود که در عین حال مؤثر در تنظیم امر تقسیمات اداری کشوری، یا تقسیم یا ملاحظه‌ی قدرت در پهنای کشور می‌شد. در این صورت مرزها از حدود جغرافیایی درمی‌گذشتند، البته نه همیشه، بلکه بسته به تناسب تقسیم قدرت میان مرکز و پیرامون، یا ملاحظات دیگر در امر کشورداری. در این حالت امر تقسیم از مرز جغرافیا در می‌گذشت، یا نام جغرافیایی بر

پهنه‌ای فراتر از مدلول اصلی آن نام تعلق می‌گرفت. به تعبیر علی اکبردهخدا نام کل بر جزء داده می‌شد. ما در طول تاریخ نمونه‌هایی از این‌گونه نام‌گذاری‌ها داریم. مثلا در بازه‌ای از حکومت هخامنشیان حکومت آذربایجان محدود به مرزهای جغرافیایی آن بود. همین‌طور در بازه‌ای از دوران ساسانیان، یا دوران زمامداری شاپور اول، که در آن، آن‌طور که سنگ‌نوشته کعبه‌زرتشت نشان می‌دهد آذربایجان و آلبانی دو ساتراپ جداگانه بودند. در بازه‌ای دیگر در همان دوران ساسانیان می‌بینیم که حکومت آذربایجان از مرز جغرافیایی آن در می‌گذشت و تا دربند ادامه می‌یافت، آن‌چنان که در تقسیمات کشوری منتسب به زمامداری قباد و خسرو انوشیروان آمده است. در آن زمان آذربایجان بخش شمالی تقسیمات چهارگانه‌ی اداری کشور را تشکیل می‌داد و از این رو شیروان و اران و ارمنیه را نیز شامل می‌شد. شواهدی که وپ نقل می‌کند دلالت بر هر دو گونه تقسیمات در دوران بعد از فتح ایران توسط اعراب می‌کنند. اگر در آنجا اشتباهی به صورت تضاد مصادیق در یک کتاب یا سند واحد دیده می‌شود به آن اندازه نیست که دوگانگی میان تقسیمات جغرافیایی یا اداری را نفی کند. دوگانگی مزبور در مطالعات دیگرانی که درباره‌ی آذربایجان تحقیق کرده‌اند نیز دیده می‌شود. از جمله در کار پرویز زارع شاهرسی در «آذربایجان ایران و آذربایجان قفقاز».^{۷۲} البته او هم بر اساس همان مأخذهای وپ قضاوت کرده است. از جمله تاریخ طبری و «الکامل» این‌اثیر که آذربایجان را تا دربند ادامه داده‌اند (ص ۳۱)، یا ابن‌فقیه که ورثان و ارمنیه را پایان قلمرو آذربایجان دانسته است (همان، ص ۳۸). بنا بر قول او در عهد سلجوقیان حاکم آذربایجان بر اران نیز حکم می‌راند (همان، ص ۴۱)، یا ابن‌خردادیه که به‌زعم او در زمان ساسانیان شیروان و اران و ارمنیه و تپورستان و ری و چند ایالت دیگر در قلمرو آتورپاتکان قرار داشتند (همان، ص ۲۷، ۲۹). پیش از آن، در زمان شاپور اول ساسانی، زمانی که کشور از نظر اداری به ۳۳ ایالت تقسیم شده بود آتورپاتکان و آلبانی دو ایالت جدا از هم بودند.^{۷۳} در کتاب زارع شاهرسی یک‌جا اران و شیروان دو واحد جدای از یکدیگرند و در جای دیگر جزء قلمرو آذربایجان (ص ۳۱، ۴۵صص). به قول محمد جواد مشکور در کتاب «نظری به تاریخ آذربایجان» اران به مفهوم وسیع‌تر با آلبانی قدیم مطابقت داشت. منابع او نیز کم‌وبیش همان منابع وپ هستند. او از قول ابوالفدا در

«تقویم البلدان» حد آذربایجان را در میان نخجوان تا مرز زنجان می‌داند (ص ۱۴). مقدسی در «احسن التقاسیم فی معرفته الاقالیم» اران را تا شروان و باکو ادامه می‌دهد (همان، ص ۱۹). در زمان صفویان آذربایجان یکی از بیگلربیگی‌های سیزده‌گانه‌ی کشور بود. شیروان، قره‌باغ، چخور سعد برخی دیگر از آنها بودند. در تاریخ ذوالقرنین دیدیم که «مملکت فسیح‌المساحت ایران» به شانزده ایالت و محل حکومت تقسیم شده بود که در سمت مغرب آن ایالت آذربایجان قرار داشت و شیروانات و گرجستانات و گیلانات و طبرستانات در سمت شمال آن.

از آنجا که قصد و نقل‌قول‌هایی است که دلالت بر معنای اداری مفهوم آذربایجان و نهادان نام جزء بر کل می‌کنند، از ذکر منابعی که در آنها ارس مرز آذربایجان را تشکیل می‌دهد درمی‌گذرد. منظور من منابع بعد از شکست بابک خرم دین است. از جمله‌ی این منابع یکی هم «آثار البلاد و اخبار العباد»، تألیف زکریا بن محمد بن محمود قزوینی است که هر جا که از آذربایجان نام می‌برد آن را محدود به مرز اران می‌داند. مانند: «ازبک بن محمد بن یلدگزر که صاحب آذربایجان و اران بود» در صفحه‌ی ۴۵۳. یا «اران مملکتی است میانه آذربایجان و ارمنیه و ابخاد، و قصبه آنجا گنجه و شیروان و بیلقان است» در صفحه ۵۷۰. یا «بذ ولایتی است میان اران و آذربایجان» در صفحه ۵۸۹. محمد جواد مشکور تقریباً همه جا آذربایجان را محدود به آذربایجان ایران می‌داند، که اما گاهی از نظر اداری شامل اران هم می‌شود. گرچه اقرار علیف برخی از مناطق شمال رود ارس را در برخی از دوره‌ها جزء آذربایجان ایران و کردستان می‌داند، ولی معلوم نمی‌کند که منظور او در مورد آن اضافات اداری یا جغرافیایی است.^{۷۴}

ناگفته نماند که بر شیروان از قرن دوم تا دهم شمسی شاهان عرب تبار شیبانی حکومت می‌کردند. آنها به تدریج به ایرانیت روی آوردند، خود را ایرانی خواندند و به ساسانیان منتسب کردند. آنها فارسی را رواج دادند و نام‌های فارسی بر خود نهادند. نظامی گنجوی (قرن ۱۱/۱۱م) آنها را مدح کرد و قطران تبریزی (قرن ۱۱ میلادی) در مدح ابوخلیل نوشت: «گرچه داد اران را بلای ترک ویرانی تو سالار ایرانی تو شهنشاه ایرانی»^{۷۵} ناگفته نماند که شروانشاهان، همگون دیگر اقتدارگرایان قلمرو حکومت خود را هرگاه که می‌توانستند از مرز شروان فراتر می‌بردند. یک بار حتی تا تبریز.

نویسنده‌ی وپ می‌نویسد با ورود دودمان‌های ترک زبان (سلجوقیان، قراقویونلو، آق‌قویونلو و صفویان) به آلبانیا، اران و آذربایجان از قرن یازده میلادی به بعد و با ترک‌زبان شدن ساکنان این سرزمین‌ها، علاوه بر وحدت اداری میان آنها یک وحدت فرهنگی، دینی و تا حدی سیاسی نیز به وجود آمد. او آگاهانه از وحدت جغرافیایی سخن نمی‌گوید، وحدت سیاسی را مشخص نمی‌کند، ولی می‌توان تصور کرد که منظور او همان وحدت اداری است.

در این‌جا این پرسش به ذهن می‌رسد که آیا همین وحدت اداری و تسمیه‌ی نام جزء بر کل، به معنی اداری آن، نمی‌توانست عامل ایجاد تصور وحدت سرزمینی در ذهن پایه‌گذاران جمهوری آذربایجان بوده باشد؟ پاسخ منفی است. زیرا شواهد این گمان را تصدیق نمی‌کنند. من در جلد دوم کتاب «ایرانیت، ملیت، قومیت»^{۷۶} زیر عنوان «پان آذربیس‌م» در صفحه‌های ۲۴۹ تا ۲۶۳ به آنها اشاره کرده‌ام. از جمله به نوشته‌ی محمد امین رسول‌زاده، مبتکر اصلی این نام‌گذاری ابداعی در کتاب «جمهوری آذربایجان». در آنجا می‌خوانیم «بنا بر جغرافیای رسمی قبل از جنگ جهانی [اول] آذربایجان به تبریز و حوالی آن که در ایران شمالی واقع است اطلاق می‌شد. آذربایجانی که نام آن پس از جنگ و انقلاب اکتبر روسیه بر سر زبان‌هاست عبارت از منطقه‌ای است واقع در شمال آذربایجان سلف‌الذکر که جنوب شرقی قفقاز را دربر می‌گیرد». روزنامه رعد در شماره ۲۹، ربیع‌الاول ۱۳۳۶ همین قول رسول‌زاده را با استناد به روزنامه «آچیق سوز»، ۱۰ یا ۱۱ صفر همان سال به این صورت نقل کرده است: «امروز آذربایجان در اصطلاح جغرافیایی محدود به آذربایجان جزء مملکت ایران است که در ماورای رود ارس است». من در آنجا شعری از کتاب برندا شفر Berend Shaffer را نقل کردم که دلالت به عدم آگاهی یکی از ساکنان گوینده به زبان ترکی آذری در قفقاز جنوب شرقی از تابعیت خود نسبت به کشوری به نام آذربایجان دارد. وجود این ناآگاهی را منابع دیگر تصدیق می‌کنند. از جمله مقاله سیحان محمودلو در کتاب «آذربایجان و فراسوی آن». او با اشاره به کتاب آتاباکیخانف، میرزا کاظم بیگ در «درین‌نامه» و شواهد دیگر می‌نویسد تاریخ‌نویسان قرن نوزده آذربایجانی صحبت از ملت آذربایجانی نمی‌کردند. در عهدنامه‌ی گلستان همین یک بار هم دیده نمی‌شود.^{۷۷}

روس‌های دوره‌ی تزار مردم ساکن شمال رود ارس را تاتارهای قفقاز، تاتارهای آذربایجانی و یا تاتارهای ایرانی می‌نامیدند و جمعیت مسلمان آن منطقه خود را ترجیحاً مسلم می‌خواندند (همانجا). آنها درباره‌ی نام دولت تازه‌ساخته‌ی خود اختلاف‌نظر داشتند. برخی نام آذربایجان را مناسب ندیدند و نام جمهوری قفقاز جنوبی را ترجیح می‌دادند.^{۷۸} اسم زبان جمهوری تازه‌تأسیس ترکی بود. همین طور نام ملت تازه بر ساخته. در میانه سال‌های دهه‌ی سی میلادی قرن بیستم بود که به آذربایجانی تغییر کرد. این تغییر با سرکوب مخالفان و کشتار بسیاری از آنها تثبیت شد. حالا دیگر تیم جدیدی از مورخان مأمور نوشتن تاریخ جدید شدند.^{۷۹} اتاباکیخانف در کتاب «گلستان ارم» که اختصاص به تاریخ شیروان و داغستان دارد در صفحات مختلف میان آذربایجان و شیروان و ارمن فاصله می‌گذارد و در عین حال ناظر بر حکومت از موضع آذربایجان بر آن دو ناحیه دیگر است. از جمله در صفحه‌ی ۶۵، جایی که سخن از شخصی ابوالقاسم یوسف نام که «هدت ده سال والی ارمن و آذربایجان بود و به شیروان نیز حکم می‌نمود». در صفحه‌ی ۲۱۴ خبر از نایب‌السلطنه است که «چندی در عراق عجم و گیلان و شیروان و مغان و آذربایجان اقامت» داشت. در صفحه‌ی ۱۰۳ عزیمت حمزه‌میرزا به آذربایجان و شیروان لازم می‌آید. و مثال‌های دیگر. جالب است که در معاهده‌ی ترکمن‌چای تنها دریک جا نام آذربایجان پیش می‌آید، آن هم درارتباط با عفو آن آذربایجانی‌های ایران که صاحب مالی و ملکی در قفقاز بودند و اکنون اجازه‌ی ورود به خاک تصرف شده‌ی جدید روسیه برای تعیین تکلیف دارایی خود می‌یافتند.

واسیلی ولادیمیر بارتولد، شرق‌شناس روسی هم، طبیعتاً پیش از محمودلو و علیاگا نتایجی از همین نوع گرفته است. او می‌نویسد: نام «آذربایجان قفقاز تنها پس از انقلاب اکتبر به کار برده شد. پیش از این زبان مردم قفقاز را ترکی آذربایجانی و یا ترکی می‌نامیدند. نام مزبور چه در محیط علمی و چه در زندگی مردم به همین صورت به کار گرفته می‌شد. این وحدت قومی تنها مربوط به دوران ترکی شدن منطقه است. در ادوار تاریخی گذشته رود ارس که قفقاز را از آذربایجان جدا می‌کند مرز قطعی قومی بود که سرزمین ایرانی را از سرزمین اقوام یافثی جدا می‌کرد. یافثی نامی است که ایران‌شناس روسی «مار» در مورد زبان مردم آلبانیا به کار می‌برد.^{۸۰}

کیفیت منابع و ابهام معنی

این که وپ برای اثبات خوانش خود تعداد زیادی از منابع را شاهد آورده است نباید موجب این اشتباه شود که همه‌ی آنها از کیفیت و اعتبار کم‌وبیش یکسانی برخوردار هستند. واقعیت این است که بسیاری از منابع، هرچه به دوران جدید نزدیک‌تر می‌شویم، مانند روضه الصفا خواندمیر رونوشت کم‌وبیش مفصلی از منابع پیشین خود هستند. بنابراین تعداد آنها بر کیفیت استنتاج نمی‌افزاید. رونویسی جدیدترها از قدیمی‌ترها خود نشان تنزلی بود که نویسندگی در زمینه‌ی جغرافیا و تاریخ از قرن پنجم هجری به بعد پیدا کرده بود. یک مشکل دیگر از ابهام حاصل از کاربرد کلیدواژه‌های در یک منبع، یا میان منابع مختلف است. پیش‌تر به چند نمونه اشاره شد. در زبده‌التواریخ آذربایجان یک‌جا ولایت است و جای دیگر ممالک. در جهان‌گشای نادری شیروان یک‌جا ایالت است و در جای دیگر ولایت. در جهان‌نامه بردعه هم یک شهر است، هم یک قصبه. در البلدان یعقوبی شهرهای آذربایجان یک‌جا عنوان استان دارند و در جاهای دیگر ممالک، یا مملکت، یا ایالت، یا بلاد. در خلاصه‌التواریخ تبریز یک مملکت است.

نقشه‌ها

وپ برای توضیح تصویری منظور خود آن را به ۳۰ نقشه‌ی جغرافیایی و تاریخی از دوران‌های مختلف مجهز کرده است. از این‌ها، جز یکی، آن هم آلوده به یک اشتباه بزرگ نمی‌تواند مؤید منظور اردبیلی باشد. اشتباه آن یک نقشه هم در این است که کل «آذربایجان جنوبی» را هم در شمال ارس قرار داده است. نقشه‌ی مزبور فاقد توضیح مشخصات نقشه‌نگاری آن است، مگر به صورت عبارت «افصل‌التواریخ (۱۸۹۹) [...]».

علاوه بر این اردبیلی ۱۲ نقشه را حذف کرده است، آنهایی را که کم‌تر مناسب اثبات منظور او هستند. از جمله تصویر آذرگشنسب، نقشه‌های محمود کاشغری، هروودوت، موقعیت آذربایجان و غیره. استثنا در این مورد نقشه‌ی آتورپاتکان در بالای صفحه‌ی وپ است، که حدود آذربایجان ایران را نشان می‌دهد. اردبیلی آن را به بخش‌های پایینی

رونوشت منتقل کرده است. در مجموع معلوم نیست که او به چه علت همان ۱۸ نقشه را هم نقل کرده است. زیرا هیچ‌کدام نظر او را تأیید نمی‌کنند.

نتیجه

در مقدمه‌ی این مقاله اشاره‌ی کوتاهی به پیش‌گفتاری کردم که اردبیلی بر مقاله‌ی مبتنی بر وپ خود نوشته است. پیش‌گفتار دو بخش دارد. در بخش اول اشاره به یک جریان شدید جعل تاریخ در «جنوب و شمال آراز» است که به منظور تضييع «حقوق بشر، حقوق جمعی و فردی انسان‌ها و امنیت همسایگان و کشورهای همسایه» اعمال می‌شود، جعل‌هایی که نه می‌توانند منکر هویت امروزی و خواسته‌های حقوق بشری ترکان آذربایجانی و غیرآذربایجانی شهروند ایران بشوند و نه توجیه‌گر پاکسازی اتنیکی و هر اقدام ضد انسانی دیگری از سوی «جانان ارمنستانی». بنابراین پیدا است که یکی از انگیزه‌های اردبیلی از تنظیم مقاله خود مقابله با جعل تاریخ و مبارزه با «جانان ارمنستانی» است.

بخش دوم دائر بر ردّ انکار حقانیت نام «آذربایجان» برای جمهوری آذربایجان، در یک طرف است، و ادعای نبود هیچ سندی قبل از ۱۹۱۸ که نام آن سرزمین را «آذربایجان» بنامد. به نظر اردبیلی این همان «تزاربایی ایران شهری قدیمی» است که در ایران برای ما آشناست و روس‌ها هم در تولید و تبلیغ آن بسیار فعال بوده‌اند. اردبیلی برای ردّ این «تزاروسی، فارسی و ارمنی» ارائه «تنها و تنها یک سند تاریخی مربوط به قبل از ۱۹۱۸ را کافی می‌داند. این در حالی است که به قول او برای ابطال این تز «نه یک بلکه ده‌ها و ده‌ها سند وجود دارد و هزاران بار هم در قالب مقالات علمی و کتب تاریخی قدیم و جدید ارائه شده‌اند». نقل اسناد وپ به همین منظور و به قصد مقابله با «جهاد ترک‌ستیزانه محافل ناسیونالیست منطقه» است، جهادی که «میان خوبی با سند و مدرک ندارد».

در این بخش موضوع دیگری هم وجود دارد، و آن اتخاذ موضع در مقابل «بحث‌های مفصلی» است که «در طی دو هفته اخیر در یک شبکه اجتماعی روسی‌زبان» جریان داشته است. اردبیلی شبکه را همین قدر معرفی می‌کند که در یک طرف آن

ناسیونالیست‌های ارمنی قرار دارند، آن هم با این گونه ادعاها که گویا شهر ایروان یک شهر تاریخی ارمنی بوده است، «اهالی ارمنستان قدیمی‌ترین مردم دنیا هستند و ایروان نیز قدیم‌ترین شهر دنیا» بوده و حضرت نوح و افراد خانواده‌اش پیش از این که این شهر بنا شده باشد در آن زندگی می‌کرده‌اند». آنها مدعی می‌شوند که زان شاردن گفته‌ی آنها را تأیید کرده است. اردبیلی آن‌گاه گفته شاردن را نقل می‌کند که عکس این ادعا است.

اردبیلی با طرح این مقدمه‌ها و نقل آن «اسناد» مقاله‌ی خود را به طور کامل صرف دفاع از ناسیونالیسم قومی حاکم بر جمهوری آذربایجان می‌کند، ناسیونالیسمی که مانند هر ناسیونالیسم دیگر پایه در خودپسندی تعصب‌آلود دارد و بر غیریت نسبت به دیگر قوم‌ها، گاه تا حد دشمنی و خون‌ریزی، پیش می‌رود. توضیحات این مقاله درباره‌ی اسناد مورد استفاده‌ی اردبیلی نشان می‌دهد که او در کار خود موفق نبوده است.

پی‌نوشت‌ها:

⁶⁷ <http://tribun.one/vazeiyat/3042-2022-01-05-20-16-20>

⁶⁸ <http://fa.wikipedia.org/wiki/آذربایجان>

⁶⁹ ذکر برخی از همین منابع و نقل قول‌های آنها در مقاله «تاریخ دوره اسلامی. حدود و ثغور آذربایجان در دوره اسلامی»، نوشته عزیز طالبی آمده است.

www.iranboom.ir/tarikh/tarikh-eslami/2314-hodod-soghor-az

همین طور در کتاب عباس زارع شاهمرسی و محمد جواد مشکور. برای معرفی دو کتاب اخیر نگاه کنید به پانویشت ۴ و ۶.

^{۷۰} محمد جواد مشکور: نظری به تاریخ آذربایجان. نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. تهران ۱۳۷۵، ص. ۲۰.

^{۷۱} نک به مرجان بدیعی ازندائی: شامل ملاحظات تاریخی، وسعت جغرافیایی، سرزمین، جغرافیای فرهنگی (قومیت و مذهب)، ملاحظات سیاسی، ملاحظات امنیتی و نظامی، دسترسی و ساختار ارتباطی، تبعیت از جهات جغرافیایی، ملاحظات اقتصادی، توپوگرافی و ویژگی‌های جغرافیایی طبیعی و مرزهای سرزمین

^{۷۲} عباس زارع شاهمرسی: آذربایجان ایران و آذربایجان قفقاز. نشر اختر، تبریز ۱۳۸۸.

⁷³ Josef Wiesenhofer: Das Antike Persien, S. 243ff).

⁷⁴ اقرار علیف: تاریخ آتورپاتکان. ترجمه شادمان یوسف، نشر بلخ، تهران ۱۳۷۸.
⁷⁵ محمد جواد مشکور: نظری به تاریخ آذربایجان. نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. تهران ۱۳۷۵، ص ۱۴۱

⁷⁶ اصغر شیرازی: «ایرانیت، ملیت، قومیت»، جلد دوم، نشر جهان کتاب، تهران ۱۴۰۱.

⁷⁷ Ceyhun Mahmudlu: Theorizing Nation Building in Azerbaijan. In :Aliaga Mamamadi, Adeline Braux; Azerbaijan and Beyond. Perspective on the Construction of National Identity, P 130.

⁷⁸ همان، ص. ۱۳۵.

⁷⁹ همان، ص. ۱۳۸.

⁸⁰ جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام. ترجمه لیلا رینشه، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۵۸، ص ۴۰.

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

احمد محمدپور



ترجمه‌ی دی‌آکو کوردستانی

سال نخستین

شماره ۱



قیمت اشتراک سالانه در ایران
یک تومان
در سایر ممالک
پنج فرانک

کَا وَه
۱۳۲۴

این روزنامه هر دو هفته یکبار
نشر میشود
عنوان مراسلات
Redaktion Kaveh:
Berlin-Charlottenburg
Leibnizstr. 64

• • • دوشنبه ۱۵ شهر یورماه قدیم ۱۲۸۵ یزدگردی = ۱۸ ربیع الازل ۱۳۳۴ هجری = ۲۴ ژانویه ۱۹۱۶ • • •

چکیده

«اختراع اندیشمندانه‌ی ایران»، تصویر قدرتمندی است که ظهور خود را مدیون فعالیت‌های شرق‌شناختی باستان‌شناسی و تاریخ‌نگاری اواسط سده‌ی نوزدهم تا اواخر سده‌ی بیستم است: اقدامی روشنفکری که ریشه در افسانه‌ی نظریه‌ی نژاد آریایی، فرضیه‌ی مهاجرت آریایی‌ها به شبه‌قاره‌ی هند و در پی آن، قراردادن قومیت فارس به‌عنوان تنها مؤلفه‌ی «گذشته‌ی باشکوه ملی» ایران، دارد. این روایت اروپامحور، فارسی‌بودن را - درست مشابه سفیدپوست بودن در اروپا و آمریکا - بدل به نوعی برتری قومی/نژادی کرده است. من در این مقاله بنیان‌های معرفت‌شناختی ملی‌گرایی ایرانی را بررسی می‌کنم و مهم‌تر از آن، نشان خواهم داد که چگونه میراث ماندگار تفسیر شرق‌شناختی از گذشته‌ی ایران، جان‌مایه‌ی کارهای پژوهشگران دانشگاهی و نخبگان معاصر فارس شده است. استدلال من این است که بساخت تاریخی فارسی‌بودن همچون هویتی ممتاز، نگاه، تفکر، شناخت و تکلم همچون یک فارس را تبدیل به یک اصل نموده و آن را وضعیت طبیعی امور انگاشته است. این اختراع زبانی/نژادی، عادت‌واره^{۱۱}ی را پرورده است که تنها از عینک فارسی‌بودن به تواریخ و خاطرات غیرفارسی نگریسته و آن‌ها را درک می‌کند؛ و به این ترتیب در واقع آن‌ها را فاقد چنین چیزهایی می‌بیند.

واژگان کلیدی: شرق‌شناسی، ملی‌گرایی، ایرانیت، فارسی‌بودن، عادت‌واره، جهان فارسی، دیگری داخلی

نژاد، عصاره‌ی تاریخ انباشته‌شده‌ی استعمار است ... نژاد، زبان گویای

استعمار است.

پاتریک ولف، ردپاهای تاریخ (۲۰۱۶، ۲۱)

مقدمه

انگیزه‌ی من در نوشتن این مقاله، خیزش مردم ایران به دنبال قتل ژینا/مهسا امینی، دختر کرد [اهل سقز]، در تاریخ ۱۶ سپتامبر ۲۰۲۲ در تهران بود. مرگ ژینا جرقه شروع تظاهراتی سراسری در ایران بود که جلودار آن استان‌های کردستان و سیستان و بلوچستان بودند؛ دو ناحیه‌ای که در این جریان، متحمل سطح بالایی از خشونت دولتی شدند (نک: محمد پور، ۲۰۲۴). پر بیراه نیست بگوییم پس از قتل ژینا امینی، واژه‌ی ایران - و ایرانی - بیش از هر زمان دیگری توسط فارسی‌زبانان به کار رفته است. در واقع روزی سپری نشده که در آن نخبگان فارس و رسانه‌های غالب، از گذشته‌ی باشکوه ایران و یگانگی ملتی با تاریخ بیش از سه هزار ساله و پادشاهی چون کوروش کبیر که نخستین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر تاریخ نوشته است، سخن نگویند. همراه با واژه‌ی ایران، بارها ضمائر «ما» و «یمان» در ارتباط با فرهنگ، زبان، ملت، غرور و غیره‌ی فارسی ذکر شده است. شاید هرگز اینگونه نبوده که پرچم دوران پهلوی ایران تا این حد در تظاهرات و اجتماعات، از تهران تا تورنتو و لوس‌آنجلس، به چشم بیاید و با مناسک و سرودهایی که حاکی از وطن‌پرستی و تأکید بر هویت ملی است، همگی تحت عنوان ما ایرانیان، همراه گردد. در مقابل، فرهنگ‌های غیر فارسی، همچون، کردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها که متحمل دهه‌ها ستم ساختاری ملی، قومی/مذهبی و زبانی شده‌اند، کاملاً نادیده گرفته شده و در روایت هویت ایرانی یکپارچه، هم توسط دولت و هم نخبگان مسلط غایب انگاشته شده‌اند. این برهه‌ی زمانی، که ظاهراً نشان‌دهنده جدال بر سر اتحادی ملی بود، شکاف‌های مزمن خود تعریف ملت برای غیر فارس‌ها را آشکار کرد.

اساس اصطلاح «ما ایرانی‌ها» بیشتر بر مفهوم «ایران، سرزمین آریایی‌ها» بنا شده است: نژاد باستانی موهومی که ریشه‌ی تاریخی زبان و فرهنگ فارسی انگاشته شده و سنگ بنای هویت ایرانی است (نک: Litvak, 2017; Zia-Ebrahimi, 2016). هرچند مفهوم «نژاد آریایی» به‌مثابه مقوله‌ی اجتماعی، از درجه‌ی اعتبار ساقط است، اما هنوز به‌کل رها نشده است: ایده‌ی این‌که بیشتر یا همه‌ی ایرانیان از این نژاد ادعایی آریایی هستند – و از این‌رو از لحاظ «نژادی» از مردم سامی و ترک متفاوت‌اند – همچنان که راسموس کریستین ایلینگ^{۸۲} (۲۰۱۳، ۲۲) اشاره می‌کند کماکان مورد پذیرش عده‌ای از پژوهشگران دانشگاهی است. همچنان که مورخان تجدیدنظرطلب اشاره داشته‌اند، اندیشه ملی‌گرایی ایرانی بر سه محور اصلی استوار است (نک: Asgharzadeh, 2007; Matin-Asgari, 2018; Vaziri, 1993; Zia-Ebrahimi, 2016): نخست آن‌که ایران سرزمین آریایی‌هاست؛ امری که در تصورات ملی‌گرایانه، مرزی نژادی – زبانی بین آریایی‌ها و مردم سامی ترسیم می‌کند. دوم آن‌که شیدایی وسواس‌آمیزی نسبت به ایران پیش از اسلام وجود دارد؛ دوره‌ای که به عصر طلایی ایران و منشأ گوهر اصلی ایرانیت تصویر می‌شود و ضیا ابراهیمی (۲۰۱۶، ۲) آن را ناسیونالیسم «بی‌جا» خوانده است. افسانه‌ی عصر طلایی ایران پیش از اسلام، هسته‌ی اصلی ملی‌گرایی مدرن ایرانی را شکل می‌دهد و فرض بر این است که همزمان بر قلمرو وسیعی، از خوارزم گرفته تا آناتولی و عراق، فرمان رانده و پرسپولیس و کوروش کبیر نماد شکوه و عظمت آن بوده‌اند. محور سوم و پایانی این است که ملی‌گرایی فارسی بر دشمنی عمیق با اعراب و اسلام استوار است. در نوشته‌های ملی‌گرایان نخستین همچون میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۱۲-۱۸۷۸) و میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۳-۱۸۹۶) اسلام، دینی متعلق به اعراب تصویر شده که از اساس با هویت ایرانی و ارزش‌های آن ناسازگار است. به همین منوال، زبان عربی زبانی پست‌تر قلمداد شده که پس از هجوم اعراب به ایران، زبان فارسی را آلوده کرده است. آریایی‌گرایی بنیادی‌ترین محور این سه است که نژاد بیولوژیک را با زبان و سرزمین درهم می‌آمیزد. اصطلاح آریایی در این معنا نه تنها بیانگر یک گروه زبانی است، بلکه نشان‌دهنده‌ی نژادی خاص است که در سرزمینی مشخص ساکن هستند (Sharifi, 2013, 82). آریایی‌گرایی به‌طور گسترده در قرن نوزدهم به‌طور ویژه در چهارچوب قومی/زبانی استعماری، عمومیت یافته و حتی در سرشماری سال ۱۹۰۱ هندوستان نیز

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

به کار گرفته شد. نمونه‌ی بارز به کارگیری این اصطلاح در مراسم تاجگذاری رضاشاه در سال ۱۹۲۶ بود؛ جایی که نخست‌وزیر فروغی، پاک‌زادبودن خاندان جدید حاکم را این‌گونه ستود: «ملت ایران می‌داند که امروز پادشاهی پاک‌زاد و ایرانی نژاد دارد»-*Matin* (Asgari, 2020, 200). محمدرضا شاه پهلوی که به خود لقب آریامهر داده بود - عنوانی که پیش از این در تاریخ ایران سابقه نداشت - در سال ۱۹۷۳ اعلام کرد:

درسته که ما شرقی هستیم، اما ما آریایی هستیم. این خاورمیانه دیگر چیست؟ ما دیگر نمی‌توانیم آنجا باشیم. اما در آسیا، بله [می‌توانیم باشیم]. ما یک قدرت آریایی آسیایی هستیم که ذهنیت و فلسفه‌ی آن به حکومت‌های اروپایی، به‌ویژه فرانسه، نزدیک است (به نقل از ضیا ابراهیمی، ۲۰۱۱، ۴۴۶).

پهلوی بعداً مدعی شد واقع‌شدن ایران در خاورمیانه، [صرفاً] «اتفاقی جغرافیایی» است (به نقل از ضیا ابراهیمی، ۲۰۱۱، ۴۴۶). این طبیعت «بی‌جایی» ملی‌گرایی ایرانی (ضیا ابراهیمی، ۲۰۱۶، ۷) ایران را از واقعیت تجربی خود، جدا کرده و در گذشته‌ای افسانه‌ای و نژادی متفاوت بازمی‌نشانند. در مرکز این ساختار افسانه‌ای ایران، زبان تقدس‌یافته‌ی فارسی، همچون یک زبان میانجی فراتاریخی و فرامنطقه‌ای، قرار دارد (Kia, 2020, 20) که انقطاع و اضمحلال سلسله‌ها اثری بر آن نداشته است (نک: Amanat, 2017; Dabashi, 2007; Marashi, 2008). چنین مفروض بوده که هویت ایرانی «ظهور و نمود خود را قبل از هر چیزی از طریق زبان فارسی بیابد؛ البته نه فقط به‌مثابه زبان میانجی برای درک متقابل، بلکه همچون حامل اصلی جهان‌بینی و فرهنگ فارسی» (Yarshater, 1993, 141).

بخشیدن عاملیت فراتاریخی به زبان فارسی برای خلق تاریخ ایران، هم در میان روشنفکران و هم دولتمردان به‌شدت ریشه‌دار است. به‌طور مثال در ژوئن ۲۰۱۷، شاعر و استاد مشهور زبان و ادبیات فارسی، شفیعی کدکنی، سخنانی تحقیرآمیز نسبت به زبان‌های غیرفارسی ایراد نمود و مدعی شد این زبان‌ها ذاتاً توان تولید ادبیات و کارهای علمی ندارند. کدکنی برای دفاع از زبان فارسی به الفاظ مبتذلی متوسل شد: «این تشویق روزمره [در مورد استفاده از زبان‌های مادری غیر فارسی] فرهنگ ملی ما را نابود

خواهد کرد، بعد نوهی تو، نبره‌ی تو می‌گوید شاشیدم به این فرهنگ ملی که میراث آن فقط چند آواز محلی و ... است.» (نک: Parsi-Anjoman Website, 2018).
این برتری نژادی، سابقه‌ای صد ساله دارد و در فرمان تغییر نام پرشیا به ایران، توسط رضا شاه، مشهود است:

از نقطه نظر نژادی، چون ایران مولد و منشأ نژاد آریین در ایران بوده، طبیعی است که خود ما نباید از این اسم بی‌بهره بمانیم خاصه که امروزه در پاره‌ای ممالک معظم دنیا سروصدهایی در اطراف نژاد آریین بلند شده که حاکی از عظمت نژاد و تمدن قدیم ایران است و پاره‌ای از ملل فخر می‌کنند که از نژاد آریایی هستند (به نقل از: Ansari, 2012, 102).

در مفصل‌بندی دیدگاه خود در باب ایرانیت و فارسی‌بودن، مفهوم باریش اونلو^{۸۳} (۲۰۱۶، ۲) تحت عنوان «قرارداد ترک‌بودن» را طرح می‌کنم؛ او رابطه‌ای الگودار، اما غالباً غیر قابل تشخیص، مابین موقعیت اتنیکی افراد ترک و نحوه‌ی دیدن، شنیدن، احساس کردن و دانستن و نیز ندیدن، نشنیدن، احساس نکردن و ندانستن آنها را [تشخیص داده و] مفهوم‌سازی می‌کند. پیرو نگاه اونلو (۲۰۱۶؛ ۲۰۲۳) من فارس‌بودن را نوعی هستی نژادی/زبانی در جهان تعریف می‌کنم که خود را در اشکال و بافتارهای مختلف نشان می‌دهد؛ اشکال و بافتارهایی که از فعالیت‌ها و روابط روزمره‌ی بین فردی تا رفتارهای نهادی و ساختاری هویت را شامل می‌شود. در طول یک قرن گذشته، تلاشی مشترک از سوی نخبگان و دولت صورت گرفته تا فارسی‌بودن را به‌عنوان «هویتی پیش‌فرض»- که باید بر غیرفارس‌های ایران تحمیل شود، عادی‌سازی کنند. این وضعیت باعث ظهور مفهوم بوردیویی عادت‌واره گشته است: «طرح‌واره یا ساختارهای درک، برداشت یا کنش» شناختی (Bourdieu, 2002, 27). هویت ایرانی در این معنا از احساس تعلق صرف، فراتر رفته و به نوعی هستی ممتاز، مشابه با سفیدپوست بودن در فرهنگ‌های غربی، اشاره دارد.

نوشتار خود را با نگاهی کلی به ساختاریابی تاریخی فارسی‌بودن از عینک اروپامحوری و شرق‌شناسی اواخر سده‌ی نوزدهم آغاز می‌کنم. سپس به تحلیل این موضوع می‌پردازم که چگونه ملی‌گرایان ایرانی، از طریق امحای تفاوت‌های اتنیکی/مذهبی زبانی در ایران، یک شرق داخلی^{۸۴} را خلق کردند. بخش سوم به بررسی

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

این موضوع می‌پردازد که چطور مورخان و نخبگان ملی‌گرای ایرانی از طریق استفاده از مفهوم «جهان فارسی» تلاش کرده‌اند محدوده‌های جغرافیایی/فرهنگی فارسی بودن را به فراسوی مرزهای ایران کنونی گسترش داده و یک پروژه‌ی ملی‌گرایی فارسی‌محور را در بخش اعظم قاره‌ی آسیا مجسم کنند. در پایان نشان خواهیم داد که بیشتر پژوهش‌های معاصر در باب ایران از اساس آریایی‌گرا هستند و از این‌رو عملاً در سیاست دولتی حذف و انکار تواریخ و سوابق ملت‌های غیر فارس سهیم هستند (Mohammadpour & Soleimani, 2022).

باستان‌شناسی نژادی/زبانی فارس بودن

ریشه‌های باستان‌شناختی نژادی/زبانی فارسی بودن را می‌توان در نوشته‌های آن دسته از ملی‌گرایان و مورخان دوره‌ی قاجار و پهلوی جست که از لحاظ اندیشگی تحت تأثیر ایدئولوژی آریایی‌گرایی بودند. نسل اول این افراد، مستقیماً تحت تأثیر شرق‌شناسان اروپایی بودند، اما نسل دوم، که در دوران پهلوی پا به عرصه گذاشتند، عمدتاً از نوشته‌های اندیشمندان سلف خود الهام می‌گرفتند. در این میان، یکی از شخصیت‌های برجسته، عبدالحسین زرین‌کوب است که در کتاب *دوقرن سکوت خود*، روایتی نژادی/تمدنی از برتری ایران بر اعراب جاهل و بدوی را ارائه نمود (نک: Alizadeh, 2021, 26). زرین کوب (۱۹۵۷-۹۳) اعراب را چنین توصیف می‌کند: «دیوانی‌گرسنه و برهنه که از صحراهای بی‌آب‌وعلف و هراس‌انگیز آمده بودند و زبانشان بی‌ثمرتر و خشک‌تر از ریگ‌های سوزان بیابان بود». این گفتمان نژادی زبانی، توسط دولت پهلوی پذیرفته و نهادینه گردید و از طریق کارهای روشنفکران و مورخان سیاسی، همچون حسن پیرنیا (۱۸۷۱-۱۹۳۵)، عباس اقبال آشتیانی (۱۸۹۶-۱۹۵۶) و احمد کسروی (۱۸۹۰-۱۹۴۶) عمومی شد؛ کسانی که مأموریت یافته بودند روایتی استاندارد از تاریخ ایران تولید کنند. کتاب *درسی سفارشی‌ای که پیرنیا تحت عنوان تاریخ ایران باستان نوشته بود حاوی بخشی بود به نام «نژادها - نژاد سفیدپوست - مردمان هندواروپایی»* که راهنمای آن «دانش نژادشناسی» بود؛ یعنی «دانش تمایز نهادن بین نژادها و صورت‌ها و کیفیات مردمانی که به این نژادها تعلق دارند». این کار وی سرمشق بسیاری

از کتاب‌های درسی و مدرسه‌ای دوره‌ی پهلوی و جریان اصلی تاریخ‌نگاران قرار گرفت (Zia-Ebrahimi, 2016, 157).

در سده‌ی نوزدهم قلمرو جغرافیایی سیاسی متغیر ملت، عموماً با عنوان ممالک محروسه ایران مورد اشاره قرار می‌گرفت (Matin- Asgari, 2018; 2020). همچنان‌که وزیری (۱۹۹۳، ۶۸) عنوان می‌کند فلات ایران از قرن هفتم تا پانزدهم تحت حکومت یک سلسله‌ی واحد و یکپارچه نبوده است. این فقدان انسجام سیاسی از نگاه سیاحان غربی همچون مارکو پولو نیز مورد توجه قرار گرفته است که در اواخر سده سیزدهم از آنچه وی با عنوان پرشیا یاد می‌کند (بدون نام بردن از اصطلاح ایران) عبور کرده است. مشاهدات مارکو پولو نشان می‌دهد که هشت پادشاهی متمایز در پرشیا وجود داشته‌اند که هر کدام عنوان متفاوتی داشته‌اند. این ابهام، در حوزه‌ی ادبیات و شعر، حتی از این هم آشکارتر است؛ حوزه‌ای که ملی‌گرایان آن را ملک طلق خود کرده تا از طریق آن، هویت «ایرانی» واحد را جعل نمایند.

در اوایل سده بیستم ایران با کودتای سال ۱۹۲۱ رضا خان، همچون دولتی مدرن و هویتی رسمی ظاهر شد که خود این امر منجر به تأسیس سلسله‌ی پهلوی در سال ۱۹۲۵ گردید؛ اما ریشه‌های ملی‌گرایی ایرانی را می‌توان قبل‌تر از آن و اواخر دوره‌ی قاجار پی گرفت. دولت قاجار همچون حکومتی پادشاهی فاقد نهادهای متمرکز یا شهروندی یکدست بود (نک: Matin-Asgari, 2020; Khazeni, 2009). جدای از این، ایران تاریخ ملی واحدی - همچون این اواخر در سده هجدهم - نداشت؛ بلکه به جای آن تواریخ متنوعی در فلات ایران به‌طور هم‌زمان وجود داشتند، از جمله ادبیات پادشاهان عجم که تاریخ را با افسانه‌ها درآمیخته بودند، تواریخ اسلامی که تاریخ این فلات را پوشش می‌داد و تاریخ‌های جهانی (Zia-Ebrahimi, 2016). مورخ ملی‌گرای مشهور ایران، مجتبی مینوی (۱۹۴۶، ۱۴-۱۵) در صفحات آغازین کتاب «تاریخ و فرهنگ: و سرفصل در پیش گرفتن تدابیری به جهت جمع‌آوری مواد از برای نوشتن یک تاریخ ایران، می‌نویسد:

مسائل چندی در برابر ماست که باید ابتدا آن‌ها را حل کنیم و سپس به ریختن طرحی برای نوشتن یک تاریخ اقدام کنیم:

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

اولاً، مراد ما از لفظ ایران چیست؟ حدود جغرافیایی این مملکتی که بدین لفظ می‌نامیم کجاست؟ زیرا سرزمین‌ها و حوزه‌ی فرمانروایی سلسله‌های پادشاهان هخامنشی و اشکانی و ساسانی و غزنوی و سلجوقی و مغول و صفوی و قاجار، که همگی را به نام ایران می‌خوانیم، عین هم نیستند. ثانیاً، اخبار کدامین سلسله‌های پادشاهان و کدام فرمانروایان را باید ذکر کرد؟ ...

ثالثاً، چگونه باید ترتیب تاریخی و سنواتی وقایع را با عرض و طول این زمینی که حوادث در آن‌ها پیش آمده است ترکیب کنیم؟ وقتی بوده است که بیست فرمانروا و یاغی در آن واحد در ولایات مختلف سرزمینی که ما امروزه ایران می‌نامیم صاحب قدرت بوده‌اند و با هم نزاع می‌کرده‌اند ... تاریخی که امروز می‌خواهیم بنویسیم چنانکه از فرمایش اعلیحضرت همایونی معلوم گردیده باید تاریخ ایران را به‌منزله‌ی جزء لاینفک تاریخ جهان در بر داشته باشد و بر حسب طرح و نقشه تازه‌ای نوشته شود.

مفهوم نژاد آریایی علناً در متون نوشته شده در اوایل قرن نوزدهم غایب است، ولی نخستین بار در نوشته‌های میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۳-۱۸۹۶) ظاهر شد که او نیز البته آن را از متون شرق‌شناختی برگرفته بود (Zia-Ebrahimi, 2014, 1048). همچنین ترکیب مفاهیم ورود اسلام با هجوم اعراب نیز نخستین بار در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم به‌ویژه در نوشته‌های آخوندزاده و کرمانی در ادبیات ایران مشاهده گردید. مورخان تجدیدنظرطلب برای مرتبط ساختن آنچه در این دوره همچون تغییری معنادار رخ داده است، به مواجهه‌ی زینبار ایران با دنیای غرب در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم اشاره داشته‌اند (به طور مثال نک: Asgharzadeh, 2007; Matin-Asgari, 2018; Sohrabi, 2011). این مواجهه با مداخلات نظامی و سیاسی اروپا همراه بود، در حالی که عمده‌ی این‌ها، مداخلات سیاسی/نظامی روسیه بود و باعث پیامدهای متعاقب خود گردید (Ansari, 2016; Matthee & Andreeva, 2018; Richard, 2019). نخستین ارتباط ایران با غرب به دوران امپراتوری صفوی در قرن هفدهم برمی‌گردد که در آن زمان بازرگانان، سیاحان و میسیونرهای غربی گروه‌گروه به اصفهان، پایتخت امپراتوری صفویان، می‌رفتند. سپس این ارتباط تا نخستین جنگ‌های ایران-روسیه در سده‌ی

نوزدهم متوقف شد: رویدادی که منجر به واگذاری بخش‌های بزرگی از خاک ایران - خصوصاً در قراردادهای گلستان و ترکمن‌چای (۱۸۲۸) - به روسیه شد. نخبگان قاجار که توان هضم این شکست‌ها را در خود نمی‌دیدند ناچار وارد فرایند دردناک زیر سؤال بردن خود شدند؛ روندی که همچون جنبش مدرنیستی ایرانی بدان اشاره می‌شود. تا اواخر سده‌ی نوزدهم یک حلقه‌ی روشنفکری حاشیه‌ای، به رهبری کسانی همچون آخوندزاده و کرمانی نمود و ظهور یافت که با مدرنیست‌های ایرانی در تقابل بود؛ یعنی با کسانی مثل میرزا ملکم خان (۱۸۳۴-۱۹۰۸) - که روزنامه‌ی **قانون** را در ۱۸۹۰ منتشر می‌کرد - (نک: Algar, 1973) و مستشارالدوله (۱۸۷۱) که رساله‌ی «**یک کلمه**» - که منظورش کلمه‌ی قانون بود - را نوشت. نگرانی مدرنیست‌ها این بود که فاصله‌ی نظامی/سیاسی بین ایران با قدرت‌های روسی/اروپایی را با حاکمیت قانون پر کنند، اما حلقه‌ی حاشیه‌ای بنا را بر خلق یک ایدئولوژی نژادی/زبانی گذاشت که پیشنهاد آن معکوس کردن اثرات رویدادهای تاریخی و حذف هدفمند عناصری بود که با میراث اعراب، مغولان و اقوام دیگر ارتباط داشت.

ایران و آزمایش شرق‌شناسی

شرق‌شناسان اروپایی با پیوند زدن ادبیات فارسی با سنتی ملی، «پیوندی سلسله‌وار» و ضروری (Vaziri, 1993, 131) برای ملی‌گرایان اولیه‌ی ایران فراهم کردند تا روایت تاریخی فرا-زمانی و متمایزی را ابداع کنند. این نخستین ملی‌گرایان ایرانی خلال سالهای ۱۸۵۰ تا ۱۹۰۶ تحت تأثیر شرق‌شناسانی همچون ادوارد براون،^{۸۵} آرتور دو گوبینیو،^{۸۶} ارنست رنان،^{۸۷} ادوارد گیبون،^{۸۸} مونتسکیو^{۸۹} و جوزف مارکوارت،^{۹۰} به‌ناگاه متوجه شدند گذشته‌ای درخشان دارند که زوال آن را می‌توان به ورود اسلام مرتبط ساخت. ویژگی مشترک پژوهشگران شرق‌شناس آن دوران این بود که خصومتی فزاینده نسبت به اعراب داشتند. همین اسلام‌هراسی ریشه‌دار شرق‌شناسان، باعث شد فکر کنند دوران پیشاسلامی باید عصر باشکوهی بوده باشد. نمونه‌ی این تصور غلط را در ستایش مونتسکیو از آیین زرتشتی، می‌توان مشاهده کرد؛ در حالی که دانش محدودی در این زمینه داشت و هرگز کتاب مقدس زرتشتیان، اوستا، را نخوانده بود؛ کتابی که از اواخر

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی‌بودن»

سده‌ی هجدهم تنها ترجمه فرانسوی آنکتیل دوپرون^{۹۱} از آن در دسترس بود. بسیاری از شرق‌شناسان اروپایی که قبلاً زرتشتی‌گری را تحسین کرده بودند پس از خواندن ترجمه‌ی آن، واکنشی منفی نسبت بدان نشان دادند، چون مفروضاتشان را نسبت به این آیین باستانی به چالش می‌کشید (نک: Zia-Ebrahimi, 2016). تصویر مونتسکیو از ایران در «نامه‌های ایرانی»^{۹۲} (۱۷۲۱) بر اساس منابع دقیق استوار نبود، بلکه صرفاً برمبنای طرح‌واره‌ها و پیش‌قضاوت‌هایی بود که نشان‌دهنده‌ی سوگیری‌های فرهنگی خودش بود. این کتاب ادبیاتی بذله‌گویانه و هجوآمیز دارد که به بازگوکردن تجارب جالب و روشنگرانه‌ی دو نجیب‌زاده ایرانی خیالی، ازبک و ریکا، می‌پردازد که چندین سال را در فرانسه تحت فرمانروایی لویی چهاردهم و نایب‌السلطنگی گذراندند.

ادوارد گیبون (۱۷۷۶-۱۷۸۹) در کتاب *زوال و سقوط امپراتوری روم*^{۹۳} تاریخ باستان پیش از مسیحیت در اروپا - یعنی تمدن‌های یونان و روم - را همچون دورانی برجسته از لحاظ پیشرفت‌های علمی و هنری، تحسین می‌کند. این تفسیر رمانتیک از تاریخ اروپا دقیقاً توسط کرمانی در مورد تاریخ ایران مورد تقلید قرار گرفت، چون فکر می‌کرد در ایران نیز الگویی مشابه وجود دارد: او تصور می‌کرد حتماً دوره‌ای درخشان پیش از ورود اسلام به ایران وجود داشته است (Siavoshi, 2014, 256). گوبینیو تحت تأثیر گیبون، شکست ایران از مقدونیان را به اختلاط نژادی فارسیان با مردمان انگار پست‌تر سامی نسبت می‌داد. او در رساله تأثیرگذار خود، *نابرابری نژادهای انسان*^{۹۴} ([1967] 1855) انسان‌ها در سه نژاد متفاوت مقوله‌بندی می‌کرد: سفید، سیاه و زرد. در این کتاب مدعی شد نژاد سفید متمدن‌ترین و خلاق‌ترین نژاد بوده و از میان سفیدپوستان هم شاخه‌ی آریایی منشأ همه‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها است. در همین حال نژاد سیاه از لحاظ بدنی، قوی بوده، اما از لحاظ عقلانی پست‌تر است. نژاد زرد هم نژادی میان‌مایه و ایستا است. گوبینیو با استفاده از نظریه‌اش برای توجیه برده‌داری، استعمار و بهسالاری،^{۹۵} جنبش‌های نژادپرستانه و ملی‌گرایی اروپا و آمریکا، از جمله نازیسم و برتری سفیدپوستان، را تحت تأثیر قرار داد. گوبینیو مبهوت ایران شده بود؛ جایی که همچون یک دیپلمات در سال ۱۸۵۵ تا ۱۸۵۸ و ۱۸۶۲ تا ۱۸۶۳ آن را از نزدیک دیده بود. او به‌طور خاص به ایرانیان همچون نمونه‌ی زوال نژادی و تنزل جایگاه،

به خاطر اختلاط با دیگر نژادها اشاره می‌کرد. طبقه‌بندی نژادی او به مذاق ملی‌گرایان ایرانی خوش آمد و از آن تقلید کردند. به طور مثال حسین کاظم‌زاده ایرانشهر هم و غم خود را مشغول این تفوق نژادی و خالص بودن خون ایرانیان نمود؛ محمود افشار (۱۹۲۵، ۵) بقا و حفظ زبان و فرهنگ فارسی را همچون «ستون اتحاد ملی» پیش می‌برد و علی شریعتی (۱۹۸۲، ۴۲) نیز تمایزی دقیق و عمیق بین نژاد آریایی و سامی برقرار کرد.

نمونه پرسوزوگداز سخنان نژادپرستانه‌ی ضد عرب را می‌توان در نوشته‌های ارنست رنان (1882[2018]) یافت که دین را به نژاد پیوند می‌زند و مهم‌تر از آن، نوعی دسته‌بندی نژادی در مورد دین ارائه می‌کند. از نگاه او، ادیان اسلام و یهودیت، ادیانی سامی بوده‌اند؛ مقوله‌ای که از مطالعه‌ی زبان‌های سامی برکشیده است؛ اما آیین بابت را از جهان اسلام متمایز کرده و آن را آریایی قلمداد نموده است. نقش بنیادین رنان در ملی‌گرایی ایرانی را می‌توان در یک عبارت خلاصه کرد: ضدیت با سامی (و از این رو، ضدیت با اسلام). با مفروض داشتن حمله‌ی اعراب به ایران همچون نمونه‌ای از اختلاط نژادی نژاد آریایی، راه‌حل آخوندزاده و کرمانی برای ضعف و زوال ایران، این بود که باید میراث اعراب، یعنی اسلام و دیگر ملت‌ها، مثل مغولان و ترکان، را شر مطلق جلوه داده و از این رو در صدد حذف آن‌ها برآمد. زبان نیز در حالی اولویت یافت که بیشتر لغات فارسی، ریشه‌ی عربی داشتند. به همین دلیل به‌نژادسازان فرهنگی،^{۹۶} خالص‌سازی زبان را تمهیدی می‌دانستند که در صورت توفیق، می‌تواند به‌طور قطع ایران را به گذشته‌ی باشکوه پیشااسلامی خود بازگرداند.

طی این دوران، رابطه‌ی ادعایی بین زبان‌های اروپایی و شرقی، به‌ویژه سانسکریت، از سوی سر ویلیام جونز^{۹۷} (1786[2013]) در کتابش تحت عنوان ریشه‌ها و گسترش زبان‌های هندواروپایی^{۹۸} پایه‌ریزی شد. نظریه‌ی جونز در باب قرابت بین زبان‌های اروپایی و سانسکریت، منبع الهام مورخان آلمانی برای ایجاد پیوندی ذاتی بین زبان و نژاد شد. زبان فارسی شاخه‌ای از خانواده‌ی زبان‌های هندواروپایی دسته‌بندی شد. زبان‌شناس آلمانی، جوزف مارکوارت (۱۹۲۲) نقش مهمی را در اهمیت دادن به توسعه نظریه نژادی زبان ایفا کرد. وی در مقاله‌ای با عنوان «ایرانشهر» برای توصیف خود از واژه‌ی /ندرزید استفاده می‌کند که مدعی است در دوران ساسانیان مترادف واژه‌ی

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

«پروفیسور» بوده است. او محدوده‌های جغرافیایی ایران‌شهر خیالی خود را از خوارزم تا دیاربکر ترسیم کرد؛ قلمرویی که زبان فارسی در آن یا زبان رسمی بوده، یا زبان امینجی برای کسب‌وکار. مارکوارت زبان‌های بومی این مناطق را لهجه‌هایی از زبان‌های ایرانی قلمداد کرده است.

سرانجام این‌که روایت ادوارد براون (۱۹۱۰) در باب جنبش مشروطه که آن را ظهور مجدد «ملت‌بودگی» کهن ایرانی می‌پنداشت، بدل به روایت اصلی گفتمان مسلط ملی‌گرایی ایرانی شد (نک: Matin-Asgari, 2018). در بحث او در باب سازگاری اسلام با ملی‌گرایی، به‌ویژه در مورد رهبری روحانیان شیعه در جنبش مشروطه، مبالغه‌ی زیادی صورت گرفته است. براون (۱۹۵۹) در اثر خود به نام *تاریخ ادبیات ایران*^{۹۹} با اسلام و اعراب همدلی کرده است، اما قبلاً (۱۸۹۳) به خاطر طرح‌واره‌های نژادپرستانه و زنده‌اش متهم بود؛ مثل اشاره‌اش به اعراب همچون سوسمارخور و به ترک‌ها همچون لجوج، دمدمی مزاج و کودن (به نقل از: Alizadeh, 2021, 33). وی پیشینه‌ی تاریخ ادبیات ایران را تا دوران مادها و هخامنشیان دنبال نموده و ادعا کرده «فرهنگ و تمدن فارس (ایران)» با آریایی متولد شده است. بر اساس نظر براون، امپراتوری‌های عرب مسلمان، ساختارهای دیوان‌سالاری و سیاسی «نخبگان فارسی (ایرانی)» - به‌ویژه امپراتوری ساسانی - را به ارث برده و پذیرفته‌اند. به‌علاوه نظام مدیریتی امپراتوری عباسیان، بر اساس عقلانیت ایرانیان بنا نهاده شد. براون با تأکید بر این‌که ایرانیان به خاطر امام سوم شیعیان، حسین بن علی، که با دختر آخرین پادشاه ساسانی [یزدگرد سوم] ازدواج کرد (Alizadeh, 2021, 34)، از علویان و شاخه‌ی شیعی اسلام حمایت کردند - همان ادعای کاظم زاده در ایران‌شهر - سعی کرد رابطه‌ی اخلاقی، اندیشگی و حاکمیتی بین «شیعه‌گری» و «ایرانیان» جعل کند.

تولد دیگری داخلی

در اواخر قرن نوزدهم نظریه‌های نژادی فرهنگی از طریق نوشته‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمان به‌تدریج در ایران عصر قاجار رخنه کرد. این

نویسندگان نظرانی نژادپرستانه، تحقیرآمیز و موزیانه درباره اعراب، یهودیان، ترک‌ها، مغولان و حتی آفریقایی/آمریکایی‌ها و مردم بومی آمریکا منتشر کردند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده فردی ترک‌زبان تحت حکومت تزار روسیه بود که بیشتر دوران حیاتش را در قفقاز به سر برد که اخیراً توسط روسیه فتح شده بود. او همچون مترجم رسمی به روسیان خدمت می‌کرد و تنها دو بار ایران را به چشم دیده بود. مهم‌ترین اثر آخوندزاده، کتاب *مکتوبات کمال‌الدوله* بود (نامه‌هایی از کمال‌الدوله به جلال‌الدوله؛ [2016]1865) این کتاب حاوی مکالماتی خیالی است بین کمال‌الدوله، شخصی هندی که نماینده‌ی خود آخوندزاده است و جلال که فردی ایرانی و مخاطب آخوندزاده است. کمال از خسران بهشت ایران پیش از هجوم اعراب مسلمان، آه و افسوس سر می‌دهد و ویرانی‌ها را به اعراب وحشی کون‌لخت سوسمارخور پاپتی نسبت می‌دهد (21, [2016]1865, Akhundzadeh). او در کتابش حکومت سرشار و توانگر پادشاهی فارس را این‌گونه به تصویر می‌کشد که بر سرزمین‌های وسیعی، از خوارزم گرفته تا آناتولی و عراق، فرمان می‌راند و جامعه‌ای متمدن، آب‌وهوایی دلپذیر، نژاد پاک ایرانی، پادشاهانی دادگر، مردمانی خوش و خرم، زراعتی پربرکت و زنانی ارجمند داشت که هنوز اعراب آنان را به بردگی نکشیده بودند. مفاهیم محوری آخوندزاده - که بیشتر تحت تأثیر نوشته‌های رنان بود (Marashi, 2008, 69) - عبارت بودند از دیوسازی از اعراب و انکار تنوع فرهنگی ایران پیش و پس از اسلام. وی هویت ایرانی را همزمان دارای یک زبان، نژاد و روح واحد توصیف می‌کند. او تحت تأثیر برنامه‌ی مدرنیزاسیون امپراتوری عثمانی (تنظیمات) پیشنهادهایی برای ایجاد اصلاحات در الفبای فارسی ارائه کرد که به‌ویژه با مخالفت میرزا ملکم خان (۱۸۳۴-۱۹۰۸) روبرو شد. آخوندزاده به گونه‌ای نوستالژیک می‌نویسد: «[ای ایران] چه بر سر شکوه و عظمت تو در دوران جمشید و گشتاسب و انوشیروان و خسرو آمد؟» او آرمان‌گرایانه از ایران پیش‌اسلامی می‌گوید و آن را عصری طلایی توصیف می‌کند که مردمانش آزاد و باکرامت بودند و پادشاهانی خیرخواه داشت که از فقر و فاقه جلوگیری می‌کردند و همگان به امکانات بهداشتی رایگان دسترسی داشتند.

میرزا آقاخان کرمانی آرمان‌گرایی آخوندزاده را تبدیل به آریایی‌گرایی کرد. او نخستین کسی بود که در نوشته‌هایش از اصطلاح «نژاد آریایی» استفاده کرد. کرمانی

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

نخستین بار که آن را به کار می‌گیرد واژه‌ی «آریانا» را به فارسی می‌نویسد که به تقلید از واژه‌ی فرانسوی 'Aryan' است. او حتی خود اصطلاح فرانسوی را هم در گروه می‌آورد که دقیقاً بیانگر منشأ این مفهوم است. او در کتاب سه مکتوب خود (۲۰۰۵، ۱۲۲)، پیرو لحن و نثر آخوندزاده، قلمرو تحت حکومت پادشاهان ایرانی را قُرس می‌نامد و جلوه‌ای شاهانه و آریستوکراتیک از مردان و زنان ایرانی به تصویر می‌کشد و می‌نویسد: زنان در بیمارستان‌های خاص درمان می‌شوند و کارکنان زن آنجا، مراقبت‌های ویژه‌ای از ایشان به عمل می‌آورند؛ در حالی که بیمارستان‌های مردان، جداست. کرمانی فغان برمی‌آورد از این که زنان نجیب ایرانی از سوی مردان «وحشی» عرب مورد تجاوز قرار گرفتند. این تصویر از زنان ایران باستان که قربانی اعراب شده‌اند بعدها منبع الهام سیاست کشف حجاب پهلوی قرار گرفت. کرمانی (۲۰۰۵، ۱۲۳) در این مورد به‌عنوان مثال از شهربانو، دختر پادشاه، یاد می‌کند که به مسجد کشانده و به حراج گذاشته شد. او ایرانیان را فرامی‌خواند علیه این بی‌حرمتی که توسط اعراب بر ایشان تحمیل شده، به پا خیزند (Kermani, 2005, 124-125).

کرمانی در صد خطابه (مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها که تنها ۴۲ مورد است) مدعی می‌شود که بسیاری از پیشرفت‌های مدرن اروپاییان در ایران هزار سال پیش نیز موجود بوده است (2, [2006]1927). به‌طور مثال اشاره می‌کند که «بالاپوش زنانه و شلوار، که اکنون نماد تمدن در اروپا هستند، قبلاً به مدت چهار هزار سال در ایران وجود داشته است». همچنین «توپ‌هایی که توسط مدارس صنعتی پاریس تولید شده، در بهترین شرایط در دربار کیانیان (سلسله‌ای افسانه‌ای) وجود داشته است». او زبان فارسی را شاهدی بر تمدن ایران باستان می‌گیرد و به‌ویژه اشاره می‌کند فصاحت و بلاغت آن، گواه متمدن بودن این ملت است. اما بخش زیادی از صد مکتوب به بدگویی از اعراب اختصاص دارد. کرمانی در خطابه‌ی شماره‌ی ۲۸، (رفتار ایرانیان و اعراب) از «فیلسوفان فرنگ» نقل می‌کند که تفاوت‌های متعدد نژادی/فرهنگی بین ایرانیان و تازیان را اثبات کرده‌اند؛ واژه تازی، اصطلاحی تحقیرآمیز است که ملی‌گرایان ایرانی برای اشاره به اعراب آن را به کار می‌گیرند. کرمانی اعراب را ملتی توصیف می‌کند که «القاب، متلک‌ها و عناوین تحقیرآمیز متعددی را برای آلت مردانه به کار می‌گیرند و در عین حال نفس

بشر را بخشی از آن اندام برمی‌شمردند». او آنان را مردمانی حقیر قلمداد می‌کند که «سوسمار خوردن و موش مردار را لقمهٔ الصباح کردن و پوست شتر نیم‌خام را مانند نائده بهشت جویدن و خائیدن و گوشت گندیده در آفتاب خشکیده گاو‌میش را خورش خوان اعیان خود نمودن» پیشه‌ی آنان است (Kermani, 2006, 176).

اندیشه‌های آخوندزاده و کرمانی در اوایل سده‌ی بیستم خوراک جدید و لازم برای ظهور «حلقه‌ی برلین» در آلمان را فراهم کردند (نک: Marashi, 2008, 89). حزب سوسیال دموکرات حسن تقی‌زاده را به برلین دعوت کرد تا از دولت آلمان در جنگ علیه امپریالیسم روسی/بریتانیایی حمایت کند و این، سرآغاز جدیدی بود در شکل‌گیری ملی‌گرایی ایرانی. تقی‌زاده و نخبگان پیرامونش، بین سال‌های ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۲، مجله‌ای را تحت عنوان *کاوه* منتشر کردند. انتخاب عنوان *کاوه*، قهرمان افسانه‌ای ایران و نمایش تصویر شورش او بر جلد مجله، دیدگاه تقی‌زاده و همراهانش را در مورد هویت ملی ایران آشکار می‌کند. نخستین دوره‌ی انتشار *کاوه* (۱۹۰۶-۱۹۱۹) بیشتر به پیشبرد ایدئولوژی آلمانی اختصاص داشت و در لابلای آن، مقالاتی هم در مورد فرهنگ ایران باستان منتشر می‌شد. تقی‌زاده مقالاتی تحت عنوان «نوروز جمشیدی»، «کاوه و درفش کاویانی» و «نوروز و تقویم ایرانی» و نیز قطعاتی از شاهنامه و اشعار ایران باستان را می‌نوشت. هدف از نوشتن این مقالات آن بود که الهام‌بخش «نژاد ایرانی» بوده و تعصب ملی را نیرویی تازه بخشد. تقی‌زاده در مقاله‌ی *نوروز جمشیدی*، جشن آغاز بهار ایرانی، اظهار می‌دارد که ایران یکی از ارزشمندترین دارایی‌های نژاد ملی آریایی است. در دوره‌ی دوم *کاوه* (۱۹۱۹-۱۹۲۲) تمرکز مجله به نظریه‌پردازی و مفصل‌بندی ملی‌گرایی ایرانی تغییر موضع داده و به شاهنامه فردوسی و ادبیات و اشعار فارسی روی آورد. هدف پرورش روحیه ملی و پیشبرد ملت ایران همچون پدیده‌ی زبانی و فرهنگی متمایزی بود که ریشه در زبان فارسی و خصلت ملی ایرانی داشت. تقی‌زاده نیز همانند آخوندزاده و کرمانی، تاریخ ایران را معادل تاریخ فارس گرفت. هرچند صدایش علیه دخالت‌های خارجی در ایران، بلند بود، اما جنبش‌های آزادیخواهی، همچون قیام جنگل (۱۹۱۵-۱۹۲۱) به رهبری میرزا کوچک خان جنگلی در شمال و قیام رئیس علی دلواری (۱۹۱۵) علیه نیروهای بریتانیایی که در جنوب به ایران حمله‌ور شده بودند، را نادیده

می‌گرفت. این موضوع، بیشتر مبین تعریف فارسی‌محورانه از ملت ایران در کاوه بود که فرهنگ‌ها و ملت‌های غیر فارسی را به رسمیت نمی‌شناخت.

اگر آخوندزاده و کرمانی بنای ایرانیت را بر نگرش‌های ضدسامی نهاده بودند، در عوض کاوه سنگ باستان‌گرایی و روح ایرانیت را بر سینه زده و همزمان پذیرش [کامل و] بی‌قیدوشرط «مدل فرهنگی غرب» را به‌عنوان تنها ابزار احیای گذشته‌ی باشکوه ایرانی تجویز می‌کرد (Matin-Asgari, 2018; 2020). پس از آن که رضاخان در سال ۱۹۲۱ قدرت را به دست گرفت برخی از اعضای کاوه، از جمله خود حسن تقی‌زاده، به ایران برگشته و متصدی پست‌های حکومتی شدند. افراد دیگر حلقه، مجله‌ی جدیدی به اسم *ایران‌شهر* به سردبیری حسین کاظم‌زاده به راه انداختند. علاقه‌ی عمیق کاظم‌زاده به «ایران‌شهر» موهوم - اصطلاحی که به دوران امپراتوری ساسانیان (۲۲۴-۶۵۱ م) تعلق داشت - به قدری راسخ بود که حتی نام خانوادگی خود را به ایران‌شهر تغییر داد. این مجله هم و غم خود را معطوف بازگشت به خویشتن ایرانی کرد که بعدها الهام‌بخش به اصطلاح روشنفکران ملی‌گرایی همچون جلال آل احمد، سید فخرالدین شادمان، علی شریعتی و احسان نراقی گردید و بر آنان تأثیر گذاشت (Gheissari, 1998, 83-108).

ایران‌شهر، زبان فارسی را ستون بی‌چون‌وچرای هویت ایرانی و حامل خویشتن ایرانی معرفی کرد. ایران‌شهر برخلاف آخوندزاده و کرمانی که دین را نفی می‌کردند، دین را - به ویژه شیعه‌گری را - به ملی‌گرایی ایرانی افزود و پیوندی را بین «روح آریایی» و ایرانیت با «روح سامی» اسلام برقرار کرد و چنین استدلال کرد که این دو مکمل یکدیگر و هماهنگ هستند. مهم‌تر آن‌که، ایران‌شهر جایگاه ویژه‌ای به زنان بخشید، زیرا که آنان همچون مادران ملت، مسئول تعلیم و تربیت نژاد ایرانی هستند. کاظم‌زاده مدعی شد ازدواج بین شهربانو، دختر یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، با امام حسین، نوه‌ی محمد پیامبر و امام سوم شیعیان، این مأموریت الهی را آغاز کرده است. بدین معنا که این ازدواج پیوندی روحانی بین تشیع و آریایی‌گری برقرار نموده و هویت ایرانی منحصربه‌فردی را خلق کرده که هر دو عنصر را در خود جای داده است. ایران‌شهر مقالات متعددی در خصوص زنان ایرانی و تکالیف وطن‌پرستانه‌شان منتشر کرد. مثلاً کاظم‌زاده در مقاله‌ی «موضوع ازدواج یک ایرانی یا یک فرنگی» علیه آلوده شدن خون

آریایی با اروپاییان از طریق ازدواج، هشدار می‌دهد و از زنان ایرانی می‌خواهد خون و دودمان ملت را [از آلوده شدن] حفظ کنند. کاظم زاده در *تجلیات روح ایرانی* (1924b, 74-75) ایرانیت را این‌گونه تعریف می‌کند:

«ملیت ما ایرانیت است و ایرانیت، همه چیز ماست: افتخار ما، شرافت ما، عظمت ما، قدسیت ما، ناموس ما و حیات ما. اگر ما ملیت را محور آمال و اعمال خود قرار دهیم، از بی‌همه‌چیزی خلاص شده و دارای همه چیز خواهیم شد. ماها پیش از هر چیز باید ایرانی باشیم و ایرانی نامیده شویم و ایرانی بمانیم. ایرانیت یک کلمه‌ی مقدس و جامعی است که تمام افراد ملت را بدون تفرقه زبان و مذهب در زیر شهیر شهادت‌گستر خود جای می‌دهد. هر فردی که خون آریایی در بدن دارد و خاک ایران را وطن خود می‌داند خواه کرد و بلوچ و خواه زرتشتی و ارمنی، باید ایرانی شمرده و نامیده شود.»

کاظم زاده در مقاله *معارف در عثمانی* (1924a, 133) آشکارا سیاست‌های اخیر دولت عثمانی، به‌ویژه کمیته‌ی *اتحاد و پیشرفت* در ۱۸۸۹ را تحسین می‌کند که منجر به پاکسازی اتنیکی اقلیت‌های غیر ترک، همچون ارمنه، کردها و یونانی‌ها در ۱۹۱۷ گردید. وی برای پاکسازی زبان فارسی از تأثیر عربی پیشنهاد تأسیس انجمن واژگان‌شناسی یا انجمن پیرایش زبان و لغات فارسی را داد که البته بعداً در سال ۱۹۳۵ و زمان رضاشاه با تأسیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی این منظور حاصل گردید. جدای از این‌ها، ایرانشهر ترتیب لازم را برای نوشتن و رقابت مقاله‌نویسی حول مباحث تاریخی و شخصیت‌ها و رویدادهای باستانی، همچون ویرانی مدائن فراهم نمود که در مورد روح کوروش کبیر بود که از دیدن ویرانی و چپاول ایران رنج می‌کشید.

مجله‌ی دیگری که در برلین منتشر شد، نامه فرنگستان به سردبیری *مشفق کاظمی* بود و نخستین شماره‌ی آن در دوم ماه می سال ۱۹۲۴ بیرون آمد. این مجله که انتشار آن به مدت یک سال ادامه داشت مستقیماً از ایدئولوژی ملی‌گرایی کاظم‌زاده پیروی می‌کرد. کاظم زاده که در فضای روشنفکری تحت اتهام نژادپرستی آلمان می‌نوشت، اعلان کرد رسیدن به اتحاد ملی در ایران، تنها از طریق ظهور «دیکتاتور روشن‌اندیش»ی مثل موسولینی حاصل می‌شود؛ کسی که «ظاهراً وانمود می‌کند به پارلمان معتقد است، اما هنگام ضرورت از ابزار تهدید برای تشکیل اکثریت پارلمانی

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

خویش استفاده می‌کند ... ایران نیز به چنین دیکتاتوری نیاز دارد» (به نقل از Matin-Asgari, 2018, 76).

حلقه‌ی برلین تأثیر ماندگاری بر مورخان و نخبگان نسل‌های هم‌زمان و آتی ایرانی خود گذاشت. به‌طور مثال، محمود افشار سردبیر «آینده»، احیای روح ملی ایرانی را همچون عنصر ارزشمند نیل به وحدت ملی باز شناخته که باعث شد خطوط کلی «پان ایرانیسم» را ترسیم کند. افشار در شماره‌ی آغازین آینده، آنچه وحدت ملی ایران می‌نامید را در مقاله‌ی «ایده‌آل ما: وحدت ملی ما» تبیین نمود. مفهوم وحدت ملی او، دو مؤلفه داشت: «استقلال سیاسی» و «تمامیت ارضی». استدلال وی این بود که پذیرش و توسعه‌ی زبان فارسی می‌تواند وحدت ملی را تقویت کند:

آن‌ها که به تاریخ ایران علاقه دارند، آن‌ها که به زبان فارسی و ادبیات آن تعلق خاطر دارند، آن‌ها که به مذهب شیعه علاقه‌مند هستند باید بدانند که اگر رشته‌ی وحدت این مملکت از هم گسیخته شود، هیچ باقی نخواهد ماند. پس همه باید یکدل و یکصدا بخواهیم و کوشش کنیم که زبان فارسی در تمام نقاط ایران عمومیت پیدا کند و به‌تدریج جای زبان‌های بیگانه را بگیرد. این کار میسر نمی‌شود مگر با تأسیس مدارس ابتدایی در همه جا؛ وضع قانون تعلیم عمومی اجباری و مجانی و فراهم آوردن وسایل اجرای آن (افشار، ۱۹۲۵، ۵-۶).

افشار به دولت‌مردان حکومت پهلوی توصیه می‌کند که مهاجرت اجباری را به‌عنوان ابزاری برای پیشبرد یکدست‌سازی ملی در نظر داشته باشند. این موضوع شامل بردن اجتماعات فارسی زبان به مناطق غیر فارسی زبان و بالعکس و نیز تشویق و ترغیب ازدواج و ارتباطات بین آن‌ها می‌شد. جدای از این‌ها افشار بر اهمیت تدریس زبان فارسی در آذربایجان، کردستان، خوزستان و بلوچستان تأکید می‌کرد؛ جایی که فکر می‌کرد حضور زبان‌های متعدد، مانعی بالقوه است بر سر راه وحدت ملی ایران. افشار، برای رسیدن به ایرانیت کامل، جدای از آموزش و ارتباطات، اقداماتی همچون جایگزین کردن اسامی غیر فارسی مکان‌ها با اسامی فارسی را نیز پیشنهاد می‌کرد.

فارس‌گرایی و ادعای جهانشمول‌گرایی

همزمان با قدرت‌گیری رضاشاه، «افسانه‌ی منجی» تجسم یافت (Ansari, 2012, 65). ملی‌گرایی ایرانی با شعار تقدس‌گرایانه‌ی «یک ملت، یک زبان، یک کشور»، موتور محرکه‌ی دولت شد (Gheissari, 1998; Sharifi, 2013). همچنان‌که مورخ ایرانی، محمد توکلی-طرقی می‌گوید «تشکیل هویت ملی مدرن ایرانی از اوایل قرن بیستم پیش از هر چیز به زبان فارسی گره زده شد». در حالی که رضاشاه هرگز در سخنرانی‌هایش آشکارا موضوع ملل غیر فارس را مورد اشاره قرار نداد، اما موضع‌گیری او در مورد هویت ایرانی، به‌طور عینی در حملات و نسل‌کشی سیستماتیک او علیه لرها، کردها، قشقایی‌ها، بختیاری‌ها و دیگران مشهود است (نک: Cronin, 2003). در دوران پهلوی روشنفکران به‌تدریج کینه‌ی ضد عربی خود را گسترش داده و به نفرت علیه همه‌ی هویت‌های غیر فارس بدل کردند. بدین ترتیب زیربنای اندیشه‌ی ملی‌گرایی ایرانی، یعنی فارس‌گرایی و تشیع، بدل به ستون‌های اصلی عادت‌واره‌ی تعصب ملی‌گرایی فارسی گردید (نک: Adib-Moghaddam, 2017).

نقطه عطف پارادایم ملی‌گرایی ایرانی، در دهه‌ی ۱۹۳۰ و با ظهور «بومی‌گرایی»^{۱۰۱} یا همان بازگشت به اصل خویش - همان تشیع و فارسی‌گرایی - رخ داد. این روند بعدها با تئوریزه‌کردن غربزدگی توسط جلال آل احمد - اصطلاحی که نخستین بار توسط احمد فردید به کار گرفته شد (نک: Boroujerdi, 1996) هویت ایرانی مطلوب را برای عقلای قوم فراهم کرد؛ روندی که اساس آن بر فارس‌سازی ملت‌های [غیر فارس] ایران و تأکید بر تشیع بود. تقی ارانی (۱۹۰۳-۱۹۴۰) که یک مارکسیست ملی‌گرا بود، دو مقاله در مورد زبان فارسی منتشر کرد که اولی در فوریه ۱۹۲۴ در *ایرانشهر* و دومی در اوت همان سال در *نامه فرنگستان* چاپ و منتشر شد. هر دو مقاله رویکردی نژادپرستانه در مورد زبان و هویت داشتند. ارانی اعلان کرد که زبان فارسی ستون وحدت‌بخش و اصلی دولت/ملت ایران است و مدعی شد این زبان حاوی فرهنگ ایرانی، خلوص ناب میراث ملی و «ابزاری است برای تفکر عقلانی و علمی» (نک: Mirsepassi, 2021, 107). برای مثال او در مقاله‌اش در *نامه فرنگستان* (۱۹۲۴، ۲۵۱) می‌نویسد:

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

«برخی مردمان بی‌اطلاع (پان‌ترک‌ها) ... گویا نمی‌دانند که یک نفر آذربایجانی ترک شدن را برای خود ننگ می‌داند ... گویا نمی‌دانند کلمه «آذری» که به آذربایجانی‌ها خطاب می‌کنند به معنی آتشی است که نیاکانشان در روح آن‌ها به ودیعه گذاشته و آن را برای سوزاندن خرمن هوا و هوس دشمن ذخیره کرده‌اند ... مسئله آذربایجان یکی از مهم‌ترین قضایای حیاتی و مماتی ایران است و بر هر ایرانی واضح است که این ایالت برای ایران حکم سر را دارد».

ارانی در مطالعات جریان اصلی ایران به دلیل مبارزه‌اش برای عدالت اجتماعی و طبقه کارگر، فردی شناخته شده است (نک: Matin-Asgari, 2018). علی میرسپاسی (۲۰۲۱) ارانی را به خاطر جهان‌شمول‌گرایی نژادی و تلاشش برای تثویز کردن ملت جهان‌شمول ایران تحسین می‌کند؛ جامعه‌ی عادلانه و برابری‌طلبی که بر موانع داخلی و خارجی خود فائق آمده تا همسنگ ملت‌های مدرن گردد. این در حالی است که «نقشه‌ی عملی و پیشرو ارانی، زبان فارسی را زبانی سازگار با شرایط دوران معاصر، در این بین بیش از هر چیزی برای توسعه‌ی علمی، بازتأیید می‌کرد» (Mirsepassi, 2021, 136). میرسپاسی ضمن تحسین پروژه‌ی ارانی (۲۰۲۱، ۱۳۵)، مدعی می‌شود که [پروژه‌ی او] «معیار مناسبی را فراهم می‌کند تا از طریق آن، دوگانه میان بومی و خارجی را، که محور تفکر شرق‌شناسی و سنتی است، ارزیابی کنیم». جهان‌شمول‌گرایی ارانی، با وجود این که گفته می‌شود بر اخلاق و عرفان متکی است، باعث نمی‌شود سرکوب اتنیکی/زبانی در ایران را نادیده نگیرد. به باور میرسپاسی، زبان فارسی همچنان سنگ بنای زیرین ایرانیت است (نک: Litvak, 2017, 10) و بر اساس آن باید «افقی تصویری برای جذب بهترین کیفیت‌های دانش مدرن و تأسیس ایرانی آباد و شکوفا» ترسیم شود (Mirsepassi, 2021, 161). به همین دلیل او مایل نیست چشم‌انداز ارانی را در باب نیل به «ایرانی جهان‌شمول» از طریق پذیرش «فضائل مدنی و روش‌های اندیشگی مدرن» قبول کند (Mirsepassi, 2021, 10) و همچنان فردی فارسی/شیعی محور می‌ماند و هویت‌های ناسازگار با آن را رد می‌کند.

کسروی مردم ترک آذربایجان را آذری می‌نامد و اظهار می‌دارد که آن‌ها از نژاد آریایی هستند. آذربایجان در نگاه او، جمعیت آذری‌زبانی است که تحت سلطه‌ی ترک‌ها

ناچار به پذیرش زبان ترکی شده‌اند، زبانی که او آن را بیگانه می‌پندارد. کسروی با اشاره به جایگاه محوری آذربایجان در ملی‌گرایی ایرانی استدلال می‌کند که آذری‌ها نباید زبان غیرملی، یعنی ترکی، صحبت کنند. گفتمان ملی‌گرایی او تا بدان جا پیش رفت که خواهان و مدافع حذف زبان‌های غیرفارسی ایران شد:

«آنچه من گفته‌ام و خواسته‌ام، این بوده که زبان‌های گوناگونی که در ایران سخن رانده می‌شوند، از ترکی و عربی و ارمنی و آشوری و نیمزبان‌های استان‌ها (از گیلکی و مازندرانی و سمنانی و سرخ‌های و سرهی و کردی و لری و شوشتری و مانند این‌ها) از میان رود و همگی ایرانیان دارای یک زبان (که زبان فارسی است) باشند. این بوده خواسته من و در این راه بوده و کوشیده‌ام».

کسروی در کتاب *شهریاران گمنام* [2006] (1927) تلاش کرده یاد و خاطره‌ی قهرمانان و حاکمان قرون ۱۳ و ۱۴ را احیا کند؛ کسانی که به گفته‌ی او در نقاط مختلف ایران سر برآوردند تا ایرانیان را از سلطه‌ی تازیان برهانند. او نیز به همان روشی که یادآور آخوندزاده و کرمانی بود ضمن تحقیر اعراب، آنان را سوسمارخور و عربستان را تازیکستان نامید؛ سرزمینی به خاطر متروک و بی‌برکت بودن آن، مردمانش ناچار به خوردن سوسمار و ملخ یا حتی مار و خزندگان شده‌اند (Kasravi, 1927[2006], 141).

کسروی در تحریف عامدانه‌ی تاریخ برای توجیه مداخلات نظامی و سیاسی دولت در مناطقی همچون آذربایجان، کردستان و خوزستان، که فکر می‌کرد پناهگاه احساسات ضد ملی‌گرایانه هستند از معاصران خود پیشی گرفته است. آثار او نمونه‌ی برجسته‌ی تاریخ‌نگاری تحریف‌شده در ایران هستند که هدف‌شان اعتبارزدایی از تاریخ ملی کردها و عرب‌ها به نفع روایت [خود از] ملی‌گرایی ایرانی است. وی در کتاب تاریخ هجده سال آذربایجان (۱۹۳۸) به بدگویی از *اسماعیل آقای سمکو* می‌پردازد: ملی‌گرای کردی که در مقابل سلطنت رضاشاه مقاومت کرده و برای استقلال کردستان جنگید تا این‌که نهایتاً در سال ۱۹۳۰ در کمین حکومت ایران افتاده و کشته شد. این کتاب سمکو را فردی خائن، راهزن و شورشی به تصویر می‌کشد که وحدت و امنیت ملی ایران را به خطر انداخته بود. همچنین در کتاب *تاریخ پانصد ساله خوزستان* (۱۹۳۳) تلاش می‌کند ملی‌گرایی عرب را بی‌اعتبار کرده و شیخ خزعل را یک یاغی بی‌رحم،

خشن و خائن معرفی کند که به حاکمیت رضاشاه خیانت کرده و علیه ملت اقدام نموده است.

ملی‌گرایی آریایی به‌منابه نوعی ایدئولوژی مسلط وارد گفتمان مذهبی جمهوری اسلامی نیز شد. افکار نژادپرستانه مشابه آنچه در نوشته‌های آخوندزاده و کرمانی بود، در نوشته‌های علی شریعتی (۱۹۳۳-۱۹۷۷) نیز یافت می‌شود؛ کسی که ایدئولوگ اصلی گفتمان اسلامی محسوب می‌شود. نزد شریعتی، اسلام شیعی محصول ذهن آریایی است. در حلقه‌های روشنفکری ایرانی، شریعتی به خاطر «بازسازی انقلابی تشیع از طریق درگیر شدن مستقیم با مارکسیسم» (Matin-Asgari, 2018, 209) «جهان‌شمول‌گرایی پساستعماری» (Saffari, 2017, 165) و نیز با مفصل‌بندی «اسلام شیعی همچون یک ایدئولوژی انقلابی مدرن» شناخته می‌شود (Mirsepassi, 2011, 124). او نیز همچون آخوندزاده و کرمانی مدعی است روح ایرانی گسست‌های زیان‌باری را به‌خاطر هجوم یونانیان، مغولان و ترک‌ها در ۳۰۰۰ سال گذشته تاب آورده است. این روح که برخوردار از کیفیات و استعدادهای آریایی است، با تشیع قرابت روحانی و فرهنگی یافته است. شریعتی دو موج هجوم فرهنگی به هویت ایرانی را باز می‌شناساند: نخستین موج، یونانی‌زدگی است که ادعا می‌کند فرهنگ قدرتمند ملی ایران خیلی زود بر آن چیره شد (Shariati, 1982, 220). دومی، موج عرب‌زدگی است که با فتح اعراب مشخص می‌شود (Shariati, 1982, 225). نوشته‌های شریعتی در باب اسلام شیعی، نشان‌دهنده تأثیر شدید متفکران اصلی شرق‌شناس مثل هانری کوربن،^{۱۰۲} جورج یورداک^{۱۰۳} و لوئیس مسینیون،^{۱۰۴} بر اوست. به‌طور مثال، تأثیر مسینیون در کتاب‌های حلاج و سلمان شریعتی کاملاً مشهود است.

شریعتی با جداکردن اسلام از بافتار جغرافیایی/فرهنگی آن (۱۹۸۲، ۳۹۲)، ادعا می‌کند اعراب ناکام ماندند و نتوانستند پیام اصلی قرآن را، آن‌طور که مد نظر محمد پیامبر بود، درک کنند، با وجود این واقعیت که خود کتاب به زبان عربی بود. شریعتی ضمن توصیف اعراب با الفاظی متعصبانه و تحقیرآمیز، می‌گوید:

«و ملتش عرب بدوی جاهلی که بزرگ‌ترین و عزیزترین دلبستگی‌شان در زندگی و در جهان، شتر است و [ملتی که] هم‌شان از گردن شترشان

بلندتر نیست و صعودشان از کوهان شترشان. چنان با شترشان خویشاوند و همجنس‌اند که آن را هم مانند انسان، مانند خودشان نفر می‌گویند، نه رأس. که رأس اصطلاحی خاص حیوانات است و شتر در نظر عرب، یک عرب است، نه حیوان».

این اظهارنظر روشنفکری است که بیشتر مورخان و نخبگان فارس او را چون متفکری انقلابی و جامعه‌شناس دین ارج می‌نهند. القاب نژادی، ذهنی و روان‌شناختی که شریعتی به اعراب نسبت داده است در نقل قول ذیل بیشتر آشکار می‌شود: یک آریایی هندی در برابر یک سامی هرگز تأمین ندارد! هر لحظه احساس می‌کند که از خشم ممکن است همچون یک گربه وحشی بر سر و صورتش حمله برد و چنگال کشد ... یا همچون یک پرنده زیبای غضبناک (از نوع پرندگان فیلم آلفرد هیچکاک) بر سرش ریزد و همچون عقابی خشمگین چشم‌هایش را با منقار تیز جنگیش بیرون آورد، پوست از سر و صورتش برکند و مجروحش سازد (Shariati, 1982, 378)

شریعتی این تمایز بین عرب و آریایی را به حوزه‌های توانایی ذهنی، سوپزکتیویته و تخیل هم تعمیم می‌دهد و اعراب را مردمانی کم‌تر توسعه‌یافته و تنگ‌نظر می‌نماید. او با اشاره به جورج گیب نیکولسون^{۱۰۵} (۱۹۸۲، ۳۷۶) اظهار می‌دارد «دیگر از خصائل نژاد سامی که او را از آریایی مشخص می‌کند بینش اوست. سامی درخت را می‌بیند، نه جنگل را و آریایی جنگل و نیز درخت را».

مطالعات فارسی همچون امپریالیسم زبانی

در دهه‌های اخیر، برخی پژوهشگران مطالعات ایران شروع به مفصل‌بندی مجدد آنچه «ایران جهان‌شمول»^{۱۰۶} می‌خوانند نموده‌اند و استنادشان به آن دسته از خویشاوندی‌های زبانی و فرهنگی است که مدعی‌اند در رویکردهای ادبی و تاریخ‌نگاری دوره‌ی اسلامی یافته‌اند (نک: Amanat & Ashraf, 2019). این پژوهشگران با تکیه بر مفهوم «جهان فارسی»^{۱۰۷} مارشال هادسون^{۱۰۸} (۱۹۷۴) ادعا می‌کنند زبان فارسی همچون زبان میانجی آسیا و اروپا ایفای نقش کرده و از بنگال و هندوستان شروع شده و از طریق فلات ایران به اوراسیا رسیده است.

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

اصطلاح **جهان فارسی**، مفهوم فراگیر و نوینی است که زبان فارسی را همچون رسانه‌ای بین‌فرهنگی مطرح می‌کند که پل رابط بین سنت‌های فرهنگی و ادبی آن دوران بوده است. هادسون این تصور زبانی را از لحاظ بکارگیری - به‌ویژه شکل نوشتاری - زبان فارسی تعریف کرده که در پی فتوحات اسلامی بر آمده و بیش از ۱۴ قرن تداوم یافته است. ادعا بر این است که گسترش فرهنگ و زبان فارسی محصول تلاش دوجانبه میان سلسله‌های پادشاهی ایرانی و طبقه‌ی ادبا در دوران خلفای اسلامی بوده، تا آنجا که حتی سلسله‌های ترک، چون غزنویان، سلجوقیان و مغولان هم زبان فارسی را تقویت کرده و اشاعه داده‌اند. محمد توکلی - طرقي با اشاره به مفهوم جهان فارسی، مدعی است زبان فارسی، «زبان بین‌گروهی، بین‌ادیانی و بین‌قومی دنیای جهان‌شمول پیشامدرن» بوده است؛ چنان‌که با شور و حرارت می‌گوید:

خوب، هدف از ارائه مفهوم تمدن فارسی ... به عنوان تلاشی برای درک موضوع، این بوده که از حدود مطالعات نواحی، که در آن مردمان آسیای جنوبی، هندی بوده و هندو خوانده می‌شوند و هندی تکلم می‌کنند و زبان [آنا مفهومشان] ایشان سانسکریت است و خاورمیانه‌ای‌ها یا ایرانی هستند و یا عرب، فراتر برویم. استدلال این است که زبان فارسی، زبان میانجی جهان پیشامدرن بوده است؛ یعنی ایرانیان، امپراتوری عثمانی، امپراتوری ترک‌ها، هندی‌های جنوب آسیا، امپراتوری مغولان و حتی آسیای میانه، همگی فارسی صحبت می‌کرده‌اند. حتی امروزه وقتی به اخبار اوکراین گوش می‌دهم، لغات فارسی را می‌شنوم و با خودم می‌گویم: «این از کجا اومد؟» (به نقل از Marashi, 2014).

در حالی که صورت‌بندی جهان فارسی هادسون، در اصل بر مبنای آثار ادبی است، تفسیر پژوهشگران فارسی از این مفهوم، بیشتر پروژه‌ای سیاسی است که یک امپراتوری خیالی زبانی را خلق می‌کند و دادوستدهای فرهنگی بین فرهنگ‌های آسیایی را فرایندی می‌بیند که تحت سلطه‌ی فارسی بوده است. به طور مثال مانا کیا^{۱۰۹} (۲۰۱۴)، برای قومیت‌زدایی^{۱۱۰} از فارسیان می‌گوید فارس‌ها را برای اشاره به گروهی از مردمان به کار می‌گیرد که در یادگیری زبان خاصی مشترک هستند. او مدعی است

حتی در دوران پیشامدرن نیز، زبان فارسی مردم مناطق و فرهنگ‌های مختلف را قادر ساخته بود ریشه و اجتماع خود را در ذهن خود باز بشناسند. به نظر کیا (۲۰۱۴، ۹۰) فارسیان [یعنی آن‌هایی این زبان را می‌دانستند] در ایران، توران و هندوستان فهم مشترکی از مفهوم جغرافیا داشتند و می‌دانستند این مفاهیم مشترک، چگونه مبنای ریشه و اجتماع را تشکیل می‌دهد. کیا و مرعشی (۲۰۱۶) در جایی دیگر، در حالی که بر محدودیت‌های معرفت‌شناختی نوشتن تاریخ و خاطرات ملت‌هایی که بر فرض در جهان فارسی ساکن بوده‌اند معترف هستند، برای روشن شدن معنای این جهان در نظر خود می‌نویسند:

چگونه بایستی تاریخ جوامعی را که از جهان فارسی پدید آمدند بنویسیم؟ ... پاسخ احتمالی می‌تواند این باشد: جهانی فرهنگی، دارای ارتباط درونی عمیق و میراثی که ریشه در دوره سده‌های میانه و اوایل دوران مدرن دارد و تغییر و تبدیل‌هایی تکاملی که در حدود یک هزاره تجربه کرده است. حاصل آن ظهور بیش از یک دوجین دولت‌های ملی و جوامع جداگانه است که قبلاً از لحاظ فرهنگی به هم وابسته بوده و امروز در این محدوده آسیا واقع شده‌اند (ایران، هندوستان، پاکستان، افغانستان، ترکمنستان، آذربایجان، ترکیه، کردستان، ارمنستان، گرجستان، قزاقستان، تاجیکستان، ازبکستان، مالزی، اندونزی و سین کیانگ [یک استان چین]).

این گونه یک‌کاسه‌کردن یک محدوده فرهنگی متنوع تحت عنوان جهان فارسی، فاقد ارزش تحلیلی است، اما نشانگر بُن‌مایه بدوی نخبگان ملی‌گرا نیز هست که تصور خود از هویت را به زبان و خواندن گزینشی تاریخ گره زده است. این میل نوستالژیک در گفته‌های زیر از حمید دباشی (۲۰۱۶، ۱۴۶) - پژوهشگر پسااستعماری خودخوانده - کاملاً مشهود است:

مفهوم ایران، فراتر از مرزهای کنونیش که اینجا بدان اشاره می‌کنم، دربرگیرنده تبار شاهنشاهی این ملت است و آن را مجدداً در حوزه‌ی عمومی بیناملتی‌ای رقم می‌زند که همه‌ی این مردمان واقع در یک مفهوم تناسب‌یافته از ملت، و رای محدوده استعماری آن، را شامل شده و توانمند می‌سازد.

دباشی در جهان اومانیسیم ادبی فارسی (2012, viii) زبان فارسی را همچون رسانه‌ی «اومانیسیم ادبی» فراتاریخی‌ای نام می‌نهد که کانون آن در جغرافیای ایران بوده و اینجا

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی‌بودن»

ریشه دوانده و پرورش یافته است. به همین دلیل دباشی، جهان فارسی را جهان ایران ترجمه می‌کند. تلاش روشنفکری دباشی، با وجود اینکه خودش آن را از موضع پساستعماری می‌خواند، در نهایت از طریق تقلیل ایران چندملیتی به فرهنگ فارسی و میل ملی‌گرایانه برای همتراز داشتن فارسی با ادبیات جهان - از راه استفاده‌ی قطعه‌ای ادبی همچون شاهنامه - منجر به مشروعیت دادن و موجه کردن فارسی‌گرایی می‌شود. او با این کار، خود را هم‌ردیف تلاش‌های اندیشگی ملی‌گرایانه آخوندزاده، کرمانی و کاظم زاده کرده و چهارچوب شرق‌شناختی منسجمی را تداوم بخشیده است، هر چند ظاهری فارسی‌بدان بخشیده است. رویکرد فارسی‌محور دباشی حتی از سوی حامیان جهان فارسی، مثل *نایل‌گرین*^{۱۱۱} (۲۰۱۹، ۶) هم مورد اعتراض واقع شده است:

«پژوهش دباشی با آغاز و پایان در جغرافیای ایران مدرن، طرح و نقشه‌ی تاریخ جهان فارسی را همچون یک غایت شناسی ملی‌گرایانه^{۱۱۲} ترسیم می‌کند. از زمانی که هادسون اصطلاح جهان "فارسی" را ابداع کرده است مورخان درگیر میراث این نوع از چهارچوب‌های مبتنی بر ملت قدیمی‌تری بوده‌اند که دباشی به صورت نمادین از گور برکشیده است.»

درست است که گرین دل خوشی از رویکرد تحریف‌آمیز دباشی ندارد، اما اسیر همان دام شرق‌شناختی می‌شود و [جهان] فارسی را همچون کیفیتی فرازمانی که هستومندهای فرهنگی و ژئوپولیتیکی گوناگون را در پهنه‌ی وسیعی از قاره‌ی آسیا در خود می‌گنجاند، تمجید کرده و مسلم انگاشته است:

... لازم است به صورت تحلیلی روابط تمدنی فارس را با اسلام طبیعی محسوب نکرده و روابط ازلی آن با ایران را ملیت‌زدایی نماییم. به هر حال از لحاظ دینی، نزد بسیاری از خوانندگان یهودی و مسیحی [جهان] فارسی، این پرداختن جامی به شخصیت یوسف انجیل بوده که بیشترین توجه‌شان را به خود جلب کرده است، اما برای خوانندگان سیک و هندو، فارسی به همان اندازه که منبع داستان‌های مرشدان و خدایان و لذت‌های سکولار حیات خوب بود، به همان میزان نیز منبع اخلاق بوده است. از لحاظ جغرافیایی برای عثمانیان، هرات تیموری بود که همچون مدل اولیه فرهنگ فارسی عمل می‌کرد ولی برای مغولان این نقش را سمرقند

تیموری عهده‌دار بود. نزد امپراتوری چینگ، روابط با ولایت‌های مرزی بدخشان و لاداخ بود که آن‌ها را برای روابط دیپلماتیک با فارسیان بر می‌انگیخت، در حالی که برای امپراتوری بریتانیا این نقش را روابط با امپراتوری مغول و دولت‌های پی‌آیندشان ایفا می‌کردند. به مدت صدها سال، مردم سراسر هند، آسیای میانه و حتی صربستان، بیشتر بلخ بامی، بخارای شریف و یا حضرت دهلی را مرکز یادگیری فارسی می‌دانستند، تا هر نقطه‌ای از ایران را (Green, 2019, 7).

برنهادن مفهوم جهان فارسی صرفاً بر اساس زبان فارسی و بدون توجه به کمبودهای نظری و اندیشگی آن، دارای اشکالات روش‌شناختی و معرفت‌شناختی جدی است. استدلال شهاب احمد، تاریخدان اسلام، به جاست که اصطلاحاتی همچون فارسی/ترکی یا جهان فارسی، اصطلاحاتی تجویزی و هنجاری بوده که می‌خواهند با آن برخی عناصر زبانی یا قومی خاص را امتیازاتی بخشند تا از این طریق طبیعت چندزبانی و چندفرهنگی جهان را انکار کنند (Ahmed, 2015, 84). او در مورد به کارگیری صفت فارسی هشدار می‌دهد، چون به صورت گزینشی بر عنصر فارسی تأکید کرده و منظور از آن این است که این عنصر، ویژگی معرف پارادایم اسلامی مشترک است (Ahmed, 2015, 84).

بیشتر مورخان و پژوهشگران دانشگاهی ایران، ناخواسته تسلیم افسون گفتمان تجمیعی بازمانده از ملی‌گرایان نخستین شده‌اند. این پدیده در تلاش پرحرارت آن‌ها برای ادعا و استقرار مفهوم «جهان فارسی» به منظور اهداف ملی‌گرایانه مشهود است. این اصطلاح اخیراً به صورت کاملاً بی‌محابا برای برساختن مفاهیم پروبلماتیک، همچون «خودهای فارسی» (Kia, 2020)، «مدرنیته‌ی فارسی» (Jabbari, 2023) و «صوفیگری فارسی» (Amir Arjomand, 2020) به کار گرفته شده است. این کاربرد غیرانتقادی، تفسیری سوگیرانه را در مورد قاره‌ی آسیا پیش برده و پیچیدگی‌های فضای تاریخی/فرهنگی و زبانی را نادیده می‌گیرد. به عنوان مثال، کیا (۲۰۲۰، ۱۵) مدعی است زبان فارسی هم برای مسلمانان و هم غیر مسلمانانی که با آنان زیسته‌اند، نقش «زبان جهانگیر اسلامی» ایفا کرده است، اما این حقیقت مشهود تاریخی را نادیده می‌گیرد که فارسی در مناطقی که برچسب جهان فارسی را بدان‌ها می‌زنند هرگز زبان

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

بین‌منطقه‌ای یا همه «سلسله‌های ایرانی» نبوده است (Green, 2019, 13). لازم به ذکر مجدد است که اصطلاح «ایران» در ادبیات دوران میانه به چشم نمی‌آید و تنها در اوایل سده‌ی بیستم به یک موجودیت سیاسی تبدیل شد.

اصطلاح «جهان فارسی» بسیاری از سلسله‌هایی را که در مدت ۱۵ قرن بر فلات ایران حکم رانده‌اند به‌اجبار با هم یک کاسه می‌کند. محدوده‌ی جغرافیایی این سلسله‌ها کاملاً بر هم منطبق نبوده و دقیقاً جای یکدیگر را نگرفته‌اند؛ همچنین ضرورتاً بر همان میراث فرهنگی و سیاسی یکدیگر که زبان فارسی در محدوده‌ی آن همچون زبان میانجی پرورش یافته، بنا نشده‌اند. برخی از این سلسله‌ها (مثل سامانیان) علاقه‌ی بسیار بیشتری به پیشبرد زبان فارسی نسبت به دیگران از خود نشان دادند (مثلاً نسبت به طاهریان یا صفاریان سلف خود)، اما این بدان معنا نیست که زبان فارسی زبان همه‌ی ایرانیان بوده و از این‌رو جهانی فارسی را شکل دادند. آصف اشرف (۲۰۱۹، ۱) یکی از پژوهشگران جهان فارسی، اذعان می‌کند که اصطلاح «فارسی» اصطلاحی نیست که مردم ساکن در این مناطق خود بر خود نهاده باشند:

اما در باب منطقه‌ای که صفت معرف آن زبان فارسی فرض می‌شود، نکته مهم این است که زبان فارسی معادل اصطلاح «فارسی» [در جهان فارسی] نیست. مردمی که در این محدوده‌ی اصطلاحاً «فارسی» زندگی می‌کرده‌اند، احتمالاً خبر چندانی از فضای فرهنگی مشترک نداشته‌اند.

موضع دوگانه اشرف توسط گرین (۲۰۱۹، ۳۸) نیز – هرچند در جهت مخالف آن – تأیید شده است:

مثال افغان‌ها و کردها نشان می‌دهد که چگونه این دو مردم که زبان‌های خود را دارند – یعنی پشتو و کرمانجی – خود انتخاب کرده‌اند زبان و گونه تاریخ‌نگاری فارسی را، که در دربار امپراتوری برای نوشتن تواریخ گذشته‌شان مطلوب بود، بپذیرند. این موضوع در مورد شرفنامه شرف الدین بدلیسی (d. 1599)، دست‌پرورده سابقاً کرد هر دو امپراتوری عثمانی و صفوی صدق می‌کند.

پژوهشگران جهان فارسی در عین اینکه مشغول استقرار برتری زبان فارسی در اوراسیا و آسیای مرکزی هستند و مدعی‌اند «زبان میانجی» منطقه بوده است، به‌عمد

بر زبان‌های غیرفارسی برچسب لهجه‌ها یا گویش‌های «محلی» یا «بومی» می‌زنند. انکار وجود و/یا اهمیت زبان‌های رقیب، مقوم ادعای همسانی با زبان‌ها و فرهنگ‌های هندی و/یا چینی است. اینگونه ادعاهای بی‌اساس در مورد برتری زبانی و فرهنگی، پژوهشگران فارسی را قادر ساخته تا «حلقه» کشورهایی که همسطح ایران می‌پندارند تنها به گروهی برگزیده از «برادر بزرگ‌های» مؤثر، مثل هندوستان (نک: Eaton، ۲۰۱۹) و چین تقلیل یابد؛ انکار زبان‌هایی همچون افغانی و اردو که گاه‌گاهی بدان‌ها اشاره می‌کنند، فاقد اهمیت و رواج بوده‌اند.

از نگاه قوم‌نگارانه، منطقه‌ای که از لحاظ جغرافیایی/فرهنگی در جهان فارسی واقع شده است، هم دوران پیش از اسلام و هم پس از آن، میزبان هزاران اجتماع اتنیکی زبانی مختلف بوده است. وجود ملت‌های دارای فرهنگ‌ها و زبان‌های متعدد، مثل کردها، ترک‌ها، عرب‌ها، لر‌ها و بلوچ‌ها گواه ترکیب چندزبانی و چندفرهنگی ایران است. فرهنگ و ادبیات کردی زمینه‌ی محک مناسبی برای حامیان جهان فارسی است. برخی از متون اولیه‌ی زبان کردی به قرون ۱۶ و ۱۷ برمی‌گردند؛ یعنی زمانی که علی ترمابخ (۱۵۹۱-۱۶۵۳)، ملای جزیری (۱۵۷۰-۱۶۴۰) و فقیه طبران (۱۵۹۰-۱۶۶۰) ظهور یافتند. یکی از مشهورترین آثار این دوره منظومه **مَم و زین** / احمد خانی (۱۶۵۰-۱۷۰۷) است: یک درام کلاسیک کردی که سال ۱۶۹۲ نوشته شده و روایتگر داستان تراژیک دو عاشق و معشوق کرد و همزمان مخالفت با امپراتوری‌های عثمانی و صفوی است. ادبیات شفاهی کردی قدمت بسیار بیشتری دارد. آیین ایزدی مجموعه‌ای از سرودهای مقدس مذهبی دارد که به‌عنوان **قول** شناخته می‌شوند و در همین حال آیین یارسان دارای همین گونه‌ی ادبی است و عنوان آن‌ها کلام است. هر دوی این گونه‌های ادبی به شکل اشعاری تألیف شده‌اند که از قوانین عروضی کردی تبعیت می‌کنند (Kreyenbroek، 2015). به‌علاوه دو دایره‌المعارف کردی، یکی **گردیکا**، نوشته آکو جلیلیان و فرهنگ زارکی موکریانی، نوشته صلاح پایانیانی (دایره‌المعارف شفاهی کردی) نمایانگر تاریخ و غنای ادبیات و زبان(های) کردی است. تا کنون ۸ جلد از کتاب **گردیکا** و ۲۱ جلد از فرهنگ زارکی موکریانی منتشر شده است. از این ۲۱ جلد فرهنگ زارکی موکریانی، ۱۵ جلد تنها به الفبای کردی اختصاص یافته و ۶ جلد به لباس زنان، تاریخ شفاهی زنان کرد، غذا، ادبیات کودکان، موسیقی و شعر تخصص یافته است. این آثار و دیگر

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

آثار کردها و ادبیات غیر فارسی، همچنان ناشناخته می‌مانند و به همین دلیل پژوهشگران آنچه جهان فارسی خوانده می‌شود، نظری بدان‌ها نخواهند افکند.

نکات پایانی

این مقاله نشان می‌دهد که منش آریایی ملی‌گرایان ایرانی موتور محرکه‌ی پژوهش‌های معاصر و سیاست ملی در ایران بوده است. روشنفکران معاصر ایرانی، در دوران پس از انقلاب ۱۹۷۹، تنها به استقرار و استحکام بیشتر این ساختار اتنیکی نژادی کمک کرده‌اند. آن‌ها نه تنها حذف معرفت‌شناختی «دیگری‌های نامطلوب» را به رسمیت نشناخته‌اند، بلکه با تمام توان به تمجید از میراث پدران بنیانگذار فارسی‌گرایی پرداخته‌اند (به‌طور مثال نک: Ansari, 2019, 80; Dabashi, 2015, 163). آنان در این زمینه، چه با سکوت و چه با تأیید آشکار ساختار سیاسی فارسی و شیعی محور موجود، همچون بازوی مکمل آپاراتوس دولت عمل کرده‌اند. به‌طور مثال، مهرزاد بروجرودی (۲۰۲۰) تصویری مطلوب از دولتمردان دوران پهلوی - یعنی کسانی مثل فروغی و تقی‌زاده - ارائه می‌کند و اصرار دارد که نقش آنان در «مدرنیزه کردن» ایران باید مورد ارزیابی مجدد قرار گرفته و به رسمیت شناخته شود؛ در حالی که این افراد سیاست‌های تهاجمی و مملو از نسل‌کشی شاه را فعالانه ایجاد و از آن حمایت کردند. بروجرودی (۲۰۲۰، ۱۱۳) ضمن نادیده گرفتن مشارکت و همدستی این نخبگان در دهه‌ها سال پاکسازی فرهنگی و زبانی، جسورانه اظهار می‌کند: «این مدیران مرحله‌ی اندیشگی مهارت‌ها و واقع‌گرایی عملی اجرایی خود را برای نظارت بر فرایند تغییرات تدریجی و منظم به کار می‌برند و در این کار به مسئولان بالادستی خود، مشروعیت می‌بخشند».

نمونه‌ی روشنگر دیگر، علی میرسپاسی، جامعه‌شناس فارسی است که نقش روشنفکران اولیه را در شکل دادن به تاریخ سیاسی ایران، ناچیز می‌بیند. او با انتخاب گزینشی شخصیت‌های روشنفکری و نوشته‌هایشان به منظور تأیید تحلیل مطلوب خود از مدرنیته‌ی «ایرانی» (۲۰۰۰؛ ۲۰۱۱؛ ۲۰۲۱) به صورت سیستماتیک از اشاره به این نکته خودداری می‌کند که چگونه فارسی‌گرایی و شیعه‌گری بدل به دو ستون متشکله‌ی

اصلی صورت‌بندی هویت در ایران چندملیتی به قیمت انکار «تواریخ غیر فارسی» شد. او در تحلیل خود در مورد اعتراضات ایران در سال‌های ۲۰۲۲-۲۰۲۳، که خیزشی سراسری بود و از زمینه‌های کردی و با شعار کردی ژن، ژبان، ژزادی (زن، زندگی، آزادی) برآمد، تلاش کرده با انکار طبیعت تمرکززدایانه، چند قومیتی و ضد استعماری آن، ریشه‌های جنبش را سیاست‌زدایی و تحریف کند. روایت ساده‌انگارانه و ناقص میرسپاسی همچنین قصد دارد تبار جعلی «ملی‌گرایانه» برای جنبش سر هم کند و به‌زور آن را به جنبش مشروطه سال ۱۹۰۶ مرتبط سازد.

بنابراین این مقاله، به جای تغییر، یک نوع تداوم عظیم‌تر را در اندیشه‌ی ملی‌گرایی ایرانی تشخیص می‌دهد. اگر هم تغییر موضع قابل توجهی در کار بوده، در بسط دایره‌ی کسانی که ایرانی محسوب می‌شوند رخ نداده، بلکه بیشتر در گسترش دادن مفهوم «دیگری» از اعراب به هم‌هی غیر فارس‌ها بوده است که مثال برجسته در این بین کردها، ترک‌ها و بلوچ‌ها هستند. بسط مفهوم «دیگری داخلی» از ۱۹۳۰ به این طرف بازتعریف شده و «مردم» یا «جمهور» را به شهروندان ایده‌آل و اتباع یا «شهروندان بدون [حق] حاکمیت» تقسیم کرده که تأثیرات تعیین‌کننده‌ای بر غیر فارس‌ها، به‌ویژه بر عرب‌ها، کردها و بلوچ‌ها گذاشته است. این سه ملت، علاوه بر جوامع غیر فارس دیگر، به‌خاطر زبان و مذهب متفاوتشان، متحمل حملات نظامی، سیاست‌های آسیمیلیاسیون و خشونت‌های سیستماتیک دولتی تحت عنوان حفظ تمامیت ارضی و ملی «ملت» بوده‌اند. این پاکسازی طولانی‌مدت معرفت‌شناختی و سیاسی که تأیید روشنفکران فارسی را نیز به همراه داشته است، مردم این جوامع را به مهمانانی دائمی با حق شهروندی مشروط در خاک و خانه خود تبدیل کرده است.

نکته:

تأکید بر این نکته مهم است که اصطلاح درست برای پرشین Persian، فارس (و برای زبان پرشین Persian language، زبان فارسی) است، اما جامعه‌ی فارس در خارج، خود را «پرشین» می‌خوانند؛ اصطلاحی که نخستین بار توسط شرق‌شناسان اروپایی اولیه به کار برده شد.

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی‌بودن»

تقدیر و سپاس

جا دارد تقدیر خالصانه خود از خوانندگان ناشناس و نیز پروفیسور دیوید هانت،^{۱۱۳} سرویراستار و آن پلات،^{۱۱۴} دستیار ویراستار به خاطر بازبینی متن نهایی مقاله به جا آورم. همچنین از پروفیسور آن رالز،^{۱۱۵} سارا پکوف^{۱۱۶} و کریستوفر مالی^{۱۱۷} به خاطر نظرات و پیشنهادهای‌شان در مورد نسخه‌ی ابتدایی مقاله تشکر می‌کنم و مراتب سپاسگزاری خود را نسبت به فائز ابراهیم محمد برای ترجمه‌ی عربی چکیده مقاله اعلام کنم. مسئولیت تمام اشتباهات بر عهده نویسنده مقاله است.

پی‌نوشت‌ها

-
- 81 Habitus
 - 82 Rasmus Christian Elling
 - 83 Baris Unlu
 - 84 Internal Orient
 - 85 Edward Browne
 - 86 Arthur de Gobineau
 - 87 Ernest Renan
 - 88 Edward Gibbon
 - 89 Montesquieu
 - 90 Joseph Markwart
 - 91 Anquetil- Duperron
 - 92 Persian Letters
 - 93 *The Decline and Fall of the Roman Empire*
 - 94 *Inequality of Human Races*
 - 95 aristocracy
 - 96 cultural eugenics
 - 97 Sir William Jones
 - 98 *Origin and Development of the Indo-European Languages*
 - 99 The Literary History of Persia
 - 100 the Committee of Union and Progress (CUP)
 - 101 Nativism
 - 102 Henri Corbin
 - 103 George Jordac
 - 104 Louis Massignon

-
- ¹⁰⁵ George Gibb Nicholson
¹⁰⁶ Cosmopolitan Iran
¹⁰⁷ Persianate World
¹⁰⁸ Marshall Hodgson
¹⁰⁹ Mana Kia
¹¹⁰ De-ethnicise
¹¹¹ Nile Green
¹¹² Nationalist Teleology
¹¹³ David Hundt
¹¹⁴ Anne Platt
¹¹⁵ Anne Rawls
¹¹⁶ Sara Pekow
¹¹⁷ Christopher Malley

References:

- Adib-Moghaddam, A. (2017). *Psycho-nationalism: Global thought, Iranian imaginations*. Cambridge University Press.
- Afshar, M. (1925). Our ideal: Iran's national unity. *Ayandeh*, 1, 5–8.
- Ahmed, S. (2015). *What is Islam?* Princeton University Press.
- Akhundzadeh, F. A. (1865[2016]). *Maktoubat-e Kamal al-Dowla and its attachments*. Ed. A. A. Haghdar (1st edn.). Bashgah-e Adabiat.
- Algar, H. (1973). *Mīrzā Malkum Khān: A study in the history of Iranian modernism*. University of California Press.
- Alizadeh, N. (2021). Imagined Iran after the arrival of Islam in Aryanist Orientalist, nationalist, and Islamist historiography. *Journal of History School*, 50, 25–53.

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

Amanat, A. (2017). *Iran: A modern history*. Yale University Press.

Amanat, A., & Ashraf, A. (2019). *The Persianate world: Rethinking a shared sphere*. Brill.

Amir Arjomand, S. (2020). The emergence and development of Persianate Sufism: Khorasan, ninth to twelfth centuries. *Journal of Persianate Studies*, 13(1), 1–35.

Ansari, A. (2012). *The politics of nationalism in modern Iran*. Cambridge University Press.

Ansari, A. (2016). *Iran's constitutional revolution of 1906 and narratives of the enlightenment*. Gingko Library.

Ansari, A. (2019). *Modern Iran since 1797: Reform and revolution*. Routledge.

Arani, T. (1924). Azerbaijan Yek Mas'aley-e Hayati va Mamati baray-e Iran [Azerbaijan: An existential question for Iran]. *Farangestan*, 5, 247–254.

Asgharzadeh, A. (2007). *Iran and the challenge of diversity: Islamic fundamentalism, Aryanist racism, and democratic struggles*. Palgrave Macmillan.

Ashraf, A. (2019). Introduction: Pathways to the Persianate. In A. Amanat & A. Ashraf (Eds.), Introduction: Pathways to the Persianate. Brill.

Boroujerdi, M. (1996). *Iranian intellectuals and the West: The tormented triumph of nativism*. Syracuse University Press.

Boroujerdi, M. (1998). Contesting nationalist constructions of Iranian identity. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 7(12), 43–55.

Boroujerdi, M. (2020). Rethinking the legacy of intellectual-statesmen in Iran. In R. Jahanbegloo (Ed.), *Mapping the role of intellectuals in Iranian modern and contemporary history*. Rowman & Littlefield.

Bourdieu, P. (2002). Habitus. In J. Hillier & E. Rooksby (Eds.), *Habitus: A sense of place*. Ashgate.

Browne, E. G. (1893). *A year amongst the Persians*. Adam & Charles Black.

Browne, E. G. (1910). *The Persian Revolution of 1905–1909*. Cambridge University Press.

Browne, E. G. (1959). *A literary history of Persia*. Ebnesima.

Cronin, S. (2003). *The making of modern Iran: State and society under Riza Shah, 1921–1941*. Routledge.

Dabashi, H. (2007). *Iran: A people interrupted*. New Press.

Dabashi, H. (2012). *The world of Persian literary humanism*. Harvard University Press.

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

Dabashi, H. (2015). *Persophilia: Persian culture on the global scene*. Harvard University Press.

Dabashi, H. (2016). *Iran without borders: Towards a critique of the postcolonial nation*. Verso.

Eaton, R. M. (2019). *India in the Persianate age: 1000–1765*. University of California Press.

Elling, R. C. (2013). *Minorities in Iran: Nationalism and ethnicity after Khomeini*. Palgrave.

Gheissari, A. (1998). *Iranian intellectuals in the 20th century*. University of Texas Press.

Gibbon, E. (1776–1789). *The decline and fall of the Roman empire*. Strahan & Cadell.

Gobineau, A. (1855[1967]). *The inequality of human races*. Trans. A. Collins. H. Fertig Press.

Green, N. (2019). *The Persianate world: The frontiers of a Eurasian lingua franca*. University of California Press.

Hodgson, M. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization*. University of Chicago Press.

Jabbari, A. (2023). *The making of Persianate modernity: Language and literary history between Iran and India*. Cambridge University Press.

Jones, W. (1786[2013]). The third anniversary discourse, on the Hindus, delivered 2nd of February, 1786. In Lord Teignmouth (Ed.), *The works of Sir William Jones: With the life of the author*. Cambridge University Press.

Kasravi, A. (1927[2006]). *Shahryaran-e Gomnam* [Unknown kings]. Negah Publishing Inc.

Kasravi, A. (1933). *Tāriq-e pānşad sāla-ye Kuzestān* [Five-hundred-year history of Khuzestan]. Tehran.

Kasravi, A. (1938). *Tāriq-e hej dah sāla-ye Āzərbayjān* [Eighteen-year history of Azerbaijan] (10th edn.). Tehran.

Kasravi, A. (1944). Ma va Hamsayegan [Our neighbours and us]. *Parchameh Haftagi*, 6(5), 1–6.

Kazemzadeh, H. (1924a). Ma‘aref dar Osmani [Education in the Ottoman realm]. *Iranshahr*, 3, 127–143.

Kazemzadeh, H. (1924b). *Tajalliyat-e ruh-e Irani* [The manifestations of Iranian soul] (2nd edn.). Negah-e Parvin.

Kermani, M. A. K. (2005). *Seh Maktoub* [Three letters]. Ed. B. Chubineh. Nima Verlag.

Kermani, M. A. K. (2006). *Sad Khatabeh* [One hundred lectures]. Ed. M. J. Mahjoub. Sherkat-e Ketab.

Khazeni, A. (2009). *Tribes and empire on the margins of nineteenth-century Iran*. University of Washington Press.

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

Kia, M. (2014). Imagining Iran before nationalism: Geocultural meanings of land in Azar's Atashkadeh. In K. Scot-Aghaei Kamran & A. Marashi (Eds.), *Rethinking Iranian nationalism and modernity*. University of Texas Press.

Kia, M. (2020). *Persianate selves: Memories of place and origin before nationalism*. Stanford University Press.

Kia, M., & Marashi, A. (2016). Introduction: After the Persianate. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 36(3), 379–383.

Kreyenbroek, P. G. (2015). The Yezidi and Yarsan traditions. In M. Stausberg, Y. Sohrab-Dinshaw Vevaina, & A. Tessmann (Eds.), *The Wiley-Blackwell companion to Zoroastrianism*. John Wiley & Sons.

Litvak, M. (2017). *Constructing nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*. Routledge.

Marashi, A. (2008). *Nationalizing Iran: Culture, power, and the state*. University of Washington Press.

Marashi, A. (2014). Iran and India: Two countries separated by a common language.

KGOU. <https://www.kgou.org/world/2014-06-19/iran-and-india-two-countries-separated-by-a-common-language>.

Markwart, J. (1922). Iranshahr. *Iranshahr*, 1(4), 71–77.

Matin-Asgari, A. (2018). *Both Eastern and Western: An intellectual history of Iranian modernity*. Cambridge University Press.

Matin-Asgari, A. (2020). The making of Iran's illiberal nation-state (1921–1926). In R. Jahanbegloo (Ed.), *Mapping the role of intellectuals in Iranian modern and contemporary history*. Rowman & Littlefield.

Matthee, R., & Andreeva, E. (2018). *Russians in Iran: Diplomacy and power in the Qajar era and beyond*. I.B. Tauris.

Minovi, M. (1946). *Tarikh va Farhang* [History and culture]. Kharazmi Publisher.

Mirsepasi, A. (2000). *Intellectual discourse and the politics of modernization: Negotiating modernity in Iran*. Cambridge University Press.

Mirsepasi, A. (2011). *Political Islam, Iran, and the Enlightenment: Philosophies of hope and despair*. Cambridge University Press.

Mirsepasi, A. (2021). *The discovery of Iran: Taghi Arani, a radical cosmopolitan*. Stanford University Press.

Mohammadpour, A. (2024). Decolonizing voices from Rojhelat: Gender-othering, ethnic erasure, and the politics of intersectionality in Iran. *Critical Sociology*, 50(1), 85–106.

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

Mohammadpour, A., & Soleimani, K. (2022). Silencing the past: Persian archaeology, race, ethnicity, and language. *Current Anthropology*, 63(2), 185–210.

Montesquieu, C. S. (1721). *The Persian letters of Montesquieu*. G.G. Harrap.

Parsi-Anjoman Website. (2018). The warning of Dr Shafiei Kadkani about the linguistic plans of the enemies. *Parsi-Anjoman Website*. <https://parsianjoman.org/?p=6237>.

Pirnia, H. (1928). *Tāriḫ-e Irān-e qadim: Az āqāz tā enqerāz-e Sāsāniyān* [History of ancient Iran: From the beginning to the fall of the Sasanians]. Khayyām.

Renan, E. (1882[2018]). *What is a nation? And other political writings*. Columbia University Press.

Richard, Y. (2019). *Iran: A social and political history since the Qajars*. Cambridge University Press.

Saffari, S. (2017). *Beyond Shariati: Modernity, cosmopolitanism, and Islam in Iranian political thought*. Cambridge University Press.

Shariati, A. (1982). *BazShenasi Hoviate Irani* [Recognising Iranian identity], Vol. 27. Sepideh Bavaran Press.

Sharifi, M. (2013). *Imagining Iran: The tragedy of subaltern nationalism*. Lexington Books.

Siavoshi, S. (2014). Construction of Iran's national identity: Three discourses. In K. Scot-Aghaei Kamran & A. Marashi (Eds.), *Rethinking Iranian nationalism and modernity*. University of Texas Press.

Sohrabi, N. (2011). *Revolution and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran*. Cambridge University Press.

Tavakoli-Targhi, M. (2011). *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and historiography*. Palgrave Macmillan.

Tavakoli-Targhi, M. (2015). Ahmad Kasravi's critiques of Europism and Orientalism. In K. Talattof (Ed.), *Persian language, literature, and culture*. Routledge.

Ünlü, B. (2016). The Kurdish struggle and the crisis of the Turkishness contract. *Philosophy & Social Criticism*, 42(4-5), 397-405.

Ünlü, B. (2023). The Turkishness contract and the formation of Turkishness. In A. Alemdaroğlu & F. M. Göçek (Eds.), *Kurds in dark times: New perspectives on violence and resistance in Turkey*. Syracuse University Press.

Vaziri, M. (1993). *Iran as imagined nation: The construction of national identity*. Paragon House.

Wolfe, P. (2016). *Traces of history: Elementary structures of race*. Verso Books.

Yarshater, E. (1993). Persian identity in historical perspective. *Iranian Studies*, 26(1-2), 141-142.

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

Zarrinkoub, A. (1957). *Do Qarn Sokout* [Two centuries of silence]. Entesharate Amirkabir.

Zia-Ebrahimi, R. (2011). Self-orientalization and dislocation: The uses and abuses of the 'Aryan' discourse in Iran. *Iranian Studies*, 44(4), 445–472.

Zia-Ebrahimi, R. (2014). 'Arab invasion' and decline, or the import of European racial thought by Iranian nationalists. *Ethnic and Racial Studies*, 37(6), 1043–1061.

Zia-Ebrahimi, R. (2016). *The emergence of Iranian nationalism: Race and the politics of dislocation*. Columbia University Press.

www.pecritiue.com

عصر تازه‌ی بلاهای سرمایه‌داری

مؤسسه اقتصاد سیاسی

ایان انگس^۱

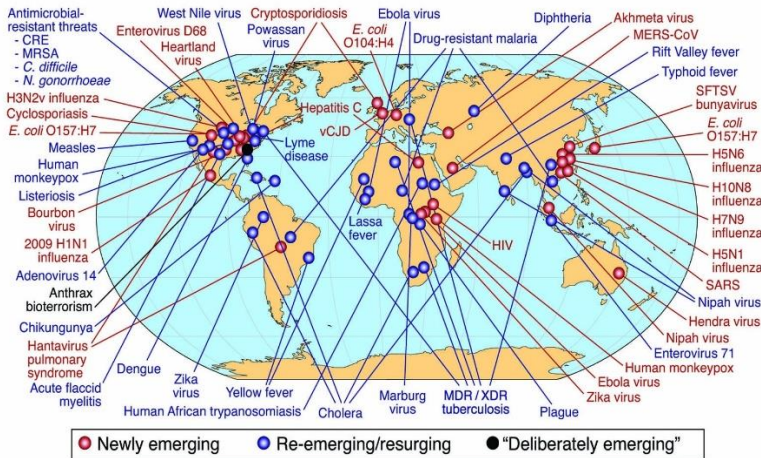


ترجمه‌ی محسن صفاری



سرمایه‌داری و سرریز بیماری‌ها

سال ۱۹۹۸، خوک‌ها در شمال مالزی دچار بیماری تنفسی‌ای شدند که ویژگی آن سرفه‌های شدید بود.^۲ برخی از آن‌ها تب کردند و دچار گرفتگی عضلانی شدند، برخی عارضه‌ی دیگری نداشتند، اما بیشتر آن‌ها بهبود یافتند. پس از آن، این بیماری که تا پیش از آن شناخته شده نبود به کارگران خوک‌داری سرایت کرد و گشوده‌تر شد — ۲۶۵ نفر از آنان دچار آماس مغزی شدند و از آن میان ۱۰۵ نفر مردند. این نرخ مرگ با نرخ مرگ ناشی از بیماری ایبولا سنجش‌پذیر بود.



نمونه‌هایی از بیماری‌های در حال پیدایش نو و تکرارشونده (هیأت نظارت بر آمادگی جهانی، گزارش سال ۲۰۱۹)

بازرسان بهداشت دریافتند در مرکز پرورش خوک‌ی که این بیماری همه‌گیر از آن آغاز شد حدود ۳۰ هزار خوک در آغل‌های روباز نزدیک درختان انبه نگهداری می‌شدند. این درختان انبه به‌تازگی میزبان خفاش‌های میوه‌خواری از ژرفای جنگل‌های جزیره‌ی نزدیک بورنو^۳ بودند که ویرانی زادبوم‌شان به‌وسیله‌ی بولدورهای کشت‌کاران درختان پالم آن‌ها را ناچار از مهاجرت کرده بود. خوک‌ها انبه‌های نیم‌خورده‌ای را که از دهان

خفاش‌ها پایین می‌افتادند می‌خوردند. آب دهان خفاش‌ها آلوده به ویروس آن زمان ناشناخته‌ای بود — بعدتر به نام دهی در آن نزدیکی نیپاه^۴ نامیده شد — که به خفاش‌ها آسیبی نمی‌رساند اما خوک‌ها را بیمار می‌کرد و آدم‌ها را می‌کشت. بیماری همه‌گیر مالزی با کشتار بیش از یک میلیون خوک مهار شد اما ویروس آن که از جنگل محل زندگی نخستین گریخته بود به راه خود ادامه داد: نیپا هم‌اکنون در بنگلادش و بخش‌هایی از هندوستان بیماری همه‌گیری است و شیوع سالانه‌ی آن بین ۴۰ تا ۷۵ درصد از بیماران را به کام مرگ می‌کشاند. هنوز برای این بیماری واکسن یا درمانی وجود ندارد.

تمام‌بری جنگل که زادبوم طبیعی خفاش‌ها را ویران کرد رویداد تازه یا یگانه‌ای نبود. به‌درستی، همان‌گونه که کارل مارکس نوشت:

توسعه‌ی تمدن و صنعت همواره خود را در ویرانی جنگل‌ها چنان فعال نشان داده که در برابر آن هر اقدام انجام شده برای پیش و بازتولید آن‌ها به‌تمامی ناچیز بوده است.^۵

پس از واپسین عصر یخ و پیش از نوآوری کشاورزی، جنگل‌ها نزدیک به شش میلیارد هکتار از مساحت زیست‌پذیر کره‌ی زمین را می‌پوشاندند. امروزه بخش جنگلی کره‌ی زمین تنها چهار میلیارد هکتار است، یعنی کاهش ۳۳ درصدی در حجم جنگل طی زمانی نزدیک به ده هزار سال. اما شایان توجه است که بیش از نیمی از این کاهش در سده‌ی بیستم و بیشتر آن از دهه‌ی ۱۹۵۰ به‌بعد روی داده است.^۶

در علم نظام زمین، هم نمودارهای شتاب بزرگ^۷ و هم پروژه‌ی کرانمندی‌های سیاره‌ای^۸، از دست رفتن جنگل‌های حاره‌ای را چون رویدادهای کلیدی در تغییر جهانی، از شرایط به‌نسبت پایدار هولوسن به شرایط ناپایدار آنتروپوسن در میانه‌ی سده‌ی بیستم، به‌حساب می‌آورند.^۹ انجمن پیشرفت‌های علمی در گزارش روزآمد «چارچوب کرانمندی‌های سیاره‌ای» در سال ۲۰۲۳ به این نتیجه رسید که نظام زمین در حدود ۱۹۸۸ وارد منطقه‌ی خطر شد و «از آن هنگام به منطقه‌ی خطر فزاینده‌ی ازهم‌گسیختگی نظام‌مند فرا رفته است.»^{۱۰}

مایکل ویلیامز، در کتاب تاریخ جنگل‌زدایی، دوران پس از ۱۹۴۵ را دوران تاخت‌وتاز بزرگ توصیف می‌کند:

رویدادهای ویرانگر جنگ جهانی دوم بی‌تردید بیش از هر رویداد «پایان سده‌ای»، از حدود ۵۰ سال پیش از آن، جنگ‌های جهان را تغییر داد. اما این پنج سال جنگ نبود که با وجود همه‌ی ویرانگری خود سبب جنگل‌زدایی شد بلکه تغییر افسارگسیخته، پرشتاب و فراگیر پیامد جنگ سبب ایجاد گسیختگی در زیست‌بوم جهانی شد. سرشت و شدت این تغییر، در برابر تغییرات پیش از آن، به سطح پیشرفت، بزرگی و اهمیت زیست‌محیطی نگران‌کننده‌ای رسید.^{۱۱}

گاه ادعا می‌شود که جنگل‌زدایی ناشی از نرخ بالای زادوولد در کشورهای منطقه‌ی حاره است؛ که در آنجا بسیاری از مردمان تهیدست برای تهیه‌ی غذای خانواده‌های خود با بریدن جنگل‌های حاره‌ای مزرعه‌های کوچک ایجاد می‌کنند. به‌راستی در حالی که تا دهه‌ی ۱۹۸۰ مستعمره‌سازی کشاورزی دهقانان، با چتر حمایتی دولت، عامل مهم جنگل‌زدایی در آمریکای لاتین و آسیای جنوب شرقی بود، «امروزه بیشتر جنگل‌زدایی جهانی از سوی شرکت‌های بزرگ چندملیتی از جمله کارگیل،^{۱۲} جی بی اس،^{۱۳} مافریگ،^{۱۴} و هم‌چنین تأمین‌کنندگان مالی آن‌ها بلک راک،^{۱۵} جی پی مورگان چیس،^{۱۶} و اچ اس بی سی^{۱۷} انجام می‌شود.»^{۱۸} غول‌های کسب‌وکار کشاورزی، به‌منظور تولید تک‌محصولی کالا برای بازارهای جهانی، درختان بخش‌های بسیار بزرگی از جنگل‌ها را پاک‌بری می‌کنند. تنها چهار محصول — گوشت گاو، سویا، روغن پالم، و چوب — مسئول بیش از ۷۰ درصد از جنگل‌زدایی سده‌ی بیست‌ویکم هستند^{۱۹} و بخش‌های پاک‌بری شده نه با مزرعه‌های خانوادگی بل با دامداری‌ها و درختستان‌های بسیار بزرگ جایگزین می‌شوند.

محیط‌زیست باوران به‌درستی توجه خود را بر پیوندهای بین جنگل‌زدایی و تغییر اقلیم متمرکز کرده‌اند — برآورد شده است که تغییر کاربری زمین مسئول ۱۵ درصد از تولید گازهای گلخانه‌ای است. این نکته گرچه به‌جای خود موضوع بسیار مهمی است اما آن‌گونه که راب والاس، متخصص واگیرشناسی، خاطر‌نشان می‌کند، ما هم‌چنین باید نقش سرمایه‌گذارانی که در لندن، نیویورک و هنگ کنگ نشسته‌اند را در نظر داشته

باشیم، آنان که جنگل‌های حاره‌ای را به بسترهای پرورش مناسبی برای همه‌گیری‌های جهانی تبدیل می‌کنند.

سرمایه تصاحب زمین را به آخرین جنگل‌های آغازین و زمین‌های مزروعی کوچک در سطح جهان کشانده است. جنگل‌زدایی و ساخت‌وسازهایی که این سرمایه‌گذاری‌ها پیش می‌برند به پیدایش بیماری می‌انجامند. گوناگونی کاربردی و پیچیدگی‌ای که قطعه‌های بسیار بزرگ زمین ارائه می‌کنند چنان سازماندهی شده که در نتیجه آن عوامل بیماری‌زای تا پیش از آن نهفته در دل خاک سر برآورده و به دام‌ها و اجتماعات محلی سرایت می‌کنند.^{۲۰}

گستره‌ی گوناگونی زیستی در جنگل‌های حاره‌ای در بردارنده‌ی ویروس‌های بی‌شماری است که در فرایند میلیون‌ها سال فرگشت در «گونه‌های منبع»^{۲۱} ساکن شده و با آن‌ها سازگار شده‌اند. گسیختگی و فروداشت کلان جنگل‌ها، تماس بین انسان و حیوانات اهلی از یک سو و تماس با حیوانات وحشی را از دیگر سو افزایش می‌دهد — تماس‌هایی که فرصت‌های تازه‌ای برای ویروس‌ها و باکتری‌ها ایجاد می‌کند تا میزبان‌های پیش از آن ناشناخته بیابند و آنان را آلوده کنند. چنان که آندریاس مالم می‌نویسد، جنگل‌زدایی پیشرانی اساسی در سر برآوردن بیماری‌های مشترک انسان — دام و پیدایش بیماری‌های واگیردار است.

باید گفت این موضوع که بیماری‌های ناشناخته‌ی تازه از وحش‌بوم هویدا می‌شوند منطق خود را دارد: فراتر از قلمرو انسان زیستگاه عوامل بیماری‌زای ناشناخته است. آن قلمرو می‌تواند به‌حال خود گذاشته شود. اگر به‌علت اقتصاد اداره شده از سوی انسان‌هایی نبود که پیوسته به وحش‌بوم هجوم می‌برند، به آن دست‌اندازی می‌کنند، شدت عمل به‌خرج می‌دهند، آن را تکه‌تکه می‌کنند و با اشتیاق سرمستانه‌ای که سر به شهوت برای نابودی می‌زند ویران می‌کنند، چنین رویدادهایی پیش نمی‌آمدند.

جنگل‌زدایی نه تنها موتور محرک از دست‌رفتن گوناگونی زیستی که هم‌چنین عامل سرریز بیماری‌های مشترک انسان و دام است. هنگامی که در دل جنگل‌های حاره‌ای جاده‌ها کشیده می‌شوند، بخش‌هایی از آن‌ها پاک‌بری می‌شوند، و پایگاه‌های دیده‌بانی در ژرفای بیشتری از جنگل ایجاد می‌شوند، آنگاه انسان‌ها در تماس با همه‌ی موجودات زنده‌ای قرار می‌گیرند که تا پیش از رویارویی با انسان محدود به

دنیای خود بودند. انسان به اشغال فضاهایی یورش می‌برد که زیستگاه عوامل بیماری‌زای فراوان است. این دو بیشترین رویارویی را در ورودی جنگل‌های پاره‌پاره شده دارند، جایی که محتویات جنگل‌ها به‌سوی پایانه‌های اقتصادی انسان سرازیر می‌شوند؛ و آنجا جایی است که موجودات کاردانی چون موش و پشه، با مهارت در ایفای نقش «میزبان انتقال دهنده»، افزایش می‌یابند...

جایگاه‌های اصلی سرریز عوامل بیماری‌زا، همان جایگاه‌های جنگل‌زدایی‌ها است.^{۲۲}

والاس می‌نویسد «در نتیجه»:

پویندگی بیماری‌های جنگلی، یا منابع آغازین بیماری‌زایی، از آن پس دیگر تنها محدود به درون جنگل نیستند. همه‌گیری‌های مربوط به آن‌ها در پیوند با یکدیگر در زمان و مکان گسترش یافته‌اند. یک بیماری مانند سارس می‌تواند تنها چند روز پس از سرریز کردن از غار خفاش‌ها به‌شهرهای بزرگ رسیده و انسان را مبتلا کند.^{۲۳}

جنگل‌زدایی، افزون بر ایجاد فرصت‌های تازه برای سرریز شدن ویروس، زیست‌گاه گسترش‌یافته‌ای را برای انتقال دهندگان بیماری فراهم می‌کند — پشه‌ها و دیگر حشره‌هایی که بیماری‌زاها را از حیوانات به انسان‌ها منتقل می‌کنند. گزارشی که از سوی برنامه‌ی زیست‌محیطی سازمان ملل، سازمان بهداشت جهانی، و کنوانسیون گوناگونی زیستی منتشر شد هشدار می‌دهد:

تغییرات در زیستگاه‌ها، از جمله تغییر در آمیزه‌ی گونه‌ها^{۲۴} (زیر تأثیر شرایطی که می‌تواند برای انتقال دهندگان بیماری مطلوب‌تر باشد، همان‌گونه که در انتقال دهندگان بیماری مالاریا در بخش‌های پاک‌بری شده‌ی جنگل‌های آمازون دیده شده است) و/یا فراوانی در زیست‌سامان (و از این‌رو پراکنش و رواج بیماری‌زاها) و پابرجا شدن فرصت‌های تازه برای سرایت بیماری در زیستگاهی معین، پیامدهای بزرگی برای بهداشت عمومی دارد. تغییرات انسان‌ساخته در چشم‌اندازها هم‌راه با دست‌اندازی به زیستگاه‌های پیش‌تر دست‌نخورده، هم‌چنین وارد کردن حیوانات اهلی به این بخش‌ها، راه‌های تازه‌ی میان‌کنشی گونه‌ها و فرصت‌های تازه‌ی سرایت عوامل بیماری‌زا را فراهم می‌کند.^{۲۵}

در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم مصرف سنگین آفت‌کش‌ها بیماری‌های ناشی از حشرات ناقل را بسیار کاهش داد. اما اینک این بیماری‌ها با شدت بازگشته‌اند. گشوده‌ترین این بیماری‌ها، مالاریا، سالانه بین یک تا سه میلیون نفر را، بیشتر در آفریقای جنوب صحرا،^{۲۶} می‌کشد. حشرات ناقل این بیماری و دیگر عوامل بیماری‌زا بسترهای جذاب برای زادآوری را در بخش‌های تازه جنگل‌زدایی شده می‌یابند.

گاه ادعا می‌شود که درختستان‌های پالم را باید چون جایگزینی مناسب برای جنگل‌های اصلی دید. اما پژوهش‌های علمی نشان می‌دهند که هم «حشرات ناقل بیماری به انسان به میزان قابل‌اعتنایی از زیستگاه‌های جنگل‌زدایی شده می‌آیند» و هم «پیوند مثبتی بین شمار واگیری‌های ناشی از حشرات ناقل بیماری و افزایش بخش‌های تغییر یافته‌ی زمین به درختستان» وجود دارد.^{۲۷}

این موضوع نشان می‌دهد که جنگل‌ها تنها مجموعه‌هایی از درختان نیستند — آن‌ها زیست‌سامان‌های بسیار پیچیده‌ای هستند که کارکرد زیست‌بومی آن‌ها نمی‌تواند به‌سادگی با جایگزین کردن درختان سودآورتر تکرار شود. یکی از آن کارکردها محدود کردن گسترش بیماری‌های ناشی از حشرات ناقل و سرریز ویروس‌ها است. همان‌گونه که رودریک والاس و هم‌کارانش استدلال می‌کنند، برای آن که به‌راستی در پی پایداری باشیم باید «پاسداری از آنچه که جنگل انجام می‌دهد، در برابر آنچه که هست»^{۲۸} نزد ما پیشایندی داشته باشد.

ماشین‌های تولید همه‌گیری

نظام جهانی غذایی گرچه نظامی ناکارآمد نیست اما فاجعه‌ای است به‌آرامی پیش‌رونده. این نظام به‌دقت همان وظیفه‌ای را انجام می‌دهد که یک نظام غذایی سرمایه‌داری قرار است انجام دهد: پیوسته گسترش می‌یابد و ثروت را نزد اندک شماری، یعنی انحصارات نیرومند، گردمی‌آورد، در حالی که همه‌ی هزینه‌های زیست‌بومی و اجتماعی آن را به جامعه منتقل می‌کند.

اریک هولت هیمنز^{۲۹}

ماه مارس سال جاری کال - مین فودز، بزرگترین تولیدکننده‌ی تخم مرغ در آمریکا، گزارش داد که مرغ‌ها در یکی از کارخانه‌های تولید تخم مرغ تگزاس آن به ویروس به‌شدت بیماری‌زای آنفولانزای پرندگان، گونه‌ی آ - که به آنفولانزای مرغی شناخته می‌شود - مبتلا شده‌اند. این شرکت برای پیشگیری از گسترش بیشتر بیماری، ۱.۶ میلیون مرغ را کشتار کرد. این تنها آخرین کشتار جمعی در همه‌گیری جاری آنفولانزا مرغی بود - از آغاز سال ۲۰۲۲ تاکنون بیش از یکصد میلیون پرنده‌ی پرورشی و بی‌شماری از پرندگان وحشی در آمریکا و کانادا از این بیماری مرده‌اند.^{۳۰}

شرکت کال - مین در سراسر آمریکا ۴۲ «یکان تولیدی» را می‌گرداند که در آن‌ها ۴۴ میلیون مرغ سالیانه ۱۳ میلیارد تخم می‌گذارند. این شرکت سال ۲۰۲۳ از ۳.۱ میلیارد دلار فروش، ۱.۲ میلیارد دلار سود خالص کسب کرد.^{۳۱} بر چنین زمینه‌ای، شمار ۱.۶ میلیون مرغ کشتار شده برای شرکت یک ناراحتی جزئی است - به‌ویژه از آنجا که دولت آمریکا (در پاسخ به گروه فشار کسب‌وکار کشاورزی) خسارت پرندگان کشتار شده در جریان شیوع آنفولانزا مرغی را می‌پردازد. میلیون‌ها مرغ مرده برای آن‌ها هزینه‌ی کسب‌وکارند، البته نه هزینه‌ای درخور اعتنا.

برای سده‌ها، ویروس‌های آنفولانزا در بدن پرندگان دریایی وجود داشتند بدون آن‌که آن‌ها را بیمار کنند. اما سال ۱۹۹۶، هنگامی که گونه‌ای از این ویروس‌ها که «اچ ۵ ان ۱» نامیده شد به بدن اردک‌های پرورشی وارد شد، شتابناک به‌شکلی فرگشت یافت که برای ماکیان پرورشی واگیردار و کشنده است. این گونه در پی آن به پرندگان وحشی بازگشت و از آن پس با جهش ژنتیک مداوم در سراسر جهان پخش شده است. این ویروس در آغاز ماکیان پرورشی را بیمار می‌کرد اما بین سال ۲۰۰۳ تا سال ۲۰۱۹، ۸۶۱ مورد انسانی در ۱۷ کشور گزارش شده است که از آن‌ها ۴۵۵ بیمار جان سپرده‌اند.^{۳۲}

سال ۲۰۰۹، گونه‌ای از آنفولانزا که در آغاز در آمریکا و مکزیک در میان خوک‌ها پیدا شد، پس از به آن میلیون‌ها نفر در سراسر جهان سرایت کرد و بین ۱۵۰ هزار تا ۵۷۵ هزار نفر را کشت.

از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، گونه‌ی بسیار بیماری‌زای تازه‌ای از «اچ ۵ ان ۱» به عامل اصلی آنفولانزای مرغی در اروپا، آفریقا، آسیا، و آمریکای شمالی تبدیل شده

است و میلیون‌ها ماکیان پرورشی را کشته است. در آوریل ۲۰۲۴، وزارت کشاورزی آمریکا گزارش داد که این بیماری برای نخستین بار به دام‌های شیرده سرایت کرده است. هشتم ماه می، «مرکز کنترل بیماری‌ها و پیشگیری» گزارش داد ۳۶ دام شیرده در ۹ ایالت به «اچ ۵ ان ۱» مبتلا شده‌اند. این رقم بی‌تردید برآوردی کم‌تر از واقعیت است زیرا بسیاری از صاحبان دامداری‌ها اجازه‌ی آزمایش دام‌های خود را نمی‌دهند یا موارد ابتلا را گزارش نمی‌کنند.

یک کارگر دامداری تولید شیر در تگزاس نخستین نمونه از سرایت «اچ ۵ ان ۱» از دیگر پستانداران به انسان است. باین‌همه باید گفت ممکن است موارد دیگری گزارش نشده باشند به‌ویژه با توجه به این‌که عوارض این آنفولانزا نزد انسان ملایم و کوتاه‌مدت است. اخیراً گفته شده خطر این بیماری برای سلامت انسان کم است اما همان‌گونه که مایکل مینا خاطر نشان می‌کند:

میزان سرایت گزارش نشده در میان دام‌ها به‌معنای آن است که ویروس‌ها به‌شکلی پرشمار در رویارویی با انسان در حال افزایشند. هر مورد واگیری انسان به‌نوبه‌ی خود فرصتی تازه برای جهش‌های ژنتیکی ویروس فراهم می‌کند که می‌تواند سرایت انسان به انسان را میسر کند.... اگرچه در شرایط جاری خطر همه‌گیری «اچ ۵ ان ۱» می‌تواند کم باشد اما پی‌آمدهای بی‌عملی می‌تواند فاجعه‌آمیز باشد.^{۳۳}

کارخانه‌های آنفولانزا

تا سومین ۲۵ سال از سده‌ی بیستم، اگر ویروس آنفولانزا مرغی به مرغ یا خوک‌ی خانگی سرایت می‌کرد بی‌درنگ از پیشروی باز می‌ماند. کم‌وبیش همه‌ی مرغ‌ها در مرغداری‌های خانوادگی در شمار کمی پرورده می‌شدند: ۴۰۰ مرغ شمار بسیار زیادی بود. شمار خوک‌ها بسیار کمتر از مرغ‌ها بود. بنابراین اگر هم واگرداری ویروسی زیاد بود، به‌زودی میزبان دیگری برای مبتلا کردن نمی‌یافت...

این شرایط با آنچه «ژرف‌ترین تغییر در رابطه‌ی انسان — حیوان طی ده هزار سال»^{۳۴} خوانده می‌شود دگرگون شد: گسترش شتابناک عملیات متمرکز تغذیه‌ی حیوانات، یا آنچه به‌درستی دامداری صنعتی (کارخانه‌ای) خوانده شده است.

امروزه شمار اندکی از شرکت‌های گول‌آسا تولید مرغ گوشتی و مرغ تخم‌گذار را در مهار خود دارند. در نمونه‌ای از این مرغداری‌ها ده‌ها هزار مرغ در ساختمان‌های بی‌پنجره با جای بسیار کم برای جایجا شدن درهم می‌لوند. با پایان سده‌ی بیستم، صنعت مرغداری در آمریکای شمالی به‌تمامی دگرسان شده بود و روش‌های کار آن به‌شکل گسترده‌ای، به‌ویژه در آسیای جنوب شرقی و چین، تکرار شد.

در دهه‌ی ۱۹۹۰، خوک‌داری حتی پرشتاب‌تر دگرسان شد:

سال ۱۹۹۲ کمتر از یک‌سوم خوک‌ها در آمریکا در دامداری‌هایی با بیش از ۲۰۰۰ خوک پرورش می‌یافتند اما با رسیدن به سال ۲۰۰۴ از هر ۵ خوک ۴ خوک از این دامداری‌های بسیار بزرگ می‌آمدند و تا سال ۲۰۰۷ این رقم به ۹۵ درصد رسید. پژوهشی از سوی سازمان «دیده‌بان غذا و آب»^{۳۵} دریافت که بین سال‌های ۱۹۹۷ تا ۲۰۰۷ روزانه ۴۶۰۰ خوک به هر خوک‌داری افزوده می‌شد، افزایشی که شمار کل خوک‌ها را به ۶۲ میلیون رساند.^{۳۶}

در سطح جهانی، سه‌چهارم همه‌ی گاوها، مرغ‌ها، خوک‌ها، و گوسفندها در ساختمان‌های صنعتی سربسته نگهداری می‌شوند. در ایالات متحده، سهم دامداری‌های صنعتی در تولید بسیار بیشتر است و شامل ۹۹ درصد از مرغ‌ها و ۹۸ درصد از خوک‌ها می‌شود.

پزندگان و چارپایان در این نظام‌های صنعتی چنان پرورش یافته‌اند که شتابان رشد کنند و با مصرف کم‌ترین غذا پیوسته مقدار معینی گوشت و تخم مرغ تولید کنند.^{۳۷} مرغ‌داری تجاری، با برنامه‌های پرورشی سودمحور، بیش از نیمی از گوناگونی ژنتیک پیشینیان وحشی مرغ‌ها را از بین برده است.^{۳۸} دامداری‌های صنعتی انباشته از حیواناتی با همانندی ژنتیکی هستند که در برابر بیماری‌های واگیردار تازه بازتابی یکسان دارند — ویروسی که یک حیوان را بیمار می‌کند می‌تواند بدون نیاز به جهش ژنتیکی دیگر حیوانات را بیمار کند. اگر مرغی در یک مرغداری کلان به آنفولانزا مرغی مبتلا شود، در مدت چند روز بیشتر مرغ‌ها می‌میرند.

اگر بخواهید یک ماشین تولید همه‌گیری بسازید، به‌سختی می‌توانید چیزی بهتر از دامداری صنعتی پیدا کنید.

همان‌گونه که راب والاس می‌گوید:

جهان ما در محاصره‌ی شهرهایی از دامداری‌های تک‌محصولی با میلیون‌ها خوک و ماکیان درهم‌فشرده قرار دارد، زیست‌بوم زودآیندی برای فرگشت سویه‌های چندگانه‌ی ویروس‌های کُشنده‌ی آنفولانزا.^{۳۹}

تمامی خط تولید، اگرچه ناخواسته، پیرامون کارکردهایی سازمان یافته که فرگشت عوامل بیماری‌زا و سرایت آن را شتاب می‌بخشد. پرورش ژنتیک تک‌محصولی‌ها – حیوانات خوراکی و گیاهانی با ژنوم یکسان – آتش‌شکن‌های ایمنی را که در جمعیت‌های گوناگون‌تر سرایت بیماری را کند می‌کنند از میان برمی‌دارد. در این محیط عوامل بیماری‌زا می‌توانند در حالی که مصونیت در شرایط ناشی از انبوهی جمعیت کاهش می‌یابد، پیرامون ژن‌نمودهای (ژن‌تیپ‌های) ایمنی تکراری میزبان‌های خوبی برای فرگشت بیابند. جمعیت بزرگ‌تر و فشرده‌گی بیشتر حیوانات در دامداری‌های صنعتی سرایت و تکرار بیماری‌های واگیردار را بیشتر می‌کند. درون داد بالا، بخشی از روند هر تولید صنعتی، عرضه‌ی پیوسته‌ی حیوانات آسیب‌پذیر را در ستورگاه، پروردگاه، و سطوح منطقه‌ای فراهم می‌کند و به این ترتیب محدودیت فرگشت کُشنده‌گی عامل بیماری‌زا را برمی‌دارد. نگهداری حیوانات زیاد با هم بهترین پاداش به سویه‌هایی از ویروس‌ها برای از بین بردن آن‌ها است. می‌توان احتمال داد که کاهش سن کشتار – به شش هفته برای مرغ – به گزینش ویروس‌هایی بینجامد که در برابر نظام‌های ایمنی نیرومندتر دوام آورند.^{۴۰}

یک کارگروه چند رشته‌ای با پشتیبانی مالی «شورای نانتفاعی کشاورزی، علوم و فناوری»^{۴۱} به نتیجه‌ی هم‌سانی رسید:

یک اثر عمده‌ی نظام‌های تولید فشرده‌ی مدرن این است که آن‌ها امکان گزینش و تقویت عوامل بیماری‌زایی را فراهم می‌کنند که ریشه در پیشینیانی کُشنده دارند (با جهش‌های ژنتیکی زیرکانه‌ی پی‌درپی). از این‌رو خطر فزاینده‌ی ورود و پخش بیماری در محیط وجود دارد... به‌بیان ساده، به‌علت انقلاب دام^{۴۲} خطر جهانی بیماری در حال افزایش است.^{۴۳}

شتاب‌گیری پیدایش بیماری‌های مشترک انسان و حیوان پیوندی جدایی‌ناپذیر با تولید صنعتی ماکیان، خوک، گاو و گوسفند دارد و این خود به‌شکلی جدایی‌ناپذیر در پیوند با رانه‌ی سرمایه برای گسترش، بدون توجه به خسارت‌های آن است. سود

سالانه‌ی ۴.۹ میلیارد دلاری (شرکت کارگیل)، ۴.۴ میلیارد دلاری (شرکت مواد غذایی جی بی اس)، و ۴.۱ میلیارد دلاری (شرکت مواد غذایی تیسون)^{۴۴} تنها از آنجا امکان‌پذیر است که آن‌ها هزینه‌های همه‌گیری‌ها و آلودگی گسترده را به جامعه تحمیل می‌کنند.^{۴۵} تا زمانی که دامداری صنعتی چنین سودهایی ایجاد می‌کند، کسب‌وکار کشاورزی به بیماری‌های واگیردار چون هزینه‌های پذیرفتنی کسب‌وکار می‌نگرد. بنا بر گفته‌ی راب والاس، کسب‌وکار کشاورزی با آنفولانزا اتحادی راهبری دارد. صنعت بزرگ غذایی در جنگ با بهداشت مردم است و بهداشت مردم در حال باختن این جنگ است.

پیوند با منبع اصلی:

<https://climateandcapitalism.com/2024/03/26/capitalisms-new-age-of-plagues-part-3/>

^۱ کنشگر سوسیالیست – بوم‌باور کانادایی، نویسنده و سردبیر نشریه‌ی اینترنتی Climate & Capitalism. از او تا کنون کتاب‌های زیر منتشر شده است:

The War Against the Commons: Dispossession and Resistance in the Making of Capitalism
A Redder Shade of Green: Intersections of Science and Socialism

مقاله‌های او در نشریه‌ی مانتلی ریویو نیز منتشر می‌شود.

^۲ این نوشته بخش‌های چهارم و پنجم از یک رشته مقاله در باره‌ی علل و پیامدهای فروش سرمایه‌داری به عصری است که در آن بیماری‌های واگیردار بسیار رایج‌ترند. دیدگاه‌هایی در این زمینه می‌توانند مورد بحث قرار گیرند و در عمل به بوته آزمایش گذاشته شوند. از تفسیرها، نقدها و اصلاحات استقبال می‌کنم. (نویسنده)

^۳ Borneo، سومین جزیره‌ی بزرگ جهان در جنوب شرقی آسیا.

^۴ Nipah

^۵ 1985 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy. Vol. 2*, trans. David Fernbach, vol. 2, The Pelican Marx Library (London: Penguin Books in association with New Left Review), 322.

^۶ Omri Wallach and Abouelazm, Zach, "[Visualizing the World's Loss of Forests Since the Ice-Age](#)," Visual Capitalist, April 1, 2022.

Great Acceleration^۹، افزایش چشمگیر، پیوسته، و نزدیک به هم‌زمان نرخ افزایش طیف گسترده‌ای از اقدامات انسانی است که نخستین بار در میانه‌ی سده‌ی بیستم ثبت شد و تا به امروز ادامه دارد.

Planetary Boundaries^{۱۰}، چارچوبی است که با نُه شاخص مهم در رابطه با زیست‌سامان زمین تعریف می‌شود. چنانچه این شاخص‌ها از حدود معینی عبور کنند احتمال این‌که زیست‌سامان زمین دچار تغییرات تند و ناگهانی شود زیاد خواهد بود. این شاخص‌ها به حوزه‌هایی مانند تغییر اقلیم، از بین رفتن گوناگونی زیستی، اسیدی شدن اقیانوس‌ها، مصرف آب شیرین، تغییر کاربری اراضی و تبدیل آن‌ها به زمین‌های کشاورزی، و ... مربوط می‌شوند. (برگرفته از مجله‌ی اینترنتی یوتوپیا)

^۹ Ian Angus, *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System* (New York: Monthly Review Press, 2016), 44—45, 71—77.

^{۱۰} Katherine Richardson et al., "Earth beyond Six of Nine Planetary Boundaries," *Science Advances* 9, no. 37 (September 15, 2023).

^{۱۱} Michael Williams, *Deforesting the Earth: From Prehistory to Global Crisis: An Abridgment* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 395.

^{۱۲} Cargill

^{۱۳} JBS

^{۱۴} Marfrig

^{۱۵} BlackRock

^{۱۶} JPMorgan Chase

^{۱۷} HSBC

^{۱۸} April Fisher, "Deforestation and Monoculture Farming Spread COVID-19 and Other Diseases," Truthout, May 12, 2020.

^{۱۹} Hannah Ritchie and Max Roser, "Cutting down Forests: What Are the Drivers of Deforestation?," *Our World in Data*, March 18, 2024.

^{۲۰} Robert G. Wallace, *Dead Epidemiologists: On the Origins of COVID-19* (New York: Monthly Review Press, 2020), 30—31.

^{۲۱} Reservoir Species

گونه‌ای میزبان، جانور یا گیاه، که عامل بیماری‌زا در آن زندگی می‌کند و بیشتر مواقع میزبان خود را بیمار نمی‌کند.

²² Andreas Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century* (London New York: Verso, 2020), 35, 42, 43.

²³ Rob Wallace et al., "COVID-19 and Circuits of Capital," *Monthly Review* 72, no. 1 (May 1, 2020): 1—15.

²⁴ Species composition، شمار کلی اندامگان‌های زنده‌ی گوناگون درون یک زیست‌برآی زیست‌سامان.

²⁵ World Health Organization and Convention on Biological Diversity, *Connecting Global Priorities: Biodiversity and Human Health. S State of Knowledge Review* (Geneva: World Health Organization, 2015), 39.

²⁶ Sub Saharan Africa

²⁷ Nathan D. Burkett-Cadena and Amy Y. Vittor, "Deforestation and Vector-Borne Disease: Forest Conversion Favors Important Mosquito Vectors of Human Pathogens," *Basic and Applied Ecology* 26 (February 2018): 101—10; Serge Morand and Claire Lajaunie, "Outbreaks of Vector-Borne and Zoonotic Diseases Are Associated With Changes in Forest Cover and Oil Palm Expansion at Global Scale," *Frontiers in Veterinary Science* 8 (March 24, 2021): 661063.

²⁸ Rodrick Wallace et al., *Clear-Cutting Disease Control: Capital-Led Deforestation, Public Health Austerity, and Vector-Borne Infection* (Cham: Springer International Publishing, 2018), 55.

²⁹ Eric Holt-Giménez, *Can We Feed the World without Destroying It?* Global Futures (Cambridge, UK ; Medford, MA: Polity Press, 2018), 86.

³⁰ Andrew Jacobs, "A Cruel Way to Control Bird Flu? Poultry Giants Cull and Cash In.," *The New York Times*, April 2, 2024, sec. Science.

³¹ Cal-Maine Foods, "3Q 2024 Investor Presentation."

³² Centers for Disease Control and Prevention, "Highlights in the History of Avian Influenza (Bird Flu)," Centers for Disease Control and Prevention, July 8, 2022.

³³ Michael Mina and Janika Schmitt, "How to Stop Bird Flu From Becoming the Next Pandemic," TIME, May 9, 2024.

³⁴ Michael Greger, *Bird Flu: A Virus of Our Own Hatching* (New York: Lantern Books, 2006), 109—10.

³⁵ Food and Water Watch

³⁶ Wenonah Hauter, *Foodopoly: The Battle over the Future of Food and Farming in America* (New York: New Press, 2012), 171.

³⁷ «مرغ‌هایی که امروزه می‌خوریم با مرغ‌هایی که یک سده‌ی پیش مصرف می‌کردیم تفاوت بسیار دارند. پرندگان امروزی نتیجه‌ی کوشش‌های فشرده‌ی پس از جنگ جهانی دوم برای به دست آوردن رایگان مواد ژنتیک از پرندگان جنگل‌های آسیا هستند. انسان‌ها تصمیم گرفتند این مواد ژنتیکی را به یکدیگر بیافزایند تا سودآورترین گوشت پرندگان اهلی شده را تولید کنند.»^[۱۲] چنین پرنده‌ای به‌دشواری راه می‌رود، در چند هفته به بلوغ می‌رسد، سینه‌ای بزرگتر از معمول دارد و در شمار چشمگیری در سطح زمین پرورده و کشتار می‌شود (بیش از شصت میلیارد مرغ در سال).»
نقل از کتاب «تاریخ جهان در آینده‌ی هفت چیز ارزان»، نویسندگان جیسون دابلیو مور، راج پاتل، مترجم محسن صفاری، نشر چرخ، سال ۱۴۰۲.

³⁸ William M. Muir et al., "Genome-Wide Assessment of Worldwide Chicken SNP Genetic Diversity Indicates Significant Absence of Rare Alleles in Commercial Breeds," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105, no. 45 (November 11, 2008): 17312—17.

³⁹ Rob Wallace, *Big Farms Make Big Flu: Dispatches on Infectious Disease, Agribusiness, and the Nature of Science* (New York: Monthly Review Press, 2016), 38.

⁴⁰ Rob Wallace et al., "COVID-19 and Circuits of Capital," *Monthly Review* 72, no. 1 (May 1, 2020): 1—15.

⁴¹ Non-profit Council for Agricultural Science and Technology

⁴² Livestock Revolution, اصطلاحی برای توصیف افزایش چشمگیر در مصرف جهانی محصولات حیوانی مانند گوشت، لبنیات و تخم مرغ. این اصطلاح به تغییرات مهمی اشاره دارد که در چند دهه‌ی اخیر در تولید، مصرف، و تجارت دام روی داده است.

⁴³ Council for Agricultural Science and Technology, "Global Risks of Infectious Animal Diseases," Issue Paper, February 2005, 6.

⁴⁴ Tyson Foods

⁴⁵ Warren Fiske, "'Big Four' Meat Packers Are Seeing Record Profits," Politifact, June 30, 2022.

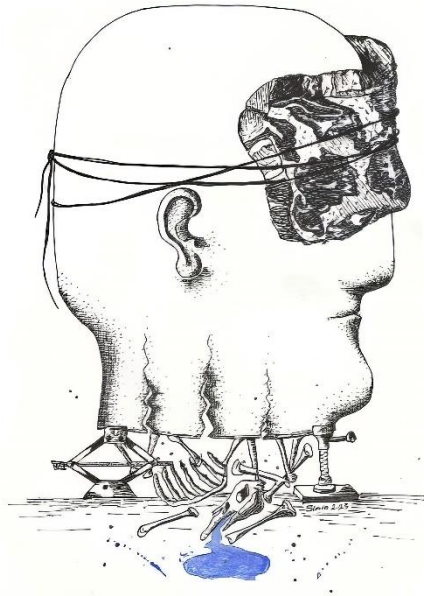
خودفریبی در موضوع حیوان گونه پرستی به عنوان یک پروژهی وجودی

تدریس اقتصاد سیاسی

جان سانبونماتسو



ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



| meat addict | simin yaqubi | 25*24 | pen; watercolor on paper | 2023 |

Meat addict – Simin Yaqubi

این یکی از پارادوکس‌های بزرگ نادیده گرفته شده‌ی زمان ما است که حتی در شرایطی که به‌عنوان موردی اخلاقی و محتاطانه برای الغای سلطه‌ی انسان بر موجودات دیگر موقعیت بهتری در پیچیدگی فلسفی و الزام اخلاقی می‌یابد، جنگ همه‌کشی نوع ما علیه سایر موجودات در حال افزایش سرعت و حتی شتاب است، نه کاهش. خود حقایق مورد مناقشه نیستند: حبس هزاران میلیون موجود حسمند در شرایط اسفبار نه تنها یک نفرت اخلاقی، بلکه از نظر زیست‌محیطی برای سیاره‌ی زمین مخرب، برای سلامت عمومی خطرناک و تهدیدی فزاینده برای امنیت غذایی انسان است. دامداری زیستگاه‌های محلی را از بین می‌برد، منابع آب را آلوده، خاک را تخریب می‌کند، منجر به نابودی کل جنگل‌های بارانی می‌شود و جمعیت انسانی را در معرض عوامل بیماری‌زای خطرناک قرار می‌دهد. مطالعات نشان می‌دهد که تا زمانی که جمعیت انسانی جهان خیلی زود به رژیم غذایی گیاه‌خواری یا عمدتاً گیاه‌خواری تغییر نکند، میلیاردها انسان در دهه‌های آینده با قحطی یا گرسنگی مواجه خواهند شد (Jagerskog & Jonch Clausen, 2012). در همین حال، دامداری به‌عنوان دومین منبع بزرگ انتشار گازهای گلخانه‌ای در جهان، یکی از عوامل اصلی بی‌ثبات کردن جو سیاره‌ی ما است.

علی‌رغم این واقعیت‌ها و سایر حقایق، تعداد حیواناتی که برای مصرف انسان کشته می‌شوند، از بیش از ۱۰۰ میلیارد در سال فزونی می‌گیرد (رقمی که نه شامل صدها میلیون حیوان دیگر که هر ساله توسط اتومبیل، آزمایشگاه‌های علمی یا در جریان شکار و ماهیگیری «ورزشی»، و نه کسانی که در اثر آسیب‌شناسی‌های سیستمیک سرمایه‌داری کنترل نشده، از جمله «آسیب‌های جانبی» تجاوز و تخریب زیستگاه، آلودگی، فرسایش لایه‌ی اوزون، تغییرات اقلیمی، و غیره کشته می‌شوند نمی‌شود). چرا با وجود همه‌ی حقایق و با وجود استدلال‌های فلسفی بسیار بهتر قابل توجه، نظام گونه‌پرستی مثل همیشه ریشه‌دار و نهادینه شده به نظر می‌رسد؟ چرا، تقریباً ۴۰ سال پس از آزادی حیوانات پیتر سینگر، یک قرن پس از حقوق حیوانات هنری سالت، و در واقع، بیش از ۱۸۰۰ سال پس از نقد اخلاقی پلوتارک از گوشت‌خواری، اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها یا از این نقد لغوگرایانه بی‌اطلاع یا آشکارا مخالف آن هستند؟ اگر جنبش حمایت از حیوانات پاسخ خوبی برای این سؤالات ندارد و من معتقد

نیستیم که دارد، ممکن است تاحدی به این دلیل باشد که هیچ‌یک از مدل‌های نقد موجود آن - به‌طور کلی، لیبرال و رادیکال - قادر به پاسخگویی در قبال مخازن مبهم روانی که به حفظ گونه‌پرستی با قدرت و اقتدار مقاومت‌ناپذیرش ادامه می‌دهند نیست. هر دو، گویی، از ماهیت فراعقلانی گونه‌پرستی - ریشه‌ی آن در دل‌بستگی‌های روان‌شناختی چنان عمیق و در ساختارهای روزمره‌ی زندگی انسان نهفته است که تعهداتی وجودی را شکل داده - غفلت می‌کنند. در دیدگاه لیبرال، که در گفتمان رفاه حیوانات مشترک است و برگرفته از یک برداشت عقل‌گرایانه از ذهن است، گونه‌پرستی به‌عنوان مشکل ایده‌ها یا باورهای اشتباه افراد به تصویر کشیده می‌شود. همان‌طور که در دک لیبرال از سایر اشکال ستم، مانند مردسالاری، نژادپرستی، و همجنس‌گراهراسی، گونه‌پرستی نیز به‌عنوان مشکل «جهل» یا «تعصب» در نظر گرفته می‌شود - به‌عنوان ایده‌ای که به بهترین وجه از طریق تکثیر سایر ایده‌های بهتر با آن مبارزه می‌شود. با این حال، اگر گونه‌پرستی در واقع مجموعه‌ای از نظرات اشتباه، ناآگاهی محض بود، می‌شد با انتشار اطلاعات صحیح بر آن غلبه کرد. تنها کاری که باید انجام دهیم این است که مردم را در معرض استدلال‌های بهتر و حقایق جدید قرار دهیم. در واقع، همان‌طور که تمام کنشگران حیوانات می‌دانند، گوشت‌خوار به‌عنوان لوح سپید (tabula rasa) به صحنه نمی‌آید، ظرفی خالی که آماده‌ی معرفی اشکال بهتر و معتبرتر محتوای اطلاعاتی است. در عوض، او از سیستم گونه‌پرستی سرچشمه می‌گیرد که گویی با تولد از پیشانی زئوس، کاملاً شکل گرفته و تا دندان مسلح به مجموعه‌ای درخشان از مکانیسم‌های روان‌شناختی می‌شود، تا از او در برابر ضرورت هر حقیقت ناخوشایند دفاع کند اشاره به زاده شدن آتنا دختر زئوس بدون مادر و از پیشانی زئوس است - مترجم‌آ. درحالی که چنین دفاعی ممکن است شکل یک پیش‌داوری و تعصب را به خود بگیرد، آنچه مدل لیبرال نمی‌تواند آن را توضیح دهد، لجاجت محض این تعصب است. پس مسئله این نیست که چرا مردم از واقعیت‌ها بی‌خبر می‌مانند، بلکه این است که چرا در مواجهه با باورهای جایگزینی که از نظر منطقی و اخلاقی برتر هستند، به باورها و نگرش‌های تعصب‌آمیز و غیرمنطقی می‌چسبند.

برخلاف لیبرال‌ها، منتقدان فمینیست و مارکسیست گونه‌پرستی را به‌عنوان بازتاب

ساختارهای اجتماعی زیربنایی و نهادهای قدرت و نابرابری در جامعه‌ی انسانی، به‌ویژه روابط استثمار اقتصادی یا جنسی ترسیم می‌کنند.^۱ بنابراین، نقد رادیکال گونه‌پرستی نه بر نگرش‌ها و باورهای فردی، بلکه بر ساختارهای قدرت و نابرابری در جامعه متمرکز است. این مدل درحالی‌که برتر از موضع لیبرال است، ناقص می‌ماند. از یک سو، نخبگان اجتماعی از بهره‌کشی، اعمال وحشت و خشونت بر حیوانات بی‌اندازه سود می‌برند. سرمایه‌داری استثمار حیوانات را به روش‌های بی‌شماری هدایت می‌کند، از سوداگری مالی در معاملات آبی گراز گرفته تا بازاریابی انبوه محصولات حیوانی و مهندسی ژنتیک حیوانات «دارویی». در عین حال، فمینیست‌ها حق دارند که معتقدند گونه‌پرستی هم‌سازنده‌ی (co-constitutive) مردسالاری است و روابط سلطه و تبعیت جنسی آن را بیان و تقویت می‌کند. باین‌حال، مدل رادیکال، مانند همتای لیبرال خود، توضیح قانع‌کننده‌ای برای تداوم مطلق و فراگیر بودن گونه‌پرستی ارائه نمی‌دهد. در تئوری، باورهای جامعه در مورد حیوانات صرفاً با منافع طبقه‌ی حاکم منطبق است - خواه سرمایه‌داران یا مردان (سفیدپوست) یا هر دو. اگر گروه‌های اجتماعی فرودست یا تحت ستم اتفاقاً با ارزش‌های گونه‌پرستانه هم‌خوانی کنند، این واقعیت تنها از قدرت هژمونیک نخبگان حاکم سخن می‌گوید که منافع و جهان‌بینی آن‌ها واقعیت را برای دیگران تعریف می‌کند. اما این توضیح کافی نیست. اگر گونه‌پرستی به‌عنوان یک ایده و مجموعه‌ای از شیوه‌ها، صرفاً بیانگر علایق یک طبقه‌ی مسلط است، پس چرا در میان بخش‌های طبقاتی، نژادی، ملی، فرهنگی و جنسیتی از جذابیت عمومی برخوردار است؟ این فقط نخبگان نیستند که در سیستم گونه‌پرستی سهیم هستند، از آن سود، و در واقع از آن لذت می‌برند، بلکه عملاً تمام انسان‌ها در همه‌ی جنبه‌های زندگی و موقعیت‌های اجتماعی، ثروتمند و فقیر، مرد و زن، جهان‌اولی و قبایل بومی هستند. چنین حقایقی، همراه با خصومت بی‌وقفه‌ی چپ سیاسی با رهایی حیوانات^۲، نشان می‌دهد که گونه‌پرستی صرفاً بازتابی از تعارض‌ها و سلسله‌مراتب‌های اجتماعی درون‌گونه‌ای ما نیست، بلکه فی‌نفسه بیان‌کننده‌ی **انگیزه‌ی** فراگونه‌ای و اراده‌ای برای قدرت است. آنچه در مدل رادیکال غایب است، این است که ما انسان‌ها در مقام انسان، طبقه‌ی مسلط یا حاکم، حتی طبقه‌ای **خودآگاه** را تشکیل می‌دهیم، تا آنجا که اکثر

ما از تفاوت‌های خود با سایر موجودات «پست‌تر» و قدرتمان بر آن‌ها آگاه و به آن «مفتخر» هستیم. درحالی‌که گونه‌پرستی تاحدی در دیگر صورت‌بندی‌های اجتماعی ریشه دارد، به این معناست که فی‌نفسه از خودمختاری قابل توجهی به‌عنوان شیوه‌ای از تولید برخوردار است. منظور من از «شیوه‌ی تولید» روشی برای تولید زندگی انسانی است که در آن با بدن و ذهن موجودات دیگر به‌عنوان ابژه‌هایی برای تصاحب انسانی، استثمار و نابودی رفتار می‌شود. زیرا به‌هرشکلی که در طول قرن‌ها به خود گرفته است، خواه تشکیلات قبیله‌ای باستان، کمونیسم شوروی، یا سرمایه‌داری پساوردیستی، گونه‌پرستی - یا سازمان کلی زندگی مادی و نمادین انسان حول سلطه و کشتار جمعی سایر موجودات حسمند - در طول تاریخ به‌عنوان زیرساخت «اولیه» یا اصل سازماندهی پروژه‌ی انسانی، معرفت (episteme) و عادت‌واره‌ی (habitus) تعیین‌کننده‌ی هر فرهنگ، اقتصاد و جامعه‌ی انسانی عمل کرده است.

گونه‌پرستی چنان عمیق در آگاهی انسان نفوذ کرده است که بدون اغراق می‌توان گفت که یکی از معدود ساختارهای وجودی واقعاً بنیادی زندگی بشر را تشکیل می‌دهد. منظور من از «وجودی» سه چیز است: اول اینکه گونه‌پرستی شامل یک موضع کلی نسبت به زندگی است، پروژه‌ای کلی که زمینه‌ی هستی‌شناختی هویت و هدف انسانی را تشکیل می‌دهد. دوم، اینکه گونه‌پرستی، نه چیزی که طبیعت به ما داده است و نه چیزی که نخبگان اجتماعی به ما تحمیل کرده‌اند، چیزی است که خودمان آزادانه انتخاب می‌کنیم. ما می‌توانیم براساس اخلاق مراقبت، پرهیز از خشونت و شفقت، رابطه‌ی جدیدی را با سایر حیوانات مورد تأیید قرار دهیم. در عوض، ما نقطه‌ی مقابل را انتخاب می‌کنیم و بر شکلی از انسان بودن صحنه می‌گذاریم که مستلزم قساوت مداوم و خشونت جمعی است. ما گونه‌پرستی را انتخاب می‌کنیم - اما بدتر از آن - خودمان را. با این حال، این ویژگی گونه‌پرستی به‌عنوان یک ساختار روان‌شناختی است که باید ضمن تأیید، انجام آن را انکار کنیم. یعنی به خود می‌گوییم که «چاره‌ای نداریم» جز اینکه به آزار و کشتن سایر موجودات ادامه دهیم. و این سومین معنایی است که در آن گونه‌پرستی به‌عنوان یک ساختار وجودی عمل می‌کند، به‌عنوان شکلی عمومی و فراگیر از آنچه فیلسوف فرانسوی ژان پل سارتر آن را «خودفریبی» می‌نامد، که منظورش

شیوه‌ای از خودفربیی است که در آن ما شرایط امکان یا تعالی خود به‌عنوان موجودات آزاد را سرکوب می‌کنیم. اگر بخواهیم بفهمیم که چرا هدف رهایی حیوانات چنین آهسته پیش می‌رود، اگر اصلاً بتوان گفت در حال پیشروی است، درک گونه‌پرستی به‌عنوان یک پروژه‌ی وجودی در این سه معنا - به‌عنوان یک موضع کلی نسبت به زندگی، به‌عنوان یک انتخاب خود و دیگری، و به‌عنوان مبنای یک خودفربیی فرهنگی - بسیار مهم است.

گونه‌پرستی به‌عنوان خودفربیی

سارتر در کتاب **سامی‌ستیزی و یهود** که در سال ۱۹۴۶ منتشر شد، توضیح داد که چرا چنین ایدئولوژی غیرمنطقی مانند یهودی‌ستیزی باید در فرانسه و جاهای دیگر حتی پس از تلاش نازی‌ها برای نابودی یهودیان اروپایی به رشد خود ادامه دهد. سارتر با مشاهده‌ی این نکته شروع کرد که یهودی‌ستیزی صرفاً یک باور یا عقیده نیست، بلکه یک «تعصب شدید» یا «پروژه» است که از طریق آن فرد یهودی‌ستیز «انتخابی آزاد و کامل» برای خود انجام می‌دهد. **انتخاب** نفرت از یهودیان، اتخاذ موضعی خاص در قبال جهان است - «نگرشی جامع... نه تنها نسبت به یهودیان، بلکه نسبت به انسان‌ها به‌طور کلی، نسبت به تاریخ و جامعه» (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۱۷). یهودی‌ستیزی به این شکل به‌عنوان یک نیروی تثبیت‌کننده‌ی هستی‌شناختی برای یهودی‌ستیز عمل می‌کند، نقطه‌ی اتکایی که او رابطه‌ی خود را با جهانی که در غیر این صورت پرهرج‌ومرج و تهدید کننده خواهد بود حول آن سازمان‌دهی یا متعادل می‌کند. بدون شخصیت یهودی، یهودی‌ستیز چیزی نیست، سارتر می‌نویسد «تنها در برابر یهودی و صرفاً یهودی» است «که یهودی‌ستیز می‌فهمد که حقوقی دارد». حتی اگر «به‌واسطه‌ی معجزه‌ای، تمام یهودیان همان‌طور که او می‌خواهد نابود شوند، او خود را چیزی جز یک دربان یا مغازه‌دار در جامعه‌ای به‌شدت سلسله‌مراتبی که در آن ویژگی «فرانسوی واقعی» به آن علت که همه آن را در اختیار خواهند داشت ارزش پایینی دارد، نمی‌یابد.» (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۲۸). اگر یهودی وجود نداشت، یهودی‌ستیز باید او را ابداع می‌کرد. درحالی‌که امروزه **سامی‌ستیزی و یهودی** اثری است که تا حد زیادی فراموش

شده است، و خود سارتر به یک پاورقی تاریخی در نظریه و فلسفه‌ی اجتماعی معاصر تقلیل یافته است، نقد اگزیستانسیالیستی سارتر از یهودستیزی به‌عنوان نوعی خودفریبی می‌تواند بینش‌های کلیدی در مورد ماهیت گونه‌پرستی به‌عنوان یک روش زندگی به ما ارائه دهد. در یهودستیزی، نفی «یهودی» است که به‌عنوان مبنای خودارزش‌آفرینی مثبت یهودی‌ستیز عمل می‌کند، درحالی‌که در گونه‌پرستی، نفرت و نفی «حیوان» چنین نقشی دارد. صرفاً به‌دلیل فضیلتِ تعلقِ من به دسته‌ی خاصی از موجودات - **هومو ساپینس** - ارزشی ذاتی به من اعطا شده است، ارزشی که چون همیشه بر من مقدم است، لازم نیست کاری برای به دست آوردن آن انجام دهم. سارتر درباره‌ی یهودستیزی می‌گوید: «هیچ کاری لازم نیست برای شایستگی برتری خود انجام دهم»، «و من هم نمی‌توانم آن را از دست بدهم. این یک بار برای همیشه داده شده است. این یک **دارایی** است» [سارتر، ۱۹۹۵، ص ۲۰]. مانند یهودستیزی، گونه‌پرستی نیز کمتر مجموعه‌ای از «نظرات» خاص در مورد موجودات غیرانسانی است تا یک «نگرش جامع» نسبت به جهان، نگرشی که از «انتخاب آزاد و کامل فرد» ناشی می‌شود. ما به‌عنوان موجودات آزاد می‌توانیم راهی برای زندگی انتخاب کنیم که نیازی به سلطه و نابودی سایر موجودات نداشته باشد. باین‌حال، این واقعیت که ما این کار را نمی‌کنیم - در عوض، به تأیید شیوه‌ای از زندگی ادامه می‌دهیم که نه‌تنها غیراخلاقی، بلکه با بقای طولانی‌مدت و رفاه خود ما در تعارض است، نشان می‌دهد که مانند یهودستیزی، گونه‌پرستی نیز به همین اندازه به‌عنوان یک مسئله‌ی سیاسی موضوعی وجودی است.

به‌طور کلی، اگزیستانسیالیسم بر مسئولیت ما به‌عنوان انسان برای تعریف معنا و هدف وجودی خود، بدون توسل به «حقیقت‌های» دریافتی در مورد ماهیت یا سرنوشت انسان تأکید می‌کند. یکی از موضوعات مشترک در میان اکثر متفکران اگزیستانسیالیست، مسئله‌ی آزادی، و به‌ویژه چالش‌هایی است که ما برای کنار آمدن با آن آزادی با آن مواجه هستیم. از آنجایی‌که وجود انسان یک کارِ در حال پیشرفت، یک شدن است، ما هرگز به‌طور کامل «آنچه هستیم» نیستیم، زیرا همیشه در حال جهش بر هویت خود در زمان هستیم. در نتیجه، من همیشه آزادم تا نگرش‌های متفاوتی در

جهت طبیعتِ متعالی خود اتخاذ کنم. در واقع، می‌توان گفت آزادی من فقط در این تعالی است، یعنی در اِعمال توانایی من برای انتخاب خودم. از این رو اگرستانسیالیست‌ها تا حدودی به روان‌شناسی انتخاب، و به‌ویژه راه‌هایی که خودفریبی می‌تواند رویارویی صادقانه‌ی فرد با خود، جهان و دیگران را به خطر بیندازد، توجه دارند. سهم سارتر در این سنت، در این زمینه، توجه به این نکته بود که بخشی از آزادی من عبارت است از توانایی من در «رد کردن» آزادی خود، با تظاهر به اینکه من انتخاب می‌کنم در حالی که چنین نیست، و اینکه من انتخاب نمی‌کنم در حالی که در واقع چنین می‌کنم. اصطلاح سارتر برای این رفتار، که در آن اساساً خودم را گول می‌زنم تا از مسئولیت انتخاب‌هایم دوری کنم، **mauvaise foi** یا «خودفریبی-bad faith» بود.

معمولاً وقتی فلان شخص را متهم می‌کنیم که «خودفریبی کرده است»، منظورمان این است که او نسبت به شخص دیگری رفتار فریب‌کارانه‌ای داشته است. به کسی که بدون قصد انجام قول می‌دهد، گفته می‌شود که فریب‌کاری کرده است. با این حال، در استفاده‌ی سارتر، خودفریبی نوعی دروغ عجیب است، زیرا دروغی است که به خود گفته می‌شود. زمانی که «حقیقت ناخوشایند» را از خود پنهان می‌کنیم، یا از سوی دیگر برخی «نادرستی‌های خوشایند» را می‌پذیریم، زیرا آن را به حقیقتی که از آن می‌ترسیم ترجیح می‌دهیم، درگیر خودفریبی می‌شویم (سارتر، ۱۹۹۳، ص ۱۵۰). اما چگونه فرد می‌تواند هم فریب‌کار و هم فریب‌خورده باشد؟ در واقع، چه من حقیقت را بدانم و بر آن سرپوش بگذارم، یا صرفاً به حقیقت بدگمان شوم و سعی کنم آن را از خودم پنهان کنم، هرگز نمی‌توانم حقیقت را کاملاً از آگاهی خودم پنهان کنم. در جایی «در اعماق وجود»، خودم را درحال فرار از حقیقت می‌بینم. نمونه‌ی کلاسیک خودفریبی را می‌توان در حکایت روباه و انگور ایزوپ (نویسنده‌ی یونانی) دید. روباه پس از پریدن به سمت انگورها و عدم موفقیت در دسترسی به آن‌ها، با خود زمزمه می‌کند که به‌هرحال انگور را نمی‌خواهد، زیرا آن‌ها تلخ هستند. به عبارت دیگر، روباه به‌جای اینکه با محدودیت‌های فیزیکی خود در رسیدن به انگور مواجه شود، انگور را از یک چیز خوشمزه به چیزی ناخوشایند تبدیل می‌کند. شواهدی از چنین «برگشت ترجیحی»، که در آن افراد ارزش کاهش‌یافته‌ای را به پیامدی که قبلاً خواستارش بودند و اینک نمی‌توانند آن را داشته باشند نسبت می‌دهند، در واقع در سایرگونه‌ها یافت

شده است، که نشان می‌دهد ساختار خودفریبی ممکن است منحصرأ انسانی نباشد. با این وجود، منصفانه است که بگوییم برای هیچ حیوان دیگری روی زمین، خودفریبی چنین خطر اساسی برای آگاهی او ندارد. سارتر در واقع خودفریبی را بخشی از شرایط انسانی می‌داند، ویژگی اجتناب‌ناپذیر روانشناسی پیچیده‌ی ما به‌عنوان موجوداتی خودگردان. از آنجاکه ما دائماً با خود موش‌وگره‌بازی می‌کنیم و انگیزه‌های واقعی خود را از خود پنهان می‌کنیم تا انتخاب‌ها و اعمالی را که با تصور ایده‌آل خود از خودمان در تضاد است توجیه کنیم، خودفریبی چالش اخلاقی دائمی در زندگی انسان ایجاد می‌کند. مانند خانم فورد در **همسران شاد ویندزور** آنمایشنامه‌ی از شکسپیر - مترجم، من همیشه مجبورم «با صداقتِ خودم مشاجره کنم».

برای اجتناب از کنار آمدن با عیوب و محدودیت‌های خودم (یا محدودیت‌های جامعه‌ام)، می‌توانم درگیر یکی از دو راهبرد کلی برای دور نگه داشتن حقیقت از خودم شوم: می‌توانم به خودم بگویم که **من چیزی هستم که نیستم**، یا از طرف دیگر، **آن چیزی که هستم نیستم**. مثلاً با نقش یک بزدل، خودفریبی من این امکان را به من می‌دهد که خود را «مطلقاً شجاع ببینم درحالی‌که چنین نیستم» (سارتر، ۲۰۰۲، ص ۴۱۸). مثلاً با نقش یک بزدل، خودفریبی من این امکان را به من می‌دهد که خود را «مطلقاً شجاع ببینم درحالی‌که چنین نیستم» (سارتر، ۲۰۰۲، ص ۴۱۸). به همین ترتیب، مردی که به شریک زندگی‌اش خیانت می‌کند و در این مورد به او دروغ می‌گوید، ممکن است به خودش بگوید: «به‌هرحال، من نمی‌خواهم به او صدمه بزنم - بهتر است او نداند.» مرد با بازی در این نقش که عمدتاً به خاطر نگرانی شریک زندگی خود عمل می‌کند، از پذیرفتن مسئولیت اقدامات مخرب خود اجتناب می‌کند. بنابراین، او خود را به‌عنوان **چیزی که نیست** - صادق و وفادار، شریکی عاشق - نشان می‌دهد درحالی‌که آنچه را که در واقع هست انکار می‌کند - یعنی مردی که نمی‌تواند به تعهداتش عمل کند و نمی‌تواند مسئولیت انتخاب‌های پست خود را بپذیرد. درحالی‌که ساختار روان‌شناختی خودفریبی معمولاً روابط فرد با دیگران را مشخص می‌کند، سارتر نشان داد که می‌تواند شکل **یک ساختار اجتماعی** قوی را نیز به خود بگیرد، شیوه‌ای کامل از حضور در جهان که در آن فرد به خود اجازه می‌دهد تا کمتر از یک ذره‌ی

منفعل در میان بی‌شماران نفر دیگر در یک سیستم گردشگری گسترده‌تر از نفرت و خشونت اجتماعی عمل کند. برای سارتر، این سیستم یهودی‌ستیزی بود. اما گونه‌پرستی به شیوه‌ای مشابه عمل می‌کند، به‌عنوان ساختاری که از طریق آن فرد خود را - با پنهان شدن از خود - «کشف» می‌کند.

بنابراین، همان‌طور که ممکن است در موقعیتی دشوار، بزدلی خود را انکار و حقیقت را از خود پنهان کنم، من به‌عنوان یک گونه‌پرست ممکن است مشارکت خود را در یک سیستم خشونت و قساوت انکار کنم. برای مثال، در کتاب **حیوانات، سبزیجات، معجزه**، گزارش پر فروش باربارا کینگزاولور از تجربه‌ی خانواده‌اش در اداره‌ی یک مزرعه‌ی ارگانیک، نویسنده به خواننده اطلاع می‌دهد که از کلمه‌ی «کشتن» برای توصیف آنچه که با حیوانات مزرعه‌اش می‌کند استفاده نخواهد کرد. او می‌گوید که بریدن گلوی مرغ‌ها و قطع سرشان با ساتور، کشتن آن‌ها نیست، بلکه «برداشت» آن‌هاست. او انتخاب خود را به‌شکل زیر توضیح می‌دهد: درحالی‌که کلمه‌ی «کشتن» یک اصطلاح بارگذاری‌شده‌ی فرهنگی است، در مقابل، برداشت «بر برنامه‌ریزی، احترام و تلاش دلالت دارد» (Kingsolver, 2008, p. 220). بنابراین نویسنده خود را به‌عنوان «آنچه که نیست» می‌داند - یک مزرعه‌دار که به‌طور غیرخشونت‌آمیز محصولات فاقد احساس را برداشت می‌کند - تا از پذیرش مسئولیت چیزی که در واقع هست اجتناب کند - شخصی که تصمیم گرفته است دیگر موجودات آگاه و واجد احساس را با قساوتی بی‌رحمانه، صرفاً به‌دلایل ظرافت طبع («گوشت» تازه و انتشار کتاب جدیدی که پول زیادی برای نویسنده به همراه داشت) بکشد.

در واقع، استفاده از به‌گویی شفاف و کوچک‌نمایی حساب‌شده برای پنهان کردن حقیقت در هر زمینه‌ای که در آن انسان‌ها خواهان بهره‌کشی و کشتن سایر موجودات برای اهداف خود هستند یافت می‌شود. دانشمندان کشتار انبوه حیوانات در آزمایشگاه‌های خود را نه به‌عنوان «برداشت»، بلکه به‌عنوان «قربانی کردن» آن‌ها توصیف می‌کنند - با استناد به یک اصطلاح مذهبی و متافیزیکی از دوران پیشامدرن برای توجیه اقداماتشان (لینچ، ۱۹۸۸) - و در مقالات منتشرشده نه به حیوانات واقعی، بلکه به آنچه که آن‌ها «مدل‌های حیوانی» می‌نامند اشاره می‌کنند (مثلاً «این روش

روی مدل حیوانی انجام شد». شکارچیان حیواناتی را که با ایجاد وحشت می‌کشند به‌عنوان همراهان «برابر» در یک بازی یا «ورزش» می‌نامند و این واقعیت را نادیده می‌گیرند که حیواناتی که شکار می‌کنند تفنگ‌های پر قدرت با دوربین مادون قرمز حمل نمی‌کنند. نهادهای دولتی حیات وحش با توسل به زبان بوروکراتیک «مدیریت منابع» «جمعیت‌های مازاد»، قتل یا هدف قرار دادن هزاران حیوان بی‌دفاع را مخدوش می‌کنند. و مواردی دیگر از این دست. زبان در اینجا صرفاً نه به‌عنوان هیاهوی تبلیغاتی، که در نهایت، تلاشی برای فریب دادن دیگران در مورد مقاصد خود است، بلکه برای پنهان کردن حقیقت از خود عوامل به کار گرفته می‌شود.

این تلاش برای پنهان کردن حقیقت با استفاده از زبان در سطحی اجتماعی هماهنگ است. یکی از پیامدهای ناخواسته‌ی جنبش حقوق حیوانات، در این زمینه، برانگیختن شکل بسیار پیچیده‌تری از خودفربی در جامعه بوده که تا کنون ممکن یا ضروری بوده است. برای مردمان اولیه، استفاده و کشتن سایر حیوانات صرفاً به‌عنوان بخشی از نظم طبیعی مفروض تلقی می‌شد. فرهنگ‌های پیشامدرن با درک این که سایر حیوانات اساساً بی‌شبهت به خودشان نیستند، طیفی از اسطوره‌های کیهانی و آیین‌های مقدس را برای توجیه خشونت علیه آن‌ها ایجاد کردند. اما در سال‌های اخیر، گوشت برای اولین بار در تاریخ جایگاه بدیهی خود را به‌عنوان یک کالای ضروری و طبیعی از دست داده است. اکنون که یک موضع «بیرونی» شکل گرفته است که از آن می‌توان گونه‌پرستی را نقد کرد، دیگر نهادهایی مانند گوشت‌خواری را نمی‌توان به شکلی مسلم مبتنی بر حقایق متافیزیکی بدیهی دانست. در عوض، باید آگاهانه از آن‌ها دفاع کرد. در واقع، هرچه نقد گونه‌پرستی از نظر اخلاقی و عملی مبرم‌تر می‌شود، توجیه‌گران و مدافعان سیستم‌ها سرسختانه‌تر به دفاع از آن می‌آیند تا مصنوعات گونه‌پرستی را به وضعیت «طبیعی» سابق خود بازگردانند. از این‌رو اهمیت مسابقه‌ی ملی «دفاع از شام شما» که توسط مجله‌ی نیویورک تایمز در اوایل سال ۲۰۱۲ برگزار شد، از خوانندگان دعوت کرد تا مقالاتی را ارسال کنند که توضیح دهد چرا خوردن حیوانات اخلاقی است. این مسابقه هم تصدیق بی‌ثباتی نشانه‌شناختی فزاینده‌ی «گوشت» در فرهنگ غربی بود، و هم نشانه‌ای از موفقیت چشمگیر جنبش غذای بومی

(locavore) در تثبیت موقت گوشت و بازگرداندن «هاله»ی از دست رفته‌ی آن برای روشن‌فکران بورژوازی.

اگرچه جنبش مزرعه‌داری ارگانیک «بومی» ممکن است وگنیسم را پذیرفته باشد، اما در عوض گوشت «به‌صورت ارگانیک» یا «انسانی» را محور زیبایی‌شناسی غذاهای «اصیل» خود قرار داده است. طبیعتاً خودفریبی برای گفتمان ضروری است. هواداران جنبش غذای بومی به‌طور مداوم بر «احترام» و «همدلی» خود برای موجودات غیرانسانی صحنه می‌گذارند، حتی زمانی که بدن حیوانات را کالایی، در شکار برایشان ایجاد وحشت، به مغزشان گلوله شلیک می‌کنند، یا حتی آن‌ها را به اتاق گاز می‌اندازند (این آخرین اقدامی است که تمپل گراندین، صاحب‌فکر ارشد جنبش «گوشت انسانی»، به مزرعه‌داران توصیه می‌کند [Tell your story, 2012]).^۳ در همین حال، منتقدانی مانند مایکل پولان، نویسنده‌ی چندین کتاب پر فروش که دامداری صنعتی را محکوم، اما فضیلت‌های زیبایی‌شناختی گوشت «پایدار» را تحسین می‌کند، تداوم حبس و کشتار حیوانات را به‌این دلیل توجیه می‌کند که حیوانات انتخاب عذاب خود را به دست ما می‌سپارند. چنین منتقدانی معتقدند که حیواناتی که در سیستم دامداری انسانی به دام افتاده‌اند – که فرسوده و داغ‌خورده، مورد آزار جنسی قرار گرفته و سپس در کسری از طول عمر طبیعی احتمالی‌شان کشته می‌شوند – وضعیت بهتری از رها شدن به حال خود در طبیعت خواهند داشت. پولان به خواننده‌ی خود اطمینان می‌دهد: «آزادی آخرین چیزی است که چنین موجودی خواهان آن است»، گویی درونی‌ترین اشتیاق میلیون‌ها حیوانی را که در مزارع به‌اصطلاح «خانوادگی» به بردگی گرفته شده‌اند درک می‌کند (Pollan, 2007, p. 320).

این خودبینی که امروزه برای «به معنای واقعی» داستان‌های جنبش مزرعه‌داری ارگانیک بسیار حیاتی است، برای اولین بار بیش از ۳۰ سال پیش توسط رابرت رودیل، بنیانگذار جنبش، که حیوانات پرورشی استعمار شده را «شریک در بقا» نامید، پیشنهاد شد. (Rodale, 1981, p. 87). این ایده – که سایر موجوداتی که به خواست ما زندگی می‌کنند و می‌میرند «شریک» هستند – از آن زمان توسط ده‌ها، اگر نه صدها، منتقد دیگر تأیید شده است. بنابراین جیم ویور، یک سرآشپز محلی، می‌نویسد که «پنیر

ممکن است قدیمی‌ترین تلاش مشترک میان حیوانات و انسان‌ها باشد. امروز ما هنوز به یکدیگر نیاز داریم زیرا ساختن پنیر اصیل و به‌یادماندنی در یک لوله‌ی آزمایش غیرممکن است» (Weaver, 2012, p. 16, emphasis added). حیوانات همیشه به بردگی و حتی مرگشان به دست ما رضایت می‌دهند. به‌طور مداوم، شکارچیان و مزرعه‌داران بومی کشتن را به نفع حیواناتی که می‌کشند به تصویر می‌کشند، گویی که با گرفتن جان آن حیوان به او لطف می‌کنند. زمانی که لیلی مک کالو، نویسنده‌ای که شکارچی شد، غازی را می‌کشد - «یک لحظه، این پرنده‌ی زیبا و خوش‌سفر بالای سرش اوج می‌گرفت. بعد، او افتان‌وخیزان در یک برکه شناور بود» (McCaulou, 2012, p. 144)، زیرا مک کالو به تازگی به او شلیک کرده بود - نویسنده با تأمل در تمام سختی‌های احتمالی که غاز با آن در جهان مواجه می‌شد، خود و خواننده‌اش را دلداری می‌دهد. غازها، خرگوش‌ها، گوزن‌ها و سایر حیواناتی که مک کالو تمام تلاشش را برای کشتن و شلیک به آن‌ها با تفنگ‌های پر قدرت و شکاری انجام می‌دهد، با «احترام» و «قدردانی» کشته می‌شوند. بعد از اینکه مک کالو و شوهرش در موقعیت «زانو زده در برابر یک گوزن شمالی که تا شان‌هایش غرق در خون است» قرار می‌گیرند (ص ۳)، «لیوان‌ها را بلند و به افتخارش با سپاس می‌نوشند» (ص ۲۹۹)، به افتخار حیوانی که جانش را گرفته و جسدش را تازه قطعه‌قطعه کرده‌اند. نوشیدن به افتخار قربانی، البته، هیچ کاری برای بازگرداندن زندگی قربانی انجام نمی‌دهد - اما برای قاتل همچون معجزه، عمل هدمندِ ظالمانه و خشونت شدید او را به نمادی از موهبت تبدیل می‌کند. اما در واقع ممکن است هیچ سطحی از تنزل ارزش یا عمل برای کم‌اهمیت کردن و توجیه به‌عنوان رحمت به قربانیان وجود نداشته باشد. همان‌طور که ویور در دفاع از غذای کبد چرب غاز می‌نویسد: «خب، تغذیه‌ی اجباری با لوله (گاوآژ) احتمالاً به اندازه‌ی دست‌وپا زدن در برکه سرگرم‌کننده نیست؛ اما از سوی دیگر، این اردک‌های نازپرورده هرگز نگران گرسنگی یا تشنگی یا رها شدن به‌تنهایی برای مراقبت از خود در برابر عوامل خشن نخواهند بود» (Weaver, 2012, pp. 102-103). کینگزاولور در بحث کشتار در مزرعه‌اش «اعتراف» ریاکارانه‌ای می‌کند و می‌نویسد که درحالی‌که بریدن گلوی حیوانات «از گذراندن یک روز پاییزی برای چیدن سیب از درختان کمتر

سرگرم‌کننده است»، باوجود این، «برداشت» حیوانات «در اصل و مفهوم همان عمل» است» (Kingsolver, 2008, p. 220). در هر دو مورد، کارکرد «اعتراف» نویسندگان این است که به‌طور ضمنی به خشونت و رنج زیربنایی اشاره کنند، بدون اینکه واقعاً به آن اعتراف یا آسیب نهفته در آن را تصدیق کنند. تجربه‌ی تغذیه‌ی اجباری (که توسط گروه‌های حقوق بشر به‌عنوان شکنجه در هنگام اعمال بر روی زندانیان انسانی طبقه‌بندی می‌شود) یا حتی کشته شدن به‌عنوان «نه سرگرم‌کننده» مانند سایر فعالیت‌های حسی که ممکن است لذت و شادی را به همراه داشته باشد، توصیف می‌شود. چنین کتمان حقیقت حساب‌شده‌ای توجه نویسنده را به همان اندازه‌ی خواننده از آنچه در واقع رخ می‌دهد - یک عمل قتل - منحرف می‌کند.

در جدیدترین تکرار خودفریبی ژانر غذای بومی، منتقدان با انکار هرگونه تمایز اخلاقی یا حتی هستی‌شناختی میان نابودی گیاهان فاقد حس و کشتن حیوانات دارای سیستم عصبی کاملاً توسعه‌یافته، به دفاع از فرهنگ گوشت پرداختند. برای مثال، کینگزاولور ادعا می‌کند که نمی‌فهمد چرا گیاه‌خواران اخلاقی باید وقتی یک دامدار حیواناتی را «برداشت» می‌کند - که او آن‌ها را «محصولاتی که چشمانشان را به هم می‌زند» توصیف می‌کند - اعتراض کنند، درحالی‌که نسبت به عمل «مشابه» «بریدن سر کاهو» متأثر نمی‌شوند (Kingsolver, 2008, p. 223). این واقعیت که گیاهان حیوان نیستند - این که حیوانات، بر خلاف گیاهان، دارای هستی‌ها، زندگی‌های عاطفی پیچیده، توانایی طیف وسیعی از احساسات و افکار و غیره هستند - توسط چنین منتقدانی نادیده گرفته می‌شود یا در موارد عجیب، به‌سادگی انکار می‌شود (همان‌طور که لیر کیث در **افسانه‌ی گیاه‌خواری**، گیاهان را به‌عنوان «حسمند» توصیف می‌کند و اصرار دارد که آن‌ها علایق، قصدمندی و امیال دارند و به خوانندگان می‌گوید که گیاهان به اندازه‌ی حیوانات «زندگی خود را دوست دارند» (Keith, 2009; Sanbonmatsu, 2011). این‌گونه دیدگاه‌های سورنال، علی‌رغم اینکه به‌طور آشکار نادرست، اگر نگوییم تاحدی روان‌پریشانه هستند، مورد توجه منتقدان و مخاطبان قرار نمی‌گیرد. حتی آشکارترین تناقضات نیز مورد توجه قرار نمی‌گیرند. شکارچینی که با سیستم غذای بومی همسو هستند کشتار خود را به‌عنوان «خرید محلی» برای غذا

توصیف می‌کنند، سپس در همان‌جا از رانندگی صدها مایلی یا پرواز به اروپا برای «بازی» دلخواه یا عجیب شکار صحبت می‌کنند. ویور، سرآشپز غذای بومی، پس از ۷۵ صفحه استدلال که همه‌ی ما باید فقط غذاهای تولیدشده‌ی محلی بخوریم، ناگهان با اشتیاق به موضوع خرید گوشت «به‌عمل‌آمده»ی ارگانیک از انباری در بروکلین، پس از اینکه در کامیون‌های بزرگ یخچال‌دار از غرب میانه در فاصله‌ی بیش از هزار مایل به آنجا فرستاده شد، تغییر جهت می‌دهد (Weaver, 2012, p. 77).

اگر چنین مواضع متناقضی مورد توجه خوانندگان قرار نمی‌گیرد، به‌این دلیل است که تناقضات منطقی و اخلاقی فرهنگ گسترده‌تری را بیان می‌کنند که ترجیح می‌دهد به خود دروغ بگوید تا اینکه مسئولیت جنایات مستمر خود را بپذیرد. نیاز به پنهان کردن حقیقت - یا بهتر است بگوییم خلاص شدن از آن - به یک وضعیت عمومی و الزامی زندگی تبدیل شده است. جامعه از خود در برابر ایده‌ی حقوق حیوانات با چنان شدت و اصراری محافظت می‌کند که به هیچ‌چیز جز به سیستم خودایمنی بدن در حالت آماده‌باش بالا شباهت ندارد: سیستمی از بسیج کامل که تنها وظیفه‌ی آن شناسایی، محاصره و نابودی سریع هر جسم برون‌زاد است که آن را تهدید می‌کند. از‌آنجایی که بقای آینده‌ی جامعه به یافتن جایگزینی برای شیوه‌ی تولید گونه‌پرستانه (صرفاً به‌دلیل احتیاطی) بستگی دارد، ممکن است این تشبیه را برای مقایسه‌ی حملات سیستم به «مزاحمین» خود از سوی حقوق حیوانات با یک اختلال خودایمنی کشنده بسط دهیم، زیرا جامعه فعالانه به دنبال نابودی چیزی است که می‌تواند آن را نجات دهد (البته به‌شکل تغییریافته). در این جنگ با حقیقت، فرد به‌عنوان یک «پادتن» به کار گرفته می‌شود. از این‌رو همخوانی مردم از متنوع‌ترین پیشینه‌ها در پاسخ به نقد حقوق حیوانات قابل توجه است. اما پاسخ‌های آن‌ها اگرچه کاملاً ناهماهنگ با هم و خودانگیخته هستند، در سطح ایدئولوژیک هماهنگ است و شبکه‌ای یکپارچه از «عقل سلیم» را تشکیل می‌دهد. افراد مستقل از یکدیگر، استدلال‌های نادرست مشابه را برای منحرف کردن نیروی اخلاقی نقد حقوق حیوانات ارائه می‌کنند. هر گوشت‌خواری که به چالش بازنگری در اساس اخلاقی پرورش حیوانات می‌پردازد، همان نیم‌دوجین پاسخ را آماده دارد، که به‌طور غیرصادقانه‌ای به‌عنوان «سؤال» مطرح می‌شود:

- شیری که آهو می‌خورد چگونه؟ (سایر حیوانات حیوانات را می‌خورند، بنابراین خوردن آن‌ها برای ما باید طبیعی و اخلاقی باشد).
 - در مورد گیاهان چگونه؟ (بالاخره گیاهان زنده هستند. تغییر به گیاه‌خواری منجر به مرگ بیشتر گیاهان می‌شود).
 - در مورد بومیان آمریکا چگونه؟ آن‌ها پس از کشتن حیوانات برای آن‌ها دعا و از تمام قسمت‌های آن‌ها استفاده می‌کردند. (کشتن حیوانات برای ما اشتباه نیست، تا زمانی که این کار را «با احترام» انجام دهیم و هیچ بخشی از بدن آن‌ها را هدر ندهیم).
 - اگر به پرورش دام پایان دهیم، زمین برای رشد تمام محصولات جدید مورد نیاز را از کجا بیاوریم؟ (وگنیسم منجر به یک آخرالزمان اکولوژیکی می‌شود).
 - اگر ما از خوردن گوشت دست برداریم، سرنوشت تمام آن حیوانات پرورشی چه می‌شود؟ (ما با به وجود آوردن آن‌ها مهربانی می‌کنیم. آن‌ها به ما «مدیون» هستند).
- برای دفاع از باغ‌وحش‌ها مجموعه‌های تقریباً یکسانی از استدلال‌های آماده در دسترس است («بالاخره، حیوانات در حال منقرض شدن هستند، و این امر آن‌ها را حفظ می‌کند»، «زنده‌شکافی» «اگر حیوانات را در آزمایشگاه‌ها قربانی نمی‌کردیم، بیمارستان یا مراقبت‌های پزشکی نداشتیم»، «ما باید جمعیت آن‌ها را کنترل کنیم تا از گرسنگی نمیرند؛ شکارچیان بهترین محافظان محیط‌زیست را تشکیل می‌دهند») و غیره. این واقعیت که فرد بارها و بارها با همان توضیح‌المسائل موارد مبتدل و کلیشه‌ای مواجه می‌شود که هر کدام به‌عنوان یک «حقیقت» از پیش تعریف شده توسط گروه‌های مختلف - پیر و جوان، دارای دکترای و ترک تحصیل کرده‌ی دبیرستان - ارائه می‌شود، نشان‌دهنده‌ی وضعیت گونه‌پرستی به‌عنوان یک ایدئولوژی تمامیت‌بخش، یک سیستم خودکفا از نشانه‌ها که قادر است هر رویارویی فرد با جهان را چارچوب‌بندی کند است. با جلب توجه، رقیب ما اندیشمندی جدی به نظر می‌رسد، اما این‌طور نیست. گونه‌پرست در اعماق وجودش، و نه تنها در اعماق وجودش، می‌داند که استدلال‌هایش بداندیشانه و بدون جدیت اخلاقی واقعی است. یا بهتر بگوییم، اغلب

استدلال‌های او اصلاً استدلال نیستند، زیرا با جدیتِ اندیشمندان مطرح نمی‌شوند، بلکه بیشتر برای محافظت از گونه‌پرست در مقابل دست‌وپنجه نرم کردن با پیامدهای انتخاب‌های وجودی‌اش است. همان‌طور که سارتر در مورد یهودی‌ستیزان معتقد بود که آن‌ها به‌خوبی «از پوچ بودن پاسخ‌هایشان» آگاه هستند و می‌دانند که «بیهوده و در معرض چالش هستند» (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۲۰). «آن‌ها حتی دوست دارند با گفتمان بازی کنند، زیرا با ارائه‌ی دلایل مضحک، جدیت مخاطبان خود را بی‌اعتبار می‌کنند»، با این حال «خود را سرگرم می‌کنند، زیرا این رقیبِ آن‌هاست که موظف است از کلمات مسئولانه استفاده کند، زیرا به معنای کلمات اعتقاد دارد. یهودی‌ستیزان حق بازی دارند» (همان‌جا). گونه‌پرستان نیز، به دور از اینکه بخواهند به اصل موضوع بپردازند، مانند یهودی‌ستیزان «رفتار خودفریبانه به کار می‌برند، زیرا به دنبال متقاعد کردن با استدلال متفن نیستند، بلکه به دنبال مرعوب ساختن و مشوش کردن هستند» (همان‌جا).

گونه‌پرستی، آزادی انسان و خشونت

باین‌حال، در انجام این مشاهدات، مهم است که به روان‌شناسی صرف نپردازیم. کارکرد گونه‌پرستی فراتر از فراهم کردن بهانه برای رفتارهای شخصی خود است. دلیل وجودی آن، بیشتر، فراهم کردن زمینه‌ای کلی برای عملکرد هویت انسانی به معنای واقعی است، زیرا این واقعیت که من یک حیوان نیستم تنها تضمینی است که برای داشتن ارزش به آن نیاز دارم. مهم نیست که انسانیت در عمل چقدر ناقص باشد - مهم نیست که چقدر دستان ما به‌عنوان یک گونه خونین باشد، یا شیوه‌های متنوع زندگی ما چقدر برای این سیاره ویرانگر باشد - اندیشه‌ی انسان‌محور هرگز در بازیابی هدف خود کوتاهی نمی‌کند. من ممکن است یک قاتل باشم، بله، اما من یک موجود انسانی باقی می‌مانم. در همین حال، اگر میلیاردها حیوان به بردگی جامعه‌ی من درآمده باشند، این واقعیت تجربی صرفاً مطابق با یک منطق انتزاعی پیشینی است که هر موجود غیرانسانی از بدو تولد «همیشه از قبل» برده و در وضعیت ابدی عدم آزادی قرار دارد.

حیوانات در باغ وحش‌ها به‌عنوان «محصور» در نظر گرفته می‌شوند، نه به‌عنوان اسیر همچون زندانیان (مانند یک جنگ)، زیرا «زندانی» به موضوعی اشاره دارد که تمایز بین آزادی و عدم‌آزادی برای او قابل درک است. اما هیچ حیوان صرفی نمی‌تواند آزادی را درک کند، زیرا به‌شکلی طبیعی اسیر «غریزه»، بدن، درون‌ماندگاری محض - و به‌طور خلاصه، وجودی بدون هستی است. این که چنین باورهایی ابداً هیچ ربطی نه به واقعیت زندگی حیوانات دارند، و نه به ظرفیت واقعی آن‌ها برای آزادی (شاید حتی برای تجربه‌ی آزادی واضح‌تر از هر چیزی که خودمان از آن لذت ببریم)، به‌هیچ‌وجه از نیروی جهان‌شمول و فراگیر آن نمی‌کاهد. هدف و پیامد سحرآمیز موضع گونه‌پرستانه نسبت به جهان، ایجاد آزادی انسانی پیشینی در جایی است که قبلاً وجود نداشت. به همان شکلی که یک بانکدار با علامت‌گذاری در دفتر اعتبارات، به معنای ایجاد وام (بنابراین ایجاد یک دارایی جدید) برای بازپرداخت توسط وام‌گیرنده پول می‌آفریند، گونه‌پرست با گشودن دفتر اعتبارات طبیعت به‌سرعت کلمه‌ی «حیوان» را پایین می‌کشد. ناگهان، او به‌شکلی سحرآمیز مازادی از آزادی انسانی را خلق می‌کند - همچون خلق از عدم، زایش خودبه‌خودی آزادی انسان. حیوان نقطه‌ی مبدأ است، تضمین آزادی و عقلانیت خودمان. تنها با تأیید دوری و برتری خود از دیگر موجودات غیرعقلانی و غیرآزاد، ما همان چیزی می‌شویم که هستیم (یا بهتر است بگوییم، آنچه که تصور می‌کنیم و دوست داریم باشیم).

سارتر می‌نویسد: «با تلقی یهودی به‌عنوان موجودی پست‌تر و زیان‌بار»، «در عین حال تأیید می‌کنم که به نخبگان تعلق دارم» (۱۹۹۵، ص ۲۷). با گفتن «من از یهودیان متنفرم»، یهودی‌ستیز این کار را «در هم‌صدایی» انجام می‌دهد و از این طریق «خود را به یک سنت و یک جامعه - سنت و جامعه‌ی افراد متوسط و معمولی» متصل می‌کند (همان، ص ۲۲). به همین ترتیب، در ادای عبارت «من انسان هستم»، یکباره احساس می‌کنم که توسط همه‌ی انسان‌های دیگر احاطه شده‌ام - یک احساس «امنیت»؛ با این حال، من این احساس را کاملاً براساس طرد خشونت‌آمیز همه‌ی موجودات جسمند دیگر به دست آورده‌ام. بنابراین، «حیوان» به‌عنوان منفی‌گرایی محض، نفی انسانیت، حتی خود ارزش عمل می‌کند. هر موجودی که انسان نیست، احمق، پلید و ناتوان از تشخیص تمایز بین بردگی و آزادی، حتی بین مرگ و زندگی است. اومانیسیم من

به‌عنوان یک پشتوانه‌ی متافیزیکی عمل می‌کند تا از من در برابر حقایق ناخوشایند بی‌عدالتی، خشونت و حماقت انسانی خواه خود من یا دیگران، محافظت کند. تنها چیزی که اهمیت دارد، توانایی من برای ادعای «حق غیرقابل انکار و ذاتی برای کلیت تقسیم‌ناپذیر» نژاد من است (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۲۹). همان‌طور که سارتر در مورد یک ناسیونالیست فرانسوی ضدیهود خاطرنشان کرد، «موراس... اعلام کرد که یک یهودی عمراً قادر به درک یک خط از راسین نیست... اما راه برای من باز است، من میانه‌حال، تا بفهمم ظریف‌ترین، پرورش یافته‌ترین هوش [یهودی] از درک چه چیزی ناتوان بوده است. چرا؟ زیرا [به‌عنوان یک فرانسوی اصیل] من صاحب راسین - راسین و کشورم و خاکم هستم» (همان، ص ۲۴). به همین ترتیب، من به دستاوردهای نژادم مفتخرم، با فرض اعتبار شخصی برای هملت، برای نظریه‌ی نسبیت انیشتین، برای فرود آپولو بر ماه - حتی اگر هرگز به این فکر نکنم که «اعتبار» یا مسئولیت هولوکاست، خشونت مردسالارانه، فجایعی که من و بسیاری دیگر از هم‌نوعانم هر روز بر میلیاردها موجود دیگر تحمیل می‌کنیم را بپذیرم.

بنابراین گونه‌پرستی به من این امکان را می‌دهد که خودم را همان چیزی بدانم که نیستم - موجودی اخلاقی که منحصراً دارای عقل است. اما بر همین اساس، من نیز آزادم تا وانمود کنم که من آن چیزی نیستم که در واقع هستم: که «واقعاً» حیوانی مانند حیوانات دیگر نیستم، در ظاهر برعکس. اینکه من بدن حیوانی دارم که عرق می‌کند، مو دارد، مواد زائد تولید می‌کند، دنیا را به‌شکلی حسی تجربه می‌کند و غیره، از دید پنهان است. همین‌طور در مورد سایر ظرفیت‌های «حیوانی» من - بازیگوشی یا تمایل به همراهی با دیگران، علاقه و عشق من به فرزندانم و غیره. از من خواسته می‌شود که این جنبه‌های ارزشمند وجودم را به‌عنوان امری بی‌ربط با ماهیت «واقعی» خود بدانم - یک ذهن یا روح بی‌جسم و عاری از شور و هیجان. این تعبیر نادرست و مضحک از ماهیت نوع خود ما ریشه در گسست باستانی میان انسان و حیوان دارد. شاید از ۱۱۰۰۰ سال پیش، با ظهور کشاورزی و حبس و بهره‌کشی از سایر حیوانات برای خدمت به اهداف مختلف انسانی، انسان‌ها نظام‌های فکری و ارزشی را شکل دادند که با توانایی‌های جدیدشان در زندگی مطابقت داشت. همان‌طور که فروید

می گوید،

انسان در مسیر رشد خود به سمت فرهنگ، موقعیتی مسلط بر همتایان خود در قلمرو حیوانات پیدا کرد. با این حال، به این برتری قانع نشد، شروع به ایجاد شکافی بین طبیعت خود و آن‌ها کرد. او تعلق عقل را برای آن‌ها انکار کرد و به خود روحی جاودانه نسبت داد و ادعاهایی مبنی بر تبار الهی که به او اجازه می‌داد پیوند اشتراک بین خود و قلمرو حیوانات را از بین ببرد (به نقل از پترسون، ۲۰۰۲، ص ۳)

این «نیاز» به ناپود کردن حیوان به منظور ایجاد «انسان» مشخصه‌ی بارز تمدن معاصر است. اینکه این اجبار حتی پس از بیش از یک قرن علم داروینی و اخلاق‌شناختی، در مواجهه با انبوهی از شواهد تجربی که بدون شک تداوم شناختی و عاطفی چشمگیر بین انسان‌های خردمند (هوموساپینس) و سایر گونه‌ها را نشان می‌دهد، ادامه می‌یابد، صرفاً گواهی است بر قدرت سرسخت گونه‌پرستی به‌عنوان شکلی از زندگی. مانند یهودستیزی که همیشه «مقدم بر حقایقی است که قرار است آن را بیان کند» - نتیجه‌گیری‌های یهودی‌ستیز در مورد یهودیان مقدم بر هر تجربه‌ی واقعی است که ممکن است با آن‌ها داشته باشد (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۱۷) - گونه‌پرستی نیز خود را تنها در پوشش تجربه‌گرایی استوار می‌کند. برای قرن‌ها، دانشمندان حقایق علمی را «کشف» می‌کردند تا تعصبات یهودی‌ستیزی (و غیره) رایج خود را توجیه کنند. به اصطلاح «توضیحات» «مبنای وراثت و نژاد [فقط] بعداً طرح شد»، تا «پوشش علمی ظریفی» برای آنچه در واقع «اعتقاد اولیه» بود باشد (همان، ص ۳۸). به همین ترتیب، برای قرن‌ها علم پسا‌روشنگری در پی تأیید دیدگاه هستی‌شناختی مسیحی پیشین در مورد سایر حیوانات مبنی بر غیرمنطقی بودن و ناتوانی آنان از آگاهی واقعی، و در نتیجه آزادی، کرامت و فیض بود. جامعه‌ی معاصر همچنان سایر موجودات را از دریچه‌ای مشابه می‌نگرد و با خود فریبی بی‌پایان با شواهد متضاد با این دیدگاه‌ها روبرو می‌شود. مانند یهودستیز، گونه‌پرست نیز «نسبت به عقل و تجربه نفوذناپذیر است» (همان، ص ۲۰). مهم نیست که برخی از گونه‌های دیگر توانایی انجام چه شاهرکاری را دارند، هیچ «حیوان صرف» هرگز آن ویژگی رمزآمیز را که به‌تنهایی ارزش می‌بخشد، نخواهد داشت - تعلق به انسان‌های خردمند. در مواجهه با برخی از مطالعات جدید که

هوش یا حساسیت عاطفی سایر حیوانات را نشان می‌دهد، گونه‌پرست متعصب همیشه دلایل جدیدی را برای حذف موجودات غیرانسانی از قلمرو ارزش کشف یا اختراع خواهد کرد. اگر نشان داده شود که حیوانی قادر به سوگواری برای فقدان است، یا تجربه‌ی احساسات دیگری که معمولاً منحصرأ با ظرفیت انسانی مرتبط می‌دانیم، او خواهد گفت: «اما هیچ حیوانی هرگز صحبت می‌کند؟ باین‌حال، اگر نشان داده شود که چندین گونه قادر به استفاده از نشانه‌ها، و احتمالاً حتی زبان، برای بیان مفاهیم و احساسات هستند، آنگاه او تمرکز خود را بر ناتوانی آن‌ها در انجام ریاضیات عالی، یا استفاده از ابزار یا ابراز همدلی معطوف خواهد کرد. باین‌حال، در مواجهه با یافته‌های دیگری - مثلاً اینکه کلاغ‌های کالدونیای جدید برای خودشان ابزاری می‌سازند، یا اینکه شامپانزه‌ها در آزمایش‌های حافظه‌ی کوتاه‌مدت از انسان‌ها بهتر عمل می‌کنند، یا اینکه موش‌ها به‌دلیل همدلی برای موش‌های دیگر از خودگذشتگی می‌کنند - فقط لب‌خند می‌زند و به سمت عرصه‌ی جدیدی تغییر مکان خواهد داد.

اقدام برای اطمینان از وابستگی تزلزل‌ناپذیر گونه‌پرست به تمایز بین «ما» و «آن‌ها» از جان‌سخت‌ترین متافیزیک‌ها است. همان‌طور که سارتر می‌گوید، آنچه که «یهودی» را یهودی می‌کند «وجود "یهودیت" در اوست، یک منشأ یهودی مشابه با فلوژیستون (مایه‌ی آتش) یا خاصیت کرخت‌کننده‌ی افیون» (سارتر، ۱۹۹۵، صفحات ۳۷-۳۸). در جایی که برای یهودی‌ستیز، یهودیت یک «جوهر متافیزیکی» است که فراتر از هر یهودی معین است، مجموعه‌ای تغییرناپذیر از ویژگی‌های زیستی و فرهنگی، برای انسان براین‌اساس نقش منحصربه‌فرد «حیوان ابدی» است (همان). در حقیقت، هر یک از میلیون‌ها گونه‌ی حیوانی دیگر که ما با آن‌ها در این سیاره شریک هستیم، ادعای خاص خود را درباره‌ی فضایل و ظرفیت‌های زیستی و شناختی منحصربه‌فرد دارند، ویژگی‌هایی که ما نمی‌توانیم آن‌ها را درک کنیم. کوسه‌های سرچکشی به میدان‌های الکتریکی ظریف سایر حیوانات دریایی پی می‌برند؛ درناهای قطبی هر سال بیش از ۴۰۰۰۰ مایل، با هدایت نور ستارگان، نور خورشید، نشانه‌های زمینی و میدان مغناطیسی زمین، به‌صورت رفت‌وبرگشت مهاجرت می‌کنند؛ خفاش‌هایی که به غار خود در مکزیك باز می‌گردند، به‌نحوی بی‌وقفه فرزندان خود را در میان میلیون‌ها بیچه خفاش

دیگر، در تاریکی کامل پیدا می‌کنند. با این حال، گونه‌پرستِ ما، پیش از هر واقعیت ممکن، هر مواجهه‌ی شخصی، «می‌داند» که هیچ حیوانِ صرفی نمی‌تواند به اندازه‌ی ما دنیای زنده‌ای غنی و معنادار داشته باشد. او «می‌داند» که خرچنگ دریایی، مورچه‌ی برگ‌شکن، دلفین‌های بینی‌بطری، فوک‌های وِدل، فیل‌ها، چتر دریایی، اختاپوس، سوسک‌های شاخک‌دراز، شقایق‌های دریایی، پرندگان نیام‌نوک، نهنگ‌های شکار و غیره، علی‌رغم تفاوت‌هایشان، **از نظر هستی‌شناسی در سطحی بنیادین غیرقابل تشخیص** از یکدیگر هستند.

برعکس، یک تصور بالغ از زندگی، گشودگی و پذیرش در قبال هستی موجودات دیگر را حفظ می‌کند. همچنین دربرگیرنده‌ی خودارزیابی (self-examination) و نگاه موشکافانه به نهادها و رسوم ما می‌شود. اما گونه‌پرستی در عوض، نگاه ما را منعطف به بیرون و از درون‌نگری وجدان دور می‌کند. همان‌طور که سارتر اشاره می‌کند، یهودی‌ستیز «انتخاب کرده است که وجود خود را کاملاً خارج از خود بیابد» (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۲۱). نفرت او از یهودیان، او را از مشکل «نگاه کردن به درون» نجات می‌دهد. زیرا «آنچه که او حتی بیش از عقل از آن می‌گریزد، آگاهی نزدیک او از خود است» (همان). گونه‌پرستی نیز به همین ترتیب، برای شناختن خودمان، بهانه‌های کاملی را برای ما تدارک می‌بیند. چیزی حتی باارزش‌تر و آرامش‌بخش‌تر حتی از احساس قدرت ما بر دیگران به ما می‌دهد - یعنی وجدان پاک. درست همان‌طور که نفرت یهودی‌ستیز از یهودیان به او اجازه می‌دهد تا از روباوویی با حقایق وجودی خود، از جمله نقطه‌ضعف‌ها و اشتباهات خود اجتناب کند - به او اجازه می‌دهد خود را چیزی بسازد که نیست - فرض اولیه‌ی خودِ گونه‌پرست مبنی بر برتری همیشگی بر هر گونه‌ی حسمند دیگر، بهانه‌ای برای اجتناب از حقایق واقعی جامعه‌ی بشری - بیش از همه پایه‌های آن در خشونتِ فراگیر - می‌شود. زیرا با نادیده گرفتن هر واقعیتی که ممکن است تصور من از سایر موجودات را به‌عنوان **نالایقِ زندگی** از بین ببرد، از تأمل در پیامدهای اخلاقیِ مشارکت خود در شیوه‌ی زندگی **نابودگر** اجتناب می‌کنم.

خشونت کامل مطلق در واقع درونی‌ترین منطق گونه‌پرستی است. در زیرِ تمسخر، چشمک زدن و استهزا، یک سادیسم و شهوت قدرت نهفته است که به‌سختی پنهان

شده است. گونه‌پرستی، در تحلیل نهایی، صرفاً مجموعه‌ای از باورهای اشتباه، یک تعصب نیست؛ ایده‌ی خودِ قتل است، تأیید کشتار جمعی به‌عنوان اصل سازمان‌دهی بنیادین زندگی بشر. سارتر می‌گوید: «آنچه [یهودستیز] آرزو می‌کند، چیزی که تدارک می‌بیند، مرگ یهودی است» (۱۹۹۵، ص ۴۹). درست است که «همه‌ی دشمنان یهود علناً خواستار مرگ او نیستند، اما اقداماتی که آن‌ها طرح می‌کنند - که هدفشان تحقیر، سرافکندگی و تبعید او است - جایگزین آن قتل‌ی است که در درون خود به آن می‌اندیشند.» (همانجا). هدف واقعیِ گفتمان گونه‌پرستانه، تحمیل ذهنیت توده‌ای (mob mentality) بین انسان‌ها و کلیتِ متنوعِ تمام موجودات حسمند دیگر است. عملاً هر نهاد اجتماعی، هر حرکت فرهنگی، مستعد قتل موجودات غیرانسانی دیگر می‌شود. دانشگاه‌ها یادمانی هستند برای آرزوی بی‌حدواندازه‌ی ما و تلاش برای اینکه به‌جای حیواناتِ پست، خدایانِ دانای کل باشیم. مراسم شام شکرگزاری، جسد دشمن شکست‌خورده را در وسط میز قرار می‌دهد. هر باغ‌وحش، هر آکواریوم، هر سیرک برای نشان دادن تحقیر و خواریِ اسیران در داخل آن‌ها به نمایش گذاشته می‌شود. تحقیرِ اتفاقی اما مداوم حیوانات در تلویزیون و بازی‌های ویدیویی، در کتاب‌های کودکان که سگ‌های گوز و خوک‌های «بوگندو» را دست می‌اندازند، به‌عنوان فراخوانی ظریف به قتل‌عام عمل می‌کند، به‌عنوان آماده‌سازی برای پذیرش گولاگ‌های علمی، اردوگاه‌های کار اجباری برای خوک‌ها و جوجه‌ها، گسیل شکارچیان برای جستجو و نابودی.

درحالی‌که انسان‌های بی‌شماری از شکنجه یا کشتن حیوانات برای ورزش لذت می‌برند، چه به‌عنوان اعمال شکنجه‌ی شخصی یا در سفرهای گروهیِ کشتار مجاز اجتماعی مانند ماهیگیری یا شکار، اکثر مردم در این اردوگاه قرار نمی‌گیرند. آن‌ها نسبت به سایر حیوانات احساس خشم نمی‌کنند و نیازی به کشتن آن‌ها برای ورزش ندارند. در عوض، آن‌ها هیچ علاقه و اشتیاق خاصی نسبت به حیوانات دیگر ندارند. آن‌ها گونه‌پرستی را با انجام ندادن هیچ کاری انتخاب می‌کنند و در برابر سیستم کلیِ خشونتِ انسانی منفعل می‌مانند. همان‌طور که سارتر می‌گوید، یهودی‌ستیزانی وجود دارند که در واقع «از یهودیان متنفر نیستند». اما این واقعیت که آن‌ها از یهودیان متنفر نیستند به این معنی نیست که آن‌ها را دوست دارند:

درحالی که آن‌ها کمترین آسیبی به آنان نمی‌رسانند، دستی برای محافظت از آن‌ها در برابر خشونت بلند نمی‌کنند. آن‌ها چیزی نیستند؛ شخصیتی نیستند. از آنجاکه لازم است چیزی به نظر برسند، خود را به یک پژواک، یک زمزمه تبدیل می‌کنند و بدون اندیشیدن به شرارت - بدون اینکه به چیزی فکر کنند - به تکرار قواعد آموخته شده می‌پردازند که به آن‌ها حق ورود [به محافل اجتماعی نخبگان] را می‌دهد. (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۵۱-۵۰)

در این انفعال مردم عادی قبل از خشونت عادی شده، ریشه‌های نسل‌کشی و گونه‌پرستی نهفته است. بی‌تفاوتی نسبت به سرنوشت بی‌رحمانه‌ی دیگرانی که فراتر از بینش فرد قرار دارند، برخاسته از خودپرستی سخت‌گیرانه، روابط ما با حیوانات دیگر را فرا می‌گیرد، کسانی که زندگی یا مرگشان که توسط جامعه نامرئی شده، برای ما مانند هوا غیرقابل لمس می‌شود. درست است که در دسته‌بندی موجودات غیرانسانی به انواع طبقه‌بندی، برخی برای کشتن و برخی دیگر برای همراهی عاطفی، جامعه این امکان را برای افراد فراهم می‌کند که روابط متقابل یا عشق واقعی را با حیوانات دیگر ایجاد کنند. با این حال، درحالی که یک فرد ممکن است با پرندگی آسیب‌دیده‌ی خاصی احساس همدردی کند، حتی آن را در طی شب در یک جعبه همراه با مقداری غذا قرار دهد، اما ممکن نیست به حمایت از حیوانات آزمایشگاهی یا حیوانات دامداری‌های صنعتی «دستی بلند کند» و به رژیم غذایی خود متشکل از مرغ، اردک و سایر ماکیان با نگاه تردید بنگرد. او که در مورد شرایط وحشتناک حیواناتی که در سیستم دامداری گرفتار شده‌اند، تحت فشار قرار گرفته است، احتمالاً خواهد گفت: «البته این اشتباه است، بنابراین سعی می‌کنم تا زمانی که بتوانم گوشت حاصل از پرورش در فضای آزاد بخورم.» در همین راستا، دیگری ممکن است بگوید که «البته» مخالف با خشونت «غیرضروری» بر روی حیوانات در آزمایش‌های لوازم آرایشی است، اما با این حال «ضرورت» استفاده از حیوانات تغییر یافته‌ی ژنتیکی برای ساخت اعضای بدن انسان یا داروها را برای منفعت تجاری تأیید می‌کند و به دانشمندان «مسئول» در تعیین اینکه چه زمانی «چاره‌ای» جز «قربانی کردن» حیوانات ندارند اعتماد دارد. در هیچ موردی، فرد از نزدیک در مورد شرایط واقعی حیوانات در عملیات تغذیه‌ی متمرکز حیوانات (CAFOs)

یا آزمایشگاه‌ها اقدام به واکاوی نمی‌کند، مبدا این وحشت، عقاید قبلی او را متزلزل کند. همان‌طور که گفته می‌شود، هیچ‌کس به‌اندازه‌ی کسی که از دیدن امتناع می‌ورزد کور نیست یا به عبارت کلیشه‌ای دیگر، اگر چهل سعاد است، چهل ارادی کاملاً چیز دیگری است - همچون سعاد آن تماشاچی که می‌شنود همسایه‌اش به دست پلیس مخفی در نیمه‌شب برده می‌شود، اما باین‌حال به خواب آرامش برمی‌گردد، با این اطمینان به خود که مقامات «حتماً می‌دانند چه می‌کنند».

اصالت و آزادی

اگر من بر ویژگی‌های وجودی گونه‌پرستی تاکید کرده‌ام، نه‌تنها تاکید بر ویژگی‌های غیرمنطقی ان به‌عنوان مجموعه‌ای از تعهدات روان‌شناختی، بلکه تاکید بر راه‌هایی است که هویت انسانی مدرن با نفی حیوانیت به شیوه‌هایی که اساساً آزادی خود ما را درگیر و به خطر می‌اندازد، پیوند خورده است. گونه‌پرستی عریان چیزی نیست جز تلاش برای محو این آزادی با توخالی ساختن ساختاری در زندگی روزمره که از طریق آن ممکن است از مسئولیت‌های شخصی و جمعی خود فرار کنیم. سارتر یهودی‌ستیزی را ترس از وضعیت انسانی توصیف کرد. اما گونه‌پرستی ترسی عمیق‌تر و فراگیرتر از وضعیت انسانی را با فراهم کردن چاهی تهی‌نشدنی نشان می‌دهد که می‌توانیم دائماً از آن بهانه‌هایی بیرون بکشیم، تا از مسئولیت‌پذیری در قبال اینکه چه کسی هستیم و چه کسی ممکن است شویم اجتناب، اما انتخاب متفاوتی کنیم.

بنابراین، همان‌طور که گفتیم، ما گونه‌پرستی را انتخاب می‌کنیم، و بنابراین «بدترین حالت ممکن» برای خودمان. فروپاشی مفهومی خشونت‌آمیز همه‌ی موجودات دیگر درون مقوله‌ی متافیزیکی واحد «حیوان» منجر به از خودبیگانگی مضاعف می‌شود. در بیگانگی خود از سایر موجودات، ابتدا خود را با تحقیر آن بخش‌هایی از خودمان - ابعاد احساسی، محبت‌آمیز، حسی و شهودی وجودمان - که با نیازهای نظم ماشینی عاری از عاطفه سازگار نیست، از موجودیت تجسم‌یافته‌ی خود به‌عنوان حیوان بیگانه می‌کنیم. اما ما خود را از انسانیت خود نیز بیگانه می‌کنیم، تاجایی که از مسئولیت

چیزی که ممکن است از قضا تنها آزادیِ منحصر به فردی باشد که می‌توانیم به‌طور مشروع ادعای آن را داشته باشیم و به‌عنوان یک گونه از آن استفاده کنیم، خودداری می‌کنیم - یعنی آزادی خودداری از خشونت علیه موجودات دیگر. بدبختانه، ما با استفاده از آن به‌عنوان دلیلی برای به بردگی گرفتن سایر موجودات، معنای آزادیِ نوعی خود را کم‌ارزش و تباه می‌کنیم، گویی این آزادی، که در واقع فقط مسئولیتی است که بر دوش ماست، نه یک ویژگی یا فضیلت ارزش‌بخش، حکم متافیزیکیِ متعالی برای ارتکاب خشم علیه جوامع بی‌دفاع دیگران است. با گفتن اینکه هیچ «گزینه‌ای» نداریم جز کشتن و مصرف حیوانات، از مسئولیت مشارکت خود در این وحشت خودداری و آن ادعای خود را مبنی بر اینکه تنها گونه‌ای هستیم که قادر به قضاوت مستقل است، تضعیف می‌کنیم.

در اینجا می‌توانیم مکث کنیم و بپرسیم که چرا یک موجود عاقل با میل و رغبت، شکلی از زندگی متمدنانه را بر اساس قساوت و خشونت جمعی انتخاب می‌کند، نه اخلاق شفقت. چرا ما بدون انتخاب به‌گزینش خود ادامه می‌دهیم و تعالی خود را انکار می‌کنیم حتی در حالی که آن را نشان می‌دهیم؟ چرا بسیاری از ما باید در مواجهه با استدلال‌های بهتر، از هر فرصتی که به ما داده می‌شود تا از کنترل تمامیت‌خواه خود بر موجودات دیگر چشم‌پوشی کنیم، خودداری می‌کنیم؟ چنین پرسش‌هایی هیچ پاسخ آماده‌ای ندارند. وسوسه‌انگیز خواهد بود که به‌سادگی پاسخ دهیم که وضعیت انسانی مشروط به پوچی و ابهامی است که ریشه در خودفریبی دارد، باین‌حال، پاسخ دادن با تصور خودفریبی گونه‌پرستی به‌عنوان امری اجتناب‌ناپذیر، به‌معنای سقوط در خودفریبی خود است. در حالی که ما هرگز نمی‌توانیم به‌طور کامل از خودفریبی اجتناب کنیم، سارتر به‌درستی معتقد است که می‌توانیم و باید تا آنجا که ممکن است برای صداقت خود تلاش کنیم. او معتقد بود که با رویارویی با خود و بررسی انگیزه‌هایمان، ممکن است به «اصالت» یا همسانی و تطابق بین افکار و اعمالمان، بین خود و حقیقت دست یابیم. چنین اصالتی شرط آزادی واقعی است، زیرا بدون ارتباط اصیل با اعمال خود، نه خودشناسی واقعی وجود دارد و نه عمل اخلاقی.

با توجه به این امر، چیزی که من گفتم به معنای این نیست که جامعه نمی‌تواند نسبتی کم‌وبیش با حقیقت داشته باشد. برعکس، ما باید از «رژیم‌های» تاریخی متفاوت

خودفریبی صحبت کنیم، نظام‌های خودفریبی اجتماعی که پیچیدگی و ثابت بودن آن‌ها متناسب با برجسته‌بودن نقدهایی است که علیه نظام صورت گرفته است. این امر باید کمی خوش‌بینی محتاطانه به ما بدهد. از آنجایی که دامداری با هزینه‌های فزاینده‌ای برای زیست‌کره ادامه می‌یابد، حتی تاحدی که آینده‌ی پروژه‌ی انسانی را به خطر می‌اندازد، گونه‌پرستی ممکن است به تجربه‌ی چیزی شبیه بحران مشروعیت نزدیک شود. بنابراین، ما باید از هر فرصتی که در اختیار داریم استفاده کنیم تا جامعه را به مقابله با تباه‌کاری‌هایش سوق دهیم و تصور جدیدی از معنای انسان بودن ایجاد کنیم. این به‌تئهایی جسارت زیادی می‌خواهد. همان‌طور که سارتر می‌نویسد: «اصالت... عبارت است از داشتن آگاهی واقعی و شفاف از موقعیت، به عهده گرفتن مسئولیت‌ها و خطرات ناشی از آن، پذیرش آن با غرور یا سرافکندگی، گاهی در وحشت یا نفرت... بدون شک اصالت نیازمند شجاعت بسیار و چیزی بیش از شجاعت است.» (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۹۰، تأکید در اصل).

باین‌حال همان‌طور که در ابتدای این مقاله تأکید کردم، آگاهی ما از وضعیت نه‌تنها توسط نخبگان قدرتمندی که از صنایع حیوانی سود می‌برند، بلکه توسط خود ما نیز مسدود شده است. ترس از خودشناسی زمینه‌ای است که گونه‌پرستی هر روز سیستم فکری فاسد خود را بر آن بنا می‌کند. و متأسفانه از زمان‌های باستان می‌دانیم که تعداد کمی از ما در عمل این پند سقراط را می‌پذیریم که «زندگی نسنجیده ارزش زیستن ندارد». در عوض، مانند سایر حیوانات، ما عمدتاً بر اساس عادت زندگی می‌کنیم، و بیشتر نگران پذیرش جامعه‌ی خود و پذیرفته شدن توسط آن هستیم تا اینکه خودمان یا ارزش‌هایمان را در معرض نور قاطع عقل قرار دهیم، مگر در مواردی که مجبور به انجام این کار شویم. ما با سایر موجودات در یک محافظه‌کاری ذاتی شریک هستیم، یک رخوت و سکون، و در مجموع، تمایل به تعدیل انتظارات خود برای اجتناب از ریسک کردن بیش از حد. باین‌حال، اگر مورد خاصی برای استثنایی بودن انسان وجود داشته باشد، در اینجاست - در امکان و ضرورت غلبه‌ی خود بر عادت به‌منظور پرورش خودآگاهی واقعی. زیرا درحالی‌که سایر گونه‌ها ممکن است خودفریبی را تجربه کنند، اما این خودفریبی، صرفاً برای هومو ساپینس، و نه هیچ‌کس، نه‌تنها افق زندگی را

تشکیل می‌دهد، بلکه بزرگترین تهدید برای زندگی او است. به نحوی، کسانی از ما که به دنبال راه دیگری هستند، باید خودفریبی نسبت به حیوانات هم‌تا و مستولیت آزادی را بپذیریم که این امر بیش از اعمال قدرت و سلطه از ما می‌طلبد. در این راه، واقعاً، ما «چاره‌ای نداریم».

^۱ به گفته‌ی دیوید نایبرت، «ستم ابر حیوانات] اساساً ناشی از منافع اقتصادی و منافع نخبگان است» (نایبرت، ۲۰۰۲، ص ۱۹۷). کارول آدامز و جوزفین دونوان (۱۹۹۵) گونه‌پرستی را عمدتاً به‌عنوان تجلی مردسالاری تحلیل کرده‌اند.

^۲ این تصور که انسان‌ها ممکن است به‌خودی‌خود یک طبقه را تشکیل دهند با این واقعیت که آزادی حیوانات به‌طور سیستماتیک از گفتمان‌های چپ حذف شده است، تقویت می‌شود، که همچنان آن را از سپهر اهداف عدالت اجتماعی خارج می‌کند. سوسیالیست‌ها اکنون حداقل به مدت ۱۵۰ سال از نقد حقوق حیوانات آگاه بوده‌اند، اما تا به امروز، حتی یک نشریه‌ی چپ‌گرا در آمریکای شمالی دیدگاه حقوق حیوانات را اتخاذ نکرده است. در همین حال، موضوعات حیوانات از جلسات و کنفرانس‌های چپ حذف شده است. بخش عمده‌ای از طرح ادعای فمینیستی برای حقوق حیوانات محدود به تعداد انگشت‌شماری از نظریه‌پردازان عمدتاً نادیده گرفته شده است، درحالی‌که منتقدان برجسته و مشهور چپ-فمینیست، مانند مارگارت اتوود (۲۰۰۴) و باربارا کینگسولور (۲۰۰۸)، به شدت از گوشت‌خواری به‌عنوان «طبیعی» و درست دفاع می‌کنند- ضمن آنکه در آثار پرفروش ملی گیاه‌خواران را مسخره می‌کنند. درحالی‌که ما ممکن است معتقد باشیم که یک جامعه‌ی سوسیالیستی و فمینیستی «حقیقی» لزوماً لغوگرا خواهد بود، بنابراین باید در اینکه اکثریت بزرگ منتقدان چپ و فمینیست همچنان به مخالفت با حقوق حیوانات ادامه می‌دهند تردید داشته باشیم،

^۳ او گفت: «پرنندگان دوست ندارند وارونه آویزان شوند. «اگر به سیستم اتاق [گاز] بروید، از شر شرایط استرس‌زا خلاص می‌شوید. مردم قرار نیست جوجه‌های مرده را شکنجه کنند» (Tell your story, 2012).

منابع

Adams, C., & Donovan, J. (Eds.) (VW). *Animals and women*. Durham, NC: Duke University Press.

Atwood, M. (2004). *Oryx and Crake*. New York: Random House.

Jagerskog, A., and Jonch Clausen, T. (Eds). (2012). *Feeding a thirsty world—Challenges and opportunities for a water and food secure future*. Report no. 31. Stockholm: Stockholm International Water Institute.

-
- Keith, L. (2009). *The vegetarian myth*. Berkeley, CA: PM Press.
- Kingsolver, B. (2008). *Animal, vegetable, miracle*. New York: Harper Perennial.
- Lynch, M.. (1988). Sacrifice and the transformation of the animal body into a scientific object: Laboratory culture and ritual practice in the neurosciences. *Social Studies of Science*, 18, 256-89.
- McCaulou, L. R. (2012). *The call of the mild: Learning to hunt my own dinner*. New York: Grand Central/Hatchette.
- Nibert, D. (2002). *Animal rights/Human rights*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka: Our treatment of animals and the Holocaust*. New York: Lantern Books.
- Pollan, M. (2007). *The omnivore's dilemma*. New York: Penguin.
- Rodale, R. (1981). *Our next frontier: A personal guide for tomorrow's lifestyle*. Emmaus, PA: Rodale Press.
- Sanbonmatsu, J. (2011, August 16). "Blood and Soil": Licrre Keith, Michael Pollan, and the trouble with locavore politics. Znet. Retrieved from www.zcommunications.org/blood-and-soil-licrre-keith-michael-pollan-and-thc-trouble-with-locavore-politics-by-john-sanbonmatsu
- Sartre, J.-P. (1993). *Essays in existentialism*. New York: Kensington.
- Sartre, J.-P. (1995). *Anti-Semite and Jew*. New York: Shocken.
- Sartre, J.-P. (2002). Being and Nothingness. Excerpted in D. Moran & T. Mooney (Eds.), *The Phenomenology Reader* (pp. 408-420). New York: Routledge.
- Tell your story but keep it real. (2012, June 1). *Canadian Cattlemen: The Beef Magazine*. Retrieved from <http://www.canadiancattlemen.ca/news/tell-your-story-but-kcep-it-real-grandin/1001428011/>
- Weaver, J. (2012). *Locavore adventures: One chef's slow Jbodjourney*. Rutgers, NJ: Rivergate/Rutgers University Press.

دو چهره‌ی سلطه در نظریه‌ی سیاسی جمهوری خواهی

تدوین و تصاویر
سیاسی

مایکل تامپسون



ترجمه‌ی کیانوش بوستانی



چکیده

در این مقاله نظریه‌ی سلطه‌ای برگرفته از اندیشه‌ی سیاسی جمهوری خواهی را پیشنهاد می‌کنم که در تباین با رویکرد نوجمهوری خواهی به سلطه به‌مثابه مداخله‌ی خودسرانه و وابستگی قرار دارد. معتقدم با اتکا به آثار ماکیاولی و روسو می‌توانیم دو چهره‌ی سلطه را تشخیص دهیم که در کنار هم روابط اجتماعی را شکل می‌دهد. در شکل بهره‌کشانه‌ی سلطه، عاملان قادر به بیرون کشیدن منافع اضافی از افراد، گروه‌ها یا منابع جمعی، چه انسانی یا طبیعی هستند. من شکل دیگر سلطه را برساننده می‌نامم. در این شکل هنجارها، نهادها و ارزش‌های اجتماع به عقلانیت سوژه‌ها برای پذیرش صورت‌هایی از قدرت، روابط اجتماعی و اهداف جمعی به‌مثابه صورت‌های مشروع اقتدار شکل می‌دهند. هر کدام از این دو صورت‌بندی نظریه‌ی وسیع‌ترِ دو چهره‌ای از سلطه‌ی اجتماعی را می‌سازند که انضمامی‌تر و قانع‌کننده‌تر از نظریه‌ای است که نوجمهوری خواهی معاصر ارائه می‌کند. به باور من این فهم از سلطه را باید به‌عنوان گونه‌ای از جمهوری خواهی رادیکال دید که محوریت روابط قدرت نامتقارن را در مرکز همه‌ی دغدغه‌های سیاسی قرار می‌دهد. در پایان به اهمیت منافع همگانی به‌مثابه ابزاری اصلی اشاره می‌کنم که به واسطه‌ی آن می‌توانیم درباره‌ی وجود این اشکال سلطه داوری کنیم و معیاری قانع‌کننده و ارزیابی‌کننده برای داوری انتقادی در دست داشته باشیم.

کلیدواژه‌ها: جمهوری خواهی، سلطه، لیبرالیسم، قدرت، منفعت جمعی

مقدمه

سلطه به‌درستی یکی از مفاهیم محوری در نظریه‌ی جمهوری خواهی دانسته شده است. با وجود این، آنچه دقیقاً برساننده‌ی سلطه است چندان روشن نیست. جمهوری خواهی خود مفهومی کاملاً چندمعنایی است که شاخه‌ها و مکاتب تفسیری بسیاری دارد. اما آنچه تمایل دارم اینجا ارائه کنم خوانشی است که به باور من در پی فهمی قانع‌کننده‌تر و رادیکال‌تر را از چیزی است که جریان‌های نوجمهوری خواهی از

قدرت و سلطه‌ی اجتماعی ارائه کرده‌اند. این‌جا به طور مشخص قصد داریم به سود تفسیری مبتنی بر جمهوری‌خواهی رادیکال از سلطه و قدرت استدلال کنیم. در نگاه من، این مفهوم‌پردازی از سلطه دارای دو جزء بنیادین است که با وجود تفکیک، متقابلاً به هم وابسته هستند. از یک سو ظرفیت یک فرد یا گروه برای بهره‌کشی از شما، ظرفیت‌های شما، منابع شما و منابع اجتماع به‌منابا یک کل و نظایر آن برای مقاصد و منافع خودش مطرح است. از سوی دیگر، قدرت یا توانایی شکل دادن به اقتدار مشروع از طریق هنجارها و ارزش‌هایی هست که به باورهای شما درباره‌ی جهان اجتماعی و منطق نهادهایی که شما در آن زندگی می‌کنید و شما را اجتماعی می‌کند، شکل می‌دهد. این ایده از سلطه، ویژگی بنیادین هر جامعه‌ای است که بر مبنای سلسله‌مراتب شکل گرفته است، جایی که روابط قدرت به شکل عمودی توزیع شده و نتیجه‌ی آن اشکالی از نابرابری اجتماعی - در منابع، ثروت، منزلت و غیره - است.

تز «آزادی به‌منابا عدم سلطه» به مفهومی مقبول برای عملیاتی کردن ایده‌ی سلطه و فراهم کردن بستری برای توسعه‌ی نظریه‌ای تکامل‌یافته‌تر از جمهوری‌خواهی بدل شده است. احیای جمهوری‌خواهی باید به‌درستی به‌عنوان نظریه‌ی سیاسی بدیل برای لیبرالیسم مسلط و تحول سریع نولیبرالی آنچه زمانی لیبرالیسم اجتماعی رایج بود، لحاظ شود. اما مایلم پیشنهاد کنم که این مفهوم‌پردازی از سلطه کافی نیست و مفهومی به لحاظ سیاسی اقناع‌کننده‌تر در سنت جمهوری‌خواهی پنهان شده است. هدف من روشن کردن مسیری برای جمهوری‌خواهی است که بتواند در تقابل با اشکالی از روابط قدرت قرار بگیرد که بر اقتصاد سرمایه‌داری بازار مسلطاند؛ اقتصادی مبتنی بر الزاماتی بوروکراتیک و نهادها و هنجارهای اجتماعی بیش‌عقلانی.

نظریه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی سلطه

برای بسیاری از نوجمهوری‌خواهان، تز آزادی به‌منابا عدم سلطه ستونی را شکل می‌دهد که پهنه‌ای وسیع‌تر از اهداف نظری بر آن استوار است. مفهوم‌پردازی فیلیپ پتیت از سلطه به‌عنوان وضعیت زیستن در سایه‌ی هر عاملی بیان می‌شود که به شکلی خودسرانه ظرفیت دخالت در انتخاب‌های شما را دارد. بر مبنای این نظریه، سلطه زمانی

رخ می‌دهد که عاملی ظرفیت مداخله در انتخاب‌هایی را دارد که دیگران در موقعیت اتخاذ آن‌ها هستند.¹ هرچند پنهان نیست که در نظر گرفتن اقدام خودسرانه به‌عنوان جنبه‌ی بنیادین سلطه، تز قانع‌کننده‌ای است، پتیت شرط بیشتری بر آن اضافه می‌کند. سلطه همچنین باید شامل دخالت در انتخاب فرد باشد. بنابراین سلطه زمانی رخ می‌دهد که یک عامل ظرفیت مداخله (یا عدم مداخله) در انتخاب‌هایی که می‌کنید، یا اراده به انتخابشان دارید را برای خشنودی خود دارد. از نگاه پتیت، آزاد بودن «نیازمند در اختیار داشتن آگاهانه‌ی منابع فردی، طبیعی یا اجتماعی است که فرد را قادر به برآورده ساختن اراده‌ی خود در میان بدیل‌های مختلف می‌کند... آزادی انتخاب... واپسته به آن است که شما تا کجا می‌توانید بر اساس اراده یا ترجیحی که خود در برابر بدیل‌های گوناگون به آن شکل داده‌اید، عمل کنید».² تز پتیت این است که سلطه، وضعیت زیستن تحت سروری اراده‌ی دیگری است. بنابراین اینجا ما در پارادایم ارباب و بنده قرار داریم. در این پارادایم شکلی از کنترل مطرح است که شخصی به صورت آگاهانه و تا درجاتی با قصدیت بر دیگری دارد. این شکل سلطه مبتنی بر اجبار در معنایی است که فرد تحت سلطه، تنها با اجازه و صوابدید سلطه‌گر انتخاب‌های خود را اعمال می‌کند:

ظرفیت دخالت بر مبنایی خودسرانه، ظرفیتی است که ارباب در رابطه با برده یا رعیت دارد. این شکل سلطه ظرفیت دخالت در زندگی فرد، بی‌توجه به منافی است که خود فرد در نظر دارد.³

اما این شرح از سلطه بسیار محدودتر از آن است که بنیادی کافی برای قضاوت انتقادی روابط اجتماعی‌ای که در پارادایم ارباب-برده نمی‌گنجد، فراهم کند. درواقع، پتیت مفهوم تحلیلی سلطه را از گفتمان تاریخی جمهوری خواهان قرن‌های هفدهم و هجدهم استخراج می‌کند. متفکرانی که به‌عنوان پیشگامان زمان خود، روابط اجتماعی را به صورت روابط کنترل و سلطه‌ی فئودالی می‌دیدند. در جوامع مدرن، این پارادایم قدرت حیاتی خود را زمانی که سلطه، بیش از دخالتی خودسرانه در انتخاب افراد است، از دست می‌دهد. کنترل و تابعیت در جایی که روابط ساختمند سلطه دیگر به شکل دخالت در انتخاب افراد نیستند، عموماً به صورت پدیده‌هایی عقلانی ظاهر می‌شوند. آنچه در شرح پتیت غایب است، ترسیم روش‌هایی است که از طریق آن

قدرت اجتماعی به آگاهی یا ارزش‌های ذهنی افراد درباره‌ی اقتدار مشروع و اشکال الزام جهت می‌دهد.⁴ در نتیجه هر چند ایده‌های پتیت درباره‌ی سلطه به شرح کامل اشکال کلاسیک رابطه‌ی سلطه در شکل ارباب-بنده می‌پردازد، درباره‌ی آن نوع از روابط قدرتی که افراد با اراده‌ی خود در روابط سلطه مشارکت می‌کنند، چیزی نمی‌گوید. در معنایی که پتیت به کار می‌برد، مادامی که کسی ظرفیت دخالت خودسرانه در انتخاب‌های من را نداشته باشد، سلطه‌ای در کار نیست. اما او درباره‌ی نهادهایی همچون کار مزدی که عقلانی شده، به چرخه‌ی امور روزمره در آمده‌اند و در چشم مشارکت‌کنندگان مشروع تلقی می‌شوند، چیزی نمی‌گوید. هر چند این نهادها می‌توانند ویژگی‌های سلطه‌ی خودسرانه در معنای حداقلی را دارا باشند، با دیگر ویژگی‌هایی که پتیت برای سلطه بر می‌شمارد، همخوانی ندارند.

علاوه بر این، باید به این نکته‌ی مهم اشاره کرد که سلطه نوعی از قدرت است که به یک عامل اجازه می‌دهد مقادیری موهبت اضافی برای مقاصد خاص یا شخصی خودش به هزینه‌ی دیگران به دست بیاورد.⁵ سلطه تنها دخالت در انتخاب‌های افراد نیست. ایده‌ی مداخله، انگیزه‌ی بزرگ‌تر برای شکل دادن و ساختارمند کردن روابط قدرت را نادیده می‌گیرد: بهره‌کشی از ارزش، از منافع⁶ اضافی از دیگری یا دیگران. اگر ما سلطه را منحصرأ به شکل دخالت در انتخاب‌ها بفهمیم، از فهم انگیزه‌های عمیق‌تر سیاسی که مازاد هر رابطه‌ی قدرتی است، عاجز خواهیم ماند. حالا، با در نظر داشتن این نکته، باید به تبیین معنای سلطه در جمهوری خواهی «رادیکال» یا «انتقادی» بپردازیم. به باور من، سلطه باید به شکل مفهومی دو وجهی شناخته شود که از یک سو عناصر پارادایم ارباب-بنده را در خود داشته باشد و در سویی دیگر به پرسش مشروعیت‌یابی و درونی کردن فرهنگی ایستارهای تابع شدن به اشکال «مشروع» اقتدار، بپردازد. بنیادهای چنین ایده‌ای به باور من به ترتیب در آثار ماکیاولی و روسو یافت می‌شوند. برای هر دو این متفکران جمهوری خواهی تأسیس شکلی از سیاست، فرهنگ و آگاهی است که در آن روابط سلطه از میان می‌رود. اما برای آن‌ها سلطه یک مقوله‌ی صرفاً تحلیلی نیست. سلطه ریشه در ساختارها و در صورتبندی‌های اجتماعی-تاریخی دارد. سلطه با استخراج ارزش و غارت یک فرد یا گروه در راستای منافع و اهداف خود

تعریف می‌شود. سلطه تنها دخالت در انتخاب افراد نیست، بلکه آنچه اهمیت بیشتری در این ایده دارد، تلاش جمهور برای حداکثرسازی خیر مشترک است. روابطی که در طبیعت خود بهره‌کشانه‌اند، انحراف از ظرفیت کلی برای حداکثرسازی چنین خیری هستند.

برای ماکیاوولی و روسو، جمهوری‌ها نظم‌هایی سیاسی هستند که روابط سلطه در آن‌ها اگر هم کاملاً نبود نشده باشند، به حداقل می‌رسند. این به معنای فرارفتن از رویکردی است که ما را در معیارهای عاملان عقلانی خود-تأمل‌گر (به معنای اینکه، آزادی شما به شرط عدم دخالت دیگری در انتخاب‌هایتان تأمین می‌شود) متوقف می‌کند و حرکت به سوی اشکال ظریف‌تر و به لحاظ اجتماعی پذیرفته‌تر قدرت و سلطه است. بنابراین مفهوم سلطه در اندیشه‌ی پتیت فاقد دقت لازم برای فرارفتن از دغدغه‌های لیبرال است. اشکال سلطه در دنیای مدرن از جنسی هستند که به‌عنوان امور مشروع پذیرفته شده و ضرورتاً سلطه‌گرانه تلقی نمی‌شوند. ظرفیت سرآمدان برای شکل دادن به اهداف اجتماع، منطق نهادها و تصمیماتی که به منافع همگانی شکل می‌دهد، ممکن است در معنایی ابتدایی خودسرانه دیده شوند، اما جنبه‌ی اساسی آن‌ها پنهان شدن زیر اشکال گوناگون مشروعیت و عقلانی‌شدن است. علاوه بر این، آن‌ها به دلیل آنچه انجام می‌دهند سلطه‌گرند: آن‌ها صرفاً در انتخاب‌های شما دخالت نمی‌کنند (و اگر شما از بدیل‌های اجتماعی در دسترس آگاه نباشید، ممکن است اقدام سرآمدان اصلاً مداخله‌گرانه نباشد)، آنها به فعالیت‌ها، منابع، ظرفیت‌ها و کارکردهای دیگران شکل داده و آن‌ها را به سمت خود جهت می‌دهند. از نظر من، سلطه باید دارای دوچهره‌ی قدرت دیده شود: یکی اینکه توانایی بهره‌کشی از منفعت شما و جامعه به‌مثابه یک کل و منابعش را داراست و چهره‌ی دیگر اینکه توانایی شکل دادن به اراده‌ی ذهنی شما و معنای هنجاری و ارزش‌گذارانه شما درباره‌ی آنچه در تنظیمات اجتماعی درست است، را دارد. این دو وجه سلطه هرچند وابستگی متقابل دارند اما یکی نیستند و برای فهمی دقیق‌تر و شرحی اقتاع‌کننده‌تر از سلطه باید به این شکل در نظر گرفته شوند.

دو چهره‌ی سلطه

سلطه‌ی بهره‌کشانه

اعمال سلطه بر دیگری صرفاً به معنی قدرت داشتن بر او نیست. والدین و معلمان دارای قدرت بر فرزندان و دانش‌آموزان هستند. همانگونه که پیش‌تر استدلال کردم، مفهوم دخالت خودسرانه نیز ناکافی است چرا که از درک این‌که سلطه نه صرفاً خصوصیت افراد واقعی، بلکه ویژگی روابط اجتماعی سلسله‌مراتبی است، عاجز می‌ماند. من اولین شکل سلطه را بهره‌کشانه می‌نامم. این مفهوم ریشه در جمهوری خواهی ماکیاوولی، روسو و دیگران دارد. سلطه‌ی بهره‌کشانه جایی حاکم است که عامل الف در شکلی از ارتباط ساختاری با عامل ب قرار دارد که هدف این رابطه کسب ارزش یا منفعتی برای عامل الف به هزینه‌ی عامل ب است.⁷ اینجا نیازی به تقلیل این منافع به ارزش اضافی اقتصادی یا اشکال دیگر کالاهای اقتصادی نیست بلکه می‌توان آن را به اشکال دیگری از منافع که بخش لاینفک روابط سلسله‌مراتبی قدرت هستند، تسری داد. در این نگاه، سرمایه‌دار به قصد افزایش سود، دست به بهره‌کشی از کار می‌زند؛ مردان از زنان در اشکال جنسی، عاطفی و خانگی بهره‌کشی (کسب نفع) می‌کنند تا خواسته‌ها و امیال متنوع خود را ارضا کنند. نکته‌ی کلیدی این است که هرچند دخالت خودسرانه در انتخاب فرد تحت سلطه در کار است، موضوع حائز اهمیت سیاسی به باور من اعمال دخالت برای کسب منافع است.⁸ این منافع درون روابط ساختاری-سلسله‌مراتبی محقق می‌شود؛ جایی که در آن کنش‌های الف و ب از سوی قوانین و هنجارهای آن ساختار شکل داده شده‌اند (پایین‌تر بیشتر از این نکته خواهیم گفت). سلطه‌ی بهره‌کشانه گونه‌ای از قدرت است که شخصی بر دیگری، به قصد بهره‌وری منافع (مادی یا غیر مادی) اعمال می‌کند.

بنابراین، اعمال الف در معنایی بنیادین به قصد استفاده یا از آن خود کردن ظرفیت‌ها، قدرت‌ها یا دارایی ب به نحوی است که الف مقادیری منفعت اضافی از ب نصیب خود کند. این فرمول می‌تواند به این شکل بیان شود الف-ب-الف* به این معنی که کنش‌های الف بر ب چنان تأثیر می‌گذارد که کنش‌های ب منفعت یا افزوده‌ای برای الف فراهم می‌کند، که اینجا به شکل الف* تصویر شده است. بهره‌وری وقتی به شکلی

از سلطه تبدیل می‌شود که روابط ساختاری، کنش(های) بهره‌ورانه‌ای را ایجاد می‌کند که سلسله‌مراتبی است و و رابطه‌ی نابرابر قدرت بین عاملان از مجرای ساختار آن رابطه تداوم می‌یابد. در معنای مدرن و غیر شخصی، سلطه گونه‌ای از کنترل بر دیگری با هدف بهره‌بردن از منافع اضافی است. پس، کارگران از طریق روابط ساختاری که با مالکان دارند، تحت سلطه قرار می‌گیرند نه از طریق سروری و دلخواست [arbitrium] شخصی مالکان. مسئله‌ی اصلی این است که سلطه در بطن منطوق‌ها، هنجارها، و کارکردهای هر رابطه‌ی اجتماعی که به شکلی سلسله‌مراتبی سامان یافته، قرار دارد. در این سامان روابط ساختاری در خدمت فرادستان و به هزینه‌ی فرودستان است. این وضعیت فرق دارد با/اقتدار صرف که سلسله‌مراتب وجود دارد اما بهره‌وری‌ای در کار نیست. مثال این وضعیت رابطه‌ی بین معلم و شاگرد است. البته اگر رابطه‌ی معلم و شاگرد به شکلی تغییر کند که معلم قادر به استفاده از سلسله‌مراتب برای بهره‌بردن از دانش‌آموز باشد، آن رابطه به سلطه تغییر می‌یابد.⁹ این ایده از سلطه، غیر شخصی است و بر این مبنا از تز محدود پتیت که در واقع متمرکز بر عامل است، فراتر می‌رود. مسئله‌ی اساسی سلطه آن‌جاست که رابطه‌ی بهره‌ورانه بر اساس قواعد، هنجارها، قوانین و قدرت‌هایی ایجاد می‌شود که از لحاظ اجتماعی ویژه‌اند و در دل ساختارهای اجتماعی‌ای تعبیه شده‌اند که عامل خود متعلق به آن‌هاست.¹⁰

علاوه بر این، اهمیت دارد که وضعیتِ الف* نه صرفاً به معنی منفعت، بلکه به‌مثابه منفعت افزوده‌ای که از قدرت‌ها و ظرفیت‌های ب کسب شده است، فهمیده می‌شود. یک بیمار هر چند از توانایی و قدرت پزشک بهره می‌برد، اما این به معنای عمل بهره‌کشان‌ه‌ی او نیست. رابطه‌ی بهره‌کشان‌ه نیازمند وضعیتی است که در آن الف از ب بهره‌هایی می‌برد که در صورت فقدان این رابطه می‌توانست توسط خود ب یا اجتماع به‌مثابه یک کل به کار رود، اما به سمت منافع الف منحرف شده است. بهره‌کشی ضرورتاً نباید بین دو عامل اتفاق بی‌افتد بلکه می‌تواند در نتیجه‌ی از آن خود کردن یا تغییر جهت دادن منابع اجتماعی از سوی فرد یا گروهی باشد که همگان از آن می‌توانستند بهره ببرند؛ بهره‌کشی در شرایطی رخ می‌دهد که هر نوع استفاده یا از آن خود کردن به ضرر افراد یا گروهی رخ دهد که در صورت نبود روابط بهره‌کشان‌ه یا تنظیماتی متفاوت، امکان رسیدن به هدفشان بدون رابطه‌ی سلطه را داشتند.

اما الف دقیقاً چه بهره‌ای از ب می‌برد؟ یک پاسخ به این پرسش آن است که الف از طریق جهت دادن ظرفیت‌های ب به سمت خود منفعتی می‌برد و در نتیجه آن ظرفیت‌ها را از دیگران دریغ می‌کند. این ظرفیت‌ها می‌تواند اشکال فیزیکی قدرت و کار باشد، مهارت‌های فکری یا عملی باشد، یا منابعی که یک فرد ممکن است داشته باشد. در روابط پدرسالارانه که مردها بر زنان قدرت دارند، مرد توانایی بهره‌کشی از زنان در اجتماع و خانواده را برای اهداف جنسی، اشکال مشخصی از کار و نظایر آن دارد. بندگانی که برای خانواده‌ای ثروتمند کار می‌کنند، مهارت‌هایشان را در خدمت آن خانواده قرار داده و به این ترتیب دیگران در اجتماع از این مهارت‌ها محروم می‌شوند. در این وضعیت می‌توان گفت که در صورتی که این مهارت‌ها در خدمت اجتماع بود به‌طور بالقوه می‌توانست به اهداف اجتماعی بیشتری خدمت برساند. صاحب یک کارخانه، از کار، مهارت‌ها و ظرفیت‌های کارگران بهره‌کشی کرده و آن‌ها را به جای منافع کارگران یا اجتماع، در جهت منافع تولیدی خود قرار می‌دهد. علاوه بر این، سرآمدان ثروتمند می‌توانند از منابع اجتماع یا بسیاری منابع طبیعی و انسانی بهره‌کشی کنند. قدرت نسبی آنها در این عمل بهره‌کشانه نشان‌دهنده‌ی افزایش سلطه‌ی بهره‌کشانه‌شان بر دیگران و طبیعت است. چه این قدرت بهره‌کشانه فردی باشد یا ساختاری هدف آن روشن است: بهره‌کشی از مازاد/افزوده.^{۱۱} در این معنا، سلطه‌ی بهره‌کشانه نسبتی معکوس با خدمتی که شهروندان می‌توانند درقبال خیر و اهداف عمومی داشته باشند، برقرار می‌کند. این وضعیت به‌طور بالقوه انتخاب‌های ب را محدود می‌کند، اما ضرورتاً نیازی نیست چنین باشد. وقتی نهادهایی مثل کار مزدی و دیگر اشکال روابط بهره‌کشانه روزمره می‌شوند، مشروعیت می‌یابند. اینجا مشروعیت به معنای جذب شدن در چارچوب حقوقی دولت و علاوه بر آن، تبدیل شدن به هنجارهای اجتماعی و فرهنگی اجتماع است. در این حالت، سلطه به جای این‌که مصادیقی از دخالت خودسرانه باشد، به گونه‌ای از قدرت تبدیل شده که در بطن زیست روزمره جا گرفته و تبدیل به «طبیعت ثانوی» می‌شود.

بنابراین، سلطه‌ی بهره‌کشانه با نابرابری در منافع‌ی که به هر کس می‌رسد، تعریف می‌شود. علاوه بر این در نگاه جمهوری‌خواهانه، سلطه‌ی بهره‌کشانه بر اساس مقاصد و

اهدافی که از مجرای آن روابط اجتماعی سامان می‌یابد و منابع مادی به مصرف می‌رسد، قضاوت می‌شود. پس سلطه‌ی بهره‌کشانه باید ظرفیت هر عاملی در نظر گرفته شود. برای ۱- تغییر جهت دادن ظرفیت‌های انسانی در راستای منافع و اهداف خود. ۲- تغییر جهت دادن منابع جمعی (انسانی یا طبیعی) در جهت منافع یا اهداف خود. ۳- از آن خود کردن منابع بیش از آنچه نیاز شخصی است برای کسب منفعت اضافی. در اینجا، سلطه‌ی بهره‌کشانه هم ابعاد فردی و هم اجتماعی دارد. ثروتمندان امکان بهره بردن از فراغت و کالاهای لوکس را از طریق مصرف کار و کوشش‌های دیگران به دست آورده‌اند؛ راننده‌ی شخصی، ندیمه، آشپز و نظایر آن. با این حال بر اساس شرح سلطه به‌مثابه عدم مداخله، این نوع روابط تنها زمانی می‌تواند سلطه‌گرانه دانسته شود که فاقد قوانین و ضمانت‌هایی باشد که بر قدرت خودسرانه‌ی صاحبان کار نظارت می‌کند. اما این تعریفی کافی برای سلطه نیست. حتی روابطی که در مقابل دخالت خودسرانه محافظت می‌شوند هم هنوز می‌تواند رابطه‌ای بهره‌کشانه باشد. مادامی که ثروتمندان توانایی تغییر جهت کار دیگران و محروم کردن آن‌ها و کل جامعه از خدمتی که می‌توانند به منافع کل اجتماع بکنند را داشته باشند، روابط بهره‌کشانه نه تنها موضوعی در سطح بینافردی، بلکه مسئله‌ای اجتماعی است.¹² این مثالی از سلطه‌ی بهره‌کشانه است چرا که ثروتمندان قدرت لازم برای جهت دادن منافع و تلاش‌های جامعه برای مقاصد خود را دارند. بنابراین، قدرت بهره‌کشانه موضوعی محوری برای جمهوری خواهی است چرا که شکلی از فساد است: قراردادن منافع خاص شخصی بالاتر از منافع و خواست اجتماع به‌مثابه یک کل.

درواقع، ماکیاولی با همین دلیل استدلال می‌کند که ثروتمندانی که در املاک خود زندگی می‌کنند، و جایگاه خود را با زحمت خود به دست نمی‌آورند، در هر شکلی از جمهوری همچون حیوانات مودبی هستند. «آنها کسانی‌اند که در فراوانی درآمدی که از املاک خود کسب می‌کنند، با تن‌آسایی زندگی می‌کنند (quelli che oziosi vivono)، بدون اینکه زمینی را کشت کنند یا هر کار دیگری که ضروری زندگی است، انجام دهند.»¹³ اما برای ماکیاولی توان ثروتمندان برای زیستن در تن‌آسایی (vivero ozioso) تنها با سلطه و مصادره‌ی (usurpare) زندگی طبقات فرودست ممکن است. مفهوم سلطه برای ماکیاولی عمیقاً به قدرت اقتصادی و خود

طبقه‌گره خورده است. بنابراین سلطه‌ی بهره‌کشانه، که ماکیاولی برای توصیف آن از اصطلاحاتی مثل مصادره (*usurpare*) و سلطه‌گری (*dominazione*) استفاده می‌کند، به معنای عمل از آن خود کردن آن چیزی است که به حق می‌توانست از آن دیگران باشد. ماکیاولی معتقد است برای تضمین سلطه، ضروری است که شکلی از مشروعیت برای روابط سلسله‌مراتبی که سلطه را به وجود می‌آورد، تأسیس گردد. سلطه‌ی بهره‌کشانه به خودی خود کافی نیست. علاوه بر آن ابزارهایی لازم است که افراد تنظیمات سلطه را به حق تلقی کنند. این وضعیت نیازمند نوع دیگری از سلطه و قدرت اجتماعی است.

سلطه‌ی برسازنده

سلطه‌ی برسازنده (*Constitutive domination*) فرایندی ظریف‌تر و پیچیده‌تر از زیستن، اندیشیدن و عمل در چارچوب هنجارها، ایده‌ها و کنش‌هایی است که به ساختارها و روابط سلسله‌مراتبی، مشروعیت می‌دهد. در این شکل، سلطه نه مستقیماً بر کنش‌ها بلکه بر آگاهی سوزدها اعمال می‌شود و هنجار و ارزش‌هایی را در برمی‌گیرد که بنیان منطق فرهنگ و نهادهای اجتماعی را شکل می‌دهد. این شکل از سلطه از آنجایی که در جهت اجتماعی کردن افراد برای پذیرش ساختارهای اقتدار عمل می‌کند، می‌تواند به‌عنوان نوعی از قدرت تلقی شود.¹⁴ این شکل از سلطه، مفهوم دخالت خودسرانه را تضعیف می‌کند و پیش‌شرط‌هایی را برای ساختارها و هنجارهای مشروع اقتدار به وجود می‌آورد. یک مدیر نیازی به هیچ نوع دخالت خودسرانه در امور کارمندان، مادامی که آن‌ها هنجارهایی مثل به موقع سر کار حاضر شدن، رفتار «حرفه‌ای» و معطوف به کار مولد و نظایر آن را درونی کنند، ندارد. به شکلی مشابه، زمانی که جنسیت یا دیگر مقولات تثبیت شده‌ی اجتماعی در بطن فرهنگ به صورت امری روزمره در می‌آید، اعضای گروه‌های مختلف تمایل به اطاعت از قوانین و هنجارهایی می‌کنند که ممکن است آنان را حذف کرده یا وارد روابط بهره‌کشانه کند و یا به شیوه‌های دیگری ساختارهای سلسله‌مراتبی را حفظ و تقویت کند. سلطه‌ی برسازنده وجودی متمایز دارد زیرا شکلی از قدرت بر هنجارها و ارزش‌هایی است که در

تاروپود اجتماع و نهادهای آن تثبیت شده‌اند؛ شکلی از سلطه است چرا که می‌تواند افراد را از درون کنترل کند، ابعاد شناختی و داوری‌کننده‌ی آگاهی را شکل دهد، شخصیتی بسازد که روابط اجتماعی مشخصی را به‌عنوان روابطی مشروع می‌پذیرد، خصوصاً زمانی که برآورنده‌ی منافع عینی خودشان نیستند. در واقع، سلطه‌ی برسازنده از طریق عامل تحت سلطه عمل می‌کند؛ این شکل سلطه از طریق آنچه زیمل «درجه‌بندی صعودی قدرت»^{۱۵} می‌خواند عمل می‌کند، جایی که فرودستان ارزش‌ها، هنجارها و کنش‌هایی را می‌پذیرند که به سلطه‌گران اقتدار می‌بخشد.^{۱۶} من به این دلیل دنباله‌رو دستورات می‌شوم (مشتاقانه یا به شکل دیگر) که به نحوی اجتماعی شده‌ام تا روابط فرادستی مشخصی را شایسته پذیرفتن بدانم؛ من از قوانین، هنجارها و انتظاراتِ نقشی‌ای پیروی می‌کنم که نهادهای اجتماعی در فرایند اجتماعی کردن ایجاد کرده‌اند.

این جنبه از سلطه، هم‌چنین محدودیت شرح پتیت از دخالت خودسرانه را به چالش می‌کشد. در واقع، همانگونه که شارون کراس استدلال می‌کند: «اگر شرط «خودسرانه» بودن دخالت برای سلطه را بپذیریم، بدان معناست که محدودیت‌های غیر خودسرانه بر انتخاب‌های افراد از مجرای تحمیل قوانین مشروع، سلطه تلقی نمی‌شود بلکه با آزادی سازگاری دارد.»^{۱۷} در این معنا، قدرت برسازنده می‌تواند به اشکال مختلف عاملان را اجتماعی کند به نحوی که دیگر نیازی به تحت سلطه‌ی دیگری قرار گرفتن نباشد؛ به این معنی که سلطه‌ی برسازنده درون سوژه‌ها وفاداری‌ای یا دست‌کم مشروعیتی پایه‌ای برای نظمی می‌آفریند که در آن شکل، یا اشکال متعددی از سلطه‌ی بهره‌کشانه در کار هستند. هدف این نوع سلطه تزریق قواعد کلی برای رفتار، اطاعت و وظیفه در قبال هنجارهایی است که روابط اقتدار را تسهیل می‌کنند، یعنی روابط قدرتی که در آن الف پیامی به ب ارسال می‌کند و ب آن را بدون سنجش از مجرای استانداردهای خودش از آنچه که در شرایط مشخص مطلوب می‌داند، می‌پذیرد.^{۱۸} به این ترتیب سلطه‌ی برسازنده یک‌باره از منبعی منفرد به‌وجود نمی‌آید بلکه در طول زمان در قالب جوامع و نهادهایی سلسله‌مراتبی که به دنبال تضمین تنظیمات اجتماعی مشخص قدرت و منفعت هستند، بسط می‌یابد. سلطه‌ی برسازنده هدف حداقلی کردن تضاد اجتماعی بر سر اهداف تعیین شده‌ی جامعه یا نهادها را دنبال می‌کند. این فرآیندی

فرهنگی است اما در مقایسه با قدرت و سلطه‌ی بهره‌کشانه، کم‌تر سیاسی نیست و به این معنا نیست که از سوی کنترل آگاهانه، نهادینه نشده باشد. هنجارها، قوانین و اشکال جدید رفتار ممکن است برای تأمین نیاز به شکلی تضمین شده‌تر از روابط سلسله‌مراتبی نهادینه شود. نظام آموزش ممکن است بازسازی شود، قوانینی جدید تصویب شود و فعالیت‌ها و آیین فرهنگی نوینی آغاز گردد. ویژگی متمایز سلطه‌ی برسازنده این است که در خدمت اهداف و منافع سلسله‌مراتبی است در حالی که قدرت برسازنده به کافی بودن توان سلطه‌ی برسازنده به اجتماعی کردن عامل در جهت این اهداف و منافع ارجاع می‌دهد.

تزاروسو را به یاد بیاورید که می‌گوید «قوی‌ترین هرگز به حد کافی برای سروری همیشگی قوی نیست، مگر آن‌که زور را به حق و اطاعت را به وظیفه تبدیل کند».¹⁹ روسو معتقد است از آنجا که هیچ‌کس اقتدار طبیعی بر دیگران ندارد، قراردادهای «(moeurs)» بنیاد تمامی اشکال مشروع اقتدار در میان انسان‌ها هستند».²⁰ روسو در بحث برده‌داری به‌روشنی بیان می‌کند که بنیان اقتدار نوعی توافق بر سر رابطه‌ای نامتقارن است و بنیانی طبیعی برای این نوع رابطه یا نهاد وجود ندارد. ما باید بر سر اطاعت از کسی توافق کنیم؛ آن‌که تحت سلطه است، به اندازه‌ی سلطه‌گران‌اش به‌وجودآورنده‌ی بندگی خود است. آنچه او این‌جا مطرح می‌کند، نوعی از قدرت است که در آن قراردادهای اجتماع به طریقی شکل و ساختار می‌یابند که به اشکال مشخصی از روابط قدرت سلسله‌مراتبی مشروعیت ببخشند.²¹ روسو می‌گوید:

باید قدرت کسانی که فرد را تهدید می‌کنند، در جهت منافع او بسیج کرد، تا رقابیش بدل به مدافعاتش شوند، تا ضابطه‌های دیگری در ذهن‌شان حک شود و نهادهای دیگری برایشان ساخته شود که به میزانی برای فرد سودمندند که حق طبیعی سودمند نبود.²²

پس این شکلی از قدرت است: قدرتی برای شکل دادن به قراردادهایی که از طریق آنان افراد زندگی خود را جهت داده و مدیریت می‌کنند، به روابط خود با دیگران مشروعیت می‌بخشند، و در نتیجه قسمی جهان‌بینی می‌سازد که به ابعاد

قدرت اجتماعی شکل و ساختار می‌بخشد. در این معنا، می‌توانیم سلطه‌ی برساننده را شکلی متمایز، اما همنشینی ضروری، برای سلطه‌ی بهره‌کشانه در نظر بگیریم. سلطه‌ی برساننده می‌تواند در چارچوب قواعد برساننده‌ی مشخصی دیده شود که واقعیت‌های اجتماعی مشخصی را ایجاد کرده و حمایت می‌کند. از منظر این نقطه‌ی هستی‌شناسانه‌ی اجتماعی، هنجارها به ساختن اشکال شناختی کمک می‌کنند که به نوبه‌ی خود واقعیت‌های اجتماعی‌ای را بر می‌سازند که به طبیعت ثانوی کنش‌گران بدل می‌شود. اما آنچه این شکل سلطه را از بازتولید اجتماعی ساده مجزا می‌کند آن است که قواعد هنجاری و برساننده‌ی اجتماع به قصد همساز کردن کنشگران با پروژه‌ها، مقاصد و اهدافی سامان‌دهی شده‌اند که در خدمت سرآمدان در سلسله‌مراتب اجتماعی هستند. سلطه تنها زمانی که از نابرابری قدرت حمایت می‌کند سلطه‌گرانه است، جایی که قدرت بعضی افراد یا گروه‌ها متکی به پایین‌تر قرار گرفتن افراد یا گروهایی دیگر در سلسله‌مراتب اجتماعی است. نکته‌ی کلیدی اینجا این است که سلطه‌ی برساننده، قدرتی است که در تاروپود معانی و اندیشیدن‌های روزمره تنیده شده است. کلاریسا هیوارد^{۲۳} درباره‌ی این نوع سلطه می‌گوید که «نه تنها نیرویی است که از جانب عاملان انسانی اعمال می‌شود بلکه نیرویی است که از مجرای عادت‌های عمیقاً ریشه‌دار، سنت‌های نیازموده، و روزمره‌گری مداومی اعمال می‌شود که بسیار حیاتی است».^{۲۴}

بر این اساس، سلطه نه صرفاً توانایی یک عامل برای دخالت خودسرانه در ترجیحات شما است، نه به‌تنهایی در روابط وابستگی وجود دارد. سلطه نیازمند جهت دادن به نظام شخصیت‌ها و خودآگاهی سوژه به سوی اطاعت از شمایل اقتدار است.^{۲۵} اما این اطاعت از ترس مجازات بیان نمی‌شود، بلکه از مجرای احساس الزام در برابر رفتار مبتنی بر قاعده‌ای رخ می‌دهد که محصول اشکال مشخصی از اجتماعی‌کردن و توسعه‌ی خود (ego) است. اریش فروم این نوع از آگاهی را «وجدان اقتدارگرا» می‌خواند، وضعیتی که در آن «قوانین و محدودیت‌های اقتدار خارجی، بخشی از شخص می‌شود، و به جای این‌که فرد نسبت به چیزی بیرون از خودش احساس مسئولیت کند، احساس مسئولیت در قبال چیزی درونی و مبتنی بر وجدان خود می‌کند».^{۲۶} اما می‌توان به‌روشنی این را به شکلی بیانی از سلطه‌ی

برسازنده دید: نوعی از خودها (selves) که از سوی اشکال مشخصی از کنترل بر فرایندهای اجتماعی کردن و نهادهایی شکل می‌یابند که برای پذیرش روابط اقتدار هم‌چون روابطی مشروع، جهت‌دهی می‌شوند. به این ترتیب نیازی به دخالت در انتخاب‌ها یا کنش‌های این خودها نیست.²⁷ پس سلطه‌ی برسازنده قدرتی است برای ۱- شکل دادن به هنجارهای اجتماعی، ۲- روزمره کردن ارزش‌ها و جهت‌های ارزش‌ها، ۳- جهت دادن به آگاهی و قدرت‌های شناختی و ارزش‌گذار و الگوهای سوژگی، و ۴- مشروعیت بخشی به روابط بهره‌کشانه.

بنابراین رابطه‌ای بین الگوهای نابرابری در منابع، الگوهای اجتماعی سازمان‌دهی شده‌ی الیگارشیک ثروت، و کنترل بر نهادها، نابرابری در نژاد و جنسیت، هنجارهای اجتماعی اهداف و کنش‌هایی که به نوبه‌ی خود ظرفیت اجتماعی کردن عاملان را دارند، وجود دارد. هر چند الیگارشی‌ها در بنیان خود توان تمرکز قدرت مادی را دارند که خود محصول سلطه‌ی بهره‌کشانه است، نیازمند دستکاری فهم نمادین و هنجاری جهان اجتماعی هستند.²⁸ پس، عنصری شناختی در سلطه‌ی برسازنده وجود دارد که شامل اشکال نهادی است که بر فرآیندهای اندیشیدن و ظرفیت‌های افراد تأثیر می‌گذارد. اگر در جستجوی نظریه‌ای برای آزادی به مثابه عدم سلطه در این واقعیت هستیم، احمقانه است که تصور کنیم انتخاب‌های افراد می‌تواند بیرون از این شکل سلطه فهمیده شود؛ احمقانه است اگر فکر کنیم که رابطه‌ای بین روابط اجتماعی بهره‌کشانه، الگوهای الیگارشیک ثروت، و عناصر فرهنگی و نمادین نهادهای ما در کنار هم نوعی پیچیده‌تر و مستحکم‌تر از فهم سلطه را در قیاس با درک پتیت و همفکرانش بوجود نمی‌آورد. یک دلیل برای این مسئله این است که مفهومی که پتیت از آزادی می‌سازد به فهمی از اراده‌ی آزاد اتکا دارد که اساساً اجتماعی شدن را در خود ندارد و در ساختار خود بر نظریه‌ی بازی بنا شده‌است. برای او این نظریه بر سه جنبه‌ی بنیادین بنا شده‌است:

اول اینکه آزادی کنش یک عامل در این یا آن مورد؛ دوم، آزادی خود مستتر است در توان کنش‌گر برای از خود دانستن کنشی که صورت گرفته است به جای آنکه در برابر کنش یک ناظر منفعل باشد؛ و سوم، آزادی فرد

هنگام بهره‌مندی از جایگاه اجتماعی که کنش را حقیقتاً ممکن می‌کند، و کنش زیر فشار دیگران صورت نمی‌گیرد.²⁹

اما وقتی سلطه‌ی برساننده را در نظر می‌گیریم، فشارها و پویایی‌های جامعه‌شناختی در شکل دادن به امیال و ظرفیت‌ها به‌منظور تأمل بر و شناخت انتخاب نقش دارند. ارزش‌ها و هنجارها آگاهی عامل را تا جایی شکل می‌دهند که امیال و ترجیحات ثانویه - اگر از نظریه‌ی هری فرانکفورت استفاده کنیم - خود می‌توانند مورد هجوم فرآیندهای اجتماعی شدن قرار بگیرند. فرآیندهایی که خود به لحاظ کارکردی ریشه در پویایی‌های نظم مسلط دارند. این به هیچ معنا «دستکاری» نیست بلکه نتیجه‌ی ساخته‌شدن به شکلی است که اندیشیدن و پذیرفتن رابطه‌های مشخص اجتماعی، ارزش‌ها و باورهای مشخصی را به‌مثابه طبیعت ثانوی شکل می‌دهد. از نگاه پتیت عنصر کلیدی نظریه آزادی‌اش این است که من ظرفیت عمل بر مبنای انتخاب‌ها و امیال خود را دارم. اما معضل عمیق‌تر سلطه آنجاست که شبکه‌ی هنجارها و ارزش‌ها همه‌ی جامعه را در بر گرفته، و از مجرای آگاهی من، درونی شده است و بر امیال و منافع من تأثیر می‌گذارد. این تأثیر تا حدی است که سلطه‌ی بهره‌کشانه را مشروعیت می‌دهد، به‌طور مثال وقتی کار پاره‌وقت اضافی می‌گیرم تا برای خرید خودرویی اسپورت پول پس‌انداز کنم یا دستمزد پایین‌تر یا مزایای بدتری را می‌پذیرم تا شرکتی که برایش کار می‌کنم سودده بماند تا من شغلی داشته باشم.³⁰ این‌ها انتخاب‌هایی هستند که ممکن است به‌خوبی مشروع تلقی شوند، اما این انتخاب‌ها درون بافتاری از سلطه‌ی مشروع نهادها و ارزش‌هایی شکل گرفته است که به قصد دوام/ ایجاد شده‌اند. قدرت نهادها برای اجتماعی کردن یک عامل از طریق الگوهای ارزشی که امیال و انتخاب‌های او را جهت می‌دهند، دقیقاً آن چیزی است که متفکران روشنگری، زمانی که سنت‌ها، باورها و ایده‌های مذهبی را به پرسش می‌کشیدند در نظر داشتند. سنت‌ها و باورهایی که الگوهای فرهنگی و روانی را به سمت اشکال سنتی قدرت اجتماعی سوق می‌دادند. جوامع الیگارشیک معمولاً سازوکار مشابهی دارند. آن‌ها باید هر دو شکل سلطه را، بهره‌کشانه و برساننده، به کار گیرند تا مشروع و باثبات باقی بمانند.³¹ هرچه چنین نظام‌های اجتماعی‌ای مشروع‌تر شوند، محدودیت‌ها بر کنش و انتخاب‌های آزاد کم‌تر معضل دیده می‌شوند.

هر چند بهره‌کشی به‌روشنی در بنیان خود رابطه‌ای بین افراد است، قدرت برساننده از طریق ارزش‌ها و اهدافی عمل می‌کند که در نهادها جاسازی شده‌اند تا بتوانند کنش‌های جمعی و اجتماعی را هماهنگ کنند. وبر می‌گوید سلطه:

وضعیتی است که در آن فرمان (Befehl) حاکم یا حاکمان به معنای تأثیر اقدام یکی بر دیگران (فرمان‌بران) است و در واقع به نحوی تأثیر می‌گذارد که آن اقدامات متناسباً اجتماعی به‌گونه‌ای حادث می‌شوند که گویی آنان که تحت حکومت هستند، محتوای فرمان‌ها، ضابطه‌ی حاکم بر اقدامات آن‌ها را برای منافع خود ساخته‌اند.³²

این شکل از سلطه، به‌روشنی از مدل عامل عقلانی که پایه‌ی نظریه‌ی سلطه‌ی پتیت است، تخطی می‌کند. سلطه‌ی برساننده دگرگونی در عناصر شناختی، تأثیرگذار و احساسی را تا جایی در نظر می‌گیرد که ارزش‌ها و هنجارها زیربنای افکار و حتی شیوه‌های شناخت را داری ریشه در این ارزش‌ها و الگوهای دگرآیین می‌بیند.³³ فهم آگاهی و خرد انسانی، خارج از این فرایندهای نهادی غیر ممکن است. علاوه بر این، این فرایندها زمانی که به‌گونه‌ای سلسله‌مراتبی سازمان‌دهی شده‌اند، واجد روابطی از قدرت‌اند که اقتدار و سلطه را رقم می‌زنند. ماری داگلاس به‌درستی می‌گوید که:

جهان مشترک نمادین و طبقه‌بندی‌هایی که از طبیعت ارائه می‌شود، اصول اقتدار و تطابق را در خود جای داده‌اند. در چنین نظامی مسئله‌ی مشروعیت به دلیل این که افراد نظم اجتماعی را در مغزهای خود دارند و آن را به طبیعت فرامی‌افکنند، حل شده است.³⁴

پس سلطه‌ی برساننده جنبه‌های عقلانی گفتمان و عرصه‌ی نمادین زبان و به‌طور عمومی‌تر فرهنگ را که در صورت نبود آن عقلانی بودند، معیوب می‌کند.³⁵ آنچه این موضوع نشان می‌دهد این است که لایه‌ای فرهنگی و نهادی وجود دارد که برای ثبات روابط سلسله‌مراتبی سلطه ضروری است. همانطور که گفتیم، بهترین راه فهم سلطه‌ی اجتماعی، فهم آن به صورت روابط بهره‌کشانه‌ای که به شکل سلسله‌مراتبی ساختار یافته است؛ به قصد کسب منابع مادی، خشنودی شخصی، عاطفی یا هر چیز دیگری و بر فرد یا گروه اقتدار مشروع می‌یابد. پس، سلطه و استثمار در روابط اقتصادی معاصر باید در هم چفت‌شده در نظر گرفته شوند، زیرا بدون تأثیر انضباط بخش روابط سلطه،

روابط استثماری نمی‌تواند در طول زمان باثبات و تضمین‌شده باشد. در واقع بهره‌کشی و استثمار می‌توانند به خودی خود وجود داشته باشند اما طبیعت بنیادین رژیم‌ها با ثبات از این نوع قدرت در جوامع، نیازمند تضمین مشروعیت از طریق عمل مداوم نهادهای دیگر در جامعه به‌مثابه یک کل است. این وضعیتی است که به شکلی مداوم نیازمند تضمین است، به خصوص در وضعیتی که اهداف اقتصادی جامعه به‌وضوح به سود منافع طبقه‌ای خاص منحرف شده است. این تمایل به پذیرش اقتدار و روابط سلطه در جامعه‌ی مدرن نیازمند حمایت در دیگر عرصه‌های زندگی است. مدارس، فرهنگ مصرفی، رسانه‌های خبری و نظایر آن در کنار هم تصویر اشکال پذیرفته‌شده‌ی رفتار را تقویت کرده و منافع سرآمدان اقتصادی را حمایت می‌کنند و علاوه بر آن مدل بازارمحور و فردگرایانه‌ی روابط انسانی را توجیه می‌کنند. از طریق فرآیندهای روزمره‌شدن، افراد این مفاهیم عقلانی شده درباره‌ی جهان را درونی کرده و آن را در معنای دقیق وبری آن، اقتدار مشروع تلقی می‌کنند. حتی بیشتر، این وضعیت توان قضاوت انتقادی افراد را با درونی کردن، تن دادن به روابط اقتدار و شبکه‌ی عقلانی قواعد بروکراتیک و فرآیندهایی که زندگی مدرن را می‌سازد، تضعیف می‌کند. زندگی مدرنی که درون باور عام (doxa) فرهنگ، کردارها و آگاهی روزمره قرار دارد.

مسئله‌ی اصلی نظریه‌ی انتقادی جمهوری‌خواهی میزانی است که روابط اجتماعی، آیین‌ها، هنجارها و نظایر آن بر اساس اهداف و خیرهای عمومی قابل توجیه است. یک دلیل اصلی برای این‌که چرا نابرابری مادی و نابرابری در منابع برای جمهوری‌خواهان محوری است، این است که این منابع را در جهت انتظام روابط اجتماعی، قدرتی که هر فرد برای کار کردن، خلق کردن و نظایر آن در اختیار دارد تا این منابع را به سمت اهداف و منفعت خود جهت‌دهی کند، می‌بینند. پس، سلطه‌ی بهره‌کشانه ابزاری اصلی می‌شود که از طریق آن خیرهای عمومی به خیرهای خصوصی تغییر داده می‌شود و شیوه‌ی آزادانه‌ی زندگی - جایی که روابط اجتماعی به سمت اهداف، و مقاصد عمومی مشترک سوق داده می‌شود - به سمت اشکال الیگارشیک و سلسله‌مراتبی قدرت بازجهت‌دهی می‌شوند. همچنین قدرت برساننده مادامی که پای ضرورتی موازی برای مشروعیت بخشی به اشکال بهره‌کشانه‌ی سلطه در میان است، اهمیتی حیاتی دارد. این مشروعیت برای تأمین سلطه و دوام‌آوری نهادی بهره‌کشی

ضروری است. بنابراین سلطه، نیرویی است که کنترل الیگارشیک و جهت‌دهی غیردموکراتیک منابع جامعه به‌مثابه یک کل را تضمین می‌کند در حالی که استثمار ابزاری است که منابع اجتماعی به وسیله‌ی آن به منفعت الیگارش‌ها مصرف می‌شود. یکی نیازمند دیگری است: بدون سلطه، روابط استثماری بی‌ثبات خواهد بود؛ و بدون استثمار، فرادستان راهی برای بهره‌کشی و دلیلی برای سلطه ندارند.

اما نظریه‌ی آزادی به‌مثابه عدم سلطه این مسائل را به‌سادگی نادیده می‌گیرد. همانطور که خود پتیت می‌گوید:

توجه ما فقط بر اراده‌ی آزاد اجتماعی یا در حقیقت آزادی سیاسی است: استلزام چنین آزادی‌ای این است که هرچقدر هم اراده‌ی شما ناکامل باشد، شما در موقعیتی هستید که بدون استیلا و تباهی، مطابق با آن اراده انتخاب کنید.³⁶

اما با توجه به تزی که سعی دارم اینجا پرورش دهم، این نگاه پتیت ناکافی است. حتی اگر به شکل مشروط بپذیریم که رابطه‌ای بین اشکال بهره‌کشانه و برسانده‌ی قدرت وجود دارد، دیگر عاملیت آزاد به‌عنوان ابزاری نقادانه برای مواجهه با شکل‌گیری قدرت برتر و تجمع ثروت و قدرت اجتماعی، کافی نیست. در واقع، هر چند اشکال خالص سلطه‌ی بهره‌کشانه - مثل برده‌داری یا دیگر نهادهای سرکوب‌گر - در مدل پتیت می‌گنجد اما به‌ندرت در جوامع مدرن وجود دارند. در جوامع مدرن آنچه شاهدش هستیم به‌هم جوش خوردن روابط بهره‌کشانه و اشکال برسانده‌ی قدرت است و اینکه توان اقلیتی برای کنترل تلاش‌های جامعه به‌مثابه یک کل، نه وابسته به زور بلکه ساختن فرهنگ و روان‌شناسی مشروعیت برای نظم اجتماعی داده‌شده است.

سلطه در معنایی که اینجا به کار می‌برم، از مجرای تهدید به «استیلا»³⁷ یا دخالت در انتخاب‌های شما یا توانایی من برای دخالت در انتخاب‌های شما به دست نمی‌آید؛ سلطه پدیده‌ای پایین به بالا است که در آن سرآمدان کنترل خود بر منابع را از طریق ترویج وجوه مشروعیت و ارزش‌های فرهنگی در میان کسانی که خود از طریق کنش‌ها و هنجارهایشان نظم اجتماعی را حمایت و بازتولید می‌کنند، به

دست آورده و تثبیت می‌کنند. سلطه در رویکرد دخالت خودسرانه، که ارزش اعمال آزادانه‌ی انتخاب را ترویج می‌کند، در برابر گونه‌ای از قدرت که خاص نظم‌های اجتماعی الیگارشیک است کاری از پیش نمی‌برد؛ به طور ویژه در نظم‌هایی که دارای اشکال قوی سلطه‌ی برساننده هستند. در جوامع مدرنی که به این شکل سازمان‌دهی شده‌اند، برخلاف جوامع قرن هفدهم و هجدهم که با نظریه‌ی پتیت بهتر قابل فهم هستند، عاملیت از سوی نظام عقلانی ارزشی دگرآیین شکل می‌گیرد و به این ترتیب ظرفیت عاملان و محتوای انتخاب‌ها را جهت می‌دهد.

از دید من مادامی که قدرت را در بنیاد خود شکلی دووجهی، با ابعاد بهره‌کشانه و برساننده ببینیم، سلطه شرط زندگی در صورت‌بندی اجتماعی‌ای است مشخصه‌اش روابط سلسله‌مراتبی است؛ روابطی که برای تأمین منافع سرآمدان درون ساختار سازمان‌دهی شده‌اند و بر قوانینی که شما تحت آن‌ها زندگی می‌کنید، شیوه‌ای که مناسبات اجتماعی‌تان ساختار می‌یابد و خود درک‌تان از سوژگی شکل می‌گیرد، حکم می‌رانند. معنای نبودن محدودیت بر انتخاب با نبودن محدودیت بر کنش‌هایی که از یک انتخاب برمی‌خیزد چیست، اگر سرآمدان نیازی به ایجاد محدودیت برای رسیدن به اهداف خود نداشته باشند؟ روسو احتمالاً صحیح‌ترین پاسخ به این پرسش میان حامیان جمهوری را داشت وقتی گفت که آنکه جامعه‌ی مدنی را ساخت تنها به‌سادگی با حصارکشی دور یک زمین آن را ملک خود نامید، «بلکه مردم را چنان ساده یافت که حرف او را باور کنند». قدرت نیازمند هر دو بعد است: قدرت مادی بهره‌کشانه، و اشکال مشروع و حتی ایدئولوژیک قدرت، یعنی کنترل مشروع. هر دو این ابعاد برای سخن گفتن از سلطه‌ی اجتماعی در هر شکلی، ضروری است. همانگونه که برای سلطه باید از ظرفیت‌های مردم بهره‌کشی شود، درک آنها از آنچه حق و درست است هم باید شکل داده شود.

سلطه و منفعت مشترک

آنچه من سلطه‌ی بهره‌کشانه و برساننده نامیدم، اشکال محوری روابط اجتماعی معیوب را می‌سازد که در تخریب منفعت مشترک جامعه به‌مثابه یک کل تأثیر دارند. محور این نگاه این است که منبع فساد اجتماعی یعنی قرار دادن منافع

خصوصی و خودمحرورانه بالاتر از منافع عمومی، باید در تلاش برای دفاع و گسترش منابع مادی قدرت جستجو شود. حالا باید نشان داد که این دو چهره‌ی سلطه می‌تواند از طریق مفهوم دیگری در جمهوری‌خواهی یعنی منفعت مشترک اجتماع به‌مثابه یک کل فهمیده شود. به باور من منفعت مشترک نقشی حیاتی در هر نوع جمهوری‌خواهی بازی می‌کند، زیرا ما را به قادر می‌سازد نوری بر تأثیرات آسیب‌زای سلطه‌ی بهره‌کشانه و برسازنده بتابانیم. برای توضیح این موضوع دو نوع خیر را که بالاتر گفتم در نظر بگیرید: عمومی و خودمحرورانه. خیرهای (مواهب) خودمحرورانه آن‌هایی هستند که تنها از طریق بهره‌کشی منافع، منابع یا ظرفیت دیگران به دست می‌آیند. در مقابل، خیر عمومی، خیری است که ۱- بدون بهره‌کشی از دیگران به دست می‌آید و ۲- نتیجه‌اش منفعی، چه بالفعل و چه بالقوه، برای همه‌ی اعضای اجتماع باشد. نتیجه‌ی یک کار زمانی بالفعل است که منافع فوری برای همه (مثل هوا و آب پاک و نظایر آن) به‌وجود آید و زمانی بالقوه است که خیری را منجر می‌شود که من زمانی ممکن است نیاز داشته باشم (مثل خدمات بهداشتی با کیفیت، نظام آموزشی خوب، و نظایر آن). بنابراین منفعت مشترک باید هم خیرهای خودمحرورانه را کاهش و هم خیرهای عمومی را گسترش دهد و از آن‌ها حفاظت کند. این دو جنبه در کنار یکدیگر بنیان مفهوم منفعت مشترک را می‌سازد.

خیر خودمحرورانه منفعت مشترک را از تضعیف می‌کند زیرا فعالیت‌ها و ظرفیت‌های افراد را به سمت منافع جزئی اجتماع می‌کشاند. بهره‌کشی اجتماعی سازوکاری محوری در تقویت این شکل از قدرت است زیرا شامل بازجهت‌دهی مجموع ظرفیت‌ها و منابعی که متعلق به فرد و اجتماع به‌مثابه یک کل است، به سمت منافع سرآمدان می‌شود. هر جا من منفعتی اضافی از شخصی به دست بیاورم، نه فقط خیری را که می‌توانست به خود او برسد بلکه خیری بالقوه را که می‌توانست مورد استفاده‌ی مشترک تمام اجتماع باشد، از مسیر خارج و آن را به نفع اهداف خصوصی خود انباشت یا مصرف کرده‌ام. در نتیجه، روسو این عمل را نقطه‌ی شروع نابرابری‌ای می‌داند که راه‌حلش در اراده‌ی عمومی است.

به محض این‌که یک نفر به کمک دیگری نیاز پیدا کند، به محض این‌که یک نفر بفهمد برای یک فرد سودمند است که آذوقه‌ی دو نفر را داشته باشد، برابری ناپدید می‌شود، مالکیت وارد شده و کار ضروری می‌شود. جنگل‌های وسیع به زمین‌های گشوده‌ای بدل می‌شود که باید با عرق انسان آبیاری شود و بردگی و بندگی است که به‌سرعت با محصولات ریشه‌دوانده و رشد می‌کند.³⁸

روسو باور دارد که خاستگاه نابرابری همزمان است با کاهش ظرفیت برای تحقق منافع همگانی، وقتی کسی درمی‌یابد که بهتر است کار دیگران را از آن خود، و آنچه برای دو نفر کافی است را تصاحب کند. بنابراین، بهره‌کشی عدول از خیرهایی است که برای همه مفید و تغییر مسیر اهداف عمومی با ابزار بهره‌کشانه است. جمهوری خواهان، دست‌کم آنان که شایسته‌ی این عنوان هستند، بنیان دیدگاه سیاسی خود را در این ایده می‌بینند که منفعت مشترک شامل جهت‌دهی منابع و ظرفیت‌ها به سمت سود و اهدافی است که بهترین دستاورد را برای جامعه به‌مثابه یک کل دارد، زیرا این خیرها و اهداف می‌تواند به توسعه‌ی خود افراد هم کمک کنند. این استدلالی اجتماع‌گرایانه (communitarian) نیست. این تزی است که منفعت مشترک را به عنوان سنج‌ای برای اینکه سلطه‌های بهره‌کشانه و برسازنده در کار هستند به کار می‌بندد، یا به بیان دقیق‌تر وسیله‌ای برای پاسخ به اینکه کنش‌ها و ساختارهای اجتماعی به سمت منافع همه یا خیر سرآمدان جهت داده شده‌اند. این اندیشه به دنبال وضع محدودیت‌های اجتماع‌گرایانه بر باورها و ایده‌های هر فرد نیست بلکه قصد دارد سازه‌های پیچیده‌ی ایدئولوژیک و منظومه‌های باورها را (moeurs) درهم بریزد، آن چیزی که به باور روسو، نگاه شهروندان را از ذهنیت مدنی یا خود فضیلت مدنی دور می‌کند. جمهوری خواهان رادیکال در اصل منفعت مشترک را مدنظر دارند اما آن‌ها را از چشم‌انداز قدرت اجتماعی یا اشکال مادی قدرت می‌بینند. در این معنا این سنت همچنان ربط و اصالت خود را در وضعیت عصر سرمایه‌داری هدایت شده و ابرشرکت‌ها حفظ می‌کند.

جمهوری خواهی رادیکال، منفعت مشترک را به‌عنوان جهت‌گیری اصلی برای قضاوت تلقی می‌کند. این رویکرد ابزار مفهومی قوی‌تری نسبت به «آزادی به‌مثابه

عدم مداخله» برای فهم ایده‌هایی مثل آزادی، عدالت، سلطه، و نظایر آن‌ها در اختیار ما قرار می‌دهد و این به نوبه‌ی خود ما را به سوی نتایج سیاسی بسیار متفاوتی نسبت به آنچه از نوجمهوری‌خواهی حاصل می‌شود، راهبری می‌کند. اگر شرح جمهوری‌خواهی رادیکال توانسته باشد قرائتی اقناع‌کننده از سلطه‌ی اجتماعی ارائه کند، پس ما به سوی این نتیجه‌گیری هدایت شده‌ایم که علاوه بر اهداف و مقاصد هر جامعه‌ای، ساختار آن هم باید دگرگون شود.³⁹ اگر آنچه در این مقاله به عنوان رویکرد عدم سلطه بسط دادم را به‌عنوان بنیان نظر خود بگیریم، نظم اجتماعی که بر روابط بهره‌کشانه برای گسترش و دوام خود استوار است، نمی‌تواند مشروع قلمداد شود. کافی نیست که مثل پتیت ادعا کنیم ما توانایی محدود کردن ظرفیت دخالت خودسرانه‌ی دیگران در زندگی خود را داریم، زیرا همانطور که استدلال کردم، اشکال بنیادین قدرتی که بر بخش عمده‌ی جامعه سلطه دارد، همان‌هایی هستند که سوژه‌ها را چنان اجتماعی کرده تا آن‌ها را مشروع قلمداد کنند. منطق نهادهایی که به شکل قدرت سلسله‌مراتبی سازماندهی شده‌اند یا به‌نحوی تحت تأثیر آن هستند، نظام‌های ارزشی را می‌سازد که در ذهن افراد جذب شده و بر عاملیت عقلانی‌شان تأثیر می‌گذارد. اگر ما سلطه را صرفاً روابط بین عاملان تلقی کنیم که برای رفع یا در نهایت نفی قدرت عامل سلطه‌جو تنها به قوانین، نهادها و فرآیندهای نو نیاز دارد، پس فقط به قوانینی نیاز داریم که ما را از سلطه حفاظت کند و نیازی به تغییر اساس ساختار خود جامعه نیست.

واقعیت وجود سلطه‌ی برساننده، این ایده‌ی پتیت را که دولت باید «منافع اعلام شده‌ی مشترک⁴⁰ را دنبال کند»، تبدیل به مفهومی ضعیف برای درک منفعت مشترک می‌کند. منافع اعلام شده، منافع‌اند که از سوی اعضای جامعه به‌وضوح بیان شده است، اما بیان این منافع زمانی که مردم از وجود گونه‌ای از سلطه که روابط و منش‌های آن‌ها را می‌سازد بی‌اطلاع باشند، ممکن نیست. بنابراین برای جنبش‌های اجتماعی که با دغدغه‌های جمهوری‌خواهانه برانگیخته شده‌اند حیاتی است تا با اشکال قدرتی که وجود دارد مواجهه‌ای انتقادی صورت دهند و روابط اجتماعی سلطه‌گر آن‌ها را آشکار سازند. این بدان معنا است که جمهوری‌خواهی نباید صرفاً نهادگرایانه تلقی

شود بلکه باید به شکل روابطی پویا بین جنبش‌های اجتماعی و اشکال نهادی قدرت دیده شود. هر نظم قانونی و جمهوری خواهانه‌ای که به دنبال تأمین و تقویت منفعت مشترک است باید به جنبش‌های اجتماعی که به دنبال استفاده از قدرت دولت برای تضعیف خیرهای خودمحورانه هستند، پاسخ‌گو باشد. اما همزمان هسته‌ی حیاتی نظم دموکراتیک جایی است که نظم بنیادین، اصول جمهوری خواهی را به‌عنوان اصول قانون و استفاده مشروع از زور و قدرت دولتی، ایجاد کند. پس به حداقل رساندن سلطه نمی‌تواند به تنهایی بر عهده‌ی دولت باشد؛ تمرکز جمهوری خواهان بر سلطه باید به منطق و اهداف جنبش‌های اجتماعی نفوذ کند و کنش‌ها و فشار آنان را، نه فقط علیه عاملان سلطه‌های بهره‌کشانه و بنیان‌ساز، بلکه برای جا انداختن این رویکرد جمهوری خواهانه درون خود نظم سیاسی - حقوقی جهت‌دهی کند.

در نتیجه، من قصد ندارم آن نوع از سلطه‌ای را که پتیت توصیف می‌کند، بی‌اهمیت قلمداد کنم: محدود شدن انتخاب‌ها و امیال مطلوب نیست و باید مسئله‌ی هر کسی که به دنبال نظم اجتماعی عادلانه‌تری است باشد. اما این نوعی از قدرت است که لیبرالیسم مدرن به‌خوبی (بر خلاف نوع کلاسیک‌اش با تأکید بر عدم دخالت) از پس آن برآمده است. لیبرالیسم مدرن توانسته است حقوق افراد را گسترش دهد تا آن‌ها بدون دخالت خودسرانه ترجیحات‌شان را انتخاب کنند: قوانین طلاق، حقوق مدنی، حق بر هویت جنسی و دیگر اشکال قانون‌گذاری لیبرال در مقابله با آن نوع سلطه‌ای که پتیت و پیروانش توصیف می‌کنند، موفق بوده است. به‌سختی قابل‌فهم است که چرا پتیت رویکرد خود به سلطه را در مرکز مفاهیم جمهوری خواهانه از سیاست قرار می‌دهد، وقتی لیبرالیسمی که او تلاش می‌کند تا از آن فاصله بگیرد نوع کلاسیک آن است، نه گونه‌ی مدرن لیبرالیسم اجتماعی قرن بیستم و بعد. سلطه‌ای که پتیت به بحث گذاشته است ریشه در اشکال قدرت در قرن‌های هفدهم و هجدهم دارد. این رویکرد عناصر تاریخی به‌وجود آمده از زمان عقلانی و روزمره‌شدن سلطه تحت وضعیت مدرنیته را نادیده می‌گیرد. این بدان معناست که سلطه دیگر به شکل ساده پدیده‌ای بین عاملان اجتماعی نیست: سلطه خود را در فرهنگ، ارزش‌ها، منطق نهادها و جامعه و همین‌طور خودآگاهی اعضای آن جا داده است. بنابراین برای بقای سلطه‌ی بهره‌کشانه، ترویج سلطه‌ی ایده‌ها، هنجارها و ارزش‌ها ضروری است.

رویکرد جمهوری‌خواهی که با متفکرانی مثل ماکیاولی متولد شد و کسانی مثل روسو را به خود جلب کرد و همین‌طور منبع تغذیه‌ای برای ایده‌های سنت مارکسی شد، باید به‌عنوان تلاشی برای فائق آمدن بر سلطه‌ی اجتماعی به شکلی که اینجا توصیف کردم درک شود. این‌ت‌ز که جمهوری‌خواهی در بنیان خود محافظه‌کارانه است باید رد شود. نگاهِ هنجاریِ جمهوری‌خواهی رادیکال منبعی مهم برای مفصل‌بندی دیدگاهی از مدرنیته‌ی سیاسی و اجتماعی است که فراتر از محدودیت‌های لیبرالیسم می‌رود.⁴¹ من فکر می‌کنم که یک راه مفید برای گسترش علاقه‌ی دوباره جان گرفته به نظریه‌ی سیاسی جمهوری‌خواهی باید از مسیر خطوط جمهوری‌خواهی رادیکال گذر کند؛ از مسیر دیدگاهی در سیاست که این دو چهره‌ی سلطه را مانعی فعال در برابر خیر مشترک، و در نتیجه مانع شکلی انضمامی و شکوفاتر آزادی اجتماعی و فردی می‌داند.

مشخصات منبع:

Michael J Thompson, The two faces of domination in republican political theory, *European Journal of Political Theory* 17 (1):1474885115580352 (2018)

یادداشت‌ها

¹ Pettit P (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York: Oxford University Press, p. 52.

² Pettit P (2012) *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. New York: Cambridge University Press, 295.

³ Pettit P (1999) Republican freedom and contestatory democracy. In: Shapiro I and Hacker-Cordon C (eds) *Democracy's Value*. New York: Cambridge University Press, pp.163–190, 165.

⁴ در اثر زیر من رویکرد انتقادی خودم به پتیت در این زمینه را مطرح کردم:

Thompson MJ (2013) *Reconstructing republican freedom: A critique of the neo-republican conception of freedom as non-domination*. *Philosophy and Social Criticism* 39: 277–298

⁵ از کسانی که به شکل ناشناس این مقاله را بازخوانی کرده و این جمله را پیشنهاد دادند، سپاسگزارم.

⁶ Benefits

⁷ سی.بی. مک‌فرسون این نوع رابطه را «توانایی یک فرد در استفاده از ظرفیت‌های دیگری» تعریف می‌کند. این صورت رابطه، قدرت داشتن بر دیگران است، توانایی بهره‌کشیدن از دیگران.

MacPherson CB (1973) *Democratic Theory: Essays in Retrieval*.
Oxford: Oxford University Press, p. 42

تز مک‌فرسون تنها جنبه‌های مادی قدرت را در نظر می‌گیرد در حالی که من معتقدم بهره‌کشی باید به جنبه‌های دیگری همچون بهره‌بردن از عواطف، روابط جنسی و نظایر آن هم تسری یابد. بنابراین در تز من، بهره‌کشی مقوله‌ای عام‌تر از نوع اقتصادی آن است.

⁸ پتچن مارکل تلاش می‌کند تا با افزودن مقوله‌ی «غارت» مفهوم سلطه به‌مثابه‌ی دخالت خودسرانه را گسترش دهد. اما در این نگاه هم مقصد نهایی رابطه سلطه یعنی بهره‌کشی از مازاد غایب است:

برده‌ها تا جایی که موضوع قدرت مداخله‌ی خودسرانه‌ی اربابان خود هستند، تحت سلطه قرار دارند؛ آنها غارت‌شده‌اند به این معنا مشارکت‌شان در این یا آن فعالیت، مختل یا موقوف شده است. در جنبه‌های بسیاری، برده‌داری به عنوان یک صورت‌بندی اجتماعی به طور همزمان شامل سلطه و غارت است: برای مثال، جدا کردن اعضای خانواده‌ها و ازهم‌گسستن شبکه‌ی پیوند خانوادگی، یا ممانعت از سوادآموزی برده‌ها که زمانی مثالی از سلطه و تلاش‌هایی بود که اگرچه موفق نشدند اما می‌خواستند فعالیت معنادار برده‌ها را ناچیز و ناچیزتر کنند.

Markell P (2008) *The insufficiency of non-domination*. *Political Theory* 36: 9–36, 27.

هر چند این رویکرد مارکل جنبه‌های از واقعیت تجربی بردگی را نشان می‌دهد، کارکرد اساسی آن در طول تاریخ را که به حداکثر رساندن منفعت سلطه‌گر است نادیده می‌گیرد. استدلالی مشابه را برای برده‌داری در هر معنایی از این کلمه را می‌توان به کار برد: برده‌ها از قدرت محروم شده‌اند تا دیگری منافع اضافی را در شکل بهره‌کشانه به دست بیاورد. این صورت‌بندی، محتوای اساسی روابط سلطه یا رابطه‌ی ارباب-بنده است.

⁹ البته این بدان معنا نیست که اقتدار و سلطه نمی‌توانند دو وجه یک پدیدار باشند. (ویر در نهایت هر دو مفهوم را درهم می‌آمیزد). رئیس من بر من اقتدار دارد هر چند منفعتی از من نصیبش نمی‌شود اما قدرتی که بر من دارد به یک معنا در خدمت بهره‌کشی است. رابطه‌ی مشابهی بین زندانبان و زندانی وجود دارد: اولی بر دومی اقتدار دارد اما جایی به سلطه‌ی واقعی بدل می‌شود که زندانبان از موضع ضعف زندانی در جهت بهره‌وری از او استفاده کند. با این حال آنچه در بخش بعدی سلطه‌ی برساننده می‌نامم، هدف ترکیب این معنا از اقتدار با روابط سلسله‌مراتبی-بهره‌کشانه است. فهم این شکل از سلطه به باور من وجهی مجزا برای نظریه‌ی سلطه اجتماعی با هر دلالت رادیکال می‌آفریند.

¹⁰ در مقاله‌ای دیگر این وضعیت را با عنوان نظریه‌ی کارکردی سلطه‌ی اجتماعی تشریح کردم:

Thompson MJ (2013) A functionalist theory of social domination. *The Journal of Political Power* 6:179–199.

¹¹ Surplus

¹² در این معنا، من معتقدم سلطه‌ی بهره‌کشانه می‌تواند هم در جنبه‌ی توزیعی و هم جمعی قدرت رخ بدهد. بنا به استدلال مایکل مان:

قدرت، وضعیتی احتمالی است که در آن یک بازیگر اجتماعی در موقعیتی قرار می‌گیرد که بتواند اراده‌ی خود را علی‌رغم مقاومت دیگران محقق کند. اما همانگونه که پارسونز اشاره می‌کند، چنین تعریفی قدرت را به جنبه‌ی توزیعی آن محدود می‌کند، قدرت الف بر ب. برای اینکه ب قدرت بگیرد، الف باید سهمی از قدرتش را از دست بدهد. رابطه‌ی این دو، بازی با حاصل جمع صفر است، جایی که میزان ثابتی از قدرت بین مشارکت‌کنندگان توزیع می‌شود. پارسونز به‌درستی جنبه‌ی دیگری از قدرت را شناسایی می‌کند؛ قدرت جمعی. در این شکل از قدرت افراد با مشارکت جمعی می‌توانند ذخیره‌ی قدرت مشترک خود بر طرف سوم یا طبیعت را تقویت کنند. در بیشتر اشکال روابط اجتماعی، هر دو شکل قدرت توزیعی و جمعی، بهره‌کشانه یا کارکردی همزمان عمل کرده و درهم‌تنیده هستند.

Mann M (1986) *The Sources of Social Power*, vol. 1. New York: Cambridge University Press, p.6.

مان بعد ارزشی آنچه را که من قدرت برساننده می‌نامم بررسی نکرده است و به جای آن بر رویکرد سازمانی به روابط قدرت اتکا کرده است. من در این مقاله نشان داده‌ام که چنین رویکردی، هر چند ضروری اما ناکافی است.

¹³ Machiavelli N *Discorsi sopra la prima deca di tito livio*, 1.55

¹⁴ See Thompson A functionalist theory of social domination.

¹⁵ Upward gradation of power

¹⁶ زیمبل با نگاهی دقیق استدلال می‌کند که:

جامعه با دریافت‌هایی به فهم افراد درمی‌آید. فرد به ویژگی اجبارآمیز این دریافت‌ها چنان عادت می‌کند که دیگر اشکال بدوی‌تر یا پیچیده‌تر اجبار ضرورت خود را از دست می‌دهند. طبیعت فرد در اینجا چنان شکل گرفته یا از شکل افتاده که بر مبنای این دریافت‌ها عمل می‌کند که گویی رانه‌ای درونی است، عملی توأم با اراده‌ای با ثبات و مستقیم که آگاهی از هیچ قانونی ندارد.

Simmel G (1950) *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press, p.255.

¹⁷ Krause S (2013) *Beyond non-domination: Agency, inequality and the meaning of freedom*. *Philosophy and Social Criticism* 39: 187–208.

¹⁸ Easton D (1958) *The perception of authority and political change*. In: Friedrich C (ed) *Authority. Nomos I*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p.179.

البته این هم مفهوم وبر از اقتدار است:

Cf. his discussion in Weber M (1972 [1922]) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tu`bingen: J. C. B. Mohr/Paul Siebeck, 122ff.

¹⁹ Rousseau JJ (1964) *Du contrat social, I.3. Œuvres Compl`etes*, vol. 3. Paris: Editions Gallimard.

²⁰ Rousseau *Du contrat social, I.4*

²¹ رجوع کنید به مباحث:

Trachtenberg Z (1993) *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*. London: Routledge, 144ff

²² Rousseau JJ (1964) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite´ parmi les hommes*. *Œuvres Compl`etes*, vol. 3. Paris: Editions Gallimard, p. 177

²³ Clarissa Hayward

²⁴ Hayward C (2011) *What can political freedom mean in a multicultural democracy?* *Political Theory* 39: 468–497, 484.

²⁵ جی هیل استدلال می‌کند که استثمار باید به نحوی در خدمت ساختن یا سود جستن از بعضی آسیب‌پذیری‌های روانی باشد که به نوبه‌ی خود توان بهره جستن از خرد را در بهره‌جویان مختل می‌کند.

Hill J (1994) *Exploitation*. *Cornell Law Review* 79: 631–699, 637.

اما این وضعیت با در معرض سلطه‌ی برساننده قرار گرفتن، یکسان نیست، سلطه‌ای که از طریق شکل دادن به الگوهای شناختی و نظام شخصیت افراد ایجاد می‌شود.

²⁶ Fromm E (1947) *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York: Holt, Rinehart & Winston, p. 147.

²⁷ جیم سیدانیوس و فلیسیا پراتو استدلال می‌کنند:

در میان نظم‌های سلسله‌مراتبی گروه-محور و نسبتاً باثبات، اکثر کنش‌های فرودستان بیش از آنکه مبتنی بر رویکرد براندازانه به نظام گروه-محور سلطه باشد، مبتنی با همکاری با آن است. علاوه بر این ما معتقدیم که سطح بالای همکاری فعال یا منفعلانه‌ی فرودستان با سرکوب‌شان است که به نظام سلسله‌مراتبی اجتماعی و

گروه-محور، انعطاف‌پذیری، قدرت و ثبات می‌بخشد. پس از این منظر سلسله‌مراتب اجتماعی با رفتار سلطه‌گر و سرکوبگرانه ایجاد نمی‌شود، بلکه محصول رفتار فرمانبردارانه و از روی تسلیم فرودستان است.

Sidanius J and F Pratto (1999) *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. New York: Cambridge University Press, p. 44.

جان سیرل استدلالی موازی دارد. او معتقد است که تمام قدرتهای سیاسی هر چند از بالا اعمال می‌شوند، از پایین می‌آیند زیرا نظمی کارکردی جایگاه‌ها نیازمند پذیرش جمعی است. تمام قدرتهای سیاسی حقیقی از پایین به بالا شکل می‌گیرند.

Searle J (2007) *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. New York: Columbia University Press, pp. 99–100.

²⁸ جفری ا وینترز اشاره می‌کند که طبیعت الیگارشسی چنان است که

ابعاد قدرت اقلیت الیگارشسیک چنان در جامعه گسترش می‌یابد که خروج از آن تقریباً غیر ممکن یا به شکل ممانعت‌آمیزی پرهزینه است. پس برای اینکه بتوان نام این نظام را الیگارشسی گذاشت، باید بر شکلی از قدرت استوار باشد که به شکل نامعمولی مقاوم در برابر ازهم‌گسیختگی و دارای ابعادی سیستماتیک باشد.

Winters J (2011) *Oligarchy*. New York: Cambridge University Press, p. 4.

اما این باید علاوه بر منابع مادی و منابع قدرت، شامل قدرت بر سازنده بر ایده‌ها و هنجارها باشد که دوام بیاورد، تا به درجاتی از مشروعیت در ذهن اعضا و مشارکت‌کنندگان خود برسد.

²⁹ Pettit P (2001) *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. New York: Oxford University Press, p. 4 as well as pp. 6–31. Also see Frankfurt H (1971) *Freedom of the will and the concept of a person*. *The Journal of Philosophy* 68: 5–20.

فرانکفورت شکل اول و دوم امیال را از هم تفکیک می‌کند. خواستن یا انتخاب کردن چیزی از خواست میل داشتن به چیزی و انتخاب انتخاب کردن چیزی متمایز است. بحث پتیت از آزادی اراده و کنش آزاد تعیین می‌کند که یک فرد نه فقط میل به انتخاب X می‌کند بلکه او میل خواستن X را از آن خود می‌داند. اما به خاطر بیابورید که از نظر پتیت این مسئله عنصر عمل را هم در خود دارد. از آنجا که شما باید آنچه انتخاب می‌کنید را در عمل محقق کنید، آزادی انتخاب چنانچه اینجا به بحث گذاشته شده بستگی به آن دارد که شما تا کجا بر اساس اراده یا ترجیح خود بر اساس بدیل‌های مربوط، عمل می‌کنید.

Pettit, On the People's Terms, 295

به هر رو، این ایده‌ی پتیت بر مفهومی از سوژه و عاملیت بنا شده است که وضعیت اجتماعی شدن را در خود ندارد، به این دلیل که ظرفیت شما برای انتخاب آزادانه را بدون دستکاری هنجارها و ارزش‌ها در نظر می‌گیرد. هنجارها و ارزش‌هایی که شکلی از سلطه‌ی بهره‌کشانه را تضمین می‌کنند.³⁰ برای فهم بهتر این موضوع به بحث درخشان هربرت مارکوزه درباره‌ی کهنگی مفهوم انسان نزد فروید مراجعه کنید.

Marcuse M (1971) Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia. Boston: Beacon Press, pp. 44–61.

³¹ سیدانیوس و پراتو می‌گویند:

نابرابری‌های اجتماعی مبتنی بر گروه معمولاً به شکلی مستقیم محصول توزیع نابرابر ارزش‌های اجتماعی (چه منفی و چه مثبت) در میان گروه‌های مختلف درون نظام اجتماعی هستند. این توزیع نابرابر ارزش‌های اجتماعی به نوبه‌ی خود با استفاده از ایدئولوژی‌های اجتماعی، باورها، اسطوره‌ها و آموزه‌های دینی توجیه و حمایت می‌شوند.

social dominance, 39.

³² Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 544

³³ در مقاله‌ای دیگر من این ویژگی را به عنوان ابزاری برای نظریه‌های از خودبیگانگی و آگاهی کاذب بررسی کردم.

Thompson M (2013) Alienation as atrophied moral cognition and its implications for political behavior. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 43: 301–321.

³⁴ Douglas M (1986) *How Institutions Think*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, p. 13.

³⁵ باسیل برنشتاین بر همین منوال استدلال می‌کند که بر مبنای اندیشه‌ی مارکسی، رابطه‌ای واقعی بین نظام روابط تولیدی و عرصه‌ی نمادین آگاهی وجود دارد. او می‌گوید نکته‌ی کلیدی این دیدگاه:

در اهمیت اجتماعی نظام تولیدی جامعه و روابط قدرتی که این نظام بوجود می‌آورد، قرار دارد. علاوه بر این، دسترسی به و کنترل جهت‌گیری‌ها و تغییرات در نظام‌های انتقادی نمادین، بر اساس این نظریه، تحت حاکمیت این روابط قدرت قرار دارد و در ساختار طبقاتی جا گرفته است. نه فقط سرمایه در معنای مطلق اقتصادی آن، بلکه سرمایه‌ی فرهنگی در شکل نظام نمادینی که از طریق آن انسان می‌تواند مرزهای تجربه‌ی خود را وسعت داده و تغییر دهد هم تحت مصادره، دست‌کاری و استثمار قرار می‌گیرد.

Bernstein B (1970) *Class, Codes and Control*, vol. 1. London: Routledge and Kegan Paul, p. 160.

همچنین نگاه کنید به:

Cicourel A (1973) *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*. Harmondsworth: Penguin Books, 42ff. and 74ff

³⁶ Pettit, *On the People's Terms*, 49.

³⁷ *Invasion*

³⁸ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite'*, 171.

³⁹ وینترز استدلال می‌کند که: «الیگارشی و الیگارشی‌ها با پروسه‌ی دموکراتیک از میان نمی‌روند بلکه تنها زمانی که توزیع نابرابر منابع مادی متوقف شود، از حیات ساقط می‌شوند، و به این شکل دیگر قدرت گسترده‌ی سیاسی به بازیگران اقلیت اهدا نمی‌شود». این گفته‌ی او باید به قدرت این سرآمدان برای شکل دادن به فرهنگ هنجاری و نمادین اجتماع هم گسترش یابد، نه فقط متوجه قدرت حقوقی و سیاسی نهادها باشد.

⁴⁰ *Common available interest*

⁴¹ برای آگاهی از استدلالی که جمهوری‌خواهی را در طبیعت خود محافظه‌کارانه می‌بیند نگاه کنید به:

Ramgotra M (2014) *Conservative roots of republicanism*. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 61: 22–49

منابع

Bernstein B (1970) *Class, Codes and Control*. Vol. 1. London: Routledge and Kegan Paul. Cicourel A (1973) *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*. Harmondsworth: Penguin Books.

Douglas M (1986) *How Institutions Think*. Syracuse, NY: Syracuse University Press. Easton D (1958) The perception of authority and political change. In: Friedrich C (ed.) *Authority. Nomos I*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Frankfurt H (1971) Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy* 68(1): 5–20.

Fromm E (1947) *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Hayward C (2011) What can political freedom mean in a multicultural democracy? *Political Theory* 39(4): 468–497.

Hill J (1994) Exploitation. *Cornell Law Review* 79: 631–699.

Krause S (2013) Beyond non-domination: Agency, inequality and the meaning of freedom. *Philosophy and Social Criticism* 39(2): 187–208.

Machiavelli N (1999) *Opere*. Vol 1. Turin: Einaudi

MacPherson CB (1973) *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Oxford University Press

Mann M (1986) *The Sources of Social Power*. Vol 1. New York: Cambridge University Press.

Marcuse H (1971) The obsolescence of the freudian concept of man. In: Marcuse M (ed.) *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*. Boston: Beacon Press, pp.44–61.

Markell P (2008) The insufficiency of non-domination. *Political Theory* 36(1): 9–36.

Pettit P (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York: Oxford University Press.

Pettit P (1999) Republican freedom and contestatory democracy. In: Shapiro I and HackerCordon C (eds) *Democracy's Value*. New York: Cambridge University Press, pp.163–190.

Pettit P (2001) *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. New York: Oxford University Press

Pettit P (2012) *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. New York: Cambridge University Press.

Ramgotra M (2014) Conservative roots of republicanism. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 61(139): 22–49.

Rousseau JJ (1964a) *Du contrat social, Œuvres Complètes*. Vol. 3. Paris: Editions Gallimard.

Rousseau JJ (1964b) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Œuvres Complètes*. Vol. 3. Paris: Editions Gallimard.

Searle J (2007) *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. New York: Columbia University Press

Sidanius J and Pratto F (1999) *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. New York: Cambridge University Press.

Simmel G (1950) *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press

Thompson MJ (2013a) Reconstructing republican freedom: A critique of the neo-republican conception of freedom as non-domination. *Philosophy and Social Criticism* 39(3): 277–298.

Thompson MJ (2013b) A functionalist theory of social domination. *The Journal of Political Power* 6(2): 179–199.

Thompson MJ (2013c) Alienation as atrophied moral cognition and its implications for political behavior. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 43(3): 301–321.

Trachtenberg Z (1993) *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*. London: Routledge.

Weber M (1972 [1922]) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr/Paul Siebeck. Winters J (2011) *Oligarchy*. New York: Cambridge University Press.

www.pecritiue.com

درباره‌ی رانت و انواع رانت‌خواری

میرزا احمد باستانی

برت کریستوفرز



ترجمه‌ی خسرو آقایی



تعریف رانت

درک مفهوم رانت دشوار است چرا که معانی متفاوت متعددی برایش قائل شده‌اند. با این حال می‌توان از میان خیل کاربردهای متفاوت این واژه دو دریافت عمده را متمایز کرد.

خاستگاه نخستین دریافت به کاربرد روزمره برمی‌گردد و از آن‌جا است که گونه‌های آغازینش، در شکل اقتصاد سیاسی لیبرال کلاسیک، به اندیشه‌ی اقتصادی غرب راه یافته است. رانت برای امثال آدام اسمیت و دیوید ریکاردو، چنان‌که برای عموم مردم آن زمان و زمانه‌ی حاضر، اجاره‌ی زمین بود: مبلغی که مستأجر، چه در نواحی شهری و چه روستایی، به زمین‌دار می‌پرداخت. اسمیت و ریکاردو هر دو در نظریه‌هایی که در این خصوص پروراندند بر خصلت انحصارگرایانه زمین‌داری تأکید داشتند. اسمیت می‌گفت این واقعیت که زمین‌دار از قدرت انحصاری بر دارایی‌اش برخوردار است به این معنا است که قیمتی که برای استفاده از این زمین پرداخت می‌شود - یا به عبارت دیگر رانت آن - «طبیعتاً» (ذاتاً) یک قیمت انحصاری است. مارکس هم‌نظر بود. برای مارکس، تحت نظام سرمایه‌داری، آن انحصاری که ملک^{۲۰۷} است به شکل رانت ارزش‌گذاری اقتصادی می‌شود. مارکس آن را به نام دیگری خوانده است (رانت ارضی^{۲۰۸}) و تحقق آن را در زیرگونه‌های متفاوت مورد بررسی قرار داده است (به‌اصطلاح رانت «مطلق»^{۲۰۹} و دو نوع رانت «تفاضلی»^{۲۱۰})، اما رانتی که موضوع صحبت او است اساساً همان است که بقیه هم از آن صحبت می‌کنند: پرداختی به کنترل انحصاری زمین.

مهم است بدانیم که از زمان مارکس و اسلافش تا زمانه‌ی حاضر، دریافت نخست از رانت بسط یافته است. رانت، در دریافت بسط‌یافته نیز همچنان پرداختی به کنترل انحصاری یک دارایی است، اما آن دارایی دیگر لزوماً زمین نیست. می‌تواند هر چیزی باشد، و فقط کافی است که کنترل آن موجب نوعی پرداخت دسترسی یا پرداخت کاربری باشد. دیوید هاروی (۲۰۱۷: ۳۷) می‌نویسد: «{مارکس} فکرش را نمی‌کرد که تحت ساختارهای تحول‌یابنده‌ی سرمایه‌داری، شکل‌های جدیدی از رانت سرمایه‌دارانه نیز ممکن است پا بگیرند که بسیار فراتر از آنی‌اند که او برای شکل بلوغ‌یافته‌ای از توسعه‌ی سرمایه‌دارانه ضروری و کارکردی، و همچنین به لحاظ سیاسی تاب‌آوردنی می‌دانست.

رانت‌جویی از خلال فعالیت سوداگرانه در بازارهای زمین و برخورداری از منابع طبیعی (نظیر چاه‌های نفت) به خودی خود بد است؛ اما درباره‌ی رانت‌جویی از خلال تملک حقوق دارایی معنوی چه می‌توان گفت؟» با وسعت یافتن عرصه‌ی رانت‌خواری و کشیده شدنش به - به قول هاروی - «همه انواع بازارهای دارایی»، سؤالاتی از این دست در میان تحلیل‌گران معاصر رانت مطرح شده‌اند.

هاروی (۲۰۱۲: ۹۴) رانت را در این معنای موسع‌اش «عایدی {ناشی از} قدرت انحصاری مالکیت خصوصی یک دارایی مهم و تعیین‌کننده» تعریف می‌کند اما جالب است که همو در بحثش از رانت‌خواری یک نوع مهم رانت را کنار می‌گذارد: دارایی‌های مالی. هاروی نیز همچون مارکس رانت را (که توسط رانت‌خوارها کسب می‌شود) و بهره را (که توسط سرمایه‌ی مالی کسب می‌شود) دو مقوله‌ی متفاوت تلقی می‌کند. اما بخش اعظم کسانی که در زمانه‌ی حاضر در باب رانت می‌نویسند و فهم‌شان از آن (در شکل بسط‌یافته‌اش) مشتق از مفهوم کلاسیک رانت (زمین) است دارایی‌های مالی را مستثنی نمی‌کنند. آنها سرمایه‌داران مالی را صراحتاً رانت‌خواران مالی تلقی می‌کنند و از این نظر بسیار شبیه به کینز (۲۰۱۸: {۱۹۳۶}) هستند. توماس پیکتی، اندرو سایر و گای استندینگ، سه تن از مطرح‌ترین و تأثیرگذارترین دانش‌پژوهانی که امروزه در این سنت مشغول به کارند، همگی تعاریفی از رانت را به کار می‌گیرند که بسیار فراخ‌گستره‌اند و ریشه در آثار کلاسیک‌ها دارند: برای پیکتی (۲۰۱۴: ۴۲۲) رانت «پاداشی»^{۲۱۱} است برای مالکیت {یک} دارایی، مستقل از هر کاری؛ برای سایر (۲۰۱۵: ۴۴) پرداختی است که توسط کسانی استخراج می‌شود «که کنترل یک دارایی از پیش موجود، نظیر زمین یا ساختمان یا تجهیزاتی را در دست دارند، دارایی‌ای که دیگران فاقدش هستند اما به آن نیاز دارند یا می‌خواهندش، و از این‌رو می‌توان برای استفاده از آن پرداختی طلب کرد»؛ و نهایتاً برای استندینگ (۲۰۱۶: ۲) درآمدی است که «از تملک، تصاحب یا کنترل دارایی‌هایی که کمیاب هستند یا مصنوعاً کمیاب‌شان ساخته‌اند» ایجاد می‌شود. دومین دریافت عمده از رانت اقتصادی بسیار متفاوت از اولی است؛ و نیز به اجتماع معرفتی^{۲۱۲} متفاوتی تعلق دارد. این قاب‌بندی بدیل نه در محیط‌های دگراندیشی که جایگاه دریافت نخست هستند بلکه در اندیشه‌ی اقتصادی جریان اصلی («راست‌کیش

(ارتدوکس)» اشاعه دارد و بنا بر آن، رانت درآمدی است که نه با دارایی‌ای که رانت پرداختی به آن محسوب می‌شود - رانت زمین، رانت مالی و غیره - بلکه با میزانی از قدرت بازار که استخراج آن را امکان‌پذیر می‌سازد تعریف می‌شود؛ سودی است که مشخصاً در نتیجه‌ی کمبود رقابت بازاری می‌توان به آن دست یافت. از این رو، اگر سطوح «به‌هنجار» سود آنهایی هستند که در یک وضعیت رقابتی تحقق‌پذیرند، رانت‌ها آن عواید «مفرطی» هستند که با هرگونه عدول از سناریوی آرمانی فراهم می‌آیند، سودهای **نابه‌هنجار** اند که قدرت سرمایه‌دارانه‌ی انحصاری کردن یک بازار موقعیت‌شان را فراهم می‌کند (تولیسون، ۱۹۸۲).

مطابق با این تعریف، رانت **ممکن است** مشتق از کنترل یک دارایی باشد اما - و این نکته‌ی مهمی است - لزوماً این‌گونه نیست، چرا که از همبافت^{۲۱۳} همه‌گونه تولید و مبادله بازاری‌ای می‌تواند نشأت گیرد. نشریه‌ی «کونومیسٹ»، تعریفِ درسی این قبیل رانت‌ها را نقل کرده («تفاضل میان آنچه که به یک عامل تولید پرداخت می‌شود و آن مقداری که می‌بایست به آن پرداخت تا در کاربری کنونی باقی بماند») و برای یک گونه‌ی بی‌دارایی آن مثالی آورده است: «ممکن است به یک ستاره فوتبال هفته‌ای ۵۰ هزار دلار برای بازی در تیمش بدهند حال آن‌که با ۱۰ هزار دلار هم حاضر است در تمرینات حاضر شود، بنابراین رانت اقتصادی او هفته‌ای ۴۰ هزار دلار است». اپستین و مونتسینو تعریفی دیگر به دست می‌دهند (۲۰۱۶:۱۶): «در مورد بانکدارها، رانت میزانی از درآمدشان است که می‌توانند مضاف بر آنچه که برای واداشتن‌شان به انجام فعالیت‌هایشان لازم است از آن برخوردار گردند». این دو تعمیم مفیدی از آن به دست داده‌اند: «به طور کلی، رانت را پرداختی اضافه می‌دانیم، اضافه به این معنا که پرداختی است که الزامات یک اقتصاد کارآمد آن را توجیه نمی‌کند.»

آن تعریفی از رانت را که در مقاله‌ی حاضر مورد استفاده قرار گرفته است، یعنی درآمدی که از تملک، تصاحب یا کنترل دارایی‌های نادر و تحت شرایط رقابت محدود یا نبود رقابت ناشی می‌شود، می‌توان ترکیبی از تعاریف دگران‌دیشانه و راست‌کیشانه دانست. این تعریف، با تأکیدی که بر دارایی‌ها دارد، پایه‌ی محکمی در تعاریف دسته اول دارد و از این رو به کاربردهای هاروی، پیکتی، سایر و اسن‌دینگ از واژه‌ی رانت

نزدیک است؛ اما مضاف بر آن، توجه به شرایط بازار نیز، که جایگاهی مرکزی در کاربرد واژه رانت در جریان اصلی اندیشه‌ی اقتصادی دارد، در آن گنجانده شده است، چرا که دریافت دگراندیشانه از رانت به‌تنهایی چندان بسنده نیست. یادآوری می‌کنیم که رانت، در سنت دگراندیش، عایدی کنترل انحصاری یک دارایی است. آیا تضمینی هست که چنین کنترل انحصاری‌ای، در ترکیب با ندرت دارایی، درآمد ایجاد کند؟ نه. یک دارایی، مثلاً یک فناوری تولیدی نوین که ثبت اختراع شده است، یا یک منبع معدنی سوختی، می‌تواند نادر و اصولاً ارزشمند باشد، اما در عین حال مالک گرداننده^{۲۱۴} در بهره‌برداری از آن با حدی از رقابت مواجه شود که مانع از کسب رانت گردد. ممکن است فناوری‌های دیگری موجود باشند که با آنها بتوان بهتر تولید کرد یا محصولات جایگزین ارزان‌تری وجود داشته باشند؛ ممکن است مداخله‌ی دولتی باعث «متروک ماندن» نوعی از دارایی‌های معدنی (مثلاً سوخت‌های فسیلی) و یارانه‌دهی به تولید و بازاریابی منابع سوختی بدیل (مثلاً انرژی‌های تجدیدپذیر) شود.

در مجموع، وجه متمایز دارایی‌های رانت‌زا قدرت انحصاری است، نه فقط به لحاظ مالکیت یا کنترل - تأکیدی که در نگرش دگراندیش وجود دارد - بلکه همچنین به لحاظ بهره‌برداری از آنها در بازار. ارجاع به اهمیت قدرت بازار، همان ارزش افزوده‌ای است که دریافت راست‌کیشانه از رانت برایمان فراهم می‌آورد: تأکید بر این واقعیت که رانت‌خوار موفق، برای موفق بودن، نیازمند مزیت بازاری عینی است، چه به یمن ماهیت دارایی‌ای که در کنترل دارد و چه جز آن. کنترل انحصاری یک دارایی به لحاظ اقتصادی به هیچ‌نمی‌ارزد اگر که مالک قدرت آن را نداشته باشد که آن دارایی را در مبادله‌ی بازاری به پول تبدیل کند؛ به‌عنوان مثال مالک یک شبکه‌ی توزیع برق را در نظر بگیرید که فاقد مجوز دولتی برای بهره‌برداری از آن شبکه و توزیع برق به‌واسطه آن به سیاقی تجاری، یا حتی برون‌سپاری این عملیات و تجاری‌سازی است.

به‌زودی خواهیم دید که این تعریف ارجح رانت با همه شکل‌های مهم و عموماً به‌رسمیت‌شناخته‌شده‌ی رانت‌خواری در زمانه‌ی حاضر جور در می‌آید. هر دو بخش تعریف از اهمیت تعیین‌کننده‌ی برخوردارند. می‌توان با اقتصاددانان جریان اصلی اندیشه اقتصادی موافق بود که قدرت بازاری بخشی جدایی‌ناپذیر از رانت و رانت‌خواری

است - اما این شرط با وجود لازم بودنش کافی نیست، چرا که البته که می‌توان بدون کنترل دارایی‌های نادر نیز به سودهای انحصاری دست یافت، که یک نمونه‌ی آن کارتل‌های صنعتی^{۲۱۵} یا صنایع به‌شدت متمرکز هستند.^{۲۱۶} در عین حال می‌توان با دانش‌پژوهان دگراندیش، از هاروی گرفته تا پیکتی، موافق بود که کنترل دارایی‌های نادر نیز بخشی جدایی‌ناپذیر از رانت و رانت‌خواری است - اما این شرط نیز فی‌نفسه کافی نیست، چون مالک چنین دارایی‌ای می‌تواند دستخوش نیروهای رقابتی باشد، مثلاً در شکل محصولات یا خدمات جایگزین. رانت‌خوار، در مقام مالک گرداننده‌ی دارایی و با استفاده‌ی تجاری از آن دارایی، از بندبند وجودش انحصار می‌چکد.

این تعریف به تعاریف نوعی دگراندیشانه‌ای که از رانت وجود دارد شرطی می‌افزاید، و با این حال به نحو مشهودی همچنان فراخ‌گستره است. تشخیص این امر (این فراخ‌گستره بودن)، یک پرسش مهم نهایی را برمی‌انگیزد که لازم است پیش از آن که به سراغ شکل‌های غالب معاصر رانت‌خواری برویم در آن تأمل کنیم، و آن هم این‌که، اگر بر ماهیت آن دارایی‌ای که رانت‌خوار از آن رانت کسب می‌کند محدودیتی نمی‌توان قائل شد، در این صورت اصلاً کدام درآمد سرمایه‌دارانه‌ای است که رانت **نباشد**، و کدام سرمایه‌داری است که رانت‌خوار نباشد؟

نهایتاً «رانت» نیز همچون همه‌ی مفاهیم مهم اقتصادی، در حاشیه‌ها محو و مبهم می‌شود. تمایزهای سفت و سختی در کار نیست. بخش اعظم تولید اقتصادی (کالاها و خدمات) حاوی عناصر رانتهی است. اما در بسیاری موارد اینهاً صرفاً عناصر کم‌مقدار^{۲۱۷} هستند. اگر در تولید از هیچ دارایی‌ای که نادر و تحت کنترل انحصاری باشد استفاده نشده باشد در این صورت رانتهی کسب نشده است. مثالش می‌تواند تولیدکننده‌ای باشد که با استفاده از تجهیزاتی که وسیعاً در دسترسند محصولاتی را برای فروش انبوه و غیرسفرارشی^{۲۱۸} می‌سازد، یا شرکتی که به درخواست مشتریان خدمات نظافت منزل ارائه می‌کند. همه‌ی سرمایه‌دارها رانت‌خوار نیستند.

اما آن‌جایی هم که رانت کسب **می‌شود**، بعید است همه‌ی درآمد رانت‌خوار رانت باشد. در اغلب انواع رانت‌خواری که در ادامه بررسی می‌کنیم، درآمد همزمان از کنترل یک دارایی و از کاری که برای ارائه‌ی محصول یا خدمات به پشتوانه‌ی آن دارایی صرف

می‌شود نشأت می‌گیرد. کم هستند، اگر اصلاً باشند، دارایی‌هایی که به طور خودکار درآمد ایجاد کنند. معمولاً باید به‌کار گرفته شوند. این حتی برای ملک نیز، که کهن‌الگوی دارایی‌های رانتی است، صدق می‌کند و گرنه چه دلیلی داشت صاحبخانه‌ها بنگاه‌های املاک را به خدمت بگیرند؟ مثال دیگر یک داروی برخوردار از حق انحصاری است. چقدر از درآمدی که از این دارو حاصل می‌شود پرداخت به حق انحصاری است و چقدر آن پرداخت به کار (و همچنین سایر دارایی‌هایی) که برای تولید و توزیع آن ضرورت دارند؟ نهایتاً نمی‌توان گفت. به‌طور کلی می‌توان گفت که رانت نوعاً نه تمام درآمد رانت‌خوار که بخشی از آن است. چنان‌که نشان خواهیم داد، اهمیتی که کنترل دارایی - ذات رانت‌خواری - در درآمد ایجاد شده توسط رانت‌خواران دارد از موردی به مورد دیگر بسیار متفاوت است. با این حال نکته‌ی کلیدی در تعریف رانت این است که کنترل دارایی می‌بایست **تعیین‌کننده** باشد - و گرنه که رانت نیست و آن شخص هم رانت‌خوار نیست. از این رو رانت‌خواری به این است که دارایی‌های نادر و تحت کنترل انحصاری نه فقط در تولید مورد استفاده قرار گیرند بلکه استفاده از آنها اهمیت **اساسی** داشته باشد. و در تمام شکل‌های تولید اقتصادی که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم نیز کنترل یک دارایی نقش بنیادی دارد؛ در نبود آن، دست‌کم می‌توان گفت که ایجاد درآمد شدیداً لطمه می‌بیند و در بسیاری موارد اصلاً تصورناپذیر است.

انواع رانت‌خواری

زیاد می‌بینیم که مفسرین بی‌آن‌که پروای جزییات را داشته باشند آزاددستانه به مفاهیم رانت و رانت‌خواری ارجاع می‌دهند، چنان‌که انگار معنای این مفاهیم روشن است و چنان‌که انگار همه‌جا و همه‌وقت معنای یکسانی دارند. اما رانت و رانت‌خواری، بنا بر فهمی که در این مقاله از آنها وجود دارد، شکل‌های متفاوتی به خود می‌گیرند هرچند که بنیان مشترکی دارند که همانا ایجاد درآمد بر مبنای کنترل دارایی‌های نادر باشد - و می‌بایست هم بنیان مشترکی داشته باشند و گرنه که یکپارچگی مفهومی‌شان از دست می‌رفت. برای فهم اقتصاد رانت‌خوارانه‌ای که اقتصاد بریتانیا تا حد زیادی به آن تبدیل شده است، فهم تنوع اشکال رانت‌خواری از اهمیت اساسی برخوردار است.

در جدول ۱، نگاهی اجمالی داریم بر هشت نوع اساسی دارایی در بطن این اقتصاد. در این جدول این‌که این دارایی‌ها به چه طرق عمده‌ای تحت کنترل رانت‌خواران قرار می‌گیرند، نام‌های برخی از بنگاه‌های عمده‌ی رانت‌خوار و انواع رانت‌هایی که از آن بهره‌مند می‌شوند ذکر شده است. در ادامه‌ی مقاله جزییات این جدول را که استخوان‌بندی بحث هستند شرح و بسط داده و به نوبت سراغ هر یک از این انواع دارایی‌ها می‌رویم. موضوع مهمی که در خصوص این شکل‌های متفاوت رانت‌خواری باید مد نظر داشت این است که مستقل از هم وجود ندارد؛ در عمل برخی شرکت‌ها چندین نوع رانت کسب می‌کنند.

جدول ۱. شکل‌های معاصر رانت‌خواری در بریتانیا

دارایی	وسایل اصلی کسب کنترل دارایی	جریان‌های عمده‌ی رانتي	برخی رانت‌خوارهای عمده
مالي	- خلق پول اعتباري توسط بانک‌های خصوصی - به تملک درآوردن دارایی‌های مالی در بازارهای اولیه و ثانویه	- بهره - سود سهام - عایدی سرمایه‌ای	- Barclays - HSBC - Lloyds
زمین	- به تملک در آوردن در بازارها - خصوصي‌سازی زمین‌هایی که پیش‌تر در تملک بنگاه‌های دولتي بوده‌اند.	- رانت (ارضی) زمین	- British Land Company - Land Securities Group - Tesco
ذخایر منابع طبیعی	- انعقاد قراردادهای اجاره (لیزینگ) با صاحبان حقوق معدنی	- فروش محصول	- BP - Glencore - Royal Dutch Shell

درباره‌ی رانت و انواع رانت‌خواری

دارایی فکری	- ثبت حقوق (برای مثلاً ثبت اختراع یا نشان تجاری) در دفاتر دولتی دارایی فکری	- فروش محصول - واگذاری امتیاز دارایی فکری	- GlaxoSmithKline - Diageo - Unilever
طیف رادیویی	- کسب امتیاز (پروانه) از طریق شرکت در مزایده‌های دولتی طیف رادیویی	- حق الزحمه خدمات‌رسانی	- Vodafone - CK Hutchisun - Telefonica
پلتفرم‌های دیجیتال	- ایجاد به نحو ارگانیک	- حق الزحمه‌ی خدمات‌رسانی - تبلیغات	- Facebook - Google - London Stock Exchange
انحصارهای طبیعی	- خصوصی‌سازی بنگاه‌های تحت تملک دولت	- حق الزحمه‌ی خدمات‌رسانی	- BT - Cadent - Arqiva
قراردادهای خدمت‌رسانی	- (انواع) مزایده‌ها	- حق الزحمه‌ی خدمات‌رسانی	- Capita - Serco - ISG

رانت‌های مالی. رانت‌های مالی یکی از شکل‌های «کلاسیک» رانت هستند. آن هنگام که کینز در گفتار مشهوری (۲۰۱۸) {۱۹۳۶}؛ (۳۳۴) خواستار اتانازی [مرگ شیرین] رانت‌خوارها شد، رانت‌خوار مالی - و فقط هم رانت‌خوار مالی - در کانون توجه‌اش بود: دارنده‌ی دارایی‌های مالی، یا چنانکه کینز خود می‌گفت، «سرمایه‌گذار بی‌کارکرد». برای کینز، شکل اصلی رانت مالی بهره‌ای بود که دارندگان دارایی‌های مالی (که خانوارها و شرکت‌ها هر دو را شامل می‌شود) «کسب می‌کردند». در گیومه گذاشتن «کسب می‌کردند» ضروری است چرا که از نظر کینز سرمایه‌گذارها واقعاً این درآمد را کسب نمی‌کردند. این درآمد نه به یمن «فداکاری واقعی» بلکه به خاطر کمیابی سرمایه نصیب‌شان می‌شد، یعنی به این خاطر که مقدار محدودی از آن وجود داشت و از این‌رو

قرض‌گیرندگان ملزم بودند برای دسترسی به آن مبلغی بپردازند. در نظر کینز، برای کمیابی سرمایه هیچ «دلیل ذاتی»‌ای وجود نداشت. به ظن او سرمایه صرفاً به این خاطر کمیاب بود که رانت‌خواران مالی توانسته بودند کمیاب نگهش دارند؛ از همین رو است که او توانایی طبقه‌ی سرمایه‌دار مالی «برای بهره‌برداری از ارزش-کمیابی سرمایه» را یک «قدرت سرکوب‌گرانه‌ی مرکب»^{۲۱۹} توصیف می‌کند.

اما درآمد بهره تنها شکل رانت که رانت‌خواران مالی از دارایی‌های تحت کنترل‌شان کسب می‌کنند نیست. چنانکه اپستاین و جایادف (۲۰۰۵) توضیح داده‌اند، سود سهام و عواید سرمایه‌ای نیز از شکل‌های حصول رانت هستند. سهم نسبی هریک از این انواع رانت‌های مالی دائماً در تغییر است و از جمله به راهبردهای رانت‌خوارها، پویایی‌های بازار مالی و روندهای نرخ بهره بستگی دارد. به‌طور کلی می‌توان گفت که در شمال جهانی و در دهه‌های اخیر، همزمان که رانت‌خوارها فعالانه به متنوع‌سازی جریان‌های درآمدی‌شان اقدام کرده‌اند از اهمیت نسبی درآمد بهره کاسته شده است (ارترک و سولاری، ۲۰۰۷: ۳۷۶).

بریتانیا از دیرباز قلب رانت‌خواری مالی بوده است. طی نخستین دوران مدرن جهانی‌سازی مالی که اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم را شامل می‌شود بریتانیا کانون جهان مالی بود. و از آن زمان تاکنون پیشتازی خود را حفظ کرده است، که بخش عمده‌ای از آن به این خاطر بود که لندن در دهه‌ی ۶۰ به عنوان مرکز شبکه‌های مالی برون‌مرزی جهانی نوظهور - که در اصل به شکل بازارهای اروپایی بودند- به وجهی راهبردی استقرار یافت (هلاینر، ۱۹۹۴: ۱۴). امروزه لندن همچنان یک مرکز مالی بین‌المللی تراز اول است، منزلگاه نهادهای مالی عظیمی که ترازنامه‌هایشان در حد و اندازه کشورها است و دهه‌های اخیر را، به قول دورین ماسی (۲۰۰۷: ۲۱۴) صرف این کرده‌اند که «کار زمین‌مانده‌ی امپراطوری قدیم را برداشته و امپراطوری نوینی بنا کنند که به‌واسطه‌ی آن بار دیگر بتوان خراج مالی گردآوری کرد.»

رانت‌های زمین. یک شکل کلاسیک دیگر رانت، رانت زمین است. چه چیز به زمین‌دار این توانایی و حق را می‌دهد که از یک طرف ثالث بابت استفاده از زمینش پول طلب کند؟ به سراسرترین معنا می‌توان گفت قانون. اما پاسخ اساسی‌تر، ترکیبی از قدرت، کمیابی و جغرافیا است. اگر نبود قدرت منحصرسازی،^{۲۲۰} که توسط قانون

اعمال می‌شود، رانت زمین تصورناپذیر می‌بود. با این حال قدرتِ منحصراًسازی به‌خودی‌خود بی‌فایده می‌بود اگر زمین وفور نامحدودی داشت. زمین محدود است - یا به قول معروفی که گاه به ویل راجرز و گاه به مارک توین منتسب می‌کنند: «دیگر ارزش درست نمی‌کنند» - و این کمیابی پشتیبان رانت است. و با این همه، با آن‌که زمین محدود و، تحت سرمایه‌داری، مشمول منحصربودگی است، این‌گونه نیست که هر زمینی رانت قطعی ایجاد کند. علتش جغرافیا است. توانایی رانت طلب کردن به میزان قابل‌ملاحظه‌ای از فضایی به فضایی دیگر تفاوت می‌کند، بالاخص بسته به جذابیت زمین برای مستأجران بالقوه، چه بر حسب کیفیات ذاتی خود محل (مثلاً حاصل‌خیزی زمین) و چه مزایای مکانی نسبی آن (مثلاً دسترسی‌اش به خدمات محلی).

نظر به توانایی زمین‌داران برای اخذ رانت، الگوهای زمین‌داری بازنماینده‌ی یک مسأله‌ی اساسی سیاسی-اقتصادی‌اند، آن هم این‌که هویت زمین‌رانت‌خواران یک کشور، آنچه مارکس طبقه‌ی زمیندار می‌نامید، تثبیت شده نیست. بریتانیا مثال خوبی است. از همان اواخر سده‌ی نوزدهم، رانت‌های زمین تقریباً به طور انحصاری به اشراف، اشرافیت زمیندار، تعلق می‌گرفت؛ «عایدگی مالکین زمین»، منتشر شده به سال ۱۸۷۵، که از بعد از «کتاب روز قیامت» نخستین پایش عمده‌ی زمینداری در بریتانیا بود، نشان می‌دهد که صرفاً ۴.۵ درصد جمعیت همه زمین‌های بریتانیا را در تملک داشتند (کَهِیل، ۲۰۱۱). امروزه نیز مالکیت زمین همچنان متمرکز است: به طور مثال، نیمی از انگلیس در تملک کم‌تر از ۱ درصد جمعیت است (شرابسل، ۲۰۱۹). با این همه خیلی چیزها نیز تغییر کرده است، بالاخص در دوران نولیبرال، چرا که گونه‌های جدیدی از زمین‌رانت‌خواران ظهور کرده‌اند: شرکت‌های ملکی از قبیل British Land company؛ نهادهای سرمایه‌گذاری نظیر Legal & General؛ و البته، انبوه صاحبخانه‌های خرید-به‌قصد-اجاره. چنانکه هاروی (۱۹۸۲: ۳۴۶) در همان آغاز این دوران مشاهده کرده بود زمینداری (landed property) «دیگر به هیأت یک اجتماع هم‌منفعت طبقاتی وحدت‌یافته و نسبتاً همگن وجود ندارد (اگر اصلاً هیچ‌گاه چنین بوده باشد)، بلکه مشتمل بر گروه‌های جورواجور و ناهمگون است».

رانت‌های منابع طبیعی. نه فقط از سطح زمین، که از زیر زمین هم رانت ایجاد می‌شود، یعنی با بهره‌برداری از منابع طبیعی، شامل محصولات انرژی (نفت، گاز و ذغال‌سنگ) و سایر مواد معدنی (کانسنگ‌ها، سنگ‌ها، شن و ماسه و نمک‌ها). به واقع منابع طبیعی، منبع اختصاصی رانت برای یکی از شناخته‌شده‌ترین انواع نهادهای رانت‌خوار هستند، که همانا «دولت رانت‌خوار» باشد. اما واضح است که صرفاً حکومت‌ها از این قبیل رانت‌ها بهره نمی‌برند. بنگاه‌های سرمایه‌دار نیز بهره می‌برند و برخی از بزرگ‌ترین آنها - از قبیل BP، Glencore و Rio Tinto - بریتانیایی هستند.

به‌طور معمول رانت کسب‌شده از منابع طبیعی میان مالک حقوق معدنی و سازمان («معدن‌کاری»^{۲۲۱}) که کار اکتشاف و استخراج منابع و عرضه‌ی آنها به بازار را، چه به صورت خام و چه فراوری‌شده، انجام می‌دهد تقسیم می‌شود. مالک می‌تواند دولت یا یک بنگاه خصوصی باشد - مثلاً در بریتانیا، دولت مالک همه‌ی ذخایر طلا و نقره و مالک حق بهره‌برداری از منابع سوختی^{۲۲۲} (نفت، گاز و زغال‌سنگ) است، و سایر حقوق معدنی متعلق به اشخاص خصوصی است، که اغلب (هرچند نه همیشه) مالکین سطح زمین نیز هستند. برای مالک، آن حقوق معدنی که قابلیت بهره‌برداری تجاری داشته باشند به خودی خود دارایی به شمار می‌آیند، دارایی‌ای که می‌تواند رانت ایجاد کند. برخلاف آن، منابع طبیعی فقط زمانی دارایی‌هایی با قابلیت بالقوه‌ی ایجاد رانت برای یک نامالک می‌شوند که آن نامالک به‌منظور معدن‌کاری به توافقی با مالک حقوق برسد. این توافق اغلب به شکل اجاره^{۲۲۳} است. انواع متفاوتی از اجاره وجود دارد (که به آنها نظام‌های اعطای امتیاز^{۲۲۴} یا رژیم‌های مالی نیز می‌گویند) اما همه‌شان نوعاً به معدن‌کار این حق انحصاری را می‌دهند که برای یک مدت زمان از پیش معلوم به استخراج منابع مبادرت کند، و در همه‌ی آنها این که رانت‌هایی که به این ترتیب حاصل می‌شوند به چه نحو باید میان معدن‌کار و مالک تقسیم شود مشخص شده است. چنین توافقی به معدن‌کار امکان می‌دهد که منبع را تحت عنوان اصطلاحاً «ذخایر» در ترازنامه ثبت کند، که طبقه‌بندی‌شان نوعاً بر اساس هم ماهیت توافق اجاره و هم درجه‌ی قطعیت بقاپذیری تجاری^{۲۲۵} (مثلاً «مسلم»، «محتمل»، «ممکن») است. دارایی‌های کلیدی شرکت‌های نفت و گاز و فلزات و معدن‌کاوی، ذخایر هستند.

رانت‌های دارایی فکری. بسیاری از قیمتی‌ترین دارایی‌ها در سرمایه‌داری معاصر دارایی‌های فیزیکی از قبیل زمین و منابع طبیعی نیستند، بلکه آفریده‌های ذهن هستند. البته که اغلب آفریده‌های ذهن، «دارایی» به آن معنای مورد استفاده در مقاله‌ی حاضر نیستند - مفهوم عشق یا دانش چگونگی تهیه‌ی تخم مرغ آب‌پز در تملک هیچکس نیست. اما برخی آفریده‌های ذهن **واقِعاً** مالک دارند، تا به آن‌جا که قانون حقوق دارایی انحصاری را برای آن آفریده‌ها به رسمیت شناخته و بر آن نظارت پلیسی دارد. منظور قلمرو به اصطلاح «دارایی فکری» است، و از این اصطلاح هم برای ارجاع به آفرینش فکری موردنظر استفاده می‌شود و هم برای ارجاع به حقوق دارایی منضم به آن که در جهت تبدیل آن به «دارایی» عمل می‌کند. متداول‌ترین مثال‌های دارایی فکری (IP) عبارتند از ثبت اختراع (پَتنت)، نشان‌های تجاری و کپی‌رایت (حق تکثیر). ثبت اختراع مالکیت محصول یا فرایندی را که یک شرکت یا فرد ابداع کرده است اعطا می‌کند؛ نشان تجاری مالکیت شناسه‌ی^{۲۲۶} یک محصول یا خدمات، مثلاً مالکیت یک نام برند را، اعطا می‌کند؛ و کپی‌رایت مالکیت یک کار خلاقانه‌ی اصل، مثلاً یک آهنگ را، اعطا می‌کند. برای آن‌که تجاری‌سازی سودآورانه‌ی آفریده‌های فکری برای سازندگان‌شان امکان‌پذیر باشد این حقوق قانونی وسیعاً لازم‌الاجرا تلقی می‌شوند، چرا که رانت‌های دارایی مبتنی بر کمیابی‌اند و اگر هیچ چیز دیگران را از تقلید از یک محصول، اتخاذ یک شناسه یا تکثیر یک کار خلاقانه باز ندارد کمیابی به مخاطره می‌افتد.

نظر به این‌که در اقتصاد مدرن آفریده‌های ذهن در نقش منابع مهم مزیت تجاری ظاهر می‌شوند، یک ویژگی چشمگیر همه‌ی بخش‌های این اقتصاد رانت‌های IP (دارایی فکری) است. به‌عنوان نمونه، ثبت اختراع‌ها در بخش‌های داروسازی و زیست‌فناوری حضور پررنگی دارند؛ نشان‌های تجاری را در همه جای صنایع محصولات مصرفی می‌توان یافت؛ کپی‌رایت پشتیبان بخش اعظم حوزه‌های سرگرمی و انتشارات است. امروزه همه‌ی این بخش‌های اقتصاد در بریتانیا واجد اهمیت هستند. رانت‌هایی که مالکیت انحصاری دارایی فکری در خدمت تولیدشان است دو شکل عمده به خود می‌گیرند. شکل نخست آنجا است که مالک خود به بهره‌برداری از دارایی فکری می‌پردازد. مثالش شرکت داروسازی‌ای است که یکی از محصولات دارویی ثبت

اختراع شده خودش را تولید کرده و می‌فروشد. شکل دوم رانت زمانی است که مالک امتیاز دارایی فکری را به طرف ثالثی می‌دهد، و به این ترتیب او را به کاری قادر می‌سازد که اگر آن امتیاز در میان نبود تعدی به حقوق مالکیت محسوب می‌شد. در این مورد اخیر رانت کلاً به شکل حق امتیاز یا حق‌الزحمه‌ای^{۲۲۷} است که صاحب امتیاز می‌پردازد. یک مثال معمولش واگذاری امتیاز و استفاده‌ی طرف ثالث از نرم‌افزار اختصاصی‌ای است که با کپی‌رایت سورس کد (کد منبع) (و گاهی همچنین با ثبت اختراع) از آن محافظت می‌شود. اذعان به وجود این مدل دوم رانت‌خواری دارایی فکری یعنی وقوف به این‌که مایکروسافت احتمالاً پربارترین رانت‌خوار در تاریخ سرمایه‌داری است.

رانت‌های طیف رادیویی. منظور از طیف رادیویی بازه خاصی از فرکانس‌های الکترومغناطیس است که از آن می‌توان برای انواع گوناگون ارتباطات استفاده کرد. آن را اغلب به زمین تشبیه می‌کنند؛ می‌شود گفت که یک چور مستغلات مجازی است. آن هم مثل زمین یک منبع محدود، یا کمیاب است. و باز مثل زمین، هر بخش از طیف می‌تواند فقط معدودی کاربری را پشتیبانی کند؛ این در اصل به این خاطر است که احتمال تداخل وجود دارد. نتیجه آن‌که بسیاری از بخش‌های آن را دولت، که مالک طیف رادیویی است، سامان‌دهی می‌کند - این‌جا هم باز مقایسه با زمین، سامان‌دهی کاربری زمین توسط دولت، بجا است. به‌طور کلی دولت این کار را با اعطای امتیاز انحصاری استفاده از برخی فرکانس‌ها، به‌منظور برخی کاربری‌های مشخص، و در محدوده‌ی نواحی مشخص جغرافیایی، انجام می‌دهد. هر جا که این استفاده‌ها صاحب امتیاز را به ایجاد درآمدهایی قادر سازند، این درآمدها، تا آن‌جا که از کنترل تجاری انحصاری دارایی‌های نادر - طیف رادیویی قابل‌استفاده - ناشی می‌شوند، به‌وضوح معادل رانت هستند.

امروزه کاربری‌های تجاری طیف رادیویی گسترده‌ی وسیعی دارند، از جمله مخابرات صوت و ویدئو (یعنی تلویزیون) و فراهم آوردن خدمات تلفن همراه و اینترنت. منظور آن‌که دارایی‌های طیفی و رانت‌های طیف جایگاهی بنیادین در مدل‌های کسب‌وکاری برخی از شناخته‌شده‌ترین برندهای مصرفی شرکتی بریتانیا دارند، از جمله Vodafone، O2 (که در تملک Telefonica است) و Three (که در تملک Hutchison است). روش‌هایی که حکومت‌ها برای تخصیص طیف به امتیازهای تجاری پیش می‌گیرند از

کشوری به کشور دیگر متفاوت است. سابق بر این روش ارجح به اصطلاح «مسابقه‌ی زیبایی» بود که مطابق با آن کاندیدها طرح‌های کسب‌وکاری‌شان را برای استفاده از مستغلات ارائه داده و دولت نیز امتیازها را به آنهایی اعطا می‌کرد که به نظرش بیشترین مطابقت را با معیارهای مکتوب منتشرشده‌اش داشتند. طی دهه‌ی ۹۰، قالب مزایده^{۲۲۸} ارجحیت یافته و از آن زمان به بعد هنجار بین‌المللی شد؛ باور بر این است که مزایده روش کارآمدتری برای تخصیص است و طراحی آن نیز برای تحقق ارزش طیف مناسب‌تر است. با این همه، طراحی‌های متفاوتی برای مزایده‌ها وجود دارند (مثلاً مزایده‌ی سربسته،^{۲۲۹} مزایده‌ی با قیمت صعودی،^{۲۳۰} مزایده‌ی انگلیسی-هلندی^{۲۳۱} و غیره)؛ و برای ساختاردهی به پرداخت‌های حق امتیاز نیز راه‌های متفاوتی هست (مثلاً حق امتیاز جاری^{۲۳۲} در مقایسه با پرداخت یکجای حق امتیاز^{۲۳۳}). در هر حال دولت بریتانیا نخستین بار در سال ۲۰۰۰ رویکرد مزایده را پیش گرفت. هدف آن بود که با دریافت ۲۲.۵ میلیارد پوند پنج امتیاز برای خدمات نسل سوم تلفن همراه اعطا کند. اقتصاددانانی که مزایده را برای دولت طراحی کرده بودند می‌گفتند که «از بعد از سال ۱۹۵ میلادی که گارد پتورین [سپاه ویژه فرماندهان روم باستان] کل امپراطوری رم را تحویل دیدیوس ژولیانیوس داد» چنین واگذاری بزرگی سابقه نداشته است (بینمور و کلمپر، ۲۰۰۲: C74).

رانت‌های پلتفرم. از چشمگیرترین و مهمترین تحولات اقتصادی دو دهه‌ی گذشته ظهور به اصطلاح «اقتصاد پلتفرم» و قدرت رشدیابنده‌ی مالکان پلتفرم‌های دیجیتالی پیشرو امروزی است. راحت نمی‌توان تعریفی از پلتفرم ارائه کرد چرا که ظریفی در کار است اما می‌توان گفت که کارکرد کلیدی پلتفرم‌ها **واسطه‌گری** است - مارتین کنی و جان زیسمان در مقاله‌ای تأثیرگذار (۲۰۱۶: ۶۱، ۶۵) تعریفی سودمند از پلتفرم‌های دیجیتالی به دست داده‌اند: «چهارچوب‌های دیجیتالی چندسویه که به شرایطی که مشارکت‌کنندگان ذیل آنها به تعامل با یکدیگر می‌پردازند شکل می‌دهند ... ساخت یک پلتفرم خود یک کار است، اما پلتفرم که ساخته شد دیگر از آن پس کار دیگران را ایجاد کرده یا سازمان می‌دهد، این‌گونه که برای اتصال‌هایی که سازمان‌دهنده‌ی کار و سایر فعالیت‌ها هستند مکان‌هایی دیجیتالی فراهم می‌کنند.» به عبارت دیگر، پلتفرم‌ها

هم افراد یا شرکت‌ها را به هم پیوند می‌دهند و هم - و این یکی نیز به همین اندازه مهم است - این را که اتصال طرف‌های مختلف چگونه انجام می‌گیرد اداره کرده یا دست‌کم هدایت می‌کنند.

درآمدهایی که پلتفرم‌ها برای مالکین‌شان ایجاد می‌کنند بر دو نوع اصلی است. یکی تبلیغات است (مثلاً فیس‌بوک، گوگل)؛ از آنجا که پلتفرم‌های دیجیتال نوعاً حجم عظیمی از داده‌های راجع به کاربران‌شان را گردآوری و کنترل می‌کنند، برای تبلیغ‌گرها شدیداً جذابند چرا که پلتفرم‌های دیجیتال، در قیاس با رسانه‌های دیگر، به تبلیغ‌گرها امکان می‌دهند هدف‌گیری تبلیغات را با اثربخشی بسیار بیشتری انجام دهند. جریان درآمدی عمده دوم شامل حق‌الزحمه‌ها یا کمیسیون‌هایی است که بر معاملات می‌گذرد که از خلال پلتفرم پا گرفته‌اند و وضع می‌شوند (مثلاً Airbnb، آمازون، Marketplace، London Stock Exchange Group، Flutter Entertainment). اما از شکل مشخص درآمد که بگذریم، همه‌ی درآمدهایی که پلتفرم‌های دیجیتال پیشرو امروزی کسب می‌کنند، به آن معنایی که در مقاله‌ی حاضر تعریف کردیم، رانت هستند: به کنترل یک دارایی نادر، پلتفرم، متکی‌اند. البته در این مورد کمیابی نه ذاتی است (چنان‌که در مورد زمین می‌بینیم) و نه دولت‌روا^{۲۳۴} (چنان‌که در مورد طیف رادیویی می‌بینیم)، بلکه خصوصیت سرشت‌نمای کسب‌وکار پلتفرم‌های دیجیتال است. کنی و زیسمان نوشته‌اند (۲۰۱۶:۶۸): «بسیاری از پلتفرم‌ها ماهیتاً نشان داده‌اند که بازارهای "همه نصیب یکی" هستند، بازارهایی که در آنها فقط یک یا دو شرکت دوام می‌آورند، و مالک پلتفرم قادر است سهم بزرگی از کل ارزشی را که توسط همه‌ی کاربران آن پلتفرم خلق شده است تصاحب کند.» بالاخص پلتفرم‌های دیجیتال معمولاً از میزان بالایی مزیت {ناشی از} مقیاس،^{۲۳۵} مزیت تنوع^{۲۳۶} و به اصطلاح «اثرات شبکه‌ای» (این‌که اضافه شدن کاربران جدید به ارزش پلتفرم به کاربران موجود می‌افزاید) برخوردارند، و همه‌ی اینها مانع از رقابت موثر می‌شوند (سندبو، ۲۰۱۸). در مقیاس پلتفرمی فقط یک ایربی‌ان‌بی (Airbnb) هست، یک فیس‌بوک، یک گوگل، و همین کمیابی (-ی مقیاس) است که سبب‌ساز رانت می‌شود. چنان‌که سندبو گفته است (۲۰۱۸) «این‌که گول‌های اینترنت چنین سرسام‌آور ذی‌قیمت‌اند دلیل عمده‌اش رانت اقتصادی است.»

رانت‌های انحصار طبیعی. «انحصار طبیعی» را به طرق متعددی می‌توان تعریف کرد اما شاید مفیدترین تعریف این باشد: {وضعیت} صنعتی که در آن کارآمدترین تعداد تأمین‌کنندگان یکی است. به این خاطر می‌گویند انحصار در چنین مواردی «طبیعی» است که ورود تأمین‌کنندگان بیشتر ضرورتاً هزینه‌های سراسری تولید و به تبع آن، قیمت‌هایی را که مشتریان می‌بایست بپردازند افزایش می‌دهد. یک مثال کلاسیک انحصار طبیعی، بنا به این تعریف، تأمین فیزیکی منطقه‌ای یا محلی آب آشامیدنی برای کسب‌وکارها و خانوارها است. {در این مورد} جابجایی از ساختار تأمین انحصاری به نا-انحصاری مستلزم دوچندان شدن زیرساخت - مثلاً وجود چندین مجموعه لوله‌کشی - و دوچندان شدن هزینه‌ها است، که نهایتاً بارش بر دوش مشتریان می‌افتد.

امروزه در بریتانیا بخش‌های صنعتی متعددی هستند که سرشت‌نمایشان شرایط انحصار طبیعی است. یک نمونه‌اش همین تأمین آب. از دیگر موارد، بیش از همه مالکیت و اداره‌ی شبکه‌های انتقال و توزیع برای ارائه دیگر «خدمات شهری» شایان ذکرند، و منظور از این اصطلاح خدمات اساسی‌ای است که عموم مردم در زندگی روزمره از آنها بهره می‌برند - مشخصاً گاز، برق، فاضلاب، رادیو و تلویزیون (با فرستنده‌های زمینی، خطوط ثابت تلفن و (برخی انواع) حمل‌ونقل. امروزه در بریتانیا، از میان این‌ها، فقط یکی اپراتور شبکه‌اش در تملک عمومی^{۲۳۷} است. منظور Network Rail است، یک موسسه‌ی نیمه-مستقل^{۲۳۸} وزارت حمل‌ونقل، که بخش اعظم زیرساخت شبکه‌ی ریلی کشور را مدیریت می‌کند. در تمامی بخش‌های دیگر خدمات شهری، از جمله تأمین آب، زیرساخت‌های شبکه‌ای گوناگونی که عرضه‌ی خدمات فوق‌الذکر را امکان‌پذیر می‌سازند در تملک شرکت‌های خصوصی صاحب‌امتیاز بوده و توسط آنها اداره می‌شوند - شرکت‌هایی چون National Grid، E.On، Centrica، Cadent، Arqiva و SSE. هر یک از این شرکت‌ها، تحت نظارت تنظیم‌گران (رگولاتورهای)^{۲۳۹} دولتی، یک یا چند انحصار طبیعی خاص و به لحاظ گستره‌ی جغرافیایی محدود را اداره می‌کنند: مثلاً سیستم انتقال برق و گاز در انگلیس و ویلز با National Grid است، و شبکه‌های انتقال برق در شمال اسکاتلند و ناحیه‌ی مرکزی جنوب انگلیس با SSE. این دارایی‌های

گوناگون («دارایی پایه‌ی تحت نظارت» آن شرکت‌ها) تا به آنجا که تماماً (یا «طبیعتاً»)، و چنان‌که از واژه‌ی انحصار نتیجه می‌شود، آزاد از رقابت هستند، در تعریف کمیاب می‌گنجد؛ رانتی که فراهم می‌آورند به شکل حق‌الزحمه‌ی خدماتی است که قیمت‌گذاری‌شان عموماً ذیل پارامترهای چهارچوب‌های کنترل تنظیم‌گری انجام می‌گیرد.

رانت‌های قرارداد. تکیه‌کلام فعالین صنعت مشاوره‌ی مدیریت، که از دیرباز در گوش مشتریان‌شان - چه در بخش دولتی و چه در بخش خصوصی - تکرار می‌کرده‌اند این بوده که می‌بایست منحصراً بر مزیت رقابتی اصلی‌شان تمرکز کرده و سایر فعالیت‌ها را همگی برون‌سپاری کنند. نتیجه، در گذر چندین دهه، این بوده که به معنای واقعی کلمه انفجاری در صنعت برون‌سپاری داشته‌ایم و انبوهی از شرکت‌ها ظهور کرده‌اند که چیزی که بتوان گفت کسب‌وکار اصلی‌شان باشد ندارند بلکه کسب‌وکارشان به انجام رساندن عملیات‌های غیر-اصلی سایر واحدهای اقتصادی^{۲۴۰} است، و آن عملیات‌ها هم هر چیزی می‌تواند باشد - تهیه‌ی غذا، نظافت، فناوری اطلاعات، حقوق و دستمزد یا هر چیز دیگری. بخش دولتی در بریتانیا بالاخص برون‌سپار دوآتشه‌ای بوده است و مقامات محلی و وزارتخانه‌ها و ادارات دولتی همه چیزی را به دیگران واگذار می‌کنند از اطفاء حریق و عملیات نجات گرفته تا خدمات خطوط ریلی مسافربری، از استخدام گرفته تا خدمات درمانی-پهداشتی، و از ساخت‌وساز گرفته تا خدمات پارکینگ.

نام دیگر برون‌سپاری - به‌پیمان‌کار سپردن (کنترات کردن)^{۲۴۱} - آنچه را مد نظر ما است بیشتر آشکار می‌کند، چون زمانی که سازمان‌ها فعالیت‌ها را برون‌سپاری می‌کنند این کار را عموماً با قرارداد بستن برای خدماتی که قرار است ارائه شوند انجام می‌دهند، و آن قراردادها می‌شوند دارایی‌های عمده و گرانبه‌ای شرکت‌هایی که در بخش برون‌سپاری مشغول به کارند- در بریتانیا، شرکت‌هایی چون Compass، Capita، و Serco در این زمره‌اند. این دارایی‌هایی که از جنس قراردادنند کمیاب هستند به این معنا که هر کدام منحصربه‌فردند و تعدادشان بنا به ماهیت‌شان محدود است. علاوه بر این، اغلب ارائه‌ی خدمات را برای یک دوره‌ی چندساله، یا در مواردی حتی، یک دوره‌ی چنددهه‌ای شامل می‌شوند؛ به‌عنوان نمونه، وزارت دفاع در اواسط سال ۲۰۱۸ یک قرارداد جدید و ۱۰-ساله‌ی اطفای حریق را به ارزش تخمینی ۵۰۰ میلیون پوند

با Capita منعقد کرد که به موجب آن این شرکت اداره‌ی ۶۹ ایستگاه آتش‌نشانی تحت تملک وزارتخانه را عهده‌دار می‌شد. بخش قابل‌توجهی از این ۵۰۰ میلیون پوند رانت است: درآمد تضمین‌شده‌ای که به یمن تملک یک دارایی - یعنی قرارداد - توسط Capita ایجاد شده است، قراردادی که به مدت یک دهه این شرکت را از هر رقابتی برای تأمین نیاز وزارتخانه در زمینه‌ی آتش‌نشانی برکنار می‌دارد. از این‌رو همان‌طور که الزام راهبردی رانت‌خوار مالی کسب و استخراج ارزش از دارایی‌های مالی است و برای رانت‌خوار طیف رادیویی کسب و استخراج ارزش از دارایی‌های طیف رادیویی است، الزام راهبردی رانت‌خوار قرارداد هم این است که از دارایی‌های قراردادی ارزش کسب و استخراج کند. به واقع اگر بشود گفت امثال Capia و Serco کسب‌وکار اصلی دارند، به قول کالین کروچ (۲۰۱۵:۱۶۲) احتمالاً کسب‌وکار اصلی‌شان این است که بدانند چطور قرارداد جور کنند.

مقاله‌ی بالا ترجمه‌ی بخش‌های برگزیده‌ای از متن زیر است:

Brett Christophers, The rentierization of the United Kingdom economy, *Economy and Space* 0(0) 1-33.
DOI:10.1177/0308518X19873007

207 landed property

208 ground-rent

209 absolute

210 differential

211 compensation

212 epistemic community

213 context

214 proprietor

215 cartelized industries

²¹⁶ م. از این جمله اینطور برداشت می‌شود که نویسنده صنایع کارتلی‌شده را مصداقی بر رانت نمی‌داند.

²¹⁷ trace elements ؛ عنصر کم‌مقدار عنصری است که غلظتش (یا مقدار آن در دیگر انواع

اندازه‌گیری) بسیار کم باشد. تعریف دقیق این عبارت در هر زمینه‌ای از دانش متفاوت است. (ویکی‌پدیا)

²¹⁸ off-the-shelf ؛ فروش انبوه، فروش بازاری

²¹⁹ cumulative oppressive power؛ صفت cumulative (انباشتی) در اینجا اشاره‌ای دارد به

بهره مرکب اما می‌تواند به همان معنای معمول «انباشتی» نیز خوانده شود. (م.)

-
- 220 power to exclude
221 developer
222 Fuel rights
223 lease
224 licensing systems
225 commercial viability
226 identifier
227 fee
228 auction
229 sealed-bid auction
230 ascending-price auction
231 anglo-dutch auction

۲۳۲ royalties؛ هرچند running royalties اصطلاح دقیق‌تری است. معادل دیگر می‌تواند حق امتیاز شناور باشد. (م)

- 233 lump sums
234 state-prescribed
235 economies of scale
236 economies of scope
237 publicly owned

۲۳۸ arm's length body؛ م. موسسات نیمه-مستقل، یا موسسات با-فاصله، در عین حال که بابت یک خدمات‌رسانی مشخص مسئول هستند، از خودمختاری مدیریتی و مالی در نسبت با حکومت برخوردارند. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به این گزارش خلاصه بانک جهانی در نشانی اینترنتی زیر:
<https://documents1.worldbank.org/curated/en/804021468163449274/pdf/534640BRIOGET01n0title010GET0Briefs.pdf>

۲۳۹ regulator؛ تنظیم‌گر، ناظر

- 240 entity
241 Contract out

طردِ مارکسیسم از دانشگاه

راجو جی داس



ترجمہ ی خسرو صادق بروجنی

بہ یادِ بی بدیل زندہ یاد فریبرز رئیس دانا کہ ہنوز و ہموارہ از او می آموزم



یادداشت مترجم

نادیده‌انگاشتن، به‌حاشیه‌راندن، سرکوب، نفی به بهانه‌ی نقد و خلاصه‌طرد مارکسیسم از دانشگاه، پروژه‌ی دانشگاه جریان اصلی به عنوان یکی از ابزارها و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت سرمایه‌داری است. این روند در کشورهای پیرامونی که اجبار بر اجماع چیرگی دارد با خشونت بیشتری انجام می‌شود و طبیعتاً در کشورهای مرکز سرمایه‌داری که به مدد تولید رضایت نسبی در میان شهروندان، هژمونی‌شان از اجماع بیشتری برخوردار است، نرم‌تر، ملایم‌تر و نامحسوس‌تر است.

اکثراً گفته می‌شود تحولات پیچیده در عصر نو دارای چنان زیربوم‌ها و چم‌وخم‌هایی است که اندیشه‌ی انقلابی مارکس تبیین‌گر همه‌ی آن‌ها نیست، نمی‌تواند باشد و اتفاقاً لازم است به جز افق تغییر جهان، به تفسیر جهان اقدام کرد. اینکه اندیشمندان گوناگون از نخله‌های فکری مارکسیسم اعم از مارکسیسم فرهنگی و نو و روانکاوانه گرفته تا مارکسیسم ساختارگرا و پساساختارگرا هر یک شرایط بغرنج جهان را تحلیل کرده و می‌کنند بحثی است در خور توجه؛ ابزارهای تحلیلی که هر یک تلاش دارند فهم درست و جدیدی از «دنیای قشنگ نو» ارائه دهند. اما این همه‌ی مسئله نیست. گاهی کار به جایی می‌رسد که همین ابزارهای تحلیلی نوین و مکمل، علیه چیزی که قرار است آن را کامل کنند قد علم می‌کنند، می‌ایستند، آن را طرد و حذف و تحریف می‌کنند و به خلاف خمیرمایه‌ی اولیه‌ی آن اندیشه‌ی امیدبخش، همه‌ی راه‌ها را بن‌بست می‌بینند و جهانی را تصویر می‌کنند که یا باید به آن کرنش کرد و یا در مغاک نابودی‌اش فرورفت؛ کرنشی که این روزها بیشتر برایمان ملموس است؛ انبوهی از شارحان دانشگاهی اندیشه‌های مارکسیستی که با گردش به راست در بزنگاه‌های تاریخی و بهانه‌های واهی و تکراری «عقلانیت»، از نیروهای سیاسی پشتیبانی می‌کنند که اندک نگاه تاریخی و دیالکتیکی به بود و نمودشان کافی است تا ماهیت و راستی و درستی کلام و کردارشان برایمان فاش شود.

مجموعه شرایط گفته‌شده همان تصویری است که امروز در دانشگاه عرضه می‌شود؛ دنیایی از «بایدها» و گستره‌ای از «نتوانستن‌ها»؛ انفعالی ناامیدانه که محصول فردگرایی بیش از پیش و جدایی انسان‌های سوژه‌ی تغییر است.

سپهر دانشگاه در جهان سرمایه‌داری دارای چه ویژگی‌هایی است و چرا مارکسیسم نتوانسته خود را با سازوکارهای میدان دانشگاه تحت سیطره‌ی اصول سرمایه‌داری سازگار کند؟ دانشگاهیان چه منافع‌ی دارند و خودشان تا چه حد مانع از این سازگاری بوده‌اند و چرا؟ نظریات جدید و «متفاوت» مانند سیاست هویت چه نقشی را در این میان ایفا می‌کنند؟ آیا از هرچه در مراکز دانشگاهی مورد اقبال قرار می‌گیرد باید با خوش‌بینی و روی خوش استقبال کرد یا دستورکار سیاسی حاکم گاه خود را به هر آن‌چه پیشوند «نو» دارد ملیس می‌کند تا هسته‌ی حقیقی و اصیل اندیشه‌ای رادیکال و تحول‌خواه را نرم و نرم‌تر سازد تا جایی که فقط زینت‌بخش قفسه‌ی کتاب‌خانه‌ها و مراکز پژوهشی شود؟ زمین‌بازی مارکسیسم کجاست؟ طرد آن از دانشگاه را باید به فال نیک گرفت یا ناامیدانه و منفعلانه تلاش کرد تا تحت اسامی دیگر که اندکی عدالت اجتماعی و رادیکالیسم بیشتر را تداعی می‌کنند به حرکت مویرگی و بطئی ادامه داد تا شاید اقبال اکثریت برای اصلاح بدون دست زدن به ساختارها و تضادهای اساسی؟

«راجو. جی داس» استاد اقتصادسیاسی دانشگاه یورک و عضو هیئت تحریریه‌ی نشریه‌ی «علم و جامعه» در مطلب پیش‌رو تلاش دارد به پرسش‌های مذکور پاسخ دهد. پروفیسور داس وقتی متوجه شد که مطلبش را به فارسی ترجمه کرده‌ام و قرار است در سایت نقد اقتصادسیاسی منتشر شود از سر مهر و همکاری یادداشت کوتاهی را ارسال کرد که در ادامه می‌آید:

خوشحالم که مطلع شدم ترجمه‌ی فارسی مقاله‌ی «طرد مارکسیسم از دانشگاه» به صورت آنلاین منتشر می‌شود. این کار موجب می‌شود پیام مقاله به فارسی‌زبانان اوراسیا برسد که آن‌ها نیز از یورش امپریالیسم در رنج هستند و در مبارزه با آن مارکسیسم قدرتمندترین ابزار است. همچنان که مارکسیسم قدرتمندترین ابزار نه‌فقط علیه امپریالیسم بلکه علیه سایر اشکال استثمار و علیه هجوم به حقوق دموکراتیک کارگران و تولیدکنندگان خرد است، در دانشگاه مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد. تا جایی که اصلاً به جایگاه مارکسیسم در دانشگاه مربوط

می‌شود، این جایگاه بسیار صوری است زیرا از لحاظ نظری صرفاً بر زیاده‌روی‌های نظام و توزیع نابرابر و وقوع مشکلات عمده در مناطق جغرافیایی و گروه‌های اجتماعی تمرکز دارد و از نظر سیاسی اصلاح‌طلب است زیرا هدفش حفظ نظام سرمایه‌داری در اشکال کمی تعدیل‌شده است. این مقاله به‌طور اجمالی و به‌صورت نیمه-آکادمیک اما از دیدگاه مارکسیستی توضیح می‌دهد که چگونه و چرا مارکسیسم در دانشگاه نادیده گرفته می‌شود و مارکسیست‌ها چه کاری می‌توانند انجام دهند. این مطلب بخشی از مجموعه مقالات من در مورد هویت طبقاتی دانشگاه است که به زودی در قالب یک کتاب منتشر خواهد شد. خوانندگان می‌توانند این مقاله را همراه با مطلب «[سرمایه‌داری، مبارزه طبقاتی و/در دانشگاه](#)» بخوانند که در مجله‌ی «جامعه‌شناسی انتقادی» (شماره ۶:۴۹) در سال ۲۰۲۳ منتشر شد و به صورت آنلاین در دسترس است.

تفکر دیالکتیکی وجوه متعددی دارد. یکی از آن‌ها کلیت است: «چیزها»، روابط و فرآیندهای مختلف به هم وصل می‌شوند تا یک کل، یک کلیت را تولید کنند. کلیت اجزای سازنده‌ی خودش را شکل می‌دهد. بوخارین از جمله بر این ایده تأکید داشت. جنبه‌ی دیگر تفکر دیالکتیکی، ایده‌ی تضاد/تناقض یا درهم‌تنیدگی تضادها است. لنین بر این ایده تأکید کرد. سوم، قانون تبدیل کمیت به کیفیت و بالعکس است که تروتسکی مدام بر آن پافشاری می‌کرد [۱].

اجازه دهید به جنبه‌ی سوم تفکر دیالکتیکی بپردازیم. بین مقداری نمک و هیچ مقدار نمک تفاوت وجود دارد. بین میزان محدودی نمک و مقدار قابل‌توجهی نمک تفاوت وجود دارد. وقتی مقدار/کمیت یک چیز به زیر یک سطح کاهش می‌یابد یا زمانی که از یک سطح افزایش می‌یابد، آن چیز خودش وجود ندارد یا تقریباً وجود ندارد (ماهیت خود را از دست می‌دهد [۲]). مثلاً وقتی دمای آب آنقدر پایین است که به زیر صفر می‌رسد، دیگر مایع نیست. و وقتی هم بالای ۱۰۰ درجه شود مایع نیست [بلکه به جامد و بخار تبدیل می‌شود].

به جای نمک به مارکسیسم فکر کنید.

موقعیت حاشیه‌ای مارکسیسم در دانشگاه [۳]

آنچه در سرمایه‌داری یک انتخاب به نظر می‌رسد، برعکس، یعنی نبود انتخاب است. سرمایه‌داری خود را از طریق «درهم تنیدگی تضادها» بازتولید می‌کند: آنچه در واقع درست است و آنچه که تصور می‌شود درست است، متضاد هم هستند. تقریباً همه‌ی انواع خمیردندان، مانند احزاب مختلف بورژوازی مثل کنگره یا حزب مردم هند، یا حزب دموکرات و جمهوری‌خواه، کم‌وبیش یکسان هستند، اما به‌طور کلی تفاوت قابل توجهی دارند. البته یک تفاوت وجود دارد. اما میزان اختلاف بین احزاب مختلف مسلط، تا آنجا که به منافع و حقوق عینی اکثریت مردم مربوط می‌شود، کم‌وبیش ناچیز است [۴].

این امر همان‌طور که در بازار کالاها و در دنیای سیاسی (بازار انتخاباتی) وجود دارد، در حوزه فرهنگی نیز چنین است. در دانشگاه به‌عنوان بخشی از جهان فرهنگی، چیزهای مختلف، روش‌های گوناگونی برای نگاه به جهان توسط اساتید ارائه می‌شود. دانشجویان و در واقع مردم در سطح جامعه، آزادند که هر شیوه‌ی تفکری را که برایشان جذاب‌تر است، یا هر شیوه‌ای که به علایق طبقاتی و تفسیرهای موجود از منافع طبقاتی‌شان علاقه‌مند است، انتخاب کنند.

دانشگاهیان در ارائه‌ی نظرات طی سخنرانی‌ها، نوشته‌های دانشگاهی، فعالیت‌های رسانه‌ای و غیره سعی می‌کنند این گونه جلوه دهند که به دانشجویان و جامعه دیدگاه‌های متفاوتی ارائه می‌شود و دانشگاهیان میان‌رو و بی‌طرف هستند. اما، در واقع، به نام انتخاب دانشگاهی که در بازار دانشگاهی خوب تبلیغ شده است، و در واقع، به‌رغم تعهد رسمی به اصل آزادی آکادمیک، نظام دانشگاهی انتخاب کمی را ارائه می‌دهد. نظام آکادمیک محتوای درسی مارکسیسم را یا به صفر می‌رساند یا مانند برخی از مراکز آموزشی مترقی به‌مقدار ناچیز به‌حدی که در حد صفر است.

البته انتخاب هم هست. این انتخاب محدود به جریان اصلی - بورژوازی - شیوه‌های تفکر درباره‌ی جهان است. این شبیه به این واقعیت است که کارگران در بازار کار یک انتخاب دارند: آنها می‌توانند انتخاب کنند که برای این سرمایه‌دار یا آن سرمایه‌دار کار کنند. اما نمی‌توانند انتخاب کنند که اصلاً برای یک سرمایه‌دار کار نکنند. به‌همین

ترتیب، دانشجویان می‌توانند این یا آن درس را انتخاب کنند که همگی، کم‌وبیش، در چارچوب جریان اصلی هستند، اما آزاد نیستند هیچ‌یک از این‌ها را انتخاب نکنند. آنها در انتخاب آموزش مارکسیستی آزاد نیستند. صرفاً به این دلیل که در بازار دانشگاهی یا هیچ آموزش مارکسیستی وجود ندارد یا اندکی از آن هست.

جهان دانشگاهی مارکسیسم را به کلی نادیده نگرفته است. برخی از دانشگاهیان گهگاه نقل‌قولی از مارکس یا یک مارکسیست می‌آورند یا در مقاله‌شان به یک نویسنده‌ی مارکسیست استناد می‌کنند یا از دانشجویان خود می‌خواهند که در یک واحد درسی مقاله‌ای مارکسیستی را مطالعه کنند. آنها این کار را درحالی انجام می‌دهند که قویاً طرفدار شیوه‌ی تفکر جریان اصلی باقی می‌مانند. همچنین، برخی از دانشگاهیان سعی می‌کنند با ارائه‌ی برخی انتقادات علیه نولیبرالیسم یا زیاده‌روی‌های سرمایه‌داری (مانند فقر شدید، تغییرات زیست‌محیطی بیش از حد، نابرابری و فساد گسترده، محدودیت بسیار برای حقوق دموکراتیک و ...)، خود را با مارکسیسم [۵] مرتبط کنند. با این حال، آنها ناآگاهی خود را نسبت به دیدگاه مارکسیستی زیر نشان می‌دهند: بین شکل و محتوا و بین سازوکارهای بنیادی و نتایج مشخص آن سازوکارها تمایز وجود دارد، و این‌که انتقاد از شکل (مثلاً نولیبرالیسم یا جهانی‌سازی) و نتایج مشخص (مثلاً افراطی‌گری سرمایه‌داری) با انتقاد از محتوای طبقاتی خود سرمایه‌داری یا سازوکارهای طبقاتی بنیادی یکسان نیست. بنابراین، وقتی برخی از مردان و زنان دانشگاهی، با پیشینه‌های نژادی و قومی مختلف، سعی می‌کنند نشان دهند که با مارکسیسم ارتباط دارند، باید توجه داشت که این ارتباط آنقدر کم است که تقریباً وجود ندارد. از سوی دیگر، دیدگاه مارکسیستی شامل تحلیل انتقادی محتوا و شکل و سازوکارها و نتایج عینی است. دیدگاه مارکسیستی قدرتمند است زیرا می‌گوید:

۱- درک درست جامعه و رابطه‌ی سوخت‌وساز آن با طبیعت مستلزم تعهد به تفکر ماتریالیستی - دیالکتیکی است.

۲- مشکلات بشریت - بحران اجتماعی - زیست‌بومی، توسعه‌ی ناموزون جغرافیایی، نابرابری اقتصادی و بی‌ثباتی بحران‌زده و غیره - ریشه در سرمایه‌داری و روابط قدرت طبقاتی دارد.

۳- عملکرد واقعی استثمار طبقاتی و سرمایه‌داری روابط اجتماعی ظلم و ستم را شکل می‌دهد و توسط آن شکل می‌گیرد، مانند روابط مبتنی بر جنسیت، نژاد، طبقه، مذهب، زبان، گرایش جنسی، هویت بومی و ملیت، که همگی بر زندگی انسان‌ها در درون چارچوب کلی جامعه‌ی طبقاتی موجود تأثیر می‌گذارند.

۴- روابط طبقاتی سرمایه‌داری مشکلاتی را ایجاد می‌کند که توسط دولت سرمایه‌داری یا هر عامل دیگری در داخل سرمایه‌داری به‌طور واقعی و بلندمدت حل نمی‌شود.

۵- حل مشکلات بشریت مستلزم مبارزات خودرهایی‌بخش کارگران و تولیدکنندگان کوچک‌مقیاس با پیشینه‌های اجتماعی مختلف است که به‌طور دموکراتیک سازماندهی شده‌اند.

۶- مبارزه برای جامعه جدید باید مبارزه‌ای باشد برای:

الف- (دفاع از) حقوق دموکراتیک عمومی (از جمله حق بیان و تجمع و حق مخالفت) و حقوق دموکراتیک خاص- حمایت از- گروه‌های تحت‌ستم اجتماعی (مانند زنان و جمعیت نژادی و بومی) و

ب- کسب امتیازات اقتصادی-زیست‌بومی از طبقات استثمارگر مالک و دولت آنها،

ج- به‌عنوان بخشی از مبارزه برای از بین بردن روابط طبقاتی و سرمایه‌داری؛ و

۷- این‌که به جای روابط طبقاتی موجود و سرمایه‌داری، نیاز مبرمی به برقراری نظم اجتماعی چندمقیاسی و در نهایت جهانی وجود دارد که در آن منابع طبیعی و تولید شده‌ی جامعه به‌طور مستقیم تحت کنترل دموکراتیک توده‌ها (یعنی غیربازاری) برای ارضای نیازهای مادی و فرهنگی خود به شیوه‌ای برابری‌طلبانه، دموکراتیک و از نظر زیست‌بومی پایدار قرار بگیرد.

و به همین دلیل است که مارکسیسم بسیار قدرتمندتر از دیدگاه‌های آکادمیک متعارف است.

باید توجه داشت که وقتی مارکسیسم در دانشگاه، از جمله در برنامه‌ی درسی و تحقیقات دانشگاهی، فضای پیدا می‌کند، به شیوه‌ای سیاست‌زدایی شده با آن برخورد می‌شود. گاهی اوقات چیزهایی از این قبیل می‌شنوم: «من این نظرِ مارکس را دوست

دارم اما ایده‌ی لنین خیلی افراطی است». حتی از خود مارکس، بنیانگذار جهانی سوسیالیسم علمی همراه با انگلس، سیاست‌زدایی شده است. بسیاری از دانشگاهیان به لزوم جدایی بین نظرات و دیدگاه‌ها در مورد آنچه که برای تغییر جهان باید انجام شود، یا ایده‌ها و ارزش‌های اخلاقی معتقدند. این جدایی فرضی ویژگی برخی از بخش‌های تفکر بورژوازی (مانند پوزیتیویسم و تحلیل الهام‌گرفته از پوزیتیویسم) است و به‌درستی توسط برخی از دانشگاهیان مترقی مورد انتقاد قرار می‌گیرد. اما وقتی صحبت از مارکسیسم می‌شود، خود چنین نقدی مورد انتقاد قرار می‌گیرد و بدین ترتیب این نظر درست که دیدگاه‌ها و چشم‌اندازهای تبیینی تغییر به روش‌هایی هر چند تقلیل‌ناپذیر به یکدیگر مرتبط هستند، رد می‌شود (See Das, 2019). ترقی‌خواهان معتقدند فقط بر اساس آن‌چه مارکسیسم در مورد جهان می‌گوید می‌توان در مورد آن صحبت کرد اما دیدگاه مارکسیستی برای تغییر جهان بسیار خطرناک است. و اگر از سیاست مارکسیستی در دانشگاه صحبت شود، به‌طور معمول نهایتاً تفکر نوع سوسیال دموکراسی است: این ایده که بر اساس برخی مداخلات دولت، مبارزه‌ی اتحادیه‌های کارگری (کلیشه) و جنبش‌های اجتماعی علیه نابرابری‌ها و خطرات زیست محیطی، جهان می‌تواند جای بهتری شود. اساس دیدگاه تبیینی آنها از جهان این است: مشکلات جهان به دلیل نبود سیاست‌گذاری‌های دولتی مناسب و میزان کافی عاملیت انسانی و تفکر درست است. این که سوسیال‌دموکراسی، چه از نوع قدیم و چه جدید، سیاست بورژوازی طبقه‌ی کارگر است به‌بوت‌های فراموشی سپرده شده است.

مارکسیسم چگونه طرد می‌شود؟

داستان عدم پیشنهاد شغل آکادمیک به مارکسیست‌های واجد شرایط و محرومیت‌شان از اشتغال رسمی و ارتقای شغلی، رد مقالات مارکسیستی در زمینه‌ی سیاسی و غیره، حکایت جدیدی نیست. می‌خواهم مختصری به «سیاست خرد ضدمارکسیسم» درون دانشگاه اشاره کنم (See Das, 2013).

آنچه را که دانشگاه بر سر مارکسیسم می آورد، می توان در نحوه ی برخورد با مارکسیسم در زمینه ی تعداد زیاد دروس آموزشی انتخابی (اختیاری) و تعداد محدود دروس اجباری ارائه شده در واحدهای دانشگاهی مختلف در دانشگاهها مشاهده کرد. دروس اجباری آنهایی هستند که از همه ی دانشجویان در یک گروه معین انتظار می رود برای شروع یک رشته یا زیررشته ی خاص آن ها را بگذرانند و بنابراین از نظر آموزشی بسیار مهم هستند. بنابراین اینجا دروازه بانی و کنترل بر آن چه آموزش داده می شود بسیار اهمیت دارد. در یک دوره ی اجباری دانشگاه در مورد روش ها یا تاریخ یک رشته، چندان چیزی در مورد مارکسیسم به دانشجویان معرفی نمی شود، در حالی که بیشترین وقت صرف روش های مختلف غیرمارکسیستی نظریه (انتقادی) و تفکر (انتقادی) می شود. رئوس کلی درس روش تحقیق شامل اندکی یا چیزی در مورد دیالکتیک مارکسیستی، ماتریالیسم، معرفت شناسی و ... نخواهد بود. در یک دوره ی آموزشی اجباری، مارکسیسم صرفاً به عنوان یکی از دروس مختلف و فرعی تلقی می شود. البته، در سپهر دانشگاهی، که بسیاری بر این باورند یک چیز معین را نمی توان مهم تر از چیز دیگر دانست، چه دلیلی می تواند وجود داشته باشد که تأکید زیادی بر مارکسیسم شود؟ اما همین دیدگاه در مورد عدم اولویت (این نظر که چیزی مهم تر از چیز دیگری نیست) باعث نمی شود که استاد بیشتر وقت خود را صرف روش های مختلف شناختی نکند که همگی کم و بیش جریان اصلی هستند (آنها وجود روندهای عینی را رد می کنند، در مورد دیالکتیک یا ویژگی مادی جهان کمی می گویند یا اصلاً نمی گویند، در مورد رابطه ی بین دانش و منافع طبقاتی مادی چندان حرف نمی زنند و ...). یک هفته در مورد مارکسیسم آن هم در یک ترم طولانی ۱۳ یا ۱۵ هفته ای را معمولاً بسیار زیاد تلقی می کنند. و معمولاً به شکلی بسیار سطحی، جزئی و تحریف شده با مارکسیسم برخورد می شود. این مسئله تا حدی به این دلیل است که اساتیدی که این دوره ها را تدریس می کنند، تقریباً مانند تمام اساتید دانشگاه، علاقه یا تخصص بسیار کمی به مارکسیسم دارند.

آنچه من در مورد برنامه ی درسی دانشگاهی می گویم به خوبی در سه حوزه ی دانشگاهی دیگر نیز صدق می کند. یکی سمینارهای دانشگاهی است: اینها ماشین های

راجو جی داس، ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی

تولید پول نقد هستند که در آن نظرات مختلف بورژوازی به نام بحث‌های روشنفکری جسورانه و آزاد تبلیغ می‌شود. این امر با این واقعیت نشان داده می‌شود که اگر برای جستجوی واژه‌هایی مانند مارکسیست/مارکسیسم به وبسایت کنفرانس‌های علمی تخصصی مراجعه کنید، مقالات و جلسات بسیار کمی را خواهید یافت که به مارکسیسم می‌پردازند.

دوم، سپهر مجلات دانشگاهی است (تولید آن تجارت بزرگی است). نویسندگان مارکسیست توسط داوران و ویراستاران رد می‌شوند یا از آنها خواسته می‌شود بازبینی‌هایی انجام دهند که پژوهش‌های مارکسیستی را از بخش اعظم محتوای مارکسیستی‌اش تهی خواهد کرد. همه‌ی اینها هرچند به دلایل فکری توجیه می‌شود اما کم‌وبیش در بستر سیاسی انجام می‌شود. گرچه چاپ مطلب در مجلات دانشگاهی به‌عنوان شاخص مهم برای یک شخصیت آکادمیک در نظر گرفته می‌شود، بیشتر مقالات منتشرشده در این نوع نشریات ارتباط چندانی با مارکسیسم ندارند. اعتبارسنجی مجلات اصلی مارکسیستی (معمولاً کمتر از درجه یک) را نسبت به اعتبارسنجی مجلات دانشگاهی جریان اصلی در نظر بگیرید. اگر سردبیر یک مجله‌ی دانشگاهی بیش از حد فعال و مستقل عمل کند (یعنی بیش از حد مارکسیست شود)، غیرعادی نیست که درب خروجی را به سردبیر نشان دهند: او حذف می‌شود.

سپس دنیای تحقیقات تحصیلات تکمیلی است که توسط دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری تحت نظارت استاد انجام می‌شود. تعداد زیادی از پروژه‌های تحقیقاتی در مورد وجوه خرد جامعه در این یا آن منطقه‌ی جغرافیایی از جهان است. بسیاری از پروژه‌ها در مورد این است که افراد چگونه از نظر ذهنی (و از طریق اقدامات فردی محلی) امور، هویت و حتی طبیعت و بدنشان را می‌سازند. آنها در مورد جامعه به‌عنوان یک کلیت (متناقض و ناهمگون) چندان چیزی نمی‌گویند. آنها در مورد ساختارهای عینی بنیادین روابط قدرت اقتصادی و سیاسی جامعه که مستقل از نحوه‌ی تفکر مردم در یک دوره‌ی زمانی معین است، چیز کمی می‌گویند. حجم زیادی از تحقیقات فارغ‌التحصیلی که از نظر فکری جالب هستند معمولاً توسط دانشجویانی انجام می‌شود که عمیقاً و نه به‌طور حاشیه‌ای تحت تأثیر مارکسیسم هستند.

دانشگاهیان در تلاش برای به‌حاشیه‌راندن مارکسیسم، به‌طرز هوشمندانه و آگاهانه از سازوکارهای مختلف امتحان‌شده‌ای استفاده می‌کنند. یکی توسل به تفکر انضباط رشته‌ی تحصیلی است. مارکسیسم مرزبندی بین رشته‌ها را نمی‌پذیرد، اگرچه می‌تواند قبول کند که هر رشته می‌تواند بینش‌های حیاتی معینی را در مورد یک مشکل خاص (مانند فقر، آسیب‌های زیست‌محیطی) ارائه دهد [۶]. در یک دوره‌ی ابتدایی در یک رشته‌ی معین، اجبار دانشجویان به خواندن آثار دانشمندان آن رشته می‌تواند تأثیر عینی در کنارگذاشتن مارکسیسم داشته باشد، زیرا آثار قابل‌توجه مارکسیستی را نمی‌توان به سادگی در یکی از رشته‌های جامعه‌شناسی یا اقتصاد یا جغرافیای انسانی طبقه‌بندی کرد [۷]. استادان به بهانه‌ی ورود دانشجویان به یک رشته، مارکسیسم را از دانشجویان و دانشجویان را از مارکسیسم دور می‌کنند.

بنابراین توسل به شووینیسم رشته‌ی تحصیلی یکی از راه‌های دور نگه‌داشتن دانشجویان از مارکسیسم است. راه دیگری هم وجود دارد: توسل به سیاستِ هویت. درحالی که دانشگاهیان به‌طور فزاینده‌ای ارتباط خود را با منافع اقتصادی و سیاسی توده‌های استثمارشده و ملت‌های تحت‌ستم جهان تحت امپریالیسم از دست داده‌اند، بخش‌های وسیعی از سپهر دانشگاهی به سیاست‌های هویتی روی آورده‌اند که اغلب به عدالت اجتماعی، تفکر انتقادی و ... ملبس است: در واقع، نبود ارتباط مذکور و توسل به سیاست‌های اجتماعی هویت اغلب دو روی یک سکه است. این دو یکدیگر را تقویت می‌کنند. حد‌نهایی ارتباط اجتماعی دانشگاه در اساس با این واقعیت تعریف می‌شود که آن‌ها به‌رغم این‌که موضوعات گسترده‌تر اقتصاد سیاسی ملی و بین‌المللی (یا امپریالیستی) و قدرت سیاسی را که ریشه در کنترل انحصاری منابع تولیدی در دستان یک اقلیت کوچک دارد نادیده گرفتند، از نابرابری بین زن و مرد یا بین نژادها یا کاست‌ها صحبت می‌کنند. به‌گفته‌ی دانشگاهیان، مشکلات اساسی جامعه به دلیل تقسیمات نژادی، جنسیتی یا مذهبی است (که صرفاً با عملکرد مناسب دولت و استفاده‌ی درست از عاملیت انسانی و تفکر مترقی می‌تواند تغییر کند). برای یک مارکسیست، قطعاً مشکلات جهان به دلیل تقسیم‌بندی‌های جنسیتی و نژادی که سیاست‌های هویتی بر آن متمرکز است وجود ندارند، درحالی‌که مارکسیست‌ها به شدت

موافقت که وقتی مشکلی وجود دارد، برخی گروه‌ها (مانند سیاه‌پوستان یا مسلمانان یا نجس‌های سابق در هند) بیش از دیگران از آن رنج می‌برند و بنابراین ستم اجتماعی بسیار مهم است. تظاهر به ترقی‌خواهی و برابری‌طلبی اغلب پوشش ایدئولوژیک دانشگاهیان است که به‌عنوان نگهبانان وجدان رفتار می‌کنند و لازم است که شخصیت واقعاً غیرمترقی‌شان را پنهان کنند. واقعیت این است که دانشگاهیان نمی‌توانند شخصیتی واقعاً مترقی به خود بگیرند مگر اینکه جهان را از منظر منافع توده‌های زحمتکش با زمینه‌های مختلف جنسیتی و قومی و نژادی ببینند. گرچه دائماً تلاش می‌شود اما این کمبود در سپهر دانشگاهی با تقلای آن‌ها برای توسل به سیاست‌های اجتماعی هویت طبقه متوسطی واقعاً جبران نمی‌شود. دانشجویان به اسم «این انتقاد» و «آن انتقاد» مدام توسط اساتید خود با پیام نابرابری نژادی و جنسیتی و روندهای مشابه آماج حمله قرار می‌گیرند. حد‌نهایی چنین کسب‌وکارهای انتقادی، یک جامعه‌ی بورژوازی کمی تعدیل‌شده است، جایی که دانشگاهیان و افرادی مانند آنها زندگی اندک‌به‌بتری دارند. دانشگاهیان به‌اصطلاح مترقی می‌توانند نسبت به همه چیز به جز ابعاد طبقاتی بنیادی سرمایه‌داری (یعنی روابط ترکیبی و به‌هم پیوسته‌ی مبادله، مالکیت، تولید و استثمار) انتقاد کنند (Das, 2017: Chapter 6).

دانشگاهیان در واقع با درگیرشدن در سیاست‌های هویتی، در اصل از منافع خرده‌بورژواهایی مانند خودشان دفاع می‌کنند: آنها عموماً در مورد زنان یا نژادها و کاست‌های تحت‌ستم از اقشار و طبقات حقوق‌بگیر با دستمزد پایین یا با خاستگاه تولیدکنندگان خرد غیراستثمارگر صحبت نمی‌کنند. آنها از سیاست هویت دفاع می‌کنند تا رابطه‌ی اجتماعی خود را نشان دهند و این واقعیت را جبران کنند که وقتی صحبت از منافع اساسی توده‌ها می‌شود، دیدگاه‌شان واپس‌گراست. هرچند مارکسیست‌ها، از جمله افراد معدودی در دانشگاه، به واسطه‌ی تعارض منافع بنیادی‌شان با طبقه‌ی حاکم از منافع اساسی توده‌ها دفاع می‌کنند، دانشگاهیان معمولی از این کار ابا دارند. آنها اصلاً نمی‌توانند آن دستورکار را داشته باشند.

دانشگاهیان از سیاست هویت برای حمله‌ی مستقیم به مارکسیسم حمایت می‌کنند، اغلب با این استدلال نادرست که مارکسیسم کاری را که آن‌ها می‌کنند انجام نمی‌دهد: دفاع از منافع ستم‌دیدگان. اینجا هم دانشگاه جهل شرم‌آورش در مورد

مارکسیسم را آشکار می‌کند. زمانی که مارکسیست‌ها با دیدگاه‌های غیرمارکسیستی دانشگاه مقابله می‌کنند، برای مقابله با منتقد مارکسیست اغلب به سیاست هویت متوسل می‌شوند: وقتی یک مارکسیست انتقادات سختی را به یک غیرمارکسیست وارد می‌کند، بسیاری فکر می‌کنند فرد مارکسیست به او که موردش نقدش است احترام نمی‌گذارد [۸]. مارکسیست به اندازه‌ی کافی دانشگاهی نیست. زمانی که نقد مارکسیستی متوجه فرد غیرمارکسیستی می‌شود که از قضا یک زن یا عضوی از اقلیت تحت‌ستم (مثلاً یک نفر سیاه پوست، فردی از کاستِ فرودست، بومی و ...) است، موضوع شکل سیاست هویتی به خود می‌گیرد. این کار اگر آگاهانه انجام شود یک شگرد مبتذل برای مخفی کردن جهل در پشت سیاست‌های هویتی و همچنین اصل تشریک مساعی است. این یک راهبرد بی‌ارزش برای پنهان کردن شکست خود در پاسخ‌گویی به انتقادات مارکسیستی است. مارکسیستی که سؤالات سخت می‌پرسد نظم متعارف دانشگاهی را برهم می‌زند: اختلاف نظرهای زیادی در بین دانشگاهیان وجود دارد، اما همه‌ی اینها در چهاردیواری تفکر بورژوازی و خرده‌بورژوازی اتفاق می‌افتند که بر اساس آن بنیادی‌ترین علت مشکلات جامعه روابط طبقاتی و روابط قدرت مرتبط با آن نیست. بنابراین هر چیزی که موضوع طبقاتی را به شکلی اساسی مطرح کند بسیار آزاردهنده است. و هر کس که از نظر فلسفی بر اهمیت دیالکتیک، ماتریالیسم و کلیت تأکید کند، با مخالفت روبرو می‌شود، زیرا این اصول مارکسیستی در تضاد با این دیدگاه رایج در دانشگاه است که جهان در اساس توسط ایده‌ها (ساخت اجتماعی/ذهنی) و/یا کنش‌های خرد و مستقل از ساختارهای عینی ریشه‌دار در روابط طبقاتی ساخته شده است. هرکسی که بگوید بین ظاهر و ماهیت واقعی امور اختلاف هست، محترم شمرده نمی‌شود. دانشگاه در محدوده‌های بسیار تنگی فعالیت می‌کند.

چرا مارکسیسم در دانشگاه به حاشیه رانده شده است؟

جوامع سرمایه‌داری، مانند همه‌ی اشکال جامعه‌ی طبقاتی، سازوکارهای تحمیلی (اجبار) و همچنین ترغیبی (تولید رضایت) طبقه‌ی سرمایه‌دار و دستگاه‌های دولتی‌اش را به کار می‌گیرد [۹]. به واسطه‌ی این سازوکارها، بسیاری از مردم سرمایه‌داری و

شیوه‌ی تفکر سرمایه‌دارانه را به عنوان روشی متعارف پذیرفته‌اند [۱۰]. اگر سازوکارهای تولید رضایت از سیستم و مکانیسم‌های اجباری عمل نمی‌کردند، سیستم سرمایه‌داری گورکن‌های مارکسیستی خود را به تعداد بسیار بیشتر و سریع‌تر از آنچه که هست ایجاد می‌کرد. اما با توجه به این سازوکارها که به این معناست که سرمایه‌داری به‌عنوان یک چیز متعارف تجربه می‌شود، برخی از روش‌هایی که دانشگاه‌ها با آن‌ها مارکسیسم را به حاشیه می‌برند، می‌توانند «ناخودآگاه» باشند. روش مارکسیستی مانند یک روش معمول و متعارف برای نگاه به جهان نیست، پس چرا از آن در کلاس درس یا در نوشته‌های پژوهشی استفاده کنیم. بدین ترتیب به‌حاشیه‌راندن مارکسیسم موجب می‌شود دانشگاهیان و مردم عادی مارکسیسم را نامتعارف در نظر بگیرند.

هر آن‌چه دانشگاهیان می‌کنند و تمام جزئیات زندگی روزمره‌شان، غرق در این واقعیت است که شیوه‌ی تفکر مارکسیستی باید به حاشیه برود و حذف شود. حتی اگر تقریباً تمام دانشگاهیان غیرمارکسیست این واقعیت را نپذیرند، این چنین است. دانشگاهیان مانند مردم عادی و بیشتر معلمان مدرسه که همه‌ی ویژگی‌های دنیای سرمایه‌داری و نگرش جریان اصلی به امور را به کودکان خردسال می‌آموزند بر این باورند که مارکسیسم اتوپیایی است. دانشگاهیان مثل مردم عادی معتقدند انسان‌ها همیشه می‌خواهند برای کسب سود چیزهایی را بخرند و بفروشند، در حالی که مارکسیسم مخالف این است، بنابراین مارکسیسم برخلاف طبیعت بشر است. حتی زمانی که مارکسیسم به ما می‌آموزد طبیعت ما همیشه با تغییرات شیوه‌ی زندگی مادی و نحوه‌ی تعامل سیاسی ما با جهان شکل می‌گیرد، چنین باوری همچنان وجود دارد. دانشگاهیان بر این باورند که مارکسیسم سیاست اقتدارگرایی را ترویج می‌کند و دنیای کمونیستی لزوماً دیکتاتوری و جهان سرمایه‌داری لزوماً دموکراتیک است. این باور نادرست رایج در مدارس، حتی زمانی که مارکسیسم جامعه‌ای را تصور می‌کند که بسیار دموکراتیک‌تر از هر شکلی از دموکراسی است که جامعه‌ی بشری در قدیمی‌ترین یا بزرگترین دموکراسی‌های جهان تاکنون تجربه کرده است، توسط بزرگسالان اندیشمند در دانشگاه پذیرفته می‌شود. حتی در جامعه‌ی بورژوازی دوران ما که دموکراسی محدودش تاکنون توسط ابرثروتمندان تحمل شده بود و با حمله‌ی جناح راست و نیروهای فاشیستی و اتفاقاً اعمال این یا آن نوع سیاست فرهنگی و هویتی (مانند

سیاست فرهنگی مذهب در هند) در حال نابودی است، دانشگاهیان، مارکسیسم و به‌ویژه مارکسیسم قرن بیستمی پرورش یافته در میراث لنین را با اقتدارگرایی مرتبط می‌دانند [۱۲]. استادان زن و مرد از نژادهای مختلف در دانشگاه معتقدند مارکسیسم فقط در مورد مسائل اقتصادی صحبت می‌کند و بنابراین نارسا است. این باور در تضاد شدید با این واقعیت است که اقتصاد برای مارکسیسم امری عمیقاً اجتماعی و سیاسی و پر از تعارض است. هر استدلال و تک‌تک دلایل منطقی که به طور پنهان یا آشکار، مستقیم یا غیرمستقیم برای به‌حاشیه‌راندن مارکسیسم ارائه می‌شود، کاملاً بی‌اساس است. این بحث‌ها عمدتاً به این دلیل است که جهان سرمایه‌داری و دولت‌هایش اجازه می‌دهند این استدلال‌های ضدمارکسیستی مطرح شود. نگاه بسیارمعیشتی و متظاهرانه‌ی جامعه دانشگاهی به مثابه‌ی افراد باهوشی که فضیلت‌شان بررسی دانش و نه شعور متعارف است، به تفکر و عملکرد ضدمارکسیستی آنها بستگی دارد. بارها می‌شنویم که یک درس مارکسیستی تأیید نمی‌شود، یک پروژه‌ی تحقیقاتی مارکسیستی بودجه نمی‌گیرد، یک استدلال مارکسیستی توسط یک دانشجو در کلاس درس (به طور پنهانی) مورد تمسخر قرار می‌گیرد و غیره؟

استادان قطعاً تعصبات متعارف و پیش‌آکادمیک خود را که آزمون و اثبات نشده‌اند وارد دانشگاه می‌کنند: آنها از دوران کودکی برای حمایت از ویژگی‌های اساسی نظام فعلی (شامل اشکال کمی تغییریافته‌ی آن) آموزش دیده‌اند؛ مالکیت خصوصی، تولید برای سود، نیاز مردم برای کار تحت کنترل یک رئیس، تأکید بر انتخابات به عنوان تنها راه تغییر اوضاع در جامعه (ولو آن که تصمیم رأی‌دهندگان در به‌اصطلاح انتخابات، با قدرت پول و رسانه و عدم انتخاب واقعی در صندوق‌های رأی شکل بگیرد). وقتی وارد دانشگاه می‌شوند، آن تعصبات را می‌آورند و رنگ و لعاب می‌دهند، لاپوشانی می‌کنند و به عنوان سخنرانی و راهنمایی‌های نظارتی ارائه می‌دهند و دانشجویان آنها را باور می‌کنند.

سپهر دانشگاهی به شکل جالبی بازتاب‌دهنده‌ی جهان تولید کالایی است. در یک بخش معین تولید کالایی، برخی از تولیدکنندگان کالای خود را با ارزش، برخی دیگر بالاتر از ارزش و برخی دیگر کم‌تر از ارزش تولید می‌کنند. تولیدکنندگانی که با ارزش

یا کمتر از ارزش تولید می‌کنند (یعنی هزینه‌ی تولید آنها متوسط یا کمتر از متوسط است) سود می‌برند. هر تولیدکننده‌ای که بیش از مقدار متوسطی از کار مجرد لازم اجتماعی تعبیه‌شده در کار زنده و ماشین آلات و غیره را استفاده کند، دچار مشکل می‌شود: آنها می‌توانند از کسب و کارشان دست بکشند.

مهم‌تر از آن، مارکسیسم تهدیدکننده‌ترین و انتقادی‌ترین روش برای نگاه به جهان و تغییر آن است. مارکسیسم از یک سو، منافع تجار و زمین‌داران بزرگ و سیاستمداران مطیع و روشنفکران متملق‌شان را تهدید می‌کند. از سوی دیگر، مارکسیسم نماینده‌ی منافع توده‌های زحمتکش است. مارکسیسم مطبوع و موردپسند نیست زیرا معتقد است بین منافع بنیادی این توده‌ها و ده درصد بالایی جامعه (صاحبان بزرگ دارایی که با سود، رانت و بهره زندگی می‌کنند) تضاد آشتی‌ناپذیری وجود دارد.

ایجاد مصالحه و سازش دائمی بین منافع و دیدگاه‌های طبقات متضاد و در نتیجه حفظ و اشاعه‌ی دیدگاه متعادل در مورد مسائل، از ویژگی‌های اساسی یک فرد دانشگاهی و مقبولیت دانشگاهی است. علاوه بر آن، دانشگاهیان، به‌ویژه آنهایی که عضو هیئت علمی‌اند و حقوق و مزایای خوب دارند، دارای برخی از ویژگی‌های موقعیت طبقاتی خرده‌بورژوازی هستند که بین بورژوازی و توده‌های زحمتکش قرار دارد.

مارکسیسم فراسوی دانشگاه: آیا اساتید می‌توانند آموزش ببینند؟

سپهر دانشگاهی که تصور می‌شود متشکل از افراد با قدرت فکری بالاست از این باور خودداری می‌کند که مهم‌ترین تفاوت بین مارکسیسم و بقیه‌ی نظریات بررسی جامعه و تعامل آن با جهان مادی است و این تفاوت کم‌وبیش نشان‌دهنده‌ی مهم‌ترین تقسیم در جهان (تقسیم بین دو طبقه‌ی اصلی) است که بر اساس تقسیم‌بندی‌های نژادی، جنسیتی و سایر تقسیم‌بندی‌های مشابه تغذیه و بازتولید می‌شود. عده‌ی معدودی که مارکسیست هستند یک طرف‌اند و بقیه در طرف دیگر. با این حال، تشخیص این تفاوت، ضعف فکری بخش بزرگی از دانشگاهیان را آشکار خواهد کرد. همچنین این واقعیت را آشکار خواهد کرد که از دید توده‌های زحمتکش، آنها از نظر سیاسی ورشکست هستند. من اصلاً به این نکته اشاره نمی‌کنم که فقط مارکسیست‌ها

باهوش‌اند یا اینکه اگر کسی امور را از دید توده‌ها ببیند، خودبه‌خود بینش‌های بزرگی ایجاد می‌کند. در واقع، روشنفکران بورژوایی بینش‌های شگرفی را تولید کردند که مارکسیسم آن‌ها را تصاحب کرد، اما این در زمانی اتفاق افتاد که شیوه‌ی تولید و مبادله‌ی بورژوایی مترقی بود و رو به افول نبود. روشنفکران بورژوا علیه فئودالیسم و تاریک‌اندیشی مبارزه کردند. آنها نسبت به آنچه در جامعه‌ی پیش‌بورژوایی رخ می‌داد مترقی بودند.

تصور اینکه دانشگاه می‌تواند مکان معتبری برای تفکر مارکسیستی در جهان سرمایه‌داری باشد، یک توهم غیرمارکسیستی است. همانطور که مارکس و انگلس ادعا کردند ایده‌های طبقه حاکم در واقع ایده‌هایی هستند که می‌خواهند بر زندگی ما حکومت کنند، حتی اگر با این ایده‌ها مخالفت شود [۱۲] هدف اساسی دانشگاه بازتولید شرایط فرهنگی - سیاسی (و فنی) برای جامعه‌ی سرمایه‌داری از جمله امپریالیسم است. دانشگاه به عنوان بخشی از تحقق این هدف باید با مارکسیسم مقابله کند و آن را به حاشیه براند، «که مستقیماً در خدمت روشنگری و سازماندهی طبقه‌ی پیشرو در جامعه مدرن است و وظایف پیش‌روی این طبقه را نشان می‌دهد» (Lenin, 1908). حتی به‌رغم وجود چند مارکسیست در دانشگاه که در شرایط بسیار دشوار کار می‌کنند واضح است که دانشگاه واقعاً نمی‌تواند یک مکان جدی و اصیل برای توسعه و دفاع از اندیشه‌ی مارکسیستی باشد (Das, 2019). جای واقعی مارکسیسم بیرون از دانشگاه است و باید باشد. اینها مکان‌های مبارزه‌ی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی از پایین هستند: گروه‌های مطالعاتی طبقه‌ی کارگر، کمیته‌های کارخانه‌ها، اتحادیه‌های کارگری، مبارزات ظلم‌ستیزانه، جنبش‌های بوم‌شناختی دهقانان، احزاب و گرایش‌های سیاسی، مجلات بین‌رشته‌ای مارکسیستی (آنلاین و چاپی)، سمینارهای مارکسیستی، مدارس تابستانی مارکسیستی و غیره.

از نظر قدرت تبیینی یا بینش سیاسی برای ایجاد جامعه‌ای کیفیتاً بهتر هیچ مجموعه‌ی فکری دیگری نیست و نخواهد بود که بتواند حتی ذره‌ای با مارکسیسم رقابت کند. مارکسیسم از نظر فکری و سیاسی برای جامعه‌ی دموکراتیکی مبارزه می‌کند که نیازهای مادی و فرهنگی همه‌ی مردان، زنان و کودکان را برآورده می‌کند،

از نظر اکولوژیکی پایدار است، و این جامعه چه بر اساس نژاد، کاست، گرایش جنسی و ... بنا شده باشد یا نه، ظلم به زنان و اقلیت‌ها را تحمل نمی‌کند و همبستگی میان توده‌های زحمتکش و ملت‌های جهان را ترویج می‌دهد. مارکسیسم برای جامعه‌ای می‌جنگد که تفکرمان در آن مبتنی بر عقل و شواهد است. مارکسیسم علیه خیال‌پردازی‌های فاشیستی و ساخت‌گرایی اجتماعی ایده‌آلیستی مبارزه می‌کند (این دو بی‌ارتباط با هم نیستند)

آموزگاران باید آموزش ببینند. اما بیهوده است انتظار داشته باشیم که اساتید دانشگاه بتوانند در مارکسیسم آموزش ببینند. انتظار اینکه آنها بتوانند آموزش مارکسیستی ببینند و سپس دانشجویان و عموم مردم را در مارکسیسم آموزش دهند، این است که باور کنیم اساتید دانشگاهی می‌توانند از نقش واقعی فرهنگی-سیاسی خود که توسط جامعه‌ی طبقاتی به آنها محول شده است چشم‌پوشی کنند. تعداد کمی از آنها می‌توانند. همانند آن است که تعدادی از بورژواها و زمین‌داران در مبارزه علیه استثمار به توده‌ی مردم می‌پیوندند. اما یک طبقه نمی‌تواند خودکشی کند. دانشگاه به عنوان یک طبقه‌ی خرده‌بورژوا (یا یک قشر طبقاتی) نمی‌تواند خودکشی کنند. نمی‌تواند از نقش ساختاری خود چشم‌پوشی کند. نمی‌تواند علیه منافع خودش عمل کند. اما مطمئناً می‌تواند به پنهان کردن ماهیت حقیقی‌اش ادامه دهد. می‌تواند به «فریب دادن» دانشجویان و عموم جامعه ادامه دهد. دانشگاهیان علوم اجتماعی و انسانی، ماهیت حقیقی خود (ماهیت بورژوایی‌شان) را پنهان می‌کنند و به روش‌های مشخصی مارکسیسم را به حاشیه می‌برند [۱۳].

سپهر دانشگاهی برای سرکوب، طرد و حذف مارکسیسم از راهبردهای مختلفی از جمله سیاست هویت استفاده می‌کند. همان کاری را می‌کند که اغلب به دلیل نقش طبقاتی‌اش برای کمک به بازتولید جامعه‌ی طبقاتی موجود انجام می‌دهد.

چیزی که الان دارد اتفاق می‌افتد می‌تواند بر دانشگاه تأثیر بگذارد: گرایش ضدسرمایه‌داری در سطح جامعه در حال رشد است. در ایالات متحده، که سوسیالیسم/کمونیسم یک تابو است، طبق نظرسنجی مرکز تحقیقات پیو (Pew Research Center poll) در ژوئن ۲۰۱۹، ۴۲ درصد از آمریکایی‌ها دیدگاه مثبتی نسبت به سوسیالیسم دارند، در حالی که نظر ۳۳ درصد نسبت به سرمایه‌داری تا

حدودی یا بسیار منفی است. از تقریباً ۴ نفر از هر ۱۰ آمریکایی با نظر مساعد نسبت به سوسیالیسم، حدود یک‌سوم گفتند که «سوسیالیسم منجر به جامعه‌ی عادلانه‌تر و بخشنده‌تر خواهد شد». از بین کسانی که دیدگاه منفی نسبت به سرمایه‌داری داشتند، ۲۰ درصد ادعا کردند این سرمایه‌داری استثمارگر یا فاسد است، در حالی که ۲۳ درصد به توزیع نابرابر ثروت اشاره کردند (Wolfe, 2019). نسل جوان در ایالات متحده به سرمایه‌داری بدبین می‌شود. اکثریت قریب به اتفاق این نسل طرفدار نوعی از سوسیالیسم هستند. در نوامبر ۲۰۱۷، نظرسنجی انجام شده توسط YouGov نشان داد که ۵۱ درصد از آمریکایی‌های بین ۲۱ تا ۲۹ سال ترجیح می‌دهند در یک کشور سوسیالیستی یا کمونیستی زندگی کنند تا در یک کشور سرمایه‌داری (Grey, 2018).

اکنون، این روحیه‌ی روبه‌رشد ضدسرمایه‌داری می‌تواند تأثیر مضاعفی بر دانشگاه بگذارد. از یک سو می‌تواند بخش‌های کوچکی از دانشگاه را در جهت مارکسیستی سوق دهد و از سوی دیگر می‌تواند باعث شود بخش‌های وسیعی از دانشگاه، مانند خود بورژوازی و دولت، بیشتر به سمت سیاست‌های هویتی بروند که لباس سیاست‌های مترقی را به تن کرده‌اند. تا آنجا که به رابطه‌ی آن با مارکسیسم مربوط می‌شود، این روند اخیر، گرایش غالب در دانشگاه خواهد شد و بخشی از واکنش بورژوازی در جهان معاصر است.

تاریخ دانشگاه، تاریخ سرکوب اندیشه‌ی مارکسیستی است و خود مارکسیسم دلیل این امر و چرایی این وضعیت را ارائه می‌دهد. تاریخ مارکسیسم باید شامل تاریخ مبارزه با تفکر و عمل بورژوایی در دانشگاه باشد. اما مبارزه‌ی واقعی نه در دانشگاه است و نه علیه دانشگاه. جای دیگری است.

«[راجو، جی داس](#)»، استاد دانشگاه یورک در تورنتو است. جدیدترین کتاب او که در سال ۲۰۱۷ منتشر شد، «تئوری طبقاتی مارکسیستی برای جهان شک‌اندیش» است. او در حال نوشتن کتابی درباره‌ی جلد اول سرمایه مارکس با عنوان «مارکس، سرمایه و سرمایه‌داری

معاصر: چشم‌انداز جهانی» است. داس عضو هیئت تحریریه‌ی «علم و جامعه: مجله تحلیل و تفکر مارکسیستی» است.

منبع اصلی:

Raju J Das (2020). The marginalization of Marxism in academia,

<https://links.org.au/marginalization-marxism-academia>

پی‌نوشت‌ها:

[۱] همه‌ی این نظرات به طور خلاصه در فصل ۵ کتاب Das (2017) توضیح داده شده است.
[۲] ذات یا مجموعه‌ای از ویژگی‌های اصلی یک چیز، ماهیت آن را تعیین می‌کند و آن را از سایر چیزها متمایز می‌سازد. جامعه‌ی طبقاتی و جامعه‌ی سرمایه‌داری جوهری دارد که آن را از جوامع غیرطبقاتی و غیر سرمایه‌داری متمایز می‌کند (Das, 2017). امروزه ویژگی بارز بسیاری از تفکرات دانشگاهی این است که چیزی به نام ذات وجود ندارد.

[۳] من بر علوم اجتماعی و انسانی سپهر دانشگاهی تمرکز می‌کنم.
[۴] این اظهارنظر را باید در چارچوب نظر مارکس در ایدئولوژی آلمانی دید: همه‌ی مبارزات «درون دولت، مبارزه بین دولت‌های دموکراتیک، اشرافی و سلطنت مطلقه، مبارزه برای حق رأی و ...» صرفاً اشکال واهی هستند که مبارزات واقعی بین طبقات مختلف در قالب آن‌ها انجام می‌شود.

[۵] مردم چه این را علنی بگویند یا نه، مارکسیسم با سخت‌گیری و بنابراین اعتبار بالایی همراه است. در مورد مسائل جدی به صورت جدی صحبت می‌کند، بنابراین با جهان‌بینی‌های دیگر متفاوت است. بسیاری از دانشجویان فارغ التحصیل ام وقتی به یاد روزهای پیش مارکسیستی‌شان (pre-Marxist days) می‌افتند این را می‌گویند.

[۶] برای مثال، این نظر که رویدادها در مکان‌های مختلف به طور متفاوت اتفاق می‌افتند، یا اختلاف فاصله وجود دارد و بنابراین فاصله برای روابط اجتماعی انسان مهم است، ایده‌ی مهمی است که در رشته‌ی جغرافیا بر آن تأکید شده است. اما این ایده از ویژگی سرمایه‌داری جامعه‌ای که اختلاف فاصله در آن عمل می‌کند جدا می‌شود.

[۷] به همین دلیل است که گاهی بین مارکسیسم و مثلاً جامعه‌شناسی تفاوت قائل می‌شوند.
[۸] برای مثال فرض کنیم یک مرد رنگین‌پوست ادعا می‌کند که انسان‌شناسی یا جغرافیا هیچ ربطی به امپریالیسم در گذشته نداشته است و تمرکز اصلی همه‌ی رشته‌های دانشگاهی بحث بر سر جامعه‌ای بوده که در آن منابع به‌طور دموکراتیک توسط کارگران زن و مرد برای رفع نیازهای همه

کنترل می‌شود و اینکه اساسی‌ترین شکل نابرابری بین نژادها و بین مردان و زنان است. فرض کنیم که یک زن سفیدپوست این دیدگاه‌ها را به شدت و با تندی نقد می‌کند. آن وقت مرد رنگین‌پوست می‌تواند مدعی شود که انتقاد به او لزوماً به این دلیل است که او یک دانشگاهی رنگین‌پوست است و زن سفیدپوست (منتقد) قطعاً نژادپرست است. گفتن این امر توسل به سیاست هویت و پوششی برای دیدگاه‌های ارتجاعی است.

[۹] من به روش‌های اداری حذف مارکسیست‌ها از بخشی از دانشگاه با سازوکارهای اجباری و همچنین به واقعیت سرکوب خشونت‌آمیز مارکسیست‌ها زمانی که عقاید خود را بیان و مطابق با آن دیدگاه‌ها عمل می‌کنند اشاره می‌کنم.

[۱۰] این رویکرد واقعاً در حال تغییر است: تعداد زیادی از جوانان شروع به ترجیح برخی از نسخه‌های غیر سرمایه‌داری (سوسیالیسم) به اشکال موجود سرمایه‌داری کرده‌اند (بعداً به این موضوع باز می‌گردم).

[۱۱] از آنجایی که دانشگاه جواهر لعل نهرو در هند در سایه‌ی حملات اخیر جنبش دست‌راستی به دانشجویان و اساتید به دلیل بهره‌مندی از حقوق دموکراتیک‌شان، از برخی آموزش‌های مارکسیستی دفاع کرده است، واضح است که کدام طرف واقعاً اقتدارگرا است.

[۱۲] اندیشه‌های مسلط در هر دوره‌ای همان اندیشه‌های طبقه حاکم است، یعنی طبقه‌ای که نیروی مادی مسلط بر جامعه است، در عین حال نیروی فکری مسلط بر آن است. طبقه‌ای که ابزار تولید مادی را در اختیار دارد، در عین حال بر وسایل تولید فکری نیز کنترل دارد، به طوری که عموماً، عقاید کسانی که فاقد ابزار تولید فکری‌اند، تابع آن هستند. ایده‌های حاکم چیزی نیست جز بیان ایده‌آل روابط مادی مسلط، روابط مادی مسلط که به عنوان ایده‌ها درک می‌شوند (مارکس و انگلس، ۱۸۴۵).

[۱۳] مخلص کلام این که: بخشی از سپهر دانشگاهی تمایل دارد فقط مهارت‌های فنی را به دانشجویان منتقل کند (مانند سیستم اطلاعات جغرافیایی (GIS)، محاسبات، تکنیک‌های کمی، روش‌های پیمایش، و غیره)، معتقدند کمبود فناوری و مهارت‌های فنی عامل مشکلات جامعه است. این رویکرد تا زمانی که به دانشجویان آموزش داده شود که درباره‌ی ریشه‌ها و جنبه‌های اجتماعی و سیاسی روش‌های فنی فکر کنند و تا زمانی که یاد بگیرند دانش فنی محض دارای محدودیت‌هایی برای حل مشکلات جامعه است اشکالی ندارد. مجله‌ی اندیشه و تحلیل مارکسیستی.

منابع

- Das, R. 2013. 'The Relevance of Marxist Academics,' Class, Race and Corporate Power: Vol. 1: Iss. 1, Article 11. DOI: 10.25148/CRCP.1.1.16092150. Available at:

<https://digitalcommons.fiu.edu/classracecorporatpower/vol1/iss1/11>

- Das, R. 2017. Marxist class theory for a skeptical world, Brill: Leiden. (The paperback edition of the book is published in 2018 by Haymarket, Chicago).

- Das, R. 2019. 'Revolutionary theory, academia and Marxist political parties', Links: International Journal of Socialist Renewal, <http://links.org.au/revolutionary-theory-academia-marxist-political-parties>.

- Grey, B. 2018. 'The specter of Marx haunts the American ruling class., WSWS,

<https://www.wsws.org/en/articles/2018/11/06/pers-n06.html>.

- Lenin, V. 1908. Marxism and Revisionism.

<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1908/apr/03.htm>

- Marx, K. and Engels, F. 1845. The German Ideology.

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/ch01b.htm>.

- Wolfe, L. 2019. 'New Poll Asks Why People Support Socialism and Capitalism', Reason,

<https://reason.com/2019/10/11/new-poll-asks-why-people-support-socialism-and-capitalism>

معضل فقر در «عناصر فلسفه‌ی حق» هگل

علی رها



مقدمه

عناصر فلسفه‌ی حق معرف فلسفه‌ی «عملی» هگل در عرصه‌ی «ایده‌ی ابژکتیو» است که به‌عنوان یک واسطه، نقطه‌ی اتصال «ایده‌ی سوژکتیو» به «ایده‌ی مطلق» است. از این‌رو، به‌خودی‌خود دربردارنده‌ی کل فلسفه‌ی هگل نیست. هگل در فرجامین مبحث این اثر، «تاریخ جهان» را به‌عنوان «محکمه‌ی داوری» نهایی درباره‌ی کلیه‌ی جوامع و ملل معین می‌کند. «روح جهان» که با عمل‌کرد آن مترادف است، به‌لحاظ تاریخی نشان داده است که هیچ دولت یا جامعه‌ای ازلی و ابدی نیست - آن‌ها پس از ظهور و عبور از دوران رشد، به اوج رسیده و سپس زوال می‌یابند. این نتیجه‌گیری، نقطه‌ی پایانی کتاب را به نقطه‌ی آغاز آن بازمی‌گرداند.

هگل در پیش‌گفتار **فلسفه‌ی حق** (۱۸۲۱) جمهوری افلاطون را که در زمان خود معرف «سرشت زندگی اخلاقی یونان بود» با کمک همان محکمه‌ی داوری تاریخ به نقد می‌کشد، چرا که فردیت آزاد و عنصر سوژکتیو را نفی کرده و در مقابله با آن یک دولت صرفاً ابژکتیو را برمی‌نشانند که جایگاه، پیشه و تکلیف هر شخص را از پیش مقدر کرده است. افلاطون پی‌برده بود که از درون زندگی زمان او، اصل عمیق‌تری ظهور یافته که در انتظار تمنیاتی ارضا نشده است. او این عناصر سوژکتیو را نشانه‌ی فساد نظم اخلاقی حاکم تعبیر کرد و با آن به مقابله پرداخت. افلاطون بر آن شد تا این متجاوز فاسدکننده را مهار کند. از این‌رو، به آن اصل نوظهور عمیق آسیب زد، اما نهایتاً قادر به جلوگیری از آن نشد. این اصل نوین، به بیان هگل، یک «انقلاب جهانی در شرف وقوع» بود که پلایه‌دار ظهور سوژکتیویته‌ی یک فردیت آزاد بود.

کارل مارکس در **مقدمه‌ی سهمی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل** (۱۸۴۴) تأیید می‌کند که «نقد فلسفه‌ی حق و دولت آلمان که منطقی‌ترین، عمیق‌ترین و کامل‌ترین بیان آن توسط هگل پرداخته شده است، در آن واحد هم تحلیل نقادانه‌ی دولت مدرن و هم واقعیت متصل به آن، و نفی قطعی کلیه‌ی اشکال قدیمی آگاهی در حقوق و سیاست آلمانی است، که برجسته‌ترین و عام‌ترین بیان آن که به سطح یک علم اعتلا یافته باشد، دقیقاً فلسفه‌ی نظرورزانه‌ی حق است.» (ص. ۱۳۶)

از سوی دیگر، مارکس تأکید می‌کند که «این اندیشه‌ی انتزاعی و مجلل درباره‌ی دولت مدرن، که واقعیت آن در جهانی دیگر وجود دارد (حتی اگر این صرفاً در آن سوی راین باشد)، نسخه‌ی اندیشه‌ورزانه‌ی آلمانی دولت مدرن است.» (ص. ۱۳۷) به عبارت دیگر، آنچه هگل در اندیشه‌ی خود درباره‌ی دولت مدرن توصیف کرده است با واقعیت آلمان مطابقت ندارد. آنچه دیگران بدان عمل کرده‌اند را آلمانی‌ها در اندیشه بیان کرده‌اند. چنانچه با این پیش‌فرض مجدداً **فلسفه‌ی حق** هگل را بررسی کنیم، درمی‌یابیم که آنچه هگل زیر عنوان «جامعه‌ی مدنی» تشریح و تأویل کرده است، با شرایط عقب‌افتاده‌ی آلمان اوایل ۱۸۲۰ منطبق نیست، بلکه بیان نظری وضعیتی است که در فرانسه، و به‌ویژه در انگلیس، وجود داشت، آن‌هم در زمانی که آرایش جدید طبقات اجتماعی در جامعه‌ی مدنی مدرن هنوز قوام نیافته بود و دوران طفولیت خود را سپری می‌کرد.

از این‌رو، هگل بر مبنای اصول عامی که تدوین کرده است، قصد دارد قانون، مالکیت، حکومت، اخلاق اجتماعی، قانون اساسی و غیره آلمان را با آن اصول سازگار کند، نه برعکس. یعنی **عناصر فلسفه‌ی حق** هگل در واقع نقد وضعیت و شرایط حاکم بر آلمان است. بنابراین، برخلاف جزمیات رایج، در این اثر به شاه پروس، فردریک ویلیام سوم، و در تأیید دولت وقت آلمان کوچک‌ترین اشاره‌ای نشده است. در حقیقت، همان‌طور که مارکس در دست‌نوشته‌ی **نقد فلسفه‌ی حق هگل** (۱۸۴۳) بیان می‌کند: «هگل فیلسوف حق است، و ایده‌ی عام دولت را پرورش می‌دهد. او اجازه ندارد که ایده را با آنچه هست بسنجد، بلکه آنچه هست را با ایده می‌سنجد.» (ص. ۵۵)

سال‌ها بعد، مارکس در **مقدمه‌ی سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی** (۱۸۵۹)، با ارایه‌ی چکیده‌ای از بیوگرافی نظری خود، از **نقد فلسفه‌ی حق هگل** به‌عنوان نقطه‌ی شروع حرکت فکری خود یاد می‌کند. مارکس در آنجا نیز تصریح می‌کند که هگل با «دنبال کردن نمونه‌ی اندیشمندان قرن هجدهم انگلیس و فرانسه، کلیت شرایط مادی زندگی را در درون "جامعه‌ی مدنی" می‌گنجاند؛ اما کالبدشکافی این جامعه‌ی مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جست‌وجو کرد.» (**مجموعه آثار**، ۲۹:۲۶۲) نظرگاه‌های اقتصادی هگل درباره‌ی جامعه‌ی مدرن نیز دقیقاً در بخش «جامعه‌ی مدنی» اثر او

منعکس شده است.^{۲۴۲} اما از آنجا که تمرکز اصلی دست‌نوشته‌ی ناتمام مارکس نقد مفهوم دولت هگل است، به‌طور اخص به جامعه‌ی مدنی نمی‌پردازد. البته مارکس هنگام برخورد به طبقات جامعه‌ی معاصر و برجسته کردن طبقه‌ای که فاقد مالکیت است، اشاره می‌کند که تمدن جامعه‌ی معاصر «جوهر عینی انسان را از او جدا کرده و آن را چیزی خارجی و مادی می‌انگارد. محتوای انسان به‌عنوان فعلیت حقیقی او در نظر گرفته نمی‌شود.» سپس نوید می‌دهد که «برخورد بیشتر به این موضوع در قسمت "جامعه‌ی مدنی" پرداخته خواهد شد» (ص. ۸۲). مبحثی که مارکس دست‌کم در این دست‌نوشته به آن بازمی‌گردد.

پس از این نکات مقدماتی، اکنون ضروری است به‌همراه هگل وارد جامعه‌ی مدنی شویم.

جامعه‌ی مدنی

عناصر فلسفه‌ی حق هگل شامل ۳ پاره است: یکم، حق انتزاعی؛ دوم، اخلاقیات؛ و سوم، زندگی اخلاقی. هگل این پاره‌ی سوم را نیز به ۳ فصل تقسیم می‌کند: خانواده، جامعه‌ی مدنی و دولت. بندهای ۱۸۲ تا ۲۵۶ که به‌طور مشخص به جامعه‌ی مدنی می‌پردازد نیز شامل ۳ قسمت است: سیستم نیازمندی‌ها، مدیریت عدالت، پلیس و کورپوراسیون یا تشکل «رسته‌ها». هگل در ابتدای ورود به جامعه‌ی مدنی، بر دو اصل تکیه می‌کند: یکم، «فرد انضمامی» و دوم، «جامعیت» (بند ۱۸۲). یک فرد مجموعه‌ی درهم‌تنیده شده‌ای از نیازمندی‌هاست که به‌عنوان فردی خاص با سایر اعضای خاص جامعه مرتبط است. ارضای نیازهای او صرفاً با وساطت دیگران انجام‌پذیر است. این ارتباط و وابستگی متقابل در جامعه‌ی مدنی، که هگل آن‌را «سیستم نیازمندی‌ها» نام می‌نهد، منجر به برقراری روابطی همه‌جانبه شده و «شکل امر جامع» را پیدا می‌کند: «من با دنبال کردن اهداف خودم، اهداف عمومی را به پیش می‌برم که این به نوبه‌ی خود اهداف مرا پیش می‌برد.» (افزوده‌ی بند ۱۸۴) این «وجه عام»، «وهله‌ای است که فردی منزوی و نیازهای انتزاعی و روش ارضای آن‌ها را انضمامی یا اجتماعی می‌کند» (بند ۱۹۱). این «وهله‌ی اجتماعی تعیین‌کننده‌ی اهداف خاص می‌شود» (بند

۱۹۳) و چون فرد را از وابستگی به نیازهای صرف طبیعی و جسمی رها می‌کند، نیازهای او را اجتماعی می‌کند. از این رو هگل نتیجه می‌گیرد که این «وهله‌ی اجتماعی، دربردارنده‌ی بُعد آزادی است» (بند ۱۹۴) اما بلافاصله اضافه می‌کند که این «وهله‌ی آزادی، ذاتی کار است.»

البته هگل پیش‌تر در پاره‌ی «حق انتزاعی»، به‌ویژه در قسمت‌های «تصرف»، «مصرف»، «بیگانه‌کردن مالکیت» و «قرارداد» به مفهوم کار پرداخته بود. تا آنجا که به «کار» و «سرمایه» (عنوان‌های هگل) مربوط می‌شود، هگل در «جامعه‌ی مدنی» بندهای ۱۸۹ تا ۲۰۸ را به آن موضوع اختصاص می‌دهد. او در بند ۱۹۶، کار را این‌گونه توصیف می‌کند: «کار، وسیله‌ی کسب و مهیاسازی ابزار خاصی مناسب برای نیازمندی‌های خاص ما است. به واسطه‌ی کار، مواد خامی که طبیعت مستقیماً عرضه کرده است، به‌طور مشخص و توسط انواع و اقسام فرایندها با اهدافی متنوع منطبق می‌گردد. این تغییریابی در شکل، ابزار را واجد ارزش و قابل‌مصرف می‌کند.» سپس در افزوده‌ی بند ۱۹۶ ابراز می‌کند که «انسان با عرق جبین و زحمت دست‌هایش وسایل ارضای نیازهای خود را تهیه می‌کند.» گسترش نیازمندی‌ها، رشد و تنوع ابزارها و رابطه‌ی متقابل افراد با یک‌دیگر، باعث «تقسیم کار» اجتماعی می‌شود و «عصر عینی و عام نهفته در کار را به فرایندی انتزاعی» تبدیل می‌کند (بند ۱۹۸). این تقسیم کار اجتماعی، کار یک فرد خاص را ساده‌تر و مهارت او را محدود، معین و متمرکز می‌کند و بارآوری کار را افزایش می‌دهد. نهایتاً «تجرید تولید یک فرد از تولید شخص دیگر، کار را هرچه بیشتر مکانیکی می‌کند تا این‌که سرانجام انسان موفق می‌شود به کناری رفته و ماشین‌ها را جایگزین خود کند.»

به باور هگل، ماحصل این روند، تولید چیزی است که او آن را به‌عنوان «سرمایه‌ی پایای عام» یا اونیورسال می‌فهمد. لذا نتیجه می‌گیرد که در این شبکه‌ی همبسته و گسترده «با پیشرفتی دیالکتیکی، خودپویی سوژکتیو به ادای سهمی در ارضای نیازهای همگانی تبدیل می‌شود.» (بند ۱۹۹) هرکس بسته به درجه‌ی تحصیلات و مهارتش امکان می‌یابد تا سهم خود را از آن «سرمایه‌ی عام» دریافت کند. باید تأکید کرد که از نظر هگل برای این‌که «کسی باشی»، برای این‌که عضوی از جامعه‌ی مدنی

محسوب شوی، مشارکت به واسطه‌ی کار، الزامی است. کار یگانه عامل تشخیص هویت و به رسمیت شناخته شدن، و از آن‌جا «انضمامی و اجتماعی شدن» است (بند ۱۹۲). همان‌طور که هگل تأکید می‌کند: «جامعه‌ی مدنی قدرت عظیمی است که انسان‌ها را جذب خود کرده، از آن‌ها توقع دارد که برایش کارکنند، همه چیز را مدیون آن باشند و هرکاری را با وساطت آن انجام دهند» (افزوده‌ی بند ۲۳۸).

از این‌رو، هگل به‌رغم تأکید بر آزادی فرد در پیش‌برد اهداف خود، معتقد است که «چنانچه به امر خاص برای ارضای نیازها، هوس‌های اتفاقی و امیال سوئزکتیو آزادی عمل داده شود، خود را منهدم می‌کند» (بند ۱۸۵). بنابراین، به نظارت و مراقبت احتیاج دارد، با این هدف که «بین فرد و امر عام وساطت ایجاد شود.» در غیر این‌صورت، ارضای کلیه‌ی امیال خصوصی و سوئزکتیو چنان بی‌پایان و بی‌حدوحدصر است که به زیاده‌روی، افراط و انحطاط جسمانی و اخلاقی منجر می‌شود. از این‌رو، هگل به نوعی مفهوم «بازار آزاد» آدام اسمیت را تعدیل می‌کند، اما پاسخ او دوپهلوی است. او با برجسته‌کردن دو نظریه‌ی متضاد می‌گوید: «یکی تصریح می‌کند که کنترل همه چیز به ناظران عمومی تعلق دارد و آن دیگری که سرپرستان حوزه‌ی عمومی دارای هیچ اختیاری نیستند، چرا که هر فرد اعمال خود را بر اساس نیاز دیگران هدایت می‌کند» (افزوده‌ی بند ۲۳۶). به باور هگل «باید هر دو نظرگاه را راضی کرد»، یعنی هر فرد حق دارد برای برآوردن نیازش هرطور که تشخیص می‌دهد کار کند. درعین حال آزادی تجارت و مبادله نباید به نحوی باشد که «خیر عمومی» را ضایع کند. نفعی که در برابر «کنترل از بالا» به آزادی تجارت متوسل می‌شود، چنانچه به حال خود گذاشته شود، کورکورانه به سوی اهدافی خودخواهانه سقوط می‌کند. بنابراین، سوق دادن آن به امر عام مستلزم چنان کنترلی است. در نتیجه، نفع عام واسطه‌ای است که در ساحت «یک وسیله» بین اهداف خصوصی پادرمیانی می‌کند.

این روشی است که هگل به باور خود فرد و جمع یا آزادی و ضرورت را به تعامل رسانده است. با این‌حال، هگل اذعان می‌کند که «نابرابری» نتیجه‌ی گریزناپذیر روند رشد و حرکت جامعه‌ی مدنی است!

نابرابری و طبقات اجتماعی

همان‌طور که از سطور بالا برمی‌آید، به باور هگل هر فرد برای تشخیص پیدا کردن، «برای این که کسی باشد»، به‌عنوان عضوی از جامعه‌ی مدنی، با وساطت کار، در «سرمایه‌ی عام» سهیم است. اما سهم آن‌ها یکسان یا برابر نیست. منظور هگل نه نابرابری حقوقی بلکه نابرابری حقیقی است. پس پرسیدنی است که منشاء این نابرابری چیست؟ هگل استدلال می‌کند که علاوه بر نابرابری طبیعی، «منابع یک انسان خاص، یا به بیان دیگر مجالی که در شراکت در منابع عام پیدا می‌کند، تاندازه‌ای به‌خاطر سرمایه‌ای کسب نشده، و تاندازه‌ای توسط مهارت او مشروط می‌شود» (بند ۲۰۰). به‌علاوه، مجموعه‌ای از عوامل تصادفی، در رشد خصایل طبیعی، جسمی و فکری باعث تفاوت افراد می‌شود. نتیجه‌ی محتوم این شرایط، نابرابری در منابع و توانایی‌های اشخاص است. هگل در افزوده‌ی بند ۲۰۰ ادعا می‌کند که جامعه‌ی مدنی نه فقط نابرابری طبیعی افراد را لغو نمی‌کند، بلکه آن‌را تولید کرده و به نابرابری در مهارت و منابع، و حتی نابرابری اخلاقی و فکری گسترش می‌دهد. سپس تأکید می‌کند که درخواست «برابری انتزاعی»، یک درخواست موهوم است.

همان‌طور که پیش‌تر در مبحث «مالکیت» استدلال کرده بود، «برابری، همانا تشابه انتزاعی فاهمه، تفکر انعکاسی و انواع و اقسام میان‌مایگی نظری است که به‌محض مواجه شدن با رابطه‌ی وحدت با تفاوت، دچار لغزش می‌شود.» (افزوده‌ی بند ۴۹) از این‌رو، هگل مخالف تقسیم برابر زمین و یا مالکیت اشتراکی بر زمین است. او ایده‌ی افلاطونی مالکیت اشتراکی را نقد کرده و آن‌را مغایر «سرشت حقیقی آزادی» می‌داند (افزوده‌ی بند ۴۶). آنچه هگل تأیید می‌کند، مالکیت خصوصی مشروط است؛ مشروط چراکه در تنش بین مالکیت خصوصی فردی و منافع یا املاک عمومی، مالکیت خصوصی باید تابع «عرصه‌ی عالی‌تر حق» باشد (بند ۴۶).

بر این مبنای هگل در نظام پیچیده‌ی نیازها، ابزار و انواع کار، و روش‌های ارضای آن نیازها، چگونگی مشارکت افراد در «سرمایه‌ی اجتماعی» را گزینه‌ی خاص هر انسان می‌انگارد، و تقسیم جامعه به شاخه‌های عام و متفاوت، به طبقات اجتماعی، را یک «ضرورت» قلمداد می‌کند. بدین‌سان، هگل رئوس «تقسیمات طبقاتی» در جامعه‌ی

مدنی را به شرح زیر ترسیم می‌کند (بند ۲۰۲): یکم، «طبقه‌ی بی‌واسطه» یا کشاورزان؛ دوم، صنعت‌گران، کارخانه‌داران و تجار؛ و سوم، «طبقه‌ی عام» یا کارمندان دولتی که برخلاف سایر اعضای جامعه‌ی مدنی از کار مستقیم معاف هستند.^{۲۴۳}

هگل به درستی تشخیص می‌دهد که اکنون کشاورزی نیز با روش‌هایی مشابه صنعت انجام می‌شود، ولی «طبقه‌ی کشاورزی» کماکان وابسته به طبیعت است. طرز تفکر اعضای این طبقه «پدرشاهی» است. آن‌ها با ایمان به خدا شکرگزارند که منبع طبیعی شرایط کار و زندگی آن‌ها ادامه پیدا کند. اما طبقه یا رسته‌ی دوم، خودبنیاد و برخوردار از «منیت» است. نظم ابژکتیو جامعه‌ی مدنی، از این سوئزکتیویته پاسداری می‌کند که در این ساحت به «اصل متحرک کل جامعه‌ی مدنی تبدیل می‌شود». این اصل متحرک نشانگر آن است که در «نظم طبقاتی» هر فرد «با فعالیت، با انرژی، مهارت و صنعت خود» به عضوی از جامعه‌ی مدنی تبدیل می‌شود و با وساطت این فرایند خود را به امر عام مرتبط کرده، در چشم خود و دیگران تشخیص پیدا می‌کند. «پس وقتی ما می‌گوییم یک انسان باید کسی باشد، منظور ما این است که او باید به یک طبقه‌ی مشخص اجتماعی متعلق باشد، چراکه کسی بودن به معنی یک هستی بنیادین است. انسان بی‌طبقه، صرفاً یک شخص خصوصی است که جامعیت او فعلیت نیافته است» (افزوده‌ی بند ۲۰۷). پس یک فرد را فقط باید بدین گونه شناسایی کرد، و نه «به‌عنوان یک یهودی، کاتولیک، پروتستان، آلمانی، ایتالیایی، و غیره» (بند ۲۰۹).

فقر و ثروت در جامعه‌ی مدنی

هگل هنگام ورود به جامعه‌ی مدنی به‌عنوان «دولت بیرونی» و نظامی مادی مبتنی بر نیازمندی و ضرورت، بیان کرده بود که در این جا «نظم اخلاقی به نهایت‌های خود منقسم شده، گم‌گشته بوده، و معرف وهله‌ی انتزاعی ایده است.» (بند ۱۸۴) این مجتمع گسترده و پراکنده‌ی وجوه خاص، هم نیازمند نظارت «امر عام» و هم نیازمند یک سازماندهی درونی است. کورپوراسیون‌ها درحکم این «سازماندهی کار» هستند که «اتم‌های نامتشکل» جامعه‌ی مدنی را متحد می‌کنند. اعضای جامعه بر مبنای سرشت ویژه‌ی خود در مجمعی واقعی متشکل می‌شوند که نماینده‌ی منافع مشترک آن‌ها

است. با میانجی‌گری این تشکل، هدف خودخواهانه‌ی فردی آن‌ها به مسیری هدایت می‌شود که دربرگیرنده‌ی یک «کلیت» است. این کلیت «انضمامی» کماکان مشمول نظارت است و باید به رسمیت شناخته شود. کورپوراسیون مانند «خانواده‌ی دومی» عمل می‌کند که ضامن سرمایه‌ی جمعی و مسئول حفاظت از وضع زندگی اعضای خود است. به باور هگل، «چنانچه فرد عضوی از کورپوراسیون‌های رسمی نباشد، چنین شخصی فاقد مرتبت و شأن است» (بند ۲۵۳). افراد همچنین با وساطت این تشکل‌ها در سیاست، در امور دولتی، دخالت می‌کنند.

این سازماندهی به‌طور عمده «طبقه‌ی دوم»، یعنی صنعت‌گران، کارخانه‌داران و تجار را شامل می‌شود. هگل مشخصاً «کارگران روزمزد» و کسانی که اشتغالی موقت دارند را از عضویت در کورپوراسیون‌ها حذف می‌کند. ظاهراً این ملغمه‌ای که هگل «طبقه‌ی دوم» می‌نامد دربرگیرنده‌ی کارگران نیز هست. یکی از وظایف این به‌اصطلاح سازماندهی کار، پیش‌گیری از فلاکت و تنگ‌دستی اعضای آن است. «در درون کورپوراسیون، کمکی که فقرا دریافت می‌کنند، خصلت تصادفی و تحقیری که به نادرستی به فقر وابسته است را از دست می‌دهد» (بند ۲۵۳). با این وصف، هگل براین باور است که «به‌رغم ثروت مازاد، جامعه‌ی مدنی به‌قدر کافی ثروتمند نیست؛ یعنی منابع آن برای پیش‌گیری از فقر مفرط کفایت نمی‌کند» (بند ۲۴۵). اما هگل هم‌هنگام معتقد است که امر عام که توسط دولت بر امور خاص جامعه نظارت دارد، تشکیلات و دستگاهی بیرون از کورپوراسیون‌ها است که وظیفه‌ی حفاظت و امنیت مجموعه‌ی منافع و اهداف خاص را به عهده دارد.

یکی از این وظایف ایجاد مؤسسات عمومی برای آموزش و پرورش است. بدین‌وسیله با کسب دانش و مهارت لازم، می‌توان تاحدی از درغلتیدن اعضای جامعه به فقر پیش‌گیری کرد. علاوه بر این، «کمک‌های سوپژکتیو»، یعنی مؤسسات خیریه که از روی همدردی و عشق انجام می‌گیرد، لازم اما کافی نیست. اما دریافت کمک‌های خیریه و وسایل مستقیم معیشت، «اصل جامعه‌ی مدنی را نقض می‌کند»، چراکه از راه کارکردن به‌دست نیامده است، و احساس استقلال شخصی و احترام قایل شدن برای خود را نفی می‌کند. بدیل دیگر این است که مسئولیت تأمین شاخص متعارف زندگی

آن‌ها مستقیماً به طبقات ثروتمند واگذار شود و یا به آن‌ها کار داده شود تا وسایل معیشت خود را تأمین کنند. اما این خیر با ایجاد تولید مازادی بدون مصرف، شرّ تولید می‌کند.

هگل منشاء تولید فقر را در بند ۲۴۳ این‌گونه توضیح می‌دهد:

«هنگامی که جامعه‌ی مدنی در وضعیت فعالیتی مداوم باشد، درگیر گسترش درونی جمعیت و صنعت است. یکم، با عمومیت یافتن پیوند انسان‌ها و نیازهای آن‌ها، و دوم روش‌های تهیه و توزیع وسایل ارضای آن نیازها، انباشت ثروت شدت پیدا می‌کند، چراکه از راه این فرایند مضاعف عمومیت‌یابی است که بیشترین سودها استخراج می‌شود. این یک سوی تصویر است. سویه‌ی دیگر آن، تقسیم هرچه بیشتر و محدودشدن شغل‌های معین است. این باعث وابستگی و درماندگی طبقه‌ای می‌شود که با چنان کارهایی گره خورده است، که این به‌نوبه‌ی خود ناتوانی در احساس و تمتع از گستره‌ی آزادی‌ها، به‌ویژه مزایای فکری جامعه‌ی مدنی را به‌دنبال می‌آورد.»

جامعه‌ی مدنی به همراه ایجاد فقر، «درسوی دیگر طبقه‌بندی اجتماعی شرایطی را ایجاد می‌کند که تراکم بیش از ثروت در دست عده‌ای معدود را فراهم می‌کند» (بند ۲۴۴). ماحصل این فرایند «تجمل» است که فاقد هرگونه حدودمرز کیفی است. درواقع هگل استدلال می‌کند که یکی از وظایف کورپوراسیون‌ها ایجاد تعادل و جلوگیری از «تجملات طبقات کارخانه‌دار و ولع افراطی آن‌ها است» (بند ۲۵۳). بنابراین، «وقتی که تجمل در نقطه‌ی اوج است، درماندگی و محرومیت نیز به همان میزان مفرط است.» (افزوده‌ی بند ۱۹۵) ثروتمندی که مقید به محدودیت‌های رسته‌ی خود در کورپوراسیون نباشد، فاقد بُعد جامع است. او نیز همانند فقرا به‌سان «فردی خصوصی» زیست می‌کند؛ اتمی، بیگانه شده و ناهم‌بسته است. متصرفات او از کار ناشی نشده است. از این‌رو، شخصیت او تصدیق نشده است.

نهایتاً، هگل پس از ردّ خیرات به‌عنوان راه‌حل از بین بردن فقر، اشاره می‌کند که جامعه باید تلاش کند تا «دلایل عام تنگدستی و ابزار کلی برطرف کردن آن را پیدا کند.» (بند ۲۴۲) اما خود او به‌رغم برخی تعدیلات راه خروجی درباره‌ی معضل فقر در جامعه‌ی مدنی ارایه نمی‌دهد. دست آخر اذعان می‌کند که «این مسأله‌ی مهم که فقر چگونه الغا

شود یکی از نگران‌کننده‌ترین معضلاتی است که جامعه‌ی مدرن را آشفته می‌کند» (افزوده‌ی بند ۲۴۷).

مؤخره: بینوایان شورشی

همان‌طور که ملاحظه شد هگل در *عناصر فلسفه‌ی حق* راه‌حلی قطعی برای برطرف کردن فقر ارائه نمی‌کند، اما در عین حال علیه فروغلتیدن بخشی از جامعه به فقر و فلاکت هشدار می‌دهد. البته هگل می‌داند که طرز برخورد کشورهای مختلف به معضل فقر متفاوت است، همین‌طور تفاوت در حداقلی که برای امرار معاش ضروری است. به‌عنوان نمونه، «در انگلیس حتی فقیرترین آدم‌ها معتقدند که حق و حقوقی دارند» (افزوده‌ی بند ۲۴۴). به دیده‌ی هگل «همان‌طور که جامعه‌ی مدنی مسئول تغذیه‌ی اعضای خود است، حق دارد آن‌ها را تحت فشار قرار دهد تا خودشان کسب معاش کنند. مسأله صرفاً بر سر گرسنگی مفرط نیست. موضوع مهم‌تر پیش‌گیری از شکل‌گیری بینوایان شورشی است» (افزوده‌ی بند ۲۴۰). «وقتی زندگی توده‌های وسیعی از مردم به زیر سطح معینی از معیشت سقوط کند... نتیجه تولید بینوایانی شورشی است» (بند ۲۴۴).

هگل نسبت به این توده‌های شورشی نظر مساعدی ندارد، چراکه به باور او آن‌ها دیگر راست و غلط را از هم تمیز نمی‌دهند، صداقت و احترام به خود را از دست می‌دهند، و برای بهبود وضعیت خود از طریق کار تلاش نمی‌کنند. با این حال هگل معتقد است که «فقر به‌خودی‌خود انسان‌ها را شورشی نمی‌کند. شورشی فقط موقعی تولید می‌شود که به فقر بافت فکری نیز افزوده شود؛ خشم درونی علیه ثروت، علیه جامعه، علیه دولت و غیره» (افزوده‌ی بند ۲۴۴).

نقطه‌ی پایانی چشم‌انداز بالفعل هگل، دقیقاً نقطه‌ی شروع سمت‌گیری نظری کارل مارکس است. باورکردنی نیست، اما مارکس در *خانواده‌ی مقدس* با رجوع به هگل، به همان «خشم درونی»، تأکید می‌کند که این «زیست‌انسانی به بیان هگل، خشمی است علیه آن حقارت؛ خشمی ضروری که از تضاد بین سرشت انسانی و شرایط زندگی برانگیخته می‌شود» (مجموعه آثار، ۴:۳۶).

^{۲۴۲} برای بررسی مشروحی درباره‌ی هگل و اقتصاد سیاسی، رجوع کنید به مقاله‌ی زیر:

<https://pecritique.com/2021/05/03/رها-و-نقد-اقتصاد-سیاسی-علی-رها/>

^{۲۴۳} برای بررسی نقد مارکس از مفهوم طبقه‌ی عام هگل، نگاه کنید به مقاله‌ی زیر:

<https://pecritique.com/2021/03/17/ی-E2%80%8Cتأملی-در-حواشی-نقد-فلسفه/حق-هگل-عل>

منابع

Hegel's *Philosophy of Right*, Trns. T. M. Knox, Oxford University Press, NY. 1976.

Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, Cambridge University Press, 1977.

Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, International Publishers, NY. 1965.

Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, International Publishers, NY. 1987.

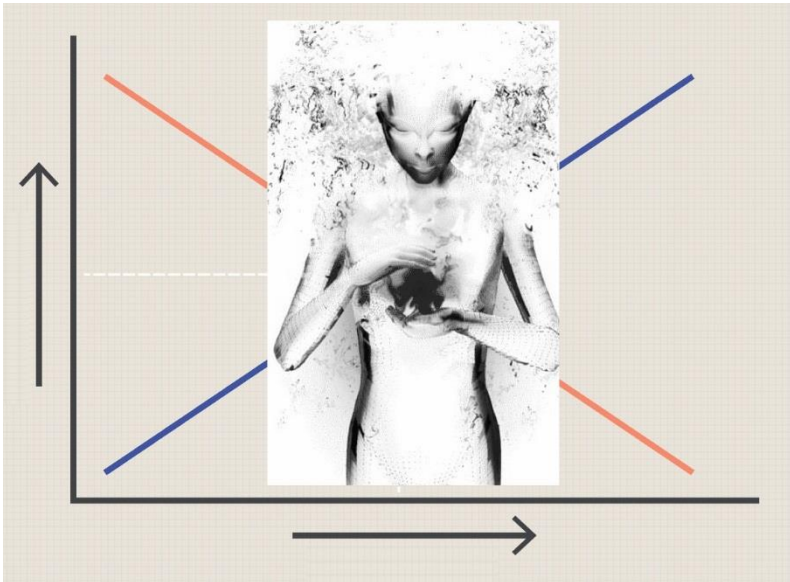
زمان کار اجتماعاً لازم و قیمت‌های تعادلی

نقدی بر تفسیر شکل ارزش نظریه‌ی مارکس و پیشنهادی برای توافق احتمالی

فرد موزلی^۱



ترجمه‌ی فرزاد فرهنگند



یک بحث مهم در تحقیقات مارکسیستی در دهه‌های اخیر، به اصطلاح «تفسیر شکل ارزش»^{۲۴۴} (VFI) نظریه‌ی مارکس در سرمایه (مانند رویتن و ویلیامز، آرتور، هاینریش، میلیوس) بوده است. یک نکته‌ی مهم در تفسیر شکل ارزش (VFI) این است که مقدار زمان کار اجتماعاً لازم^{۲۴۵} (SNLT) به تنهایی در تولید تعیین نمی‌شود، بلکه به تقاضا برای محصول نیز بستگی دارد. من ابتدا مفهوم زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) مارکس را به‌طور خلاصه مرور و سپس آن را با تفسیر شکل ارزش (VFI) مقایسه خواهیم کرد. طرفداران تفسیر شکل ارزش (VFI) معمولاً در مورد این که آیا این تفسیری از نظریه‌ی مارکس است یا بازسازی (VFR?) آن تردید دارند. من بر روی یک نکته‌ی کلیدی خاص تمرکز خواهیم کرد که به‌ندرت در این نوشته‌ها مورد بحث قرار گرفته است و فکر می‌کنم می‌تواند منجر به حل نسبی جدل شود- آیا زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) قیمت‌های تعادلی را تعیین می‌کند یا قیمت‌های غیرتعادلی بازار را؟

در بخش ۱ از فصل ۱ سرمایه، مارکس زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) را به‌وضوح بدین قرار تعریف کرد که تنها در تولید با میانگین زمان کار مورد نیاز برای تولید هر کالا تعیین می‌شود؛ بدون این که درباره تقاضا چیزی بگوید.

زمان کار اجتماعاً لازم عبارت از زمان کار مورد نیاز است که تحت شرایط تولید عادی اجتماعی و با حد متوسط اجتماعی مهارت و شدت کار رایج در آن جامعه بتواند ارزش مصرفی به وجود آورد. (مارکس ۱۹۷۷، ص ۱۲۹)

بنابراین آنچه منحصراً مقدار ارزش هر کالایی را تعیین می‌کند، زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید آن است. (مارکس ۱۹۷۷، ص ۱۲۹)

از سوی دیگر، «تفسیر شکل ارزش» در عوض استدلال می‌کند که زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) (چه نظریه‌ی مارکس یا بازسازی آن) تا حدی به تقاضای اجتماعی برای کالاهای خاص در بازار بستگی دارد. برای مثال، در یک صنعت اگر عرضه بیشتر از تقاضا باشد ($S > D$)، آن‌گاه قیمت کالا کاهش می‌یابد و زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) نیز به علت کمبود تقاضای اجتماعی کافی کاهش می‌یابد (تقاضا دیگر «اجتماعاً لازم» نیست)، حتی اگر میانگین زمان کار تولید ثابت بماند.

با این حال، من استدلال می‌کنم که نظریه‌ی مارکس در سرتاسر کاپیتال فرض می‌کند که عرضه و تقاضا برابر هستند ($S = D$) (سوی برخی از موارد جزئی پراکنده). به عبارت دیگر، نظریه‌ی قیمت‌های مارکس در سرمایه در باره‌ی قیمت‌های بازار نیست، بلکه در مورد قیمت‌های تعادلی یعنی قیمت‌های متوسط بلندمدت است که «مراکز ثقل» هستند و قیمت‌های واقعی بازار حول آن نوسان می‌کنند. بیان مختصر این فرض در فصل ۱۰ از جلد ۳ سرمایه آمده است:

این فرض که کالاها از حوزه‌های مختلف تولید به ارزش‌هایشان فروخته می‌شوند، طبیعتاً معنایی جز این ندارد که این مرکز ثقلی است که قیمت حول آن می‌چرخد و در افزایش و کاهش دائمی آن متعادل می‌شود. (مارکس ۱۹۸۱، ص ۲۷۹)

در ادامه‌ی این فصل، مارکس در مورد این فرض توضیح داد:

مبادله یا فروش کالاها به ارزش آنها قانون عقلانی و طبیعی تعادل بین آنهاست؛ این مبنایی است که بر اساس آن انحرافات باید توضیح داده شود. (مارکس ۱۹۸۱، ص ۲۸۸)

قوانین درونی واقعی تولید سرمایه‌داری را نمی‌توان به‌وضوح بر حسب تعامل عرضه و تقاضا توضیح داد... زیرا این قوانین فقط آنگاه در صورت تحقق یافته‌ی خالص خود ظاهر می‌شوند که تأثیر تقاضا و عرضه پایان یافته باشد، یعنی هنگامی که این دو با هم انطباق یافته باشند. در واقع عرضه و تقاضا هرگز با هم منطبق نمی‌شوند، یا اگر هم چنین انطباقی حاصل شود، تصادفی است و لذا از لحاظ علمی مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ و می‌بایست به‌منزله‌ی چیزی که روی نداده است تلقی شود. ولی چرا در اقتصاد سیاسی فرض می‌شود که آنها با هم انطباق پیدا می‌کنند؟ برای اینکه بتوان پدیده‌ها را به صورت قانونمند آنها، به صورتی که با مفهوم آنها تطبیق داشته باشد بررسی کرد، یعنی آنها را مستقل از نمودی که در نتیجه‌ی حرکت تقاضا و عرضه پیدا می‌کنند مورد مطالعه قرار داد... قیمت‌های [واقعی] بازار که از قیمت‌های [میانگین] بازار منحرف می‌شوند به سمت میانگین متعادل می‌شوند تا به ارزش‌های بازار تبدیل شوند... و این رقم میانگین به‌هیچ‌وجه صرفاً اهمیت نظری ندارد. بلکه از لحاظ عملی برای

سرمایه‌هایی که سرمایه‌گذاری‌شان بر اساس نوسانات و جبران‌های یک دوره زمانی کم‌وبیش ثابت محاسبه می‌شود مهم است. (مارکس ۱۹۸۱، ص ۲۹۱)

بنابراین می‌توانیم ببینیم که نظریه‌ی ارزش مارکس درباره «قوانین درونی» قیمت‌های تعادلی است که قیمت‌های بازار حول آن نوسان می‌کنند. و مارکس نیز در این متن توضیح داد که این قیمت‌های تعادلی تعیین‌کننده‌ی اصلی تصمیم‌های سرمایه‌گذاری سرمایه‌داران است و بنابراین مهم‌تر از قیمت‌های بازار هستند.^{۲۴۴}

در فصل ۵ از جلد ۱، مارکس بیان کرد که نظریه‌ی او درباره‌ی ارزش اضافی بر این فرض استوار است که کالاها به ارزش خود فروخته می‌شوند:

صاحب پول... باید کالاهای خود را بنا به ارزشی که دارند خریداری کند، و با وجود این در پایان فرآیند ارزشی بیشتری را از گردش بیرون کشد که در ابتدا در آن وارد کرده بود. (مارکس ۱۹۷۷، ص ۲۶۹)

مارکس در پاورقی طولانی و مهم توضیح داد که منظور او از «ارزش» میانگین قیمت‌هایی است که قیمت‌های بازار حول آن نوسان می‌کنند. او استدلال کرد که قیمت‌های بازار باید نادیده گرفته شوند زیرا آنها «تصادفی» و در «وضعیت اتفاقی آشفته‌ای» هستند و برای توضیح ارزش اضافی بی‌ربط هستند. این فرض که کالاها به ارزش خود فروخته می‌شوند (یعنی به قیمت‌های متوسط یا تعادلی آنها) در سراسر جلد‌های ۱ و ۲ سرمایه حفظ می‌شود.

از آن جایی که میانگین قیمت‌های تعادلی فرض می‌کنند که عرضه و تقاضا برابرند ($S = D$) بنابراین S و D هیچ تأثیری در تعیین قیمت‌های تعادلی ندارند. قیمت‌های تعادلی صرفاً توسط علت اساسی یعنی میانگین زمان کار در تولید تعیین می‌شود. S و D قیمت‌های بازار را تعیین می‌کنند، نه قیمت‌های تعادلی را. و اگر در یک صنعت عرضه و تقاضا برابر نباشد ($S \neq D$)، آنگاه قیمت بازار کالا با قیمت تعادلی آن متفاوت خواهد بود، اما قیمت تعادلی ثابت می‌ماند و همچنان با میانگین زمان کار در تولید تعیین می‌شود.

علاوه بر این، اگر فرض شود که عرضه و تقاضا برابرند ($S = D$)، همانطور که مارکس عموماً در سرمایه فرض می‌کند، آن‌گاه تقاضا و مبادله هیچ تأثیری بر تعیین زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) ندارند، حتی با تعریف متفاوت تفسیر شکل ارزش

(VFI) از زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) از جمله تقاضا. اگر عرضه و تقاضا برابرند ($S = D$)، آن‌گاه تقاضا (D) عامل تعیین‌کننده‌ی قیمت تعادلی نیست. بنابراین شاید این می‌تواند یک نقطه‌ی توافق مهم باشد: اگر فرض شود $S = D$ ، آنگاه زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) در تولید با میانگین زمان کار تعیین می‌شود و این مقادیر زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) قیمت‌های تعادلی کالاها را تعیین می‌کند، همان‌طور که مارکس فرض کرد.^{۲۴۷} تفسیر شکل ارزش (VFI) اهمیت قیمت‌های تعادلی در سرمایه‌داری و در نظریه‌ی سرمایه‌داری مارکس را تشخیص نمی‌دهد.

اگر فرض شود عرضه و تقاضا نابرابرند ($S \neq D$)، آنگاه شاید بتوانیم توافق کنیم که دو مفهوم متفاوت از زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) وجود دارد و شاید این دو مفهوم متفاوت از زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) با یکدیگر سازگار هستند، نه سازگار. این دو مفهوم از زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) عبارتند از:

زمان کار اجتماعاً لازم SNLT(E): یک مفهوم تعادلی از زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) = میانگین زمان کار در تولید، که مستقل از تقاضا است و قیمت‌های تعادلی را تعیین می‌کند؛ و

زمان کار اجتماعاً لازم SNLT(D): یک مفهوم غیرتعادلی از زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) = زمان کار دریافت شده از طریق مبادله که تا حدی به تقاضا بستگی دارد و قیمت‌های بازار را تعیین می‌کند.

خود مارکس این دو مفهوم متفاوت از زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) را در پنج متن کم‌تر شناخته شده در نوشته‌هایش پیشنهاد کرد، یک مورد در جلد ۱ سرمایه (ص ۲۰۲)، دو مورد در جلد ۳ سرمایه (ص ۲۸۸-۸۹ و ۷۷۴-۷۵) و دو مورد در نظریه‌های ارزش اضافی، یک مورد در جلد ۱ (ص ۲۳۱-۳۲) و مورد دیگر در جلد ۲ (ص ۵۲۱). در این متون، مارکس مفهوم زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) را از یک مفهوم مبتنی بر تولید به مفهوم دیگر از جمله تأثیر تقاضا تغییر نمی‌دهد، بلکه در عوض مفهوم دوم زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) را برای حالت غیرتعادلی نابرابری عرضه و تقاضا ($S \neq D$) اضافه می‌کند. مفهوم اساسی زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) همچنان

میانگین زمان کار در تولید است که قیمت‌های تعادلی را تحت فرض معمول در نظریه‌ی برابری عرضه و تقاضا ($S = D$) مارکس تعیین می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد که اختلاف نظر در مورد تفسیر شکل ارزش زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) را می‌توان، حداقل تا حدودی، از این طریق حل کرد. و اختلاف نظر در واقع بیشتر در مورد اهمیت نسبی قیمت‌های تعادلی و قیمت‌های غیرتعادلی در نظریه‌ی مارکس است؛ در اینجا دوباره به نظر می‌رسد که یک نظریه‌ی خوب باید هر دو نوع قیمت و هر دو نوع زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) را توضیح دهد. اگرچه در سرمایه، قیمت‌های تعادلی آشکارا بسیار مهم‌تر هستند. امیدوارم پیشنهاد من برای توافق توسط طرفداران تفسیر شکل ارزش (VFI) و دیگران مورد بحث قرار گیرد. در صورت تمایل، شاید بتوانیم پنج متن ذکر شده در بالا را مورد بحث قرار دهیم که در آنها خود مارکس مفهوم غیرتعادلی دوم زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) را پیشنهاد کرد. شاید دیگران از متون دیگری آگاه باشند که مارکس در آنها پیشنهاد مشابهی ارائه کرده است.

منبع:

Moseley, F. (2021). Socially Necessary Labor-time and Equilibrium Prices: A Critique of the Value Form Interpretation of Marx's Theory and a Suggestion for Possible Consensus. *Academia Letters*, Article 172. <https://doi.org/10.20935/AL172>.

244 value form interpretation (VFI)

245 socially necessary labor-time (SNLT)

^{۲۴۶} لطفاً توجه داشته باشید که مارکس در این متن توضیح داد که «در واقعیت» $S = D$ «هرگز منطبق نیستند» و «فقط تصادفی» منطبق می‌شوند، اما اقتصاد سیاسی، از جمله نظریه‌ی او، $S = D$ را برای توضیح «قوانین درونی» سرمایه‌داری فرض می‌کند. در سطح پایین‌تری از انتزاع بالای سرمایه، نظریه‌ی مارکس می‌تواند برای توضیح بحران‌های اقتصادی در سرمایه‌داری که در آن $D < S$ ، نه فقط در صنایع خاص، بلکه در کل اقتصاد به کار رود. «بحران‌ها»ی (منتهی به انقلاب) موضوع کتاب ۶ در طرح اصلی ۶ کتاب اصلی مارکس بود.

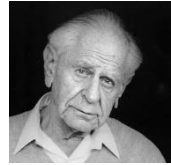
^{۲۴۷} البته این نظریه‌ی قیمت‌های تعادلی در سطح بسیار بالایی از انتزاع قرار دارد. تئوری قیمت‌های تعادلی مارکس در نظریه قیمت‌های تولید او در جلد ۳ به‌طور کامل‌تر توسعه یافت که در آن قیمت‌های تولید، قیمت‌های تعادلی هستند که علاوه بر زمان کار اجتماعاً لازم (SNLT) در هر صنعت، به یکسان‌سازی نرخ سود در بین صنایع بستگی دارد. اما در هر دو سطح انتزاع، نظریه‌ی مارکس در مورد قیمت‌ها، یک نظریه قیمت‌های تعادلی است که $S=D$ را فرض می‌کند و بنابراین آنها مستقل از D هستند. درکل تفسیر شکل ارزش (VFI) مرتبط با سطح انتزاع جلد ۱ است.

منابع

- مارکس، کارل ۱۹۷۷ [۱۸۶۷]، سرمایه، جلد ۱، نیویورک: رندوم هاوس.
مارکس، کارل ۱۹۸۱ [۱۸۹۴]، سرمایه، جلد ۳، نیویورک: رندوم هاوس.

منطق علوم اجتماعی^۱

کارل ریموند پوپر



ترجمه و حاشیه‌نویسی: حسین جرجانی^۱



Image from: briansolis.com

¹ hosseinjorjani2@gmail.com, <https://hosseinjorjani.com/>

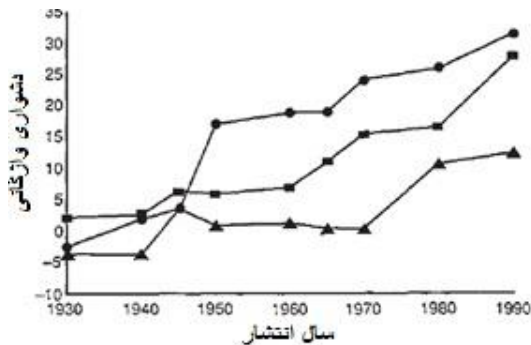
اشاره

در سال ۱۹۶۱ سمپوزیومی در توبینگن (Tübingen) آلمان برگزار شد که برخی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان آن زمان مانند تئودور آدورنو، هانس آلبرت، رالف دارندورف، یورگن هابرماس، کارل پوپر و... در این سمپوزیوم حضور داشتند و دیدگاه‌های خود درباره‌ی شناخت‌شناسی و منطق علوم اجتماعی ارائه کردند. مقالات این سمپوزیوم که با تأخیری نسبتاً زیاد در سال ۱۹۶۹ در کتابی به زبان آلمانی منتشر شد و هفت سال بعد نیز ترجمه‌ی انگلیسی آن با عنوان «جدال اثبات‌گرایانه در جامعه‌شناسی آلمان» به انتشار رسید، کماکان از اهمیت بسیار در مباحث مربوط به روش‌شناسی علوم اجتماعی برخوردار است.

آن‌چه می‌خوانید ترجمه‌ی سخنرانی افتتاحیه‌ی کارل ریموند پوپر، همراه با توضیحات تفصیلی مترجم در باب آن است. در آینده، پاسخ تئودور آدورنو به سخنان پوپر و سایر سخنرانی‌های این سمپوزیوم نیز در «نقد اقتصاد سیاسی» منتشر خواهد گرفت. (نقد اقتصاد سیاسی)

پیش‌گفتار مترجم

حدود ۴۵ سال پیش که خواندن مقالات علمی در زمینه‌ی ژنتیک را شروع کردم، از هر مقاله‌ای، در هر زمینه‌ی ژنتیکی، فهم نسبتاً خوبی داشتم. اما امروز، از فهم بسیاری از مقالات ژنتیکی عاجزم. متأسفانه، این پدیده‌ای خاص من، و یا رشته‌ی کاری من نیست، بلکه پدیده‌ای عمومی و قدیمی است. در مقاله‌ای که در سال ۱۹۹۲ در نشریه‌ی معتبر «نیچر» (Nature) به چاپ رسیده بود، هیز^۱ (Hayes, 1992) به تحقیقی اشاره می‌کند که در آن زبان مقالات علمی، با زبان روزنامه‌های یومیه، مقایسه شده است. مقایسه نشان داده که در سال ۱۹۳۰ زبان نشریات علمی و روزنامه‌های یومیه به یک اندازه دشوار بوده‌اند، اما در سال ۱۹۹۰ خواندن نشریات علمی بسیار دشوارتر از روزنامه‌های یومیه شده است، زیرا استفاده از اصطلاحات علمی نامأنوس، دشواری واژگانی (lexical difficulty) را بیش‌تر کرده است.

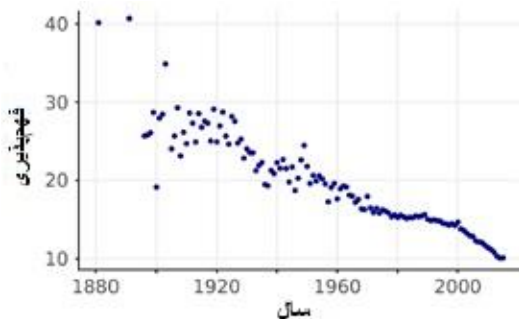


نمودار یک -

رشد دشواری واژگانی در آلمان (●)، فرانسه (■)، و آمریکا (▲)

و ساینیپیک امریکن (▲) بین ۱۹۳۰ تا ۱۹۹۰

در تحقیق دیگری که در سال ۲۰۲۳ منتشر شد پلاون سیگری و همکاران^۲ (Plaven-Sigray et al, 2023) خلاصه‌ی حدود ۷۱۰ هزار مقاله را که بین سال‌های ۱۸۸۱ و ۲۰۱۵ به چاپ رسیده بودند، مقایسه کردند. آن‌ها به این نتیجه رسیدند که، به علت استفاده از اصطلاحات علمی خاص، میزان فهم‌پذیری (readability) مقالات علمی پایین آمده است.



برداشت شخصی من این است که در مقالات قدیمی‌تر اصطلاحات تکنیکی (technical term) عموماً در اولین باری که از آن‌ها استفاده می‌شد، به‌خوبی تعریف می‌شدند. اصطلاح تکنیکی، واژه‌ای است که در یک رشته‌ی تخصصی، معنی خاصی دارد، که با معنی محاوره‌ای آن فرق دارد. اما در مقالات جدید، اصطلاحات تکنیکی یا تعریف نمی‌شوند، یا در بهترین حالت، به جای تعریف اصطلاح در مقاله، به مقاله یا کتابی که، شاید بتوان، تعریف را در آن پیدا کرد، رجوع داده می‌شود. تو گویی که نویسنده «فرض» را بر این گذاشته که خواننده، تمام مقالات و کتاب‌هایی را که او، از آن‌ها، در مقاله‌اش استفاده کرده، خوانده است و می‌داند. اما متأسفانه چنین نیست. وانگهی، حتی اگر خواننده، همان مقالات و کتاب‌هایی را که او، از آن‌ها، در مقاله‌اش استفاده کرده، خوانده باشد، معلوم نیست که خواننده و او، به‌عنوان نویسنده، برداشت یکسانی از آن مقالات داشته باشیم. برای فهم بهتر یک مقاله، بهتر است که نویسنده، منظور خود از هر اصطلاح تکنیکی را عرضه کرده باشد. کوشش می‌کنم با آوردن سه مثال، این مطلب را روشن کنم.

با یک مثال ژنتیکی شروع می‌کنم. واژه‌ی «ژن» یک اصطلاح تکنیکی است. اما، واژه‌ی «ژن» یک معنا ندارد. در سال ۱۸۶۵ که گregor مندل (Gregor Mendel) از این مفهوم، که آن موقع هنوز نامی نداشت، استفاده کرد، «ژن»، یک ساختار ذهنی بود و مابهازای فیزیکی نداشت. در اوایل قرن ۲۰، استفاده از واژه‌ی «ژن» آغاز شد، اما بسیاری از دانشمندان حتی تا میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۲۰، به جای «ژن»، از «فاکتورهای مندلی» نام می‌بردند. به تدریج، از دهه‌ی ۱۹۴۰ ارتباط تنگاتنگ کروموزوم و «ژن» غیر قابل انکار شد. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ تصور بر این بود که «ژن» یک زنجیره‌ی یک پارچه از مولکول DNA است. سپس مشخص شد که چنین نیست و «ژن» نه یک پارچه است و نه همه‌ی قسمت‌های آن، فعال هستند. به تدریج، واضح شد که بخش کوچکی از تمام DNA موجود در کروموزوم‌ها را می‌توان «ژن» به حساب آورد. علاوه بر این‌ها، می‌دانیم که تمام «ژن»ها فعالیت «ساختمانی» ندارند. در نتیجه، و با این تفصیل، اگر من در مقاله‌ای واژه‌ی «ژن» را ببینم، نمی‌دانم نویسنده آن را در چه مفهومی به کار برده است. اگر حافظه‌ام درست کار کند، باید بگویم که در طول ۲۰ سال گذشته من از واژه‌ی «ژن» استفاده نکرده‌ام، مگر این که مجبور به استفاده از آن

بوده باشم. در صورت اجبار، واژه‌ی «ژن» را درون علامت گیومه گذاشته‌ام تا معلوم شود که «ژن» اصطلاح بی‌دردسری نیست. برای بسط این موضوع (معانی مختلف واژه‌ی «ژن»)، از دو زاویه مختلف، به مقاله (Portin and Wilkins, 2017³) و (Baverstock, 2021⁴) نگاه کنید.

مثال دوم به واژه‌ی «دیالکتیک» برمی‌گردد. در مقاله‌های فارسی که من می‌خوانم واژه‌ی «دیالکتیک» به‌کرات به‌کار می‌رود و من غالباً در فهم آن درمی‌مانم. من «دیالکتیک»، از نوعی را که افلاطون از زبان سقراط شرح می‌دهد، می‌شناسم. انواع مختلف ایرانی‌اش را، هم در آثار مولوی و هم در آثار ملاصدرا، خوانده‌ام. همین‌طور می‌دانم که هگل راجع به آن چه می‌گوید و می‌دانم که مارکس از آن چه استفاده‌ای کرده است. نوع دیگری از «دیالکتیک» هم هست، که در غیبت نام مناسب‌تر، از آن به نام «ارتباط بین اندازه، مواد و طراحی»، یاد می‌کنم. اما گاهی اوقات، می‌بینیم که این واژه در معنای «سیستم»؛ و مخصوصاً یک «سیستم دینامیک»، به‌کار می‌رود. گاهی، «دیالکتیک» فقط معنای «تضاد» یا «تناقض» می‌دهد، و بسیاری معنای فرعی دیگر. هنگام خواندن یک مقاله، به‌راستی در می‌مانم که منظور نویسنده از «دیالکتیک» چیست؟ کریستوفر آرتور (Arthur, 1998⁵) در مقاله‌ای به نام «دیالکتیک سیستماتیک [در فارسی به نظام‌مند و دستگاه‌مند برگردانده شده است.]» (Systematic Dialectic) در شرح تفاوت بین «دیالکتیک تاریخی» (historical dialectic) مارکس و «دیالکتیک سیستماتیک» هگل، ادعا می‌کند که انگلس در بدخوانی (misreading) خود از «سرمایه» (Capital) دو نوع از «دیالکتیک» را، به‌اشتباه، درهم آمیخته است و برداشت خودش را، که برداشتی منطقی-تاریخی (logical-historical) باشد، به‌جای برداشت واقعی مارکس، گسترش داده است. ترجیح من این است که اصلاً وارد این بحث که هگل یا مارکس با «دیالکتیک» چه کردند، نشوم. نکته این است که اگر انگلس، احتمالاً، از هگل و مارکس، بدخوانی و بدفهمی دارد، من چه‌طور می‌توانم به استفاده از واژه‌ی «دیالکتیک»، بدون تعریفی که یک نویسنده در ذهن دارد، منظور او را بفهمم؟ و من چه‌طور می‌توانم

مطمئن باشم که نویسنده قادر به فهم تفاوت‌ها در معناهای مختلف واژه‌ی «دیالکتیک» است.

مثال سوم و آخر به واژه‌ی «پوزیتیویسم» (positivism) برمی‌گردد. من از «پوزیتیویسم» قرن ۱۹ و نظریه‌های امثال کومته (Comte)، که گاهی اوقات ممکن است با نام «پوزیتیویسم فرانسوی» شناخته شود، چیزهایی می‌دانم. از تأثیرات او بر دیگرانی، مانند هربرت اسپنسر (Herbert Spencer)، به اندازه‌ی کافی، اطلاعات دارم. راجع به انواع دیگری از «پوزیتیویسم»، مخصوصاً آن که به ویتگنشتاین (Wittgenstein) منتسب است، چیزهای زیادی خوانده‌ام. اما آنچه که در مقالات فارسی، درباره‌ی «پوزیتیویسم» می‌بینم، تعدادی مفهوم پخشیده (diffuse) است، که تعیین حد و مرز آن‌ها ساده نیست. وجه مشترک مفاهیم پخشیده‌ی «پوزیتیویسم»، این ادعا است که علوم تجربی/طبیعی «پوزیتیو» هستند. اما، آنچه که من می‌بینم این است که برداشت کاربران واژه‌ی «پوزیتیویسم» از علوم تجربی/طبیعی، آن علوم تجربی/طبیعی است که در پایان قرن ۱۹ وجود داشت. تو گویی، فیلسوفان علم فقط با نظرات دانش‌مندانِ مرده آشنایی دارند. مگر نه این که کانت (متولد در سال ۱۷۲۴) تحت تأثیر نیوتن (مرگ در سال ۱۷۲۷) بود؟ (اگر اجازه داشته باشم شوخی کنم، می‌توانم بگویم که فلسفه‌ی علم، «انجمن دانش‌مندان مرده» است).

یک نتیجه که از سه مثال بالا می‌گیرم، این است که هر اصطلاح تکنیکی، در چهارچوب هر پارادایمی، یک معنی خاص دارد. تعریف من از پارادایم (paradigm)، مجموعه‌ای از «نظریه‌های بسیط و یا ترکیبی» است، که انسجام درونی خاصی دارند، که جمعی از دانش‌مندان شاغل در آن زمینه، از آن استفاده می‌کنند. در این تعریف، من تعریف‌هایی را که مرتون (Merton)، کوهن (Kuhn)، لاکاتوش (Lakatos)، بوردیو (Bourdieu)، و بسیار کسان دیگر، از کارکرد گروه‌های علمی می‌دهند، توصیف‌های مختلف یک پدیده‌ی واحد، می‌بینم. بدون فهم پارادایم نویسنده، یا اگر نویسنده بین پارادایم‌های مختلف حرکت کند، فهم هر کدام از اصطلاحات تکنیکی که نویسنده به کار برده، و در نتیجه فهم مقاله‌اش در تمامیتش، بسیار دشوار خواهد شد. درباره‌ی پارادایم این را هم بهتر است بگویم که کوهن در چاپ دوم کتاب خود (Kuhn, 1970⁶)، ساختار انقلاب‌های علمی (The Structure of)

(Scientific Revolutions)، اشاره می‌کند که مارگرت مسترمن (Masterman) به این نتیجه رسیده است که در چاپ اول کتاب کوهن، واژه‌ی «پارادایم» به ۲۲ طریق مختلف، استفاده شده است. یعنی، حتی خود کوهن، با «دقت» کافی حرف نمی‌زند! در این چهارچوب، بسیار ساده‌اندیشانه است که برای نظریه‌ها و تعریف‌های فیلسوفان و دانش‌مندان، قطعیتی قائل باشیم. من خواننده می‌توانم هر یک از برداشت‌هایی را که کوهن داشته، انتخاب کنم و آن را به کار ببرم. به عبارت دیگر کوهن یا هر نظریه‌پرداز دیگری، روی نظریه‌ی خودش، هیچ حق انحصاری (monopoly) ندارد. دیگران آزادند که هر نظریه‌ای را پیرایش بدهند. به عنوان مثال، من امروز فرگشت (evolution) را آن طوری می‌فهمم، که می‌فهمم (!)، نه آن طوری که داروین (Darwin) می‌فهمیده است. نویسندگان، بهتر است مسئولیت حرف‌های خود را بپذیرند، و پشت اسامی انسان‌هایی که خیلی سال پیش مرده‌اند، مخفی نشوند. با توجه به نکات بالا، تصور این‌که ارتباط علمی، بین کارشناسان علوم انسانی/اجتماعی و علوم تجربی/طبیعی بسیار دشوار است، امر مشکلی نیست. برای من، به عنوان یک دانش‌آموخته‌ی علوم تجربی/طبیعی، فهم گفتار دوستانی که دانش‌آموخته‌ی علوم انسانی/اجتماعی هستند، یا خواندن مقالاتی در این زمینه‌ها، بسیار دشوار و محتاج کوشش فراوانی است. بسیاری از گفت‌وگوهای من و دوستانم که دانش‌آموخته‌ی علوم تجربی/طبیعی نیستند، به سرعت به بحث در مورد مسائل روش‌شناسانه (methodological) می‌رسد و تو گویی، ما از دو فرهنگ مختلف، و یا حتی دو سیاره‌ی مختلف می‌آییم! ناگفته پیداست که بحث‌های روش‌شناسانه، لاجرم به بحث در مورد فلسفه‌ی علم راه می‌برد، و این‌که آیا تفاوتی بین فلسفه‌ی علم در علوم تجربی/طبیعی و علوم انسانی/اجتماعی وجود دارد؟

در موارد زیادی کار مباحثه بین من و دوستانم به مجادله کشیده شده است، و بارانی از «تهمت»، نثار هم‌دیگر کرده‌ایم. یکی از نکات کلیدی که در این مباحثات/مجادلات مطرح است آن است که آیا «ما»، تعداد اندکی انسان، که از «جهان پیرامونی» برخاسته‌ایم، و در تبعید زندگی می‌کنیم، در جمع دوستانه‌ی خودمان، قادر به حل مسائلی که بزرگان اندیشه در جهان، قادر به حل آن نبوده‌اند، هستیم؟ آن چه

که معلوم است این است که اگر «ما» این بحث را آغاز نکنیم، هرگز موفق به حل آن نخواهیم شد! اما اگر این مباحثه را از جایی شروع کنیم، شاید بتوانیم آن را به جای دیگری برسانیم.

پس، سؤال این است که از کجا شروع کنیم؟

از لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein) نقل است که «دشوار است که آغاز را پیدا کرد. یا، بهتر است بگوییم، دشوار است که از آغاز شروع کرد. و از آن عقب‌تر نرفت!»^۷ برداشت شخصی من این است که حتی افکار، «تاریخ مصرف» دارند، و خیلی نباید در تاریخ عقب رفت. در انسان، بازه نسلی، یا فاصله‌ی دو نسل (generation interval)، به معنی میانگین سن پدر و مادر، هنگام تولد فرزندان، است. البته بازه نسلی در کشورهای مختلف، متفاوت است، اما در سطح جهانی، میانگین بازه نسلی، در حدود ۲۵ سال (و در حال افزایش) است. می‌توان مقدار زیادی در تاریخ به عقب رفت و ریشه‌ی اندیشه‌ها را پیدا کرد. اما هر چه بوده است، باید توسط اندیش‌مندان نسل‌های قبل از ما، بررسی شده باشد. بنابراین احتیاجی نیست که خیلی در تاریخ عقب برویم. پیش‌نهاد من این است که معادل ۳ بازه نسلی (یعنی ۷۵ سال) کافی است. استفاده از ۳ بازه نسلی، با آن چه که در بالا درباره‌ی تغییر پارادایم، و یا حرکت بین پارادایم‌های مختلف گفتم، هم‌خوانی دارد. زیرا معانی اصطلاحات علمی، در طول زمان، تغییر می‌کنند. یک مثال ساده، از علوم طبیعی/تجربی، این است که معنی واژه‌ی جرم (mass) در فیزیک، در طول زمان تغییر کرده است. برای نیوتن (Newton) جرم ثابت بود، برای اینشتاین (Einstein) جرم به سرعت بستگی داشت، و برای هیگز (Higgs) جرم به اندازه و شدت میدان هیگز (Higgs field) ربط داشت. بنابراین اگر مفهوم جرم، که امر ساده‌ای به نظر می‌آید، این مقدار تغییر کرده است، همان‌طوری که «ژن»، «دیالکتیک» و «پوزیتیویسم» تغییر کرده‌اند، نباید انتظار داشته باشیم که مفهوم «نظریه»، «عقل»، «علم»، «ساختار»، «طبقه»، «سرمایه»، «کار»، «کارگر» و خیلی چیزهای دیگر، ثابت مانده باشد. این که ما خودمان را به ۳ بازه نسلی (یا ۷۵ سال) محدود کنیم، از آشفتگی‌های بی‌مورد، جلوگیری می‌کند.

از این رو پیش‌نهاد می‌کنم که ما، بحث در مورد فلسفه و جامعه‌شناسی علم را (چه علوم تجربی/طبیعی و چه علوم انسانی/اجتماعی)، و این که آیا تفاوت‌هایی بین آن‌ها وجود دارد یا نه، به یک ریشه، در ۶۳ سال پیش ببریم، و بحث جدیدی را، از آن جا آغاز کنیم. به‌منظور آغاز کردن و دامن زدن به این بحث، یک سخنرانی از پوپر (Popper) را انتخاب کرده‌ام، که ترجمه‌ی آن را در ادامه می‌بینید. در کنار ترجمه، قدری هم پانویسی کرده‌ام. در پانویسی‌ها، و هم‌چنین در «پی‌گفتار مترجم»، بعضی از نقدهای خود به پوپر، و بعضی از برداشت‌های خودم را، که هدف آن‌ها برقراری «آشتی» بین رشته‌های مختلف آکادمیک است، نگاشته‌ام. امید به آن که دیگران به این بحث وارد شده و آن را بیش‌تر از آن چه که در توان من است، غنا بخشند.

توضیحی درباره‌ی ترجمه

متنی که در این جا می‌آید ترجمه‌ی سخنرانی افتتاحیه‌ی کارل ریموند پوپر، در یک سمپوزیوم است که در سال ۱۹۶۱ در توبینگن (Tübingen) آلمان برگزار شده است. متأسفانه سخنرانان با تأخیر زیاد، سخنرانی‌های خود را به رشته تحریر درآوردند. در نتیجه، کتابی که مهم‌ترین سخنرانی‌ها را در خود داشت، در سال ۱۹۶۹ به زبان آلمانی منتشر شد. نام رسمی کتاب به انگلیسی از این قرار است: «جدال اثبات‌گرایانه در جامعه‌شناسی آلمان (The Positivist Dispute in German Sociology)». از دیدگاه من، نام کتاب گمراه‌کننده است، از آن جهت که پوپر، همان‌طور که در این سخنرانی به آن اشاره می‌کند، هیچ‌گاه خود را اثبات‌گرا ندانسته است (هم‌چنین نگاه کنید به مقاله‌ای از (Hull, 1999⁸) و (Holtz and Odag, 2020⁹) درباره‌ی بدخوانی و بدفهمی از پوپر). پوپر در جای دیگری، حتی ادعا کرده است که به‌عنوان عضو جوانی از حلقه‌ی وین، مسئول عملی «قتل» اثبات‌گرایی بوده است. با این حال، پوپر همواره در معرض تهمت اثبات‌گرایی بوده است. در این سمپوزیوم، تعدادی از بزرگ‌ترین اندیش‌مندان نسل قبل از ما، به این مسائل پرداخته‌اند. بعضی از آن‌ها، مثلاً یورگن هابرماس (Jürgen Habermas)، هنوز زنده هستند.

کار ترجمه‌ی کتاب از زبان آلمانی به زبان انگلیسی چند سالی طول کشیده و در سال ۱۹۷۶ آماده شده است. ترجمه‌ی انگلیسی، نتیجه زحمات گلین ادی (Glyn Adey) و دیوید فریزبی (David Frisby) است، اما پوپر ترجمه‌ی دو مقاله‌ی خود در این کتاب را، ویرایش کرده است. در کتاب، یک مقدمه و دو فصل از تئودور آدورنو (Theodor Adorno)، سه فصل از هانس آلبرت (Hans Albert)، دو فصل از هارلماس، یک فصل از رالف دارن‌دورف (Ralf Dahrendorf)، یک فصل از هارالد پیلوت (Harald Pilot)، و دو فصل از پوپر وجود دارد. فصلی از پوپر که ترجمه کرده‌ام در صفحات ۸۷ تا ۱۰۴ به چاپ رسیده است. فصل‌های دیگر این کتاب به تدریج آماده و منتشر خواهند شد.^{۱۰}

در ترجمه‌ی حاضر از انگلیسی به فارسی، هدف من ارائه‌ی یک ترجمه زیبا نبوده است، بلکه خواستار ترجمه‌ای دقیق بودم، حتی اگر خواندن متن «سخت» بشود. یک نکته‌ی مهم این بود که این ترجمه، یک ترجمه با زبان و بیان «علوم تجربی/طبیعی» باشد، و نه یک ترجمه با زبان و بیان «علوم انسانی/اجتماعی». در انتخاب واژه‌ها، نهایت دقت را به کار برده‌ام، و اگر اشکالی در انتخاب واژه‌ها می‌بینید، اطمینان داشته باشید که سهوی در کار نبوده است.

آن پی‌نوشت‌ها و افزوده‌هایی که بر متن پوپر نوشته‌ام، درون دو علامت [] آمده است، تا تفکیک آن‌ها از پی‌نوشت‌های پوپر، آسان باشد.

منطق علوم اجتماعی^{۱۱}

کارل ریموند پوپر

اولین سخن‌رانی در سمپوزیوم^{۱۲}

بهتر است مقاله‌ی خود را در مورد منطق علوم اجتماعی با دو برنهاد (thesis) آغاز کنم که تقابل بین دانش (knowledge) ما و جهل (ignorance) ما را سامان‌بندی (formulate) می‌کند.

برنهاد اول: ما چیزهای زیادی می‌دانیم. و ما، نه تنها بسیاری از جزئیاتِ دل‌بستگی‌های فکری بی‌اهمیت را می‌دانیم، بلکه چیزهایی را که اهمیت عملی قابل‌توجهی دارند، و مهم‌تر از آن، [اموری را که] بینش نظری عمیق، و درکِ شگفت‌انگیزی از جهان به ما می‌دهند را، نیز می‌دانیم.

برنهاد دوم: نادانی ما نگران‌کننده و بی‌حد است. در واقع، دقیقاً پیشرفتِ سرسام‌آور علوم طبیعی (natural science) (که برنهاد اول من به آن اشاره می‌کند) است، که دائماً چشمان ما را به روی نادانی ما، حتی در زمینه‌ی خودِ علوم طبیعی، باز می‌کند. این امر، پیچ‌وتاب جدیدی به انگاره‌ی (idea) سقراطی نادانی می‌دهد. با هر قدمی رو به جلو، با هر مسئله‌ای (problem) که حل می‌کنیم، نه تنها مسئله‌های جدید و حل‌نشده‌ای را کشف می‌کنیم، بلکه درمی‌یابیم که حتی در جایی که معتقد بودیم بر روی زمین محکم و ایمن ایستاده‌ایم، در واقع، همه چیز ناامن [است] و در یک حالت شناور قرار دارد.

دو برنهاد من در مورد دانش و نادانی، فقط در ظاهر است که، به نظر می‌رسد با یکدیگر تناقض دارند. تناقض ظاهری در درجه‌ی اول به دلیل این دانسته (fact) است که واژه‌های «دانش» و «نادانی» در این دو برنهاد، دقیقاً متضاد به کار نمی‌روند. با این حال، هر دو انگاره مهم هستند، و هر دو برنهاد نیز [مهم هستند]: به طوری که پیش‌نهاد می‌کنم این موضوع را در برنهاد سوم زیر به‌صراحت بیان کنم.

برنهاد سوم: این یک وظیفه‌ی اساسی، و شاید حتی یک الزام حیاتی، برای هر نظریه‌ی (theory) دانش، و شاید هر ضرورت مبرمی، است که با تصریح رابطه بین دانش گسترده و دائماً فزاینده‌ی خود، و بینش دائماً فزاینده‌ی ما مبنی بر این‌که ما واقعاً چیزی نمی‌دانیم، عدالت در مورد دو برنهاد اول را رعایت کند.

اگر کمی در مورد آن تأمل کنیم، تقریباً واضح می‌شود که منطق (logic) دانش، باید تنش بین دانش و نادانی را مورد بحث قرار دهد. یک پیامد مهم این بینش در برنهاد چهارم من سامان‌بندی شده است. اما قبل از ارائه‌ی برنهاد چهارم، مایلیم به‌خاطر زیادی تعداد برندهایی که هنوز در راه است، عذرخواهی کنم. بهانه‌ی من [برای این شکل] این است که برگزارکنندگان این کنفرانس به من پیش‌نهاد دادند که این مقاله را در قالب برندهای شماره‌گذاری شده جمع‌آوری کنم [تا دومین سخن‌ران این سمپوزیوم [تئودور آدورنو] پاد-برندهای (counter-thesis) انتقادی خود را هدف‌مند مطرح کند]. علی‌رغم این‌که این روش ارائه مطلب، ممکن است جزم‌گرایانه (dogmatism) به نظر آید، من این پیش‌نهاد را بسیار مفید دانستم. پس، برنهاد چهارم من به شرح زیر است.

برنهاد چهارم: اگر بتوان گفت که علم یا دانش از چه چیزی شروع می‌شود، می‌توان چنین گفت: دانش از ادراک‌ها (perception) یا مشاهده‌ها (observation) یا جمع‌آوری داده‌ها (data) یا دانسته‌ها شروع نمی‌شود، بلکه از مسئله‌ها شروع می‌شود. ممکن است کسی بگوید: دانش، بدون مسئله‌ها وجود ندارد؛ اما هم‌چنین بدون دانش، هیچ مسئله‌ای وجود ندارد. اما این بدان معناست که دانش از

تنش بین دانش و نادانی شروع می‌شود. بنابراین نه تنها می‌توان گفت بدون دانش، هیچ مسئله‌ای وجود ندارد، بلکه هم‌چنین بدون نادانی، هیچ مسئله‌ای وجود ندارد. زیرا هر مسئله‌ای ناشی از این کشف است که چیزی با دانش فرضی ما در یک راستا نیست، یا، از دیدگاه منطقی، از کشف تناقضِ درونی، بین دانش مفروض ما و دانسته‌ها، یا، شاید اگر به درستی بیان شود، از کشف تناقضِ ظاهری بین دانش مفروض ما و دانسته‌های مفروض ما، ناشی می‌شود.

در حالی که ممکن است سه برنهاد نخست من، به دلیل ماهیت انتزاعی‌شان، این تصور را ایجاد کنند که تا حدودی از موضوع، یعنی منطق علوم اجتماعی، دور افتاده‌ایم، باید بگوییم که با برنهاد چهارم به قلب موضوع خودمان رسیده‌ایم. این را می‌توان در برنهاد پنجم من به شرح زیر سامان‌بندی کرد.

برنهاد پنجم: مانند همه‌ی علوم دیگر، در علوم اجتماعی، دقیقاً متناسب با اهمیت یا علاقه به مسئله‌هایی که مد نظرمان است، و البته دقیقاً به همان نسبتی از صداقت، صراحت و ساده‌گی^{۱۳} (simplicity) که با این مسئله‌ها برخورد می‌کنیم، موفق یا ناموفق، جالب یا کسل‌کننده، مثرثمر یا بی‌ثمر، هستیم. در تمام این موارد، ما به‌هیچ‌وجه به مسئله‌های نظری (theoretical problems) محدود نیستیم. مسئله‌های جدی عملی، مانند مسئله‌های فقر، بی‌سوادی، سرکوب سیاسی، یا عدم اطمینان در مورد حقوق قانونی، نقطه‌ی شروع مهمی برای تحقیق در علوم اجتماعی بوده‌اند. با این حال، این مسئله‌های عملی به گمانه‌زنی، نظریه‌پردازی و در نتیجه مسئله‌های نظری منجر شدند. در همه‌ی موارد، بدون استثنا، سرشت و کیفیت مسئله، و البته جسارت و نوآوری راه‌حل پیشنهادی است که ارزش، یا بی‌ارزشی یک دست‌آورد علمی را تعیین می‌کند.

بنابراین، نقطه‌ی شروع همیشه یک مسئله است؛ و مشاهده، تنها در صورتی به چیزی شبیه نقطه‌ی شروع، تبدیل می‌شود که مسئله‌ای را آشکار کند؛ یا به عبارت دیگر، اگر [مشاهده] ما را شگفت‌زده کند، اگر به ما نشان دهد که چیزی با دانش ما،

با انتظارات ما، یا با نظریه‌های ما، کاملاً هم‌خوانی ندارد آن موقع به نقطه‌ی شروع تبدیل می‌شود. یک مشاهده، تنها در صورتی یک مسئله ایجاد می‌کند که با برخی از انتظارات خودآگاه یا ناخودآگاه ما در برخورد باشد. اما آن‌چه در این مورد، نقطه‌ی شروع کار علمی ما را تشکیل می‌دهد، مشاهده‌ای چندان ناب و ساده نیست، بلکه مشاهده‌ای است که نقش خاصی را ایفا می‌کند؛ یعنی مشاهده‌ای که مسئله ایجاد می‌کند.

اکنون به نقطه‌ای رسیده‌ام که می‌توانم برنهاد اصلی خود را به‌عنوان برنهاد شماره شش سامان‌بندی کنم. این [برنهاد] از موارد زیر تشکیل شده است.

برنهاد ششم:

(الف) روش علوم اجتماعی، مانند روش علوم طبیعی، شامل تلاش برای [ارائه‌ی] راه‌حل‌هایی (solution) آزمایشی (tentative) برای مسئله‌های معین است: مسئله‌هایی که تحقیقات ما از آن‌ها شروع می‌شود، و آن‌هایی که در طول تحقیقات ما پدیدار می‌شوند. راه‌حل‌هایی پیش‌نهاد و نقد می‌شوند. اگر راه‌حل پیش‌نهادی، پذیرای نقد (criticism) مناسب نباشد، آن‌گاه، هرچند شاید به‌طور موقت، به‌عنوان غیرعلمی، حذف می‌شود.

(ب) اگر راه‌حل به‌کار رفته، پذیرای نقد مناسب باشد، ما سعی می‌کنیم آن را ابطال (refute) کنیم. زیرا همه‌ی نقدها شامل تلاش برای رد کردن است.

(پ) اگر یک راه‌حل به‌کار رفته، از طریق نقد ما ابطال شود، تلاش دیگری برای ساخت راه‌حل پیش‌نهادی تازه‌ای خواهیم کرد.

(ت) اگر [راه‌حل] در برابر نقد تاب آورد، آن را موقتاً می‌پذیریم، و بیش از هر چیز، آن را به‌عنوان [پیش‌نهادی] شایسته‌ی بحث و نقد بیشتر، می‌پذیریم.

(ث) بنابراین روش علم، تلاش‌های آزمایشی برای حل مسئله‌های ما؛ با حدسهایی (conjecture) است که با نقد شدید، کنترل می‌شوند. این [روش] یک بسط (development) آگاهانه‌ی انتقادی از روش «آزمایش و خطا» است.

(ج) [آن چه که] به اصطلاح، عینیت (objectivity) در علم [خواننده می‌شود] در عینیتِ روش انتقادی نهفته است. این بیش از هر چیز به این معنی است که هیچ نظریه‌ای دور از حمله‌ی نقد نیست. و علاوه بر این، ابزار اصلی نقد منطقی، [یعنی] تضاد منطقی، عینی است.

انگاره‌ی اساسی، که در پشت برنهاد مرکزی من نهفته است، هم‌چنین ممکن است به شکل زیر بیان شود.

برنهاد هفتم: تنش بین دانش و نادانی، به مسئله‌ها و راه‌حل‌های آزمایشی منجر می‌شود. با این حال، تنش هرگز مغلوب نمی‌شود [و از بین نمی‌رود]. زیرا معلوم است که دانش ما همیشه، تنها شامل پیش‌نهادهایی برای راه‌حل‌های آزمایشی است. بنابراین اصولاً، خودِ انگاره‌ی دانش، شامل این امکان است که معلوم شود اشتباه بوده است، و بنابراین یک مورد از نادانی است. و تنها راه «توجیه» دانش ما، خودش صرفاً موقتی است، زیرا شامل نقد، یا به‌طور دقیق‌تر، توسل به این واقعیت است که، به نظر می‌رسد راه‌حل‌های به‌کار رفته تا زمان حاضر، حتی در برابر شدیدترین تلاش‌های ما برای نقد، مقاومت کرده‌اند.

هیچ توجیه اثباتی (positive) وجود ندارد: هیچ توجیهی که فراتر از این باشد [که به آزمایش گذاشته شده است] وجود ندارد. به‌ویژه، نمی‌توان نشان داد که راه‌حل‌های آزمایشی ما محتمل^{۱۴} (probable) هستند (به هر معنایی که قوانین حساب احتمالات (calculus of probability) را برآورده کند).

شاید بتوان این موضع را روی‌کردی انتقادی توصیف کرد («انتقادی»، اشاره به این واقعیت دارد که در این‌جا رابطه‌ای با فلسفه‌ی کانت وجود دارد).

به منظور ارائه‌ی تصویر بهتری از برنهاد اصلی خودم و اهمیت آن برای جامعه‌شناسی، ممکن است مفید باشد که آن را با برخی برنهادهای دیگر، که متعلق به روش‌شناسی [دیگری است که] به‌طور گسترده پذیرفته شده است، و اغلب به‌طور ناخودآگاه و غیرانتقادی، پذیرفته و جذب شده است، مقابله کرد.

برای مثال، روی‌کردِ گمراه و نادرستِ روش‌شناسانه (methodological) طبیعت‌گرایی (naturalism) یا علم‌گرایی (scientism) وجود دارد که می‌گوید زمان آن فرارسیده است که علوم اجتماعی، از علوم طبیعی بیاموزند که روش علمی چیست. این طبیعت‌گراییِ گمراه، خواسته‌هایی را مطرح می‌کند: «از مشاهدات و اندازه‌گیری‌ها شروع کنید، این بدان معناست که، برای مثال، با جمع‌آوری داده‌های آماری شروع کنید و در ادامه، با استفاده از استقرا (induction) تعمیم‌سازی کرده و به سمت شکل‌دهی نظریه‌ها پیش بروید. پیش‌نهاد شده است که از این طریق به آرمان عینیت علمی، تا جایی که در علوم اجتماعی امکان دارد، نزدیک می‌شوید»^{۱۵، ۱۶}. با این حال، با انجام این کار، باید به این دانسته آگاه باشید که دست‌یابی به عینیت در علوم اجتماعی (اگر اصلاً بتوان به آن دست یافت) بسیار دشوارتر از علوم طبیعی است. زیرا علم عینی باید «بدون ارزش‌گذاری» باشد؛ یعنی مستقل از هرگونه قضاوت ارزشی. اما تنها در نادرترین موارد، دانش‌مند علوم اجتماعی می‌تواند خود را از نظام ارزشی طبقه اجتماعی خود رها کند و به این طریق به درجه‌ی محدودی از «آزادی ارزشی» و «عینیت» دست یابد.

تک‌تک برنهادهایی که من در این‌جا به این طبیعت‌گراییِ گمراه نسبت داده‌ام، به نظر من کاملاً اشتباه است: همه‌ی این برنهادهای مبتنی بر درک نادرست از روش‌های علوم طبیعی و در واقع بر اساس یک افسانه است، افسانه‌ای که متأسفانه بسیار پذیرفته

شده و بسیار تأثیرگذار است. این افسانه‌ی سیرتِ استقرایی روش‌های علوم طبیعی و سیرتِ عینیتِ علوم طبیعی است. در ادامه پیش‌نهاد می‌کنم بخش کوچکی از وقت گران‌بهایی را که در اختیار من قرار گرفته، به نقد این طبیعت‌گرایی گمراه، اختصاص دهم.^{۱۷}

مسلماً، بسیاری از دانش‌مندان علوم اجتماعی یکی یا چند تا از برنهادهایی را که من به طبیعت‌گرایی گمراه نسبت داده‌ام، رد خواهند کرد. با وجود این، به نظر می‌رسد در حال حاضر این طبیعت‌گرایی در علوم اجتماعی، به‌جز شاید در اقتصاد، دست بالا را، حداقل در کشورهای انگلیسی‌زبان، دارد. من می‌خواهم نشانه‌های این پیروزی را، در برنهاد هشتم خود، سامان‌دهی کنم.

برنهاد هشتم: قبل از جنگ جهانی دوم، جامعه‌شناسی (sociology) به‌عنوان یک علم اجتماعی نظری عمومی، قابل‌مقایسه با فیزیک نظری، در نظر گرفته می‌شد، و انسان‌شناسی اجتماعی (social anthropology) به‌عنوان نوع بسیار ویژه‌ای از جامعه‌شناسی تلقی می‌شد: جامعه‌شناسی توصیفی جوامع بدوی. امروز^{۱۸} این رابطه کاملاً معکوس شده است؛ [و این] واقعیتی [است] که باید به آن توجه شود. انسان‌شناسی اجتماعی یا قوم‌شناسی (ethnology) به یک علم اجتماعی عمومی تبدیل شده، و جامعه‌شناسی بیش از پیش، خود را به ایفای نقش نوع خاصی از انسان‌شناسی اجتماعی، محدود کرده است: انسان‌شناسی اجتماعی اشکال بسیار صنعتی جامعه‌ی اروپای غربی یا آمریکایی. به‌طور خلاصه‌تر، رابطه بین جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی معکوس شده است. انسان‌شناسی اجتماعی از یک رشته‌ی توصیفی کاربردی به یک علم نظری کلیدی ارتقا یافته است و انسان‌شناس، از یک متخصص میدانی توصیفی متواضع و تا حدی کوتاه‌بین، به یک نظریه‌پرداز اجتماعی ژرف‌بین و عمیق‌تر و روان‌شناس ناخودآگاه اجتماعی، ارتقا یافته است. با این حال، جامعه‌شناس نظری سابق، باید از یافتن شغل، به‌عنوان یک کارگر میدانی و یک متخصص، خوش حال

باشد: وظیفه‌ی او مشاهده و توصیف توت‌ها و تابوهای بومیان نژاد سفید^{۱۹} در اروپای غربی و ایالات متحده است.

اما احتمالاً، نباید این تغییر در سرنوشت دانشمند علوم اجتماعی را، خیلی جدی گرفت. به خصوص که چیزی به نام جوهر موضوع علمی وجود ندارد. این [امر] من را به برنهاد نهم هدایت می‌کند.

برنهاد نهم: یک موضوع به اصطلاح علمی، صرفاً مجموعه‌ای از مسئله‌ها و راه‌حل‌های به کار رفته است که به روشی مصنوعی، مرزگذاری (demarcation) شده است. آنچه واقعاً وجود دارد مسئله‌ها و راه‌حل‌ها، و سنت‌های علمی است.

علی‌رغم این برنهاد نهم، وارونگی کامل در روابط جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی بسیار جالب است، نه به دلیل موضوع‌ها یا عنوان‌های آن‌ها، بلکه به این دلیل که به پیروزی یک روش شبه‌علمی اشاره دارد. بنابراین به برنهاد بعدی خود می‌رسم.

برنهاد دهم: پیروزی انسان‌شناسی، پیروزی روشی است که ظاهراً مشاهده‌ای، ظاهراً توصیفی و ظاهراً عینی‌تر، و بنابراین آن چیزی است که به عنوان روش علوم طبیعی در نظر گرفته می‌شود. این یک پیروزی پیرهوسی^{۲۰} (Pyrrhic victory) است: [اگر] پیروزی دیگری از این دست [رخ دهد] ما، یعنی هم انسان‌شناسی و هم جامعه‌شناسی، ناپدید خواهیم شد.

من به راحتی اعتراف می‌کنم که برنهاد دهم من، کمی بیش از حد تندوتیز، سامان‌بندی شده است. البته اعتراف می‌کنم که امور جالب و مهم زیادی توسط انسان‌شناسی اجتماعی، که یکی از موفق‌ترین علوم اجتماعی است، کشف شده است. علاوه بر این، به راحتی اعتراف می‌کنم که برای ما اروپایی‌ها، برای [یک بار هم که شده]، دیدن خودمان از منظر انسان‌شناسی اجتماعی می‌تواند جذاب و قابل توجه باشد. اما اگرچه این منظرها، شاید رنگی‌تر از منظرهای دیگر باشند، به همین دلیل، به دشواری، عینی‌تر هستند. انسان‌شناس، آن طوری که خودش فکر می‌کند، ناظری [بی‌طرف] از

مریخ که اغلب سعی می‌کند نقش اجتماعی‌اش را (نه چندان بدون ذوق و شوق^{۲۱}) ایفا کند، نیست؛ بگذریم از این دانسته که هیچ دلیلی وجود ندارد، که فرض کنیم یکی از ساکنان مریخ، ما را «عینی» تر از آن چه که مثلاً ما خودمان را می‌بینیم، می‌بیند^{۲۲}.

در این چهارچوب می‌خواهم داستانی را تعریف کنم که مسلماً افراطی است، اما به هیچ‌وجه منحصر به فرد نیست.^{۲۳} اگرچه این یک داستان واقعی است، اما در شرایط کنونی اهمیتی ندارد: اگر داستان برای شما غیرمحمتمل به نظر می‌رسد، لطفاً آن را به‌عنوان یک [داستان] ساختگی، یک تصویر آزادانه ساخته شده در نظر بگیرید، که برای روشن کردن یک نکته‌ی مهم، با استفاده از اغراق زیاد، طراحی شده است.

سال‌ها پیش، من در یک کنفرانس چهار روزه که توسط یک الاهی‌دان (theologian) سازمان‌دهی شده بود، شرکت کردم، که در آن یک یا دو نماینده از هر رشته، [شامل] فیلسوف‌ها، زیست‌شناسان، انسان‌شناسان و فیزیک‌دانان، شرکت داشتند. در کل، هشت شرکت‌کننده حضور داشتند. موضوع، به نظر من، «علم و انسان‌گرایی (humanism)» بود. پس از چند دشواری اولیه، و حذف تلاشی برای تحت تأثیر قرار دادن ما با عمق عالی ['erhabene Tiefe' اصطلاحی است از هگل که متوجه نبود که عمق عالی فقط یک دروغ (platitude) است]، تلاش مشترک تقریباً چهار یا پنج شرکت‌کننده، طی دو روز، موفق شد بحث را به سطحی غیر معمول بالا، برساند. کنفرانس ما به مرحله‌ای رسیده بود، یا حداقل به نظر من چنین بود، که در آن همه‌ی ما احساس خوشحالی داشتیم که چیزی از یک‌دیگر یاد می‌گیریم. به هر حال، همه‌ی ما در موضوع بحث خود غوطه‌ور بودیم تا این که انسان‌شناس اجتماعی، به طور غیرمنتظره‌ای، [نظر] خود را مطرح کرد.

او گفت: «شاید از این که من تاکنون در این کنفرانس چیزی نگفته‌ام، متعجب شوید. دلیل این است که من یک ناظر هستم. من به‌عنوان یک انسان‌شناس به این کنفرانس آمدم، نه برای این که در رفتار کلامی (verbal behaviour) شما شرکت کنم، بلکه بیش‌تر برای مطالعه‌ی رفتار کلامی شما به این جا آمدم. این کاری است که

من در انجام آن موفق بوده‌ام. با تمرکز بر این وظیفه، من نتوانستم تمام محتوای واقعی بحث شما را دنبال کنم. اما شخصی مثل من که ده‌ها گروه بحث را مطالعه کرده است، به تدریج متوجه می‌شود که موضوع مورد بحث نسبتاً بی‌اهمیت است. ما انسان‌شناسان یاد می‌گیریم که، [تا جایی که من به یاد دارم] این تقریباً کلمه به کلمه [حرف او] است، این گونه پدیده‌های اجتماعی را از بیرون و از دیدگاهی عینی‌تر در نظر بگیریم. چیزی که ما را علاقه‌مند می‌کند، موضوع نیست، بلکه چه‌گونگی است: به‌عنوان مثال، روشی که یک فرد، یا یکی دیگر، تلاش می‌کند برای تسلط بر گروه، به کار برد و چه‌گونه تلاش‌های او توسط دیگران، به‌تنهایی، یا از طریق تشکیل یک گروه ائتلافی، رد می‌شود؛ چه‌گونه پس از تلاش‌های مختلف از این نوع، نظم سلسله‌مراتبی (hierarchical) و در نتیجه یک تعادل گروهی، و هم‌چنین یک آیین (ritual) گروهی کلامی ایجاد می‌شود؛ صرف‌نظر از این که پرسشی که موضوع بحث به نظر می‌آید چه‌قدر پراکندگی دارد، این چیزها همیشه بسیار به هم شبیه هستند.^{۲۴}

ما به بازدیدکننده‌ی انسان‌شناس مریخی خود و تمام آن‌چه که او می‌گفت، گوش دادیم؛ و سپس من از او دو سؤال پرسیدم. اول این که آیا نظری در مورد محتوای فعلی و نتیجه‌ی بحث ما داشت یا خیر؛ و سپس، آیا او نمی‌تواند ببیند که چیزهایی، مانند دلیل‌ها یا استدلال‌های غیرشخصی، وجود دارند که می‌توانند معتبر یا نامعتبر باشند. او پاسخ داد که باید بیش از حد روی مشاهده‌ی رفتار گروهی ما تمرکز می‌کرد [و در نتیجه نمی‌توانست] استدلال ما را با جزئیات دنبال کند. به علاوه، اگر چنین می‌کرد، (به ادعای او) عینیت او به خطر می‌افتاد؛ زیرا ممکن بود درگیر بحث بشود؛ و اگر به خود اجازه می‌داد که [در بحث] غرق شود، یکی از ما می‌شد، و این پایان عینیت او بود. علاوه بر این، او آموزش دیده بود که محتوای تحت‌اللفظی رفتار کلامی را قضاوت، یا آن را مهم تلقی نکند (او دائماً از اصطلاح‌های «رفتار کلامی» (verbal behaviour) و «تعبیر کلامی» (verbalization) استفاده می‌کرد^{۲۵}). آن‌چه که مورد نظر او بود، کارکرد اجتماعی و روان‌شناسانه‌ی این رفتار کلامی بود. و او چیزی شبیه به [مطلب] زیر را اضافه کرد. «در حالی که استدلال‌ها یا دلیل‌ها بر شما، به‌عنوان شرکت‌کنندگان در یک بحث، تأثیر می‌گذارد، آن‌چه برای ما جالب است این دانسته

است که، از طریق چنین ابزارهایی می‌توانید متقابلاً یک‌دیگر را تحت تأثیر قرار دهید، و بر یک‌دیگر تأثیر بگذارید؛ و البته نشانه‌های این تأثیر [نیز جالب هستند]. ما با مفهوم‌هایی مانند تأکید، تردید، مداخله و امتیازدهی (concession) سروکار داریم. ما در واقع نگران محتوای واقعی بحث نیستیم، بلکه فقط به نقشی که شرکت‌کنندگان مختلف ایفا می‌کنند، توجه می‌کنیم؛ با خود نقش متقابل نمایشی (dramatic) [بین شرکت‌کنندگان]. در مورد به‌اصطلاح استدلال‌ها، آن‌ها البته تنها یک جنبه از رفتار کلامی هستند، و مهم‌تر از جنبه‌های دیگر نیستند. این انگاره که می‌توان بین استدلال‌ها و دیگر تعبیرهای کلامی تأثیرگذار، تمایز قائل شد، و همین‌طور انگاره‌ی تمایز بین استدلال‌های معتبر عینی و استدلال‌های غیر معتبر، یک توهم ناب ذهنی است. اگر [مجبور به انتخاب باشیم]، می‌توان استدلال‌ها را بر اساس جامعه‌ها یا گروه‌هایی که در آن‌ها، در زمان‌های معینی، به‌عنوان معتبر یا نامعتبر پذیرفته می‌شوند، طبقه‌بندی کرد. این‌که عنصر زمان نقشی را ایفا می‌کند با این دانسته نیز آشکار می‌شود که استدلال‌های به‌ظاهر معتبر، که در یک زمان در یک گروه بحث، مانند بحث حاضر پذیرفته می‌شوند، ممکن است در مرحله‌ی بعد، توسط یکی از شرکت‌کنندگان مورد حمله یا رد قرار گیرند.^{۲۶}

نمی‌خواهم شرح این رویداد را طولانی‌تر کنم. تصور می‌کنم در این گردهمایی لازم نیست به این نکته اشاره کنم که موضع تا حدی افراطی دوست انسان‌شناس من، نه‌تنها تأثیر آرمان رفتارگرایانه (behaviouristic) عینی، بلکه خاستگاه فکری انگاره‌های خاصی را، که بر روی خاک آلمان رشد کرده‌اند، نشان می‌دهد. من به انگاره‌ی نسبی‌گرایی^{۲۷} (relativism) فلسفی اشاره می‌کنم: نسبی‌گرایی تاریخی، که معتقد است هیچ حقیقت^{۲۸}، عینی وجود ندارد، بلکه فقط حقیقت‌هایی برای این یا آن زمان وجود دارند، و نسبی‌گرایی جامعه‌شناسانه که حقیقت‌ها یا علوم را برای این یا آن طبقه یا گروه یا حرفه، مانند علم پرولتاری و علم بورژوازی وجود دارد، تعلیم می‌دهد.^{۳۰} من هم‌چنین معتقدم که جامعه‌شناسی دانش، سهم کامل خود از مسئولیت را دارد، زیرا در پیش-تاریخ جزم (dogma)‌هایی که دوست انسان‌شناس من بازتاب می‌دهد،

سهمی دارد. [قبول می‌کنم که] او در آن کنفرانس موضعی تا حدودی افراطی اتخاذ کرد. اما این موضع، به‌ویژه اگر کسی آن را کمی اصلاح کند، نه غیر معمول است و نه بی‌اهمیت.

اما این موضع بی‌معنا (absurd) است. از آن جایی که من نسبی‌گرایی تاریخی و نسبی‌گرایی جامعه‌شناسانه، و هم‌چنین جامعه‌شناسی دانش را به تفصیل در جای دیگر نقد کرده‌ام، در این جا از نقد، صرف‌نظر می‌کنم.^{۳۱} من به بحث بسیار مختصر درباره انگاره‌ی ساده‌انگارانه و گمراه‌عینیت علمی که زیربنای این موضع است اکتفا می‌کنم.

برنهاد یازدهم: اشتباه است که فرض کنیم عینیت یک علم، به عینیت دانشمند بستگی دارد. و اشتباه است که باور کنیم نگرش دانشمند علوم طبیعی از نگرش دانشمند علوم اجتماعی عینی‌تر است. دانشمند علوم طبیعی به اندازه‌ی افراد دیگر یک‌جانبه‌نگر است، و مگر این‌که جزء معدود افرادی باشد که دائماً انگاره‌های جدید تولید می‌کنند، [نگرش دانشمند علوم طبیعی] متأسفانه اغلب بسیار سوگیرانه (biased) است و از ایده‌های شخصی خود به شیوه‌ای یک‌طرفه و یک‌جانبه‌گرانه حمایت می‌کند.^{۳۲} چندین نفر از برجسته‌ترین فیزیک‌دانان معاصر نیز مکاتبی را تأسیس کرده‌اند که مقاومت قدرتمندی در برابر انگاره‌های جدید، نشان می‌دهند.

با این حال، این برنهاد [یازدهم] من یک جنبه‌ی مثبت نیز دارد و این مهم‌تر است. [این جنبه‌ی مثبت] محتوای برنهاد دوازدهم من را تشکیل می‌دهد.

برنهاد دوازدهم: آن‌چه را که می‌توان به‌عنوان عینیت علمی توصیف کرد، صرفاً مبتنی بر یک سنت انتقادی است، که علی‌رغم مقاومت [در برابر آن]، اغلب امکان نقد یک جزم‌اندیشی مسلط را ممکن می‌سازد. به بیانی دیگر، عینیت علم، مربوط به اشخاص دانشمند نیست، بلکه نتیجه‌ی اجتماعی نقد متقابل آن‌ها، تقسیم کار دوستانه-خصمانه بین دانش‌مندان، هم‌کاری آن‌ها و هم‌چنین رقابت آن‌هاست.

به همین دلیل، [عینیت علم] تا حدی، به تعدادی از شرایط اجتماعی و سیاسی بستگی دارد که نقد را ممکن می‌سازد.

برنهاد سیزدهم: [آن چیزی که] به اصطلاح، جامعه‌شناسی دانش [شناخته می‌شود]، که می‌کوشد عینیت علم را با جدانگري غیرشخصی بودن اشخاص دانش‌مند و فقدان عینیت در زیست‌گاه اجتماعی (social habitat) دانشمندان،^{۳۳} تبیین کند، نکته‌ی تعیین‌کننده‌ی زیر را کاملاً نادیده می‌گیرد: این دانسته که عینیت تنها بر نقد مناسب متقابل استوار است. چیزی که جامعه‌شناسی دانش از دست می‌دهد چیزی کم‌تر از خود جامعه‌شناسی دانش نیست، [منظور] جنبه‌ی اجتماعی عینیت علمی و نظریه‌ی آن [است]. عینیت را فقط می‌توان در قالب ایده‌های اجتماعی مانند رقابت (هم برای تک تک دانش‌مندان و هم برای مکتب‌های مختلف)؛ سنت (عمدتاً سنت انتقادی)؛ نهاد اجتماعی (به‌عنوان مثال، انتشار در مجله‌های [علمی] مختلف رقیب^{۳۴} و از طریق ناشران مختلف رقیب؛ بحث در کنگره‌ها)؛ [و] قدرت دولت (بردباری دولت در بحث آزاد)، توضیح داد.

جزئیات کوچکی مانند، زیست‌گاه اجتماعی یا [زیست‌گاه] ایدئولوژیکی پژوهش‌گر، در درازمدت حذف می‌شوند؛ اگرچه مسلماً آن‌ها همیشه در کوتاه مدت نقش دارند.

به روشی مشابه آنچه که در آن، مشکل عینیت را حل کرده‌ایم، می‌توانیم مشکل مربوط به آزادی علم از دخالت قضاوت‌های ارزشی را نیز حل کنیم («آزادی ارزشی»؛ و ما می‌توانیم این کار را به شیوه‌ای آزادتر و به روشی کم‌تر جزمی، از آنچه معمولاً انجام می‌شود، انجام دهیم.

برنهاد چهاردهم: در یک بحث انتقادی مناسب، می‌توانیم پرسش‌های زیر را از هم تفکیک کنیم: (۱) سؤال از حقیقت یک ادعا؛ مسئله‌ی ربط داشتن، علاقه و اهمیت [انتقاد] نسبت به مسئله‌هایی که ما به آن‌ها علاقه داریم. (۲) سؤال ربط داشتن و علاقه و اهمیت آن برای مسئله‌های مختلف فراعلمی، به‌عنوان مثال، مسئله‌های رفاهی انسانی

یا مشکل‌های با ساختار کاملاً متفاوت [مانند] دفاع ملی؛ یا (در تقابل) یک سیاست ملی‌گرایانه‌ی تهاجمی؛ یا توسعه‌ی صنعتی؛ یا کسب ثروت شخصی.

به‌وضوح حذف چنین علاقه‌های فراعلمی و جلوگیری از تأثیرگذاری آن‌ها بر روند تحقیقات علمی، غیرممکن است. و حذف آن‌ها از تحقیق در علوم طبیعی، برای مثال از تحقیقات در فیزیک، به همان اندازه غیرممکن است که از تحقیق در علوم اجتماعی.

آنچه که ممکن است و مهم است و به علم، خاصیت خاص می‌بخشد، حذف علاقه‌های فراعلمی نیست، بلکه تمایزگذاردن بین علاقه‌هایی که به جستجوی حقیقت تعلق ندارند و علاقه‌ی ناب علمی به حقیقت، است. اما اگرچه حقیقت، اصل نظم‌بخش (*regulative principle*) ما، ارزش تعیین‌بخش علمی ما است، اما تنها اصل ما نیست. ربط، علاقه و اهمیت (اهمیت‌گزاره (*statement*))ها نسبت به موقعیت یک مسئله‌ی صرفاً علمی) نیز ارزش‌های علمی درجه اول هستند؛ و این در مورد ارزش‌هایی مانند ثمربخشی (*fruitfulness*)، قدرت تبیینی (*explanatory power*)، ساده‌گی (*simplicity*) و دقت (*precision*) نیز درست^{۳۵} است.

به عبارت دیگر، ارزش‌ها و بی‌ارزش‌های ناب علمی و ارزش‌ها و بی‌ارزش‌های فراعلمی وجود دارند. و اگر چه جداسازی کار علمی از کاربردها و ارزیابی‌های فراعلمی غیرممکن است، اما [این امر] یکی از وظایف نقد علمی و بحث علمی برای مبارزه با آشفتگی حوزه‌های ارزشی، و به‌ویژه، جداسازی ارزیابی‌های فراعلمی از پرسش‌هایی در مورد حقیقت است.

البته، نمی‌توان یک بار برای همیشه با یک حکم به امر [جداسازی] دست یافت؛ با این حال، [جداسازی] یکی از وظایف پایدار نقد علمی متقابل است. خلوص علم ناب، آرمانی است که احتمالاً دست نیافتنی است؛ اما این آرمانی است که ما دائماً برای آن مبارزه می‌کنیم، و باید از طریق نقد مبارزه کنیم.

در سامان‌بندی این برنهاد گفته‌ام که حذف ارزش‌های فراعلمی، از فعالیت علمی، عملاً غیرممکن است. این وضعیت، مشابهتی به عینیت دارد: ما نمی‌توانیم یک‌جانبه‌گری (partisanship) دانشمند را از او بگیریم مگر این‌که انسانیت او را هم از او بگیریم، و نمی‌توانیم قضاوت‌های ارزشی او را بدون از بین بردن او به‌عنوان یک انسان و به‌عنوان یک دانش‌مند، سرکوب یا نابود کنیم. انگیزه‌های ما و حتی آرمان‌های ناب علمی ما، از جمله آرمان جستجوی بی‌طرفانه برای حقیقت، عمیقاً در ارزیابی‌های فراعلمی و تا حدی در ارزیابی‌های دینی، ریشه دارد. بنابراین دانشمند «عینی» یا «بدون ارزش‌گذاری» به‌سختی دانشمندی آرمانی است. بدون اشتیاق نمی‌توانیم به هیچ چیز دست یابیم، به‌خصوص در علم ناب. عبارت «شور حقیقت» استعاره‌ی صرف نیست.

بنابراین، نه تنها عینیت و رهایی از درگیری با ارزش‌ها («آزادی ارزشی») در عمل برای شخص دانش‌مند دست‌نیافتنی است، بلکه عینیت و رهایی از چنین دل‌بستگی‌هایی، خودشان ارزش هستند. و از آن جایی که آزادی ارزشی خود یک ارزش است، تقاضای بی‌قیدوشرط برای رهایی از هرگونه وابستگی به ارزش‌ها، متناقض (paradoxical) است. من این استدلال خود را چندان مهم نمی‌دانم؛ اما باید توجه داشت که اگر خواست رهایی از دل‌بستگی به همه‌ی ارزش‌ها را، با این تقاضای جای‌گزین کنیم که یکی از وظایف نقد علمی، اشاره به سردرگمی‌های ارزشی و جداسازی ارزش‌های ناب علمی حقیقت، ربط، ساده‌گی و غیره از مسئله‌های فراعلمی داشته باشد، تناقض کاملاً به خودی خود ناپدید می‌شود.

من تاکنون کوشیده‌ام به‌طور خلاصه این برنهاد را بسط دهم که روش علم عبارت است از انتخاب مسئله‌های جالب، و نقد تلاش‌های همیشه آزمایشی و موقت، برای حل آن‌ها. و من سعی کرده‌ام با استفاده از دو پرسش بسیار مورد بحث در مورد روش در علوم اجتماعی به‌عنوان مثال، نشان دهم که این روی‌کرد انتقادی به روش‌ها (که ممکن است این‌چنین [روی‌کرد انتقادی (critical approach)] نامیده شود) به نتایج روش‌شناسانه کاملاً معقولی منجر می‌شود. اما با وجود این‌که چند کلمه در مورد

شناخت‌شناسی (epistemology)، در مورد منطق دانش، و چند کلمه‌ی انتقادی در مورد روش‌شناسی علوم اجتماعی گفته‌ام، تا کنون تنها سهم مثبت کوچکی در [امورد] موضوع خود، یعنی منطق علوم اجتماعی، ارائه داده‌ام.

من نمی‌خواهم با ذکر دلیل‌های [این که] چرا شناسایی روش علمی، حداقل در اولین [حدس] تقریبی، با روش انتقادی را مهم می‌دانم، [وقت] شما را [بگیرم]. در عوض، اکنون می‌خواهم مستقیماً به برخی پرسش‌ها و برندهای ناب منطقی بپردازم.

برنهاد پانزدهم: مهم‌ترین کارکردِ منطق قیاسی (deductive) ناب، دست‌گاه (organon) نقد است.

برنهاد شانزدهم: منطق قیاسی، نظریه‌ی اعتبار (validity) استنتاج‌های منطقی، یا [نظریه‌ی اعتبار] رابطه‌ی پیامدهای منطقی است. شرط لازم و قاطع برای اعتبار یک پیامد منطقی، مورد زیر است: اگر مقدمات یک استنتاج معتبر، درست باشند، نتیجه نیز باید درست باشد.^{۳۶}

این را می‌توان به صورت زیر نیز بیان کرد. منطق قیاسی، نظریه‌ی انتقال حقیقت از مقدمات به نتیجه است.

برنهاد هفدهم: می‌توانیم بگوییم: اگر همه‌ی مقدمات درست باشند و استنتاج معتبر باشد، نتیجه نیز باید درست باشد؛ و در نتیجه، اگر نتیجه در یک استنتاج معتبر نادرست باشد، [در آن صورت] ممکن نیست همه‌ی مقدمات درست باشند.

این نتیجه‌ی پیش پا افتاده اما بسیار مهم را می‌توان به شکل زیر نیز بیان کرد: منطق قیاسی نه‌تنها نظریه‌ی انتقال حقیقت از مقدمات به نتیجه است، بلکه در عین حال، نظریه‌ی انتقال مجدد بطلان (falsity) از نتیجه به حداقل یکی از مقدمات نیز می‌باشد.

برنهاد هجدهم: به این ترتیب منطق قیاسی به نظریه‌ی نقد عقلانی (rational criticism) تبدیل می‌شود. زیرا همه‌ی نقدهای عقلانی به شکل یک تلاش برای نشان دادن این موضوع درمی‌آید که از ادعایی که می‌خواهیم آن را نقد کنیم، می‌توان نتیجه‌های غیرقابل قبولی به دست آورد. اگر در استخراج نتیجه‌های منطقی غیرقابل قبول از یک ادعا موفق شویم، پس آن ادعا را باید مردود شناخت.

برنهاد نوزدهم: در علوم ما با نظریه‌ها کار می‌کنیم، یعنی با سیستم‌های قیاسی. دو دلیل برای این وجود دارد. اول، یک نظریه یا یک سیستم قیاسی، تلاشی برای تبیین است، و در نتیجه یک تلاش برای حل یک مسئله‌ی علمی، [به عبارت دیگر] تبیین یک مسئله. دوم، یک نظریه، یعنی یک نظام قیاسی، می‌تواند از طریق پیامدهای آن، نقد عقلانی شود. بنابراین، این یک راه‌حل آزمایشی است که در معرض نقد عقلانی است.

سخن گفتن از منطق صوری به عنوان دست‌گاه (organon) نقد، کافی است.^{۳۷}

دو انگاره‌ی اساسی که من در این‌جا استفاده کرده‌ام نیاز به توضیح مختصری دارد: انگاره‌ی حقیقت و انگاره‌ی تبیین.

برنهاد بیستم: مفهوم حقیقت برای روی‌کرد انتقادی که در این‌جا توسعه یافته، ضروری است. آنچه ما نقد می‌کنیم، دقیقاً، ادعای درستی یک نظریه است. آنچه ما به‌عنوان منتقد یک نظریه سعی در نشان دادن آن داریم، آشکارا، آن است که این ادعا بی‌اساس است: باطل است.^{۳۸}

انگاره‌ی مهم روش‌شناسانه [مبنی بر این] که ما می‌توانیم از اشتباهات خود بیاموزیم، بدون انگاره‌ی نظم‌بخش حقیقت قابل درک نیست: هر اشتباهی به‌سادگی شامل ناتوانی در مطابقت با معیار (standard) حقیقت عینی است که انگاره‌ی نظم‌بخش ما است. اگر پیش‌نهاده‌ای (proposition) با دانسته (fact)ها مطابقت

کارل ریموند پوپر، ترجمه‌ی حسین جرجانی

داشته باشد، یا اگر چیزها همان‌گونه باشند که پیش‌نهاد توصیف می‌کند، آن را «درست» می‌نامیم^{۳۹}. این همان چیزی است که مفهوم مطلق یا عینی حقیقت نامیده می‌شود که هر یک از ما دائماً از آن استفاده می‌کنیم. بازسازی موفقیت‌آمیز این مفهوم مطلق حقیقت، یکی از مهم‌ترین نتیجه‌های منطق مدرن است.

این اظهارنظر به این واقعیت اشاره دارد که مفهوم حقیقت تضعیف شده است. در واقع، این نیروی محرکه‌ای بود، که ایدئولوژی‌های نسبی‌گرای مسلط در زمان ما را، ایجاد کرد.

به همین دلیل است که من تمایل دارم بازسازی مفهوم حقیقت توسط منطق‌دان و ریاضیدان، آلفرد تارسکی (Alfred Tarski)، را از نظر فلسفی، مهم‌ترین نتیجه‌ی منطق ریاضی توصیف کنم.

البته نمی‌توانم در این‌جا این نتیجه را مورد بحث قرار دهم؛ من فقط می‌توانم کاملاً جزم‌آمیز بگویم که تارسکی، به ساده‌ترین و قانع‌کننده‌ترین روش، موفق شد توضیح دهد که توافق یک گزاره با دانسته‌ها در کجاست. اما این دقیقاً کاری بود که دشواری ظاهراً ناامیدکننده‌ی آن به نسبی‌گرایی شک‌گرایانه (sceptical relativism) منجر شد، با [برخی] پیامدهای اجتماعی، که نیازی به توضیح آن‌ها در این‌جا نیست.

مفهوم دومی که من به کار بردم و ممکن است نیاز به توضیح داشته باشد، انگاره‌ی تبیین یا به عبارت دقیق‌تر، انگاره‌ی تبیین علی است.

یک مسئله‌ی ناب نظریه‌ای^{۴۰} (theoretical)، یک مسئله‌ی علم ناب، همیشه شامل یافتن تبیین، تبیین یک دانسته یا یک پدیده یا یک نظم (regularity) قابل توجه، یا استثنای قابل توجه از یک نظم، است. آن‌چه را که ما امیدواریم آن را تبیین کنیم می‌توان تبیین‌مند^{۴۱} (explicandum) نامید. راه‌حل آزمایشی مسئله، یعنی تبیین، همیشه شامل یک نظریه است، یک سیستم قیاسی، که به ما اجازه می‌دهد تبیین‌مند را با پیوند منطقی آن، با دانسته‌های دیگر (با به‌اصطلاح شرایط اولیه)، تبیین

کنیم. یک توضیح کاملاً صریح، همیشه شامل اشاره به اشتقاق (derivation) منطقی (یا اشتقاق‌پذیری (derivability)) تبیین‌مند از نظریه‌ای است که توسط برخی شرایط اولیه تقویت شده است.^{۴۲}

بنابراین طرح منطقی اساسی هر تبیین، شامل یک استنتاج قیاسی (منطقی) است که مقدمات آن شامل یک نظریه و برخی شرایط اولیه است^{۴۳، ۴۴، ۴۵} و نتیجه‌ی آن تبیین‌مند است.

این طرح اساسی دارای کاربردهای بسیار است. برای مثال می‌توان به کمک آن به تمایز بین یک فرضیه‌ی دم‌دستی^{۴۶} (ad-hoc) و یک فرضیه‌ی مستقل آزمون‌پذیر، اشاره کرد. علاوه بر این، و این ممکن است برای شما جالب‌تر باشد، می‌توان به روشی ساده، تمایز بین مسئله‌های نظریه‌ای، مسئله‌های تاریخی و مسئله‌های علمی کاربردی را، به‌طور منطقی تحلیل کرد. نتیجه‌ی دیگر این است که تمایز معروف بین علوم نظریه‌ای یا قانون‌نگر (nomothetic) و تاریخی یا علوم انسانی (ideographic) را می‌توان از نظر منطقی توجیه کرد، به شرط آن که «علم» به «علم طبیعی [تجربی]» (مانند زبان انگلیسی) محدود نشود، بلکه هر تلاشی برای حل مجموعه‌ای^{۴۷} (set) از مسئله‌های منطقاً قابل تشخیص را شامل شود.^{۴۸}

سخن گفتن از روشن کردن مفاهیم منطقی که تاکنون از آنها استفاده کرده‌ام، کافی است.

دو مفهوم مورد بحث، در مورد حقیقت و در مورد تبیین، تبیین منطقی مفهوم‌های دیگر را ممکن می‌سازد، که شاید برای منطق‌دانش یا روش‌شناسی اهمیت بیشتری داشته باشند. مفهوم اول [از این مفاهیم] تقریب به حقیقت (approximation to the truth) و دومی قدرت تبیینی (explanatory power) یا محتوای تبیینی (explanatory content) یک نظریه است.^{۴۹}

این دو مفهوم، مفاهیم ناب منطقی هستند، زیرا می‌توان با کمک مفاهیم منطقی ناب، حقیقت یک گزاره و محتوای یک گزاره، یعنی رده‌ی (class) پیامدهای منطقی یک نظریه‌ی قیاسی را تعریف کرد.

هر دو مفهوم [تقریب به حقیقت و قدرت/محتوای تبیینی]، نسبی هستند. اگرچه هر گزاره به‌سادگی درست یا باطل است،^{۵۰} با وجود این، یک گزاره می‌تواند تقریب بهتری به حقیقت، نسبت به گزاره دیگر نشان دهد. برای مثال، اگر یک گزاره، نسبت به [گزاره] دیگر، نتایج منطقی درست «بیش‌تر» و باطل «کم‌تر» داشته باشد، [تقریب بهتری] خواهد بود. (در اینجا پیش‌فرض آن است که زیرمجموعه (sub-set)های درست و باطل مجموعه‌ی پیامدهای دو گزاره، قابل‌مقایسه هستند.) سپس به‌راحتی می‌توان نشان داد که چرا به‌درستی فرض می‌کنیم که نظریه‌ی نیوتن تقریب بهتری برای حقیقت، نسبت به نظریه‌ی کپلر، است. به همین ترتیب می‌توان نشان داد که قدرت تبیینی نظریه‌ی نیوتن از [قدرت تبیینی نظریه‌ی] کپلر بیشتر است.

بنابراین ما در این‌جا انگاره‌های منطقی‌ای را تحلیل می‌کنیم که مبنای ارزیابی نظریه‌های ما هستند، و به ما اجازه می‌دهند تا با استناد به نظریه‌های علمی، به‌طور معناداری، از پیش‌رفت یا پس‌رفت صحبت کنیم.

سخن گفتن از منطق عمومی دانش، کافی است. به‌ویژه، در خصوص منطق علوم اجتماعی، می‌خواهم برنهادهای بیشتری را بیان کنم.

برنهاد بیست‌ویکم: چیزی به نام علم مشاهده‌ای ناب وجود ندارد؛ فقط علمی وجود دارند که در آن‌ها نظریه‌پردازی می‌کنیم (کم‌وبیش آگاهانه و انتقادی). البته این [برنهاد] در مورد علوم اجتماعی نیز صدق می‌کند.

برنهاد بیست‌ودوم: روان‌شناسی^{۵۱} یک علم اجتماعی است زیرا افکار و کنش (action)های ما تا حد زیادی به شرایط اجتماعی بستگی دارد. انگاره‌هایی مانند (الف) تقلید، (ب) زبان، (پ) خانواده، آشکارا انگاره‌های اجتماعی هستند؛ و واضح است

که روان‌شناسی یادگیری و تفکر و هم‌چنین، برای مثال، روان‌کاوی نمی‌تواند بدون استفاده، از یکی یا بیش‌تر، از این انگاره‌های اجتماعی، وجود داشته باشد. بنابراین روان‌شناسی، انگاره‌های اجتماعی را پیش‌فرض می‌گیرد؛ که نشان می‌دهد نمی‌توان جامعه را منحصراً در قالب‌های روان‌شناسانه توضیح داد، یا آن را به روان‌شناسی تقلیل داد. بنابراین ما نمی‌توانیم به روان‌شناسی به‌عنوان اساس علوم اجتماعی نگاه کنیم.

چیزی که، اصولاً، نمی‌توانیم روان‌شناسانه توضیح دهیم، و در هر توضیح روان‌شناسانه‌ای باید آن را پیش‌فرض قرار دهیم، محیط اجتماعی [انسان]^{۵۲} است. وظیفه‌ی توصیف این محیط اجتماعی (یعنی با کمک نظریه‌های تبیینی از آن‌جا که، همان‌طور که قبلاً گفته شد، توصیف‌های عاری از نظریه (theory-free) وجود ندارد) وظیفه‌ی اساسی علوم اجتماعی است. شاید مناسب باشد که این وظیفه را به جامعه‌شناسی اختصاص دهیم. بنابراین در ادامه، من این را فرض می‌گیرم.

بر نهاد بیست‌وسوم: جامعه‌شناسی از این نظر خودمختار (autonomous)

است، که تا حد زیادی، می‌تواند و باید خود را مستقل از روان‌شناسی کند. جدای از وابستگی روان‌شناسی به انگاره‌های اجتماعی (که در بر نهاد بیست‌ودوم به آن اشاره کردم)، این امر به دلیل این دانسته‌ی مهم است که جامعه‌شناسی دائماً با وظیفه‌ی تبیین پیامدهای غیرعمدی و اغلب ناخواسته‌ی کنش انسان مواجه است. یک مثال: رقابت، یک پدیده‌ی اجتماعی است که معمولاً برای رقبا نامطلوب است، اما می‌توان و باید آن را به‌عنوان پیامد غیرعمدی (معمولاً اجتناب‌ناپذیر) کنش‌های (آگاهانه و برنامه‌ریزی‌شده‌ی) رقبا توضیح داد. بنابراین، اگرچه ممکن است بتوانیم برخی از اقدامات رقبا را تبیین روان‌شناسانه کنیم، پدیده‌ی اجتماعی رقابت پیامد به لحاظ روان‌شناسانه غیر قابل تبیین این اقدامات است.

بر نهاد بیست‌وچهارم: اما جامعه‌شناسی به معنای دیگری نیز خودمختار است؛

یعنی ما نمی‌توانیم چیزی را که اغلب "verstehende Soziologie" (جامعه‌شناسی درک [عینی]^{۵۳}) نامیده می‌شود، به روان‌شناسی تقلیل دهیم.

برنهاد بیست و پنجم: بررسی منطقی اقتصاد به نتیجه‌ای ختم می‌شود که می‌تواند در همه‌ی علوم اجتماعی به کار برود. این نتیجه نشان می‌دهد که روش عینی نابی در علوم اجتماعی وجود دارد که ممکن است آن را روش درک عینی یا منطق جای‌گاهی نامید. یک علم اجتماعی معطوف به درک عینی یا منطق جای‌گاهی، می‌تواند مستقل از همه‌ی انگاره‌های ذهنی یا روان‌شناسانه توسعه یابد. روش آن عبارت است از تحلیل به اندازه‌ی کافی جای‌گاه اجتماعی کنش [انسان‌ها]، بدون هیچ کمک دیگری از روان‌شناسی، برای توضیح عمل به کمک جای‌گاه. درک عینی شامل تشخیص این امر است که عمل به‌طور عینی، متناسب با جای‌گاه بوده است. به عبارت دیگر، جای‌گاه به اندازه‌ی کافی تحلیل می‌شود تا عناصری که در ابتدا روان‌شناسانه به نظر می‌رسیدند (مانند آرزوها، انگیزه‌ها، خاطرات و تداعی‌ها)، به عناصر جای‌گاه، تبدیل شوند. بنابراین، [انسانی] که آرزوهای معینی دارد، تبدیل به [انسانی] می‌شود که جای‌گاهش را می‌توان با این دانسته مشخص کرد که او اهداف عینی خاصی را دنبال می‌کند؛ و [انسانی] با خاطراتی یا تداعی‌های خاص به [انسانی] تبدیل می‌شود که وضعیتش را می‌توان با این دانسته توصیف کرد که او به‌طور عینی به نظریه‌ها یا اطلاعات خاصی مجهز شده^{۵۴} است.

این [تشخیص] ما را قادر می‌سازد تا کنش‌ها را در معنایی عینی درک کنیم تا بتوانیم بگوییم: مسلماً من اهداف متفاوتی دارم و صاحب نظریه‌های متفاوتی (مثلاً نسبت به شارلمانی (Charlemagne)) هستم؛ اما اگر من در جای‌گاه او، جای‌گاهی که شامل اهداف و دانش است، [که] به این صورت تحلیل می‌شود، قرار می‌گیرم، پس من و احتمالاً شما هم، به روشی مشابه او، عمل می‌کردیم. روش تحلیل جای‌گاهی، به‌یقین یک روش فردگرایانه^{۵۵} است و در عین حال قطعاً، یک روش روان‌شناسانه نیست؛ زیرا اصولاً، همه‌ی عناصر روان‌شناسانه را کنار گذاشته و عناصر جای‌گاهی عینی را جای‌گزین آن‌ها می‌کند. من معمولاً آن را «منطق جای‌گاه» یا «منطق جای‌گاهی» می‌نامم.

برنهاد بیست و هشتم: توضیحات منطق جای‌گاهی که در این‌جا شرح داده می‌شود، بازسازی‌های عقلانی و نظریه‌ای هستند. آن‌ها بیش از حد ساده‌سازی و بیش از حد طرح‌واره شده‌اند و در نتیجه عموماً باطل هستند. با این حال، آن‌ها می‌توانند محتوای حقیقت قابل‌توجهی باشند و به معنایی کاملاً منطقی، می‌توانند تقریب خوبی برای حقیقت، و بهتر از برخی تبیین‌های آزمون‌پذیر دیگر، باشند. از این نظر، مفهوم منطقی تقریب به حقیقت، برای یک علم اجتماعی، با استفاده از روش تحلیل جای‌گاهی، ضروری است. با این حال، مهم‌تر از همه، تحلیل جای‌گاهی عقلانی، به‌طور تجربی قابل‌نقد، و قابل‌بهبود، است. برای مثال، ممکن است نامه‌ای پیدا کنیم که نشان دهد، دانشی که شارلمانی در اختیار داشت، با آن‌چه در تحلیل خود فرض می‌کردیم، متفاوت بوده باشد. در مقابل، فرضیه‌های روان‌شناسانه^{۵۶} یا شخصیت‌شناسانه به‌سختی با استدلال‌های عقلانی نقدپذیر هستند.

برنهاد بیست و هفتم: به‌طور کلی، منطق جای‌گاهی یک جهان فیزیکی را فرض می‌گیرد که ما در آن کنش می‌کنیم. برای مثال، این جهان شامل منابع فیزیکی است که در اختیار ما هستند و ما چیزی در مورد آن‌ها می‌دانیم، و موانع فیزیکی که در مورد آن‌ها نیز چیزی می‌دانیم (اغلب نه چندان زیاد). فراتر از این، منطق جای‌گاهی باید جهانی اجتماعی را نیز در نظر بگیرد، که جمعیت آن را افراد دیگری تشکیل می‌دهند، و ما درباره‌ی اهداف آن‌ها چیزی می‌دانیم (اغلب نه چندان زیاد)، و به‌علاوه، نهادهای اجتماعی [هم وجود دارند]. این نهادهای اجتماعی، ویژگی اجتماعی خاص محیط اجتماعی ما را تعیین می‌کنند. این نهادهای اجتماعی شامل تمام واقعیت‌های اجتماعی جهان اجتماعی هستند، واقعیت‌هایی که، تا حدی با چیزهای جهان فیزیکی، مطابقت دارند. خواروبارفروشی یا مؤسسه‌ی دانش‌گاهی یا نیروی انتظامی یا قانون، به این معنا، نهادهای اجتماعی هستند. کلیسا، دولت و ازدواج نیز مانند برخی از آداب و رسوم اجباری مانند هاراکیری (harakiri) در ژاپن، نهادهای اجتماعی هستند. اما در جامعه‌ی اروپایی، به معنایی که من از این اصطلاح استفاده می‌کنم، خودکشی یک نهاد اجتماعی نیست، و ادعا می‌کنم که این مقوله اهمیت دارد.

این آخرین بر نهاد من بود.

آن چه در پی می‌آید یک پیش نهاد و یک نکته‌ی پایانی کوتاه است.

پیش نهاد: شاید بتوانیم به طور موقت، منطق جای‌گاهی کلی و نظریه‌ی نهادها و سنت‌ها را، به عنوان مسائل اساسی جامعه‌شناسی نظریه‌ای ناب، بپذیریم. این شامل مسئله‌هایی مانند موارد زیر است:

- 1 - نهادها کنش ندارند. بلکه فقط اشخاص در داخل، یا برای، یا از طریق، نهادها کنش دارند. منطق جای‌گاهی عمومی این کنش‌ها، نظریه‌ی شبه‌کنش (quasi-action) های نهادها خواهد بود.
- 2 - ما ممکن است یک نظریه‌ی عمدی یا غیرعمدی پیامدهای ساختاری کنش هدف‌مند بسازیم. این امر هم‌چنین می‌تواند به نظریه‌ی ایجاد و توسعه‌ی نهادها منجر شود.

در پایان، یک حرف حاشیه‌ای دیگر [هم بگویم]. من معتقدم که شناخت‌شناسی نه تنها برای هر علمی بلکه برای فلسفه نیز مهم است، و اضطراب دینی و فلسفی زمانه‌ی ما، که مطمئنم به همه ما مربوط می‌شود، تا حد قابل توجهی نتیجه‌ی اضطراب از فلسفه‌ی دانش انسان است. نیچه (Nietzsche) آن را پوچ‌انگاری (nihilism) اروپایی و بندا (Benda) خیانت روشن‌فکران (the treason of the intellectuals) نامید. مایلم [این اضطراب] را نتیجه‌ی [آن] کشف سقراطی بدانم که ما هیچ نمی‌دانیم؛ یعنی ما هرگز نمی‌توانیم نظریه‌های خود را به صورت عقلانی توجیه کنیم. اما این کشف مهم، که در میان بسیاری از ناخوشی‌های دیگر، ناخوشی هستی‌گرایی (existentialism) را ایجاد کرده است، تنها نیمی از یک کشف است؛ و می‌توان بر پوچ‌انگاری غلبه کرد. زیرا اگرچه نمی‌توانیم نظریه‌های خود را به صورت عقلانی توجیه کنیم و حتی نمی‌توانیم محتمل بودن آن‌ها را ثابت کنیم، اما می‌توانیم

آن‌ها را عقلانی، نقد کنیم. و ما اغلب می‌توانیم نظریه‌های بهتر را، از [نظریه‌های] بدتر تشخیص دهیم.

اما این را، حتی قبل از سقراط، زنوفانس (Xenophanes) می‌دانست که به ما گفت ۵۷، ۵۸:

خدایان از ابتدا آشکار نکردند،
همه چیز را برای ما؛ اما در طول زمان،
از طریق جست‌وجو ممکن است یاد بگیریم و چیزهای بهتر را بدانیم ...

پی‌گفتار مترجم

بر این باورم که بدخوانی (misreading) و بدفهمی (misunderstanding) از مشکلات بزرگ امروز است، مخصوصاً برای کسانی که بخواهند بیرون از رشته‌ی تخصصی خودشان مطالعه کنند. دامنه‌ی رشته‌های آکادمیک چنان گسترده شده که نگاه‌داری یک نگاه فراگیر بر یک رشته، بسیار دشوار است، و تلاش برای ایجاد یا نگاه‌داری یک نگاه فراگیر بر بیش از یک رشته، محکوم به شکست است. بنابراین چاره‌ای نیست مگر گفت‌وگوهای فرارشته‌ای (interdisciplinary, cross disciplinary) و به‌کارگیری زبانی ساده، و رواداری در گفت‌وگو. برای کم کردن شکاف‌های بین فهم رشته‌های مختلف آکادمیک، پیش‌نهاد می‌کنم که دانش‌آموختگان علوم تجربی/طبیعی و علوم انسانی/اجتماعی، سعی بیشتری در شناختن فلسفه‌ی علم، تاریخ علم و روش‌شناسی علم در رشته‌های دیگر به خرج دهند.

در این جا و برای راحتی گفت‌وگو، از شماره‌گذاری بندها، که در سخن‌رانی پوپر هم استفاده شده بود، استفاده خواهم کرد. امیدوارم بتوانم رابطه‌ی بین بندهای مختلف را به‌وضوح نشان دهم.

بند یک: من بین علوم مختلف، اعم از تجربی/طبیعی (empirical/natural sciences) یا انسانی/اجتماعی (humanities/social sciences) تفکیکی قائل نیستم و همه را از یک جنس می‌دانم. حتی بخشی از فلسفه را هم در این چهارچوب قرار می‌دهم. برای نشان دادن هم‌سانی همه‌ی علوم، از این پس، هر گاه از واژه‌های دانش و دانشیک^{۵۹} استفاده شود، آن را به معنی تمام علوم، به کار خواهیم برد.

اما، متأسفانه در سنت‌های آموزشی در دانش‌گاه‌ها، تفاوت‌های زیادی بین آموزش رشته‌های مختلف دانشیک وجود دارد.

بند دو: در مقایسه بین رشته‌های مختلف دانشیک، بین (۱) فلسفه‌ی یک دانش، (۲) تاریخ یک دانش، و (۳) روش‌های دانشیک برای یک دانش، تفکیک قائل می‌شوم.

فلسفه‌ی دانش، در یک نگاه کلی، به "چرا" (why)ها پاسخ می‌گوید. «چرا»ها را می‌توان «علت دور» (ultimate cause or distant cause) دانست، که شباهتی هم با «علت غایی» (final cause) ارسطویی دارد. فلسفه‌ی یک دانش، زیرمجموعه‌ای از فلسفه‌ی دانش است که به «چرا»ها در آن دانش می‌پردازد، و می‌توان آن را معادل یکی از پارادایم‌های موجود در آن دانش، به حساب آورد. به عنوان مثال، در ژنتیک، از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۵۰، محور "DNA → RNA → protein" (منتسب به کریک (Crick)) برای مدت‌های طولانی، دگم مرکزی (Central Dogma) تعداد زیادی از دانش‌آموختگان ژنتیک بوده است. در مقابل، برای تعداد کمی از دانش‌آموختگان ژنتیک، از حدود سال ۱۹۱۸، «مدل (اثر) بی‌نهایت کوچک» (the infinitesimal model) (منتسب به Fisher، Wright و Haldane) فلسفه‌ی دانش‌های ژنتیک و فرگشت بوده است. در مثالی دیگر می‌توان گفت که «دست نامرئی بازار» (منتسب به اسمیت Smith) و «ارزش اضافی» (surplus value) (منتسب به مارکس فلسفه‌هایی در زمینه‌ی اقتصاد سیاسی هستند.

تاریخ (تحول) انگاره‌ها (history of ideas) در دانش، یا به اختصار، تاریخ دانش، به "چه کسی، چه موقع، در کجا و چه چیزی" (who, when, where, and what) پاسخ می‌گوید. تاریخ دانش، روشن می‌کند که یک انگاره جدید، در پاسخ به کدام انگاره قدیمی‌تر، یا برای توضیح کدام مسئله جدید، تحت چه شرایطی، و با چه پیش‌فرض‌هایی، ارائه شده است. بدون تاریخ دانش، انگاره‌ها «در هوا» معلق هستند. به عنوان مثال، تاریخ «ارزش اضافی» آن است که شیوهی غالب تولید برای بعضی از کالاها، از شکل کارگاهی و توسط معدودی صنعت‌گر ماهر یا نسبتاً ماهر و با استفاده از «ابزار»، به شکل کارخانه‌ای و توسط تعداد زیادی کارگر غیرماهر و با استفاده از «ماشین»، تبدیل شد. در وضعیت جدید، ارتباط بین مفاهیمی قدیمی، مانند «کار برای تبدیل یک یا چند کالای قدیمی به یک کالای جدید» و «قیمت کالاهای قدیمی و جدید»، شکسته شد و مفاهیم تازه‌ای مانند، «مالکیت بر کالای جدید» و «مدیریت سود فروش کالای جدید»، به وجود آمد. تاریخ دانش، به عنوان مثال، به تغییر مفهوم «ارزش اضافی» از آن چه که ریکاردو (Ricardo) آن را روشن کرده بود، به آن چه که مارکس آن را روشن کرد، و شرایط آن، می‌پردازد.

روش‌های دانشیک به «چه‌گونه» (how) پاسخ می‌دهند. «چه‌گونه‌ها» را می‌توان «علت نزدیک» (proximate cause) دانست، که شباهتی هم به «علت مادی» (material cause)، «علت صوری» (formal cause) و «علت فاعلی» (efficient cause) ارسطویی دارند. روش‌های دانشیک، شامل سنت‌های دانشیک، از «توصیف» (description) پدیده‌ها شروع شده و به «تبیین» (explanation) پدیده‌ها ختم می‌شود. از دیدگاه من، تمام رشته‌های دانشیک، در ابتدای جدایی خود از فلسفه، بیش‌تر، توصیف‌ها و توضیحات کلامی بوده‌اند. اما به تدریج به توصیف‌های عددی (numerical) (شمارش و اندازه‌گیری) و تبیین‌های ریاضی (mathematical) و آماری (statistical) روی آورده‌اند (با یک استثنای کوچک که در پاراگراف بعدی به آن خواهیم پرداخت). از مشاهده‌ی این روند، به دو تعریف از رشته‌های دانشیک (اعم از انسانی/اجتماعی و تجربی/طبیعی) می‌رسم. تعریف نرم

(soft definition) آن که رشته‌های دانشیک با شمارش و اندازه‌گیری سروکار دارند. تعریف سخت (hard definition) آن که رشته‌های دانشیک با تحلیل شمارش و اندازه‌گیری از طریق مدل‌های تعیین‌گرایانه‌ی (deterministic) ریاضی^{۶۰} و مدل‌های تصادفی (stochastic/random) آماری سروکار دارند.

استثنایی که از آن نام بردم بخشی از «چپ فرهنگی/سیاسی» است. در ابتدا گمان من، به‌اشتباه، این بود که گریز از توصیف‌های عددی و تبیین‌های ریاضی، خاص ایران است، زیرا نوعی عدم اعتماد به دانش‌آموختگان علوم تجربی/طبیعی را می‌دیدم. استدلال کلی آن بود، که بدون آشنایی با علوم انسانی/اجتماعی (که از آن به اسم شناخت تاریخی/اجتماعی هم نام برده می‌شد)، دانش‌آموختگان علوم تجربی/طبیعی، به‌راحتی، به مزدوری نیروهای فاشیست در می‌آیند. مثالی هم که به فراوانی از آن استفاده می‌شد، خدمت‌گزاری «دانش‌مندان» برای نازی‌ها بود. تو گویی «موفقیت» اقدامات جنایت‌کارانه‌ی نازیسم آلمان،^{۶۱} در اثر خدمات «دانش‌مندان» بوده است.^{۶۲} در جمهوری اسلامی هم بدبینی نسبت به «اهل علم» وجود داشت و خواست مسئولین آن بود که افراد «هم به بال علم، و هم به بال تقوی» مجهز باشند. اما وقتی به سوئد آمدم، مشابه همان حرف‌ها را از «چپ فرهنگی/سیاسی»^{۶۳} سوئد هم شنیدم.

گریز بخشی از «چپ سیاسی» از توصیف‌های عددی و تبیین‌های ریاضی، مرا از گریز دیگر بخش‌ها، بیشتر می‌آزارد و این بخش، آن بخش از «چپ سیاسی» است، که به هر طریقی و به هر واسطه‌ای، ریشه‌های اندیشه‌ی خود را سوسبالیسم علمی می‌داند. در حالی که، به‌عنوان مثال مارکس، در سراسر «سرمایه» به علوم «تجربی/طبیعی» مانند شیمی یا کشاورزی اشاره دارد، یا خواندن کتاب «یک دوره‌ی ریاضی» (A Course of Mathematics) نوشته‌ی چارلز هاتون (Charles Hutton) را توصیه می‌کند، چه شده است که بخشی از «چپ سیاسی» از ریاضیات گریز دارد؟ یا هنگامی که مارکس در «دست‌نوشته‌های ریاضی»^{۶۴} خود، مسائلی از قبیل روش مشتق‌گیری (derivation) لایبنیتز (Leibniz) را مطرح کرده و، برای فهم بهتر دیالکتیک، آن را نقد می‌کند (نگاه کنید به (Struik, 1948)^{۶۵}، (Carchedi,)

2008⁶⁶) و (Dale, 2011⁶⁷))، چه شده است که بخشی از «چپ سیاسی» ارتباطی بین مفاهیم فلسفی و ریاضیات نمی‌بیند؟ و اگر مارکس آن قدر تحت تأثیر نظریه‌های فرگشت داروین (Darwin) قرار گرفته که در مورد تقدیم «سرمایه» به داروین، با انگلس (Engels) بحث می‌کند (Fay, 1978⁶⁸))، چه شده است که بخشی از «چپ سیاسی» از علوم تجربی/طبیعی گریز دارد؟ به گمان من، و به‌طور مشخص، این «چپ سیاسی»، پس از بحث‌هایی که بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم در گرفت، از علوم تجربی/طبیعی گریزان شده است. شرح این هجران و این خون جگر، این زمان بگذار تا وقت دگر. (مولوی).

بند سه: بنا بر مشاهدات من، در رشته‌های موسوم به علوم تجربی/طبیعی، آموزش فلسفه و تاریخ دانش جای‌گاه رسمی ندارد و تأکید آموزش بر روش‌های دانشیک است. یک دانش‌آموخته می‌تواند مرحله‌ی اول دانش‌گاهی (لیسانس یا کارشناسی) و مرحله‌ی دوم (فوق‌لیسانس یا کارشناسی ارشد) را گذرانده باشد، بدون این‌که درسی از فلسفه‌ی آن دانش را بخواند. در چنین رشته‌هایی، در آموزش تاریخ یک دانش، به نام بردن از افرادی که در قرون گذشته در آن رشته کار کرده‌اند، بسنده می‌شود. در مرحله‌ی سوم دانش‌گاهی (دکترای علمی، یا آن چیزی که در کشورهای انگلیسی زبان به آن دوره PhD می‌گویند)، عموماً درسی برای فلسفه‌ی دانش وجود دارد. اما این درس غالباً بسیار کوتاه، ملغمه‌ای از فلسفه‌ی دانش، روش‌های دانشیک، سنت‌های دانشیک، و اشاره‌ای کوتاه به امر فلسفه‌ی اخلاق و اخلاق دانشیک (بیش‌تر درباره دست‌برد فکری (plagiarism) و کپی‌برداری (گرت‌برداری)) است. با قدری بدبینی، می‌توان ادعا کرد که چنین درس‌هایی برای «از سر باز کردن» و «انجام وظیفه» وجود دارند. قریب به اتفاق دانش‌آموختگان علوم تجربی/طبیعی، دانش فلسفی را از این گوش می‌شنوند و از آن گوش در می‌کنند. به همین صورت اغلب دانش‌آموختگان علوم تجربی/طبیعی با تاریخ اندیشه‌ها، در زمینه‌ی دانشیک خود آشنا نیستند. با این حال، معدودی از دانش‌آموختگان علوم تجربی/طبیعی، فلسفه‌ی دانش و تاریخ اندیشه‌ها را بسیار جدی می‌گیرند، و همین افراد هستند که بیش‌ترین تأثیر را بر روش‌های دانشیک داشته‌اند.

بند چهار: بنا بر مشاهدات من، در رشته‌های موسوم به علوم انسانی/اجتماعی، از اولین مرحله‌ی دانش‌گاهی، آموزش تاریخ آن دانش (تاریخ اندیشه‌ها)، جای‌گاه بسیار مهمی دارد. در مرحله‌ی اول و دوم دانش‌گاهی، فلسفه‌ی آن دانش، نه به صورت مستقیم، بلکه در چهارچوب سنت‌های دانشیک، عرضه می‌شود. دیده‌ام که دانش‌آموختگان مرحله‌ی اول و دوم دانش‌گاهی در علوم انسانی/اجتماعی، تفاوت بین فلسفه‌ی دانش و سنت‌های دانشیک را نمی‌بینند. در همین مرحله‌ی اول و دوم، روش‌های دانشیک (به‌عنوان مثال، روش‌های ساده‌ی آماری) آموزش داده می‌شوند، اما تأکیدی بر آن‌ها نمی‌شود. باز، با قدری بدبینی، می‌توان ادعا کرد که چنین درس‌هایی برای «از سر باز کردن» و «انجام وظیفه» وجود دارند. این را از آن‌جا نتیجه می‌گیرم که در سطح کارشناسی و کارشناسی ارشد، در پایان‌نامه‌های معدودی که حاوی تحلیل‌های آماری هستند، از آمار، نه برای استنتاج (inference)، بلکه به‌عنوان «شاهد و مثال»، استفاده می‌شود. شوربختانه، برداشت من از مقالات زیادی که در تعداد زیادی از تارنماهای (website) فارسی زبان دیده‌ام، و از دانش‌آموختگان علوم انسانی/اجتماعی، آن است که آن‌ها سنت‌های دانشیک، در رشته‌های خود را با فلسفه‌ی دانش در رشته‌ی خود، یک‌سان فرض می‌کنند، و به تفاوت «متدولوژی»، در رشته‌های مختلف دانشیک، باور دارند. مطالب «تئوریک» در تارنماها، بیش‌تر بر تحلیل منطقی، کیفی و مقایسه‌ای متن‌های مختلف، تأکید دارند.

بند پنج: چه در رشته‌های دانشیک و چه در فلسفه‌ی دانش، بسیار دیده شده است که بنیان‌گزاران یک نظریه، یا پیروان یک نظریه، در اهمیت نظریه‌ای که مورد قبول آن‌هاست، زیاده‌روی می‌کنند. یک نمونه‌ی بسیار واضح اهمیتی است که داروین و طرفداران نظریه‌ی او (عمدتاً تا میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰) برای نقش‌گزینش طبیعی در فرگشت قائل بودند. در حالی که امروزه می‌دانیم که، علاوه بر گزینش طبیعی، حداقل چهار «نیروی فرگشتی» دیگر هم نقش دارند، و در برخی موارد نقش آن‌ها می‌تواند از

نقش‌گزینش طبیعی مهم‌تر باشد.^{۶۹} این امر (بزرگ‌نمایی نظر خود) در مورد پوپر و دیگر فیلسوفان دانش هم اعتبار دارد.

در بحث فلسفه دانش، بهتر است به این نکته توجه کرد که نظریه‌های دانشیک می‌توانند ساده/بسیط (simple) و یا ترکیبی (composite) باشند. یک نظریه‌ی ترکیبی، می‌تواند یک ترکیب، از دو یا چند نظریه‌ی ساده/بسیط و ترکیبی، باشد. به باور من هر نظریه‌ای، چه دانشیک باشد و چه فلسفی و یا هر نوع دیگر، حوزه (scope) و دامنه (domain) خود را دارد. در باور من، نظریه‌ی فلسفه‌ی دانش پوپر، فقط در حوزه‌ی نظریه‌های ساده/بسیط اعتبار دارد و نمی‌توان آن را در حوزه‌ی نظریه‌های ترکیبی به‌کار برد. دلیل این امر هم روشن است: استفاده از آزمون‌پذیری (testability)، تکرارپذیری (repeatability)، ابطال‌پذیری (falsifiability)، مخصوصاً آزمون‌های آماری، در مورد نظریه‌های ترکیبی یا ناممکن است، و یا وضعیت روشنی ندارد. به عبارت دیگر، تشخیص این‌که کدام بخش از نظریه‌ی ترکیبی ابطال شده و کدام بخش هنوز ابطال نشده است، بسیار دشوار است. تفکیک نظریه‌های ساده/بسیط و ترکیبی می‌تواند به فهم بهتر از انتقادهایی که دوهم (Duhem, 1954)⁷⁰، هس (Hesse, 1978)⁷¹، کوهن (Kuhn) و لاکاتوش (Lakatos) از پوپر دارند، کمک کند. چنین تفکیکی حتی می‌تواند نوری تازه به جدل قدیمی تقلیل‌گرایی (reductionism) و کل‌نگری (holism) بیاندازد.

در مقابل، با پوپر در این‌که نظریه‌ی فلسفه‌ی دانش او در دامنه‌ی جامعه‌شناسی اعتبار دارد، موافقت دارم. روشن است که همین برنهادهایی را که پوپر در بالا مطرح کرده است، می‌توان به تمام نظریه‌های ساده/بسیط و در تمام رشته‌های دانشیک، تعمیم داد. گمان من بر این است که نامحبوب بودن نظریه‌ی فلسفه‌ی دانش پوپر، بیش‌تر به مواضع سیاسی پوپر برمی‌گردد. این موضع‌گیری‌ها را هم در پایان برنهاد دهم (نگاه کنید به پانویس شماره ۳۰)، و هم در برنهاد بیستم (نگاه کنید به پانویس شماره ۴۴) آشکار ساخته است. او به اندازه‌ی کافی در کتاب‌های مختلف، مخصوصاً «فقر

تاریخ‌نگاری» و «جامعه‌ی باز و دشمنانش»، دشمن‌تراشی کرده است، که باعث شده فلسفه‌ی دانش او مورد تحریم قرار بگیرد. گمان من بر این است که یک فرد می‌تواند با فلسفه‌ی سیاسی پوپر مخالف باشد، ولی فلسفه‌ی دانش او را بپذیرد.

بند شش: یک پیامد مهم بند پنج آن است که اختلاف بین علوم تجربی/طبیعی و علوم انسانی/اجتماعی، یک اختلاف «متدولوژیک» نیست. بلکه اختلاف بر سر آن است که تواتر نظریه‌های ساده/بسیط در علوم تجربی/طبیعی بسیار بالاست، و در علوم انسانی/اجتماعی بسیار پایین است. نکته‌ی مورد اختلاف این است که اگر نظریه‌های ساده/بسیط با روش‌های پیش‌نهادی پوپر، مبتنی بر تبیین‌های آزمون‌پذیر، و روش‌های دیگری که شرح آن‌ها در این مقاله نمی‌گنجد^۲، آزموده شوند، نیاز کم‌تری به «تبیین‌های کلامی» و «تحلیل منطقی، کیفی و مقایسه‌ای متن‌های مختلف» وجود دارد.

یکی از دلایل وجود تشتت در تحلیل‌ها از وضعیت امروز و پیش‌بینی فردای ایران، آن است که هر تحلیل‌گری، بر مبنای یک نظریه‌ی ترکیبی، که هیچ‌کدام از اجزایش آزمون‌پذیر نیست، به نتیجه‌ای می‌رسد که قابل جمع با تحلیل‌های دیگر نیست. هر کس، حرف خودش را می‌زند و همه متنافر حرف می‌زنند! یا هیچ کس نشانی، زان دل‌بستان ندیدم، یا من خبر ندارم، یا او نشان ندارد! (حافظ).

بند هفت: یک «توهم» یا «پندار باطل» این است که اگر علوم انسانی/اجتماعی، یا علوم تجربی/طبیعی، کاری به کار آن دیگری نداشته باشد، همه چیز خوب پیش خواهد رفت (If you don't bother them, they don't bother you)! من از مثال‌های فراوانی که نشان از «دخالت» روزانه‌ی علوم انسانی/اجتماعی در کار علوم تجربی/طبیعی دارند، در می‌گذرم. اما چند مثال از دخالت علوم تجربی/طبیعی (یا بهتر است بگوییم ژنتیک، که با آن آشنایی بیشتری دارم)، در کار علوم

انسانی/اجتماعی ذکر می‌کنم، تا مشخص شود که مرزهای رشته‌های مختلف دانشیک مصنوعی است، و هر لحظه ممکن است کسی به قلمرو شما تجاوز کند.

موفقیت تحصیلی امری است که به‌وضوح در دامنه‌ی علوم انسانی/اجتماعی قرار می‌گیرد. اما، در این اواخر، مقالات زیادی منتشر شده است که ادعا می‌کنند موفقیت تحصیلی مؤلفه‌های ژنتیکی دارد. دو مقاله‌ی اخیر که توسط (Silventoinen, et al., 2020⁷³) و (Okbay et al., 2022⁷⁴) منتشر شده‌اند، باید برای استفاده به‌عنوان مثال، کافی باشند. مشابه همین ادعا در مورد موفقیت شغلی (Song et al., 2022⁷⁵) منتشر شده است. نویسنده‌ی اول همین مقاله‌ی آخر و هم‌کارانش، حتی ادعا کرده‌اند که جای‌گاه رهبری و نیک‌زیستی (well-being) هم مؤلفه‌های ژنتیکی دارند (Song et al.⁷⁶). امروزه حتی برای ریشه‌یابی زبان‌های مختلف از روش‌های ژنتیکی استفاده می‌شود. یک مثال، ریشه‌یابی زبان‌های ترانس‌اوراسیایی (transeurasian) است (Robbeets et al. 2021⁷⁷).

روش‌های به‌کار رفته در مقالات ذکر شده در بالا، و پارامترهای ژنتیکی محاسبه شده در آن‌ها، می‌توانند تفسیر آماری ثابت (fixed) یا تصادفی (random) داشته باشند، اما در هر صورت، تفسیر فردی ندارند و باید آن‌ها را جمعیتی دید. علاوه بر آن، در هر چهارچوبی که به روش‌ها و پارامترهای ژنتیکی در مقالات بالا بنگریم، هر کدام دارای عدم تعین (uncertainty) هستند. آن‌چه که روشن نیست، آن است که آیا نویسندگان چنین مقالاتی «می‌فهمند» چه می‌گویند، یا این که فقط داده‌های خود را به یک نرم‌افزار خورانده‌اند، و نرم‌افزار، نتایج عددی بعضی پارامترهای ژنتیکی را برای آن‌ها، به بیرون «تف» کرده است؟! حداقل آن است که ژورنالیست‌هایی که نتایج چنین تحقیقاتی را گزارش می‌کنند، به بدخوانی و بدفهمی «مبتلا» هستند، و سوءتفاهم را در جامعه گسترش می‌دهند.

هشدار می‌دهد که بهتر است آن را تکرار کنیم آن است که حتی اگر مؤلفان مقالات ذکر شده در بالا، خودشان مبتلا به دترمینیسم زیست‌شناسانه نباشند، انعکاس چنین مقالاتی در شبکه‌های خبری، قطعاً دترمینیستی است. بسیاری از خوانندگان، و مخصوصاً سیاستمداران دست‌راستی، برداشت‌های دترمینیستی را مبنای قضاوت و تصمیم‌های خود می‌کنند.

وضعیت امروز، مشابه وضعیتی است که در سال‌های میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ وجود داشت. در آن زمان زیست‌شناسان سرشناسی، مانند ادوارد ویلسون (E. O. Wilson) با نوشتن کتاب «زیست‌شناسی اجتماعی» (78 sociobiology)، تفاوت‌های «جنسی» و «نژادی» را، با توجیه دترمینیستی زیست‌شناسانه، ارائه می‌دادند. امثال ویلسون حتی در مصاحبه‌های مطبوعاتی، ادعا می‌کردند که سرمایه‌گذاری بر روی آموزش کودکان محروم در مدارس، یا آموزش بزرگسالان «نژادهای خاص» در بازار کار، نمی‌تواند خیلی مؤثر باشد، زیرا هزاران سال طول کشیده تا وضعیت فعلی به وجود آید. ویلسون همین استدلال را در مورد زنان و بعضی رشته‌ها و فعالیت‌های خاص به کار می‌برد، و مثلاً حضور بیش‌تر مردان در فعالیت‌های سیاسی و مدیریتی را نتیجه‌ی هزاران سال تغییر می‌دید (برای برداشت جدیدی از زیست‌شناسی اجتماعی، که متفاوت از برداشت ویلسون باشد به این مقاله^{۷۹} نگاه کنید). البته مقابله علمی با افکار ویلسون برای ژنتیک‌دانانی مانند لیوانتین (Lewontin) بسیار ساده بود، و آن‌ها می‌توانستند در کنار کارشناسان علوم انسانی/اجتماعی، در صف مقدم مقابله با زیست‌شناسی اجتماعی قرار بگیرند. نمونه‌ی دیگر از دترمینیسم بیولوژیک، انتشار کتاب «منحنی زنگوله‌ای» (The bell curve) نوشته (Herrnstein and Murray, 1994⁸⁰) بود. در آن زمان نیز، یک دانشمند فرگشت‌شناس مانند استیون جی گولد (Stephen Jay Gould) می‌توانست به مخالفت مؤثر با آن بپردازد. اما امروزه، در دوران رشد راست افراطی، مقابله با تفکرات دترمینیستی زیست‌شناسانه به راحتی قبیل نیست. امروزه، دوران توضیحات ساده‌اندیشانه، ساده‌انگارانه و ساده‌فهم است. امروزه، دوران استفاده از مفهوم «ژن خوب

و ژن بد»^{۸۱} است. امروزه، گوش‌های سیاست‌مداران، بیش از پیش، به راه‌حل‌های مکانیکی و یک‌جانبه، توجه می‌کنند.

در مقابل باید گفت که امروزه، وقت آن است که دانش‌آموختگان همه‌ی رشته‌های دانشیک (اعم از انسانی/اجتماعی و تجربی/طبیعی) با یک‌دیگر هم‌فکری و هم‌کاری کنند تا میزان بدخوانی و بدفهمی، از دانش‌را، به حداقل برسانند.

بند هشتم: در پایان پیش‌نهادم را تکرار می‌کنم: اجازه بدهید که این بحث را ادامه دهیم و آن را بیش‌تر از آن چه که در توان من است، غنا بخشیم. اجازه بدهید که این بحث را با گفت‌وگوهای فرارشته‌ای و به‌کارگیری زبانی ساده، و رواداری در گفت‌وگو، ادامه دهیم.

¹ Hayes, D. P. (1992). The growing inaccessibility of science. *Nature*, 356 (6372), 739–740. <https://doi.org/10.1038/356739a0>

² Plavén-Sigraý, Matheson, G. J., Schiffler, B. C., & Thompson, W. H. (2017). The readability of scientific texts is decreasing over time. <https://doi.org/10.7554/eLife.27725.001>

³ Portin, P., & Wilkins, A. (2017). The Evolving Definition of the Term “Gene.” *Genetics*, 205(4), 1353–1364. <https://doi.org/10.1534/genetics.116.196956>

⁴ Baverstock, K. (2021). The gene: An appraisal. *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, 164, 46–62. <https://doi.org/10.1016/j.pbiomolbio.2021.04.005>

⁵ Arthur, C. J. (1998). Systematic Dialectic. *Science & Society*, 62(3), 447–459. <https://www.jstor.org/stable/40403735>

⁶ Kuhn, T. S. (1970 (1996)). *The structure of scientific revolutions* (3rd ed). University of Chicago Press. (Page 181).

⁷ It is so difficult to find the beginning. Or, better: it is difficult to begin at the beginning. And not try to go further back.

⁸ Hull, D. L. (1999). The Use and Abuse of Sir Karl Popper. *Biology & Philosophy*, 14(4), 481–504. <https://doi.org/10.1023/A:1006554919188>

⁹ Holtz, P., & Odağ, Ö. (2020). Popper was not a Positivist: Why Critical Rationalism Could be an Epistemology for Qualitative as well as Quantitative Social Scientific Research. *Qualitative Research in Psychology*, 17(4), 541–564. <https://doi.org/10.1080/14780887.2018.1447622>

^{۱۰} ترجمه‌ی انگلیسی کتاب را می‌توان به صورت غیر مجاز، از آدرس زیر تهیه کرد.

<https://library.lol/main/5B402A8BC8FF91BB981A18242ACD03C8>

¹¹ Popper, K. (1976) *The logic of the social sciences*. Pp 87-104 in Adorno, T., Albert, H., Habermas, J., Pilot, H., and Popper, K. (1976) *The positivist dispute in German Sociology*, translated by Adey, G., and Frisby, D. Publisher: Heinmann Educational Books, London.

^{۱۲} (پانویس در نسخه انگلیسی) این اولین سخنرانی در سمپوزیوم توپینگن بود و به دنبال آن پاسخ پروفیسور آدورنو ارائه شد. ترجمه [این اثر از آلمانی به انگلیسی توسط گلین ادی (Glyn Adey) و دیوید فریزی (David Frisby) صورت گرفته و] توسط نویسنده [پوپر] برای کتاب حاضر اصلاح شده است. چند مطلب کوچک هم به متن اضافه شده است. هم‌چنین به آخرین سخنرانی در این کتاب [با عنوان "عقل یا انقلاب؟" (Reason or revolution?) از پوپر]، نگاه کنید.

^{۱۳} برای "simply" که یک واژه‌ی محاوره‌ای است از «سادگی» و «به سادگی» استفاده خواهیم کرد، و برای «simplicity» که یک اصطلاح تکنیکی است و مشابه «parsimony» است، واژه‌ی «ساده‌گی» را به کار خواهیم برد.

^{۱۴} [ح:ج: من با این حرف پوپر موافقت کامل ندارم. زیرا تصور من این است که منظور پوپر از محتمل (probable) در حساب احتمالات (calculus of probability)، محاسبه‌ی درست‌نمایی (likelihood) در چهارچوب آمار تواتری (frequentist statistics) است. در چهارچوب چنین آمار، آن امر فرضی که فیلسوفان به آن «حقیقت» می‌گویند، وجود دارد، ولی ناشناختنی است. اگر چنین باشد، پوپر درست می‌گوید. زیرا درست‌نمایی در یک «مدل آماری» نسبت به «حقیقت»، که ناشناختنی است، صورت می‌گیرد. اما در چهارچوب آمارهای دیگر، مثلاً آمار بی‌زین (Bayesian)

statistics) امری به نام «حقیقت» به رسمیت شناخته نمی‌شود و در محاسبات نمی‌گنجد. در آمار بیزین درست‌نمایی در مقایسه بین دو «مدل آماری» صورت می‌گیرد، «مدلی» که قبلاً از آن استفاده می‌کردیم و «مدلی» که پس از در نظر گرفتن «مشاهدات تازه» به دست آورده‌ایم، که این درست‌نمایی قابل محاسبه است. در این صورت، پوپر اشتباه می‌گوید.^{۱۵}

^{۱۵} ح:ج: این قسمت را من در گیومه قرار دادم و آن را با قلم (font) مورب (italics) نوشتم.

^{۱۶} ح:ج: از آنجایی که پوپر به استقرا (induction)، به معنی استنتاج از جزء به کل، اشاره کرده، می‌گویم که هر علمی در دوران طفولیت خود نیاز به استفاده از استقرا دارد. اما وقتی که حجم دانسته‌ها به اندازه‌ی کافی رشد کرد، دیگر به استقرا نیازی نیست و می‌توان به قیاس (deduction)، به معنی استنتاج از کل و جزء، و دیگر روش‌های استنتاج منطقی روی آورد. یک مثال خوب این است که یک گروه از «انسان‌های اولیه» را در نظر بگیرید که به منطقه‌ی تازه‌ای کوچ کرده‌اند که با گیاهان و جانوران آن‌جا هیچ آشنایی ندارند. آیا این‌ها می‌توانند از قیاس استفاده کنند و بر آن مینا گیاهان مختلف را بخورند؟ مغز هم همین طور کار می‌کند. ابتدا استقرایی کار می‌کند و به تدریج می‌تواند به تفکر قیاسی و روش‌های پیچیده‌تر روی آورد.

^{۱۷} (پانویس در نسخه انگلیسی) آنچه مخالفان فرانکفورتی من آن را پوزیتیویسم می‌نامند به نظر من همان چیزی است که من در این‌جا «طبیعت‌گرایی گم‌راه» می‌نامم. آن‌ها تمایل دارند که رد کردن «طبیعت‌گرایی گم‌راه» توسط من را نادیده بگیرند.

^{۱۸} (پانویس در نسخه انگلیسی): از زمانی که این مقاله در سال ۱۹۶۱ نوشته شد، واکنش شدیدی به گرایش‌هایی که در اینجا مورد نقد قرار گرفته‌اند، وجود داشته است.

^{۱۹} ح:ج: من از این که پوپر در سال ۱۹۶۱ واژه‌ی «نژاد سفید» را به کار می‌برد، شکایتی ندارم! اما به کار بردن همین واژه در سال انتشار کتاب در ۱۹۶۹ و یا ترجمه‌ی آن در سال ۱۹۷۶ را بر نمی‌تابم.

^{۲۰} ح:ج: پیروزی پیرهوسی، یک پیروزی با هزینه‌ی بسیار بالا (و غیر قابل تکرار) است.

^{۲۱} ح:ج: گمان می‌کنم منظور پوپر در این‌جا این است که «انسان‌شناس اجتماعی»، هم می‌خواهد «عینیت» علمی داشته باشد و هم به عنوان یک «فعال یا مصلح اجتماعی» عمل کند. بنابراین نقش خود به‌عنوان یک «فعال یا مصلح اجتماعی» را با علاقه دنبال می‌کند.

۲۲ ح ج: ساختار این جمله را، با حفظ معنی، قدری تغییر داده‌ام.]

۲۳ ح ج: من منظور پوپر را از آوردن داستانی که در زیر می‌آورد، به‌طور کامل متوجه نمی‌شوم. اما، دو چیز به نظرم می‌رسد. اول این که پوپر از واقع‌های که شرح می‌دهد، بسیار ناراحت شده است، و در این جا به گلایه می‌پردازد. دوم، و به احتمال بیش‌تر، این که فرد مورد اشاره در داستان، که نامش را نمی‌آورد، برای حاضران در سمپوزیوم شناخته شده بوده است. در نتیجه، انتقاد پوپر از شیوه‌ی کار آن فرد و هم‌فکرانش، برای شنوندگان واضح‌تر است تا برای ما خوانندگان.]

۲۴ ح ج: این قسمت را من در گیومه قرار دادم و آن را با قلم (font) مورب (italics) نوشتم.]

۲۵ ح ج: در متن انگلیسی، بعضی واژه‌ها را با املای انگلیسی انگلیس و بعضی واژه‌ها را با املای انگلیسی آمریکا نوشته‌اند.]

۲۶ ح ج: این قسمت را من در گیومه قرار دادم و آن را با قلم (font) مورب (italics) نوشتم.]

۲۷ ح ج: دیده‌ام که در فارسی واژه **relativism** را به نسبت‌گرایی هم ترجمه کرده‌اند. به نظر من استفاده از نسبت‌گرایی برای **relativism** ناشی از کم‌آگاهی از «نظریه‌های نسبت خاص و عام» است.]

۲۸ ح ج: این اولین بار در این متن است که واژه **truth** در آن معنی که فیلسوفان به کار می‌برند، استفاده شده است. این واژه را در این معنی و در همه جا به «حقیقت» ترجمه خواهم کرد.]

۲۹ ح ج: با تأکید فراوان می‌گویم که این واژه، در بین دانش‌مندان علوم تجربی/طبیعی بسیار، بسیار به‌ندرت استفاده می‌شود. از جمله، در مقاله‌هایی که من به صورت pdf در «کتاب‌خانه‌ی دیجیتال» خود دارم، میزان استفاده از واژه "حقیقت"، در بین دانش‌مندان علوم تجربی/طبیعی، کم‌تر از ۱.۵٪ است. (<https://hosseinjorjani.com/2024/05/07/who-uses-the-word-truth/>.)

نه این مقاله و نه این پانویس، مجال آن که من برداشت خودم از «واقعیت» و «حقیقت» را بگویم، ندارد. با این حال، باید بگویم من به آن چیزی که فیلسوفان به آن «حقیقت» می‌گویند، و مردم هم ممکن است آن را در گفت‌وگوهای روزانه تکرار کنند، باور ندارم.]

۳۰ ح ج: این جمله‌ی پوپر مرا به یاد شعری از شاملو می‌اندازد:

«مرا گر خود نبود این بند، شاید بامدادی، هم‌چو یادی دور و لغزان، می‌گذشتم از ترازِ خاکِ سردِ پست

...

جرم این است!

جرم این است!»^{۳۱}

^{۳۱} [ح ج: با توجه به این‌که این سخن‌رانی در سال ۱۹۶۱ صورت گرفته، اشاره‌ی پوپر به نقد جامعه‌شناسی دانش، احتمالاً به نقد دور کیهیم (Durkheim) یا مرتون (Merton) برمی‌گردد (و نه طبعاً نقد فوکو (Foucault) یا دیگران).]

^{۳۲} من با این نوع از «عینیت» که پوپر در برنهاد یازدهم از آن سخن گفته، مخالفتی ندارم. اما نوع دیگری از «عینیت» هم وجود دارد. هر کدام از ما، آگاهانه و یا ناآگاهانه، همیشه و یا گاهی اوقات، از «ابزار»هایی استفاده می‌کنیم. بیش‌تر ابزارها، ابزارهای نظریه‌ای (تئوریک)، یا نظریه‌ها، هستند. این جور نگاه را ممکن است «ابزارگرایی» (instrumentalism) بنامیم و بدانیم. دانش‌مندان علوم تجربی/طبیعی، علاوه بر ابزارهای نظریه‌ای، از ابزارهای اندازه‌گیری هم استفاده می‌کنند. البته، هر ابزار اندازه‌گیری، مانند یک حرارت‌سنج ساده، خود بر مبنای نظریه‌های بسیط یا ترکیبی درست شده‌اند. با این حال، «خواندن/خوانش» یک ابزار اندازه‌گیری، مانند یک حرارت‌سنج، با «عینیت» بیش‌تری صورت می‌گیرد، تا «خواندن/خوانش» یک نظریه.

^{۳۳} [ح ج: زیست‌گاه اجتماعی مرا به یاد اصطلاح هبیتوس (habitus) ساخته‌ی بوردیو (Bourdieu) می‌اندازد.]

^{۳۴} [ح ج: من منظور پوپر از مجله‌ها یا ناشران «رقیب» را متوجه نمی‌شوم. اگر منظور او از «رقیب»، مکتب‌های فکری دیگر باشد، مشاهدات من این است که پدیده‌ی مجله یا ناشر «رقیب»، در علوم تجربی/طبیعی، حداقل در گذشته (مثلاً در سال ۱۹۶۱ که این سخن‌رانی صورت گرفته و پیش از آن)، بسیار نادر بوده است. «رقابت» از انواع و به دلیل‌های دیگر همیشه وجود داشته است. در ۲ یا ۳ دهه اخیر، که تکیه به «پول نرم» (soft money) زیاد شده است، رقابت بین متقاضیان بودجه بالا رفته، و گاهی اوقات خود را در شکلی شبیه به «مکتب‌های رقیب» یا «مجله و ناشر رقیب» نشان می‌دهد.]

^{۳۵} [ح ج: این اولین بار در این متن است که واژه‌ی true در آن معنی که در منطق و فلسفه به کار می‌رود، استفاده شده است. این واژه را در این معنی و در همه جا به «درست» ترجمه خواهیم کرد.]

^{۳۶} [ح ج: برنهادهای شانزدهم تا هجدهم را باید برای شرکت‌کنندگان در سمپوزیوم تویننگ «توضیح و اوضحات» به حساب آورد. بنابراین دو سؤال مطرح است. سؤال اول این‌که چرا پوپر به بیان این مطالب می‌پردازد؟ سؤال دوم این‌که در ویراستاری ترجمه‌ی مقاله‌اش که بعد از سال ۱۹۶۱ و قبل از سال ۱۹۷۶ صورت گرفته چرا از نمادهای ریاضی، که در منطق مدرن به کار می‌روند، استفاده نکرده است؟]

^{۳۷} [ح ج: این جمله‌ی پوپر مرا به یاد شعری از اخوان ثالث می‌اندازد:

«گپ زدن از آبیاری‌ها و از پیوندها کافی‌ست.»]

^{۳۸} برای کسانی که با آزمون‌های آماری و فرضیه‌ی صفر (null hypothesis: H_0) و فرضیه‌ی دیگر (Alternative hypothesis: H_A) کار کرده‌اند، این جمله باید بسیار آشنا باشد. در آزمون‌های آماری، ما در پی «اثبات» فرضیه‌ی دیگر نیستیم، بلکه در پی «ابطال» فرضیه‌ی صفر هستیم. همین امر، یکی از دلایل‌ها برای این است که اتهام «اثبات‌گرایی» (positivism) به دانش‌آموختگان علوم تجربی/طبیعی، وصله‌ایست ناجور.

^{۳۹} اگر من بودم، این جمله را چنین می‌نوشتیم: «اگر پیش‌بینی‌های (prediction) پیش‌نهادهای (proposition) با دانسته‌ها (fact) مطابقت داشته باشد، یا اگر چیزها همان‌گونه باشند که پیش‌نهاده پیش‌بینی کرده است، آن را "درست" می‌نامیم.»

^{۴۰} [ح ج: به دلایلی که در این‌جا مجال توضیحش وجود ندارد، theoretical را «نظریه‌ای» ترجمه کردم.]

^{۴۱} [ح ج: واژه explicandum را در فارسی به مبین ترجمه کرده‌اند. من ترجیح می‌دهم explicandum را به "تبیین‌مند" ترجمه کنم.]

^{۴۲} [ح ج: من با این جمله‌ی پوپر، و پیامدهایش، موافقت کامل ندارم، زیرا بسط این موضوع را در مورد علوم تجربی/طبیعی، توسط پوپر، در جای دیگری ندیده‌ام، و هم‌چنین ندیده‌ام که کسی این موضوع را در علوم تجربی/طبیعی بسط بدهد و آن را به پوپر منتسب کند. در «پی‌گفتار مترجم»، به این نکته بازخواهم گشت که استفاده از نظریه‌ی فلسفه‌ی دانش پوپر برای نظریه‌های ترکیبی را توصیه نمی‌کنم.]

۴۳ (پانویس در نسخه انگلیسی) در علوم اجتماعی، مقدمات تبیین معمولاً شامل یک مدل جای گاهی و به اصطلاح «اصل عقلانیت» است. این «تبیین‌های منطق جای گاهی» (situational logic) در برنهادهای بیست و پنجم و بیست و ششم من در زیر به اختصار مورد بحث قرار می‌گیرد.

۴۴ [ح ج: در پانویس انگلیسی به «منطق جای گاهی» اشاره شده است، که در کتاب «فقر تاریخیگری» (The Poverty of Historicism) از آن سخن رفته است. خود کتاب فقر تاریخیگری، که چهار سال پیش از این سخن‌رانی چاپ شده است، یکی از دلایل‌های «محبوب نبودن» پوپر است! در «پی‌گفتار مترجم» به این نکته اشاره کرده‌ام.]

۴۵ [ح ج: گویا واژه‌ی situational logic را در فارسی به «منطق موقعیت» هم ترجمه کرده‌اند. من از واژه‌ی فارسی‌تر «منطق جای گاهی» استفاده خواهم کرد.]

۴۶ [ح ج: واژه لاتین ad-hoc را در فارسی به «تک‌کاره»، «تک‌ساحتی» یا «فاقد عمومیت» ترجمه کرده‌اند. به گمان من، «دم دستی» معنای آن را بهتر می‌رساند.]

۴۷ [ح ج: در «پی‌گفتار مترجم» گفته شده که نگاه «مجموعه‌ای» که پوپر در این جا عرضه می‌کند، در کاربرد آزمون‌های ابطال‌پذیری (falsifiability) ایجاد اشکال می‌کند.]

۴۸ [ح ج: این جمله می‌تواند به عنوان آغازی بر گفت‌وگوهای بین دانش‌مندان علوم طبیعی/تجربی و علوم انسانی/اجتماعی به کار رود.]

۴۹ [ح ج: البته تفاوت‌های زیادی بین همپل (C. G. Hempel) و پوپر وجود دارد. با این حال، خواندن کتاب شیرین‌نوشته‌ی همپل به نام «فلسفه‌ی علم طبیعی» (Philosophy of natural science) را توصیه می‌کنم.]

Hempel, C. G. (1966). *Philosophy of natural science*. Prentice-Hall.

۵۰ [ح ج: برای فهم بهتر این عبارت به یک آزمون برنولی (Bernoulli trial) فکر کنید. برای هر آزمون برنولی تنها دو خروجی وجود دارد.]

۵۱ [ح ج: از این بر نهاد به بعد، پوپر چند بار به روان‌شناسی اشاره می‌کند. اطمینان دارم که روان‌شناسی امروز با آن چه پوپر بیش از ۶۰ سال پیش گفته، تفاوت‌های زیادی دارد.]

۵۲ [ح ج: در این جا و چند جای دیگر، پوپر از واژه‌ی «مرد»، که نشانه‌ای از دیدگاه مردسالارانه/پدرسالارانه‌ی دهه‌های گذشته بوده، استفاده کرده است. من در ترجمه، این موارد را به "انسان" ترجمه کردم.]

۵۳ (پانویس در نسخه انگلیسی) برای بحث کامل‌تر (شامل چند مثال) درباره یک نظریه‌ی عینی درک، مقاله‌ی من «درباره‌ی نظریه ذهن عینی» را ببینید که فصل ۴ کتاب دانش عینی (On the Theory of the Objective Mind) من را تشکیل می‌دهد.

۵۴ [ح ج: البته پوپر در این جا صراحت ندارد، اما این حرف او به آن چیزی که امروز به آن ابزارگرایی (instrumentalism) می‌گویند، نزدیک است.]

۵۵ من نسبت به تمام روش‌های فردگرایانه (individualistic) هشدار می‌دهم! در مقابل، پیش‌نهاد می‌کنم که به روش‌های جمعیت‌گرایانه (populationistic) اولویت داده شود.

۵۶ [ح ج: در این جا از واژه‌ی روان‌شناسانه (psychological) استفاده شده است، ولی از آن جایی که این انتقاد، بسیار شبیه انتقاد پوپر از روان‌کاوی فرویدی است، ممکن است واژه‌ی روان‌شناسانه به اشتباه استفاده شده باشد. این خطا ممکن است در جاهای دیگر متن هم وجود داشته است، اما استفاده از «روان‌شناسانه» در این جا مشکوک‌تر از جاهای دیگر است.]

۵۷ (پانویس در نسخه انگلیسی) نگاه کنید به «حدس‌ها و ابطال‌ها» (Conjectures and Refutations)، صفحه ۱۵۲ (ترجمه از آن من [پوپر] است.)

۵۸ [ح ج: متأسفانه، پوپر معلوم نکرده است که به کدام چاپ از کتاب «حدس‌ها و ابطال‌ها» اشاره دارد. خوب است که در همین جا خاطره‌ای از خواندن این کتاب را نقل کنم. من دو بار، یک بار در حدود سال ۱۳۶۳ و یک بار هم در حدود سال ۱۳۶۶ خواندن کتاب «حدس‌ها و ابطال‌ها»، ترجمه‌ی احمد آرام را، شروع کردم. در این که احمد آرام، یکی از بهترین مترجمان ما بوده تردیدی ندارم، و مخصوصاً واژه‌سازی‌های او را بسیار درس‌آموز می‌دانم. اما ترجمه‌ی او از «حدس‌ها و ابطال‌ها» به قدری مغلق بود که بار اول، بعد از خواندن ۲۵ صفحه، و بار دوم بعد از خواندن ۳۵ صفحه، کتاب را کنار گذاشتم. سپس در حدود سال ۱۳۶۹ شروع به خواندن متن انگلیسی کتاب کردم و آن را «یک‌ضرب» تا آخر خواندم. در ضمن باید اعتراف کنم که بخشی از مغلق بودن ترجمه‌ی احمد آرام، ناشی از مغلق نویسی پوپر است.

بگذریم از این که اگر من بودم Refutations را به «انکارها»، «ردیها»، «تکذیبها» یا چیزی شبیه این‌ها ترجمه می‌کردم که با falsify و مشتقات دیگرش اشتباه نشود.^{۶۴}

^{۵۹} به دنبال واژه‌ای هستم که فلسفه و هنر، و چیزهایی شبیه این‌ها را، از علوم انسانی/اجتماعی و علوم تجربی/طبیعی جدا کند. واژه‌ی دانش، واژه مناسبی برای این کار نیست. اما فعلاً، از سر اجبار، از آن استفاده خواهم کرد. دیده‌ام که واژه‌های دیگری هم برای «علم» پیش‌نهاد شده‌اند، مثلاً «ویستا»، اما هنوز به نتیجه نرسیده‌ام.

^{۶۰} همه‌ی مدل‌های ریاضی دترمینیستی نیستند. به دلایلی که در این‌جا مجال شرح آن‌ها نیست، مدل‌های ناتعین‌گرایانه‌ی ریاضی را، جزئی از مدل‌های تصادفی آماری، قرار دادم.

^{۶۱} اقدامات جنایت‌کارانه نازیسم آلمان شامل موارد زیر است: نسل‌کشی گسترده یهودیان و مردم رمانی (Romani people) (که در ایران با نام نامناسب "کولی" از آن‌ها نام می‌رود)؛ کشتار گسترده‌ی شهروندان شوروی، لهستان، صربستان و اسلونی، کشتار اسیران جنگی، کشتار افراد با صفات ژنتیکی خاص، کشتار وسیع دگراندیشان و دگرباشان، کشتار گروه‌های خاص مذهبی و سیاسی، نقض حقوق اساسی ساکنان مناطق اشغالی، ...

^{۶۲} به هر جهت، «خدمت‌گزاری» برای فاشیست‌ها (و دیکتاتورها و امپریالیست‌ها و دیگر سیستم‌های جنایت‌کار) مختص دانش‌آموختگان این شاخه یا آن شاخه از علوم نیست. حتی انسان‌گرایی مانند هایدگر هم مصون از چنین اشتباهاتی نیست.

^{۶۳} «چپ فرهنگی/سیاسی» مفهوم وسیعی است که فراتر از «چپ اقتصادی/سیاسی» است. به‌عنوان مثال، حتی افراد با ایدئولوژی لیبرالی هم ممکن است برای جلوگیری از ظهور مجدد فاشیسم و نازیسم، از «آموزش تاریخ» سخن بگویند. اعتقاد راسخ دارم که آشنایی با روش‌های دانشی در راه مبارزه با فاشیسم و نازیسم بسیار مؤثرتر از تقدیس جنایات هیتلری، از طریق نمایش مکرر جنایت‌های آلمان نازی، است.

⁶⁴ Marx, K. (1881 (1983)). *Mathematical Manuscripts of Karl Marx*. London: New Park Publications.

⁶⁵ Struik, D. J. (1948). *Marx and Mathematics*. *Science & Society*, 12(1), 181–196.

⁶⁶ Carchedi, G. (2008). Dialectics and Temporality in Marx's Mathematical Manuscripts. *Science & Society*, 72(4), 415–426. <https://doi.org/10.1521/asiso.2008.72.4.415>

⁶⁷ Dale, R. (2011). Guglielmo Carchedi on Marx, Calculus, Time, and Dialectics. *Science & Society*, 75(4), 555–566. <https://doi.org/10.1521/asiso.2011.75.4.555>

⁶⁸ Fay, M. A. (1978). Did Marx Offer to Dedicate Capital to Darwin?: A Reassessment of the Evidence. *Journal of the History of Ideas*, 39(1), 133–146. <https://doi.org/10.2307/2709077>

⁶⁹ به باور من، داروین بزرگ‌ترین دانش‌مندی است که تا بحال وجود داشته، و شرایط برای به وجود آمدن دانش‌مندی در اندازه او، دیگر فراهم نیست. با این حال، این مثل بدان آوردم (!) که بگویم، من می‌توانم از بنیان‌گزار ریشه فکری خودم، و عناصر و ترکیب نظریات او، انتقاد کنم. این گوی و این میدان!

⁷⁰ Duhem, P. (1954, (1991)). *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

⁷¹ Hesse, M. B. 1974. *The Structure of Scientific Inference*. Berkeley, CA: University of California Press.

⁷² برای شروع، و به‌عنوان مثال، خواندن کتاب زیر، نوشته الیوت سوپر (Elliott Sober) را به همه توصیه می‌کنم. از دیدگاه من، محکم‌ترین نکته‌ی این کتاب این است که، از این پس، برای هیچ کسی، هیچ بهانه‌ای وجود ندارد که اصل ساده‌گی (parsimony) / تیغ‌های اوکام (Ockham's razors) را استفاده نکنند. اکنون، هر کسی باید بداند که در استناد کردن به اصل ساده‌گی، در هر زمینه‌ای، می‌بایست یک بیان کمی مشخص را به کار برد.

Sober, E. (2015). *Ockham's razors: A user's manual*. Cambridge University Press.

⁷³ Silventoinen, K., Jelenkovic, A., Sund, R., Latvala, A., Honda, C., Inui, F., Tomizawa, R., Watanabe, M., Sakai, N., Rebato, E., Busjahn, A., Tyler, J., Hopper, J. L., Ordoñana, J. R., Sánchez-Romera, J. F., Colodro-Conde, L., Calais-Ferreira, L., Oliveira, V. C., Ferreira, P. H., Kaprio, J. (2020). Genetic and environmental variation in educational attainment: An individual-based analysis of 28 twin cohorts. *Scientific Reports*, 10(1), 12681. <https://doi.org/10.1038/s41598-020-69526-6>

⁷⁴ Okbay, A., Wu, Y., Wang, N., Jayashankar, H., Bennett, M., Nehzati, S. M., Sidorenko, J., Kweon, H., Goldman, G., Gjorgjieva, T., Jiang, Y., Hicks, B., Tian, C., Hinds, D. A., Ahlskog, R., Magnusson, P. K. E., Oskarsson, S., Hayward, C., Campbell, A., Young, A. I. (2022). Polygenic prediction of educational attainment within and between families from genome-wide association analyses in 3 million individuals. *Nature Genetics*. <https://doi.org/10.1038/s41588-022-01016-z>

⁷⁵ Song, Z., Li, W.-D., Li, H., Zhang, X., Wang, N., & Fan, Q. (2022). Genetic basis of job attainment characteristics and the genetic sharing with other SES indices and well-being. *Scientific Reports*, 12(1), 8902. <https://doi.org/10.1038/s41598-022-12905-y>

⁷⁶ Song, Z., Li, W.-D., Jin, X., Ying, J., Zhang, X., Song, Y., Li, H., & Fan, Q. (2022). Genetics, leadership position, and well-being: An investigation with a large-scale GWAS. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 119(12), e2114271119. <https://doi.org/10.1073/pnas.2114271119>

⁷⁷ Robbeets, M., Bouckaert, R., Conte, M., Savelyev, A., Li, T., An, D.-I., Shinoda, K., Cui, Y., Kawashima, T., Kim, G., Uchiyama, J., Dolińska, J., Oskolskaya, S., Yamano, K.-Y., Seguchi, N., Tomita, H., Takamiya, H., Kanzawa-Kiriyama, H., Oota, H., Ning, C. (2021). Triangulation supports agricultural spread of the Transeurasian languages. *Nature*. <https://doi.org/10.1038/s41586-021-04108-8>

⁷⁸ Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The new synthesis*. Belknap Press of Harvard University Press.

⁷⁹ Mills, M. C., & Tropf, F. C. (2020). Sociology, Genetics, and the Coming of Age of Sociogenomics. *Annual Review of Sociology*, 46(1), 553–581. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-121919-054756>

⁸⁰ Herrnstein, R. J., & Murray, C. A. (1994). *The bell curve: Intelligence and class structure in American life*. Free Press.

⁸¹ برای دیدن توضیحات (پراکنده) من درباره‌ی اصطلاح منحوس «ژن خوب و ژن بد» به کتاب زیر نگاه کنید.

https://hosseinjorjani.com/fargasht_anche_har_kas_niaz_darad_bedand/

دنیای دیوانه: سرمایه‌داری و گسترش بیماری روانی

راد توپیدی

ترجمه‌ی سمانه سپاهی



بیماری روانی در حال حاضر به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین علل درد و رنج فردی در جوامع و شهرهای ما شناخته شده است، که با فقر و بیکاری قابل مقایسه است. امروزه از هر چهار بزرگسال در بریتانیا یک نفر به بیماری روانی مبتلا شده است و چهار میلیون نفر از داروهای ضد افسردگی استفاده می‌کنند.

«جورج مونبیو» (George Monbiot) می‌پرسد: «برای یک نظام چه اتهامی بزرگتر از همه‌گیری بیماری روانی وجود دارد؟»

وسعت تکان‌دهنده‌ی این «همه‌گیری» با آگاهی از این‌که بسیاری از آن‌ها قابل پیشگیری‌اند، بیش از پیش نگران‌کننده است. این امر به دلیل همبستگی معنادار بین شرایط محیطی و اجتماعی و شیوع اختلالات روانی است.

«ریچارد بنتال» (Richard Bentall)، استاد روان‌شناسی بالینی در دانشگاه لیورپول و «پیتر کیندرمن» (Peter Kinderman)، رئیس انجمن روان‌شناسی بریتانیا، در سال‌های اخیر مطالب بسیاری در این زمینه نوشته‌اند و توجه ویژه‌ای را به «عوامل اجتماعی تعیین‌کننده‌ی سلامت روانی ما» جلب کرده‌اند.

کیندرمن توضیح می‌دهد: «شواهد بسیار قاطع است، این‌که عوامل تعیین‌کننده‌ی اجتماعی نه فقط وجود دارند بلکه بسیار مهم هستند.»

جامعه‌ی بیمار

تجربه‌هایی از طرد اجتماعی، نابرابری، احساس ازخودبیگانگی و جدایی، حتی مفروضات اساسی و ایدئولوژی مادی‌گرایی و نولیبرالیسم، امروزه خود به‌عنوان عوامل مهمی در این زمینه مورد توجه قرار می‌گیرند- که در عناوین تعدادی از مقالات و سخنرانی‌های اخیر در این زمینه نیز مشهود است، مانند مجموعه پادکست‌های نوآورانه‌ی «دیوید مورگان» (David Morgan) مشاور روان‌درمان‌گر، که شامل بحث‌هایی بوده است درباره‌ی اینکه «نولیبرالیسم برای سلامت روانی شما خطرناک است؟» و «آیا نولیبرالیسم ما را بیمار می‌کند؟»

«جی واتس» (Jay Watts) روان‌شناس بالینی و روان‌درمانگر در گاردین اظهار می‌کند «عوامل روان‌شناختی و اجتماعی حداقل به یک اندازه مهم‌اند و برای بسیاری از افراد، عامل اصلی رنج، فقر، نابرابری نسبی، آسیب‌پذیری در برابر نژادپرستی،

جنسیت‌زدگی، تغییر مکان و فرهنگ رقابتی هستند که احتمال ناراحتی روانی را افزایش می‌دهند.

دولت‌ها و شرکت‌های داروسازی به این نتایج علاقه زیادی ندارند و به جای آن، در مطالعاتی سرمایه‌گذاری می‌کنند که ژنتیک و نشانگرهای زیستی را به جای علل محیطی اضطراب بررسی می‌کنند. همچنین، اراده‌ی سیاسی چندانی برای ترکیب افزایش استرس روانی فزاینده با نابرابری‌های ساختاری وجود ندارد. اگرچه ارتباط بین آنها قوی است و بسیاری از متخصصان فکر می‌کنند این روش بهترین راه برای مقابله با همه‌گیری بیماری سلامت روان فعلی است.»

در اینجا به طور آشکاری منافع و برنامه‌های بسیار عمده و اساسی وجود دارند که به طور آگاهانه یا ناخودآگاهانه عمل می‌کنند تا این رابطه را پنهان یا سعی کنند آن را انکار کنند و همچنین این امر باعث شده است که اخیراً تعداد زیادی از روانکاوان و روان‌درمانگران پذیرای این زمینه‌ی گسترده‌تر شوند که بسیار هیجان‌انگیز و تأثیرگذار است.

تحلیل‌گران اغلب درباره‌ی جامعه، زمینه‌ی اجتماعی، تفکر گروهی و مؤلفه‌های محیطی در ارتباط با استرس و اختلالات روانی صحبت می‌کنند، اما فکر می‌کنم می‌توانیم درباره‌ی جنبه‌ای از جامعه که عمدتاً آن را راهبری می‌کند و مسئول آن است کمی دقیق‌تر صحبت کنیم. در این زمینه، شاید وقت آن رسیده باشد که درباره‌ی کلمه «سرمایه‌داری» حرف بزنیم.

بسیاری از اشکال معاصر بیماری و ناراحتی فردی که ما درمان می‌کنیم و با آن‌ها درگیر می‌شویم، قطعاً به نظر می‌رسد که با فرآیندها و تبعات سرمایه‌داری مرتبطاند و توسط آن‌ها تقویت شده‌اند. در واقع می‌توان گفت که سرمایه‌داری در بسیاری از جهات، یک سیستم مولد بیماری روانی است. و اگر ما در مورد مقابله با نه‌تنها ناراحتی و بیماری روانی، بلکه علل و منشأ آنها نیز جدی هستیم، باید بسیار دقیق‌تر و تحلیلی‌تر به سرشت کنه سیاسی و اقتصادی سرمایه‌داری و چگونگی درآمیختگی روان‌شناسی با هر جنبه‌ای از آن بنگریم.

روان‌نژندی (neurosis) فراگیر

شاید یکی از آشکارترین مثال‌های این ارتباط نزدیک بین سرمایه‌داری و استرس روانی، شیوع روان‌نژندی است. همانطور که «جوئل کوول» (Joel Kovel)، روان‌پزشک سابق و استاد علوم سیاسی می‌نویسد:

«یکی از بارزترین ویژگی‌های روان‌نژندی در سیستم سرمایه‌داری، فراگیر بودن آن است.» کوول در مقاله‌ی کلاسیک خود به نام «درمان در سرمایه‌داری متأخر» (که در کتابش به نام «خود سیاسی» منتشر شده است)، به «بار عظیمی از رنج و ناراحتی روان‌نژندی در جامعه اشاره می‌کند، وزنه‌ای که به طور مداوم و ملموس منکر ایدئولوژی سرمایه‌داری است که مدعی است فرهنگ کالایی، خشنودی انسان را ارتقا می‌دهد»:

«اگر با توجه به این همه عقلانیت، آسایش، رفاه و انتخاب، مردم همچنان رنجورند و به‌ندرت قادرند زندگی‌شان را باور کنند، آن را احساس کنند و به آن عشق بورزند پس ممکن است به این نتیجه‌گیری برسند که مشکلی جدی در نظم اجتماعی آنها وجود دارد.»

همچنین در این مورد اخیراً کارهای جالبی توسط «الی زارتسکی» (Eli Zaretsky) (فروید سیاسی) و «بروس کوهن» (Bruce Cohen) (نویسنده‌ی کتاب هژمونی روان‌پزشکی) انجام شده که هر دو درباره‌ی روابط بین خانواده، جنسیت و سرمایه‌داری در تولید روان‌نژندی نوشته‌اند.

برای مثال این مهم است که یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های چشم‌انداز روان‌شناختی که فروید در اواخر قرن نوزدهم در وین با آن روبرو شد، روان‌نژندها بودند که همانطور که کوول اشاره می‌کند، فروید آن را کاملاً همراه با توسعه‌ی «متعارف» جوامع مدرن می‌دید. او اضافه می‌کند که بسیاری از اینها ریشه در تجربه‌ی مدرن ما از بیگانگی دارند. کوول می‌گوید: روان‌نژندی از خودبیگانگی سوژه‌ای است که برای آزادی آماده شده اما درگیر گذشته‌ی خود است.»

البته این مارکس بود که تحلیلگر بزرگ بیگانگی بود و نشان داد اقتصاد سرمایه‌داری چگونه از خودبیگانگی را به‌عنوان بخشی از ساختمان یا ساختار خود ایجاد می‌کند. مثلاً نشان می‌دهد که چگونه بیگانگی، «از دست‌رفته» یا «به‌دام‌افتاده» و در محصولات و کالاها تجسم می‌یابد؛ از نمونه‌های واضح (مانند محصولات نایک که در کارگاه‌های

عرق‌ریزی ساخته می‌شوند، و بیگارخانه‌هایی که در نایک تجسم یافته‌اند، تا یک حس گسترده‌تر و بسیار فراگیرتر که [معتقد است] کل نظام خلق و تولید به نوعی بیگانه‌کننده است.

همانطور که «پاون کوئلر» (Pavon Cuellar) می‌گوید: «مارکس اولین کسی بود که متوجه شد این بیگانگی در واقع در اشیا و "کالاها" محصور و مجسم می‌شود (مارکسیسم و روان‌کاوی). او می‌افزاید به نظر می‌رسد کالاهای بت‌واره شده (fetishized) وقتی مصرف می‌شوند آن بخش ذهنی-اجتماعی از دست‌رفته در حین فرایند تولید از خودبیگانه را حفظ می‌کنند و وعده می‌دهند که آن‌ها را به حالت اولیه برگردانند: «بیگانه‌شدگان چیزی را از دست می‌دهند که تصور می‌کنند [یا امیدوارند] در کالاهای بت‌واره بیابند»

این درک از بیگانگی در واقع مسئله‌ای اساسی از نظر مارکس است. مردم احتمالاً او را به خاطر نظریاتش در باب سرمایه می‌شناسند. این‌که چگونه مسائل مربوط به استثمار، سود و کنترل دائمی در سرمایه مشخص می‌شوند و دوباره مورد توجه قرار می‌گیرند. اما از نظر من دغدغه‌ی اصلی مارکس و دغدغه‌ای که دائماً نادیده گرفته شده یا دچار بدفهمی می‌شود، دیدگاه او در مورد محوریت و اهمیت بهره‌وری و خلاقیت انسان است. همانطور که او آن را «قدرت تولید عظیم» انسانی می‌نامد و دقیقاً همانطور که «ویلیام بلیک» (William Blake) هم کمی پیش از او در آن قرن این دغدغه را داشت.

مارکس به این عاملیت و انرژی تحول‌آفرین جهان به‌عنوان «گونه‌های فعال زندگی»، «گونه‌های» ما، «انرژی‌های جسمی و روحی‌مان» اشاره می‌کند. اما او متذکر می‌شود که اینها انرژی‌های بی‌اندازه خلاقانه و ظرفیت‌هایی تحول‌آفرین هستند که تحت نظام فعلی بلافاصله از ما گرفته می‌شوند و به چیزی بیگانه، عینی، بنده‌وار و بت‌واره تبدیل می‌شوند.

بازسازی میل

تصویری که مارکس تداعی می‌کند، تصویر مادرانی است که نوزاد به دنیا می‌آورند (شاید شکل دیگری از کار)، با نوزادی که بلافاصله آن را از مادر جدا می‌کنند و به چیزی بیگانه، چیزی شبیه به عروسک (یک کالا) تبدیل می‌کنند. او تصدیق می‌کند که این امر چه تأثیری باید بر روان مادر بگذارد. از نظر مارکس، این منشأ از خودبیگانگی و نارضایتی است؛ نوعی گسست ژرفِ روانِ انسانی که مشخصه‌ی سرمایه‌داری صنعتی است. همانطور که «پاون کوئلر» (Pavon Cuellar) نشان می‌دهد ما نمی‌توانیم با تولید اسباب‌بازی‌ها و عروسک‌های بیشتر راه‌گریزی برای این بیگانگی بیابیم، چون آن‌جاست که بیگانگی رخ می‌دهد و متجسم و تولید می‌شود. درواقع، مصرف‌گرایی و مادی‌گرایی خود امروزه به‌عنوان محرک‌های کلیدی بسیاری از مسائل سلامت روان ما از اعتیاد تا افسردگی شناخته می‌شوند. همانطور که «جورج مونیو» [اشاره می‌کند](#)، خرید کالای بیشتر با افسردگی، اضطراب و روابط ناموفق مرتبط است که از نظر اجتماعی ویرانگر و خودویرانگر است.

«سو گرهارت»، (Sue Gerhardt) روان‌درمانگر روانکاوای درباره‌ی این ارتباط بسیار قانع‌کننده نوشته است و اظهار می‌کند که ما در جوامع مدرن غالباً تندرستی مادی را با تندرستی روانی خلط می‌کنیم. او در کتاب خود «جامعه‌ی خودخواه» نشان می‌دهد که چگونه سرمایه‌داری مصرفی به طرز موفقیّت‌آمیز و بی‌وقفه، مغز ما را تغییر می‌دهد و سیستم‌های عصبی ما را مطابق تصویر خودش بازسازی می‌کند. او می‌گوید: «اگر نقش سرمایه‌داری را در بازسازی و بازاریابی میل و انگیزه‌ی خودش نادیده بگیریم، بخش زیادی از آنچه را که سرمایه‌داری درباره‌ی آن است از دست خواهیم داد.»

جنبه‌ی مهم دیگر سرمایه‌داری و تأثیرگذاری آن بر بیماری روانی که البته می‌توانیم درباره‌ی آن صحبت کنیم، نابرابری است. سرمایه‌داری به‌همان اندازه که یک نظام مولد نابرابری است، یک سیستم تولیدکننده‌ی بیماری روانی نیز هست. همانطور که [گزارش کالج سلطنتی روانپزشکان](#) اشاره می‌کند: «نابرابری، عامل اصلی بیماری روانی است. هر چه سطح نابرابری بالاتر باشد، پیامدهای سلامتی بدتر است. خطر ابتلا

به بیماری روانی در کودکان فقیرترین خانوارها سه برابر بیشتر از ثروتمندترین خانوارهاست. بیماری روانی به طور مداوم با محرومیت، درآمد کم، بیکاری، تحصیلات پایین، سلامت جسمانی ضعیف تر و افزایش رفتارهای پرخطر سلامتی مرتبط است.» برخی از مفسران بر این باورند که سرمایه‌داری به‌خودی‌خود به‌عنوان شیوه‌ای از وجود یا طرز تفکر درباره‌ی جهان، ممکن است به‌عنوان سیستمی **روان‌آزار** (psychopathic) یا «روان‌آزارانه» تلقی شود. همانطور که بسیاری از تحلیلگران پی برده‌اند، مسلماً نزدیکی‌های قابل توجهی بین سیستم‌های مالی شرکتی مدرن و افراد مبتلا به روان‌آزاری بالینی تشخیص داده شده است.

به عنوان مثال، «رابرت هر» (Robert Hare) یکی از مقامات جهانی در زمینه روان‌آزاری و بنیانگذار عموماً پذیرفته‌شده‌ی «چک‌لیست هر» (Hare Checklist) که آزمایش مورد استفاده برای روان‌آزاری بود به «**جون رونسون**» (Jon Rinson) گفت: «من نباید تحقیقم را فقط در زندان انجام می‌دادم، بلکه باید مدتی را نیز در بورس می‌گذراندم!» مصاحبه‌کننده می‌پرسد: «اما مطمئناً روان‌آزاران در بازار سهام نمی‌توانند به اندازه‌ی آن دسته‌شان که قاتل زنجیره‌ای‌اند بد باشند؟» مصاحبه‌کننده می‌گوید: «باب شانه بالا انداخت و گفت: "قاتلان زنجیره‌ای خانواده‌ها را نابود می‌کنند درحالی‌که روان‌آزاران شرکتی و سیاسی اقتصاد را ویران می‌کنند. آنها جوامع را نابود می‌کنند."»

نهادهای بیمارگون در سرمایه‌داری

همانطور که «جوئل باکان» (Joel Bakan) در کتاب خود با نام «شرکت» (*The Corporation*) به خوبی بیان کرد، این ویژگی‌ها در خود بافت شرکت‌های مدرن رمزگذاری شده‌اند (بخشی از DNA و روش عملکرد اساسی آن). او می‌گوید: «تعهد قانونی شرکت این است منافع شخصی خود را بی‌وقفه و بدون هیچ استثنایی بدون توجه به پیامدهای اغلب آسیب‌زایی که ممکن است برای دیگران به وجود بیاورد، دنبال کند.»

بنابراین طبق تعریف قانونی خود، شرکت «نهادی بیمارگون است» و باکان به کمک فهرستی از ویژگی‌های تشخیصی آسیب‌شناسی پیش‌فرض آن (مثل عدم همدلی، تعقیب منافع شخصی، خودبزرگ‌بینی، اثرپذیری عاطفی سطحی (shallow affect)، پرخاشگری، بی‌تفاوتی اجتماعی) نشان می‌دهد که شرکت مطمئناً چه بیمار پریشان حال و آشفته‌ای است.

چرا باید همه‌ی این کنش‌ها و فرایندهای اجتماعی و اقتصادی معاصر، این همه بیماری و اختلال ایجاد کنند؟ برای پاسخ به این پرسش ما نیاز داریم به پروژه‌ی روشننگری گسترده‌تر و مدل‌های روان‌شناختی طبیعت انسان که از آن به‌وجود می‌آیند نگاه کنیم.

سرمایه‌داری مدرن از مفاهیم قرن هفدهم درباره‌ی انسان به‌عنوان نوعی خویشتنی منفصل، ازهم‌گسسته و رهاشده به‌وجود آمد که با انگیزه‌ی رقابت و سود شخصی محدود و «عقلانی» به زندگی خود ادامه می‌دهد؛ مفهوم انسان/اقتصادی که بخش بزرگی از کل پروژه‌ی روشننگری از جمله مدل‌های اقتصادی آن را پیش برد و به آن متعهد شد.

همانطور چنان که «آیین مک‌گیلکریست» (Jain McGilchrist) اشاره می‌کند: «سرمایه‌داری و مصرف‌گرایی، روش‌های درک روابط انسانی مبتنی بر میزان بیشتری از سودمندی، طمع و رقابت، جایگزین روابط انسانی برپایه‌ی پیوند احساسی و تداوم فرهنگی شدند.»

حال می‌دانیم که این مدل از «خود» (self) چقدر اشتباه و مخرب است. تحقیقات عصب‌شناختی اخیر درباره‌ی «مغز اجتماعی»، همراه با پیشرفت‌های هیجان‌انگیز در نظریه‌ی دلبستگی جدید، روان‌شناسی توسعه‌ای و عصب‌زیست‌شناسی (neurobiology) میان‌فردی به‌طور قابل توجهی دیدگاه قدیمی و نسبتاً سنتی از فرد عقلانی و منزوی را بازبینی می‌کند و بهبود می‌بخشند و همچنین فهمی بسیار پیچیده‌تر و غنی‌تر از توسعه و هویت انسان از طریق دانش روزافزون در مورد بیناذهانی «نیمکره‌ی راست مغز»، فرایندهای ناخودآگاه، رفتار گروهی، نقش همدلی و

فرایندهای ذهنی در توسعه‌ی مغز و اهمیت پیشینه و جامعه‌پذیری در رشد هیجانی و شناختی را نشان می‌دهند.

همانطور که «دیوید ایگلمن» (David Eagleman)، عصب‌شناس می‌گوید، مغز انسان برای وجود و رشد خود به مغزهای دیگر وابسته است. او می‌نویسد: «مفهوم من، به واقعیت ما وابسته است»:

ما تنها یک آبرارگانسیم بزرگ هستیم. شبکه‌ای عصبی که درون شبکه‌های عصبی بسیار بزرگ‌تر تعبیه شده است. مغز ما برای تعامل با یکدیگر به قدری اساساً به هم متصل است که حتی مشخص نیست هر یک از ما کجا شروع می‌شود و به کجا ختم می‌شود. این که تو چه کسی هستی، به این بستگی دارد که ما کیستیم. هیچ راهی برای اجتناب از حقیقتی که در مدار عصبی ما حک شده است وجود ندارد: ما به یکدیگر نیاز داریم.

بنابراین وابستگی در بافت شخصیتی ما به عنوان موجودات اجتماعی و بیولوژیکی ساخته می‌شود، و در پردازنده‌ی مرکزی ما قرار دارد. به قول «لوپیس کوزولینو»: «عشق چگونه جسمیت می‌یابد؟» او با بازگ کردن نظر «وینیکات» (Winnicott) می‌گوید: «هیچ مغز واحدی وجود ندارد. مغزها فقط در شبکه‌های مغزهای دیگر وجود دارند.» برخی از مردم این درک علمی و عصب‌شناختی جدید از الگوهای عمیق وابستگی متقابل، همکاری و تعامل متقابل و مغز اجتماعی را به دلیل نتایج پیچیده‌ی آن، «عصب‌مارکسیسم» (neuro-Marxism) نامیدند.

به نظر می‌رسد سرمایه‌داری در مدل قرن هفدهمی از ما ریشه دارد که در اساس ناقص، خام و منسوخ است. سرمایه‌داری می‌کوشد ما را به این فکر وادارد که منزوی، خودمختار، ازکارافتاده و منفعل، رقابت‌جو، بافتارزوده (decontextualised) و نهایتاً تا حدی موجودی بی‌رحم و ازهم‌گسیخته هستیم. آسیبی که این دیدگاه به خود ما و فرزندانمان وارد کرده است، غیر قابل محاسبه است.

بسیاری از مردم باور دارند و به این عقیده تشویق می‌شوند که مشکلات و اختلالاتی مثل روان‌پریشی، اسکیزوفرنی، اضطراب، افسردگی و خودآزاری؛ علائم یک «دنیای بیمار» (توصیف عالی «جیمز هیلن» (James Hillman) را به کار می‌بریم) به آن‌ها تعلق دارد و نه جهانی که در آن زندگی می‌کنند. «تام سیورسون» (Tom Syverson) می‌پرسد: «اما چه می‌شد اگر مشکلات عاطفی شما فقط مربوط به خودتان نبود؟، اگر آنها مشکلات ما بودند چطور؟ اگر مشکل واقعی این باشد که ما در جامعه‌ای ناصحیح زندگی می‌کنیم چه؟» شاید آدورنو درست می‌گفت که «زندگی بد را نمی‌شود خوب زیست.»

به نظر می‌رسد ریشه‌ی این «زندگی بد» به این دلیل است که ما در نظامی اقتصادی و اجتماعی زندگی می‌کنیم که هم با روان‌شناسی و هم عصب‌شناسی ما و با آنچه که به عنوان موجودات اجتماعی هستیم در تضاد است. همانطور که در کتابم مطرح می‌کنم، ما باید درک کنیم که دنیاهای درونی و بیرونی ما دائماً و عمیقاً در تعامل با یکدیگرند و همدیگر را شکل می‌دهند، و بنابراین به‌جای جداسازی درک و فهم عملکردهای اجتماعی و اقتصادی از درک‌مان از روان‌شناسی و توسعه‌ی انسانی، باید آنها را به یکدیگر پیوندزده و هماهنگ کنیم. برای این‌که این امر رخ دهد، ما به گفت‌وگویی تازه بین دنیاهای سیاسی و شخصی، یک الگوی یکپارچه جدید برای سلامت روان و یک سیاست جدید نیاز داریم.

منبع اصلی:

[A mad world: capitalism and the rise of mental illness](#), Rod Tweedy, redpepper (2017).

www.pecritiue.com

انسان‌شناسی و آنارشیسم آموختن از جوامع بدون دولت

تعداد صفحاتی

برایان موریس



ترجمه‌ی گلینا حسین‌پور اصفهانی



Tessie Orange-Turner

بین انسان‌شناسی و آنارشیسم نوعی «قربانت انتخابی» وجود دارد. انسان‌شناسی، با وجود تنوع موضوعی و گستردگی چشم‌اندازش که به مطالعه‌ی فرهنگ انسانی می‌پردازد، همواره تمرکز خاصی بر بررسی جوامع پیشادولتی داشته است؛ اما تصویر رایج از انسان‌شناسی به‌عنوان صرفاً مطالعه‌ی مردم ابتدایی یا دیگران عجیب‌وغریب و تلاش برای نجات فرهنگ‌های رو به نابودی، نه‌تنها نادرست، بلکه مغرضانه نیز هست. انسان‌شناسی سابقه‌ای دیرینه در مطالعه‌ی «فرهنگ خودی» یا «انسان‌شناسی در خانه» دارد و مطالعات مهمی نیز در این زمینه در کشورهایمانند هند، چین و ژاپن انجام شده است. جالب‌توجه است که در متنی که بنیان‌گذار انسان‌شناسی ادبی یا پسامردن شناخته می‌شود، جیمز کلیفورد و جورج مارکوس (۱۹۸۶) نه‌تنها به طور قابل‌توجهی به انسان‌شناسی فمینیستی بی‌توجهی می‌کنند، بلکه مطالعات قوم‌نگاری دانشمندان غیرغربی مانند سرینیواس،^{۳۲۹} کنیاتا،^{۳۳۰} فی^{۳۳۱} و ایایاپان^{۳۳۲} را کاملاً نادیده می‌گیرند.

با وجود این موارد، انسان‌شناسی رشته‌ای از علوم اجتماعی است که تأکید ویژه‌ای بر انواع جوامعی داشته که به‌عنوان نمونه‌های آنارشی، یعنی جامعه‌ای بدون دولت، در نظر گرفته شده‌اند. ایوانز - پریچارد^{۳۳۳} در مطالعه‌ی کلاسیک خود درباره‌ی مردم نوئر،^{۳۳۴} به بررسی نظام سیاسی این قوم می‌پردازد و آن را به‌عنوان نمونه‌ای از آنارشی منظم^{۳۳۵} معرفی می‌کند. هارولد بارکلی^{۳۳۶} نیز در کتاب پرمحتوا و ارزشمند خود با عنوان مردم بدون دولت،^{۳۳۷} به‌طور معناداری از عنوان «انسان‌شناسی آنارشیسم» استفاده کرده است. در این اثر، بارکلی تمایز آشنایی را میان «آنارشی به‌عنوان یک جامعه‌ی منظم بدون حکومت» و «آنارشیسم به‌عنوان یک جنبش و سنت سیاسی» که در طول قرن ۱۹ شکل‌گرفته، برقرار می‌کند.

انسان‌شناسان و آنارشیسم: رکلوسس، بوژله، موس، ردکلیف -

براون

بسیاری از انسان‌شناسان با ایده‌های آنارشیسم هم‌سو و هم‌نظر بوده‌اند. یکی از نخستین متون قوم‌نگاری، کتاب «مردم اولیه»^{۳۳۸} اثر الی رکلوس^{۳۳۹} است که در سال

۱۹۰۳ تحت عنوان «مطالعاتی در قوم‌نگاری همکارانه» منتشر شد. این کتاب بر اساس اطلاعات مسافران و مبلغان [مسیحیت] نوشته شده و تا حدی تحت تأثیر دیدگاه‌های تکامل‌گرایانه‌ی اواخر قرن نوزدهم است. با این حال، رکلوس توصیف‌های شفاف و همدلانه‌ای از مردمانی مانند آپاچی‌ها،^{۳۴۰} نایارها،^{۳۴۱} توداها^{۳۴۲} و اینویت‌ها^{۳۴۳} ارائه می‌دهد. او در این اثر برابری اخلاقی و فکری این فرهنگ‌ها با «دولت‌های به اصطلاح متمدن» را به رسمیت می‌شناسد و جالب توجه است که از اصطلاح «اینویت» که در زبان اینویت به معنای «مردم» است، استفاده کرده و نه از اصطلاح فرانسوی اسکیمو. الی رکلوس، برادر بزرگ‌تر و همکار مادام‌العمر الیزه رکلوس،^{۳۴۴} جغرافیدان مشهورتر آنارشیست، بود.

سلسنتین بوژله^{۳۴۵} انسان‌شناس فرانسوی، یکی دیگر از چهره‌های همدل با آنارشیسم بود. او علاوه بر نگارش اثری کلاسیک درباره‌ی سیستم طبقاتی هند^{۳۴۶} که تأثیر عمیقی بر لویی دومون گذاشت، پژوهشی مهم نیز درباره‌ی پرودون،^{۳۴۷} فیلسوف آنارشیست، انجام داد. بوژله در سال ۱۹۱۱ با دفاع بحث‌برانگیز از جایگاه پرودون به‌عنوان متفکری برجسته در جامعه‌شناسی، پیشگام معرفی او در این عرصه بود. علی‌رغم مخالفت دورکیم^{۳۴۸} با تأکید آنارشیستی بر فرد، هر دو مکتب سوسیالیسم و آنارشیسم، رابطه‌ای نزدیک با سنت جامعه‌شناسی فرانسوی متمرکز بر دورکیم داشتند. دورکیم نوعی سوسیالیست صنفی بود، اما خواهرزاده‌ی او، مارسل موس،^{۳۴۹} در اثری کلاسیک به نام «هدیه»^{۳۵۰} به بررسی مبادله‌ی متقابل یا هدیه دادن در میان فرهنگ‌های پیشانوشتاری^{۳۵۱} پرداخت. این اثر کوچک نه تنها به‌نوعی یک رساله‌ی آنارشیستی است، بلکه یکی از متون بنیادی انسان‌شناسی است که هر انسان‌شناس جوانی آن را مطالعه می‌کند. اگرچه مردم‌شناسان بریتانیایی کمتر با آنارشیسم شناخته می‌شوند، اما قابل توجه است که رادکلیف براون،^{۳۵۲} یکی از پدران این رشته در بریتانیا، در سال‌های اولیه‌ی خود گرایش‌های آنارشیستی داشت.

آلفرد براون در بیرمنگام متولد شد و با حمایت برادرش توانست در دانشگاه آکسفورد تحصیل کند. در آنجا تحت تأثیر دو شخصیت برجسته قرار گرفت. یکی از آن‌ها آلفرد وایت‌هد، فیلسوف فرایندگرا بود که نظریه ارگانیک‌اش تأثیر عمیقی بر براون گذاشت.

دیگری کروپتکین بود که نوشته‌هایش براون را مجذوب خود کرد. در دوران دانشجویی در آکسفورد، براون به «آنارشی براون» معروف بود. اما متأسفانه، آکسفورد تأثیر خود را بر او گذاشت و او را به نوعی روشنفکر اشرافی تبدیل کرد. او حتی نام خود را به «آلفرد رادکلیف - براون» تغییر داد. با این حال، همان طور که تیم اینگولد (۱۹۸۶) اشاره می‌کند، نوشته‌های رادکلیف - براون سرشار از حس پویایی زندگی اجتماعی است. اما او نیز مانند بسیاری از کارکردگرایان دورکیمی، مسائل مربوط به تعارض، قدرت و تاریخ را کم‌اهمیت جلوه می‌داد.

در حالی که آنارشیزم تأثیر مستقیمی بر رشته‌ی انسان‌شناسی نداشته است، می‌توان بسیاری از انسان‌شناسان برجسته را به عنوان لیبرال‌های رادیکال و سوسیالیست‌ها طبقه‌بندی کرد. بوآس، رادین و دایموند نمونه‌هایی از این افراد هستند. در مقابل، نویسندگان آنارشیزم به طور گسترده از یافته‌های انسان‌شناسان بهره برده‌اند. در واقع، تفاوت بارزی بین رویکرد آنارشیزم‌ها و مارکسیست‌ها در قبال انسان‌شناسی وجود دارد. برخلاف مارکسیست‌ها که معمولاً نسبت به انسان‌شناسی بی‌اعتنا بوده‌اند، آنارشیزم‌ها به طور فعال و انتقادی با مطالعات مردم‌نگاری تعامل داشته‌اند.

این بی‌اعتنایی مارکسیست‌ها به انسان‌شناسی، با علایق گسترده‌ی تاریخی و مردم‌نگارانه‌ی بنیان‌گذاران این مکتب، یعنی مارکس و انگلس تناقض دارد. مطالعه‌ی معروف انگلس با عنوان «منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت» تقریباً به‌طور کامل بر پایه‌ی مطالعات مردم‌نگاری لوئیس مورگان^{۳۵۳} در کتاب جامعه‌ی باستانی^{۳۵۴} بنا شده است. با وجود این، بررسی نوشته‌های مارکسیست‌های کلاسیک مانند لنین، تروتسکی، گرامشی و لوکاچ نشان می‌دهد که دیدگاه آن‌ها در قبال انسان‌شناسی کاملاً اروپامحور بوده و توجهی به یافته‌های این رشته در مورد فرهنگ‌های غیراروپایی نداشته‌اند.

در مدخل «انسان‌شناسی» در فرهنگ اندیشه‌های مارکسیستی (باتومور، ۱۹۸۳)، به طرز عجیبی هیچ اشاره‌ای به کارهای مارکس و انگلس در قرن نوزدهم نشده و ظهور انسان‌شناسان مارکسیست فرانسوی (گودلیه^{۳۵۵}، میلسو^{۳۵۶}) در دهه‌ی ۱۹۷۰، سخنی به میان نیامده است. همچنین جای شگفتی است که یک متن مارکسیستی، به‌ویژه در مورد شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری (هیندس و هیرست، ۱۹۷۵)^{۳۵۷}،

نه تنها این ایده را می‌دهد که ابژه‌های گفتمان نظری وجود نداشتند و به این ترتیب تاریخ را به عنوان موضوعی در خور مطالعه کنار می‌گذارد، بلکه دانش انسان‌شناسی را به طور کامل نادیده گرفته است. این موضوع با بی‌اعتنایی مارکسیست‌های دانشگاهی نسبت به آنارشیسم نیز همخوانی دارد؛ پری اندرسون، والرشتاین^{۳۵۸} و ای. پی. تامپسون^{۳۵۹} از جمله این افراد هستند.

آنارشیست‌ها و انسان‌شناسی: کروپوتکین، بوکچین، کلسترز،

زرزان

کروپوتکین،^{۳۶۰} جغرافی‌دان و آنارشیست شهیر، در سفرهای گسترده‌اش در آسیا به موضوعات متنوع قوم‌نگاری علاقه‌مند شد. این علاقه در کتاب کلاسیک او، «همیاری»^{۳۶۱} متبلور گشت. کروپوتکین در این کتاب استدلال می‌کند که زندگی، چه در سطح زیستی و چه اجتماعی، تنها عرصه رقابت و بقای اصلح نیست، بلکه همکاری و هم‌زیستی نیز نقشی اساسی دارند. او با الهام از آخرین فصل کتاب داروین، «در باب منشأ انواع»، بر اهمیت همکاری در فرایند تکامل تأکید می‌کند. کروپوتکین این موضوع را در گل‌سنگ‌ها، یکی از ابتدایی‌ترین و فراگیرترین اشکال حیات، مشاهده می‌کند که نشان می‌دهد همکاری - نه مبارزه - عامل کلیدی در تکامل است.

کتاب کروپوتکین به طور مفصل به بررسی همکاری در میان اقوام مختلف می‌پردازد. او نه تنها به قبایل شکارچی-گردآورنده مانند بوریات^{۳۶۲} و کابیلی^{۳۶۳} (که اکنون به لطف نوشته‌های بوردیو شناخته شده‌اند) می‌پردازد، بلکه همکاری در شهرهای قرون وسطی و جوامع معاصر اروپایی را نیز بررسی می‌کند.

در یک تک‌نگاری از انجمن انسان‌شناسی اجتماعی درباره‌ی سوسیالیسم،^{۳۶۴} دو مقاله به طور خاص به بررسی آنارشی در میان مردم معاصر می‌پردازد. مقاله‌های بارنارد و اورینگ، آلن بارنارد^{۳۶۵} به بررسی «کمونیسم بدوی»^{۳۶۶} و «همیاری» در میان شکارچی - گردآوران کالاهاری^{۳۶۷} می‌پردازد، در حالی که جوانا اورینگ^{۳۶۸} به بررسی «آنارشی و جمع‌گرایی»^{۳۶۹} در میان پیاروآی و نوزوللا^{۳۷۰} که به باغبانی مشغولند،

می‌پردازد. عنوان فرعی مقاله‌ی بارنارد «کروپوتکین به بوشمن‌ها می‌پردازد»^{۳۷۱} نشان می‌دهد که آنارشیسم هنوز هم موضوع موردبحث در میان برخی انسان‌شناسان است. کروپوتکین علاقه‌مند بود به بررسی نبوغ خلاقانه‌ی مردمی که در دورانی زندگی می‌کردند که او «دوران قبیله‌ای» تاریخ بشریت توصیفش می‌کرد. او همچنین به بررسی توسعه‌ی نهادهای همیاری در این جوامع علاقه‌مند بود. اما این موضوع به معنای ردکردن ابراز وجود فردی نبود و کروپوتکین برخلاف بسیاری از انسان‌شناسان معاصر، بین فردیت، ابراز وجود و فردگرایی تمایز قائل شد.

موری بوکچین^{۳۷۲} شخصیت بحث‌برانگیزی است. حمایت او از شوراهای مردمی و خودگردانی شهری، تأکیدش بر پتانسیل شهرها به‌عنوان جوامعی زیست‌محیطی، و انتقادهای تندش از انسان‌بیزاری و بوم‌عرفانی طرفداران اکولوژی عمیق، او را به چهره‌ای شناخته‌شده و درعین حال جنجالی تبدیل کرده است. اما رویکرد دیالکتیکی و تاریخی بوکچین که بر دستاوردهای روح انسانی تأکید دارد، او را به سمت مطالعات انسان‌شناسی سوق داد. پل رادین^{۳۷۳} و دوروتی لی،^{۳۷۴} دو پژوهشگر برجسته‌ی فرهنگ بومی آمریکا، بیشترین تأثیر را بر او داشتند.

بوکچین در کتاب «بوم‌شناسی آزادی»،^{۳۷۵} فصلی را به توصیف «جامعه‌ی اندام‌وار» اختصاص می‌دهد و بر ویژگی‌های مهم جوامع قبیله‌ای اولیه تأکید می‌کند: برابری اولیه و عدم وجود ارزش‌های اجباری و سلطه‌گرانه، حس وحدت بین فرد و جامعه‌ی خویشاوندی، دارایی مشترک و تأکید بر تعاون و حقوق بهره‌برداری مشترک، و رابطه‌ای هماهنگ و غیر سلطه‌جویانه با طبیعت.

بوکچین بر آن است که ما، به‌جای آنکه نحوه زندگی مردمان شکارچی - گردآورنده را برای خود به شکل رؤیا بافانه‌ای خوشایندسازی کنیم، باید از گذشتگان درس بگیریم و از فرهنگ مردمان جوامع پیشاتاریخ بیاموزیم.

پیر کلسترز،^{۳۷۶} آنارشیست و انسان‌شناس، در کتاب کلاسیک خود «جامعه علیه دولت»^{۳۷۷} به بررسی جوامع بومی آمریکای جنوبی، به‌ویژه قبیله‌ی گویاکی (آچه)،^{۳۷۸} می‌پردازد. او مانند تامس پین^{۳۷۹} و آنارشیست‌های اولیه، بین جامعه و دولت تمایز قائل می‌شود و جوامع کهن^{۳۸۰} را جوامعی می‌داند که در آن‌ها، قدرت از زندگی اجتماعی جدا نشده است؛ چه شکارچی - گردآورنده و چه مردم باغدار (نوسنگی).

او افسوس می‌خورد که فلسفه‌ی سیاسی غربی، قدرت را تنها در قالب روابط «سلسله‌مراتبی، استبدادی و اطاعت» می‌بیند و آن را با قدرت قهری یکی می‌داند. با بررسی ادبیات قوم‌نگاری مردم آمریکای جنوبی، البته به جز حکومت اینکاها، کلاسترز استدلال می‌کند که وجه مشخصه‌ی آنان داشتن حس به دموکراسی با علاقه به برابری بود و حتی رؤسای محلی نیز فاقد قدرت قهری بودند. به گفته‌ی کلاسترز، «تبادل» بافت اصلی جامعه‌ی کهن را تشکیل می‌داد و قدرت قهری در اصل نفی تعامل متقابل بود. او معتقد است که تهاجم جوامع قبیله‌ای اغراق‌آمیز بوده و اقتصاد معیشتی به معنای مبارزه بی‌پایان با گرسنگی نبود، زیرا در شرایط عادی، تنوع و فراوانی غذا وجود داشت. این جوامع اساساً برابر بودند و افراد کنترل زیادی بر زندگی و فعالیت‌های کاری خود داشتند. اما به نظر کلاسترز، «شکاف» تعیین‌کننده بین جوامع «کهن» و «تاریخی» نه انقلاب نوسنگی و ظهور کشاورزی، بلکه «انقلاب سیاسی» بود؛ یعنی فزونی کشاورزی و برآمدن دولت.

نکات کلیدی تحلیل کلاستر اخیراً توسط جان گلدهیل^{۳۸۱} تأیید شده است. این تحلیل، نقد ارزشمندی از نظریه‌ی سیاسی غربی ارائه می‌دهد که قدرت را با اقتدار قهرآمیز یکی می‌داند. او پیشنهاد می‌کند که به تاریخ کمتر از نظر گونه‌شناسی نگریسته شود؛ بلکه به‌عنوان فرایندی دیده شود که در آن فعالیت‌های انسانی استقلال خود را حفظ کرده و در برابر دخالت‌های مرکزی و استثمار ذاتی دولت مقاومت کرده‌اند.

درحالی‌که برای کلاسترز و بوکچین سلطه‌ی سیاسی و سلسله‌مراتب با تشدید کشاورزی و ظهور دولت آغاز می‌شود؛ برای جان زرزان^{۳۸۲} اهلی کردن گیاهان و حیوانات به معنای پایان دورانی است که انسان‌ها، زندگی واقعی و آزادانه داشتند. از نظر زرزان کشاورزی به‌خودی‌خود، نوعی از خودبیگانگی است؛ زیرا به معنای از دست دادن ارتباط با دنیای طبیعت و ایجاد یک ذهنیت کنترل‌گر است؛ بنابراین ظهور کشاورزی مستلزم «پایان بی‌گناهی» و پایان «عصر طلایی» است؛ زیرا انسان‌ها «باغ عدن» را ترک کردند؛ هرچند که عدن نه با باغ، بلکه با زندگی شکارچی - گردآوران تطبیق داده می‌شود. بات وجه به این حمایت از «بدوی‌گرایی»،^{۳۸۳} جای تعجب نیست که زرزان (۱۹۸۸)، (۱۹۹۴) از داده‌های انسان‌شناسی برای تأیید ادعاهای خود استفاده می‌کند و شکارچی

- گردآوران را به‌عنوان برابر، واقعی و «موفق‌ترین و پایدارترین سازگاری که تاکنون توسط بشر به‌دست آمده» توصیف می‌کند. (۱۹۸۸، ص. ۶۶)

حتی فرهنگ نمادین و شمنیسم مرتبط با شکارچی - گردآورنده، از نظر زرزان، تلاشی برای دستکاری و کنترل طبیعت و انسان‌هاست. زرزان نگاهی آخرالزمانی و حتی گنوسی دارد و گذشته شکارچی - گردآورنده را دورانی ایدئال و سرشار از زندگی واقعی می‌داند. او هشت هزار سال گذشته‌ی تاریخ بشر، پس از ظهور کشاورزی، را دورانی از استبداد، کنترل سلسله‌مراتبی، روزمرگی مکانیکی و خالی از خودانگیختگی و بی‌حسی حواس می‌داند. از نظر زرزان، تمام محصولات تخیل خلاقانه انسان، از جمله کشاورزی، هنر، فلسفه، فناوری، علم، زندگی شهری و فرهنگ نمادین، به‌طور یکپارچه منفی هستند. او آینده را «بدوی» می‌داند، اما توضیح نمی‌دهد که چگونه این امر در جهانی با تقریباً شش میلیارد نفر جمعیت امکان‌پذیر است، درحالی‌که شواهد نشان می‌دهد که سبک زندگی شکارچی - گردآورنده تنها می‌تواند از ۱ یا ۲ نفر در هر مایل مربع پشتیبانی کند. او همچنین مشخص نمی‌کند که آیا «آینده‌ی بدوی»^{۳۸۴} به معنای بازگشت به معیشت شکارچی - گردآورنده است یا خیر.

درحالی‌که بوم‌شناسان رادیکال عصر طلایی کشاورزی دهقانی را ستایش می‌کنند، زرزان به دنباله‌روی از امثال فاندریست با گلچین کردن گزینشی از ادبیات انسان‌شناسی، به ستایش شکارچی - گردآورنده‌ها می‌پردازد. آیا چنین «تصاویر تخیلی بدویت محیط زیستی»^{۳۸۵} که در عقاید افرادی چون بوکچین (۱۹۹۵) و ری‌الن (۱۹۸۶) دیده می‌شود؛ از جایگاه این روشنفکران مرفه شهری و غربی بودن آن‌ها نشئت نمی‌گیرد؟ این را به قضاوت دیگران واگذار می‌کنم.

تأمل‌هایی در مورد آنارشیسم

اصطلاح آنارشیسم از یونانی آمده و اساساً به معنای «بدون حاکم» است. آنارشیست‌ها افرادی هستند که هرگونه شکل از حکومت یا اقتدار اجباری، همه‌ی اشکال سلسله‌مراتب و سلطه را رد می‌کنند؛ بنابراین آن‌ها مخالف چیزی هستند که آنارشیست مکزیکی فلورس ماگون^{۳۸۶} آن را «تثلیث غم‌انگیز: دولت، سرمایه و کلیسا»

می‌نامید؛ بنابراین آنارشیست‌ها هم با سرمایه‌داری و هم با دولت و همچنین با هر شکلی از اقتدار دینی مخالف هستند.

اما آنارشیست‌ها همچنین به دنبال ایجاد آنارشیسم یا ایجاد شرایط آن از طرق مختلف هستند، یعنی جامعه‌ای غیرمتمرکز بدون نهادهای اجباری، جامعه‌ای سازماندهی‌شده از طریق فدراسیونی از انجمن‌های داوطلبانه. «لیبرترین‌های» راست‌گرای معاصر، مانند میلتون فریدمن، روتبارد^{۳۸۷} و آین راند^{۳۸۸} که اغلب به‌عنوان «آنارکو - سرمایه‌دار» توصیف می‌شوند و از سرمایه‌داری به‌شدت دفاع می‌کنند، به‌هیچ‌وجه آنارشیست واقعی نیستند.

در معنایی مهم، آنارشیست‌ها از شعار انقلاب فرانسه «آزادی، برابری و برادری» حمایت می‌کنند و به‌شدت اعتقاد دارند که این ارزش‌ها به‌هم‌وابسته هستند. همان‌طور که باکونین اشاره کرد: «آزادی بدون سوسیالیسم، امتیاز و بی‌عدالتی است؛ و سوسیالیسم بدون آزادی، بردگی و خشونت است».

گفتن ندارد که آنارشیست‌ها همواره منتقد کمونیسم شوروی بوده‌اند و قدرتمندترین و عمیق‌ترین نقدها از مارکس، مارکسیسم - لنینیسم و رژیم شوروی از سوی آنارشیست‌هایی مانند برکمن،^{۳۸۹} گلدمن^{۳۹۰} و ماکسیموف^{۳۹۱} ارائه شده است. اثر ماکسیموف با عنوانی گویا به چاپ رسیده است: «گیوتین در کار».^{۳۹۲} ماکسیموف سیاست‌های لنین و تروتسکی را شبیه سیاست ژاکوبن‌های انقلاب فرانسه می‌دانست و آن‌ها را به همان اندازه ارتجاعی می‌دید.

با فروپاشی رژیم شوروی، مارکسیست‌ها اکنون در سردرگمی فکری به سر می‌برند و به دنبال لنگرگاه سیاسی امنی می‌گردند. آن‌ها به نظر می‌رسد که یا به سمت هایک یا به سمت کینز گرایش پیدا می‌کنند؛ در هر صورت، در این مسیر، ماهیت سوسیالیسم آن‌ها گم می‌شود. نویسندگان محافظه‌کاری چون راجر اسکروتن،^{۳۹۳} از سرزنش مارکسیست‌ها به دلیل چشم‌پوشی از واقعیت‌های رژیم شوروی لذت می‌برند، اما خود در قبال معضلات سرمایه‌داری دچار انکار و غفلت هستند. فقر، گرسنگی، نابرابری‌های اجتماعی هولناک، سرکوب سیاسی و تخریب محیط‌زیست، پیامدهای ناگزیر سرمایه‌داری هستند که امثال اسکروتن و فوکویاما کم‌اهمیت جلوه می‌دهند. این افراد،

این مشکلات را صرفاً «مسائلی» می‌دانند که باید حل شوند، نه این‌که آن‌ها را ریشه در ذات سرمایه‌داری بدانند.

آنارشسیسم را می‌توان از دو جنبه بررسی کرد

از یک‌سو، آنارشسیسم را می‌توان همان‌طور که پیتر مارشال در کتاب عالی خود در مورد تاریخ آنارشسیسم توصیف می‌کند، به‌مثابه نوعی «رودخانه» در نظر گرفت. از این دیدگاه، آنارشسیسم را می‌توان به منزله یک «گرایش آزادی‌خواهانه» یا یک «احساس آنارشسیستی» تلقی کرد که در طول تاریخ بشر وجود داشته است: گرایشی که خود را به شکل‌های گوناگونی ابراز نموده است. از نوشته‌های لائوتسه و دائوئیست‌ها در چین باستان تا اندیشه‌ی یونانی کلاسیک، از مناسبات متقابل جوامع خویشاوندی تا روحيات فرقه‌های مذهبی گوناگون، از جنبش‌های کشاورزی مانند دیگران در انگلستان و زاپاتیست‌های مکزیکی تا کمون‌هایی که در جریان جنگ داخلی اسپانیا پدید آمدند، و از ایده‌های مطرح در جنبش‌های اکولوژی و فمینیستی امروز، ردپای این گرایش را می‌توان یافت. به نظر می‌رسد تمایلات آنارشسیستی در همه‌ی جنبش‌های مذهبی، حتی در اسلام، ریشه دوانده و نمود یافته است.

یک فرقه‌ی اسلامی به نام نَجَدات^{۳۹۴} معتقد بود که «قدرت تنها از آن خداست»؛ بنابراین آن‌ها احساس می‌کردند که واقعاً به امام یا خلیفه نیازی ندارند و می‌توانند خود را برای برقراری عدالت به‌طور متقابل سازماندهی کنند. سال‌ها پیش در مقاله‌ای به بررسی اندیشه‌های لائوتسه،^{۳۹۵} فیلسوف چینی، پرداختم. در آن مقاله، استدلال کردم که تائوت چینگ^{۳۹۶} کتاب «راه و قدرت آن»^{۳۹۷} صرفاً یک رساله‌ی عرفانی و مذهبی نیست، بلکه باید آن را یک رساله‌ی سیاسی نیز در نظر گرفت. همان‌طور که رودلف راکر،^{۳۹۸} اندیشمند آنارشسیست، اشاره کرده است، فلسفه‌ی بنیادیندائوده‌چینگ در ذات خود، آنارشسیستی است.

از طرف دیگر، آنارشسیسم را می‌توان به‌عنوان یک جنبش تاریخی و نظریه‌ی سیاسی در نظر گرفت که ریشه‌های آن به اواخر قرن هجدهم میلادی باز می‌گردد. این تفکر در نوشته‌های ویلیام گادوین،^{۳۹۹} نویسنده‌ی کتاب کلاسیک آنارشسیستی «تحقیقی در

باب عدالت سیاسی»^{۴۰۰} و همچنین در اقدامات «سان کولوت‌ها»^{۴۰۱} و «آنراژه‌ها»^{۴۰۲} در جریان انقلاب فرانسه، و نیز در آثار رادیکال‌هایی مانند توماس اسپنس^{۴۰۳} و ویلیام بلیک^{۴۰۴} در بریتانیا نمود پیدا کرد. واژه‌ی «آنارشیسیت» برای اولین بار در جریان انقلاب فرانسه به‌عنوان یک توهین برای توصیف «سان کولوت‌ها» - به معنی «بی‌شلوار» - به کار رفت. این اصطلاح به طبقه‌ی کارگر فرانسه اطلاق می‌شد که در دوران انقلاب خواستار الغای دولت بودند.

آنارشیسیم به‌عنوان یک جنبش اجتماعی، در قرن نوزدهم میلادی شکل گرفت. فلسفه‌ی اجتماعی بنیادین آنارشیسیم توسط میخائیل باکونین، انقلابی روس، تدوین شد. این فلسفه، محصول درگیری‌های او با کارل مارکس و پیروانش بود که در دهه‌ی ۱۸۶۰ در جلسات انجمن بین‌المللی کارگران طرفدار رویکردی دولتی به سوسیالیسم بودند؛ بنابراین، آنارشیسیم در شکل کلاسیک خود، همان‌طور که توسط کروپوتکین، گلدمن، رکلوز و مالاتستا مطرح شد، بخش مهمی از جنبش سوسیالیستی در سال‌های پیش از جنگ جهانی اول را تشکیل می‌داد. با این حال، سوسیالیسم آنارشیسیتی، ماهیتی آزادی‌خواهانه داشت و در تقابل با سوسیالیسم مارکسیستی قرار می‌گرفت. به نظر من، تلاش نویسندگانی مانند دیوید پیر^{۴۰۵} برای ایجاد تمایز قاطع بین سوسیالیسم و آنارشیسیم، از نظر مفهومی و تاریخی گمراه‌کننده است.

بدفهمی‌های مربوط به آنارشیسیم

در میان فلسفه‌های سیاسی، شاید آنارشیسیم بدنام‌ترین باشد. نویسندگان از طیف‌های مختلف سیاسی - از مارکسیست‌ها گرفته تا لیبرال‌ها، دموکرات‌ها و محافظه‌کاران - آن را نادیده گرفته، بدنام کرده‌اند، مورد تمسخر و سوءاستفاده قرار داده‌اند، و به اشتباه فهمیده و نادرست نمایش داده‌اند. تئودور روزولت، رئیس‌جمهور آمریکا، آنارشیسیم را «جنایتی علیه کل بشریت» خواند و به طور کلی به‌عنوان مکتبی مخرب، خشن و پوچ‌گرا شناخته می‌شود.

در این متن، به هشت مورد از رایج‌ترین انتقادات وارده به آنارشیسیم می‌پردازیم و به بررسی و پاسخ به آن‌ها می‌پردازیم.

یکی از انتقادات رایج به آنارشیسم، بی‌گناهی و ساده‌لوحی بیش از حد طرفداران آن است. منتقدان معتقدند که آنارشیست‌ها دیدگاهی خوش‌بینانه و غیرواقعی نسبت به طبیعت انسان دارند و آن را اساساً خوب و صلح‌جو می‌دانند. به گفته‌ی آن‌ها، این دیدگاه رمانتیک - که ریشه در تفکرات فیلسوفانی مانند ژان ژاک روسو دارد - با واقعیت انسان‌های واقعی که ظالم، پرخاشگر و خودخواه هستند، مغایرت دارد. از این‌رو، منتقدان بر این باورند که آنارشی صرفاً یک آرمان دست‌نیافتنی است، یک توهم از عصر طلایی گذشته که هرگز وجود نداشته است. به نظر آن‌ها، با توجه به ماهیت فاسد بشر، همیشه به‌نوعی اقتدار اجبارآمیز برای حفظ نظم و آرامش جامعه نیاز است.

برخلاف تصور رایج، آنارشیست‌ها پیرو روسو نیستند. در واقع، میخائیل باکونین، فیلسوف برجسته‌ی آنارشیست، در نقدهای خود از این فیلسوف قرن هجدهم بسیار تندوتیز بود. اکثر آنارشیست‌ها معتقدند که انسان‌ها، ترکیبی از گرایش‌های خوب و بد دارند. آن‌ها بر این باورند که انسان‌ها ذاتاً فاسد یا شرور نیستند، اما در عین حال ظرفیت‌هایی برای خشونت و خودخواهی نیز دارند.

اگر آنارشیست‌ها انسان‌ها را صرفاً موجوداتی نیکو می‌پنداشتند، دلیلی برای مخالفت با حکومت و ساختارهای قدرت سنتی وجود نداشت. مخالفت آنارشیست‌ها با اقتدار، ریشه در دیدگاه واقع‌بینانه‌ی آن‌ها نسبت به طبیعت انسان دارد. آن‌ها معتقدند که قدرت، چه در دستان افراد و چه در دستان دولت، به فساد منجر می‌شود و آزادی و عدالت را به خطر می‌اندازد.

در اصل، آنارشیست‌ها با هر قدرتی که فرانسوی‌ها آن را «puissance» می‌نامند، یعنی «قدرت بر» (به جای «pouvoir»، قدرت برای انجام کاری) مخالف هستند. آن‌ها معتقدند که قدرت نباید برای کنترل و سرکوب دیگران به کار گرفته شود، بلکه باید در خدمت آزادی و توانمندسازی افراد باشد. همان‌طور که لرد آکتون،^{۴۰۶} فیلسوف و مورخ بریتانیایی، بیان کرد: «قدرت فاسد می‌کند، و قدرت مطلق کاملاً فاسد می‌کند». پل گودمن، نویسنده و نظریه‌پرداز آنارشیست، معتقد بود که هدف نهایی جامعه باید ایجاد نهادهایی باشد که «بیشترین کمک را به گسترش پتانسیل‌های ما برای هوش، زیبایی، اجتماعی بودن و آزادی می‌کنند». این امر از نظر آنارشیست‌ها، تنها با رهایی از قیدوبندهای قدرت و ساختارهای سلسله‌مراتبی سنتی، قابل دستیابی است.

بسیاری از مردم آنارشی را مترادف با هرج و مرج و بی‌نظمی می‌دانند و از این اصطلاح در همین معنا استفاده می‌کنند. اما در واقع، آنارشی - آن‌طور که اکثر آنارشیست‌ها آن را تعریف می‌کنند - مفهومی کاملاً مغایر با این تصور رایج دارد.

آنارشی به معنای جامعه‌ای مبتنی بر نظم است، نه هرج و مرج و فقدان سازماندهی. در جامعه‌ی آنارشیستی، افراد بر سرنوشت خود مسلط هستند و بدون نیاز به حاکم یا قدرت قهری، از طریق همکاری و خودمختاری فردی، نظم را در جامعه برقرار می‌کنند. همان‌طور که پرودون بیان کرد: «آزادی، مادر نظم است».

با این حال، آنارشیست‌ها هرج و مرج را به‌طور کامل رد نمی‌کنند. آن‌ها معتقدند که هرج و مرج و بی‌نظمی، علی‌رغم ظاهر آشفته‌اش، می‌تواند پتانسیل ذاتی برای خلاقیت و نوآوری داشته باشد. همان‌طور که میخائیل باکونین، فیلسوف و انقلابی روس، بیان کرد: «نابود کردن یک عمل خلاقانه است».

ارتباطی که معمولاً بین آنارشیسم و خشونت برقرار می‌شود، این است که آنارشیسم فقط به بمب‌های تروریستی و خشونت معروف است. همچنین، وجود کتابی به نام «کتاب آشپزی آنارشیستی»^{۴۰۷} که در کتاب‌فروشی‌ها کتاب به فروش می‌رسد و درباره‌ی ساخت بمب و دینامیت است، این ادعا را تقویت می‌کند.

همان‌طور که الکساندر برکمن، فیلسوف آنارشیست، بیان می‌کند، خشونت در طول تاریخ به‌عنوان ابزاری برای مبارزه با ظلم و ستم و دستیابی به اهداف سیاسی به کار گرفته شده است. این خشونت‌ها توسط پیروان طیف گسترده‌ای از مذاهب و ایدئولوژی‌های سیاسی، از جمله ملی‌گرایان، لیبرال‌ها، سوسیالیست‌ها، فمینیست‌ها، جمهوری‌خواهان، سلطنت‌طلبان، بودایی‌ها، مسلمانان، مسیحیان، دموکرات‌ها، محافظه‌کاران و فاشیست‌ها اعمال شده است. به‌علاوه، بنیان هر دولتی بر پایه‌ی خشونت سازمان‌یافته استوار است.

آنارشیست‌هایی که به خشونت متوسل شده‌اند، بدتر از دیگران نیستند. اما بیشتر آنارشیست‌ها با خشونت و تروریسم مخالف بوده‌اند و همیشه ارتباط قوی بین آنارشیسم و صلح‌طلبی وجود داشته است. با این حال، آنارشیست‌ها یک قدم فراتر می‌روند؛ آن‌ها

خشونت‌ی را به چالش می‌کشند که بیشتر مردم آن را تشخیص نمی‌دهند و اغلب از بدترین نوع ممکن است؛ این خشونت قانونی است.

منتقدان، به‌ویژه مارکسیست‌ها، اغلب آنارشیسیم را به کوتاه‌فکری نظری، ضد روشنفکری و یا اتکا به اقدامات بی‌فکرانه متهم می‌کنند. اما بررسی تاریخ جنبش آنارشستی نشان می‌دهد که بسیاری از آنارشیست‌ها یا افرادی که با آنارشیسیم همدلی داشته‌اند، از جمله روشنفکران برجسته‌ی نسل خود و افراد واقعاً خلاق بوده‌اند. علاوه بر این، آنارشیسیت‌ها سهم قابل توجهی در تولید متون فلسفی و اجتماعی داشته‌اند که آموزه‌ها و نظرات آن‌ها را تشریح می‌کند. این متون عموماً از اصطلاحات تخصصی واژگان تخصصی نامفهوم و خودنمایانه‌ای که در میان بسیاری از محققان لیبرال، مارکسیست‌ها پسامدرنیست‌ها رایج است، پرهیز می‌کنند.

در حالی که برخی آنارشیسیم را به دلیل تمرکز بر عمل و دگرگونی اجتماعی ستایش می‌کنند، منتقدان دیگری آن را به دلیل «غیرسیاسی بودن» و «بی‌عملی» مورد تمسخر قرار می‌دهند. جان‌اتان پوریت،^{۴۰۸} رهبر سابق حزب سبز در بریتانیا، نمونه‌ای از این دیدگاه است. او معتقد است که آنارشیسیت‌ها به‌جای مشارکت فعال در عرصه‌ی سیاسی، صرفاً به تفکر و درون‌گرایی می‌پردازند. پوریت حتی مدعی است که عدم حضور آنارشیسیت‌ها در سیاست حزبی نشان‌دهنده عدم «زندگی در دنیای واقعی» آن‌ها است. جالب‌توجه است که بسیاری از مضامین اصلی مانیفست حزب سبز، مانند جامعه‌ای غیرمتمرکز، عادلانه، اکولوژیک، مشارکتی و با نهادهای منعطف، دقیقاً همان‌هایی هستند که آنارشیسیت‌هایی مانند کروپوتکین مدت‌ها پیش از آن دفاع می‌کردند. با این حال، پوریت این آرمان‌ها را به چارچوب سیاست حزبی محدود می‌کند، درحالی‌که آنارشیسیت‌ها خواهان دگرگونی‌های بنیادی‌تر در ساختارهای اجتماعی و سیاسی هستند.

پُرت، به‌عنوان یک چهره‌ی رسانه‌ای، تصویری کاملاً نادرست از آنارشیسیم و جامعه‌ای غیرمتمرکز ارائه می‌دهد. آنارشیسیم نه‌تنها غیرسیاسی نیست، بلکه مخالف هرگونه کناره‌گیری از اجتماع و غرق‌شدن در عبادت، ریاضت، مدیتیشن، خودنگری و اورادخوانی است. آنارشیسیم مخالف سیاست به معنای رایج آن، یعنی تمرکز قدرت در دست دولت و احزاب سیاسی است. از نظر آنارشیسیت‌ها، تنها دموکراسی واقعی،

دموکراسی مشارکتی است که در آن همه‌ی افراد به‌طور مستقیم در تصمیم‌گیری‌ها مشارکت می‌کنند. آن‌ها معتقدند که رأی دادن در انتخابات هر چند سال یکبار، صرفاً به مشروعیت بخشیدن به قدرت حاکمان در جامعه‌ای سلسله‌مراتبی و غیردموکراتیک می‌انجامد. آنارشیسم یک جنبش واحد و یکپارچه نیست، بلکه طیف وسیعی از گرایش‌ها و رویکردها را دربر می‌گیرد. آنارشیست‌ها روش‌های مختلفی را برای به چالش کشیدن و تغییر سیستم کنونی خشونت و نابرابری پیشنهاد می‌کنند، از جمله تشکیل کمون‌ها، مقاومت منفعل، فعالیت‌های سندیکایی، دموکراسی شهرداری، شورش، اقدام مستقیم و آموزش.

یکی از دلایل تأکید آنارشیست‌ها بر انتشار پروپاگاندا و آموزش، تمرکز آن‌ها بر جایگزین‌های غیرحزبی و مسالمت‌آمیز برای ایجاد تغییر است. آن‌ها همواره مفهوم حزب پیشاهنگ را نقد می‌کنند و آن را عاملی اجتناب‌ناپذیر برای شکل‌گیری استبداد می‌دانند. تجربه‌ی انقلاب‌های فرانسه و روسیه نیز گواه صحت این پیش‌بینی‌ها است. مارکسیست‌ها همواره آنارشیسم را به‌عنوان ایدئولوژی‌ای اتوپیایی و آرمان‌گرایانه، ایدئولوژی‌ای دهقانی یا خرده‌بورژوازی، یا تجلی رؤیاهای آخرالزمانی مورد انتقاد قرار داده‌اند. مطالعات تاریخی جان هارت در مورد آنارشیسم و طبقه‌ی کارگر مکزیک^{۴۰۹} و جروم مینتز در مورد آنارشیست‌های کاساس و یخاس در اسپانیا^{۴۱۰} به‌خوبی برخی از این تحریفات را رد کرده‌اند.

جنبش آنارشیستی محدود به دهقانان نبوده است: این جنبش در میان کارگران شهری که سندیکالیسم آنارشیستی در آنجا ریشه دوانده و شکوفا شده بود، نیز حضوری پررنگ داشته است. همچنین نمی‌توان آن را آرمانشهری یا آخرالزمانی دانست. آنارشیست‌ها گروه‌های واقعی را تشکیل داده‌اند و همواره نگاهی انتقادی به دین داشته‌اند.

برخلاف تصور مارکسیست‌ها، هیچ‌یک از آنارشیست‌های اولیه انتظار نداشتند که تغییرات فوری یا فاجعه‌بار از طریق «تبلیغ با عمل» یا «اعتصاب عمومی» رخ دهد. همان‌طور که نوشته‌های رکلوس و برکمن گواهی می‌دهند، آن‌ها به‌خوبی می‌دانستند که ایجاد تغییر روندی طولانی و تدریجی خواهد بود.

یکی دیگر از انتقادات رایج به آنارشیسم، نگاه محدود این ایدئولوژی به سیاست و تقلیل تمام مشکلات جامعه به دولت است. منتقدان معتقدند که آنارشیست‌ها سایر جنبه‌های زندگی اجتماعی و اقتصادی را نادیده می‌گیرند. این برداشت تا حدودی ناشی از تعریف نادرست آنارشیسم و تا حدودی نیز به تلاش مورخان مارکسیست برای حذف این جریان از جنبش گسترده‌تر سوسیالیسم بازمی‌گردد.^{۴۱}

اما بررسی آثار آنارشیست‌های کلاسیک مانند کروپوتکین، گلدمن، مالاتستا و تولستوی و همچنین مطالعه ماهیت جنبش‌های آنارشیستی در نقاط مختلفی مثل ایتالیا، مکزیک، اسپانیا و فرانسه، نشان می‌دهد که این دیدگاه محدود به هیچ‌وجه با واقعیت آنارشیسم همخوانی ندارد. این جنبش همواره با هر گونه اقتدار و استثمار به شدت مخالف بوده و در کنار نقد دولت، سرمایه‌داری و مذهب را نیز به چالش کشیده است. اکثریت آنارشیست‌ها فمینیست بودند و بسیاری از آن‌ها در کنار دفاع از حقوق کودکان، علیه نژادپرستی نیز مبارزه می‌کردند. نقد فرهنگی و زیست‌محیطی سرمایه‌داری همواره جایگاه مهمی در نوشته‌های آنارشیستی داشته است. به همین دلیل است که آثار متفکرانی چون تولستوی، رکلوس و کروپوتکین تا به امروز نیز از اعتبار و اهمیت بالایی برخوردارند.

آخرین نقدی که به آنارشیسم وارد می‌شود، غیرقابل اجرا بودن و عدم موفقیت عملی آن است. دیوید میلر،^{۴۱} سوسیالیست بازارگرا، در کتاب خود در مورد آنارشیسم (۱۹۸۴) این دیدگاه را به‌طور کامل بیان می‌کند.

نگرش او به آنارشیسم به‌گونه‌ای است که در هر حالت برنده است. او اعتراف می‌کند که جوامعی بر اساس اصول آنارشیسم کمونیستی وجود داشته‌اند (آنارکو - کمونیسم) و «اگر فرصتی به آن‌ها داده شود» تا حدی «موفقیت غیرمنتظره‌ای» به دست خواهند آورد. با این حال، او معتقد است که به دلیل عدم حمایت مردمی و مداخله و سرکوب دولت، این جوامع همیشه «شکست» خورده‌اند. از سوی دیگر، او استدلال می‌کند که به‌رحال جوامع بدون نوعی دولت متمرکز نمی‌توانند وجود داشته باشند.

به نظر می‌رسد میلر از این واقعیت غافل است که آنچه استنلی دیاموند «جوامع خویشاوندی» می‌نامد، برای مدت‌ها در درون و اغلب در مخالفت با سیستم‌های دولتی

وجود داشته‌اند. همچنین، شبکه‌های تجاری در طول تاریخ، حتی در میان جوامع شکارچی - گردآورنده، بدون هیچ‌گونه کنترل دولتی وجود داشته‌اند.

دولت پدیده‌ای نوظهور در تاریخ بشر است و در قالب دولت - ملت امروزی قدمتی چند صد ساله دارد. جوامع انسانی تا پیش از این، بدون وجود قدرت مرکزی یا اجبار، سامان یافته بودند. اینکه آیا جوامع پیچیده و فناورانه امروزی می‌توانند بدون اقتدار متمرکز اداره شوند، پرسشی بغرنج و بدون پاسخ قطعی است. ساده‌انگاری است اگر این پرسش را نادیده بگیریم. بسیاری از آنارشیست‌ها معتقدند که چنین جامعه‌ای با اتکا به فناوری در «مقیاس انسانی» قابل تحقق است. در طبیعت، سیستم‌های پیچیده‌ای بدون وجود هیچ مکانیسم کنترلی مرکزی وجود دارند. در واقع، امروزه بسیاری از نظریه‌پردازان جهانی به دنبال چشم‌اندازهای اجتماعی مبتنی بر آزادی فردی هستند که با پیشرفت‌های فناوری کامپیوتر امکان‌پذیر شده‌اند.

اگر میلر معیارهای خود در مورد عدالت توزیعی و رفاه اجتماعی را که برای نقد آنارشیسم به کار می‌برد، بر سرمایه‌داری و «کمونیسم» دولتی نیز اعمال می‌کرد، شاید این دو سیستم را نیز غیرقابل اجرا و غیرواقعی می‌دانست. باین‌حال، هدف میلر نجات آنارشیسم از ورطه‌ی فراموشی و کمک به مهار سوءاستفاده از قدرت و حفظ امکان روابط آزاد اجتماعی است.

نویسندگان برجسته‌ای مانند فریدریش هایک، مارگارت تاچر و مارلین استراترن، اصلاً جامعه را به رسمیت نمی‌شناسند و یا آن را دسته‌بندی مغشوش می‌دانند که باید از مباحث نظری حذف شود. ریشه‌ی واژه‌ی جامعه به واژه‌ی لاتین «Societas» بازمی‌گردد که خود از «Socius» به معنای همراه، دوست، رابطه‌ی بین افراد و فعالیت مشترک مشتق شده است. آنارشیست‌ها همواره تمایز روشنی بین «جامعه» به این معنا و «دولت» قائل بوده‌اند؛ تمایزی میان آنچه فیلسوف اگزیستانسیالیست یهودی، مارتین بوبر، «اصول سیاسی» و «اجتماعی» می‌نامید. بوبر دوست صمیمی گوستاو لانداور آنارشیست بود و لانداور، بسیار پیش‌تر از فوکو، استدلال می‌کرد که نابودی دولت از طریق انقلاب غیرممکن است؛ تنها راه، تضعیف آن از طریق توسعه‌ی انواع دیگر روابط و تحقق الگوها و شیوه‌های سازماندهی اجتماعی مبتنی بر همبستگی و همکاری آزاد

است. حوزه‌ی اجتماعی‌ای با این ویژگی‌ها همواره تا حدودی در بطن جامعه‌ی معاصر حضور داشته و در کنار دولت به حیات خود ادامه می‌دهد. همان‌طور که کالین وارد نیز اشاره می‌کند، گوستاو لاندائر معتقد بود که آنارشی (هرج‌ومرج‌گرایی) صرفاً پدیده‌ای مربوط به دوران قبل از دولت یا مختص جوامعی در حاشیه‌ی سرمایه‌داری مانند نهارو یا پیاروآ نیست. آنارشی نه تنها تصویری خیالی از جامعه‌ی آینده، بلکه شکلی از زندگی اجتماعی است که بدون نیاز به قدرت و اجبار، خود را سازماندهی می‌کند. این نوع زندگی همواره در جوامع وجود داشته، هرچند که اغلب تحت سلطه‌ی سنگین سرمایه‌داری و دولت پنهان و ناشناخته باقی می‌ماند. به قول کالین وارد (۱۹۷۳) این ایده مانند «دانه‌ای در زیر برف» است. به عبارت دیگر، آنارشی، به تعبیر لاندائر، این اندیشه است که «جامعه می‌تواند و باید بدون دولت سامان یابد».

پی‌نوشت‌ها

³²⁹ Srinivas: M. N. Srinivas

جامعه‌شناس هندی، بیشتر به‌خاطر مطالعاتش در مورد طبقات اجتماعی هند مشهور است

³³⁰ Kenyatta

جومو کینیاتا، اولین رئیس‌جمهور کنیا و رهبر جنبش استقلال کنیا

³³¹ Fei

فی ژیاوتونگ، انسان‌شناس و جامعه‌شناس چینی که به‌خاطر پژوهش‌هایش درباره جوامع روستایی چین شناخته می‌شود

³³² Aiyappan

آیوپان، انسان‌شناس هندی که به مطالعه جوامع جنوب هند پرداخته است

³³³ Evans- Pritchard (1902 - 1973)

انسان‌شناس بریتانیایی

³³⁴ The Nuer (1940)

این کتاب توصیفی از شیوه‌های معیشت و نهادهای سیاسی یک قوم نیلوتیک توسط مردم‌شناس بریتانیایی، ای. ای. ایوانز - پریچارد، مطالعه‌ی انسان‌شناسانه درباره نظام‌های سیاسی و خانوادگی قوم نوئر در سودان انگلو-مصری است.

³³⁵ ordered anarchy

-
- 336 Harold B. Barclay (1924 - 2017)
انسان‌شناسی سیاسی، و نظریه‌های آنارشیستی و ساختارهای دولت و جامعه بدون دولت است
- 337 People without Government: An Anthropology of Anarchy (1922)
- 338 Primitive folk: Studies in Corporative Ethnology
- 339 Élie Reclus (1827 - 1904)
انسان‌شناس و نویسنده فرانسوی قرن نوزدهم که به خاطر نوشته‌هایش درباره جوامع بومی شناخته می‌شود.
- 340 Apaches
آپاچی‌ها، گروهی از قبایل بومی آمریکا که در جنوب غرب ایالات متحده زندگی می‌کنند
- 341 Nayars
نایرها، یک‌طبقه اجتماعی در کرالا، هند که به‌خاطر سیستم خانوادگی ماتریلینال معروف‌اند
- 342 Todas
توداها، قوم کوچکی از مردم بومی ساکن در نیلگیری، هند
- 343 Inuits
اینوئیت‌ها، مردم بومی مناطق شمالی کانادا، آلاسکا و گرینلند
- 344 Élisée Reclus (1830 - 1905)
جغرافی‌دان، نویسنده و آنارشیست اهل فرانسه
- 345 Célestin Bouglé (1870 - 1940)
یکی از پیشگامان جامعه‌شناسی فرانسوی
- 346 The Indian Caste System (1908)
- 347 Pierre-Joseph Proudhon
فیلسوف و نویسنده آنارشیست فرانسوی، پدر آنارشیسم اجتماعی
- 348 Émile Durkheim (1858 - 1917)
جامعه‌شناس و فیلسوف فرانسوی، بنیان‌گذار جامعه‌شناسی علمی مدرن
- 349 Marcel Mauss (1872 - 1950)
جامعه‌شناس و انسان‌شناس فرانسوی
- 350 The Gift (1925)
کتابی نوشته‌ی مارسل موس که به بررسی ریشه‌ها و ارزش‌های هدایای مبادله‌ای در جوامع مختلف می‌پردازد
- 351 pre-literate cultures
جوامعی که قبل از توسعه سیستم نوشتاری در آن‌ها، داستان‌ها و اطلاعات به شکل نوشتاری ثبت نمی‌شدند
- 352 Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881 - 1955)
انسان‌شناس اهل انگلستان
- 353 Lewis H. Morgan (1818 - 1881)

- انسان‌شناس اهل ایالات متحده که به‌خاطر مطالعاتش درباره سازمان اجتماعی و فرهنگ قبایل بومی آمریکا شناخته می‌شود
- 354 Ancient Society (1877)
کتابی نوشته شده توسط مورگان که به تحلیل ساختار اجتماعی در جوامع باستانی می‌پردازد
- 355 Maurice Godelier
انسان‌شناس فرانسوی که به دلیل تحقیقاتش در زمینه اقتصاد و ساختار اجتماعی جوامع قبیله‌ای شناخته می‌شود
- 356 Claude Meillassoux
انسان‌شناس و مارکسیست فرانسوی که به خاطر مطالعاتش درباره اقتصاد و جوامع پیشاسرمایه‌داری در آفریقا شناخته می‌شود
- 357 Hirst و Hindess
بریان هیندنس و پل هرست، نظریه‌پردازان مارکسیست بریتانیایی که به خاطر همکاری‌هایشان در توسعه‌ی نظریات اجتماعی و نقد ایدئولوژی‌های مارکسیستی شناخته می‌شوند
- 358 Immanuel Wallerstein (1930 - 2019)
جامعه‌شناس آمریکایی که به خاطر نظریه سیستم‌های جهانی معروف است
- 359 Edward Palmer Thompson (1924 - 1993)
مورخ و نویسنده‌ی بریتانیایی که به خاطر آثارش در زمینه‌ی تاریخ اجتماعی و طبقه‌ی کارگر شناخته می‌شود.
- 360 Pyotr Alexeyevich Kropotkin (1842 – 1921)
جغرافی‌دان و نظریه‌پرداز آنارشویست روسی
- 361 Mutual Aid (1903)
همیاری، کتابی نوشته پیترو کروپوتکین که به بررسی همکاری در جوامع انسانی و حیوانی می‌پردازد
- 362 Buryat
بوریات: قومی مغولی که در منطقه بوریاتیا در روسیه و مغولستان زندگی می‌کنند
- 363 Kabyle
گروهی بربر در شمال الجزایر.
۳۶۴ ویرایسته‌ی کریس هان در سال ۱۹۹۳
- 365 Alan Barnard
انسان‌شناس بریتانیایی که به خاطر تحقیقاتش درباره شکارچی-گردآورندگان شناخته می‌شود
- 366 primitive communism
- 367 Kalahari hunter-gatherers
شکارچی-گردآورندگان کالاهاری: جوامع بومی ساکن در صحرای کالاهاری در آفریقا
- 368 Joanna Overing
انسان‌شناس بریتانیایی که به مطالعه جوامع بومی آمریکای جنوبی پرداخته است

- 369 anarchy and collectivism
 آنارشی و جمع‌گرایی: ایدئولوژی‌های سیاسی که به حذف دولت و همکاری اشتراکی تأکید دارند
- 370 the horticultural Piaroa of Venezuela
 پیاروای باغدار ونزونلا: قوم بومی ونزونلا که به کشاورزی معیشتی مشغول‌اند
- 371 Kropotkin visits the Bushmen
 کروپوتکین از بوشمن‌ها بازدید می‌کند: اشاره به بازدید پیترو کروپوتکین از قبایل بومی آفریقای جنوبی
- 372 Murray Bookchin (1921 - 2006)
 نظریه‌پرداز آمریکایی و بنیان‌گذار اکولوژی اجتماعی
- 373 Paul Radin (1883 - 1959)
 انسان‌شناس آمریکایی که به خاطر تحقیقاتش در زمینه فرهنگ بومی آمریکایی شناخته می‌شود
- 374 Dorothy Demetrapopolou Lee (1905 - 1975)
 انسان‌شناس آمریکایی که بر مطالعات فرهنگی بومیان تمرکز داشت
- 375 The Ecology of Freedom (1982)
 کتابی نوشته مورای بوکچین که به بررسی ارتباط بین بوم‌شناسی و آزادی اجتماعی می‌پردازد
- 376 Pierre Clastres (1934 - 1977)
 انسان‌شناس فرانسوی که به خاطر کتابش «جامعه علیه دولت» شناخته می‌شود
- 377 Society Against the State (1977)
 کتابی نوشته پیر کلاستر که به بررسی جوامع بومی و مقاومت آن‌ها در برابر تشکیل دولت می‌پردازد
- 378 Guayaki (Ache)
 قوم بومی جنگل‌های بارانی پاراگوئه
- 379 Thomas Paine (1737 - 1809)
 نویسنده و انقلابی آمریکایی که به خاطر نوشته‌هایش در حمایت از استقلال آمریکا و حقوق بشر شناخته می‌شود
- 380 archaic societies
 جوامع باستانی: جوامع اولیه انسانی که قبل از تاریخ مدون زندگی می‌کردند
 ۳۸۱ جان گلدیل (۱۹۹۴، صفحات ۱۵-۱۳)
- 382 John Edward Zerzan (1943)
 نظریه‌پرداز و نویسنده آمریکایی که به خاطر نقد تمدن صنعتی و حمایت از پرایمیتیویسم شناخته می‌شود
- 383 Primitivism
 پرایمیتیویسم: جنبشی فلسفی که بازگشت به شیوه‌های زندگی پیش از تمدن صنعتی را ترویج می‌دهد
- 384 future primitive
 پرایمیتیویسم آینده: نظریه‌ای که آینده بشریت را در بازگشت به شیوه‌های زندگی ابتدایی می‌بیند

illusory images of Green primitivism^{۳۸۵}

جنبش سبز (Green Movement) و بدوی‌گرایی (Primitivism) هر دو به حفاظت از محیط زیست اهمیت می‌دهند، اما دیدگاه‌ها و اهداف متفاوتی دارند. جنبش سبز به دنبال راه‌حل‌های فناورانه و مدرن برای مشکلات محیط زیستی و بهبود پایداری سیستم‌های موجود است. در مقابل، بدویت‌گرایی بازگشت به یک سبک زندگی ساده‌تر و کمتر وابسته به فناوری را توصیه می‌کند، با تاکید بر ارتباط نزدیک‌تر با طبیعت و الهام گرفتن از فرهنگ‌های بومی. در حالی که جنبش سبز بر کاهش آلودگی و استفاده از منابع تجدیدپذیر تمرکز دارد، بدویت‌گرایی به نقد تمدن مدرن و فناوری‌های پیشرفته می‌پردازد.

386 Cipriano Ricardo Flores Magón (1874 - 1922)

انقلابی و نظریه‌پرداز آنارشویست مکزیک

387 Murray Newton Rothbard (1926 - 1995)

اقتصاددان و نظریه‌پرداز لیبرترین آمریکایی

388 Ayn Rand (1905 - 1982)

نویسنده و فیلسوف روسی-آمریکایی که بنیان‌گذار فلسفه اَبجکتیویسم است

389 Alexander Berkman (1870 - 1936)

نویسنده و آنارشویست روسی-آمریکایی

390 Emma Goldman (1869 - 1940)

نویسنده و فعال سیاسی آنارشویست روسی-آمریکایی

391 Grigorii Petrovich Maksimov (1893-1950)

نظریه‌پرداز و نویسنده آنارشویست روسی

392 The Guillotine at Work (1940)

کتابی نوشته گِروِری ماکسیموف که به بررسی ترورهای سیاسی در روسیه می‌پردازد

393 Roger Scruton (1944 - 2020)

فیلسوف و نویسنده‌ی بریتانیایی که به خاطر آثارش در زمینه فلسفه‌ی محافظه‌کارانه مشهور است

394 Najadat

نَجَدَات نام یکی از فرقه‌های اسلامی است که از خوارج به شمار می‌رود. پایه‌گذار این فرقه نجده بن عامر بود

395 Lao Tzu

فیلسوف باستانی چینی و بنیان‌گذار تائوئیسم

396 Tao Te Ching

کتاب مقدس تائوئیسم نوشته لائو تسه

397 The Way and its Power

ترجمه‌ای از تائو ته جینگ، اثر لائو تسه

398 Johann Rudolf Rucker (1873 - 1958)

نویسنده و نظریه‌پرداز آنارشیست آلمانی

399 William Godwin (1756 - 1836)

نویسنده و فیلسوف بریتانیایی، پیشگام آنارشیسم فلسفی

400 An Enquiry Concerning Political Justice (1798)

تحقیقی درباره‌ی عدالت سیاسی (۱۷۹۸): کتاب ویلیام گادوین که به نقد دولت و پیشنهاد جامعه‌ای بدون حکومت می‌پردازد

401 the sans-culottes

رادیکال‌های انقلاب فرانسه از طبقات پایین

402 the enrages

گروهی رادیکال و تندرو در دوران انقلاب فرانسه

403 Thomas Spence

نویسنده و فعال اجتماعی بریتانیایی که به خاطر نظریه‌هایش درباره مالکیت زمین شناخته می‌شود

404 William Blake (1757 - 1827)

شاعر، نقاش، و نویسنده بریتانیایی

405 David Andrew Pepper (1971)

نویسنده و فعال سیاسی انگلیسی، معروف به دفاع از حقوق بشر و مبارزه با سیاست‌های ظالمانه

406 Lord John Emerich Edward Dalberg-Acton (1834 - 1902)

تاریخ‌نگار و فیلسوف بریتانیایی که به خاطر اظهارنظرهایش درباره قدرت مطلق و مشکلات انحراف قدرت شناخته می‌شود

407 The Anarchist Cookbook (1971)

کتاب «آشپزی آنارشیستی»، که اولین بار در ژانویه ۱۹۷۱ منتشر شد، شامل دستورالعمل‌هایی برای تولید مواد منفجره، دستگاه‌های ارتباطی ابتدایی، و اسلحه‌های مرتبط است، همچنین دستورالعمل‌هایی برای تولید مواد مخدر غیرقانونی، از جمله LSD، در منزل. نوشته ویلیام پاول در زمان برجسته‌ی فرهنگ مقاومت، به عنوان اعتراض به مشارکت ایالات متحده در جنگ ویتنام منتشر شد.

408 Jonathan Porritt (1950)

فعال محیط‌زیست و نویسنده بریتانیایی که به ترویج توسعه پایدار می‌پردازد

409 Anarchism & The Mexican Working Class (1860 - 1931) by John M. Hart

410 The anarchists of Casas Viejas (1982) by Mintz, Jerome R

411 David Miller

منابع

Barclay, H. People without Government (London: Kahn & Averill, 1982).

Bookchin, M. The Ecology of Freedom (Palo Alto: Cheshire Books, 1982).

-
- Re-enchanting Humanity (London: Cassell, 1995).
- Bottomore, T. (Ed) A Dictionary of Marxist Thought (Oxford: Blackwell, 1983).
- Clastres, P. Society Against the State (Oxford: Blackwell, 1977).
- Clifford, J. and G. Marcus, (Ed) Writing Culture (Berkeley: Univ. California Press, 1986).
- Ellen, R.F. "What Black Elk Left Unsaid," Anthropol. Today 216; pp.8-12, 1986.
- Gledhill, J. Power and its Disguises (London: Pluto, 1994).
- Hart, J.M. Anarchism and the Mexican Working Class 1860-1931 (Austin: Univ. of Texas, 1978).
- Hann, C.M. Socialism (London: Routledge, 1993).
- Hindness, B. And Hirst, P.Q. Pre-Capitalist Modes of Production (London: Routledge & Kegan Paul, 1975).
- Ingold, T. Evolution and Social Life (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986).
- Miller, D. Anarchism (London: Pent, 1984).
- Mintz, J.R. The Anarchists of Casas Viejas (Chicago: Univ. Chicago Press, 1982).
- Pepper, D. Modern Environmentalism (London: Routledge, 1996).
- Ward, C. Anarchy in Action (London: Allen & Unwin, 1973).
- Zerzan, J. Elements of Refusal (Seattle: Left Bank Books, 1988).
- Future Primitive and Other Essays (Brooklyn: Autonomedia/Columbia: Anarchy, 1994).

درباره‌ی فصاحت عامیانه و عینیت «ادبیات»

نوید نادری



تأملاتی درباره‌ی تشکیل «ادبیات» در ایران به میانجی
نقد کتاب تبارشناسی ادبیات و تاریخ‌نگاری ادبی در ایران



Paul Klee – In Angel's Care

دیو سخن می جا نپرس، درازه
هرچی بوأم می سخن آغازه
آنی گمه کۆ تۆ گونی هرازه
آنی خۆمه کۆ پندرنی آوازه

تو باید عصاره‌ی بینایی باشی.
نیما یوشیج

کتاب *تبارشناسی ادبیات و تاریخ‌نگاری ادبی در ایران* (تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۴۰۰)، نوشته‌ی محمدحسین دلال‌رحمانی، یکی از مهم‌ترین پژوهش‌های سال‌های اخیر در حوزه‌ی مطالعات ادبی در ایران است، چرا که مسئله‌ی حیاتی نوپدیدی یا، دقیق‌تر، مدرنیت «ادبیات»، و تفاوت ماهوی آن با «دب» را در برابر ما می‌گذارد؛ مسئله‌ای که مطالعات ادبی در ایران بدون طرح و تلاش برای پاسخ دادن به آن نمی‌تواند از بن‌بستی که امروز در آن گرفتار شده بیرون برود. بن‌بستی که گویاترین شکل بروز آن ناتوانی (به گمان من مطلق) نهاد رسمی مطالعات ادبی در ایران، یعنی «دانشکده‌ی ادبیات»، در تبدیل کردن «ادبیات معاصر» به موضوع مطالعه بوده است؛ و در نتیجه، بن‌بستی که دانشکده‌های متکثر زبان و ادبیات فارسی در آن عموماً در نقش نهادهایی برای حفظ و پاسداری از ادبیات در مقام یک گنجینه‌ی ملی ادبی، و انتقال یک دانش ادبی از پیش موجود، عمل می‌کنند، نه در مقام نهادهایی برای مطالعه‌ی ادبیات یا مطالعه‌ی ادبی. در این جستار، از یک سو، به مرور و نقد کتاب *تبارشناسی ادبیات* می‌پردازم، و، از دیگر سو، تلاش می‌کنم تا از خلال این گفتگوی انتقادی مسئله‌ی مدرنیت «ادبیات» را به گونه‌ای دیگر تبیین کنم.

اما فرم این جستار به گمانم نیازمند توضیحی کوتاه است. نوشتن نقدی بر یک کتاب که خود تقریباً حجم یک کتاب را دارد احتمالاً عجیب و اغراق‌شده به نظر می‌رسد. نوشتن یک کتاب، یا رساله، در نقد کتابی دیگر انگار ژستی قرن نوزدهمی‌ست که در

زمان ما دیگر محلی از اعراب ندارد و با حرفه‌ای‌گریِ زمانه‌ی ما نمی‌خواند. قصد من هم در ابتدا نوشتن مروری انتقادی و کوتاه بر کتاب *تبارشناسی ادبیات و تاریخ‌نگاری ادبی در ایران* بود برای فصلنامه‌ی رود که مشخصاً نشریه‌ای‌ست برای معرفی و مرور کتاب، و طبعاً یادداشت‌هایی که از ابتدا برای نوشتن این متن برداشته بودم هم به قصد مرور کتاب بود؛ اما فرآیند نوشتن رفته‌رفته برایم زایا شد و گفتگو با آقای دلال‌رحمانی فرصتی شد تا مطالبی را که طی چند سال گذشته به شکل پراکنده نوشته بودم، و بیشتر از آن درس داده بودم، با هم ترکیب کنم و چفت‌و‌بست‌هایشان با یکدیگر را هم خودم بهتر بفهمم و هم تلاش کنم تا به خوانندگان این متن منتقل کنم. به همین دلیل هم نوشته‌ی حاضر در آغاز شکل یک مرور کتاب را دارد، و به جای ترسیم طرحی کلی از استدلال‌های نویسنده و نقد آن‌ها به مرور جزئیات روایت و استدلال‌های او می‌پردازد، اما رفته‌رفته از میانه‌ی راه، بدون آن‌که رشته‌ی گفتگو را رها کند، بیشتر از کتاب جدا می‌شود و به طرح مسائلی می‌پردازد که به گمان من در کتاب *تبارشناسی ادبیات* مغفول مانده‌اند و این غفلت تحلیل این کتاب از فرایند تاریخی تشکیل یا، چنانکه دلال‌رحمانی ترجیح می‌دهد بنویسد، «ظهور» ادبیات در ایران را نابسند، غیرواقعی، و حتی گمراه‌کننده می‌کند. پس نوشته‌ی حاضر نهایتاً به نقد صرف هم بسنده نمی‌کند و تلاش می‌کند تا تحلیل و روایتی رقیب (و بین‌الملل‌گرا) در برابر تحلیل و روایت (ملی‌گرای) کتابی بگذارد که به نقد آن پرداخته - روایتی تحلیلی که صرفاً انتقادی نیست بلکه ادعای حقیقت‌اثباتی نیز دارد. مهم‌ترین ضعف روایت و تحلیل خواندنی دلال‌رحمانی از آنچه او «ظهور ادبیات» در ایران می‌نامد، به گمان من، نادیده‌گرفتن فضای بین‌المللی این «ظهور» است؛ یا، به عبارت دیگر، نادیده گرفتن وجه بین‌المللی تشکیل ادبیات در ایران - سوییهِ بین‌المللی شکل گرفتن و شکل دادن به «ادبیات» در مقام یک مفهوم و نهاد مدرن در ایران که درونیِ سوییهِ ملی و برسانده‌ی آن است، و بخشی عینی از شاکله‌ی چیزی‌ست که به آن «ادبیات فارسی» می‌گوییم، اما در تحلیل دلال‌رحمانی به کلی چیزی بیرونی در نظر گرفته شده و، چنان که استدلال خواهیم کرد، به گونه‌ی روشمند نادیده گرفته شده؛ و وقتی پژوهشی چشم بر عینیت موضوع مطالعه‌اش ببند لاجرم به تصویر و تحلیلی نادنیوی، جهان‌زدوده، و

رازآمیز از آن خواهد رسید. پس در برابر تصویر جهان زدوده‌ای که تبارشناسی ادبیات از «ظهور ادبیات» در ایران به دست می‌دهد، من در این جستار تلاش می‌کنم تا تصویری جهانمند و دنیوی از تشکیل و حضور تاریخی «ادبیات» در ایران ترسیم کنم.

مسئله‌ی مرکزی تبارشناسی ادبیات و تاریخ‌نگاری ادبی در ایران، مسئله‌ای که شبکه‌ی استدلالی کتاب حول آن تنیده شده، این است که بر خلاف پیش‌فرض هژمونیک تاریخ‌نگاری ادبیات در ایران، «ادبیات» نه «امری ثابت در طول تاریخ»، یا «یک فرم غیرتاریخی ... که تنها به لحاظ محتوا تاریخمند است»، بلکه هستی‌ای تاریخی، و حتی «امری یکسره متأخر است و پیش‌تر هرگز در صورت کنونی آن وجود نداشته است». کتاب دلال‌رحمانی به‌ویژه از آن جهت حائز اهمیت است که، چنان‌که خودش به‌درستی می‌گوید، «تقریباً تمامی آثار مربوط به تاریخ‌نگاری (یا دیگر حوزه‌های مطالعاتی) ادبیات فارسی» تداوم «ادبیات» همچون یک ثابت تاریخی را پیش‌فرض می‌گیرند و ادبیات جدید فارسی را ادامه‌ی سنتی کهن به شمار می‌آورند که از قرن سوم هجری، و چه بسا از ایران پیش از اسلام، بدون گسستی بنیادی تداوم داشته است (۲۲-۲۳).^۱ در چنین بستری دلال‌رحمانی استدلال می‌کند که «ادبیات» و «ادب» دو پدیده، دو نظام متنی و کرداری، متفاوت‌اند، هر یک متعلق به جهانی دیگر، با مناسبات اجتماعی و شرایط امکان متفاوت؛ و «ادبیات» و «دانش ادبی» جدید را نمی‌توان محصول تجدد در «ادبیات کهن» و «پیشرفت» آن بنابر نیازها و ضرورت‌های جدید، یا «تکامل» آن در جهت انطباق با یک صورت‌بندی اجتماعی جدید دانست؛ بلکه باید نوپدیدي «ادبیات» را، که متون ادبی و غیرادبی دوره‌ی مشروطه به کرات به آن شهادت می‌دهند، بدل به موضوع پژوهش کرد و «به پرسش از شرایط امکان ادبیات و دانش‌های مرتبط با آن ... پرداخت» (۵۴). این همان کاری‌ست که کتاب تبارشناسی ادبیات و تاریخ‌نگاری ادبی در ایران انجام می‌دهد و، با توجه به این‌که «تا حوالی مشروطه هیچ دالی که بر مدلول مورد نظر از ادبیات دلالت کند، وجود نداشته است»، و حتی «چیزهایی چون شعر، نثر و داستان ... هرگز در کنار هم و به‌مثابه چیزی واحد مشاهده نمی‌شده‌اند» (۵-۷۴)، می‌پرسد «"ادبیات" از چه زمانی و تحت چه شرایطی پدید آمد؟» (۵۵). دلال‌رحمانی برای پاسخ دادن به این سؤال، در وهله‌ی اول، به تحلیل «شرایط امکان تولید متون نظم و نثر در قرن‌های میانی» (۵۴)، یعنی «از حمله‌ی اعراب

تا عصر مشروطه» (۱۳)، می‌پردازد تا تفاوت آن را با «شرایط امکان "ادبیات"» (۵۵)، که در دوران مشروطه ظاهر شد و همچنان با ماست، تبیین کند. آنچه بر پیچیدگی کار چنین تحلیلی می‌افزاید جایگاه «متون نظم و نثر» پیش از مشروطه (یا «قرن‌های میانی» در دوره‌بندی دلال‌رحمانی) در نظام نوپدید «ادبیات» است، چرا که چند دهه بعد از پدید آمدن «ادبیات» در دوره‌ی مشروطه این متون نیز «"ادبیات" خوانده شد[ند]» (۵۴)؛ در حوزه‌ی شمول این مفهوم جدید (که پیش از این نه یک مفهوم بلکه صرفاً جمع «ادبیّه» - مثلاً در «علوم ادبیّه» - بود) قرار گرفتند؛ نام «ادبیات کهن» بر آن‌ها نهاده شد؛ در چارچوب مفهومی، ذیل مقولات، و عطف به پیش‌فرض‌ها و قواعد نیندیشیده‌ی این نظام جدید رؤیت و روایت شدند؛ و حتی ارزشمندترین بخش «ادبیات فارسی» تلقی شدند، تا آنجا که امروز بخش اعظم برنامه‌ی درسی دانشجویان رشته‌ی ادبیات فارسی دقیقاً مطالعه‌ی همین متون است، و «تشکل‌های دولتی و غیردولتی بسیاری [که] برای یادآوری اهمیت ادبیات فارسی، حفظ و تصحیح گنجینه‌های نسخ خطی، حمایت از آموزش و گسترش زبان فارسی، بازخوانی تاریخ ادبیات و حمایت از پژوهش‌های ادبی وجود دارند»، و البته «فراگیرانه از بودجه‌ی عمومی تغذیه می‌کنند»، نیز «بیشتر بر ادبیات کهن تأکید دارند» (۴). طرفه آن که این متون، پیش از آن که در هیئت «ادبیات کهن» رؤیت‌پذیر شوند، یک بار، در آغاز عصر مشروطه، برای آن که «ادبیات» در ایران شکل بگیرد از حوزه‌ی شمول این مفهوم طرد شده بودند: تفاوت «ادبیات» با آن‌ها تبیین شده بود، و معلوم شده بود که «پوئزی» - و البته «تئاتر» و «رومان» و «کریتیکا» (که تبارشناسی/ادبیات به آن‌ها نمی‌پردازد) - نیستند؛ یعنی دقیقاً همان چیزهایی که از نظر متفکران عصر مشروطه ابزارهایی ضروری برای «تربیت» و «بیداری» «ملت»، مبارزه با «استبداد»، و تغییر بنیادی وضعیت اجتماعی بودند. آنچه بعدها در هیئت «ادبیات کهن» به حوزه‌ی شمول «ادبیات» بازگشت، از نظر اغلب این متفکران، نه تنها کمکی به تغییر اجتماعی نمی‌کرد، بلکه به استبداد و خرافات دامن می‌زد و سبب عقب‌ماندگی بود. چنین پیوندی میان امر ادبی و امر اجتماعی، به نظر دلال‌رحمانی، «ذیل گفتمان توسعه»، و مشخصاً عطف به «قاعده فایده‌مندی»، ممکن شد: «نوعی پیوند میان امر ادبی و جامعه برقرار شد که پیش‌تر

بی‌سابقه بود. در این تلقی، تأثیری که متن ادبی بر مخاطب می‌نهد، برای پیشبرد پروژه توسعه مفید تشخیص داده شد» (۲۴۵). در روایت دلال‌رحمانی این درک ابزاری به سرعت «به گزاره‌ای گذار کرد که هستی امر ادبی را پیوسته امر اجتماعی می‌دانست» و نهایتاً «ادبیات» را، چه نزد روشنفکران نوگرا و چه نزد دانشگاهیان سنت‌گرا، در قالب «امری ثانوی و ناشی از امر اجتماعی» تثبیت کرد (۸-۲۴۶) - و این همان تصویری است که مبنای تاریخ‌نگاری ادبی و جامعه‌شناسی ادبیات قرار گرفت که ادبیات را نه هستی‌ای مستقل بلکه «محصول امری بیرونی» در نظر می‌گیرند: محصول «شرایط [ای] تاریخی-اجتماعی» که ادبیات «بازتاب» اش می‌دهد (۹-۳۰۸). تبارشناسی ادبیات و تاریخ‌نگاری ادبی در ایران می‌کوشد تا از راه توصیف نظم ناظر بر تولید متون دبیران و شاعران و عارفان پیش از مشروطه (و شیوه‌های یادآوری و حفظ نام در تذکره‌ها)، و تبیین تفاوت آن با نظم ناظر بر تولید ادبی در دوران معاصر (و شیوه‌های تاریخ‌مند کردن «ادبیات» در تاریخ‌نگاری ادبی)، روایتی تحلیلی از برآمدن مفهوم جدید «ادبیات» در ایران، طرد اولیه‌ی متون نظم و نثر پیشامشروطه و بازگشت آن‌ها در هیئت «ادبیات کهن» (بیش از هر چیز به میانجی دانشگاه)، و ثانویه شدن امر ادبی نسبت به امر تاریخی و اجتماعی به دست دهد؛ به این امید که شاید در وضعیتی که «نشانه‌هایی از فروپاشی نظم کنونی»، یعنی نظم ادبی برآمده در عصر مشروطه، «قابل مشاهده است» (فروپاشی بالقوه‌ای که «امکان نگارش چنین اثری» را فراهم آورده)، «امکانی برای دانش فراگیری فراهم شود که هویت خویش را در انفکاک موضوعات تعریف نکند، ادبیات را به‌عنوان امری مجزا در نظر نگیرد، آن را ثانوی نسازد و در جست‌وجوی منطق امر اجتماعی در درون آن نباشد. در چنان نظمی، ممکن است ادبیات در درون کلیتی فراگیر فهم شود و مرزهای مدرن میان اخلاق و ادبیات فروپاشد، شعر امری اخلاقی شود و زیبایی در زندگی جریان یابد» (۳۱۸).

آنچه پس از مشروطه «ادبیات کهن» نام گرفت غالباً متون درباری و عرفانی بودند. تبارشناسی ادبیات نظم ناظر بر تولید «متون نظم و نثر» پیش از مشروطه، مشخصاً متون تولیدشده توسط شاعران و دبیران و عارفان (منهای «آثار مستقل» - عموماً اشعار شاعران ناشناخته و «داستان‌های عامیانه»، ۸۳)، را در بستر یک متافیزیک قدرت تبیین می‌کند. «قرن‌های میانی»، در روایت دلال‌رحمانی، زمانه‌ی سیطره‌ی «مرگی» فراگیر

بودند که هر شکلی از *تداوم زمانی* را تهدید، و حتی ناممکن، می‌کرد - حداقل در عرصه‌ی حکومت. از آنجا که «مشروعیت حکومت» در ایران پس از اسلام بر مبنای «تغلب»، یعنی «تنها بر مبنای زور و شمشیر تبیین [می‌شد]» («در حالی که پیش از ورود اعراب به ایران مشروعیت حاکمیت با مفاهیمی چون فره پیوند داشت»، سلطنت بدل به چیزی «در دسترس» می‌شد که «هر قدرتمند» یا «ماجراجویی» ممکن بود «به هوس آن خاک ایران را درنوردد». این وضعیت «قرن‌های میانی» را بدل به زمانه‌ی «دولت‌های مستعجل و سلسله‌های کوتاه‌مدت» کرده بود - «یک سلسله به‌ازای هر چهل سال» (در حالی که «طی هزار سال پیش از اسلام» این آمار «یک سلسله به‌ازای هر ۲۵۰ سال» بود). هر کدام از این «جابه‌جایی‌ها»ی قدرت نیز [اغلب با خونریزی‌های بسیار همراه بودند] (۸۴). در بستر قدرتی که از خلال گستردن این عرصه‌ی مرگ گسترش می‌یافت، مسئله‌ی حکومت «بقا» بود. از یک سو، سیطره‌ی مرگ تداوم زمانی را ناممکن می‌کرد؛ از دیگر سو، «تلاش برای بقا، تلاش برای غلبه بر زمان» بود، نه برای تداوم بخشیدن به زمان حکومت، بلکه برای «زودتر [دریافتن و] ... کنار [آزدن]» زمان، و «جاودانه ساختن خود» از این طریق (۱۱۳). دبیران و شاعران هم در این میان، هر یک به نحوی، ضامن «بقای سلطان» بودند. دبیران، از راه «اداره‌ی ملک» و «رتق و فتق امور»، ضامن بقای دولت غالباً مستعجل سلطان «در عرصه‌ی واقعی» بودند؛ و شاعران «بقای نام سلطان» را، در «عرصه‌ی نمادین»، «با زیبایی شعر خویش تضمین [می‌کردند]»^۲. «اندیشه‌ی قرن‌های میانی»، یعنی قرونی که طی آن «مشاهده‌ی مرگ بخشی از زندگی روزمره بود [و] ... کشتن انسان‌ها (و نیز حیوانات) هنوز به انزوای مدرن خویش تبعید نشده بود»، «برای مقابله با مرگ»، یا به عبارتی برای غلبه بر زمان، «زیبایی را برگزیده [بود]» و شعر را به «پاسخی موقتی برای مرگ»، «ابزاری برای مواجهه با مرگ»، بدل کرده بود: «نوشدارو یا آب حیاتی ... که در نهایت سلطان را از مرگ (دست‌کم در ساحت نمادین) نجات می‌داد». «زیبایی» در کار دبیران، یا «در منطق رتق و فتق امور درباری»، هم «نقشی کلیدی داشت»: «کردار دبیران ... بر مبنای فصاحت، بلاغت و زبان‌آوری سنجیده می‌شد» و «فرمان‌ها و نامه‌های حکومتی اموری مصرفی [نبودند که] فقط برای رفع مناقشات، ارائه‌ی دستورات و ارتباط با همسایگان»

استفاده شوند، بلکه عرصه‌ای برای «قدرت‌نمایی در کلام و پنهان‌سازی معنا در جامه‌های متکثری بودند که گشودن هر یک لذتی می‌آفرید و توان دبیران سلطان را به رخ می‌کشید». پس می‌توان گفت که «تأثیرپذیری امر سیاسی از قلم دبیران» نیز تابعی از «زیبایی» بود: نامه و فرمان هرچه زیباتر و نغزتر و به‌جاستر بود، برش بیشتری داشت. خلق «زیبایی» (یا شاید بهتر باشد بگوییم «صنعت کردن»)، در این معنی، راهکار مشترک شاعران و دبیران بود برای «پاسخ [دادن] به مسئله‌[ای] یکسانی» که موقعیت‌های درباری متفاوت‌شان برای حل آن پدید آمده بود: «بقای سلطان» - که «پیوندی عمیق با زیبایی داشت و از خلال آن ممکن می‌شد». البته «بقای سلطان»، به‌عنوان یک مسئله، آن هم در بستر قدرتی چنین درهم‌تنیده با «مرگی که به‌زودی همه را فرامی‌گرفت»، «افزون بر دبیر و شاعر، طبیب، منجم و دیگر موقعیت‌های درباری را [نیز] در خدمت خود می‌گرفت» (۹۲-۸۶). در بستر روایت دل‌الرحمانی از این قدرت، خلق زیبایی راهی بود موقتی (در مورد دبیران) یا جبرانی (در مورد شاعران) برای تضمین «بقای جاویدان سلطان از خلال تثبیت موقعیت او در ساحت زبان»؛ راهی برای «غلبه بر زمان» در ساحت نمادین (۱۱۵)؛ به عبارت دیگر، راهی برای غلبه‌ی نمادین بر نیروی واقعاً غالبی که بالاخره ناگزیر طومار هر سلطانی و هر سلسله‌ای را در هم می‌پیچید و تداوم واقعی ملک او را ناممکن می‌کرد. پس شاید بتوان گفت که سلطان واقعی، در صورت‌بندی دل‌الرحمانی از ساختار قدرت در «قرن‌های میانی»، خود «زمان» بود (یا «مرگ») که همه‌ی سلسله‌ها و سلاطین نهایتاً مغلوب واقعیت محتومش بودند؛ و چنان به ناگزیری غلبه‌ی نهایی او تسلیم شده بودند که هدف غایی‌شان، یعنی «بقا»، را از اساس در جایی جز در ساحت نمادها جستجو نمی‌کردند. به همین دلیل هم «عقلانیت» «نظام دیوانی قرن‌های میانی»، که مسئله‌ی اصلیش بقای سلطان بود، عقلانیتی «زیبایی‌شناسانه» بود معطوف به خلق «زیبایی» و تضمین بقای سلطان در عرصه‌ی نمادین. گویی عرصه‌ی واقعی چنان تحت سیطره‌ی «مرگ» (یا «زمان») بود که جستجوی بقای سلطان، که هدف اصلی نظام دیوانی (و البته چنان که دیدیم سایر موقعیت‌های درباری) بود، در آن اساساً عقلانی به نظر نمی‌رسید. بقایی اگر ممکن بود فقط در عرصه‌ی نمادین جستنی بود و خلق زیبایی راه دستیابی به آن. آنچه نهایتاً ماندنی بود «نام» سلطان بود، چه در شعر شاعران، چه در نثر دبیران (که اگر زیبا بود

«به‌مثابه نمونه‌هایی از شیوایی و بلاغت ستوده می‌شد و ... گرد می‌آمد و به کتابخانه‌ها وارد می‌گشت، [و] در نظام آموزشی دبیرپرور به‌عنوان منابع درسی به کار گرفته می‌شد». در عرصه‌ی واقعی (یا شاید بهتر است بگوییم در سرای سپنج)، که بقایای ممکن نبود، «به رتق‌و‌فتق امور در حد ضرورت پرداخته می‌شد» (۳-۹۲).

می‌توان گفت که در روایت تبارشناسی ادبیات، آنچه که در «قرن‌های میانی»، یعنی فاصله‌ی بین «حملة اعراب تا عصر مشروطه» (۱۳)، تداوم داشت «زمان» (و دال همبسته‌اش «مرگ») بود که هر بار به شکل برشی بین یک «دولت مستعجل» و «دولت مستعجل» دیگر ظاهر می‌شد. گویی زمان اجل معلق بود که هر بار با پایان یک سلسله و آغاز یک سلسله‌ی دیگر سر می‌رسید، واقعیت مرگ را بر زمین می‌گسترده، «تغلب» نهایی خود را آشکار می‌کرد، و دوباره به بارگاه تاریک و بی‌نام خود بازمی‌گشت. اما چرا تداوم؟ به عبارت دیگر، چرا این همان زمان بود که هر بار بازمی‌گشت و نه زمانی دیگر (یا باز هم به عبارتی دیگر، چرا می‌توان دوازده قرن را ذیل کلیتی به نام «قرن‌های میانی» گرد هم آورد که طی آن «اموری متکثر به‌مثابه اثر شکلی ثابت از قدرت ظاهر شده‌اند»؟) به این دلیل که به نظر دل‌الرحمانی دولت‌های مستعجل و سلسله‌های کوتاه‌مدت «قرن‌های میانی» هیچ تفاوت ماهوی با هم نداشتند، «منطقی یکسان» داشتند و «اثر شکلی ثابت از قدرت» بودند (۱۱۱): قدرتی از اساس مقطعی (۱۱۹) که دل‌الرحمانی نامش را «قدرت وصولگر» می‌گذارد؛ از آن رو که بر «به رسمیت شناختن حقی برای یک موقعیت اجتماعی در برداشتن از دارایی‌های دیگران ... بدون داشتن نقشی معین در شکل دادن به آن» بنیاد شده است. البته قدرت وصولگر به جز فرم حکومت، که «تمامی عواید»ش را «بر مبنای چنین الگویی به دست» می‌آورد، آثار دیگری هم داشت و، ورای «عرصه سیاسی و حکومتی»، در مناسبات اجتماعی دیگری هم جاری بود (مثلاً در مناسبات بین فقرا و اغنیا، فقها و مؤمنان، عرفا و مریدان، والدین و فرزندان، و استادکاران و شاگردان)؛ تا جایی که می‌توان گفت «قدرت وصولگر ... در بیشتر روابط موجود در قرن‌های میانی جریان» داشت (۱۳-۱۱۰). در سطح «قدرت سیاسی یا آنچه می‌توان از آن به حاکمیت یاد کرد»، که محل تمرکز دل‌الرحمانی هم هست (هم از آن رو که شاعری و دبیری هر دو موقعیت‌های درباری بودند؛ و هم به این

دلیل که قدرت سیاسی «رؤیت‌پذیرترین گونه»ی این قدرت است، (۱۱۳)، اثر قدرت وصولگر، به شکلی غریب، فرمی شبیه به همان اجل معلقی می‌گرفت که هر بار، در آغاز و پایان سلطنت‌ها، سرمی‌رسید تا تداوم زمان مرگ را یادآوری کند: قدرت وصولگر «از اساس قدرتی مقطعی بود؛ یعنی فقط در زمانی خاص (به طور دوره‌ای) یا بر اساس شرایطی ویژه حاضر می‌شد و در دیگر موارد تنها سایه‌ای از آن محسوس بود» (۱۱۹)؛ قدرتی که «نیازمند حضوری دائمی نبود؛ بلکه فقط در لحظه‌ی برداشت و در هنگامه‌ی وصول ظاهر می‌گشت و در دیگر مواقع ... سایه‌ای همیشگی» بود که «احساس می‌شد». پیوندی که قدرت وصولگر، در لحظه‌های حضورش، بین دربار و قلمرو تحت حاکمیتش ایجاد می‌کرد پیوندی مشخصاً غیراقتصادی، و بیشتر حقوقی-نظامی و لذت‌جویانه بود: لحظه‌ی حضور، یا «هنگامه‌ی وصول»، لحظه‌ی احقاق حقی به بخشی از دارایی‌های دیگران بود، برای مصرف و لذت آینده، بدون ایفای نقشی اقتصادی در ایجاد آن، عموماً به شکلی نظامی، و به میانجی نظام دیوانی. اما، در عین حال، این حضور مقطعی حقوقی-نظامی نتیجه‌ی اقتصادی داشت: «در نتیجه‌ی این قدرت، مازادی [اقتصادی] به دربار سلطانی ... سرازیر می‌شد که بخشی از آن در جهت تولید متون منظوم و منثور قرن‌های میانی مصرف می‌گشت»، و بخشی دیگر هم خرج انواع و اقسام «مستمری‌ها، هدایا، بخشش‌ها و امثال آن» می‌شد. کارکرد متون دبیران، که در کنار سپاهیان «کارگزاران وصول» بودند، در وهله‌ی اول، تضمین تداوم «جریان اخذ مازاد اقتصادی» بود، تا وقتی که قدرت غایب می‌شد، یا دوباره به سایه بازمی‌گشت، تداوم «مصرف» و «لذت» نیز تضمین شده باشد. شاعران (که چنانکه دیدیم کردار و گفتارشان صرفاً معطوف به عرصه‌ی نمادین بود و دخلی در اداره‌ی واقعی امور نداشتند)، برخلاف دبیران، خود نقشی در فرایند وصول نداشتند و «فقط به‌عنوان ردیف مصرف» «در دربار حاضر بودند». به این ترتیب سازوکار کل «نظام دیوانی قرن‌های میانی بر دوگانه ... وصول-مصرف (برداشت-لذت) [قرار داشت]». قدرت درباری در هنگامه‌ی وصول در قلمرو سرزمینی‌اش حاضر می‌شد و بعد دوباره به درون می‌خزید و در عرصه‌ی مصرف و لذت از نظرها غایب می‌شد و بر اطراف سایه می‌افکند. در این روایت اگر از خارج از دربار به «نظام سلطانی» بنگریم «تابلویی» می‌بینیم از قدرتی که از خلال همنشینی لحظات حضور برای وصول، یعنی «لشکرکشی‌ها، غارت‌های گاه‌وبیگاه و نظام مالیاتی

نتیجه‌محور (باج و خراج)»، و لحظات غیاب و خزیدن به عرصه‌ی لذت و مصرف، یعنی «درباره‌های باشکوه، حرم‌سراها و تفریح‌های سلطانی با حضور شاعران، دبیران، فقیهان، رقصان، مطربان، خنیاگران و امثال آن»، ترسیم شده است (۱۵-۱۱۴)؛ قدرتی که «شکل ناب (نمونه‌آرمانی) آن را می‌توان در قبایل بیابان‌گرد غارتگری یافت که تنها به غارت و مصرف مشغول بودند» (۱۲۱).

تصویری که تبارشناسی/ادبیات از رفتار قدرت سیاسی ذیل مفهوم «قدرت وصولگر» می‌سازد (و یادمان باشد که «قدرت سیاسی یا ... حاکمیت ... وجه نمادین این قدرت ... بود»، ۱۱۳)، تا حدود زیادی تکرار تصویریست که منتسکیو از رفتار «مستبد آسیایی» می‌ساخت که، وارونه‌وار، مهم‌ترین نقش سیاسی‌اش غیبت از صحنه‌ی سیاست بود. «شهریاران آسیایی»، به نظر منتسکیو، همواره «خود را پنهان می‌کنند» و مانند «ارواح» با «قدرتی نامرئی» حکمرانی می‌کنند.^۳ به همین دلیل هم «قانون بنیادی دولت [استبدادی] انتخاب وزیر است» که به سلطان اجازه می‌دهد تمام مسئولیت‌هایش را به او واگذار کند و خود به پنهان‌ترین بخش فضای تودرتوی دربار، یعنی حرم‌سرا، عقب بنشیند و در آنجا خود را تمام و کمال به مصرف و لذت بسپارد.^۴ به نظر جودیت اشکالار «استبداد»، نزد منتسکیو، اساساً مفهومی جسمانی و فیزیکی‌ست و «دقیقاً به این دلیل تغییرناپذیر است که اصل آن عمیقاً فیزیولوژیک است»، و تبار مفهومی آن را باید در وابستگی روش‌شناختی منتسکیو به تلاش‌های پزشکی معاصر او برای یافتن «علت‌های بنیادی بیماری‌ها» و «علل و [فرایند] گسترش همه‌گیری‌ها» جست. استبداد، نزد منتسکیو (مثل قدرت وصولگر نزد دل‌الرحمانی)، «معادل اجتماعی مرگ» است: بیماری‌ای که همواره ممکن است هر حکومتی را از درون متلاشی کند؛ و شکل مفهومی «کابوسی»ست که به ترس از جهان خارج صورتی انتزاعی و فلسفی می‌بخشد.^۵ ماده‌ی خامی که منتسکیو مفهوم «استبداد» را بر مبنای آن صورت‌بندی می‌کند در واقع ماده‌ای ادبی‌ست: فانتزی قدرتی که، به‌ویژه از نیمه‌ی دوم قرن هفدهم و در سراسر قرن هجدهم، بیش از هر جا در ژانر فراگیر «داستان شرقی» (که «رمان حرم‌سرای»ی، به‌ویژه در فرانسه، از مهم‌ترین زیرمقوله‌های آن بود) پرورده شده بود؛ ژانری که بسیاری از متفکران دوره‌ی روشنگری، از جمله خود

منتسکیو، هم در آن قلم زده‌اند.^۶ چنان که الن گروسریکار به تفصیل شرح می‌دهد، منتسکیو از این فانتزی مفهومی به نام «دسپوتیسم» ساخت، که به سرعت به یکی از پرکاربردترین مفاهیم فلسفه‌ی سیاسی در نیمه‌ی دوم قرن هجدهم بدل شد؛ و البته بعدها در فارسی به «استبداد» ترجمه شد و از قرن نوزدهم تا به امروز یکی از پرکاربردترین مفاهیم سیاسی در این زبان است. تا پیش از منتسکیو، «دسپوتیک» به‌عنوان صفتی که شکلی از اعمال قدرت (بیشتر خانگی و کمتر سیاسی) را توصیف می‌کرد کاربرد داشت، اما تبدیل آن به اسم، یعنی به «دسپوتیسم» (به‌عنوان نام یک رژیم سیاسی یا یک فرم حکومت)، و به مفهومی کلان از قدرت سیاسی، حاصل کار او بود.^۷ حکومت استبدادی حکومتی‌ست که، وارونه‌وار، از خلال «تباهی رادیکال امر سیاسی» فرم پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر، استبداد مفهومی‌ست که «به امر منفی وجهی ایجابی می‌دهد» و از اساس با مجموعه‌ای از غیاب‌ها تعریف می‌شود که طرح اصلی‌اش در فانتزی‌های حرمسرای ریخته شده و بعدتر صورت انتزاعی و فلسفی پیدا کرده است: پادشاهی که از صحنه‌ی سیاست غایب می‌شود؛ مملکتی که توسط خواجه‌گان و زنان، یعنی حاملانِ غیبتِ قضیب، اداره می‌شود؛ دولتی که با جمعیت‌زدایی دور خودش بیابانی دفاعی می‌سازد؛ مردمانی که آزادی را تباهی آور می‌دانند، از بردگی خودشان لذت می‌برند، و برای مردن زندگی می‌کنند؛ حکومتی که منحط نمی‌شود بلکه از آغاز همیشه یک فرایند مدام انحطاط (یا مرگ) بوده است؛ و از همه جالب‌تر آن‌که، برخلاف دو فرم دیگر حکومت در اندیشه‌ی منتسکیو (یعنی پادشاهی مشروطه و دموکراسی) که با تباه شدن «اصل»‌شان (یعنی آن عاطفه یا هیجان انسانی که حکم موتور متحرکه‌شان را دارد) منحط می‌شوند، حکومت استبدادی برای آنکه تداوم پیدا کند، اصل‌اش (یعنی ترس) باید فاسد باشد و گرنه به انقلابی مدام تبدیل خواهد شد.^۸ «حکومت استبدادی»، نزد منتسکیو، در واقع، نه توصیف ساختار قدرت در یک سلطنت آسیایی واقعاً موجود، بلکه تصویر منفی «حکومت خوب» است، که در اندیشه‌ی او یعنی پادشاهی مشروطه، و با غیاب تمام چیزهایی تعریف می‌شود که پادشاهی مشروطه را می‌سازند (و البته کارکردهای مهمی در جامعه‌ی معاصر خودش داشته که گروسریکار مفصلاً درباره‌ی آن نوشته است). این همان اتفاقی‌ست که در گفتار دل‌الرحمانی هم تکرار می‌شود. «قدرت وصولگر» در تبارشناسی/دیبیات از اساس بر مبنای غیاب عناصر

برسازنده‌ی «دولت توسعه» تعریف شده است: چرا قدرت وصولگر «نیازمند حضوری دائمی نبود؟» چرا می‌توانست فقط در لحظه‌ی وصول حاضر و بعد دوباره غایب شود؟ «به [این] جهت» که «دغدغه‌ی اداره و توسعه‌ی قلمرو سلطانی را نداشت» (۱۱۴). چرا قدرت وصولگر، در عین حال که «در پی تضمین بقا از خلال تداوم وصول بود»، «به مدیریت زمان نمی‌پرداخت» و «توجهی به مدیریت تابعان خویش برای افزایش اموال آن‌ها و در نتیجه گسترش امکان وصول نداشت» (۱۱۹)؟ احتمالاً به این دلیل که «جز در مواردی اندک، در پی سرمایه‌گذاری‌های بلندمدت، تأمین زیرساخت‌های تولید، برنامه‌ریزی برای بهره‌وری بیشتر و امثال آن نبود» (۱۱۴). عقلانیت «زیبایی‌شناسانه نظام دیوانی قرن‌های میانی» که مسئله‌اش تضمین بقای سلطان در عرصه‌ی نمادین بود در برابر چه عقلانیت دیگری تعریف شده است؟ در برابر «عقلانیتی ابزاری» که مسئله‌اش «محاسبه‌ی مداوم هزینه-فایده و ملاحظه‌ی فرایند و ابزارهای مناسب برای دستیابی به هدف» در عرصه‌ی واقعی است (۳-۹۲). «فصاحت، بلاغت و زبان‌آوری» به‌عنوان معیار سنجش «کردار دبیران»، و نه صرفاً گفتار و نوشتارشان، در برابر چه معیارهای دیگری قرار دارند؟ «کارایی، سرعت، و کارآمدی». نظامی عروزی وقتی که «صناعت» دبیری را عطف به «معیارهای زیباشناختی» و «صنایع ادبی» تعریف می‌کند، چه معیارهایی را «مدنظر ... قرار نمی‌دهد»؟ «توانایی دبیران در بیان منطقی و استدلال عقلانی، سرعت عمل، برنامه‌ریزی و موارد مشابه» (۸۹). اما مهم‌تر از همه باید پرسید که چرا پیوند حاکمیت برآمده از سازوکارهای قدرت وصولگر (که نام چندان غیراقتصادی‌ای هم ندارد) با سرزمین و ساکنان آن پیوندی مشخصاً غیراقتصادی بود، به این معنی که حاکمیت «نقشی معین»، یا در واقع اقتصادی، در تولید ثروتی که چنان لذت‌جویانه از آن برداشت می‌کرد نداشت؟ چطور این ثروت تمام نمی‌شد؟ چطور مدام شورش نمی‌شد؟ دهقانان چرا مهاجرت نمی‌کردند؟ چرا چنان سخت‌کوشانه به تولید ثروت ادامه می‌دادند که همیشه مازاد قابل توجهی هم (با توجه به شدت مصرف و لذت‌دربار) برای از دست دادن داشته باشند؟ تجار چطور؟ آن‌ها، که دست‌شان بازتر و شبکه‌های روابط اجتماعی‌شان از مرزهای حکومت‌های محلی و حتی امپراتوری‌های واحد فراتر می‌رفت، چرا به مناطق دیگر مهاجرت نمی‌کردند؟ در گفتار دل‌الرحمانی

این پرسش‌ها جوابی جز «به زور شمشیر» ندارد (یا، در کنار شمشیر، امید بستن به حق فقرا در اموال اغنیا). غیاب اقتصاد از تحلیل دلال‌رحمانی، غیاب (یا تصویر منفی) دیگری است که به گفتار او درباره‌ی «قدرت وصولگر» سامان می‌دهد، و کمی بعدتر به آن باز خواهیم گشت، اما پیش از آن بگذارید به روایت او بازگردیم و به سراغ متون عرفانی برویم، که یا خارج از دربار تولید می‌شدند یا با واسطه به آن متصل بودند.

جدا از متون درباری، بخش مهمی از متون منظوم و منثوری که بعدها ذیل مفهوم «ادبیات کهن» گرد آمدند، یعنی متون عرفانی، «خارج از دربار و مستقل از مناسبات جاری در آن تولید می‌شدند». نه به این معنی که از جانب دربار حمایت نمی‌شدند (که عموماً می‌شدند)، بلکه به این معنی که به لحاظ اقتصادی از دربار مستقل بودند و بدون حمایت‌های درباری هم «همچنان امکان تولید این متون وجود داشت. این امر به دلیل استقلال اقتصادی نسبی نهادهای مذهبی و عرفانی در قرن‌های میانی در سایه‌ی اداره‌ی اموال موقوفه، بهره‌گیری از مالیات‌های شرعی اعم از خمس، زکات، عشریه و ...، نذر و فتوح و موارد مشابه بود. این استقلال اقتصادی موقعیت‌هایی را سامان می‌داد که فارغ از وابستگی‌های درباری به تولید شعر و نثر می‌پرداختند» (۸۲). در عین استقلال نسبی‌شان از دربار سلطان وقت، تولیدکنندگان این متون همچنان از دربار سلطان واقعی، یعنی مرگ، مستقل نبودند. متون آن‌ها هم نهایتاً «پاسخی به مسئله‌ی مرگ بود». مرگ نه‌تنها هر بار که اجل یک سلسله‌ی کوتاه‌مدت سر می‌رسید در قامت «قتل‌عام‌های گسترده» حاضر می‌شد، تغلب واقعی‌اش را آشکار می‌کرد، خون گسترده‌ای که طلب داشت را وصول می‌کرد، و به بارگاه خود بازمی‌گشت تا از آنجا بر سر دولت مستعجل دیگری سایه بیفکند (که خود در هر هنگامه‌ی وصول حضور بی‌تخفیف مرگ را نیابتاً به غارت‌شدگان تذکر می‌داد)، بلکه فارغ از حضور و غیاب حاکمیت (یا «وجه نمادین» قدرت وصولگر) نیز، به اشکال مختلف «در کمین مردم عادی ... نشسته بود»: به شکل «بیماری‌های واگیردار چون وبا و طاعون»، و همچنین به شکل «مرگ‌ومیرهای ناشی از قحطی‌های دوره‌ای». و حال آنکه مردم عادی «منابع لازم را برای پیگیری راهکارهای نظام درباری برای گریز از مرگ نداشتند». در غیاب منابع مادی و «بزارهای» لازم (مثل «پزشکی، نجوم، دبیری و شاعری») برای سامان دادن به عرصه‌ی مصرف و لذت نمادینی که بتوان به آن عقب نشست (یا به عبارتی واپس‌رفت، چنان که مثلاً به

«مرحله‌ی دهانی» و واقعیت مرگ را، هر چند به صورتی موقتی، با خلق «زیبایی» به تعلیق درآورد، «صوفیان ... بقا را در نیستی و نفی [نمادین] سازوکارهای مادی آن جستجو می‌کردند»: در تسلیم نمادین به مرگ پیش از آنکه واقعیت‌اش غالب (یا اینجا، خارج از دربار، بهتر است بگوییم نازل) شود: «موتوا قبل ان تموتوا». صوفیان «همه آن دانش دنیوی را که به بقای مادی می‌انجامید، تحقیر می‌کردند: آن حکیمان را بود بولی دلیل/وین دلیل ما بود وحی جلیل». اما با این حال، دانش آنها نیز همچنان اثری از آثار سلطنت مرگ بود و محصول «تکرار قاعده‌ای اساسی در نفی اهمیت زندگی دنیوی [برابر عرصه‌ی واقعی اداره‌ی ملک] در مقابل زندگی جاویدان پس از آن [برابر عرصه‌ی نمادین خلق زیبایی]». (آیا «زندگی دنیوی» در اینجا برابر «زندگی اقتصادی» نیست؟). در این معنی، متون صوفیان نیز، آخر الامر، «حامل اثر موقعیتی در تاریخ [اند] که زندگی را کوتاه، محدود و پیش‌بینی‌ناپذیر کرده بود»، و «ذیل گونه‌ی خاصی از قدرت امکان ظهور داشتند» (۷-۱۰۴)، یعنی همان قدرت وصولگر، که البته مطابق سازوکارهای آن صوفیان نیز حقی به رسمیت شناخته در دارایی‌های مریدان داشتند، بی آنکه در تولید آن دارایی‌ها نقش (اقتصادی) معینی داشته باشند. به عبارت دیگر، در عین حال که استقلال نسبی «نهادهای مذهبی و عرفانی در قرن‌های میانی» از دربار استقلالی اقتصادی بود، پیوند این نهادها با ثروتی که بخشی از آن را برای تولید متونشان مصرف می‌کردند، درست مانند دربار، پیوندی غیراقتصادی بود؛ با این تفاوت که تصاحب مازاد تولید موقعیت‌های تولیدگر در اینجا، به جای «زور و شمشیر»، بر یک نظام مالیاتی دینی و مجموعه‌ای از باورها استوار بود (۳-۸۲). البته بخشی از هزینه‌های «نظام خانقاهی» نیز از خلال «پیوندهای [عمیق] آن با «دربار سلطانی»، که هم ناشی از شأن اجتماعی عرفا بود و هم محصول «پیوندهای خانوادگی»، تأمین می‌شد (۶-۱۱۵)، اما این پیوند به آن اندازه نبود که استقلال اقتصادی «موقعیت‌های مذهبی-عرفانی» را ملغا کند، آن‌ها را «به موقعیت‌های درباری بدل سازد»، و تولید مستقل متون توسط آن‌ها را ناممکن کند (۳-۸۲). در «میانۀ قرن‌های میانی»، به ویژه پس از «فروپاشی اقتصادی و سیاسی در نتیجه‌ی حمله‌ی مغول»، استقلال اقتصادی نهادهای مذهبی و عرفانی از دربار امکانی برای شاعران، که از موقعیت درباری خود ناراضی بودند، فراهم

کرد تا به این نهادها نزدیکتر شوند. نارضایتی شاعران درباری از موقعیت خویش، پیش از هر چیز، محصول «ظهور سلسله‌هایی [بود] که به‌دلیل خاستگاه خویش پیوندی با زبان و ادبیات فارسی نداشتند و در نتیجه، دست از حمایت از شعر و ادب فارسی کشیدند». سردی بازار شاعران تناقضی را برجسته کرد که درونی شاعری به‌مثابه‌ی یک موقعیت درباری بود. در عین حال که «شعر در قرن‌های میانی ارزشی بالاتر از نثر داشت»، شاعری در دربار یک «موقعیت اجتماعی فروپایه» بود «هم‌تراز ... ندیمان و دلگانی ... که برای رضایت خاطر سلطان به شوخی و تمسخر می‌پرداختند» و، متناسب با شأن اجتماعی‌شان، «شاعران حتی آنجا که مطربان و خنیاگران حق نشستن داشتند، می‌بایست ایستاده حضور [می‌یافتند]». در نتیجه تناقض یا «ناهمترازی» ای وجود داشت بین «موقعیت [شاعران] در دربار سلطانی با موقعیت شعر در عرصه کلام». به یک معنا می‌توان گفت که، در چارچوب روایت دلال‌رحمانی، از آن رو که تضمین بقای سلطان، در وهله‌ی آخر، تنها در سطح امر نمادین دست‌یافتنی بود، شعر، که صنعتی بود یکسره معطوف به این سطح، از نثر درباری، که در درجه‌ی اول معطوف به اداره‌ی (موقتی) عرصه‌ی واقعی بود، ارزشمندتر تلقی می‌شد؛ چرا که برای دست یافتن به هدف غایی نظام سلطانی، یعنی بقای سلطان از خلال زیبایی، ابزار بهتری بود (صله‌بخشی‌های بی‌قاعده‌ی سلطان و ثروت شاعران که «گاه و جوهی افسانه‌ای [می‌یافت]» را نیز می‌توان تابعی از ارزش شعر در این معنی دانست). اما از دیگر سو، دبیران، که کارشان رتق و فتق امور واقعی «در حد ضرورت» بود (برخلاف شاعران که کارشان چندان ربطی به «واقعیت» نداشت)، حتماً توان بیشتری برای تضمین واقعی موقعیت درباری خود داشتند، تا آنجا که حتی سلطان «تا حدی از رعایت حال [ایشان] ناگزیر بود» و حتی ممکن بود «نصایحشان را [بپذیرد]» (حال آنکه شاعر اگر جرئت نصیحت به خود می‌داد ممکن بود طومارش پیچیده شود). با سرد شدن بازار شاعران در دربار، موقعیت اقتصادی‌شان با موقعیت اجتماعی‌شان هم‌تراز شد. «فروردستی اقتصادی» جدید، واقعیت «پایگاه اجتماعی پایین» شاعران را برایشان اندیشیدنی کرد، و موجب فاصله گرفتن شاعران از دربار و «بسط شعر حکمی و عرفانی» شد. تقرب به نهادهای مذهبی و عرفانی تناقض موقعیت شاعران را رفع می‌کرد، چرا که هم «بر منزلت شاعران [می‌افزود]»، و هم آن‌ها را به مجرای وصول دیگری متصل می‌کرد که، چنان که دیدیم

(علی‌رغم ماهیت غیراقتصادی‌اش)، قسمی «استقلال نسبی اقتصادی» از دربار داشت. البته شاعران «همچنان گوشه‌چشمی به دربار سلطانی [داشتند] و از نثار کردن در درباری در مقابل صله‌های سلطانی مضایقه‌ای [نداشتند]» (یا بنا به قولی معروف درباره‌ی شعر مدحی-عرفانی در دانشکده‌های ادبیات، از نذر روغن ریخته به درگاه امامزاده ابایی نداشتند). با خروج نسبی شعر از دربار، تاریخ‌نگاری (به ویژه در دوره‌ی مغول) و معماری (در دوران صفوی) «بخشی از وظایف شعر» در تضمین بقای نمادین سلطان از خلال زیبایی را به عهده گرفتند؛ تا اینکه، نهایتاً، «در روزگار قاجاریان، سلطان از سر قهرم بازآمد و آن رابطه‌ی سابق ترمیم گشت» - که خود توضیحی‌ست برای شکل‌گیری نظم و نثر دوره‌ی موسوم به «بازگشت» در تاریخ‌نگاری ادبی در ایران (۱۰۷-۹۳).

پیوند غیراقتصادی قدرت و فولگر با ثروتی که از آن برداشت می‌کند، یا غیاب اقتصاد از روابط مالی قدرت و فولگر، تصویر منفی (یا سلبی) دیگری‌ست که، در کنار «استبداد» (به‌مثابه تصویر منفی حکومت مشروطه، و البته دولت توسعه)، گفتار دل‌الرحمانی درباره‌ی ساخت قدرت در «قرن‌های میانی» را سامان می‌دهد. نقش سامان‌بخش (یا ایدئولوژیک) این غیاب به ویژه در رابطه‌ی «وجه نمادین قدرت [و فولگر] و رؤیت‌پذیرترین گونه‌ی آن»، یعنی «قدرت سیاسی یا آنچه می‌توان از آن به حاکمیت یاد کرد»، با ثروتی که از آن برداشت می‌کند، عیان است. رابطه‌ی حقوقی-نظامی و مشخصاً غیراقتصادی حکومت برآمده از قدرت و فولگر با سرزمین و ساکنان سرزمین تحت حاکمیتش تکرار الگوی روابط و مناسبات اجتماعی برساننده‌ی مفهوم «شیوه‌ی تولید پیشاسرمایه‌دارانه» (چه «فئودالی»، چه «آسیایی») است که، در تضاد با «شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه»، بر تصور منفک نبودن تولیدگر از ابزار تولید، یا به عبارتی، تصور وجود رابطه‌ای «طبیعی» بین تولیدگر و زمین (به‌عنوان مهم‌ترین ابزار تولید)، بنا شده؛ و از این رو شیوه‌ی تصاحب مازاد اقتصادی در آن غیراقتصادی و مشخصاً حقوقی-نظامی‌ست. پیش‌فرض نیازموده در اینجا این است که تولیدگر قادر است بدون دخالت عامل غیرکارگر، یعنی مالک، فرآیند تولید را به پیش ببرد. به همین دلیل هم دل‌الرحمانی اصرار دارد که قدرت و فولگر همواره مازادی را برداشت می‌کرده که خود «نقشی معین در شکل دادن به آن» نداشته است (۱۱۰). تصاحب مازاد

اقتصادی از طرق غیراقتصادی، و مشخصاً به زور قدرت سیاسی و نظام قانونی، فصل مشترک تمام مفاهیم ناظر بر «شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌دارانه» در اندیشه‌ی مارکسیستی‌ست، که بر مبنای تحلیل عباس ولی (در کتاب *ایران پیش از سرمایه‌داری*، که بنا بر فهرست منابع *تبارشناسی/ادبیات* از منابع پژوهش دلال‌رحمانی هم هست) خود در واقع نه مفاهیمی مستقل و برآمده از مطالعه‌ی تاریخی جوامع پیشاسرمایه‌دارانه، بلکه از توابعِ گفتمانیِ مفهوم «شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه» اند، که برخلاف تمام شیوه‌های تولید دیگر بر پایه‌ی انفکاک تولیدگر از ابزار تولید استوار شده است.^۹ خلاف اصرار دلال‌رحمانی بر اینکه حاکمیت در سراسر «قرن‌های میانی» «نقشی معین [اقتصادی؟] در شکل دادن به [ادارایی‌هایی]» که از آن‌ها برداشت می‌کرده نداشته (۱۱۰)، عباس ولی، در تحلیلش از نظام اقطاع در دوره‌ی سلجوقی، به تضاد منافع دیوان و درگاه در نتیجه‌ی وجود تضادی بین پویش مرکزگرای سازمان اقتصادی نیروهای نظامی و پویش مرکزگرای قدرت دولتی اشاره می‌کند؛ و همچنین به وابستگی فرایند تعمیم قدرت دولت (یا «سلطان») به سراسر قلمرو تحت حکومتش به بهره‌وری کشاورزی، که به نوبه‌ی خود احقاق حق مُقَطَّع به درآمد حاصل از زمین را به تصاحب (به لحاظ اقتصادی) مؤثر آن وابسته می‌کرده، به گونه‌ای که جوابگوی ضرورت بازتولید نیروی کار دهقانانی باشد که تحت حاکمیت او (یعنی مُقَطَّع) زندگی می‌کردند. به عبارت دیگر، آنچه از تحلیل دلال‌رحمانی غایب است، همان چیزی‌ست که به نظر ولی در تحلیل لمبتون از نظام اقطاع در دوره‌ی سلجوقی هم غایب است، یعنی حضور دهقانان به‌عنوان یک نیروی اجتماعی؛ که در سطح نظری به غیاب اقتصاد از گفتار لمبتون منجر می‌شود.^{۱۰} و همچنین غیاب اقتصاد از گفتار دلال‌رحمانی که، علی‌رغم تلاشش برای دست‌یافتن به رویکردی متفاوت از «رویکردهای رایج در مطالعه‌ی تاریخ سیاسی-اجتماعی ایران ... که به طور مشخص بر مسئله‌ی قدرت در عرصه‌ی سیاسی و حکومتی متمرکزند» (۱۱۱)، تفاوتی ماهوی با تحلیل‌های رایج از تاریخ ایران پس از اسلام تا مشروطه ندارد، و برای مثال تفاوت «سازوکارهای قدرت وصولگر» او با سازوکارهای «جامعه‌ی کوتاه‌مدت» یا «کلنگی» همایون کاتوزیان روشن نیست. در مورد خروج نسبی شاعران از دربار و بسط شعر حکمی و عرفانی بعد از حمله‌ی مغول هم آیا نمی‌توان، علاوه بر قتل عام و «فروپاشی اقتصادی و سیاسی ... که [طبق یک

کلیشه‌ی پر تکرار [به درون‌گرایی جامعه و دنیاگریزی آن دامن زد» (۹۳)، به صلح مغولی (*Pax Mongolica*) و شکوفایی اقتصادی و صنعتی و فرهنگی ملازم آن نیز اندیشید؟ قرون هفتم و هشتم هجری، علی‌رغم ویرانی‌های ناشی از حمله‌ی مغولان، از دوره‌های شکوفایی شعر و علوم و معماری و البته نگارگری در ایران و در قلمرو زبان فارسی هستند. و نه تنها در ایران، بلکه در قسمت بزرگی از جهان قدیم، با محوریت آسیای مرکزی، از یک سو، و مدیترانه و خلیج فارس و دریای عمان و اقیانوس هند و خلیج بنگال و دریای چین، از دیگر سو. قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی (هفتم و هشتم هجری) دوره‌ی پیشرفت علوم دریایی و توسعه‌ی نظام‌های مالی و اعتباری و گمرکی و شیوه‌های اداره‌ی دولتی در نتیجه‌ی گسترش عظیم راه‌های تجاری‌ای بودند که، از یک سو، منطقه‌ی وسیعی از چین تا جزایر ملوک و سوماترا و هند و ایران و عربستان و شاخ آفریقا و مصر و شامات و عراق و روم تا دولت-شهرهای ایتالیایی بر سواحل شمال غربی مدیترانه را در بر می‌گرفت و، از دیگر سو، در شمال این جغرافیا، همان دولت-شهرهای ایتالیایی را، از قسطنطنیه به تبریز و بخارا و سمرقند و پکن وصل می‌کرد (و در ایران، علاوه بر تبریز، هرمز و سیراف نیز از گره‌گاه‌های حیاتی این مسیرهای تجاری بودند). در سراسر این جغرافیا، به روایت ژانت ابولغد، می‌شد مازاد ثروتی را دید که هم خرج تزئینات و شکوه و جلال درباری و دینی می‌شد، و هم خرج علوم و عالمان.^{۱۱} و مدارس و کتابخانه‌ها و رصدخانه‌ها و خانقاه‌هایی که در این دوره ساخته شدند، همه شاهدی بر این مدعا هستند.^{۱۲} مثلاً یکی از مهم‌ترین نهادهای علمی که در این دوره (به فرمان هلاکو و تحت نظارت خواجه نصیرالدین طوسی) ساخته شد، رصدخانه‌ی مراغه بود که، به نظر توفیق حیدرزاده، موجب تغییری بنیادی در رصدخانه به‌مثابه یک نهاد علمی شد و آن را از مکان کار یک محقق با ابزارهای محدودش، به نهادی برای کار گروهی علمی بدل کرد با «مستخدمان بسیار که هر کدام برای رصدهای طولانی‌مدت نیازمند تسهیلات [ویژه‌ای] بودند». رصدخانه‌ی مراغه، در ضمن، هم «به‌الگویی برای ساخت رصدخانه‌های دیگر در ماوراءالنهر و آسیای صغیر و هند» بدل شد، و هم می‌توان اثرات علمی آن را در جغرافیای وسیعی که گفتیم مشاهده کرد؛ چنان که مثلاً کوپرنیک، حدود سه قرن بعد، در ایتالیا به مدل‌های ناقلیدسی حرکت اجرام آسمانی که در

صدخانه‌ی مراغه صورت‌بندی شده بودند دسترسی داشته و در آثارش بارها از آن‌ها استفاده کرده.^{۱۳} آیا بسط و گسترش متون نظم و نثر عرفانی در این دوره، و همچنین فراهم شدن امکانی برای فاصله گرفتن شاعران از دربار در عین حفظ رابطه با آن، هم نمی‌تواند ربطی به مزاد قابل توجه ثروتی داشته باشد که از خلال این گسترش تجاری به دست می‌آمده و بخشی از آن صرف مدارس و کتابخانه‌ها و خانقاه‌ها می‌شده؟ لئونارد لویزون، برای مثال، گسترش چشمگیر متون عرفانی در دوره‌ی مغول را ناشی از گسترش چشمگیر شبکه‌ی خانقاه‌ها و سلسله‌های صوفیه می‌داند که هم نقش مهمی در مسلمان کردن مغولان داشتند و هم روابط مالی گسترده‌ای با آن‌ها داشتند. در جنب مدرسه‌هایی که در این دوره ساخته می‌شده اغلب خانقاهی نیز می‌ساختند، چنان که وقتی این بطوطه در دهه‌ی سوم قرن چهاردهم میلادی (دهه‌ی ۷۳۰ هـ.ق.) در ایران سفر می‌کرده شهری نبوده که خانقاهی برای سکنا گزیدن در آن نیابد. بنا به روایت لویزون «در اغلب موارد نیز نمایندگان حکومت ایلخانی در ساخت این بناها با جماعت صوفیان همکاری می‌کردند»، و همچنین «اغلب شاعران برجسته‌ی ایرانی در دوره‌ی مغول و دوره‌ی تیموری به نهاد خانقاه وابسته بودند».^{۱۴} پس چنین به نظر می‌رسد که اهل خانقاه هم به نوبه‌ی خود از مزاد ثروتی که از گسترش راه‌های تجاری حاصل می‌شده بهره‌مند می‌شده‌اند. و اگر چنین باشد، آیا قدرتی که بخشی از ثروتش را خرج ساختن و حفظ این مراکز پر رونق علمی و مذهبی می‌کرده، نقش اقتصادی معینی در گسترش این راه‌های تجاری، و نظام‌های مالی و مالیاتی همبسته‌ی آن‌ها، نداشته؟ این‌ها استفهام‌های تقریری نیستند، پرسش‌های واقعی‌اند، من سررشته‌ای در این بحث ندارم و فقط دارم سعی می‌کنم به دنیوی‌ترین شکلی که می‌توانم به مسئله‌ای که تبارشناسی/ادبیات در برابرم گذاشته فکر کنم.

روایت تبارشناسی/ادبیات از تاریخ شعر و نثر فارسی پیش از مشروطه، یعنی آنچه که پس از مشروطه (و در واقع بیشتر از دوره‌ی پهلوی اول) به‌عنوان «ادبیات کهن» شناخته شد، بر تمایزگذاریِ روشمند بین شیوه‌های رؤیت شدن چیزها، از یک‌سو، و شیوه‌های روایت شدن‌شان، از دیگر سو، بنا شده است. این روش تمایزگذاری، که در ارجاع به میشل فوکو و تفسیر ژیل دلوز از روش کار تاریخی او صورت‌بندی شده، «کردارهای غیرگفتمانی» و «امور رؤیت‌پذیر» متناظر با آن‌ها را از «کردارهای

گفتمانی» و «امور گزاره‌پذیر» متناظر با آن‌ها جدا می‌کند؛ و در حالی که، از یک سو، به «توزیع فضایی» ... جایگاه‌های» رؤیت‌پذیری می‌پردازد که «چونان یک ماشین ... نیت شبکه قدرت را پیش می‌براند» (مثل موقعیت‌های دبیری و شاعری، در کنار موقعیت‌های درباری دیگر، که در خدمت بقای سلطان بودند)، از دیگر سو، به اموری می‌پردازد «که در سطح گزاره‌ها ظاهر می‌شوند» و «دانش نظری»‌ای را شکل می‌دهند که انسان‌ها به میانجی آن «نوعی روایت ... از اطراف خویش ارائه می‌کنند» (مثل روایت «دانش ادبی» پیش از مشروطه از شعر و نثر که دلالت‌رحمانی توصیف جالبی از آن به دست می‌دهد و در ادامه به آن بازخواهم گشت). پس برای نوشتن تاریخ یک دوره (در اینجا «قرن‌های میانی»)، بنا بر این تمایز روشی، باید، از یک سو، به «تعیین امر رؤیت‌پذیر» در آن دوره پرداخت، و، از دیگر سو، به تعیین «امر گزاره‌پذیر»؛ به عبارت دیگر، روایت تاریخ هر دوره به معنی «تعیین شیوه دیدن و شیوه نوشتن در هر دوره است». این نکته هم مهم است که نه شیوهی نوشتن درباره‌ی یک پدیده (یا شیوهی روایت کردن آن) معلول شیوهی دیدن آن پدیده است، و نه برعکس؛ بلکه «شیوه‌های رؤیت و روایت در یک نارابطه قرار دارند». اما با این همه می‌توان به «نوعی اولویت [نظری] ... برای کردار[های] گفتمانی» (یا شیوه‌های روایت) قائل بود، چرا که شیوه‌های رؤیت و روایت، در عین حال که همسطح‌اند و «در کنار» یکدیگر قرار گرفته‌اند، نهایتاً «بر اساس امری گفتمانی با یکدیگر مرتبط می‌شوند». ارتباط این دو با یکدیگر از جنس «چفت‌وبست یا تداخل» است (می‌توانند بر هم اثر بگذارند اما رابطه‌ی علی و معلولی یا «رابطه‌ای مبتنی بر هم‌شکلی یا تعیین با هم ندارند»؛ و سطح ارتباطشان «سطح ... روابط قدرت یا بردارهای نیروست که در واقع حقیقت را برمی‌سازد» (۴۷-۵۰). آنچه تا اینجا مرور و نقد کرده‌ام همه ناظر بر روایت تبارشناسی/ادبیات از شیوه‌های رؤیت شدن شاعری و دبیری و عارفی همچون موقعیت‌هایی اجتماعی در «قرن‌های میانی» بوده است. به عبارت دیگر، شیوه‌های رؤیت شدن شعر و نثر، از یک سو، به‌مثابه‌ی «صناعت» شاعران و دبیرانی که مانند سایر صاحبان صنایع از طریق «کار»شان «امرار معاش» می‌کرده‌اند و، از دیگر سو، به‌مثابه تولیدات متنی صوفیان و عرفایی که برای گذران زندگی به مجرای وصول دیگری دسترسی داشته‌اند که البته آنقدر از حد ضرورت بیشتر

بوده که دست‌شان را برای تولید متون نظم و نثر ویژه‌ی خودشان باز بگذارد. در *روایتی* که انسان‌های «قرن‌های میانی» از جهان اطراف خود ارائه می‌کردند، «صناعت» به «مهارتی» گفته می‌شد که، از یک سو، «در ذهن جایگیر شده» باشد و «هدفی خاص به‌طور تقریباً [؟] آگاهانه [به واسطه‌ی آن] حاصل» شود، و، از دیگر سو، «عمل مستمر شخصی [باشد] که بر آن نفعی مترتب گردد»^{۱۵}، چنان که آن شخص بتواند از طریق آن امرار معاش کند. در این معنی، در روایت این جهان از خود، شاعری و دبیری، در مقام صنعت، در کنار «قابلگی ... صحافی ... موسیقی ... پزشکی ... کشاورزی ... بنایی ... درودگری ... بافندگی و خیاطی»^{۱۶} قرار می‌گرفت و با آن‌ها «هم‌تراز» بود. پس هر کس که شعر می‌گفت ضرورتاً «شاعر» نبود، بلکه شاعر کسی بود که از قبل صنعتش، یعنی شعر، و همچنین از قبل «صنایع ادبی»، یعنی «آنچه موجب زیبایی متون بود»، نان بخورد. «شاعری موقعیتی بود که صرفاً با سرودن شعر ارتباط نداشت، بلکه به حضور در میدانی اقتصادی مرتبط بود». مثلاً میرزا محمدطاهر نصرآبادی، ادیب دوره‌ی صفوی (قرن ۱۱۰۵/۱۷۰۱ م.)، در *تذکره‌الشعرا* خود «ذکر شعرا» را از «ذکر اشعار پادشاه و پادشاه‌زادگان» و همچنین «امرا و خوانین و ... سادات و نجبا و ... علما و فضلا و ... خوش‌نویسان و ... فقرا و درویشان» جدا کرده بود؛ و در حالی که در فصل مربوط به شاعران در کتاب او «اغلب به صله‌ستانی‌ها و دریافت انعام شاعران و حضور در دربار اشاره شده است ... در فصل‌های دیگر چنین اشاراتی وجود ندارد». پس «شاعری» تنها «جایگاه ... تولید متون منظوم» نبود، همان‌طور که «دبیری» تنها جایگاه تولید متون منثور نبود؛ بلکه این‌ها «موقعیت‌ها [یی] اجتماعی و اقتصادی»، و مشخصاً «درباری»، بودند، در کنار موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی دیگری (مثل موقعیت عرفا) که تولید متون منظوم و منثور از آنجا نیز ممکن بود. در نتیجه وقتی که امروز از دریچه‌ی «ادبیات»، به‌مثابه‌ی «عنوان واحد»ی که بعدها به تمام این متون اطلاق شد، به گذشته نگاه می‌کنیم، ممکن است به‌خطا به دنبال جایگاه تولید واحدی (مثلاً «ادیب») بگردیم که همه‌ی متون گردآمده ذیل مفهوم «ادبیات کهن» از آنجا تولید شده‌اند، حال آنکه چنین جایگاه واحدی اساساً وجود نداشته و متونی که بعدها همه ذیل یک مفهوم جمع شده‌اند، در زمان خود، محصول «تنوعی از موقعیت‌های اجتماعی ناهم‌تراز» بوده‌اند (۱۲۳-۱۲۸). «ادب»، در این دوره، نه دال بر مجموعه‌ای از متون متعلق به یک زبان

یا فرهنگ خاص، بلکه «معادل دانش» بود و «در مقابل جهل» قرار داشت، و «ادیب معادل دانشمند»؛ و طرفه آنکه در روایت این دوران، یعنی در سطح امر گزاره‌پذیر، شاعران، برخلاف دبیران، در زمره‌ی «ادبا» شمرده نمی‌شدند، و به همین دلیل هم، مثلاً، یاقوت حموی در کتاب *معجم‌الادبای خود* به کسانی پرداخته که به «تصنیف و تألیف کتب اشتغال می‌ورزیدند و شعرشان اندک و نثرشان فراوان بود»^[۵]، و کتاب مجزایی هم به نام *اخبار الشعرا* دارد که در آن، متقابلاً، به *ادبا* نپرداخته. اما در عین حال، حموی خود، به‌عنوان یکی از *ادبای* قرن ششم و هفتم هجری (۱۳ و ۱۲ م.)، در زمره‌ی دانشمندانی که بتوانند کتابی *درباره‌ی شعر* و شاعری بنویسند محسوب می‌شده، چرا که «ادب شامل دانش شعر می‌شد، اما صنعت آن را دربر نمی‌گرفت». «بنابراین در حالی که در سطح دانش، قواعد نظم و نثر بخشی از موضوع دانشی واحد قلمداد می‌شدند، اصحاب این صنایع (شاعران و دبیران) در کنار هم و به‌مثابه‌ی چیزی واحد مشاهده نمی‌شدند»؛ و «در نتیجه، شعر در دربار قرن‌های میانی در دو سطح ظاهر می‌شد: نخست در سطح صنعت که مختص شاعران بود و دوم در سطح علم و دانش که به دبیران نیز تعلق داشت». در این معنی، پیش از برآمدن مقوله‌ی مدرن «ادبیات کهن»، «مرزی میان شعر و ادب» وجود داشت که امروز وقتی از دریچه‌ی مفهومی مدرنی که «ادبیات» در برابرمان گذاشته به گذشته می‌نگریم نادیدنی می‌شود، و به فراموشی این نکته دامن می‌زند که پیش از مدرنیت «نظم و نثر دو گونه متمایز کلام بودند و در کنار هم طبقه واحدی به نام ادبیات را تشکیل نمی‌دادند»، و «هیچ ضرب‌آهنگ هماهنگی در منطق تغییرات تاریخی آنها وجود نداشت». هرچند رد این تمایز تاریخی فراموش شده، حتی پس از شکل‌گیری مفهوم ادبیات همچنان مثل «جراحی دائمی بر چهره ادبیات» باقی مانده و آنجایی رخ می‌نماید که دیسیپلین جدید تاریخ‌نگاری ادبیات در ایران، علی‌رغم آنکه «خود را بر امری واحد [یعنی ادبیات] متمرکز کرده» هرگز نتوانسته تاریخی یکپارچه برای این امر واحد بنویسد و همواره ناگزیر به نگارش «تاریخ نظم و نثر»، یعنی تاریخ دو چیز نهایتاً مجزا، پرداخته (۱۳۸-۱۲۸).

روایت تبارشناسی/ادبیات از شیوه‌های روایت شدن شعر و نثر در «قرن‌های میانی»، برای ترسیم طرحی از پاسخی به مسئله‌ای که نوپیدی (یا مدرنیت) «ادبیات» در برابر ما (یا دقیق‌تر، در برابر مطالعات ادبی در ایران) می‌گذارد، بسیار راهگشاست. اما در عین حال پرسش‌هایی درباره‌ی روایت همین کتاب از شیوه‌های رؤیت شدن همین پدیده‌ها برمی‌انگیزد. مهم‌تر از همه این که اگر، از یک سو، «شاعری امری ضروری نبود و هم‌ازاین‌رو در حاشیة دربار سلطانی قرار می‌گرفت» (۷۷)، و در عین حال تصاحب این موقعیت فرودست درباری در «قرن‌های میانی» وابسته به «حضور در میدانی اقتصادی» بود (۱۲۷)؛ و از دیگر سو، شعر، از این نظر که صنعت بود و وسیله‌ی امرار معاش، با صنایع دیگری مانند قابلیت و صحافی و کشاورزی و پزشکی و بافندگی و ... هم‌تراز بود (که ضرورتاً صنایع درباری نبودند) (۱۲۵)؛ پس تلاش نظری و تحلیلی برای رؤیت میدان حضور اقتصادی شاعر نمی‌تواند محدود به دربار باشد، حتی اگر او صرفاً در دربار «کار» می‌کرده. یعنی اگر در روایت تبارشناسی/ادبیات پیوند دربار با جهان خارج از خودش، به لحاظ نظری، پیوندی مشخصاً غیراقتصادی نبود، به عبارت دیگر، اگر قدرت سیاسی و حاکمیت به وجه نمادین (روایت‌پذیر؟) آن فروکاسته نمی‌شد، شاعر ممکن بود در فضایی رؤیت‌پذیر (یا در وهله‌ی اول تخیل‌پذیر) شود که، مثلاً، شعرنویسان دیگری هم در آن بوده‌اند (افراد دیگری با شأن اجتماعی پایین) که برای دست یافتن به موقعیت اقتصادی شاعری، در صنعت شعر (که در عرصه‌ی کلام/ارزش بالایی داشت)، با او رقابت می‌کرده‌اند. اگر فقط شاعرانی به دربار راه می‌یافتند که پیشتر نامی برای خود کسب کرده باشند تا بر توانایی‌شان در جاودانه کردن نام سلطان شهادت دهد، باید بپرسیم شاعران این نام را کجا کسب می‌کردند؟ یا اگر قابوس‌نامه (قرن ۵ هـ/ ۱۱ م.) به شاعران نصیحت می‌کرده که اگر «ممدوح [می‌طلبند]» و می‌خواهند «کار بازار» کنند، «مدبرروی [ترش‌رو] و پلیدجامه» نباشند و «دائم تازه‌روی و خنده‌ناک» باشند و «حکایات نوادر و مسکته [چیز نغز و شگفت‌آور] و مضحکه بسیار یاد گیر[ند]»، و به نظر دل‌الرحمانی صنعت شاعران از این نظر وجه مشترکی با صنعت «بندبازان، شعبده‌بازان و دلقکان و ... داستان‌سرایانی» داشته «که برای سرگرم کردن سلطان» به قصه‌گویی و مسکته و مضحکه می‌پرداخته‌اند، نسبت اقتصادی صنعت شاعری با این صناعات مسکت و مضحک دیگر چه بوده؟ و نه فقط در بستر

دربار، بلکه همچنین خارج از آن، چرا که چنانکه نویسنده‌ی *قابوس‌نامه* می‌گوید «شعرا» نه فقط «پیش‌ممدوح» بلکه «در پیش مردم» هم کارشان همین بوده (۷۹-۸۰). آیا داستان‌سرایان و شعبده‌بازان و دلچکان هم در دربار مستمری و وظیفه داشته‌اند؟ خارج از دربار چطور از طریق صناعت‌شان امرار معاش می‌کرده‌اند؟ آیا شاعران خارج از دربار و خانقاه امکان امرار معاش از طریق صناعت‌شان داشته‌اند؟ می‌دانیم که شاعران فقط سکه و جواهر از دربار دریافت نمی‌کرده‌اند، بلکه مناسبات اقتصادی‌شان با دربار و خارج از آن پیچیده‌تر بوده. مثلاً ممکن بوده که حق بهره‌برداری از ده یا دهات مختلفی در قالب تیول و اقطاع و خالصات و... به شاعری سپرده شود، در این صورت آیا شاعر همچنان از قبل صناعتش نان می‌خورده و موقعیت اقتصادی‌اش با قابله‌ها و کشاورزان و درودگران و شعبده‌بازان هم‌تراز بوده، یا نسبت به این دسته از صنعتگران موقعیت اقتصادی متفاوتی داشته؟ شاعران، که بسیاری‌شان هم اهل سفر بودند، (غیر از مواردی که در دوره‌های جنگ و ویرانی فرار می‌کردند) چگونه بین دربارها جابه‌جا می‌شدند؟ آیا اجتماع شاعران در خانقاه‌ها در دوره‌ی مغول ناشی از سردی بازار شعر در دربار بوده، یا گرمی‌اش در خانقاه‌ها، و شأن اجتماعی ملازم با نهادهای مذهبی و عرفانی که حاکمیت نقشی اقتصادی در گسترش آن‌ها داشته؟ شاعران چگونه بین خانقاه‌ها و مدارس جابه‌جا می‌شده‌اند؟ آیا گسترش تاریخ‌نویسی در دوره‌ی مغول قسمی جبران خروج شعرا از دربار بوده؟ «امکان‌آی» جایگزین» که بعد از خروج شعرا از دربار «بخشی از وظایف شعر» (که چنان که دیدیم بقای نام سلطان از خلال زیبایی بود) را به عهده گرفته (۱۰۴)؟ یا ناشی از گسترش زبان فارسی به‌عنوان «زبان دیوانهای انشاء و رسائل» در قلمرویی بوده که پیش از این زبان دیوانی‌اش عربی بوده، و با سقوط خلافت بنی‌عباس به دست مغولان با فارسی جایگزین شده بوده و در نتیجه بازار کار دبیران فارسی‌دان را هم گرم کرده بوده، که حالا صناعت‌شان دیگر نه فقط در قلمرو ایران، بلکه «در عراق و الجزیره [یعنی بخش شمالی بین‌النهرین که مراکز اصلیش سنجار و آمد و موصل و رقه بوده] و روم»، و همین‌طور در «آسیای مرکزی» هم خریدار داشته؟^{۱۷} می‌توان گفت این‌که پرداختن به «شعر و نثر فارسی به‌مثابه صنعت [یعنی به‌مثابه کاری که از طریق آن بتوان امرار معاش کرد] وجه ترجیحی بر بسیاری از زبان‌های محلی

داشت[ه]» نسبتی با گسترش قلمرو زبان فارسی به‌مثابه‌ی زبان دیوانی در دوره‌ی مغول دارد، که به نوبه‌ی خود/ارزش صنعتگری با آن را نسبت به زبان‌های دیگر بالاتر می‌برده و، چنان که دلال‌رحمانی به‌درستی اشاره می‌کند، «حاصل موقعیت خاص آن بود[ه] و ربطی به ماهیت ذاتی آن نداشت[ه]». آیا حرکت شاعران فارسی‌گو و شعرهایشان در این جغرافیا پیرو حرکت دبیران بوده یا همزمان با آن؟ به عبارت دیگر آیا ارزش صنعت شاعران فارسی‌گو در این جغرافیا تابعی از ارزش صنعت دبیران فارسی‌نویس بوده؟ در جغرافیای تجاری وسیع‌تری که صلح مغولی به گسترشش دامن زده بود چطور؟ مثلاً آیا اینکه ابن بطوطه در قرن ۸ هـ/۱۴ م. «از مجلسی در دربار پکن یاد می‌کند که در آن شعر سعدی را در مجلس فرزند امپراتور چین می‌خواندند»، یا این که «در شمال سوماترا، بر سنگ گوری پاره‌ای از یک غزل سعدی دیده می‌شود» (۱۲۸)، ناشی از سرمایه‌ی ادبی، فرهنگی یا، دقیق‌تر بگوییم، سرمایه‌ی صنعتی‌ایست که دبیران برای زبان فارسی اندوخته بودند، یا محصول صنعت خاص خود شاعران، یعنی شعر، است که مثلاً به دلیل آزادی از قیود دیوانی، پیوندش با شبکه‌ی گسترده‌ی خانقاه‌ها (که بسیار گسترده‌تر از قلمرو ایران بوده)، و همچنین به‌خاطر پیوندش با موسیقی امکان گسترش وسیع‌تری داشته؟ تجار، در این جغرافیای گسترده، چه پیوندی با دربارها و خانقاه‌ها داشته‌اند؟ آیا برخی‌شان مریدان مشایخ سلسله‌های بزرگ صوفیه، مانند سهروردیه و کبرویه و نقشبندیه، بوده‌اند که هر کدام در این جغرافیا خانقاه‌های متعددی داشته‌اند و پیوندهای گسترده‌ای با دربارها؟^{۱۸} سرمایه‌ی تجاری، جز از طریق مالیات‌های حکومتی، چه نسبتی با گسترش شبکه‌ی خانقاه‌ها داشته؟ خانقاه‌ها چه سودی برای تجار داشته‌اند؟ آیا فقط تجار ایرانی ممکن بوده مرید مشایخ خانقاه‌هایی باشند که در جغرافیای ایران واقع شده بودند؟ این‌ها همه پرسش‌هایی دنیوی‌اند که می‌توان درباره‌ی شعر و شاعری، به‌مثابه‌ی صنعت و صنعتگری، یعنی به‌عنوان موقعیت‌هایی اجتماعی، و حضور اجتماعی این موقعیت‌ها در یک میدان اقتصادی پرسید (و همچنین درباره‌ی ارزش ادبی - نه در معنای جدید کلمه)، حتی اگر بنا بر منابع موجود نتوان پاسخ‌های دقیقی برای آن‌ها یافت؛ اما اگر (رازورزانه) میدان اقتصادی حضور شاعری که در دربار کار می‌کرده را، اول به دربار، و بعد به «فقط [یک] ردیف مصرف» (۱۱۵) فروبکاهیم، چنین پرسش‌هایی اساساً (یا به عبارتی نظر) تخیل‌ناپذیر

می‌شوند. شاید مشکل اینجاست که علی‌رغم نقد درست دل‌الرحمانی بر محدودیت‌ها و کژبینی‌های معرفت‌شناختی تاریخ‌نگاری ادبیات در ایران که محصول نگرستن از دریچه‌ی مفهوم مدرن «ادبیات» (و زیرمقوله‌ی آن، «ادبیات کهن») به متون شعر و نثر پیش از مشروطه است، تبارشناسی/ادبیات همچنان از دریچه‌ی محدودکننده‌ی «ادبیات کهن» به این متون و شرایط امکان یا تولیدشان می‌نگرد. نه تنها تمام متون شعر و نثری که توسط تاریخ‌نگاری و دانشکده‌ی ادبیات از حوزه‌ی شمول «ادبیات کهن» کنار گذاشته‌اند را از حوزه‌ی پژوهش خودش کنار می‌گذارد، بلکه حتی موقعیت‌های تولید همان متونی که بعداً «ادبیات کهن» شدند را هم در بافتی چنان جهان‌زدوده قرار می‌دهد (یا تخیل می‌کند)، که گویی در «قرن‌های میانی» واقعاً خارج از دربار هیچ نبوده الا مرگ. «ادبیات کهن» این بار در هیئت تنها ردّ باقی مانده از زندگی (یا در واقع از لذت و مصرف) در این جهان موات بازمی‌گردد، تو گویی این متون واقعاً تنها چیزهایی هستند که از خلالشان می‌توان آن فضای اجتماعی که در آن به وجود آمده‌اند را رؤیت کرد، «در حالی که امور رؤیت‌پذیر» را باید «در حاشیه‌های فراموش شده و در منابعی پیگیری کرد که کم‌تر مورد توجه قرار گرفته‌اند» (۹-۴۸)؛ و دایره‌ی چنین متونی صرفاً به داستان‌ها و اشعار عامیانه (و البته غیرعامیانه‌ای که به زبان‌ها یا حتی خط‌هایی غیر از فارسی نوشته شده‌اند) محدود نمی‌شود، بلکه می‌تواند متونی مانند قراردادهای، احکام مالی، اسناد تجاری، شروح ادارات و وظایف [شهریه‌ها و مستمری‌ها]، و بسیاری از متون باقی‌مانده از دیوان‌های استیفا را نیز در بر بگیرد.

آنچه تا اینجا به آن پرداخته‌ام، یعنی از ابتدای کتاب تا پایان بخش سوم فصل دوم، همه معطوف به روایت تبارشناسی/ادبیات از «شرایط امکان تولید متون نظم و نثر در قرن‌های میانی» بود. یعنی همان چیزی که بعدها «ادبیات کهن» نامیده شد. در بخش چهارم دل‌الرحمانی به «قواعد نیندیشیده‌ی تذکره‌های فارسی» (۵۴) و روایت‌شان از نسبت شاعر با شعر، و همچنین شیوه‌های دسته‌بندی شاعران در تذکره‌ها می‌پردازد، که البته «به‌جز چند مورد استثنایی» غالباً «به میانه‌ی قرن‌های میانی و نیز دوره‌ی انتهایی آن تعلق دارند». تذکره‌ها شاعران را بر مبنای قسمی «شباهت انتخابی»، مثلاً «مشابهت در حرف اول نام ... در محل تولد ... در دوره‌ی تاریخی ... در مخدومان و ...»، تقسیم‌بندی

می‌کردند؛ و شعر را «امری ارادی» و برآمده از «نیت» شاعری «مختار و آزاد» در نظر می‌گرفتند که «مالک معنوی» شعرش تلقی می‌شد و (بر خلاف پیش‌فرض مشترک جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگاری ادبیات) هیچ وجهی از معنای کلامش خارج از حوزه‌ی آگاهی او پنداشته نمی‌شد (۱۵۷-۱۳۹). از بخش پنجم تبارشناسی/ادبیات به «شرایط امکان "ادبیات"» در «[نسبت] با گروه‌های اجتماعی» ای می‌پردازد که حاملان آن بودند و ادبیات، در معنای جدید کلمه، «اثری از آن‌ها در خود پذیرفت[له است]» (۵۵). «ظهور مفاهیم ادبیات و تاریخ ادبیات»، در روایت دلال‌رحمانی، «[اثر] هم‌نشینی و هم‌افزایی» این «رخداد‌های دوران‌ساز» در نظر گرفته می‌شود: «شکست‌های نظامی: بحران در قدرت وصولگر»، «اصلاحات در نظام درباری: فروپاشی صنایع ادبی»، «اصلاحات دیوان مالیه: مسئله مالیات، سیاست انقباضی»^{۱۹} و «اصلاحات در دیوان داخله و خارجه» (۱۵۹). «پس از آنکه آقا محمدخان قاجار تمام قلمرو ایران در عصر صفوی را فتح کرد و بار دیگر حکومت شاهنشاهی را مستقر ساخت» و مرد، «ایران با مجموعه‌ای از تنگناها مواجه گشت. نخست سیاست زور در جنگ‌های ناپلئونی بود که بخشی از آن به خاورمیانه نیز سرریز کرد. از سوی دیگر، حضور دولت بریتانیا در هند بود که فشارهای بی‌سابقه‌ای را از شرق به دولت قاجار وارد می‌کرد» (۱۶۰). در نیمه‌ی اول قرن سیزدهم (۱۹م)، ایران در تمامی جنگ‌هایی که بین این کشور و روسیه و بریتانیا درگرفت شکست خورد. شکست‌هایی که به عهدنامه‌های معروف گلستان (۱۲۲۸هـ/۱۸۱۳م) و ترکمانچای (۱۲۴۳هـ/۱۸۲۸م) و پاریس (۱۲۷۳هـ/۱۸۵۷م) منتهی شد که مرزهای جدید ایران را مشخص کرد، و دولت قاجار را مجبور به دست کشیدن از حکومت بر قفقاز و هرات کرد. «شکست‌های نظامی، نظام اندیشه‌ی قدمایی را با بحرانی جدی مواجه ساخت. از این پس ترکی در گفتمان قدمایی افتاد که دیگر ترمیم‌پذیر نبود؛» و «پرسش از علت این شکست‌ها راهی بدون بازگشت شد که گفتمان قدمایی را یکسره واژگون کرد» (۱۶۲). این پرسشگری، آن‌گونه که مشهور است، با عباس میرزا، ولیعهد فتحعلی‌شاه قاجار و «سردار شکست‌خورده»ی جنگ‌های ایران و روس، آغاز شد؛ که پرسش او را پیر ژوبر، فرستاده‌ی ناپلئون بناپارت به ایران، فیلولوگ و مترجم نظامی، و بعدها رئیس مدرسه‌ی ملی زبان‌ها و تمدن‌های شرقی در پاریس، جایی نقل کرده و از طریق او به دست ما رسیده: «چه قدرتی موجب برتری شما

اغربیان] نسبت به ما می‌شود؟ علت پیشرفت‌های شما و سبب ضعف دائمی ما چیست؟ شما هنر حکومت کردن و فاتح شدن را بلدید؛ در صورتی که ما در جهل شرم‌آور خود درجا می‌زنیم و به‌ندرت آینده‌نگری می‌کنیم...» (کروشه از دلال رحمانی‌ست). پرسش عباس میرزا، یا پرسش از «عقب‌ماندگی»، «به‌زودی فراگیر [می‌شود] و در آثار متفکران عصر بارها و بارها تکرار» می‌شود و در متن‌های بسیار زیادی پژواک پیدا می‌کند. «نکته تأمل‌برانگیز در تمامی این موارد»، به نظر دلال رحمانی، «آن بود که نویسندگان خود را زیر بار نگاهی بیرونی قلمداد می‌کردند. ... نگاه خیره‌ی غرب و بی‌آبرویی "ما" در مقابل "آن‌ها"، به‌عنوان مسئله‌ای دردناک طرح می‌شد. "ما" از زمان عقب افتاده بود و "از وضع زمان... ابدأ آگاهی" نداشت ... این عقب‌ماندگی موجب بی‌آبرویی و حقارت "ما" در مقابل "آن‌ها" بود و به همین جهت می‌بایست هرچه سریع‌تر اقداماتی برای حفظ آبرو صورت می‌گرفت. ... با گذر زمان، فشار این نگاه خیره بیشتر احساس شد؛ نگاهی که برای راضی کردن آن باید تن به تغییراتی اساسی داده می‌شد» (۴-۱۶۲). پس می‌توان گفت که پس از این شکست‌های نظامی «ایران» دیگر هیچ‌گاه به زیست‌جهان پیشین خود بازنگشت - زیست‌جهانی که، در روایت دلال رحمانی، هر بار با تغلب مرگ فرومی‌ریخت و دوباره به همان صورت که بود تداوم پیدا می‌کرد؛ بلکه، با این شکست‌ها به درون فضایی رابطه‌ای افتاد، یا به مدار روابط و مناسبات جدیدی وارد شد، که مجموعه‌ای از قیاس‌ها را ممکن می‌کرد، و، حداقل برای جمعی از افراد («متفکران عصر»، امکان‌بازشناسایی خود را در هیئت جمعی که در یک سوی این رابطه ایستاده فراهم می‌کرد («ما» در مقابل «آن‌ها»): جمعی که گویی از بیرون بازخواست می‌شد، و این موقعیت را «به‌عنوان مسئله‌ای دردناک» تجربه می‌کرد؛ «ما»یی که حالا، درون آن فضای رابطه‌ای که با شکست واردش شده بود، «مسئله‌ی عقب ماندن خودش، در زمان، از «آن‌ها»یی که خارج از مرزهای «خود»ش ایستاده بودند و استیضاحش می‌کردند را به شکل «درد» حس می‌کرد؛ پس عواطفی دردناک و بالقوه جمعی (مثل «حقارت و بی‌آبرویی») را تجربه می‌کرد و سعی می‌کرد که آن مسائل و عواطف را بیان کند و انتشار دهد («آثار»، «نویسندگان»، به این امید که جمعی بودن بالقوه‌شان به فعل برسد، و بتواند آن‌ها را برای «اقداماتی» مشخص و «تغییراتی اساسی» بسیج کند

- پس می‌توان گفت جمعی که پس از شکست‌های نظامی خود را ناپهنگام، یا به گونه‌ای ناهمزمان و ناهمگام (یا ناموزون و مرکب)، در جهان سلاح گرم و قطب‌نما و دستگاه چاپ پیدا کرده بود. و البته در این جهان، «حتی در نبود آن نگاه خیره و آن پرسش‌های نوظهور [هم] دیگر امکان تداوم شرایط پیشین وجود نداشت». چرا که دولت ایران هم زمین‌هایی «بسیار حاصلخیز و پرجمعیت» و «درآمدهای مالیاتی» آن‌ها را از دست داده بود؛ هم «با از دست رفتن هرات ... عمده خدمات تجاری شرق کشور» را به سود دولت بریتانیا از دست داده بود؛ و هم طی عهدنامه‌ی ترکمانچای مجبور شده بود برای اجناس روسی «تعرفه‌های گمرکی ترجیحی» تعریف کند، که هم «عایدات دولتی» را کم می‌کرد و هم موجب «ارزانتر شدن کالاهای خارجی نسبت به تولیدات داخلی [می‌شد] که به خروج هرچه بیشتر ثروت از قلمرو قاجاریان و کسری تراز بازرگانی می‌انجامید». به علاوه، «حجم گسترده‌ای از طلا و نقره [هم] برای مقاصد مذهبی» از قلمرو دولت خارج می‌شد. در کنار اینها، دولت که در این شرایط دیگر «رمقی برای پیگیری سیاست تاریخی ... غارت [که] منبع اصلی تأمین پشتوانه پول در قرن‌های میانی بود» نداشت، مجبور به «ضرب سکه نقره» شده بود، که همزمان با «کشف معادن نقره در آمریکا» داشت «در بیشتر نقاط جهان اعم از غرب، ژاپن، هند و روسیه متروک می‌شد»، و این مسئله هم به نوبه‌ی خود موجب «کاهش برابری نرخ پول ایران در مقابل ارزهای خارجی و در نتیجه فقیرتر شدن دربار» می‌شد. پس، برخلاف جهان «قدرت و وصولگر»، جهان رابطه‌ای جدید، جهانی اقتصادی بود که نه تنها جنگ در آن ابزار (و ادامه‌ی منطقی) پیگیری اهداف اقتصادی بود و اقتصاد ابزار (و ادامه‌ی منطقی) پیگیری اهداف نظامی (مانند ضعیف کردن دشمن/رقیب)؛ بلکه، در ضمن، در این معنی نیز که «کشف معادن نقره» در یک سر آن می‌توانست ربطی به کسری بودجه‌ی دولتی و «قحطی پول» در سر دیگرش داشته باشد. پس رابطه‌ی حاکمیت با قلمرو و ساکنان آن نیز، در این جهان اقتصادی، دیگر نمی‌توانست غیراقتصادی باشد؛ یا به عبارتی، وصول ثروت بدون ایفای نقشی اقتصادی در تولید آن، حاکمیت را ضعیف می‌کرد نه قوی؛ چرا که، از یک سو، درون مرزها «چیزی برای برداشتن» باقی نمی‌گذاشت، و، از سوی دیگر، مرزهای حاکمیت در جنگ‌های اخیر/از بیرون تعیین شده بود، و در نتیجه قدرت نمی‌توانست برای غارت از حدود قلمروی خودش فراتر برود (۷-۱۶۴). پس در

عین حال که در دوره‌ی قاجار سلطان شعر دوست و ادب‌گستر «از سر قهر» تاریخی‌اش پس از حمله‌ی مغول «باز آمده بود» (۱۰۴) و «مقام‌های درباری برای شاعران در نظر گرفته» شده بود و «بار دیگر سنت بخشیدن صله‌های سلطانی رواج یافت» بود] و صنعت شاعری را پُررونق ساخت[ه]» بود، «بحران مالی دربار قاجار به اصلاحاتی انجامید که شرایط مذکور را دگرگون کرد»، و، چنان که در عنوان این بخش از *تبارشناسی ادبیات آمده*، موجب «فروپاشی صنایع ادبی» شد (۷۰-۱۶۷). برای بازسازی قوای نظامی، که شکست‌های اخیر ضرورتش را آشکار کرده بودند، ساختار نظام دیوانی از اساس تغییر کرد. دیوان مالیه حالا، برای تأمین هزینه‌های این بازسازی، باید دایره‌ی مالیات‌گیری را گسترش می‌داد، و برای این کار باید ساختار حاکمیتی پیشین را که بر «حضور یکباره و دریافت سهم متکی بود و نقشی در فرایند تولید مازاد نداشت» تغییر می‌داد، تا دولت بتواند، به‌جای مصرف و لذت صرف در نتیجه‌ی وصول، در *فرایندهای* تولید مازاد نیز شرکت کند. «عطف توجه از نتیجه به فرایند به معنای اهمیت یافتن الگوهای زمانی و محاسبات پیچیده‌تر بود»، و، در نتیجه، «رابطه نامتقارن موجود در قدرت وصولگر را تغییر می‌داد و نسبتی ضروری میان دریافت و پرداخت سلطان و رعیت برقرار می‌ساخت». پس «نحوه مصرف عایدات دولتی»، یا شیوه‌ی لذت دربار، هم خود بدل به موضوعی برای محاسبه و سنجیدن هزینه و فایده شد. آنچه «فایده‌ی مشخصی نداشت شایسته‌ی آن نبود که دولت هزینه‌ای برایش متحمل شود. پس «بخشش‌های سلطانی و مستمری‌های دائمی اعیان و اشراف و دعاگویان» و همچنین «موجب بسیاری از دبیران و شاعران» هم مشمول قواعد محاسبه‌ی جدید شد و صنایع شاعری و دبیری، که دیگر فایده‌ی چندانی بر آنها مترتب نبود، از رونق افتادند. دربار ممکن بود «در ازای ترجمه کتابی در زمینه فلاح»، یعنی در ازای کاری «مفید» در جهت نقش‌آفرینی در تولید ثروت و، در نتیجه، بسط و توسعه‌ی دایره‌ی مالیات‌گیری، به قآنی شاعر پول بدهد، اما دیگر صله‌ای بابت «قصیده مدحیه» به شاعر تعلق نمی‌گرفت و حتی ممکن بود به «چوب و فلک» شدنش منجر شود (۷۷-۱۷۰). مسئله‌ی مهم دیگری که به فروپاشی صنایع ادبی قدیم منجر شد، ورود ایران، و سایر ممالکی که زبان‌های فارسی و عربی در (درباره‌های) آن‌ها رواج داشتند، «به مناسبات

بین‌المللی» ای بود که زبان‌های دیگری در آن نقش میانجی داشتند، و از شیوه‌های نوشتاری دیگری نیز پیروی می‌کردند. «این شرایط، شیوه‌های پیشین ارتباطات کشور را بی‌فایده نمود». به‌ویژه از آن رو که در شیوه‌های پیشین دبیری «وجوه زیبایی‌شناختی به‌شدت بر وجوه کاربردی غلبه داشت»، در حالی که در نظام ارتباطات جدید «شفافیت و کارایی زبان بر زیبایی آن غلبه» داشت. حالاً نه‌تنها «دبیران باسواد درباری»، که بر زبان‌های میانجی جدید تسلط نداشتند، «حتی از خواندن و فهمیدن درست یک نامه رسمی عاجز بودند»، بلکه حتی شیوه‌ی نگارش پیشین‌شان، که مکاتبات رسمی در آن عرصه‌ای برای زبان‌آوری و صنعتگری بود، مضحک و نقض غرض به نظر می‌رسید. شفافیت زبانی هم برای ارتباطات بین‌المللی با «سنت‌های فرهنگی کاملاً متمایز» لازم بود، و هم برای ارتباطات داخلی «دولت‌آسی که [تلاش داشت سطح عمل خود»، یا سطح نقش‌آفرینی اقتصادی‌اش در تولید و انباشت ثروت، را «گسترش دهد»، و در نتیجه نیاز به مرادده با افرادی داشت که ضرورتاً برای فهمیدن زبان دبیران آموزش ندیده بودند. «ساده‌نگاری»، در روایت دل‌الرحمانی، پاسخی به این وضعیت بود که «هم امکان مرادده را بیشتر [می‌آورد] - و از این منظر خدمتی در راستای فراگیر شدن هرچه بیشتر قدرت جدید بود - و هم هزینه (قیمت) آن را کاهش می‌داد»؛ چون دیگر نیازی به آموزش دبیرانی که باید «سال‌ها وقت خود را صرف دانستن علوم ادبی می‌کردند» نبود، و بوروکرات جدید کافی بود بتواند، به قول اعتمادالسلطنه، «به لسان قوم» بنویسد. پس دبیران «نه‌تنها به‌واسطه بحران مالی، که به‌جهت تغییر منطق مناسبات داخلی و خارجی، از چرخه اقتصادی بیرون رانده شدند»، و این «به‌معنای فروپاشی صنایع ادبی و نیز موقعیت‌های اجتماعی‌ای بود که در ارتباط با این صنایع قرار داشتند». زبان نوشتار دبیران قاجاری و صنایع ادبی ملازم آن، «در نظر نواندیشان این دوران»، ارتباطش را با واقعیت امور از دست داده بود، و اگر قرار بود «بر عینیت منطبق شود، این انطباق مستلزم تلاشی دائمی برای کنار نهادن وجه ادبی آن بود»، چرا که «زبان ادبی»، یعنی زبان صنعتگرانه‌ی دبیران (قاجاری)، «امری نامفید، پیچیده و گمراه‌کننده بود که می‌بایست تا حد امکان کنار گذاشته شود. شعر نیز در همین دوران، بی‌فایده تلقی شد و در کنار نثر، محاکمه و محکوم شد». به نظر دل‌الرحمانی این لحظه‌ای تعیین‌کننده است که طی آن یک چیز واحد، یعنی «وجه ادبی»، از دو

چیز متفاوتی که پیش از این در کنار هم قرار نمی‌گرفتند و با معیارهای واحدی سنجیده نمی‌شدند، یعنی شعر و نثر، پس زده شد. بنا به روایت تبارشناسی/ادبیات، این اولین بار بود که شعر و نثر، که همیشه «ضرب‌آهنگ‌های تغییر» متفاوتی داشتند، اینگونه «هم‌تراز» می‌شدند، و، از این نظر، «این لحظه طرد، خود یکی از لحظه‌های آفرینش و ظهور ادبیات بود؛ ادبیات به‌عنوان امری که باید کنار زده شود» (۸۶-۱۸۰). به گمانم با توجه به اصطلاح‌شناسی تبارشناسی/ادبیات، «وجه ادبی» را در اینجا می‌توانیم به «وجه صنعتی» نیز ترجمه کنیم. با ارزشمند شدن نوشتن به «لسان قوم»، ارزش صنعت دبیران کم شد. صنعت شاعران هم همزمان مشمول همین فرایند ارزش‌زدایی شده بود و بدل به چیزی پرخرج و بی‌فایده، و حتی مضر، شده بود. می‌توان گفت چیز واحدی که زبان شعر و نثر قاجاری را، در نظر متفکران عصر مشروطه، از واقعیت امور، یا از «انطباق با عینیت»، بازمی‌داشت، وجه صنعتی آن بود (یا «مصنوع» بودن‌شان - اگر، عطف به تحلیل دلال‌رحمانی از مفهوم «صناعت» در نظام ادبی قدیم، مفهوم «مصنوع» را به گونه‌ای بسط دهیم که، علاوه بر آنچه مربوط به آراستن کلام با استفاده از صنایع ادبی می‌شود، شامل اغراق‌گویی و پرگویی و تملق‌گویی شعر درباری هم بشود). به عبارت دیگر، گمان می‌کنم که در ترکیب «وجه ادبی»، «ادبی» را باید در معنای قدیم کلمه بفهمیم؛ یعنی به‌مثابه چیزی که، در همان معنای قدیم، «زبان ادبی» را از چیزی که اعتمادالسلطنه «لسان قوم» می‌نامد، جدا می‌کرده. اگر چنین باشد، آنچه در این صحنه طرد می‌شود و باید کنار زده شود، باز هم منطبق بر (بخش بزرگی از) تحلیل خود کتاب، «ادبیات» نیست، بلکه آن چیزی است که تبارشناسی/ادبیات «منطق زیبایی‌شناسانه»ی شعر و نثر قدیم می‌نامد (که در ادامه به آن بازخواهم گشت). شکل‌گیری «ادبیات»، که، نه‌تنها در ایران، بلکه در همه‌جای جهان، نهادی «رمانتیک» و «مدرن» است، دقیقاً هم‌بسته‌ی فرایند ارزشیابی یک «لسان قوم»، یا یک «زبان عامه» (*vernacular*)، است به‌عنوان یک زبان نوشتاری «ملی» (باز هم در همه‌جای جهان، و نه‌تنها در ایران). شکل‌گیری هر «ادبیات ملی»، همزمان، فرایند و محصول انباشت «سرمایه‌ی ادبی»، در یک موقعیت ملی خاص، با و برای یک «زبان ملی» است

- سرمایه‌ای که به‌ویژه از طریق ترجمه، و با نوشتن به زبان عامه/ملی (یا آنچه سیدمحمدعلی جمالزاده «اناشای رومانی» می‌خواند) کسب و خلق می‌شود.^{۲۰}

«پس از شکست [های نظامی] و تغییر مناسبات بین‌المللی»، با «تغییر موقعیت ایران در جغرافیای سیاسی جهان»، و فروپاشی صنایع ادبی، «گونه نوظهوری از عقلانیت در رؤیت و روایت ظاهر شد که حامل قواعد و گزاره‌های متفاوتی بود ... [که، به نوبه‌ی خود،] حامل اثر قدرت جدید[ی] بودند». «قاعده فایده‌مندی» قاعده‌ای است که دل‌الرحمانی از میان این قواعد و گزاره‌ها برمی‌کشد تا، عطف به شیوه‌های اثرگذاری آن بر فضایی که این قاعده حالا در آن جاری شده، مسئله‌ی برآمدن ادبیات جدید را تبیین کند. «انتقادهای گسترده روشن‌فکران بر شاعری و دبیری عصر قاجار ... به طور مشخص بر مبنای [قاعده‌ی] "فایده‌مندی"» قرار داشت که «برای سنجش امور از میزان مفید بودن آن استفاده می‌کرد». این قاعده، چنان که دیدیم، خود «ناشی از ضرورت‌های اقتصادی دربار» بود، که، «در نبود امکان غارت و از میان رفتن منابع سنتی دربار»، مجبور شده بود خودش را بدل به موضوع محاسبه کند، و هزینه و فایده‌ی روش‌های اداره‌ی امور و مصرف خودش را بسنجد؛ و، در این میان، شعر و نثر درباری، مانند سایر عناصر شاکله‌ی «نظام درباری»، همچون چیزهایی «به‌شدت بی‌فایده و پرهزینه» رؤیت شده بودند، «و وجوه زیباشناختی آن [ها] ناکارآمد تشخیص داده» شده بود. در اثر عملکرد این قاعده، «شاعری» همچون «وسیله گدایی (کرمانی)» پدیدار می‌شد و «شعر» در هیئت «مجموعه‌ای از "منظومه‌های پوچ" (آخوندزاده)»؛ و «سنت صله‌بخشی» همچون «وجهی از جهل و حماقت صاحب‌منصبان ... (آخوندزاده)». پس بهتر بود به‌جای صرف هزینه‌های گزاف برای این قبیل چیزهای بی‌فایده، منابع دربار را «صرف کارهای مفیدتری چون ترقی تجارت و زراعت و گسترش علوم و فنون و احداث مدرسه» کرد. «ترقی» کلید فهم قاعده‌ی فایده‌مندی‌ست؛ یعنی قاعده‌ای که در این عصر «تقریباً در همه‌جا حاضر بود و بیش از هر چیز با مسئله ترقی (پروقره) مرتبط بود». در واقع، فایده‌مندی چیزها بر مبنای نقش آن‌ها در پیشبرد «ترقی»، یا به عبارتی توسعه‌ی اقتصادی و سیاسی، سنجیده می‌شد؛ چرا که دولت حالا دیگر، نه «حاکمیتی که به ضرب شمشیر حافظ ممالک محروسه بود»، بلکه، «مسئول ترقی کشور» محسوب می‌شد، و، به همین جهت، «دیگر نیازی به متخصصان زیبایی‌شناسی نداشت»، بلکه،

«نیازمند متخصصانی بود که بر فایده‌مندی امور نظارت کنند». کار این متخصصان هم دیگر نه تابعی از «فراست‌های شخصی و عقل چاره‌اندیش قدمایی و وجوه زیبایی‌شناسانه‌ی آن»، بلکه تابع «رویکردی علمی و غیرشخصی» بود (۱۹۲-۱۸۷). پس اگر بار دیگر به همان «لحظه‌ی طرد»^۱ برگردیم که طی آن «ادبیات»، اول بار، «به‌عنوان امری که باید کنار زده شود» (۱۸۵) پدیدار شده بود، می‌بینیم که، بر مبنای روایت تبارشناسی/ادبیات، این طرد خود یکی از آثار «قاعده‌ی فایده‌مندی»ست، که بر مبنای معیارهای سنجش آن «امر ادبی دیگر دانشی مرتبط با عناصر زیباشناختی، قواعد نگارش و ... نبود که وجهی کاربردی در دربار سلطان داشتند؛ بلکه صرفاً امری زیبا، بی‌فایده و غیر کاربردی بود که تا حد امکان می‌بایست کنار نهاده می‌شد» (۱۹۸). پس بار دیگر می‌بینیم که صفت «ادبی» در اینجا مشتق از «ادب» است، نه از «ادبیات»؛ یا، به عبارت دیگر، ناظر بر مفهوم قدیم «ادب» و «منطق زیبایی‌شناسانه» (یا «صنعتگرانه»)ی آن است، و نه ناظر بر مفهوم جدید «ادبیات» و منطق عامیانه یا vernacular آن (یا اگر باز هم از مفاهیم جمالزاده کمک بگیریم، منطق «دموکراتیک» و «عوام‌فهم» آن).^۲ در واقع بیشتر افرادی که در این دوره زبان نوشتاری مغلق و مصنوع دبیران قاجاری را پس می‌زنند و استهزا می‌کنند، خود به واسطه‌ی نوشتن به زبان عامه، یا «لسان قوم»، و انتشار آن چنین می‌کنند. میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقا کرمانی، زین‌العابدین مراغه‌ای، میرزا حبیب اصفهانی و ... که دل‌الرحمانی اقوال‌شان را درباره‌ی نوشتار نامفهوم دبیران قاجاری نقل می‌کند، همه نویسنده‌های آثار ادبی در معنای جدید کلمه هستند، و دقیقاً در همین آثار، در قالب رمان و نمایشنامه و کریتیکا (یا به عبارتی «هجو روشنگرانه»)، زبان شاعران و دبیران را نقد می‌کنند. اگر زبان دبیران و شاعران درباری ناگهان مضحک و کاریکاتوری به نظر می‌رسد، به این دلیل است که «تصویر کاریکاتورگونه‌ی شاعران و دبیران دربار سلطانی به‌مثابه چاپلوسانی گزافه‌گو ... به‌طور مشخص در آثار ادبی/این دوره»، که یعنی «ادبی» در معنای جدید کلمه، «تولید و تکرار شد» (۱۸۹). زبان صنعتگرانه‌ی شاعران و دبیران به واسطه‌ی بازنمایی/ادبی آن، با استفاده از زبان عامه و البته تکنولوژی چاپ، کنار زده شد - یعنی به واسطه‌ی «ادبیات» (یا پوئزی و رومان و تیاتر و کریتیکا، و البته سایر

متونی که به لسان قوم نوشته می‌شدند)؛ و *بازنمایی ادبی*، در این معنی، روشی و ابزاری برای تغییر نظم اجتماعی و نظام اداری آن بود؛ بیش از هر چیز به این دلیل که جهان اطراف از خلال *بازنمایی ادبی* آن به شکل دیگری دیدنی، یا رؤیت‌پذیر، می‌شد، و این به نوبه‌ی خود امکانی برای تغییر آن فراهم می‌آورد. مثلاً میرزا آقا تبریزی در سال ۱۲۸۸ (۱۸۷۱ م.)، در مؤخره‌ای که بر چهار نمایشنامه‌ی خود نوشته، که به فاصله‌ی کوتاهی بعد از انتشار نمایشنامه‌های آخوندزاده و به تأسی از او نوشته شده‌اند، درباره‌ی «فایده»ی نمایشنامه‌های خود چنین می‌نویسد: «مطالعهٔ حکایات و اطلاع از قصص و روایات و تفکر و تدبیر در آنها موجب بینائی و ازدیاد تربیت و عبرت ملت است، و عبرت و تربیت ملت سبب ترقی و آبادی مملکت؛ و این هر دو باعث انتظام قدرت دولت». *بازنمایی ادبی* «موجب بینایی» می‌شود، به این دلیل که آنچه «معمول فیه این زمان است» را در برابر «ما»، یا همان «ملت»، می‌گذارد تا «به رأی‌العین دیده [شود] و جای تأویل و تردید باقی [نماند]».^{۲۲}

اجازه بدهید کمی دقیق‌تر به مسئله‌ی «زیبایی» و «زیبایی‌شناسی» در روایت *تبارشناسی ادبیات* از برآمدن مفهوم جدید ادبیات در ایران بپردازم. «ظهور ادبیات» در روایت دلال رحمانی همبسته‌ی پس زدن و کنار نهادن «ادبیات» و «امر ادبی» است به‌مثابه‌ی امری «صرفاً... زیبا»، اما «بی‌فایده و غیرکاربردی» (۱۹۸)؛ یا، به عبارت دیگر، همبسته‌ی «غیرشخصی‌سازی امور» و جدا کردن‌شان از «الگوهای اداری پیشین که حاوی جلوه‌هایی زیبایی‌شناختی بودند»، در جهت تلاش برای اداری‌امور «مبتنی بر قوانینی پیشینی، غیرشخصی و علمی» که خود، الساعه، فارغ از تصورات و «فراست‌ها» و تیزبینی‌های شخصی «افرادی که در رأس امور بودند، قوانینِ درونی و علمیِ ناظر بر واقعیتِ امور تلقی می‌شدند (۲۰۷)». در واقع از آنجا که امور خود الساعه قانون داشتند، پس فقط به واسطه‌ی استقرار نظامی قانونی اداره‌پذیر می‌شدند که در وهله‌ی اول تابع قوانین «طبیعی» و «علمی» برآمده از واقعیت خود امور باشد، نه تابع میل افراد و فراست‌ها و حماقت‌ها و بوالهوسی‌ها و جمال‌پرستی‌های شخصی‌شان. پس به قوانینی نیاز بود که شیوه‌ی اداری امور را بر مبنای قوانین درونی و حاکم بر نظم خود امور (یعنی قوانینی که خود از طریق مطالعات و *بازنمایی‌های علمی دیدنی* می‌شدند) تنظیم کند. در نظر متفکران عصر مشروطه، مشکل «زبان ادبی»، یا، دقیق‌تر، زبان صنعتگرانه‌ی

دبیران و شاعران درباری (عصر قاجار)، به‌عنوان زبان اداره‌ی امور، این بود که «نسبتی با واقعیت نداشت»، هرچند که «در پیچیدگی‌های خویش لذت‌آفرین بود». بنابراین «ادبیات ... باید کنار گذاشته می‌شد»، چرا که «متن ادبی درست در مقابل متن کارا و مفیدی تعریف می‌آشد که می‌باید برای استفاده‌ی مردم تولید شود»، یعنی در مقابل متنی که «خود را از عناصر زیباشناختی جدا می‌ساخت تا قابل استفاده باشد». پس «آنچه در این مقطع رخ داد»، یعنی در «آستانه‌ی ظهور ادبیات در معنای جدید»، «تأسیس الگوی جدیدی از متون نوشتاری بود که به‌عمد، فارغ از مناسبات زیبایی‌شناختی عمل می‌کرد». با تأسیس این الگوی جدید، هر متنی که بر مبنای «مناسبات زیبایی‌شناختی» عمل می‌کرد، فارغ از تفاوت‌ها و توزیع فضایی موقعیت‌هایی اجتماعی تولیدکننده‌ی متون در «قرن‌های میانی»، «ذیل دال واحدی» جمع‌پذیر شد: حالا یک دسته از متون، یعنی «آثار ادبی» با خصلت «زیبایی‌شناختی»‌شان، در برابر دسته‌ای دیگر، یعنی «آثار شفاف و کاربردی» با خصلت غیرشخصی و عمدتاً غیرزیبایی‌شناختی‌شان، قرار گرفتند. به عبارت دیگر، با تأسیس این الگوی نوشتاری جدید، «مرز»ی شکل گرفت «میان متن ادبی و غیرادبی». مرزی که، به نظر دل‌الرحمانی، پیش از این وجود نداشت، چرا که «در گفتمان قرن‌های میانی»، (درست مثل جهان حماسی یونانیان به روایت لوکاچ جوان، یا جهان اقوام بدوی به روایت هردر، یا شرق به روایت گوته)،^{۲۳} «زبان شفاف به نظر می‌رسید و به همین جهت، موضوعی مسئله‌دار نبود. فرض بر آن بود که کلمات بر جهان بیرون منطبق‌اند و جز این نمی‌توانند باشند» (۵۵-۲۵۳). و اگر «فرض بر آن بود» که زبان و جهان بر هم منطبق‌اند، پس آراستن و زیباسازی (یا درحجاب کردن معنای) متون با هر میزانی از آرایه‌ها و صنایع ادبی نیز خللی در این انطباق ایجاد نمی‌کرد. حالا اما زبان و جهان از هم جدا شده بودند، به نظر می‌رسید که زبان «ادبی» دبیران و شاعران درباری بر واقعیت جهان دلالت نمی‌کند، و طرد «زیبایی» (یا حجاب) راهی برای دلالتگر کردن زبان بر جهان بود. اگر این روایت را بپذیریم با یک مشکل لاینحل مواجه می‌شویم، و آن اینکه بسیاری از نویسندگان این متون شفاف و کاربردی که، در تحلیل دل‌الرحمانی، به دنبال «تأسیس الگوی جدیدی از متون نوشتاری بودند» که به‌عمد، فارغ از مناسبات

زیبایی‌شناختی عمل [کند]»، از قضا هم بر «زیبایی» و «لذت» و «لطف» و «شیرینی» و «جودت» و «ملاحت» و «دلنشینی» آثار و «تصنیفات» خودشان و همکاران‌شان تأکید داشتند، و هم بر وجود قواعد و مناسبات زیباشناختی‌ای که ناظر بر «طرز» و «شیوه» و «اسلوب» و «سبک» و «سیاق» جدیدی بودند که آثارشان باید عطف به آن‌ها سنجیده می‌شد - به ویژه نویسندگان آن بخشی از این متون که امروز، به هنجاری‌ترین معنای ممکن، می‌توانیم «ادبیات» بنامیم‌شان. مثلاً، و این فقط مشت نمونه‌ی خروار است، آخوندزاده معتقد بود که تفاوت «کریکتکا» (یا «ساطریق»، *satire*) با «موعظه و نصیحت» این است که «تصنیف واعظ»، مثلاً «بواب‌الجنان ملا محمدرفیع واعظ قزوینی»، «بی‌شور و بی‌نمک و بی‌لذت» است و کسی آن را «با میل قلبی [و] بدون کسالت» نمی‌خواند، اما تصنیف «کمال‌الدوله [ای] کریکتانویس ... اگر به دست کسی بیفتد خورد و خواب را بر خود حرام خواهد کرد تا اینکه آنها را مثل تشنه‌ی بر آب خوانده، مطالب آنها را بفهمد و از آنها پند بگیرد و معرفت حاصل کند». پس نمی‌توان به میل خود و برای رعایت حال کریکتیک‌شدگان «تغییر و تحریف در کلمات و عبارات» کریکتکا به وجود آورد، چرا که چنین کاری «نسخه را از جودت می‌افکند»، و می‌تواند «حرص تشنگی‌مانند [مخاطب] به خواندن» را از بین ببرد. چرا که کریکتکا شروطی، یا به عبارتی قواعد زیبایی‌شناختی‌ای، دارد و «ملایمت و پرده‌کشی مخالف شروط کریکتکاست». شور و نمک و لذت کریکتکا تابع شروطی است که نه تنها دلخواهی و شخصی نیستند، بلکه مشخصاً بین‌المللی‌اند، و همانطور که کسی نمی‌تواند از «بوقل و رینان»، یعنی هنری تامس باکل انگلیسی و ارنست رنان فرانسوی، بخواهد که «تصنیفات خودشان را ... ملایم و باپرده و بی‌تعرض و واعظانه و ناصحانه و مشفقانه و پدران» بنویسند، از نویسندگان ایرانی معاصرشان یعنی کمال‌الدوله (نویسنده‌ی ساختگی *مکتوبات کمال‌الدوله*) یا آخوندزاده یا روح‌القدس (میرزا ملکم خان) هم نمی‌شود چنین چیزی انتظار داشت، چون «آن وقت [تصنیفشان] کریکتکا نخواهد شد و نام ایشان را در دنیا کسی نخواهد شنید و تصنیفات ایشان را کسی نخواهد خواند».^{۲۴} یا به‌عنوان مثالی دیگر، میرزا آقا تبریزی در نامه‌ای به آخوندزاده می‌نویسد که اول تصمیم داشته نمایشنامه‌های او را که به ترکی نوشته شده بودند به فارسی ترجمه کند، اما «دیدم که ترجمه‌ی لفظ به لفظ حسن استعمال الفاظ را می‌برد و ملاحظت کلام را

می‌پوشاند. در حقیقت حیفم آمد و ترجمه را موقوف داشتیم؛ و چون مرام و مرادم پیروی و ارادت بود لهذا مختصری به همان سبک و سیاق در زبان فارسی جداگانه نوشتم و این رسم تازه را در میان قوم سرمشق گذاشتم که انشاءالله صاحبان عقل و تمیز در تکمیل و تزئین آن بکوشند». همو در سبب تصنیف نمایشنامه‌های خودش می‌گوید که در یک بحثِ جمعی درباره‌ی «فوائد مطالعهٔ حکایات و استماع روایات» و همچنین شیوه‌های «سنجیدن حسن عبارات و طرز بیانات و فهمیدن کنایات و اشارات»، یکی از «یاران موافق» اش نسخه‌ای از «کتاب مسرت‌نصاب طیاطر ادیب و لیبب آقای میرزا فتحعلی آخوندزاده ... را که در زبان ترکی با اسلوب تازه نوشته‌اند» به او و سایر حاضران نشان داده، و همه چنان مجذوب این اسلوب تازه شده‌اند که «الفاظ ساده و شیرین و عبارات بامعنی و دلنشین آن مانند گوهر غلطان دست به دست آویزهٔ گوش مستعمان گردید». و همین تجربه‌ی لذتناک زیبایی، که به نظر میرزا آقا فواید مهمی نیز داشته، او را به نوشتن نمایشنامه‌هایی بر همان «شیوهٔ خجسته» واداشته «چون تکرار اینگونه حکایات و تذکار این قسم تصنیفات مایهٔ ترقی و تربیت ملت است و تکمیل مراتب عبرت و تجربت». پس به نظر میرزا آقا تضادی بین «زیبایی» و «فایده‌مندی» وجود نداشته. آخوندزاده هم در جواب نامه‌ای که میرزا آقا به همراه نمایشنامه‌هایش برای او فرستاده بوده، می‌نویسد که «از غیرت و ذوق» میرزا آقا «وجد می‌کنند» و امیدوار است که او «در این یک فن شریف که به اصطلاح فرنگیان فن دراما می‌نامند همیشه صرف اوقات خواهد آمد» کرد. اما در عین حال معتقد است که «چون هنوز اول کار» میرزا آقا است، «پاره‌ای قصورات» هم در کار او هست که باید نسبت به آن‌ها «بابصیرت» باشد. ایراداتی که آخوندزاده بر نمایشنامه‌های میرزا آقا می‌گیرد همه ماهیتی مشخصاً زیبایی‌شناختی دارند، و از پایبندی آخوندزاده به قواعد درام نئوکلاسیک فرانسوی حکایت می‌کنند. به نظر آخوندزاده، میرزا آقا گاهی فراموش کرده که درام‌هایش قرار است متونی برای اجرا (یا «تشبیه») باشند و به همین دلیل در نوشتن‌شان باید همواره حضور مخاطبان را در نظر گرفت. مثلاً اگر نامه‌ای قرار است منجر به عملی دراماتیک شود باید ترتیبی داد که در صحنه‌ی جداگانه‌ای یکی از شخصیت‌ها آن نامه را برای شخصیت دیگری بخواند تا مخاطبان از محتوای آن خبر داشته باشند. در ضمن، از آنجا

که (بر مبنای منطق عامیانه یا دموکراتیک ادبیات) مخاطبان تئاتر از طبقات متفاوتی هستند، و همه، «ذکوراً و اناثاً»، از مردم عامی گرفته تا اشراف و تجار و شاه و عیال و اطفالش، اگر «اجرت دخول» بدهند، می‌توانند به تماشای تئاتر بروند، پس نویسنده باید «نزاکت» (*decorum*) را رعایت کند و از «استهجان» بپرهیزد. در ضمن باید وحدت زمان و عمل و اصل راست‌نمایی (*verisimilitude*) را در طول اثر و در صحنه‌های مجزا رعایت کرد. مثلاً اگر کسی شب در جایی دارد با دیگران حرف می‌زند، نمی‌تواند بلافاصله در همان صحنه به جای دیگری برود که رفتن به آنجا در شب با عقل سلیم جور در نمی‌آید. پس اول باید صبح شود تا شخصیت بتواند به آن جای دیگر برود و ... اگر میرزا آقا اصولی از این دست را رعایت کند، آثارش «در کل ایران نظیر» نخواهد داشت، و «نوشتن بسیار واجب است»، حتی اگر آنجا «هنوز بر عمل چاپ و تصنیفات ارباب خیال آزادی مطلق داده نشده است». اما اگر میرزا آقا «در تصنیف عجله» نکند، «همه ... مطالب [را] با عبارات شیرین و مؤثر ادا» کند و بشود «زور قلم [اش] را در این عبارات ... دید»، تصنیف او «به روزگاران یادگار خواهد ماند» و اگر «تصنیف [ای] دلپذیر و شوق‌انگیز و فرح‌افزا بشود بعد از چاپ از هر طرف هزارهزار خریدارش پیدا خواهد شد».^{۲۵} پس در عین حال نویسندگانی که آثارشان را به لسان شفاف قوم تصنیف می‌کرده‌اند (که، برخلاف زبان صنعتگرانه‌ی دبیران، به نظر نمی‌رسیده که بر جهان دلالت نمی‌کند)، نه‌تنها خارج از «مناسبات زیبایی‌شناختی» عمل نمی‌کرده‌اند، بلکه کاملاً نسبت به وجود مناسباتی زیبایی‌شناختی (یعنی استتیک)، و البته بین‌المللی، که امکان سنجش کردارهای ادبی‌شان (در معنای جدید کلمه)، و همچنین خریدار و مخاطبِ عام پیدا کردن تصنیفاتشان، را فراهم می‌آورده آگاه بوده‌اند. پس اگر «انتقادات روشنفکران مشروطه به عدم شفافیت متون کهن، زبان را دو لایه کرد و امکان بحث درباره‌ی لایه‌ی دوم [یعنی لایه‌ی «ادبی» در معنای قدیم یا، دقیقتر، قاجاری کلمه] را به‌مثابه امری مستقل و جدا فراهم کرد» (۲۵۴)، «ادبیات»، در معنای جدید کلمه، نه به لایه‌ی صنعتگرانه و دبیرانه و مزین دوم، بلکه به لایه‌ی «شفاف» و «دلالتگر» و «عامیانه» و «قومی» زبان تعلق داشت؛ که البته در عین حال می‌توانست «زیبا» و «دلنشین» و «لذیذ» و «فرح‌افزا» و غیره هم باشد، و در تصنیف

آثار ادبی به آن هم توجه به مجموعه‌ای از قواعد زیبایی‌شناختی بین‌المللی ضروری می‌نمود.

مشکل از اینجا ناشی می‌شود که دلال‌رحمانی کلمه‌ی «زیبایی‌شناسی» و مشتقات آن را، بر خلاف رسم معمول در زبان فارسی، در ترجمه‌ی «استتیک»، که علم یا گفتاری‌ست ناظر بر ماهیت و دریافت و شیوه‌های سامان‌یافتن امور محسوس و تجربه‌های حسی و عواطف ملازم با آنها، به کار نمی‌برد. در سراسر تبارشناسی ادبیات کلمات «زیبایی‌شناسی»، «زیبایی‌شناسانه»، «زیبایی‌شناختی» و ... بر مفهومی «صنعتگرانه» از «زیبایی» دلالت می‌کنند که خود از مفهوم بلاغی (یا در واقع بدیعی) «صنایع ادبی»، یعنی «آنچه موجب زیبایی متون» می‌شود (۱۲۵) مشتق شده، و دریافتی مشخصاً تزئینی، یا دکوراتیو، از زیبایی را تا سرحد «قاعده‌ی زیبایی‌شناسانه‌ای» که «عقلانیت نظام دیوانی قرن‌های میانی»، یعنی از بعد از اسلام تا مشروطه، را «نمایندگی» می‌کند، تعمیم می‌دهد (۳-۹۲). اما چرا «غیرشخصی‌سازی امور» به «کنار نهادن الگوهای اداری [و البته امر ادبی] پیشین» منجر شد «که حاوی جلوه‌های زیبایی‌شناختی بودند» (۲۰۷)؟ با استفاده از اصطلاح‌شناسی و روایت خود تبارشناسی ادبیات، می‌توانیم بگوییم که زبان صنعتگرانه‌ی دبیران و شاعران، زبانی به غایت «شخصی» و «فردی» بود، نه به این دلیل که نویسندگان و شاعران «قرن‌های میانی» هر کدام معیارهای سبکی ویژه و فردی خودشان را می‌آفریدند (یا در معنای مدرنیستی کلمه «امضا» داشتند)، بلکه به این دلیل که خودشان و صنعتشان از اساس در خدمت تضمین بقای شخصی و فردی سلطان و نامش از خلال «زیبایی» بودند، یا از خلال آراستن کلام. «توان دبیران سلطان» که کلام «زیبا» یا صنعتگرانه‌شان، حتی در متن فرامین و نامه‌های رسمی، «معنا» را «در جامه‌های متکثری» «پنهان [می‌ساخت] ... که گشودن هر یک لذتی [زیبایی‌شناختی] می‌آفرید»، نهایتاً نمودی از توان شخصی سلطان بود، و «قدرت‌نمایی [آنها] در کلام» (و «فراست‌ها و تیزبینی‌های شخصی»‌شان که در بخش ششم کتاب به‌کرات در کنار «رویکردها» و «اصول» و «عناصر» و «جلوه‌های زیبایی‌شناختی» کارشان می‌نشیند) نیز نهایتاً نمودی لذت‌بخش از (یا دقیق‌تر، «وجه‌نمادین») قدرت شخصی سلطان محسوب می‌شد (۹۰). در واقع این

قسم «شخصی» و «فردی» بودن قدرت هسته‌ی اصلی همان مفهوم قرن هجدهمی «استبداد» است، که از اساس بر فانتزی سلطنت نهایی میل شخصی شاه‌ی لذت‌طلب و بوالهوس بر دیگرانی استوار شده که نه هیچ سهم مشخصی از قدرت دارند و نه می‌توانند همچون نیرویی اجتماعی تخیل شوند که توانایی تأثیر گذاشتن بر قدرت را داشته باشد. اگر مفهوم «استبداد ادبی» جمالزاده را در دیباچه‌اش بر یکی بود و یکی نبود به یاد داشته باشیم، که دقیقاً عطف به پنهان‌سازی فاضلان‌هی معنی و مقصود پشت لایه‌های متعدد الفاظ و آرایه‌های «عوام‌نظم» تعریف شده، می‌توانیم بگوییم که «زیبایی» و «زیبایی‌شناسی» در تبارشناسی/ادبیات نیز، به لحاظ مفهومی، از «استبداد» مشتق شده‌اند، که خود، به قول جودیت اشکلار، «معادل اجتماعی مرگ» است؛ نه مفهومی ناظر بر شکل واقعی حکومت در جغرافیای مشخصی که بتوان نام «شرق» (یا مثلاً «ایران») بر آن نهاد، بلکه فانتزی‌ای درباره‌ی شکل حکومت در «قلمرو ذهنی کابوس‌واری که بدترین رانه‌های انسانی بر آن حکم می‌رانند».^{۲۶} مفهوم «زیبایی‌شناسی» در تبارشناسی/ادبیات اساساً بر لذت‌های ناشی از آراستن و تزئین حداکثری کلام و در حجاب کردن معنایی استوار شده که کشف لذت‌آفرین است، و در این معنی، درست مثل خود «استبداد»، که بر غیاب همیشگی «سلطان، [یعنی] دال مرکزی ... گفتمان قرن‌های میانی» (۲۲۶) از عرصه‌ی سیاست و پنهان شدنش در مخفی‌ترین و آراسته‌ترین عرصه‌ی کشف لذت و «زیبایی شرقی» استوار شده، در ژرف‌ساختش مفهومی «حرمسرای» است، و همبسته‌ی همان فانتزی قدرت مدرنی که مفهوم «استبداد» عطف به آن صورت‌بندی شده است.^{۲۷} در اینجا هم تبارشناسی/ادبیات باز دارد از دریچه‌ی مفهومی «ادبیات کهن» به گذشته می‌نگرد، اما این بار نه فقط به گذشته‌ی ادبی، بلکه به گذشته‌ی ایران به مثابه‌ی یک کلیت تاریخی. دلال‌رحمانی نه تنها تمام متونی را که تاریخ‌نگاری و دانشکده‌ی ادبیات از حوزه‌ی شمول «ادبیات کهن» کنار گذاشته‌اند از حوزه‌ی پژوهش خودش نیز کنار می‌گذارد و از دریچه‌ی محدودکننده و نادنیوی (یا جهان‌زدایی) «ادبیات کهن» به متون شعر و نثر پیش از مشروطه و شرایط امکان و تولیدشان می‌نگرد، بلکه حتی «ادبیات» جدید عصر مشروطه را نیز نادیده می‌گیرد، و بی‌توجه به گفتارها و کردارهای ادبی نویسندگان و شاعرانی که مکرراً از آنها نقل‌قول می‌کند، «فایده‌مندی» و «سادگی» و «شفافیت» و «دلالتگری بر واقعیت را،

رازورزانه، در تضاد با زیبایی و توجه به قواعد زیبایی‌شناختی تعریف می‌کند. اگر تاریخ‌نگاری ادبیات در ایران، به شکل هنجاری، «شعرا و نویسندگانی ... که اجازه حضور ... در آثار تاریخ‌ادبی» دارند را بر مبنای «نوعی قضاوت زیبایی‌شناختی» انتخاب می‌کند و، در این معنی، در «سامان‌بخشی به تاریخ ادبیات» «حق ویژه»‌ای برای «قواعد زیبایی‌شناختی کهن (بدیع، بیان، عروض و ...)» قائل است (۳۰۵)، تبارشناسی ادبیات این حق را به کل تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران تعمیم می‌دهد، و کلیت «عقلانیت نظام دیوانی» را، در سراسر دوازده قرن که «قرن‌های میانی» می‌نامدشان، به درکی بدیعی از یک «قاعده زیبایی‌شناسانه» فرومی‌کاهد. «بدیع و بیان»، به نظر دلال‌رحمانی، «ابزارهای زیبایی‌شناسانه ... سمج و چسبنده»‌ای هستند که «توضیح روشنی از پیوندشان [با دال مرکزی گفتمان جدید]، یعنی «ترقی و توسعه»، وجود ندارد، اما در عین حال نمی‌توان «از شر[شان] خلاص شد» و چسبندگی‌شان، در این معنی، «از منابع تولید تناقض در گفتمان جدید و در عین حال تصویری از تاریخ ظهور آن [ها] است» (۲۲۶). می‌توان گفت که کار اصلی این «ابزارهای زیبایی‌شناسانه»، به‌مثابه معیار سنجش «ارزش ادبی» آثاری که شایسته‌ی حضور در تاریخ ادبیات ایران تلقی می‌شوند، بازتولید مداوم یک/شتباه است؛ به این معنی که تاریخ‌نگاری ادبیات در ایران، به دلیل استفاده از بیان و بدیع به‌عنوان ابزار «قضاوت زیبایی‌شناختی» (۳۰۵)، همواره چیزهای متفاوتی را، منظومه‌ها و سامان‌های حسی و ادراکی متفاوتی را، به خاطر شباهت ظاهری‌شان با یکدیگر (آن‌هم فقط از منظری بدیعی) به جای هم می‌گیرد. در این معنی، کار اصلی این «ابزارهای زیبایی‌شناسانه» مشتبه ساختن (*simulation*) تصویری از تداوم ناگسسته‌ی تاریخی بین تمام متون است که با به کار بستن این ابزارها به‌مثابه متونی شبیه به هم در کنار هم گذاشته شده‌اند؛ و کار تاریخ‌نگاری ادبیات، در این معنی، شبیه‌خوانی است. این دقیقاً همان کاری است که تبارشناسی ادبیات هم با این ابزارها انجام می‌دهد، و با تعمیم مفهومی بدیعی از «زیبایی‌شناسی» به سراسر گذشته‌ی تاریخی ایران و زبان فارسی، دوازده قرن را یکجا در تصویری یکپارچه، یا در واقع در قالب شبیه‌ی، به نام «قرن‌های میانی» گرد هم می‌آورد. شباهت «قرن‌های میانی» در تبارشناسی ادبیات با تصویرهای تاریخی و ادبی و سینمایی و تلویزیونی فراگیری که

سال‌هاست «قرون وسطی» را همچون زمانه‌ی فرمانروایی مطلق مرگ و طاعون و خرافات و تاریکی، و البته لذت‌جویی‌های بی‌حدوحصر، بر اروپا جلوه می‌دهند نیز اصلاً اتفاقی نیست، و دوره‌بندی تاریخ ایران به دوره‌های «باستان»، «میانی»، و «جدید»، بر مبنای یکی از قدیمی‌ترین نظام‌های دوره‌بندی «تاریخ اروپا»، بخشی سازمند از همان پرده‌ی شبیه‌خوانی‌ست که تداوم بی‌گسست «ایران» را در هیئت یک ثابت تاریخی به ما مشتبه می‌کند.

نگریستن از دریچه‌ی مفهومی «ادبیات کهن» به گذشته موجب یک اعوجاج اساسی دیگر نیز در تبارشناسی/ادبیات شده است. آنچه با فروکاستن «زیبایی‌شناسی» به آرایه‌شناسی از دست‌رفته، امکان طرح مسائل استتیک‌ی نویسندگان و شاعران عصر مشروطه است. مهم‌ترین این مسائل، به گمان من، مسئله‌ای‌ست که، از زوایای متفاوت، می‌تواند تحت عنوان مسئله‌ی بازنمایی (*representation*)، محاکات یا واپی‌نگاری (*mimesis*)، راست‌نمایی (*verisimilitude*)، یا واقع‌گرایی (*realism*) طرح شود. بنا بر روایت تبارشناسی/ادبیات، در نتیجه‌ی «تغییر در بنیان‌های مشروعیت» نظامی که در آن «دولت حافظ ممالک محروسه» تلقی می‌شد، و قرار گرفتن در مدار جهانی که در آن دولت باید به «کارگزار و مسئول توسعه‌ی ملی» بدل می‌شد، گفتمان جدیدی برآمد «که منطق آن بیرون از چارچوب‌های گفتمان قدمایی قرار داشت»، «گفتمانی که از سویی برساخته و از سوی دیگر برسانده‌ی روشنفکران به حساب می‌آید». «موقعیت روشنفکر» موقعیتی اجتماعی بود که در پاسخ به «رخداد شکست، مسئله‌ی چرایی آن و بحران‌هایی که از پس آن ظاهر شدند» برآمده بود، و توجه‌اش معطوف «به نظام اندیشگانی متفاوتی [بود] که از آن سوی مرزهای گفتمان پیشین سر می‌کشید»؛ و در این معنی «یکی از مهم‌ترین مجراهای ورود اندیشه‌ی غربی» به «حیات فکری ایرانیان» بود، که با قرار گرفتن در معرض «بادهای غربی» «نسیم»ی در آن «وزیدن» گرفته بود. «آن بادها، جز از خلال وزیدن از مجراهای بومی، امکان ورود به ساحت اندیشه‌ی ایرانی را نداشتند»، و روشنفکران، به‌عنوان «کارگزاران اصلی [تجدد در ایران] ... در بومی‌سازی این بادها نقشی اساسی داشت[ند]» (۱۵-۲۱۴). اما «روشنفکران قاجاری اغلب از [امیان] اقصاری برخاست[ه]» بودند که خود پیش از این صاحبان «موقعیت‌های [درباری و ادبی] نظام کهن» بودند، از جمله از میان «دبیران، شاعران،

علما و عرفا»، و بسیاری‌شان نیز همچنان برای دربار و دولت کار می‌کردند و «ضابط مالیات» و «نایب‌الایاله» و «وابسته نظامی» و «مترجم حضور همایون» و «ارنیس» دارالترجمه دولتی» و «کنسول» و کارمند «وزارت خارجه» و «سفارت‌های خارجی» و «دارالفنون» و ... بودند (۲۲-۲۲۱). به همین دلیل هم «انتقادهای تند منتقدان به نظام سلطانی به‌هیچ‌عنوان برای نفی قدرت و یا فروپاشی و مضمحل‌سازی آن نبودند؛ بلکه به‌طور مشخص در پی کارآمدسازی و بستن منافذ آن بودند». مسئله‌ی روشنفکران «محدودسازی [قدرت دولتی] برای منافع عمومی» نبود، «بلکه افزایش اختیارات و تولید مشروعیت لازم برای استفاده از ابزارهای اعمال قدرت بود». آن‌ها غالباً، رندانه، مردم را مسئول «وضعیت اسفناک» خودشان نمی‌دانستند و «همه مسئولیت‌ها [را] بر کرده نظام سلطانی» می‌گذاشتند (۱۴-۲۱۳)، یعنی برعهده‌ی نظامی که خود الساعه کارگزاران آن بودند؛ اما کارگزاری در حال قدرت گرفتن روزافزون که حالا «مدعی همگامی و همراهی با سلطان را در فرایند توسعه در سر [می‌]پروراند [ند] و از چنان اعتمادبه‌نفسی برخوردار شد [ه بودند] که تمایل به حضور هیچ شریکی در محضر سلطان نداشت [ند]» (۲۱۷). پس به نظر دل‌رحمانی قبول مسئولیت و «تبرئه مردم» از جانب آنها، به معنای «بیرون نهادن [مردم] از بازی و تبدیلیشان به موضوع اعمال قدرت نوظهور بود»، یعنی قدرت متعددی که خودشان «کارگزاران اصلی» آن بودند؛ و «غسل تعمید مردم مراسمی بود تا حلقه بندگی خداوندگاران جدید را در گوش ایشان کند [ند]» (۲۱۳). کار آنها «تولید مشروعیت» برای این قدرت نوظهور بود، و مشروعیت گفتار خودشان را «از طریق تکیه بر علم» توجیه می‌کردند. روشنفکران به‌عنوان «متخصصانی» که، به اعتبار دسترسی‌شان به «نسیم» حاصل از «بادهای غربی» و تکیه‌شان بر علم، مدعی «قدرت تشخیص امور مفید از غیر آن» بودند، «موقعیت فرادست عقلای ملت» را به دست آوردند، یا در واقع برای خودشان ساختند؛ و آنچه از این موقعیت طرح می‌کردند را دیگر نه «مجموعه‌ای از پیشنهادها ... بلکه دستوراتی عقلانی [می‌دانستند] که می‌بایست مورد اطاعت قرار گیرد»، «بی‌کم‌وکاست». به نظر دل‌رحمانی «از دل این موقعیت، خشونت‌ی عریان سرکشید که کاملاً مشروع جلوه می‌کرد». گفتار روشنفکران «جامعه را به دو بخش اساسی تقسیم می‌کرد»: «نخبگان

... که قادرند امر مفید را ... تشخیص دهند»، و «عوام ... که ... باید تن به رهبری دسته اول دهند و در غیر این صورت، حقی مشروع برای دسته نخست وجود دارد که این گروه را حتی با خشونت با خود همراه کند». پس روشنفکران که خود «امکانات» لازم و کافی برای «اعمال این خشونت» را نداشتند، «در کنار دولت قرار [گرفتند]» تا مآلاً آن را بدل به «دست»ی کنند که به فرمان «سر» آنها عمل می‌کند - دستی که بتواند خشونت‌ی قانونی را اعمال کند در شرایطی که «حق یگانه قانون‌گذاری [را] روشنفکران به خود نسبت می‌دادند» (۲۰-۲۱۶). اما روشنفکران برای اینکه به جایگاه قانون‌گذاران دولت جدید و اداره‌کنندگان خشونت قانونی آن نائل شوند نیاز به چه چیزی داشتند؟ طبعاً شاه و خاندان سلطنتی (و البته علما) به‌سادگی قدرت قانون‌گذاری خود را به اعتبار علم به روشنفکران واگذار نمی‌کردند (و علما نهایتاً چنین نکردند). دلایل رحمانی به این مسئله اشاره نمی‌کند، اما می‌توان گفت که در پیرنگ روایت او روشنفکران احتمالاً برای همتراز شدن با شاه (و علما) باید روی نیروی اجتماعی همان مردمی حساب می‌کردند که نهایتاً قصد داشتند از بازی بیرونشان بگذارند و به موضوع اعمال قدرت تبدیل‌شان کنند. به همین دلیل هم برای خود «وظیفه بیدار کردن ملت» را در نظر گرفته بودند. به نظر آخوندزاده «گونه [ای] ذلت که عبارت از اسیری و فقدان آزادی و استقلال است» وجود داشت که «وقوعش در این عالم حوادث از ممکنات قریب‌به‌یقین» بود. پس بر «عقلای ملت ... در این عصر واجب [بود] که به‌جهت اقتدار ملی و حراست از تسلط و تغلب ملل و دول بیگانه» برای «رد آن نوع ذلت» تدبیری بیندیشند؛ و تدبیر به نظر آخوندزاده «منحصر [بود] به انتشار علوم در کل اصناف ملت و کاشتن تخم غیرت و ناموس و ملت‌دوستی و وطن‌پروری در مزرع ضمیر ایشان» (۱۶-۲۱۵). با توجه به اینکه روشنفکران عصر مشروطه روشنفکران عصر امپریالیسم (در معنای تاریخی این کلمه)، یا همان عصر «سرریز سیاست زور در جنگ‌های ناپلئونی ... به خاورمیانه» (۱۶۰)، نیز بودند بازناسایی این نوع خاص از «ذلت» و چنین پاسخی به آن‌ها غیرواقع‌گرایانه به نظر نمی‌رسد. اگر بخواهیم هرمنوتیک سوءظن به‌جای دلایل رحمانی را ادامه دهیم، می‌توانیم بگوییم که شاید در صورت «تسلط و تغلب ملل و دول بیگانه» بستر مناسب‌تری برای تثبیت دوباره‌ی قدرت قاجاریان فراهم می‌شد، که در اثر بحران‌های ناشی از گسترش امپریالیستی اقتصاد-جهان سرمایه‌دارانه از ابتدای

قرن هجدهم به شدت متزلزل شده بود؛^{۲۸} و اگر قاجارها، مثلاً مثل گورکانیان هند، بدل به شرکای اصلی دولت‌های اروپایی در تسخیر بازار و استثمار نیروی کار ساکن ایران می‌شدند، شاید امکانات روشنفکران برای تثبیت قدرت و موقعیت‌شان به‌عنوان کارگزاران توسعه و هسته‌ی اولیه‌ی یک بورژوازی ملی (که نه‌تنها در ایران بلکه در یک عرصه‌ی وسیع بین‌المللی در حال شکل‌گیری و قدرت‌گیری بود) محدودتر می‌شد. روشنفکران، که موقعیت اجتماعی‌شان با نزدیکی بیشتر به «بادهای غربی» تعریف می‌شد، برای حفظ امکان واسطه‌گری «علمی» خود، و نزدیک‌تر شدن به رؤیای همترازی با پادشاهی که آنها هم نهایتاً رعیت او محسوب می‌شدند، به همدستانی از میان دیگر رعایا نیاز داشتند. همین هم توجه آنها را، به بیان میرزا آقاخان کرمانی (که قولش را دلال‌رحمانی، وارونه‌وار، به‌عنوان مثالی از منطق جدیدی نقل کرده که به نظر او غیرزیبایی‌شناختی‌ست)، معطوف به «حس‌های خفته‌ی ملت» کرده بود؛ و مسئله‌ی مشخصاً زیبایی‌شناختی، یا استتیک، «بیدار کردن» آن «حس‌های مرده و قوه‌های پژمرده» را «به سخن، یا به ترتیبی دیگر» در برابر ایشان گذاشته بود. به نظر میرزا آقاخان «قوه و ادراک» لازم برای «آدانستن» سعادت و نیک‌بختی» و «احتراز و اجتناب از ضرر» در «تمام/افراد یک ملت» وجود داشت - و این لحظه‌ی دموکراتیک، مترقی، و عامیانه‌ی فکر اوست؛ اما، از سوی دیگر، او معتقد بود که «این حس و ادراک در آنان ... نهایت خفته است و احتیاج به بیدار کردن دارد»، و این وظیفه به نظر او بر عهده‌ی «عالم ملت» است، یعنی آن «فیلسوفی ... که منافع و مضار ملت خود را دانسته»، و بنابراین می‌تواند با خشونت، و از بالا، یعنی از طریق اتحاد با پادشاه (و مشروط کردن کلیت قدرت او به قدرت خاص خودش که نهایتاً به قدرتی عام وابسته است)، نتیجه‌ی دانشش را بر عامه‌ی مردم (که در هیئت «عوام» از او تفکیک پذیرند) اعمال کند - و این لحظه‌ی درباری (در برابر عامیانه)، توسعه‌گرا، و غیردموکراتیک فکر اوست؛ که البته، همزمان، حاوی حقیقتی‌ست ناظر بر ساختار غیردموکراتیک دسترسی به «علم»، که، به نوبه‌ی خود، برای انتشار آن «در کل اصناف ملت» (یعنی برای کاری که به قدرت گرفتن روشنفکران - که مهم‌ترین ابزارشان ماشین چاپ است - کمک می‌کند)، باید نهادهای دموکراتیکی مانند آموزش همگانی (یا عام) را سامان داد. به

عبارت دیگر، فکر و کردار روشنفکران عصر مشروطه دوظرفیتی یا دوجهی‌ست، و به‌عنوان یک کلیت تاریخی، واجد دیالکتیکی درونی‌ست که لحظه‌های دموکراتیک و غیردموکراتیک، مترقی و توسعه‌گرا، و عام و خاص آن یکدیگر را نفی می‌کنند - و خشونت قانونی عربانی که از گفتار و کردار ایشان سر می‌کشد نیز دسویه‌ست، و نه فقط مردمی که قانون بر آنها اعمال می‌شود، بلکه، به اعتبار (توانایی‌اش در بسیج) خشونت‌ی عام، دربار را نیز نشانه گرفته‌ست. پس تقلیل گفتار روشنفکران عصر مشروطه به گفتار کارگزاران رند توسعه و غسالان بردگان جدید غیرواقع‌بینانه‌ست؛ مهم‌تر از هر چیز به این دلیل که، رازورزانه، وجه عام قدرت و خشونت روشنفکران را نادیدنی می‌کند. به نظر میرزا آقاخان «حس‌های مرده و قوه‌های پژمرده یک ملت را دو چیز بیدار می‌کند و جاندار می‌گرداند: یا شمشیر دشمنان یا زبان فیلسوفان و لاغیر» (۲۱۵). چه چیزی بین این دو مشترک است؟ چه برش خشونت‌بار مشترکی‌ست که یا شمشیر دشمنان می‌تواند در «حس‌های یک ملت» بزند یا زبان فیلسوفان؟ این دو چطور می‌توانند بافت دنیوی داده‌های حسی را برای مردمانی که در یک سرزمین زندگی می‌کنند (سرزمینی که با شکست‌های نظامی مرزهایش از بیرون تعیین شده) به شکل مشترکی تقطیع کنند؟ به عبارت دیگر، شمشیر دشمنان و زبان فیلسوفان چطور هر دو «ملت‌ساز»‌اند؟ مسیر یک پاسخ استتیک‌ی ممکن به این پرسش از خلال توجه به حس بینائی می‌گذرد. با شکست‌های نظامی آغاز تا نیمه‌ی قرن نوزدهم، ایران به فضایی بین‌المللی وارد شد (یا بهتر، در اقتصاد-جهانی/ادغام شد) که در طول قرن هجدهم در اثر رقابت بین فرانسه و بریتانیا (یعنی، به ترتیب، بزرگ‌ترین قدرت‌های زمینی و دریایی این فضا) بر سر تصاحب جایگاه مرکزی آن، و پیوستن روسیه به این رقابت (به‌عنوان بزرگ‌ترین قدرت زمینی بعد از افول فرانسه) از نیمه‌ی قرن هجدهم، به‌سرعت گسترش پیدا کرده بود. در عین حال، منظری بین‌المللی نیز بر (فرم‌های دیدن در) این فضا حاکم بود و، از پیش از ورود ایران به آن، این فضا همچون یک جغرافیای واحد جهانی دیده می‌شد که به واحدها یا موقعیت‌های ملی متفاوت تقسیم شده‌ست. منظری که مهم‌ترین استعاره‌ی کلی‌اش در نیمه‌ی دوم قرن هجدهم، یعنی زمانی که دیگر حدود و سواحل تمام قاره‌های سیاره‌ی زمین بر سوژه‌ی روشنگری مکشوف شده بود، «نقشه‌ی بزرگ نوع بشر» (*The Great Map of Mankind*) بود؛ و بنا به روایت کارل گوتکه، در

کتاب *اکتشافِ درون*، همبسته‌ی نظام تربیتی (*Bildung/education*) جدیدی بود که با کاستن از اهمیت علومِ مدرسی و مطالعات اومانیستی کلاسیک، بر ضرورتِ مطالعه‌ی عمومی «طبیعت انسانی» تأکید می‌کرد، که خود بنا به تقسیمات «نقشه‌ی بزرگ نوع بشر» به واحدهای تمدنی و زبانی و فرهنگی و نژادی و ملی متفاوت تقسیم شده بود^{۲۹} (و مهم‌ترین دانش ناظر بر این قسم تقطیع فرهنگی و *عالمانه‌ی* واقعیت بشری در قرون هجدهم و نوزدهم فیلولوژی‌ست).^{۳۰} از این منظرِ بین‌المللی «ایرانیان»، یعنی تمام ساکنان ممالک محروسه، *از بیرون*، همچون کلی واحد دیده می‌شدند - کلی واحد با زبان و فرهنگ و دین و نژاد و خلیقات و اطوار، و یا، در یک کلمه، «هیئت اجتماعی» خاص خودشان - و، عطف به نام سرزمین‌شان، در زبان‌های غالب این فضا *Persians* یا *Les Persans* نامیده می‌شدند. چنین تصویری از «هیئت جامعه‌ی» (۲۱۷) «ایران»، و همچنین از «ایرانیان»، در درون این موقعیت ملی، که حدودش با برش شمشیر دشمنان از بیرون معین شده بود، وجود نداشت. پرسش عباس‌میرزایی، که نباید فراموش کنیم به روایت یک فیلولوگ-سفیر (یا عالم-ژنرال، یا صاحب‌زبان-صاحب‌شمشیر) مشهور یعنی پیر ژوبر به ما رسیده، ناظر بر بازشناسایی هیئت جامع یک «خود» (یا یک «ما») است که، در فضایی بین‌المللی، در برابر «شما»یی قرار گرفته که حالا اینجا، *بر این صحنه‌ی بیرونی*، با «ما» قابل مقایسه شده، و این بافت مقایسه‌ای «ما» را از درون، در *بین خودمان*، نیز به همان صورتی که از بیرون دیده می‌شویم دیدنی می‌کند. روشنفکران عصر مشروطه که از خلال آثارشان این تصویر علمی را درون موقعیت ملی انتشار دادند، خود از طریق بیرون رفتن از موقعیت ملی با آن مواجه شده بودند، چه از طریق خواندن و ترجمه‌ی متون غربی، و چه از طریق سفر و تجارت و سفارت و دانشجویی در غرب. این تصویر که فقط با بیرون رفتن از موقعیت ملی، فقط با دیدن موقعیت ملی همچون کلی واحد بر صحنه‌ای بین‌المللی، دیدنی می‌شود (صحنه‌ای که «ایران» بر آن در برابر سایر موقعیت‌های ملی قرار گرفته)، تصویری واقعاً «علمی»ست؛ نه در این معنی که بر یک واقعیت عینی بی‌زمان و غیرتاریخی منطبق است، بلکه در این معنی که حاصل تلاش تاریخی سوژه‌ی روشنگری برای شناخت ابرکتیو واقعیت بیرونی‌ست (یا به عبارتی، برای شناخت واقعیت واقعاً بخش‌بخش شده

و منقسم تجربه‌ها و ادراکات و فرم‌های زندگانی جمعی بشری)؛ و هینطور در این معنی که این تصویر از طریق کاربرد روشمند اصول و قواعد تاریخی علمی مانند جغرافیا، فیلولوژی، قوم‌شناسی، انسان‌شناسی، و اقتصاد بر ساخته شده است - و البته از خلال بازنمایی‌های ادبی، که منطق واقع‌گرایانه‌شان، علیرغم آنکه برای برساختن جهان‌های خیالی استفاده شده، از منطق بازنمایی علمی جدید جدا نیست (در عین حال که امروز، به خاطر دانش انتقادی‌مان نسبت به دستاوردهای علم قرن نوزدهمی، می‌توانیم نشان دهیم که تصویر «ایرانیان» در مقام «نژاد» یا مردمی با زبان و دین و خلیقات و فرهنگی واحد، فاقد حقیقت اثباتی‌ست و محصول تحمیل خشونت‌بار تصویری سوژکتیو بر مادیت واقعیت بیرونی بوده است). پس اتفاقی نیست که یکی از نخستین رمان‌های ایرانی، یعنی *مسالک المحسنین* عبدالرحیم طالبوف (۱۳۲۲ ه.ق./۱۹۰۴ م.)، حکایت سفر هیئت علمی‌ست که از جانب «اداره جغرافیای موهومی [یعنی خیالی، یا داستانی] مظفری مأمور شد [ه‌اند] که به قلّه کوه دماوند صعود نمایند». معدن یخ طرف شمال او را ملاحظه» کنند، طول و عرض جغرافیایی آن را اندازه بگیرند، و همراه با نقشه‌ی معابر و «سایر معلومات و مکاشفات» به اداره تحویل دهند.^{۳۱} این هیئت جغرافیایی از جایی در حوالی شمال غرب ایران به سمت دماوند حرکت می‌کند و گزارش سفرشان از همان ابتدا به قسمی شبه‌اتنوگرافی زندگی روزمره و توصیف اطوار و خلیقات ساکنان مناطق متفاوت و نقل مطالب علمی درباره‌ی طبیعت و تمدن‌های بشری و سیاست ملی و بین‌المللی بدل می‌شود. از خلال حرکت این زاویه‌ی دید بیرونی مناطق درونی موقعیت ملی به یکدیگر پیوند می‌خورند و تصویری از «ایران» و «ایرانیان» ساکن آن، همچون یک کل واحد که در فضایی بین‌المللی در کنار و در برابر کلیت‌های ملی دیگری قرار گرفته، ترسیم و به خوانندگان منتقل می‌شود. تقریباً همزمان با طالبوف، زین‌العابدین مراغه‌ای هم در *سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ* (۱۳۲۱ ه.ق.) از فرم مشابهی استفاده کرده بود و زاویه‌ی دید سیاری را از بیرون به درون (و دوباره به بیرون از) موقعیت ملی برده بود و از این راه تصویری از موقعیت درونی ایران و ساکنانش در فضایی بین‌المللی ترسیم کرده بود. پیش از این دو نیز آخوندزاده در *مکتوبات کمال‌الدوله* (ح ۱۲۸۳/۱۸۶۶ م.) از خلال نامه‌نگاری‌های شاهزاده کمال‌الدوله‌ی هندی که «لیبرال و از سالکان مسلک پروقره و طالبان سیویلیزه است»،^{۳۲} به شاهزاده

جلال‌الدوله‌ی ایرانی که ساکن مصر است، تلاش کرده بود تصویری درونی از موقعیت ایران و ایرانیان از زاویه‌ی دیدی بیرونی ترسیم کند. همین زاویه‌ی دید بیرونی هم بود که بسیاری از خوانندگان مکتوبات را آزرده بود، و آخوندزاده در جواب به انتقادات آن‌ها تأکید می‌کرد که *این منظر بیرونی، درونی موقعیت ملی‌ست: «چرا از کزتیکی کمال‌الدوله باید رنجیده بشویم؟ کمال‌الدوله که بیگانه نیست، همکیش و هموطن و هم‌ملت خودمانست. برادریست که باخلاق و اطوار برادران خود طعنه و سرزنش می‌کند»*.^{۳۳} در بخش دوم رساله‌ی معروف «قریتکا» یا «سروشیه» (۱۲۸۳) هم نقد آخوندزاده به نفس چاپ شعر سروش اصفهانی در *روزنامه‌ی ملت سنی‌ی ایران* است، چرا که این روزنامه «به هر جا از دول دنیا فرستاده می‌شود و در هر جا از پایتخت‌های آن دول این روزنامه را می‌خوانند» و در چنین بافتی سروش ناگزیر به جایگاه «شاعر ملت» برکشیده می‌شود و سخنان خلاف واقعش در بستر بین‌المللی شاعران و نویسندگانی مثل «ولتر و منتسکیو و روسو و دما و ... فی نیلون و ... شکسپیر و ... بایرون» و در مقایسه با گفتار واقع‌نمایانه‌ی ایشان سنجیده خواهد شد. فضای بین‌المللی در اینجا هم باز از منظری بیرونی و از خلال گفتگویی با «جنرال فیشر، سیاح [و] معلم السنه شرقیه در غرمانیا» ترسیم شده که، به تمثیلی‌ترین شکل ممکن، زمانی میرزا فتحعلی را به گفتگو دعوت می‌کند که او «در خانه نشسته گذارشات خریستوفور قولومب و تاریخ پیدا کردن ینکی دنیا را در زبان روسی» می‌خواند.^{۳۴} نکته‌ی مهم‌تر اما اینجاست که اتخاذ این زاویه‌ی دید بیرونی برای دیدن مناسبات درونی موقعیت ملی، برای تمام این نویسندگان، که خودشان هم بیرون از مرزهای جدیداً تثبیت‌شده‌ی ایران زندگی می‌کرده‌اند و می‌نوشته‌اند، از راه درونی کردن فرم‌های دیدنی ممکن شده که پیشاپیش در فضای بین‌المللی جدیدی که ایران با جنگ‌های قرن نوزدهم در آن ادغام شد موجود بوده‌اند و مبادله می‌شده‌اند. در واقع دیدن «خود» در قالب یک هیئت اجتماعی یا یک پیکر جامع سیاسی (*body politic*) از بیرون به هیچ وجه مسئله‌ای مختص به ایرانیان نیست و مثلاً منتسکیو هم در *نامه‌های ایرانی* (۱۷۲۱)، که برخی مورخان ادبی *مکتوبات کمال‌الدوله* را تقلیدی از آن می‌دانند، برای آنکه فرانسه را همچون یک موقعیت ملی به فرانسویان بنمایاند، از یک و ریکا را از اصفهان به آنجا برده

بود و کلیت فرانسه را، به مثابه موقعیتی در میان سایر موقعیت‌های ملی، از چشم آن‌ها، و از خلال نام‌نگاری‌هایشان با خارج از فرانسه، بازنمایی کرده بود. فرانس-ویلم کورستن، در تحلیلی بسیار خواندنی، این فرم خاص دیدن را، در ارجاع به یک تکنیک نقاشانه، «میزآن‌ابیم» (*mise-en-abyme*) می‌نامد و فرایند شکل‌گیری تاریخی آن را از خلال تاریخ تبدیل شدن دریاها، در قرن هفدهم، به صحنه‌ای تجاری تبیین می‌کند که قلمرو هیچ کس نیست، و دولت‌ها و ملت‌های مختلف همه می‌توانند بر آن بروند و، با بازی کردن نقش‌شان بر آن، صحنه را به دست بگیرند. در این تئاتر دریایی حاکمیت‌های سرزمینی‌ای که از خلال خلق این صحنه‌ی تجاری-جهانی تثبیت می‌شوند، با به‌دست‌گرفتن این صحنه خود را به فضایی برون‌مرزی فرامی‌افکنند که در عین حال خارج از آن‌ها نیست.^{۳۵} میزآن‌ابیم مفهومی دیداری‌ست که به واسطه‌ی آن می‌توان امکانات فرمی تاریخی‌ای را رؤیت و روایت کرد که به نویسندگان اروپایی اواخر قرون هفدهم و هجدهم و نویسندگان ایرانی قرن‌های نوزدهم و بیستم اجازه می‌داده تا فضای درونی حاکمیت‌های سرزمینی را/از داخل آن‌ها/اما از زاویه‌ای بیرونی بازنمایی کنند - فرم‌های واقعاً موجودی که تاباندن نوری بیرونی را بر موقعیت ملی از درون آن ممکن می‌کردند. فرم‌هایی که از خلال کاربست بازنمایانه‌شان می‌شد درون موقعیت ملی را در فضایی بیرونی، یا بین‌المللی، دید که در عین حال از خود آن خارج نیست، بلکه زاویه‌ای (یا ردِ تاخوردگی، یا برشی) درونی‌ست که از آنجا می‌توان درون، یا امر ملی، را از بیرون، و در بافت امر بین‌المللی، دید.^{۳۶} پس اگر «بادها [ای غربی]، جز از خلال وزیدن از مجراهای بومی، امکان ورود به ساحت اندیشه‌ی ایرانی را نداشتند [و] هم از این‌رو، آنچه حائز اهمیت است، چگونگی بومی شدن آن‌ها یا به تعبیر دیگر چگونگی ظهور تجدد در ایران و کارگزاران اصلی آن است»، باید این نکته را در نظر داشت که این «بادها [نه فقط] از خلال حضور مستشاران غربی، بازگشت دانشجویان از غرب، [و] ترجمه‌ی متون غربی» (۱۵-۲۱۴)، بلکه، همچنین، از خلال درخواست مستشاران غربی، فرستادن دانشجویان به غرب، و تألیف متون غربی (یا متونی متعلق به نظام‌های بازنمایانه و استتیک‌ی غربی، یا، دقیق‌تر، بین‌المللی) بومی شدند. به عبارت دیگر، لحظه‌ی «غربی» یا بین‌المللی یا بیرونی تجدد به همان اندازه بومی «ساحت اندیشه‌ی ایرانی»ست، که لحظه‌ی ملی یا درونی آن؛ و فهم درونماندگار ظهور ادبیات

جدید در ایران جز از خلال فهم تاریخی نظام‌های استتیک‌ی و فرم‌های بین‌المللی‌ای که این ادبیات ملی از خلال ادغام در آنها شکل گرفته، ممکن نیست - نظام‌های استتیک‌ی و فرم‌هایی که با استفاده از آنها می‌شد «ایران» و ساکنانش را، از درون، در هیئت یک /بژه دید، در هیئت یک دولت-ملت، درست همانطور که «شمشیر دشمنان»، از بیرون، حدود عینی، یا ابژکتیو، آن را تعیین کرده بود. در پایان عصر مشروطه، این دقیقاً تعریف کار فرهنگی ادبیات، به خصوص «رومان» و «انشای رومانی»، نزد جمالزاده بود: «رومان با زبانی شیرین و شیوه‌ای جذاب و لذت‌بخش ... طبقات یک ملتی را که بحکم اختلاف شغل و کار و معاشرت خیلی از چگونگی احوالات و خیالات و حتی از جزئیات نشست و برخاست یکدیگر بی‌خبرند از حال یکدیگر خبردار و بهم نزدیک مینماید ... رومان دسته‌های مختلفه‌ی یک ملتی را از یکدیگر آگاه و بهم آشنا مینماید: شهری را با دهاتی، نوکر باب را با کاسب، کرد را با بلوچ، قشقائی را با گیلک، متشرع را با صوفی، صوفی را با زردستی، زردستی را با بابی، طلبه را با زورخانه‌کار و دیوانی را با بازاری بیکدیگر نزدیک نموده و هزارها مابینت و خلاف تعصب‌آمیز را که از جهل و نادانی و عدم آشنایی بهم‌دیگر بمیان می‌آید رفع و زایل مینماید». به عبارتی، رمان، چنانکه مثلاً بندیکت اندرسون می‌گوید (که حرف‌هایش خیلی به جمالزاده شبیه است، چون هر دو درباره‌ی یک واقعیت بیرونی حرف می‌زنند)، برای رفع تناقض‌های برآمده از تکثر درونی هر موقعیت ملی و امکان تخیل آن در قالب یک کلیت اجتماعی واحد سازوکاری استتیک‌ی فراهم می‌کند. به‌علاوه، رمان کارکردی بین‌المللی نیز دارد و امکان دیدن فضای درونی سایر موقعیت‌های ملی را نیز از بیرون فراهم می‌کند: «مثلاً فلان خان کرد که در دامنه‌ی فلان کوه در ناف کردستان سکنی دارد بوسیله‌ی رومان میتواند بخیلی از جزئیات زندگانی و رسوم اهالی جزیره‌ی ایسلاند که در آن سر دنیا در وسط اقیانوس واقع شده و شاید تا بحال پای هیچ ایرانی هم بدانجا نرسیده است باخبر گردد و همچنین برعکس». به همین دلیل هم، به نظر جمالزاده، «از این راه میتوان هر گونه تبلیغ "پروپاگاندا" سیاسی یا غیر آن هم نمود و البته اگر مثلاً الجزایر چندتن نویسنده‌ی ماهر داشت که کتابهای آنها مانند رومانهای سنکیویچ لهستانی در اروپا و آمریکا مشهور بود هر یک از آن رومانها کار چند فوج قشون و چندین صد نطق فصیح و غرا را مینمود چونکه محبت و شفقت

مردم را بجانب آن مملکت و ملت جلب نموده و افکار عمومی دنیا را نسبت بآنها مساعد و همراه مینمود».^{۳۷} ادبیات جدید فارسی، درست مثل هر ادبیات ملی دیگر در سراسر جهان، مثل ادبیات انگلیسی و فرانسوی و نیجریایی و کنیایی و هندی و کوبایی، یک هستی تاریخی ذاتاً بین‌المللی است، و بنابراین در برابر هر روایتی که بخواهد آن را به پدیده‌ای صرفاً ملی فروبکاهد و خارج از بافت مادی بین‌المللی اش (ولو «زیر نگاه خیره‌ی غرب») مطالعه کند، به شکلی ابژکتیو مقاومت می‌کند. تصویری که دل‌الرحمانی از ظهور اولیه‌ی «ادبیات» از خلال نفی فایده‌مندی امر زیبایی‌شناختی ارائه می‌دهد، «ادبیات به‌عنوان امری که باید کنار زده شود» تا زبان بر جهان دلالت‌گر شود (۱۸۵)، فقط به دلیل نادیده گرفتن ابژکتیویته یا عینیت ادبیات جدید، نادیده گرفتن آثار و کردارهای ادبی نویسندگان و شاعران عصر مشروطه، ممکن شده است؛ و به همین دلیل تصویری نادنیوی و رازورزانه است که، وارونه‌وار، به شکلی عینی، بر کنار زدن رمان‌ها و نمایشنامه‌ها و اشعار و ترجمه‌های ادبی عصر مشروطه از حوزه‌ی پژوهش تبارشناختی دل‌الرحمانی درباره‌ی ظهور ادبیات در ایران دلالت می‌کند. و اگر خشونت روشنفکران، در سطح انتزاع فلسفی، منبعث از جدا کردن نظام‌مند و خشونت‌بار (یا اساطیری) سوژه از ابژه باشد (که در سطح نظام تقسیم کار به جدایی کار فکری از کار یدی ترجمه می‌شود)، تبارشناسی/ادبیات، به شکلی تمثیلی، این خشونت نظام‌مند را با نادیده گرفتن عینیت ادبیات جدید (و البته ادب قدیم) و بازخوانی تاریخ «ظهور» آن از دریچه‌ی معنوی «ادبیات کهن» (و «قرن‌های میانی») تکرار می‌کند.

گفتار روشنفکران عصر مشروطه، به نظر دل‌الرحمانی، صرفاً گفتار یک اراده‌ی معطوف به توسعه‌ی از بالاست که «از طریق تکیه بر علم ... جایگاهی محکم و خدشه‌ناپذیر» برای خودش فراهم می‌کند، که «به هم‌ترازی کارگزاران توسعه با شخصیت‌های اسطوره‌ای از قبیل کاوه آهنگر» (۲۱۵)، و البته چنان که دیدیم بالقوه با خود شخص شاه، می‌انجامد. اگر تحلیلی که در بالا ارائه دادم به عینیت تاریخی ادبیات نزدیک باشد و بتوان گفت که مسئله‌ی استتیک‌ی نویسندگان و شاعران عصر مشروطه دیدن و دیدنی کردن «ایران» (در سطح امر عام) به‌عنوان ابژه‌ای بود که در فضای بین‌المللی وجود دارد و از بیرون می‌توان به آن، و به درون آن، نگرست؛ آنگاه می‌توان گفت که تکیه‌ی نویسندگان و شاعران (و البته سایر روشنفکران) عصر مشروطه بر علم،

نه صرفاً تکیه‌ای ایدئولوژیک برای ارتقای موقعیت‌شان در دربار، بلکه، در عین حال، به دلیل پیوند واقعی و ساختاری مسئله‌ی استتیک‌شان با علم بود (که به صورت کلی تلاشی‌ست روشمند برای نگرستن به چیزها در عینیت‌شان، و از بیرون). علوم متفاوت (به‌ویژه جغرافیا و جمعیت‌شناسی و پزشکی، و همچنین تکنولوژی نظامی وارداتی) در این دوره قطعاً برای توسعه و گسترش قدرت دولتی به کار رفتند، اما با این حال گفتارهای علمی عصر مشروطه را نمی‌توان تماماً به اراده‌ی معطوف به توسعه‌ی از بالا فروکاست، چون این گفتارها، در عین حال، واقعاً گفتارهایی علمی هستند و عینیت جهان اطراف از خلال آن‌ها به اشکالی دیدنی می‌شود که، اولاً، کارکردها و نتایج معرفت‌شناختی و تاریخ‌ویژه‌ی خودش را دارد، و، ثانیاً، بالقوه می‌تواند به گونه‌ای دموکراتیک بر علیه توسعه‌ی آمرانه نیز بسیج شود. همین مسئله در مورد ادبیات هم، که بسیار عام‌تر و عامیانه‌تر از علم است، به طریق اولی، صادق است؛ و گفتار ادبی روشنفکران عصر مشروطه را، چنان که از عواقب تاریخی‌اش هم پیداست، نمی‌توان به گفتار تربیتی یک اراده‌ی معطوف به توسعه‌ی صرف فروکاست که همه‌چیز را، فقط و فقط، بر مبنای فایده‌مندی آن در راستای پیشبرد پروژه‌ی توسعه می‌سنجد. این را می‌توان در پایبندی به اصل واقع‌نمایی به‌عنوان یک اصل استتیک‌ی که در تمامی این آثار و در سراسر عصر مشروطه تکرار می‌شود مشاهده کرد. ادبیات مشروطه، درست مانند علم، به دنبال یک زبان و یک نظام بازنمایی‌ست که (مخاطبان را) به واقعیت امور دلالت کند. مثلاً «حسن مضمون [در شعر، به نظر آخوندزاده] بدان معناست که بیانات "مطابق احوال و طبایع و اطوار و خیالات جنس بشر یا جنس حیوان یا مطابق اوضاع نباتات یا جمادات یا اقلیم بوده باشد"». اهمیت «این امر»، به نظر دل‌رحمانی، فقط از آن روست که «به تأثیرگذاری بر مخاطب می‌انجامد و او را به مضامین پسندیده فرامی‌خواند؛ مضامین پسندیده‌ای که لزوماً در راستای ترقی قرار دارند» (۲۳۲). آنچه دل‌رحمانی نمی‌پرسد این است که چرا به نظر آخوندزاده، و تمامی نویسندگان و شاعران عصر مشروطه، تطابق متن ادبی با اوضاع جهان بیرون مهم است و بر مخاطب تأثیر می‌گذارد؟ آنها می‌خواهند چه تأثیری بر مخاطب بگذارند که واقع‌نمایی می‌تواند روش آن باشد؟ چرا آنچه به نظر ایشان فایده‌مند است واقع‌نمایی‌ست نه یک سامان

استتیک دیگری؟ و آیا واقع‌نمایی، به‌عنوان استتیک فراگیر این دوره، مستقل از اراده‌ی معطوف به توسعه‌ی آمرانه‌ی روشنفکران، هیچ تأثیر دیگری بر مخاطبان نمی‌توانست داشته باشد؟ آیا، مثلاً، استتیک جمهوری سوسیالیستی ایران (در گیلان) هم واقع‌نمایانه نبود؟ نسبت واقع‌نمایی، به‌عنوان یک اصل استتیک، با علم بهتر از هر جا در مسئله‌ی ساده‌نویسی عیان است. مسئله‌ی ساده‌نویسی، به نظر دل‌الرحمانی، «نزدیک [کردن نوشتار] به وضع تکلم [بود، که] بر مبنای اهمیت سهولت ارتباط در دنیای جدید تبیین می‌شد و به طور مشخص، وجهی از همان قاعده‌ی فایده‌مندی بود» (۲۳۳). به عبارت دیگر، مسئله‌ی نوشتن به زبان عامیانه، یا به لسان قوم، که هم ارتباط روشنفکران با یکدیگر را تسهیل می‌کرد و کارهای اداری را تسریع می‌کرد («ترتیب سجع ... به‌جهت تضييع وقت اختراع شده» ۲۳۴)؛ و هم می‌توان حدس زد که ارتباط روشنفکران با عامه‌ی مردم را نیز تسهیل می‌کرده - عامه‌ی مردمی که روشنفکران هم برای قدرت گرفتن به بسیج قدرتشان نیاز داشتند (و مثلاً نوشته‌هایشان در روزنامه‌ها برای آنها خوانده می‌شده)، و هم برای تعمیم دادن قدرت جدید به سراسر قلمرو پادشاهی و منقاد کردن «عوام» ناگزیر بوده‌اند که به‌ویژه از خلال نوشتار آن‌ها را «تربیت» کنند. اما علاوه بر این، ساده‌نویسی ربطی به تلاش برای انطباق زبان با واقعیت امور و توصیف امور چنان که واقعاً هستند داشت (تا به قول میرزا آقا تبریزی بتوانند «به رأی‌العین» دیده شوند). نوشتار صنعتگرانه‌ی قدیم هم از طریق «اغراقات و مبالغات و ... تملقات» و «دروغ‌بافی» ارتباط زبان با واقعیت دنیوی را مخدوش می‌کرد، و هم از طریق «اغلاق کلام» و اصرار صنعتگرانه و فاضلانه (یا به قول جمالزاده «مستبدانه») بر استفاده از «الفاظ مغلقة» (۲۳۰ [آخوندزاده]، ۲۳۱ [کرمانی]، ۲۳۴ [ملکم])، و در هر دو صورت اقتصاد واقع‌گرایانه‌ی کلام مخدوش می‌شد: در اولی تصویری اغراق‌آمیز از واقعیت ساخته می‌شد که طبعاً بر آن انطباق نداشت و از آن بزرگتر و پُرکُروفتر بود، و در دومی به ازای یک واقعیت بیرونی (یا یک مدلول) از چندین و چند لفظ (یا دال) مترادف استفاده می‌شد، چنانکه، به بیان میرزا ملکم خان، «بنا به حماقت مذبور، هرگاه کسی به‌جهت یک معنی بیست لفظ مختلف می‌دانست، عوض یکی همه را از عقب یکدیگر می‌گفت و می‌نوشت» (۲۳۴). ساده‌نویسی، در این معنی، هم به معنای تلاش برای ساختن یک مابازای *وایی‌نگارانه* (یا *میمتیک*) زبانی برای واقعیت بود که تصویری

دقیق و راست‌نما از آن باشد، و هم به معنای تلاش برای رسیدن به تناظر یک‌به‌یکی دال‌ها و مدلول‌ها، و نشانه‌ها و مصادیق، یا زبان و جهان. تصویری مثالی از این مسئله را می‌توان در مقدمه‌ی میرزا محمدجعفر قراجه‌داغی مترجم تمثیلات آخوندزاده به فارسی بر این کتاب دید. نمایشنامه‌های آخوندزاده، نه تنها در اصل ترکی بلکه در ترجمه‌ی فارسی نیز، «برخلاف سلیقه‌ی چیزنویسان قدیم از قید عبارات مغلقة و الفاظ مشکله ره‌آیده بودند و [ب]ه زبان عوام و سخنان روان و کلمات مأنوس و عبارت معروف» نوشته شده بودند (هرچند که میل میرزا جعفر به مترادفات همچنان مشهود است). اما کار به اینجا ختم نمی‌شد. «مقصود از تحریر فن تیاتر» آن بود که «هیئت متکلمین بطور مکالمه» بر صفحه و بعد بر صحنه احضار شود. بنابراین اگر «بعضی صداها [هستند] که حین تکلم به خلاف املاء تحریری آن لفظ از دهن بیرون می‌آید، از قبیل لفظ واسطه که واسه، و بردار و ردار، و باز واز و غیره و غیره گفته می‌شود ... کاتب این فن شریف هرچه از این قبیل الفاظ را حین کتابت مراعات کند و صداهائی که هرگز رسم نیست در کتابها بنویسند، جمیع آنها را برشته‌ی تحریر بکشد مطلوبتر خواهد شد. مثل: واه، په، ایه، آخ، اوخ». میل به تناظر یک‌به‌یکی زبان با جهان، حتی خود زبان را، که نهایتاً چیزیست در جهان، بدل به ابژه‌ی بازنمایی می‌کند؛ و نه تنها آنچه سبب اخلال در بازنمایی واقع‌گرا می‌شود را پس می‌زند، بلکه نوشتار ادبی تلاش می‌کند تا خود به مابازای واپی‌نگارانه‌ی زبان عامه بدل شود، و به این منظور تلاش می‌کند تا در خود ردی گرافیکی از چیزی باقی بگذارد که تا پیش از این در زبان بود، بخشی از جهان بود، اما در نوشتار دیده نمی‌شد. و حتی اگر «کاتب در تحریر ... بطور وضوح از عهده بر نیامده باشد، ناقل باید وقت خواندن و نقل نمودن درست ملاحظه کرده، به طرز گفتگو بخواند، و مطالعه کنندگان نیز تا به مراتب فوق ملتفت و منتقل نشوند، اکثر جاها به نظرش مهمل و بی‌معنی خواهد آمد». ناقل باید بتواند، مثل یک بازیگر، آن «حالات» انسانی که در نمایشنامه بازنمایی شده‌اند را دوباره بازنمایی، یا تقلید (*mime*)، کند: «باید در محل تعجب متعجب، جای سؤال سائل، مکان خوف خائف، وقت سکوت ساکت، موقع خنده ضاحک، حالت بکا باکی، حین تغییر متغیر، جای شفقت مشفق، هنگام هیبت مهیب، در صورت استهزا مستهزی، وقت فریاد داد، مکالمه

آهسته را آهسته، سخن پیران و گفتگوی ارمنی و فرنگی را به تلفظ و تکلم آنها ادا کند، باقی موقوف به سلیقه خود شماس^{۳۸}. نمایشنامه به طور خاص، و ادبیات به صورت عام، هم امکانی بی نظیر برای واپی نگاری جهان خارج ایجاد می کرد، و هم خود، به نوبه‌ی خود، بالقوه می توانست ابژه‌ی واپی نگاری باشد و مورد تقلید قرار گیرد (و البته پیش از انقلاب مشروطه در ادبیات عصر مشروطه چند بار انقلاب شده بود، و، در این معنی، مسئله‌ی واپی نگاری می تواند مدخلی باشد به فکر کردن به انقلاب مشروطه به عنوان یک «انقلاب فرهنگی»، یا به عبارتی، انقلابی که از خلال بازنمایی در پی تغییر مادی چیزیست که بازمی نمایندش).^{۳۹} حکایت رمزآمیزی هست که حداقل بر پیشانی دو اثر ادبی مهم عصر مشروطه آمده است. یک بار در ابتدای ترجم فارسی تمثیلات و یک بار هم، با تفاوت بسیار جالبی، در ابتدای ترجمه‌ی میرزا حبیب اصفهانی از سرگذشت *ژیل بلاس لوساز*. در این حکایت دو جوان در مسیر سفرشان در جستجوی علم و دانش به تخته سنگی برمی خورند که در نسخه‌ی تمثیلات رویش نوشته «روح حقیقی زندگانی جهان، و معنی جان عالم امکان در زیر این سنگ گران نهانست». یکی از دو جوان به این نوشته می خندد و می رود، ولی دیگری آن را جدی می گیرد و خاک دور سنگ را می کند و نهایتاً کیسه‌ای طلا پیدا می کند، و یادداشتی که نوشته «ای که عقل و فراست کشف کردن سر، صبر و حوصله در یافتن معنی داری [،] بردار این ده هزار طلای احمر را صرف کن».^{۴۰} مثل آن دو جوان، به نظر میرزا محمدجعفر و میرزا حبیب، مثل خوانندگان تمثیلات و *ژیل بلاس* است، که یا صبر می کنند و معنی را از زیر سنگ کتاب بیرون می کشند، یا می گذارند و می روند و از طلای معنی آن محروم می مانند. اما اگر این دو کتاب هر دو نمونه‌های مهمی از ساده نویسی نیز محسوب می شوند و متن شان، مثل متن آن سنگ نوشته به سادگی قابل فهم است، چرا معنی آنها باید به کیسه‌ی طلای زیر سنگی تشبیه شده باشد که کشفش نیازمند صبر و حوصله است؟ می توان این حکایت را همچون تمثیلی درباره‌ی ماهیت استتیک ادبیات جدید خواند. ادبیات جدید زبانش ساده است (به همین دلیل هم دانشکده‌ی ادبیات نمی داند با آن چه کار کند)، اما خود هستی، یا ابژه‌ی، مستقلیست، چیزی مثل یک سنگ که در وهله‌ی اول فقط یک سنگ به نظر می رسد، اما هستی دیگری را در خود بازنمایی می کند؛ تمثیلیست از جهانی که در برابر چشم ماست؛ چیزی که جلوی چشم ماست

را در رمزگانی دیگر می‌نویسد و با خواندن آن می‌توان جهان اطراف را جور دیگری دید.^{۴۱} می‌توان «ارکان مشورت» را نصیحت کرد که چه کار بکنند و چه کار نکنند، اما در عین حال، همانطور که آخوندزاده در نامه‌اش به میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله نوشته، شاید بهتر باشد که به جای نصیحت مجلسی تأثیری نوشت و اعمال آنها را به خودشان و دیگران بازنمایند تا «حالت» خودشان را به «صراحت» ببینند، و البته از این دیدار ادبی «لذت» ببرند.^{۴۲} مسئله‌ی استتیک‌ی دیدن تا پایان عصر مشروطه هنوز یکی از مسائل بنیادی بوطیقای مشروطه بود. نیما یوشیج، که در حرف‌های همسایه چند بار خودش را «میرزا فتحعلی آخوندزاده دربندی» خوانده،^{۴۳} و در ۱۳۰۱ هجری شمسی، صراحتاً، «ساختمان "افسانه" خود را نمایش اسم» می‌گذاشت («یک طرز مکالمه طبیعی و آزاد»، «ساختمانی ... که با آن بخوبی می‌توان تئاتر ساخت»، و «می‌توان اشخاص یک داستان را آزادانه به صحبت آورد»، و تأکید می‌کرد که «اگر تفاوت این ساختمان را با ساختمان‌های کهنه بشناسی» می‌توانی «بخوبی بفهمی که من جویای چه کاری بوده‌ام»، و در ضمن «هیچ حسنی آرا» برای شعر و شاعر بالاتر از این [نمی‌دانست] که بهتر بتواند طبیعت را تشریح کند و معنی را بطور ساده جلوه بدهد»، در سال ۱۳۲۴، در یکی از مشروطه‌ای‌ترین نامه‌های حرف‌های همسایه می‌نویسد: «عزیز من! از من می‌پرسید چرا آن قسمت‌ها که از شکسپیر برای رفیق همسایه خواندید در او اثر نکرد و هاج و واج به شما نگاه کرد؟ برای این که در نظر او هیچ چیز تجسم نیافت آبه یاد داشته باشیم که شکسپیر شاعر نمایشنامه‌نویس است. و این علت دارد. گله‌مند نباشید و تعجب نکنید که او با/ اینکه بسیار حساس و باهوش است چطور؟ ملت ما دید خوب ندارد. عادت ملت ما نیست که به خارج توجه داشته باشد، بلکه نظر او همیشه به حالت درونی خود بوده است. در ادبیات و بهمپای آن در موسیقی؛ که بیان می‌کنند، نه وصف. ... احساساتی که در خودتان سراغ دارید بستگی به تأثرات شما دارند. اگر عادت داشته باشید که در اوضاع بیرون دقیق شوید هر قدر بیشتر دقت کنید اثر چیزها هم بیشتر است و می‌بینید که دید شما کافی نبوده است و بعد، به نسبت، کفایت پیدا می‌کنید و به همپای این کفایت، احساسات شما هم عالی‌تر می‌شود». همانطور که در این نقل‌قول هم مشهود است، برخلاف خوانش مسلط

که بوطیقای نیما را بر مبنای جدایی سوژه از ابژه می‌فهمد (مسئله‌ی وصف ابژکتیو)، ابژه برای نیما از سوژه جدا نیست (با دیدن بیرون بیننده هم تغییر می‌کند)، و خشونتِ دفرماتیوِ او که اهل ادبیات کهن را هنوز می‌آزارد (مثلاً محمدرضا شفیعی کدکنی را که هنوز از «زبان ناهموار نیما» در رنج است)، دیگر از جنس خشونت روشنفکران مشروطه نیست؛ و به جای تأکید بر لحظه‌ی غیردموکراتیک فکر مشروطه، در پی بسط لحظه‌ی دموکراتیک و عامیانه‌ی آن است: «همسایه‌ی عزیز من! نگوئید چرا نمی‌فهمند، بگوئید چرا عادت به دیدن ندارند. بگوئید از چه راه ما ملت خودمان را عادت به دیدن بدهیم. در ادبیات ما این حکم یک شالوده‌ی اساسی را دارد. ... جوانان ما که تجدد را دوست دارند مثل همان جوانانی هستند که عشق به زنی دارند و کاغذهای پر از آه و فریاد و سوختم و مُردم می‌نویسند، ولی بی‌اثر. زیرا ذره‌ای چاشنی از دید خودشان به آن نداده‌اند. باید اساس یک ترجمه و قرائت جدی و مفصل، کم‌کم در بین افراد ما برقرار شود. باید از مدرسه‌ها شروع شود. تا این کار نشود هیچ چیز نیست. طرز کار عوض شدن هم، که هنوز جوانان به آن متوجه نیستند، بی‌فایده است. باید قرائت به حالت طبیعی را به مردم یاد داد. تا اینها نشده است نگوئید چرا نمی‌فهمند. برای این که نمی‌بینند. پیش از این که بگویم می‌فهمند یا نمی‌فهمند یا هوش و حواس کافی دارند یا نه».^{۴۴}

ساده‌نویسی به‌عنوان یکی از پایه‌ای‌ترین اصول بوطیقای مشروطه، مثل تمام دیگر اصول و قواعد ادبیات (و البته علم)، پدیده‌ای بین‌المللی است، و تاریخ شکل‌گیری آن در ایران خارج از این بافت بین‌المللی دیدنی نمی‌شود. در سال ۱۸۲۹ سر والتر اسکات، در اواخر عمرش، مروری می‌نویسد بر کتاب *ماجرای حاجی بابای اصفهانی در انگلستان* (۱۸۲۸) نوشته‌ی جیمز موریه،^{۴۵} که با تأملی درباره‌ی دیدن شروع می‌شود. سؤال اسکات این است که «بربرها»، یعنی «آن محصولات تعلیم‌نדיده‌ی طبیعت وحشی»، چطور «ما» «مردمان متمدن» را، که خودمان اول «سر فرصت به آنها خیره» شده‌ایم، می‌بینند؟ و چه «عقیده‌ای درباره‌ی وضعیت اجتماعی جدیدی که به آن وارد شده‌اند» شکل داده‌اند؟^{۴۶} به عبارتی، رمان‌نویس بزرگ انگلیسی هم، که خود سهم بزرگی در دیدنی کردن انگلستان همچون یک ابژه‌ی تاریخی داشت، درگیر مسئله‌ی بین‌المللی دیده شدن از بیرون است و به نظر او، جیمز موریه با آوردن حاجی بابا به لندن امکانی

برای پاسخ دادن به این پرسش فراهم آورده است. جالب اما اینجاست که اسکات حاجی‌بابای موریه و نظرگاه او به انگلستان را *واقعاً* «ایرانی» می‌داند. به این دلیل مشخص که اسکات، موریه را، برخلاف اخلاف ادبی‌اش مثل منتسکیو و لرد لیتلتون و الیور گلدسمیت که در آثارشان ایرانی از چینی و انگلیسی و فرانسوی متمایز نیست، نویسنده‌ای واقع‌گرا می‌داند که می‌تواند «یک ایرانی (*Persian*)» را به همان اندازه «متمایز از یک ترک» نشان بدهد که «یک فرانسوی از یک آلمانی متمایز است». به همین دلیل هم خواننده‌ی انگلیسی اگر می‌خواهد شکل دیده شدنش توسط حاجی‌بابا را بهتر بفهمد، می‌تواند به کتاب قبلی موریه، یعنی *سرگذشت حاجی‌بابای اصفهانی* (۱۸۲۴)، رجوع کند تا تصویری از «خلفیات ایرانی، به‌ویژه در تمایزش از خلفیات سایر ملل شرقی» به دست بیاورد. بحث درباره‌ی خوانش اسکات از این دو اثر موریه مفصل است و امیدوارم که در آینده در جای دیگری به آن بپردازم. اما آنچه برای ادامه‌ی بحث ما درباره‌ی ساده‌نویسی و ظهور ادبیات در ایران مهم است پنجره‌ای است که متن اسکات بر سازوکار گسترش فضای جهانی ادبیات می‌گشاید. به نظر اسکات «گردباد دهشتناک هیجانانگیز اخلاقی که در انقلاب فرانسه دمیده بود، و طوفان دنباله‌دار جنگ‌هایی که در پی آن آمد، مانند طوفان‌های طبیعی، به آثار خوبی منجر شده [بود] و، در این میان، یکی از اهم این آثار پیوند خوردن ملت‌ها از خلال مبادله‌ی احساسات و عواطف (*intercourse of feeling and sentiments*) [بود]. ملت‌هایی که نه تنها در فضا از هم دور بودند، بلکه چنان به واسطه‌ی عقایدشان از هم جدا بودند که، پیشتر، ملت‌های جاهل‌تر [یا تیره‌فکرتر، *less enlightened*]، که به پیشداوری‌های خودشان هم بسیار پایبند بودند، امکان نداشت بتوانند در زمینه‌ی هنرها، حکومت، یا دین، کوچک‌ترین بهره‌ای از دریافت‌ها و سرمشق‌های متحدان فرهیخته‌ترشان ببرند». پس به نظر اسکات، گسترش قلمرویی اقتصادی-جهان‌مدرن شرایطی فراهم آورده تا احساسات و عواطف ملت‌ها، یا، به عبارتی، نظام‌های استیگی‌شان، به هم پیوند بخورد، و مثلاً ایرانی‌های «بربر» بتوانند از فرم‌های بازنمایانه‌ی ملل «متمدن» برای روشن شدن فکر خودشان استفاده کنند: «بسیست سال پیش تصدیق این ایده که *ناشران* انگلیسی بتوانند تأثیری ادبی بر دربار اصفهان [کذا] بگذارند به همان اندازه بی‌معنی بود که ...

بگوییم گزارش گلوله‌هایی که در پارک سنت‌جیمز [محل استقرار کاخ باکینگهام] شلیک شده‌اند را بر ایوان تخت جمشید شنیده‌اند. اما امروز چنین تأثیرگذاری‌ای تا حدودی وجود دارد، چرا که، چنان که نامه‌ی تحسین‌برانگیز زیر [نامه‌ی ساختگی منسوب به ابوالحسن‌خان ایلچی به موریه که در آغاز کتاب او آمده] نشان می‌دهد، درباریان ایران به روایت هجوآمیز (*satirical*) خلیقات‌شان در رمان آقای موریه، علاقه نشان داده‌اند و از آن متأثر شده‌اند (*touched*)، و کج خلقی و رنجشی را حس کرده‌اند که، مثل خارش جوش، بر اثرات شفابخش آن مقدم است». با شکل گرفتن شبکه‌ای مبادلاتی که در آن ناشران انگلیسی بتوانند بر دربار ایران، و طبعاً بعدتر بر (بازار) ادبیات ایران، تأثیر ادبی بگذارند، ایرانیان، به نظر اسکات، امکانی پیدا می‌کنند تا خود را در روایت‌ها و بازنمایی‌های ادبی انگلیسی ببینند و در نتیجه بتوانند درباره‌ی خودشان، به شکلی اِبْکِتیو، تأمل کنند: «رنجش منجر به تأمل (*reflection* [cf. *representation*]) می‌شود، و تأمل منجر به بهبود». اسکات، همسو با موریه، درباره‌ی توانایی ایرانیان برای شناخت راه سعادت خود همان عقیده‌ای را دارد که میرزا آقاخان کرمانی، با این تفاوت که اسکات جایگاه سوژگی «عقلای ملت» را در وهله‌ی اول خارج از موقعیت ملی و در میان ملل روشن‌شده (*enlightened*) می‌داند، که بعد، به واسطه‌ی آنها، به نخبگان ملی تفویض می‌شود: «ایرانیان ... به لحاظ استعداد و ظرفیت طبیعی با تمام ملل دیگر جهان برابرند، و اگر تربیت‌شان مناسب باشد با آنها در احساس، صداقت، و کیفیات اخلاقی متعالی، در یک سطح‌اند. بنابراین، عطف توجه مردانی که ملت را رهبری می‌کنند به مشکلات اصلی شخصیت ملی‌شان، می‌تواند چنان تأثیر عمیقی بر ایشان داشته باشد که نام موریه شاید به‌عنوان نخستین کسی که با معرفی *ایا وارد کردن*، *introduction* ادبیات انگلیسی به عمارت‌های کلاه‌فرنگی تهران پرچمدار روشنگری در ایران (*illumination of Persia*) شد در خاطرها ثبت شود». پس ادبیات، که نیل آن به درجه‌ی واقع‌نمایی نشان از «پیشرفت» استتیک‌ی آن دارد، برای والتر اسکات (به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مراجع ادبی انگلستان در زمان خودش) نیز ابزار تربیت و روشنگری‌ست و فضای جهانی‌اش از خلال گسترش قلمرویی «ملل متمدن»، و در نتیجه گسترش بازار ناشران ادبی، گسترده می‌شود. به عبارت دیگر با گسترش اقتصاد-جهان مدرن، ادبیات-جهان مدرن نیز گسترش می‌یابد.^{۴۶} اما

برقرار شدن این دست مبادلات روشن‌گر ادبی، و امکان بهره‌مند شدن از آن‌ها پیش‌شرطی اساسی دارد: ساده‌نویسی. به عبارت دیگر، راه /دغام ایران در شبکه‌ی مبادلاتی ادبیات جهان از خلال گسترش ساده‌نویسی می‌گذرد. بگذارید باز هم از قلم والتر اسکات بخوانیم: «پیش از آنکه ایرانیان بتوانند بهره‌های فراوان از ادبیات بریتانیایی ببرند (*profit a great deal*)، باید، به زبان پرآرایه‌ی خودشان بگویم، با داس بنیان‌افکن نقد گل‌های الوان باغ فصاحت را ریشه‌کن کنند، و بیاموزند که بیلچه‌ی این باغ، یا هر باغ دیگری را، فقط به همان نام خاص (*proper*) خودش، یعنی بیلچه، بنامند. فصاحت کنونی آنها قسمی اغراق عیاشانه است که خواص خودش را به فکر و عمل [آنها] منتقل می‌کند، و برای بهتر کردن ذوق مانند پنبه است در گوش، یا مُشکی که در بینی چپانده باشند، که کاربرد درست این اندامها را مختل می‌کند». ^{۴۷} اما چرا امکان مبادله‌ی بین‌المللی ادبی مشروط به ساده‌نویسی‌ست؟ چرا مبادله بین دو نظام استتیک‌ی متفاوت ناممکن به نظر می‌رسد؟ مگر پیش از این آثار ادبی، و نوشتاری به صورت کلی، بین جغرافیاهای فرهنگی متفاوت حرکت نمی‌کردند؟ پس چرا حالا برای آنکه ایرانیان بتوانند از مبادله‌ی ادبی با بریتانیا سود ببرند باید دست از «عیاشی زبانی» بردارند و بیلچه را فقط و فقط به نام خاص (*proper [cf. property]*) خودش بنامند؟ تناظر یک‌به‌یکی میان دال‌ها و مدلول‌ها و زبان و جهان چرا پیش‌شرط این شکل جدید مبادله‌ی ادبی‌ست؟ نیلوفر سرل‌تی پنجره‌ای بی‌نظیر برای اندیشیدن به این مسئله پیش چشم‌مان می‌گشاید. در جستاری درباره‌ی سفرنامه‌های بریتانیایی به ایران در قرن نوزدهم، که بحث پرجزئیات و مفصلی‌ست درباره‌ی نسبت امر زبانی و امر اقتصادی، سرل‌تی توجه ما را به یک باهم‌آیی در این متون جلب می‌کند. در متن این سفرنامه‌ها گزاره‌هایی درباره‌ی «مزخرف‌گویی»، «چاپلوسی»، «چرب‌زبانی»، «فریبکاری»، «اغراق‌گویی»، یا «ادب (*politeness*) متظاهرانه، مبالغه‌آمیز، و فریبکارانه»^{۴۸}ی خاص ایرانیان (که همانطور که سرل‌تی اشاره می‌کند با گزاره‌های فیلولوژیک مبنی بر ارزش ادبی (*literary*) عواطف و هیجانات اغراق‌شده در شعر شرقی هم‌خانواده‌اند)، مکرراً، در کنار گزاره‌هایی می‌نشینند که بر گیج‌کنندگی نظام مبادله‌ی اقتصادی و اشکال تعارف در ایران دلالت می‌کنند. سرل‌تی استدلال می‌کند که

این متون را می‌توان به‌مثابه‌ی اسنادی خواند که از خلال مطالعه‌شان آشکال برخورد و اختلاط دو نظام متفاوت اقتصادی دیدنی می‌شود: یک اقتصاد هدیه‌ای زبانی، و یک اقتصاد سرمایه‌دارانه‌ی بازاری، که در اثر برخورد و اختلاطشان هم زبان تعارف فریبکارانه و دروغ‌گویانه جلوه می‌کند (زبانی که کلمات در آن در معنای «واقعی» شان به کار نمی‌روند)، و هم نظام مبادله‌ی کالایی شفافیت و محاسبه‌پذیری‌اش را از دست می‌دهد (و دیگر معلوم نیست که ما دوستیم و داریم به هم هدیه می‌دهیم یا غریبه‌ایم و داریم با هم معامله می‌کنیم؟). سفرنامه‌های قرن نوزدهمی بریتانیایی به ایران، در این معنی، متونی هستند که در آنها ردّ تنش‌ی بین دو نظام و اقتصاد متفاوت تشخص و آداب‌دانی به جا مانده است: یک منطق کالایی بریتانیایی که تشخص و آداب‌دانی در آن در نسبت با سازوکارهای محاسباتی سرمایه و فرم‌های ممکن تحرک اجتماعی در جامعه‌ی سرمایه‌دارانه تعریف می‌شود؛ و یک منطق «ایرانی» تشخص و آداب‌دانی که در بافت یک اقتصاد هدیه‌ای معنی پیدا می‌کنند. در سراسر قرن نوزدهم، از جیمز موریه و رابرت پورتر در ابتدای قرن تا ادوارد براون و گرترود بل در انتهای آن، مسافران فرهیخته‌ی انگلیسی، از یک‌سو، تلاش می‌کنند تا وضعیت مبهم تعارف را به دو کنش قابل تفکیک اهدا و مبادله‌ی کالایی تقسیم کنند، و، از دیگر سو، آنچه به‌مثابه‌ی قسمی «مازاد» زبانی تجربه می‌کنند را در هیئت «فریب» از حقیقت جدا کنند. جالب اما اینجاست که این مسافران، به‌ویژه در ابتدای قرن، برای رفع ابهام از وضعیت اجتماعی گیج‌کننده‌ای که در آن قرار گرفته‌اند، تصویری از یک گذشته‌ی بریتانیایی را بر ایران معاصر خودشان فرامی‌افکنند و کردار زبانی و مبادلاتی ایرانیان را منطبق بر ارزش‌های اخلاقی اشراف فاسد رژیم کهن در بریتانیا تصویر می‌کنند، که برای حفظ موقعیت و کسب منافع بیشتر از دروغ گفتن و فریب دادن و پنهان کردن حقیقت پشت زبانی چرب ابایی نداشتند؛ و البته به این ترتیب نه‌تنها خودشان را در زمان از گذشته‌ی غیربورژوا جدا می‌کنند، بلکه در فضا نیز تمایزی بین خود و آن گذشته می‌گذارند. دوره‌ی تاریخی «رژیم کهن» حالا نه‌تنها گذشته است، بلکه حتی در جغرافیای دیگری‌ست، چرا که در بریتانیا، دیگر امروز، در قرن نوزدهم، آدم متشخص کسی‌ست که درون و بیرونش یکی‌ست، چیزی بیشتر از احساسات واقعی‌اش بروز نمی‌دهد، و شفاف است، همانطور که زبان مبادله‌ی کالایی شفاف است؛ و چرب‌زبانی مؤدبانه نیست،

چرا که فرایند مبادله را، که تناظر دقیق چیزها (یا مصداق‌ها) با ارزش مبادله‌شان (یا نشانه‌ها) در آن اساسی‌ست، مختل می‌کند، و مسیر کسب ارزش افزوده را می‌بندد. آداب‌دانی و خوش‌سرروزی تا حدی خوب است که به تحرک اجتماعی صعودی کمک می‌کند، و زیاده‌روی در آن موجب افول طبقاتی و فساد اخلاقی‌ست.^{۴۸} طبعاً تحلیل محتوای این فرافکنی‌ها هیچ چیز سراسری درباره‌ی جامعه‌ی ایران در قرن نوزدهم به ما نمی‌گوید (افرادی از جوامع متفاوتی که این مسافران انگلیسی در نقاط متفاوت ایران با آنها مواجه شده‌اند و درباره‌شان نوشته‌اند، هرچه بوده‌اند طبعاً اشراف انگلیسی قرن هجدهمی نبوده‌اند)؛ اما با توجه به فرم این فرافکنی، می‌توان گفت که این مسافران بریتانیایی در ایران قرن نوزدهم قسمی همزمانی ناهمزمانی‌ها را تجربه می‌کردند: جامعه‌ای که به لحاظ صوری حالا به همان اقتصاد-جهانی تعلق داشت که جامعه‌ی آنها، اما مناسبات اجتماعی درونی آن واقعاً مشمول مناسبات سرمایه‌دارانه نشده بود، و مثلاً زبان در آن به شکلی عمل می‌کرد که بر تقطیع جدید مناسبات اجتماعی منطبق نبود و مرزهای آن را مبهم می‌کرد - تقطیعی که، مثلاً، بر مبنای آن (باید) می‌شد هدیه را واقعاً (از بیرون) از کالا، و مناسبات دوستانه را واقعاً از روابط مبادله، جدا کرد. همانطور که به نظر والتر اسکات واقع‌گرایی به‌عنوان یک نظام بازنمایی ادبی می‌توانست «ایران» و «ایرانیان» را برای خوانندگان انگلیسی از «عثمانی» و «ترکان» جدا کند، و به نوشتن رمانی بینجامد که واقعاً بر همان چیزی دلالت کند که از آن نام می‌برد (البته میرزا حبیب اصفهانی، برخلاف اسکات، معتقد نبوده که موریه واقعاً توانسته چنین تفکیکی بگذارد و در ابتدای ترجمه‌اش نوشته: «در این [کتاب] تزییف [تحقیر] ایرانیان است، بلکه تزییف مسلمانان عموماً»). اگر این نکته را در نظر بگیریم که یکی از خصایص سبکی «داستان شرقی» (که پیش‌تر در بحث از «استبداد» به آن اشاره کردم)، به‌عنوان یک ژانر داستانی فراگیر در بریتانیای قرن هجدهم، استفاده‌ی زیاد از «عبارت‌پردازی‌های شرقی» و به کار گرفتن زبانی «غالباً استعاری و متورم» است، زبانی که به‌ویژه در «داستان‌های شرقی» هجوآمیز مورد تمسخر قرار می‌گیرد و پارودی می‌شود،^{۴۹} می‌توان استدلال کرد که والتر اسکات وقتی «زبان پراآریه و اغراق عیاشانه»ی قاجاریان را نفی می‌کند، در عین حال دارد گذشته‌ی ادبی نزدیک انگلستان

را هم نفی می‌کند؛ و همان‌طور که «واقع‌گرایی» موریه را برتر و مفیدتر از ناواقع‌گرایی منتسکیو و گلدسمیت می‌داند، ساده‌نویسی را نیز به لحاظ ادبی ارزشمندتر از استعاره‌سازی و عبارت‌پردازی می‌داند. ایران در عصر غلبه‌ی واقع‌گرایی بر فضای ادبیات جهان در ادبیات-جهان جدید ادغام می‌شود، و تولید ادبی در آن از همان ابتدا واقع‌گراست و ساده‌نویسی پیوندی تاریخی و ساختاری با واقع‌گرایی دارد. البته طبعاً واقع‌گرایی ادبی در ایران از واقع‌گرایی انگلیسی متفاوت است و تبیین این تفاوت حتماً اهمیت زیادی برای مطالعات ادبی در ایران دارد، اما این تفاوت هر چه باشد تفاوتی ریشه‌ای و همه‌جانبه نیست، بلکه تفاوتی برآمده از ادغام ناهم‌زمان و ناهمگام (یا ناموزون و مرکب) شیوه‌ی تولید ادبی در ایران در یک شیوه‌ی تولید ادبی جهانگیر است - به عبارت دیگر تفاوت ادبیات فارسی با ادبیات‌های ملی دیگر، تفاوتی زیرنظامی (*subsystemic*) است که خود محصول تولید نظام‌مند تفاوت (*systemic differentiation*) در یک نظام ادبی واحد، بین‌المللی، و جهانشمول یا کلی (*universal*) است. در این معنی رمان یا درام ایرانی عصر مشروطه، علی‌رغم تمام تفاوت‌هایش با نمونه‌های هنجاری (که یعنی انگلیسی یا فرانسوی) رمان و درام، نهایتاً بخشی از تاریخ جهانشمول رمان و درام است و نمی‌تواند خارج از این بافت مطالعه شود. ساده‌نویسی حتماً به توسعه مربوط است، اما واقعیت ادبی آن را قطعاً نمی‌توان به «بسط بوروکراسی مدرن» (۲۲۱) و «سهولت ارتباط در دنیای جدید» (۲۳۳) فروکاست. اما چرا «بوطبقاً» یا «پوئیتیکا»ی مشروطه؟ چون مسئله‌ی ادبیات مشروطه در وهله‌ی اول «پوئزی»ست نه «لیتراتر». دیدن سراسر گذشته‌ی مکتوب، هم متون نظم و نثر پیش از مشروطه و هم متون ادبی دوره‌ی مشروطه، از دریچه‌ی مفهومی (یا سوپژکتیو) «ادبیات کهن» (و در نتیجه نادیده گرفتن عینیت آن متون) اینجا در متن تبارشناسی ادبیات نمودی ایژکتیو می‌یابد. دلال‌رحمانی به‌درستی به این مسئله اشاره می‌کند که «ظهور گفتمان جدید با تعاریف نوظهور از مفاهیمی همراه است که تا پیش از آن در چنین وجهی تعریف نشده بودند؛ و در نتیجه] آنگاه که طلایه‌داران گفتمان جدید در پی اشاره به مفهوم مورد نظر خود بودند، هیچ واژه بومی‌ای را نیافتند که حاوی مقصودشان باشد. به همین جهت، واژه *literature* را عیناً به کار بردند. نمونه‌ی مشخص آن را می‌توان در مکتوبات آخوندزاده یافت».^{۵۰} آخوندزاده در ابتدای مکتوبات

کمال‌الدوله به یک مشکل «ترجمه» اشاره می‌کند، و می‌نویسد: «هنگام نوشتن این مکتوبات از اصل نسخه [یعنی نسخه‌ی کمال‌الدوله نویسنده‌ی ساختگی (fictive) کتاب]، پاره‌ای الفاظ در السنهٔ فرنگستان پیش آمد که ترجمهٔ مطابق آن‌ها در زبان اسلام بسیار دشوار می‌نمود؛ فلهمذا [راقم^{۵۱}] مکتوبات [شخصیتی مرموز که هیچکس نباید از او نام ببرد] همان الفاظ را به عینه با حروف اسلام نقل نموده است. در این صورت لازم آمد که شرح همان الفاظ در ابتدا مرقوم گردد که خوانندگان از اصل مفهوم آن‌ها با خبر شوند^{۵۲}». از این واژه‌ها یکی «لیترتر» است و یکی «پوئزی». لیترتر «عبارت از هر نوع تصنیفات است نثرأ یا نظمأ^{۵۳}». و دلال‌رحمانی اشاره می‌کند که «بنابراین می‌توان دید که هم‌نشینی نظم و نثر در اندیشهٔ ایرانی نوعی اثرپذیری از تلقی غربی بود» (۲۶-۲۷). اما بنا بر روایت خود او، نظم و نثر پیش از این هم ذیل دانش «ادب» کنار هم می‌نشستند، و «ادیب» نه تنها نثرشناس بلکه شعرشناس هم بود. بنا بر روایت دلال‌رحمانی آنچه موضوع ادب نبود، نه صنعت «شعر» یا «نظم» بلکه «صناعت شاعری» بود، که باز هم بنا بر همین روایت، یعنی شاعری به‌عنوان کار و وسیله‌ی امرار معاش (۳۶-۱۳۵). پوئزی، که با لیترتر یکی نیست، «عبارت است از آن‌چنان انشایی که شامل باشد بر بیان احوال و اخلاق یک شخص یا یک طایفه‌ای کما هو حقه و یا به شرح یک مطلب و یا بر وصف اوضاع عالم طبیعت با نظم در کمال جودت و تأثیر^{۵۴}». دلال‌رحمانی سپس اضافه می‌کند که «در این تعریف، دیگر جایی برای گسترهٔ ادب در قرن‌های میانی وجود ندارد. علم تاریخ، علم استیفا، علم خط و بسیاری از دیگر علومی که پیش‌تر ذیل ادب و علوم ادبی قرار داشتند، یکباره بیرون از شمول دال تازهٔ ادبیات واقع شدند» (۲۸-۲۲۷). درست، اما فقط اگر «ادبیات» ترجمه‌ی «پوئزی» باشد نه «لیترتر». چرا که لیترتر در این تعریف «هر نوع تصنیفات است نثرأ یا نظمأ» و بنابراین شامل علم تاریخ و علم استیفا و تمام علوم مکتوب دیگر هم می‌شود، و به دلیل همین پیوند بنیادی با امر مکتوب می‌توان استدلال کرد که علم خط را هم به یک معنا (که مثلاً شامل خوشنویسی نمی‌شود) دربر می‌گیرد، همچنان که ضمن اندیشیدن به «لیترتر» در مکتوبات کمال‌الدوله «باسمه‌خانه» که «واسطهٔ عمده»ی «انتشار علوم و کثرت لیترتر» «در دنیا» شده (و در این معنی بخشی جدایی‌ناپذیر از شیوه‌ی تولید

ادبی جدید است)، و نسبت آن با «حسن خط» هم بدل به مسئله می‌شود (چنان که «صنعت صحافی» هم).^{۵۲} و البته دل‌رحمانی خود دو صفحه بعد، دوباره نقل قولی از مکتوبات می‌آورد که نشان می‌دهد «[لیتراتور در ایران] ... شامل ... تصنیفات مملو از اغراقات و مبالغات و قافیه‌پردازی و عبارات مغلغه و تملقات بی‌اندازه که اسم آن‌ها را تاریخ گذاشته‌اند» هم می‌شود، همچنان که در همین صفحه از متن مکتوبات متوجه می‌شویم که «لیتراتور» شامل متون دیگری مانند رسائل شرعی و فقهی و قصص دینی هم می‌شود. اما آنچه «اهل ایران»، طبق متن مکتوبات، «ابدأ نمی‌دانند که ... چگونه باید بود»، «پوئری» است، نه لیتراتور. چرا که آنها «هر گونه منظومه‌های [پروچ یعنی توخالی، یا بی‌مصدق] را پوئری حساب می‌کنند و چنان پندارند که پوئری عبارت است از نظم کردن چند الفاظ بی‌معنی در یک وزن و قافیه دادن به آخر آن‌ها و از وصف نمودن محبوبان با صفات غیرواقع و ستودن بهار و خزان با تشبیهات غیرطبیعی؛ چنان که دیوان یکی از شعرای متأخر[ین] طهران متخلص به قآنی از این گونه مزخرفات مشحون است. دیگر خیال نکرده‌اند که در پوئری مضمون باید به مراتب از مضامین منشآت نثریه مؤثرتر باشد و پوئری باید شامل شود بر حکایتی یا شکایتی در حالت جودت موافق واقع و مطابق اوضاع و حالات فرح‌افزا یا حزن‌انگیز مؤثر و دل‌نشین؛ چنان که کلام فردوسی رحمه‌الله است» (۳۰-۲۲۹). پس آنچه به نظر آخوندزاده در ایران وجود ندارد و باید وجود داشته باشد، نه «لیتراتور» (که وجود دارد اما راضی‌کننده نیست) بلکه، قسمی کلام روایی («حکایتی یا شکایتی») و واپی‌نگارانه («موافق واقع و مطابق اوضاع») است که هم نیکو و خوش‌فکر و ساده‌فهم («در حالت جودت») - یا به عبارتی مبتنی بر فهمی مشخصاً نئوکلاسیک از «زیبایی» - باشد؛ هم «مؤثر و دل‌نشین» باشد و توان تأثیرگذاری حسی داشته باشد، که اگر متن مکتوبات را در بافت دیگر آثار آخوندزاده (از جمله تمثیلات) بخوانیم، این تأثیر حسی یا کمیک («فرح‌افزا») است یا تراژیک («حزن‌انگیز»); و هم در عین حال، این کلام روایی، طبق یک قاعده‌ی نئوکلاسیک دیگر، باید راست‌نما باشد، چون «کلام فصیح و شعر مقبول از قبیل خوارق عادات و ممتنعات نیست بلکه از قبیل ممکنات است».^{۵۳} در ضمن، چنانکه پیشتر دیدیم، «پوئری» به نظر آخوندزاده باید «شامل باشد بر بیان احوال و اخلاق یک شخص یا یک طایفه». یعنی چیزی‌ست مشخصاً «ملی» (و می‌توان استدلال کرد که آن

«شخص» هم از آغاز «سوژه‌ای ملی»^{۵۴} است. به همین دلیل هم هست که، در متن مکتوبات، «در میان ملت اسلام، پیوژی فقط عبارت از اشعار فردوسی است» (۲۳۰). چون فردوسی، شعرش هم روایی‌ست، هم واپی‌نگارانه، هم راست‌نما - چنانکه حتی «اگر ... رستم را با دیو سفید بمیدان می‌آورد و سیمرغ را نقل می‌کند ... به مطلب خلل نمیرساند [و] حالات ایشان را نیز مثل حالات و اطوار جنس بشر ذکر میکند»^{۵۵} - و هم راوی «احوال و اخلاق یک طایفه» است، و از این نظر، به‌عنوان یک شاعر ملی، در فضای بین‌المللی و مقایسه‌ای (*comparative*) ادبیات، مثلاً، با هومر قابل مقایسه است که «محاربات و وقایع حادثه ملت یونان را در عصر قدیم و مبارزات و هنرهای بهلوانان ایشان را مثل فردوسی بنظم آورده است»؛ یا با شکسپیر که «در میان ملت انگلیس ... پیدا شد [و] مصائب سلاطین انگلیس را برشته نظم کشیده بطرزی مؤثر»؛ و از «این قبیل شعرا در میان کل ملل موجود است».^{۵۶} مسئله‌ی ادبیات مشروطه در این معنی، خلق یک گفتار پوئتیک است، یا پوئتیکی که به وسیله‌ی آن بتوان واقعیت ملت و موقعیت ملی را به گونه‌ای راست‌نما بازنمایی کرد، احساسات و عواطف مردمی که از خلال همین فرایند بازنمایی استتیک بدلی به ملت می‌شوند را به این واقعیت جدید معطوف کرد، و این حساسیت را برای تغییر آن واقعیت و آن موقعیت بسیج کرد.^{۵۷} اما دلال‌رحمانی، نه فقط در فقره‌ی بالا بلکه، به گونه‌ای نظام‌مند هر جا که متفکران مشروطه (مشخصاً آخوندزاده و کرمانی) از «پوژی» سخن می‌گویند، «پوژی» را «لیتراتور» می‌خواند. مثلاً می‌نویسد «لیتراتور به‌شدت با گفتمان توسعه‌پیوند داشت و ... در راستای پروژه روشنفکران قانون‌گذار تعریف می‌شد». و بعد نقل‌قولی از میرزا آقاخان می‌آورد که نوشته: «یکی از اعظم پروگره و اساس تمدن و اسباب ترقی اروپا پوئیزی است و آن عبارت است از ساختن و پرداختن عبارات پرمعنی و خوش اسلوب و وضع و مطبوع و مؤثر در تشریح حال یک ملتی از برای عبرت دیگران یا تشبیه مثل واقعی از احوال شخص از برای انتباه و آگاهی ... در واقع پوئیزی همان شاعری است که در فرنگستان فن آن را در کمال رسانیده؛ ولی در ایران، این هنر شریف را وسیله‌ گدایی و واسطه‌ گزاف‌بافی و یاوه‌سرای و مدح و هجوهای بی‌معنی قرار داده‌اند. ... در ملت ایران، فردوسی بوده که او نیز به‌قدر قوه‌ خویش داد پوئیزی داده است، و امروزه در

فرنگستان آثار او را پوئیزی می‌خوانند. ... هنوز مردم ایران معنی پوئیزی را نمی‌دانند و درجه قوت آن را در احیای یک ملت و ارتقای افکار و القای جرئت و دلاوری در دل‌ها و اصلاح خوی اهالی مملکت نمی‌فهمند ... دوست من، اگر می‌خواهید اثر و درجه قوت پوئیزی را ملاحظه فرمایید، بدانید که پیدایش علم و معرفت و دانایی و حکمت و افکار عالیه تماماً از اثر کلام و تأثیر سخن از طریق گوش در دل‌ودماغ است و بس". به عبارت دیگر، آنچه بین پوئزی و علم و معرفت و دانایی مشترک است توجه به داده‌های حسی‌ست که از بیرون به درون وارد می‌شوند، مثلاً از طریق گوش به دل و دماغ. «لیترتر» فقط یک بار، آن هم به شکلی گذرا، در کنار «تاریخ‌نویسی»، در پایان این نقل‌قول بلند می‌آید: «از این روست که فن پوئیزی و تاریخ‌نویسی و لیترتر [را] در فرنگستان به سعی زیاد به درجه کمال رسانیده‌اند» (۲۹-۲۲۸). تمام نقل‌قول‌های دیگری نیز که دلالت‌رحمانی در صفحاتی آورده که در آنها به بحث درباره‌ی نسبت «لیترتر» (به‌عنوان یک دال جدید) و توسعه پرداخته، همه بدون استثنا مربوط به «پوئزی» و شاعری اند، نه «لیترتر» و هر نوع تولید متنی (قس. ۳۳-۲۲۷). آنچه که چشم دلالت‌رحمانی را بر عینیت متونی که از آنها نقل‌قول می‌کند بسته، علاوه بر نگرستن به گذشته از دریچه‌ی مفهومی «ادبیات کهن» (که به‌سادگی ذیل «لیترتر» می‌نشیند، اما ذیل «پوئزی» نه)، تاریخ یک ترجمه یا یک جابه‌جایی معنایی‌ست. در واقع مدلولی که دال «ادبیات» امروز به ذهن اکثر ما (خارج از دانشکده‌ی ادبیات) متبادر می‌کند، در وهله‌ی اول، یعنی در معنای عامیانه‌ی این کلمه، همان چیزی‌ست که آخوندزاده و کرمانی «پوئزی» می‌نامیدند؛ یعنی مجموعه‌ای از متونی عموماً واپی‌نگارانه که با عواطف و احساسات سروکار دارند و تصاویری ساختگی و روایی از موقعیت‌هایی فردی و جمعی برمی‌سازند که بدون استثنا در نسبت با یک فرهنگ ملی درک می‌شوند. چنان که مثلاً فرهنگ سخن در سال ۱۳۸۱ «ادبیات» را به این شکل تعریف می‌کند: «۱. مجموعه آثار مکتوب که نمایان‌گر بازتاب‌های عاطفی چون غم و شادی و مانند آنها بوده، و به‌شیوه‌ای هنری در قالب شعر، داستان، نمایشنامه، شرح‌حال، مقاله، و جز آنها درآمدی باشد»، که شاهد مثالش هم یک ادبیات ملی، و بلکه نمونه‌ی مثالی «ادبیات ملی»، است: «ادبیات فرانسه در قرن نوزدهم». حال آنکه اگر به لغت‌نامه‌ی دهخدا سری بزنیم «ادبیات»، که مدخلی‌ست یک خطی، در درجه‌ی اول «دانشهای متعلق بآداب»

است یا «علوم ادبی»، که یعنی همان «علم اللغه» و «علم التصریف» و «علم النحو» و «علم المعانی» و «علم البیان» و «علم البدیع» و الخ که ذیل مدخل «ادب» آمده‌اند، و در فرهنگ سخن به جایگاه معنای دوم (یا به عبارتی غیرعامیانه، یا دانشکده-ادبیاتی) «ادبیات» رفته‌اند (و حال آنکه «ادب» در فرهنگ سخن، در وهله‌ی اول، بر «رفتار پسندیده» دلالت می‌کند). و البته همچنان اگر تعریف آخوندزاده از «لیتراتر» را در نظر بگیریم علوم ادبی قدیم، از آنجا که مکتوب هستند، به تمامی ذیل تعریف او از «لیتراتر»، که تمام آثار مکتوب یک فرهنگ ملی را در بر می‌گیرد، می‌گنجند. دلیل جابه‌جایی مدلول عامیانه‌ی «ادبیات» و حرکت آن از حوزه‌ی شمول دال «پوئزی» به دال «ادبیات» را باید در تاریخ مشخصاً رمانتیک گسترش ادبیات به‌عنوان یک نهاد بین‌المللی عامیانه جستجو کرد، یعنی در تاریخ پدیده‌ای بین‌المللی که پاسکال کازانوآ آن را «اثر هردر» می‌نامد و ناظر بر فرایند پرسرعت شکل‌گیری «ادبیات‌های ملی» و پیوند خوردن ایده‌ی «زبان» به ایده‌ی «ملت»، در بخش بزرگی از جهان، از اواخر قرن هجدهم تا ابتدای قرن بیستم است (و همبسته‌ی ساختاری پدیده‌ی تاریخی دیگری است که بندیکت اندرسون «انقلاب فیلولوژیک» می‌نامدش و عطف به گسترش سرمایه‌دارانه‌ی صنعت چاپ توضیحش می‌دهد).^{۵۸} شرح مفصل این مسئله فرصتی دیگر می‌طلبد، اما توضیح کوتاه آنکه رمانتیک‌های آلمانی‌زبان (در شرایطی که هنوز کشوری به نام «آلمان» وجود نداشت)، و مهم‌تر از همه‌ی آنها یوهان گوتفرید هردر، در تلاششان برای بیرون آمدن از زیر سلطه‌ی ادبی نئوکلاسیسیم فرانسوی و تأسیس یک ادبیات ملی آلمانی، ایده‌ی «روح ملی» (*Volksgeist*) را پروردند، که بر مبنای آن آلمانی‌ها، و البته تمام ملل دنیا، واجد ذوق و سلیقه و احساسات ویژه‌ی خودشان تلقی می‌شدند و، در این معنی، تقلید از ذوق فرانسوی (که جهانشمول پنداشته می‌شد) با روح ملی آنها ناسازگار بود، و موجب ازبین‌رفتن «اصالت» ملی آنها می‌شد. مهم‌ترین حامل روح ملی به‌عنوان یک پدیده‌ی جهانشمول «شعر» یا همان «پوئزی» تلقی می‌شد (و از قضا در مواردی رمانتیک‌های آلمانی‌زبان هم در متون خود از همین واژه‌ی فرانسوی استفاده می‌کردند). ایده‌ی روح ملی بر این «ادعا» بنا شده بود که «شعر نخستین زبان و زبان مادری نوع بشر است، و به گونه‌ای خودانگیخته از اعماق روح ملی برمی‌جوشد». شعر در این معنی

«هم یک امر کلی [یا جهانشمول] انسانی‌ست، و هم مختص به سنت‌های هر ملت منفرد. پیش‌فرض این است که هر وقت و در هر جایی که یک جماعت انسانی به انسان بودن خود آگاه شود، شعر در هیئت بیان این آگاهی بر می‌شود». و البته شعر در این معنی به صرف شعر محدود نمی‌شود، بلکه به‌عنوان زبان مادری هر ملت «تمام رفتارهای متمدانه»ی آن‌ها، یا به عبارتی تمام «فرهنگ» آنها را در بر می‌گیرد. به نظر اریش اوئرباخ ایده‌ی روح ملی هم منشأ تاریخیگری (*historicism*)ست (یعنی این ایده که چیزها را باید در بستر تاریخی و فرهنگی ویژه‌ی خودشان فهمید) و هم منشأ بدل شدن فیلولوژی به مهم‌ترین دانش برای فهمیدن تاریخیت فرهنگی.^{۵۹} و فیلولوژی - یعنی همان دانشی که در قرن بیستم به رشته‌های متفاوت مطالعات تاریخی-تطبیقی (مثل ادبیات تطبیقی، دین‌شناسی تطبیقی، زبان‌شناسی تاریخی-تطبیقی، مطالعات حقوقی تاریخی-تطبیقی، مطالعات فولکلور و ..) تقسیم می‌شود - چنان که باید از یکی از دانشجویان اوئرباخ، یعنی ادوارد سعید، آموخته باشیم، مهم‌ترین دانش ناظر بر تقسیم جهان و واقعیت انسانی به «جغرافیاهای تخیلی» تمدنی و ملی و زبانی و دینی و فرهنگی و تاریخی و نژادی متفاوت‌ست که «ما»، در سراسر جهان، انگار همچنان در پی یافتن راهی برای خروج از مرزگذاری‌های تاریخی‌گرانه‌ی متقن‌ش هستیم تا شاید بتوانیم، به قول سعید، «به شکلی انسانی از عواقبش جان سالم به در ببریم».^{۶۰} در عین حالی که می‌توان استدلال کرد که فکر آخوندزاده و کرمانی بیشتر عطف به فلسفه‌ی روشنگری فرانسوی شکل گرفته است (چنانکه مثلاً معیارهای قضاوت استتیکی آخوندزاده عموماً معیارهایی نئوکلاسیکند، یا مثلاً کلمه‌ی «فیلسوف» یا «فیلوسوف» در نوشته‌های مختلف آنها عموماً بر فیلسوفان روشنگری فرانسوی و اصحاب *دایره‌المعارف*، *les philosophes/le parti philosophique* دلالت می‌کند)، اما این ایده‌ها عموماً از مجاری رمانتیک (روسی) به آنها منتقل شده‌اند؛^{۶۱} و البته، مهم‌تر از آن، آنها در حال شکل دادن به نهادی بودند که گسترش بین‌المللی‌اش مشخصاً خصلتی رمانتیک داشت، و در تضاد و تنش با یونیورسالیسم روشنگری، به دنبال پروردن فرهنگ‌های خاص ملی از مسیر شکل دادن به «زبان‌ها و ادبیات‌های ملی» بود - و این شاید بیش از هر جا در ارجاعات آخوندزاده و کرمانی به مهم‌ترین مرجع فیلولوژیک معاصرشان یعنی ارنست

رنان مشهود باشد (و در ضمن می‌توان پیشروی و گسترش استفاده از مقولات فیلولوژیک را از آخوندزاده تا کرمانی به شکلی مستدل نشان داد).

به نظر دل‌الرحمانی «لیتراتور هم‌زمان اشاره به نظم و نثر داشت و این امر بسیار بدیع بود. به همین جهت، امکان بهره‌گیری از واژگان بومی وجود نداشت و لازم شد واژه‌ای از زبان فرنگی وام گرفته شود» (۲۲۸). درست، اما چنان که دیدیم همنشینی نظم و نثر ذیل یک دال یا دانش واحد چیز بدیعی نبود. آنچه بدیع بود توان مفهومی «لیتراتور» برای جمع کردن تمام آثار مکتوب ذیل یک دال واحد و، هم‌زمان، پیوند زدن ساختاری این آثار (یا این مدلول) با یک فرهنگ ملی بود که قلمرو جغرافیایی‌اش به شکلی عینی، از بیرون، تعیین شده بود - به عبارت دیگر، توان «لیتراتور» (که مفهومی بین‌المللی‌ست) برای بومی کردن آثار مکتوب در یک جغرافیای ملی جدید، و خواندنی کردن آنها به‌مثابه‌ی دال‌هایی که بر یک فرهنگ (عموماً) ملی (اما در بسیاری اوقات نیز «دینی» یا «نژادی») دلالت می‌کنند، چنانکه مثلاً آخوندزاده در مکتوبات پرداختن به آداب طهارت در متون شرعی را دال بر قسمی انحطاط فرهنگی می‌داند. «لیتراتور»، در این معنی، مفهومی مشخصاً فیلولوژیک است که تمام آثار مکتوب در یک جغرافیای ملی را گرد هم می‌آورد و آنها را همچون اسنادی خواندنی می‌کند که بر یک تاریخت فرهنگی (یا نژادی-دینی-ملی) دلالت می‌کنند؛ تاریختی فرهنگی که، در وهله‌ی اول و مهم‌تر از هر جا، در «زبان» بروز پیدا می‌کند. کاربست این مفهوم طبعاً موجب مسائلی می‌شود که امروز همچنان، در سطوح عالمانه و عامیانه‌ی متفاوت، با آنها دست به‌گریبانیم. مثلاً اینکه «مولوی» بالاخره «ایرانی» بود یا «ترک» یا «افغانستانی»؟ سؤال اشتباهی‌ست، اما در عین حال سؤالی عامیانه که بسیاری می‌پرسند، و حداقل دو دولت ایران و ترکیه، بر مبنای همان اعوجاج تاریخی که به این سؤال دامن می‌زند، برای بومی کردن «مولوی» در جغرافیای فرهنگی خود پول خرج می‌کنند؛ و در نتیجه سؤالی که می‌تواند شیوه‌ی عملکرد عالمانه‌ی «لیتراتور» (که امروز به آن «ادبیات» می‌گوییم و هم شامل «پوئزی» می‌شود و هم غیر آن) را به ما نشان دهد. همین عملکرد مفهومی خاص «لیتراتور» است که موجب می‌شود یکی از نخستین فارغ‌التحصیلان دانشکده‌ی ادبیات تهران، یعنی ذبیح‌الله صفا، زیر عنوان کتاب گرانقدرش، تاریخ ادبیات در ایران، بنویسد

«و در قلمرو زبان پارسی»؛ و باز هم به دلیل عملکرد ساختاری همین مفهوم، یعنی «لیتراتر» یا «ادبیات»، است که صفا، در کنار تمرکز بر متون منشیان و شاعران و عارفان (یعنی متون محبوب دانشکده‌ی ادبیات کنونی)، همواره، به شکلی روشمند، به «علوم شرعی» و «علوم عقلی» هم می‌پردازد و تأکید می‌کند که «ادبیات ... به معنی اعم آن ... از شعر و نثر ادبی تجاوز می‌کند و همه‌ی آثار فنی و علمی و عرفانی و فلسفی و دینی را نیز شامل می‌گردد»؛ و باز هم به دلیل عملکرد همین مفهوم است که صفا استدلال می‌کند آن دسته از آثار مکتوب که در این جغرافیای ملی خاص به زبانی غیر از فارسی نوشته شده‌اند، یا حتی در جغرافیاهای دیگری توسط «ایرانی‌نژادان» نوشته شده‌اند (یعنی توسط افرادی که بر مبنای مفهوم فیلولوژیک «نژاد» پیوندی ساختاری با این جغرافیا دارند)، هم باید بخشی از «تاریخ ادبیات ایران» محسوب شوند، چرا که «اینها هم آثار اندیشه و ذوق ایرانی و جلواتی از جلوه‌های فکری این قوم است»، و از «نتایج قریحه‌ی نژاد ایرانیست».^{۶۲}

مفهوم رمانتیک پوئزی و مفهوم فیلولوژیک لیتراتر، که هر دو بعدتر به «ادبیات» ترجمه شدند،^{۶۳} هر دو در زبان فارسی مفاهیم جدیدی بودند (چنانکه در بسیاری از زبان‌های دیگر). پوئزی و لیتراتر، به‌عنوان دو مفهوم (و نه صرفاً دو *دال* یا کلمه)،^{۶۴} هر دو با هم به زبان فارسی آمده بودند، اما نیروهایی که حول آنها شکل گرفتند در فاصله‌ای زمانی نسبت به هم پدیدار می‌شوند. مهم‌ترین چیزی که این دو را با هم پیوند می‌داد نسبت درونی و ساختاری‌شان با امر ملی بود. یکی، اولی، در وجه *غالبش*، در پی آن بود تا تصویری همزمانی از واقعیت ملت و موقعیت ملی ترسیم کند، و دیگری، که عناصر تشکیل دهنده‌اش دیرتر متشکل شدند، و نیروهایشان را در هیئت عکس‌العملی به نیروهای لحظه‌ی اول شکل دادند، در وجه *غالبش*، در زمان به دنبال تصویری از ملت و موقعیت ملی می‌گشت که رَدش، به نظر آنها، در تمامی متون مکتوب گذشته به جا مانده بود، و در نتیجه به دنبال پاسداری از (ساختمان) سنت‌های مکتوبی بود که نیروهای پوئتیک در فرایند برآمدن خودشان خصمانه به آن حمله کرده بودند و درباره‌اش کریتیکا نوشته بودند. در ۱۴ دی‌ماه ۱۲۹۶ شمسی (۱۹۱۸ م.)، در پایان عصر مشروطه، جدالی ادبی آغاز شد که در تاریخ‌نگاری ادبیات، و البته در تاریخ زنده‌ی ادبیات جدید، در ایران به توپوس (*topos*) یا معرکه‌ای (*theatre*) تکرارشونده بدل

شده است.⁶⁵ توپوسی که در تاریخ‌نگاری ادبی در ایران با نام «جدال بر سر سعدی» یا «پیکار کهنه و نو» (که ترجمه‌ای‌ست از نام یک پدیده‌ی ادبی بین‌المللی، یعنی «پیکار کهنه و نو» (که ترجمه‌ای‌ست از نام یک پدیده‌ی ادبی بین‌المللی، یعنی *Querelle des Anciens et des Modernes*) معروف شده است. در این جدال نیروهای پوئتیک و فیلولوژیک میدان ادبی در هیئت دو جبهه‌ی ناهمساز یا متخاصم (*antagonist*) آرایش یافتند. اما چنان که دل‌الرحمانی به‌درستی می‌نویسد، این جدال، «جدال قدما و متأخران» نبود، بلکه «جدال متأخران و متأخرانی بود که هر دو به یکسان سوژگان‌گفتمان‌های جدید محسوب می‌شدند، اما در مورد ماهیت متن ادبی و نسبت آن با دنیای جدید توافق نداشتند» (۲۵۳). این نزاع، که بیش از هر چیز نزاعی بود بین شاعران، نزاعی بین «کهنه‌پرستان و متجددان» نبود (۲۵۰)، و شاید بهتر باشد که آن را نزاع بین سنت‌گرایان و نوگرایان بنامیم، چرا که کهنه‌پرستان، یعنی اهالی انجمن ادبی و مجله‌ی *دانشکده*، خود متجدد بودند و از تجدد در معنی و محتوای اخلاقی ادبیات دفاع می‌کردند، اما تجدد در لفظ، یا به قول تقی رفعت در «زبان»،^{۶۶} یا به قول ملک‌الشعراى بهار در «*عمارت تاریخی پدران شاعر و نیاکان ادیب خود*»، یا به قول نیما در «*ساختمان کهن*» را به سادگی نمی‌پذیرفتند. سنت‌گرایان، یا متجددان کهنه‌پرست، باز هم به قول بهار، «یک تجدد آرام آرام و نرم نرمی را اصل مرام خود ساخته» و معتقد بودند که «هنوز» نباید به خانه‌ی پدری «جسارت» کرد، بلکه «ما فعلاً» بهتر است آن عمارت تاریخی را «مرمت نموده و در پهلوی آن عمارت به ریختن بنیانهای نوآیینتری، که با سیر تکامل دیوارها و جرزهایش بالا می‌روند، مشغول» شویم.^{۶۷} دل‌الرحمانی به‌درستی تأکید می‌کند که تمام این «منتقدان نوظهور ... یکسره ذیل گفتمانی جدید به متن ادبی می‌نگریستند». گفتمانی که مثلاً «فایده‌مندی» سعدی را برای هر دو جبهه به یکسان بدل به مسئله می‌کرد، و در حالی که سنت‌گرایان متون سعدی را حاوی «هر اصل و قاعده‌ای [می‌دانستند] که امروز تازه‌تر و مفیدتر به حال معیشت عمومی و اخلاق اجتماعی بوده باشد»، نوگرایان معتقد بودند که «ما احتیاجاتی داریم که عصر سعدی نداشت» و بنابراین متون سعدی را «برای دنیای جدید بی‌فایده [می‌دانست‌اند]» و بر «بخش‌هایی از آثار او» تأکید می‌کردند «که مناسب‌های اخلاقی را نادیده می‌گرفتند». اما، در عین حال، دل‌الرحمانی به‌غلط

«اختلاف» این دو جبهه را به تعارض «بر سر چگونگی انطباق اصل فایده‌مندی» فرومی‌کاهد (۵۲-۲۵۰)، و، طبق روال معمول تبارشناسی/ادبیات، عینیت ادبیات و متونی که درباره‌شان می‌نویسد و از آنها نقل‌قول می‌کند را نادیده می‌گیرد، و، با فروکاستن مسئله‌ی ادبیات به مسئله‌ی توسعه، خود را از پرداختن به وجوه مشخصاً ادبی و استتیک‌ی این منازعات معاف می‌کند.^{۶۸} نادرستی روایت تبارشناسی/ادبیات از آنجا شروع می‌شود که اختلاف رفعت و بهار، به‌عنوان نمایندگان دو جبهه‌ی دانشکده و تجدید در این منازعه‌ی ادبی خاص را به اختلافی مطلقاً اخلاقی فرومی‌کاهد، در صورتی که اختلاف آنها صرفاً، و حتی در درجه‌ی اول، بر سر «مناسبات اخلاقی» نبود. این جدال ادبی، که همانطور که دل‌الرحمانی نوشته «تقریباً اگر از من بپرسید تحقیقاً تا روزگار معاصر ادامه دارد» (۲۵۱)، و مثلاً همچنان می‌توان در دعوای «ادبیات معاصر» و «دانشکده‌ی ادبیات» تبعات آن را پی گرفت، با دعوایی اخلاقی شروع شد، اما در ادامه به دعوایی مشخصاً ادبی و استتیک‌ی تبدیل شد. علی‌اصغر طالقانی در دی‌ماه ۱۲۹۶، در روزنامه‌ی *زبان آزاد*، مقاله‌ای به نام «مکتب سعدی» نوشته بود که در آن سعدی را به ترویج درویشی و دنیاگریزی و قلندری و تنبلی، و طرفداری از «مسلک بودای مشرک و سنک [سنکا] گمراه» متهم کرده بود.^{۶۹} تعبیر «مکتب سعدی»، در این بافت، مشخصاً به انجمن ادبی دانشکده اشاره داشت.^{۷۰} کسی با امضای «شاگرد مکتب سعدی» (در روزنامه‌ی *نوبهار* که نزدیک به انجمن دانشکده بود) پاسخی پرخاشگرانه و پر از دشنام به این مقاله داده بود، و طالقانی تقاضا کرده بود که مؤدبانه پاسخ دهند. ملک‌الشعراى بهار اینجا وارد شده بود و پاسخی مفصل و عالمانه داده بود به نام «سعدی کیست؟» که متأسفانه منبع اصلی تاریخ‌نگاری این جدال، یعنی *از صبا تا نیمای یحیی آری‌پور*، آن را، جز از خلال نقل‌قول‌های تقی رفعت، نقل نکرده (اما حالا در دسترس است، نک. پاورقی ۶۶، و البته پیش‌تر هم در مجموعه مقالات بهار که محمد گلبن جمع‌آوری کرده موجود بود). بعد از پاسخ بهار، رفعت که تا آن موقع فقط به شکلی ادبی، با نوشتن طنز (با امضای «بی‌زبان»)، در این دعوا شرکت کرده بود، وارد منازعه می‌شود و سلسله مقالات مفصلی به نام «یک عصیان ادبی» و «مسئله‌ی تجدید در ادبیات» می‌نویسد. برخلاف گزارش سرسری، بی‌دقت، و اشتباه دل‌الرحمانی، رفعت عامل اصلی «عدم توسعه‌ی ایران را آثار سعدی و افرادی چون او قلمداد» نمی‌کند، و «کلیات سعدی را

"کلیات تنزل‌بخش" نمی‌نامد (۲۵۱). در گزارش دقیق آرین‌پور، طالقانی این کار را کرده بود. رفعت از ابتدای ورودش به این جدال ادبی - که دلال‌رحمانی بر «نیاز [به] درنگ و تأمل بیشتر» بر آن تأکید می‌کند (۲۵۲)، اما، همزمان، تمام جزئیات و کلیات و ظرائف و مسائل آن را نادیده می‌گیرد - مصرحاً به یکسویه بودن و خطا بودن چنین فکری اشاره می‌کند و می‌نویسد: «یک افراط، یک غلو و اغراق در این فکر حس می‌کنید، ولی این اغراق و افراط ناگزیری است. هر دفعه که از چندین علت یک معلول مشخص، فقط یک علتی را مجرد و منفرد ساخته و بخواهید به‌معرض تماشا و ملاحظه‌ناظرین بگذارید، این خطای افراط یا تفریط را مرتکب خواهید شد». و در مقاله‌ی دیگری، انگار حس کرده باشد که حرفش منتقل نشده، دوباره تأکید می‌کند که «علل انحطاط هر ملتی ... مسئله‌جاننداری است. دامنه‌ی آن وسیع است. پرخاشی که در سر تعیین هویت سعدی برخاسته است، فقط از یک نقطه می‌تواند ما را داخل این مبحث عظیم [یعنی انحطاط، یا عدم توسعه] گرداند و ممکن نیست در این حالت کلیات مسئله را به میان بیاوریم».^{۷۱} پس مسئله‌ی انحطاط، به نظر رفعت، قابل تقلیل به مسئله‌ی ادبیات نیست. اما در عین حال، رفعت، در همان مقاله‌ی اول، «حرف جسورانه»ی طالقانی را، که کلیات سعدی را تنزل‌بخش خوانده بود، «شایان تحسین و تمجید» می‌داند، چرا که او با «صمیمیت صریح» اش «یک مسئله‌ی حیاتی را به‌موقع مناقشه گذاشته». و حالا که باب مناقشه باز شده، رفعت از پشت نقاب ادبی‌اش (یعنی «بی‌زبان» طنزنویس) بیرون آمده و در حال تحریر محل نزاع است؛ یا، به قول آرین‌پور، «این پیشامد را دستاویز کرد [ه] تا [ب]حث‌های پراکنده و بیسامان را در محور طبیعی خود انداخت [ه] و بدان صورت جدی و اصولی» بدهد. رفعت، از همان مقاله‌ی اول، مسئله‌ای استتیک‌ی را پیش می‌کشد (یا دقیقتر، مسئله‌ی ترجمه‌ی استتیک‌ی در یک بافت بین‌المللی را) و می‌نویسد: «صدای توپ‌وتفنگ محاربات عمومی در اعصاب ما هیجانی را بیدار می‌کند که زبان معتدل و موزون و جامد و قدیم سعدی و همعصران تقریبی او نمی‌توانند با سرودها یا در واقع "لیتانی" های خودشان آنها را تسکین و یا ترجمه کنند». بحث رفعت بر سر یافتن زبانی‌ست که با آن بتوان داده‌های حسی و هیجانی جدیدی را ترجمه کرد که «سعدی از تصور آنها هم عاجز بود». پس مسئله‌ی ادبیات هم به نظر رفعت قابل تقلیل

به مسئله‌ای اخلاقی نیست، و در نتیجه ارزش ادبی نیز در نظر او نمی‌تواند تابعی از سودمندی و ناسودمندی اخلاقی ادبیات برای پیشبرد پروژه‌ی توسعه باشد. به عبارت دیگر، توسعه، یا گسترش ناموزون و مرکب اقتصاد-جهان سرمایه‌دارانه، تابعی استتیک‌ی دارد که سطح مستقلی از تحلیل را می‌طلبند؛ و تاریخ یا تبارشناسی ادبیات را فقط در شرایطی می‌توان به تاریخ یا تبارشناسی گفتاری تربیتی و توسعه‌گرا (آن هم فقط از بالا) تقلیل داد که مسائل مشخصاً/ادبی ادبیات را نادیده بگیریم (مسائلی که البته به درد فهمیدن کلیات تاریخ واقعی توسعه هم می‌خورند). به نظر می‌رسد که رفعت هم نمی‌توانست توجه نخستین اهالی «ادبیات کهن» را به مسائل مشخصاً ادبی مدنظرش معطوف کند، و تأکید می‌کرد که «اساس مسئله متنازع فیها» سودمندی یا ناسودمندی اخلاقی آثار سعدی نیست، «اساس دعوا فقط دانستن این است که آیا افکار و تعلیمات شعرا و ادبا و حکمای قدیم برای امروز یک ملت معاصر و متجدد کفایت می‌دهد یا نه؟ به عبارت/خری آیا اشعار و منثورات قدما در ما افکار نو، انطباعات *Impressions* نو [فرانسه‌ها از رفعت است]، اطلاعات نو و تحسسات *Sensations* نو، یک کدام چیز نو تولید می‌کند یا نه؟». مسئله‌ی رفعت به هیچ وجه این نبود که شعر سعدی اخلاق ملی را فاسد می‌کند و در نتیجه باید کنار گذاشته شود. او در مقالاتش چند بار به انحاء مختلف تأکید کرد که مسئله بر سر ارزش فی‌نفسه‌ی سعدی نیست، در این مسئله به نظر او اساساً شکی نبود. سعدی به نظر او «یک مرد هوشیار، یک ایرانی بیدار و دانشمند زمان خود ... یک شاعر مه‌روز، یک ادیب نکته‌سنج، یک نثرنویس ظریف، یک ناظم صنعتکار و یک متفلسف تجددخواه نسبت به محیط خودش» بود. می‌توان گفت که مسئله برای رفعت، بیش از خود سعدی، نسبت «مکتب سعدی» با مناسبات ادبی بین‌المللی جدید بود. مسئله‌ی او این بود که «تحسسات و انطباعاتی ... نظر به فکر موجوده و اطلاعات مکتسبه ما ممکن است در تحت مؤثرات خارجی به ظهور برسد»؛ حال اگر این مؤثر خارجی شعر سعدی یا از جنس اشعار شاگردان معاصر مکتب سعدی باشد آنچه به ظهور می‌رسد «لذتی [است] که قدما بهتر از ما احساس می‌نمودند، و وقتی که در قلب ما زاییده می‌شوند، به غیر از اینکه ما را نایل به نعمتهای موروثی کنند، چیزی به وجود ما نمی‌افزایند ... همه‌ای/چیزهای ملی با ما معاصر نیستند». به عبارت دیگر، به نظر او، مازادی حسی، عاطفی، و هیجانی در وضعیت معاصر وجود

داشت که در زبان سعدی و شاگردان مکتب او ترجمه‌ای نمی‌یافت، و او این مازاد استتیک‌ی را مشخصاً در نسبت با موقعیت جدید ایران در فضای بین‌المللی، و حس ایرانی بودن در این فضا صورت‌بندی می‌کرد: «هرگاه در ماوراء حدود ایران یک مدنیت عالی و یک بشریت متکاملی موجود نبود و عصر ما یکی از قرون وسطی محسوب می‌شد و جهان عبارت از جهان ایرانی بود، به این ثروت و مکنّت محدود ادبی قناعت می‌ورزیدیم. آیا راستی وقتی خودتان را به اندازه‌ای که ما ایرانیان هستیم از قافله تمدن دور می‌بینید، هیچ دردی در ته دل احساس نمی‌کنید؟ خوب، کدام شعر و کدام شاعر شما این درد را به خوبی برای شما ترجمه می‌کند؟ ... در اینجا از خود می‌پرسیم که آیا به توضیح واضح‌تر نپرداخته‌ایم؟ آیا در اثبات اینکه شعرای قدیم ما، مقام بلند و ذکاء و استعداد خارق‌العاده داشته‌اند، اما قهراً و طبعاً نتوانسته‌اند چیزهایی را که ما امروز می‌بینیم - و باید از آنها متأثر، متحسس و بالاخره شاد یا آزرده شویم - ببینند، محتاج به اقامه دلیل است؟». حرف رفعت همان حرف بوطیقای انقلابی مشروطه بود: «ما [باید تابع موجبات این "مشاهده" خود بشویم و چیزی را که چشمان ما دیده‌اند باور کنیم] و آن را به زبان ادبی، که یعنی زبان عامه، ترجمه کنیم.^{۷۲} آنچه چشمان «ما» دیده بود این بود که از درون عمارت پدری نمی‌شود «چیزهایی» را دید «که ما امروز می‌بینیم و باید از آنها متأثر، متحسس و بالاخره شاد یا آزرده شویم». و این «ما» هر دو سوی دعوا را دربرمی‌گرفت، به این دلیل که سنت‌گرایان هم به ضرورت «ریختن بنیان‌های نوآیین‌تری»، در کنار پاسداری از عمارت تاریخی‌ای که نیاز به مرمت داشت، معترف بودند؛ هرچند برخلاف عقیده‌شان به «یک تجدد آرام‌آرام و نرم‌نرمی» در ابتدای این جدال، کمی بعد، در پاسخ به مقاله‌ای از رفعت که آراین‌پور آن را «مانیفست تجددخواهان» می‌نامد، گفتند در عین حال که عقاید متجددین افراطی را مثل هر عقیده‌ی دیگری «مقدس» می‌دانند، رازورزانه، در انتظار «عقایدی مقدستر خواهند بود که بلافاصله پس از گفتن به موقع عمل درآمده و در محیط خود عامل یک نوع تأثیرات نوینی واقع گردند». می‌توان گفت که آنچه آنها جسارت مواجهه با آن را نداشتند فضای «گنگ و تاریک و مبهم» ترجمه بود. یعنی فضایی که نوگرایان، اگر از تعبیر دقیق خود سنت‌گرایان استفاده کنیم، «در میان ادراک و بیان خود» شان تجربه می‌کردند، و به

شعرهایشان هم سرایت می‌کرد (یا دقیقتر، به شعرهایشان فرم می‌داد).^{۷۳} رفعت که در پی یافتن زبانی بود که با آن بتوان داده‌های حسی و هیجانی جدیدی را ترجمه کرد که ربطی به «صدای توپ و تفنگ محاربات عمومی» داشتند که «سعدی از تصور آنها هم عاجز بود»، در مقالات خود به صراحت به پیچیدگی یافتن این زبان مترجم اشاره کرده بود. این زبان آموزی ترجمه‌ای به نظر رفعت ابداً چیزی دفعتی نبود که «بلافاصله پس از گفتن به موقع عمل درآید»؛ کاملاً برعکس، او پیش‌تر نوشته بود «این خطر ابداً موجود نیست که امروز یک نفر ادیب متجدد، یک‌دفعه برخیزد و به ناگاه یا نابهنگام آخرین کلمهٔ تجدد را گفته کار صدسالهٔ صد ادیب را در یک‌روز انجام دهد ... ای ادبای جوان دانشکده! با مفرطترین "حس تجددپروری" و طولانیترین "آمال ادبیه" که در خود سراغ دارید، تمام رفقای خود را به‌امداد طلبید و بدون واژه داخل کارزار شوید. نترسید، آسوده و تندتند بجنگید، به این زودی موفق به‌مرام خود نخواهید شد ... بعد از زحمات زیاد در روی کاغذ مشق خودتان چند لفظ غلط، چند عبارت ناموزون و چند شعر ناهموار خواهید یافت ولی آسوده باشید "تجدد" هنوز خیلی دور از شما خواهد بود».^{۷۴} تصویری که رفعت از کار «ادیب» در این وضعیت ترسیم می‌کند تصویر (عمیقاً مدرنیستی) زبان‌آموز و مترجمی‌ست که همواره در کارش شکست می‌خورد: در ترجمه‌ی آنچه می‌بیند به آنچه می‌نویسد (یا می‌سازد)، در ترجمه‌ی آنچه درک می‌کند به آنچه بیان می‌کند، و همچنین در ترجمه‌ی زبانی که از آن خودش نیست به زبانی که آن هم حالا دیگر، مثل خانه‌ی پدری‌اش، از آن خودش نیست. رفعت در تمام این مقالات تلاش می‌کند تا با ترجمه‌ی مقولات و مفاهیم و ایده‌ها و گزاره‌های استتیک‌ی فرانسوی (و در واقع اروپایی و حالا بین‌المللی) به فارسی منظورش را بیان کند، اما زبانی که از خلال این ترجمه خلق می‌شود، در عین آنکه «ساده» نوشته شده است، و در عین آنکه نویسنده‌ی مترجمش به همان نحو که تصور کرده، به همان نحو هم نوشته، در تفهیم آنچه می‌خواهد بفهماند وامی‌ماند، چون این دیگر نه زبان اوست و نه زبان مخاطبان سنت‌گرای او، بلکه یک زبان ادبی ملی‌ست که از درون گنگی و ابهام و تیرگی ترجمه‌ی بین‌المللی برمی‌آید. اینکه سنت‌گرایان در این جدال اشعار و نوشته‌های نوگرایان را به استهزا «لیتراتور» خوانده بودند و فارسی‌ آنها را به نام کاروانسرا و محله‌ای در استانبول «فارسی خان والده» نامیده بودند را هم باید در همین بافت ترجمه‌ای

فهمید^{۷۵} (و این را هم که اساساً نوگرایی ادبی در این دوره بیش از آنکه چیزی «ایرانی» باشد، چیزی «قفقازی» و «استانبولی» و «تبریزی» بود، که البته به «یوش» هم نزدیک‌تر بودند تا به «تهران»). درست است که یک طرف این دعوا، یعنی اهالی دانشکده، که مسئله‌شان حفظ ردّ درزمانی «چیزهای ملی» یا پاسداری از عمارت موروث پدری بود، عموماً به طرح مسائل استتیک‌ی، زبانی، یا ساختمانی، نمی‌پرداختند و بحث ادبی همزمانی (یا بحث «ادبیات معاصر») را عموماً به «معیشت عمومی و اخلاق اجتماعی» فرومی‌کاستند؛ اما طرف دیگر چنین نبود و مسئله‌ی نسبت ادبیات و جامعه‌ی معاصر را ضمن پرسش‌های استتیک‌ی و ادبی طرح می‌کرد. فروکاستن هر دو موضع سنت‌گرایی و نوگرایی به موضعی اساساً اخلاقی در تبارشناسی ادبیات، تاریخ این تنش درونی میدان ادبی را (که به قول خود نویسنده همچنان باقی‌ست) به نفع موضع اخلاق‌گرا نادیدنی می‌کند؛ یعنی به نفع آن موضعی که بعدتر، با تأسیس دانشکده‌ی ادبیات، غالب بودجه‌های ادبی را به خود اختصاص داد و متولی «ادبیات کهن» یا «عمارت تاریخی پدران شاعر و نیاکان ادیب» شد، که یعنی همان مقوله و همان عمارتی که تبارشناسی ادبیات تمام گذشته‌ی دور و نزدیک ادبی را از پنجره‌ی معوج آن می‌نگرد.

این که نوگرایان، که اساساً درگیر مسئله‌ی ادبیات معاصر بودند، معیارهای بین‌المللی جدیدی برای سنجیدن ارزش ادبی داشتند (که تبارشناسی ادبیات نادیده‌شان می‌گیرد و با معیارهای اخلاقی سنت‌گرایان همکاسه‌شان می‌کند) عجیب نیست؛ جالب این است که «هیچ‌یک از» سنت‌گرایان نیز «آثار [سعدی] را بر مبنای معیارهای کهن سنجش آثار ادبی/ارزیابی نکردند» (۲۵۲). می‌توان استدلال کرد به این دلیل که ارزش ادبی در نظر آنها نیز تابعی از یک نظام بین‌المللی ترجمه بود. آنها نه تنها ادبیات را «با ذائقه غربی» و با «سلیقه توسعه‌یافتگان» «ارزیابی» می‌کردند (۲۳۷)، بلکه این کار را بر مبنای اصول و قواعدی علمی و بین‌المللی انجام می‌دادند - در واقع بر مبنای اصول و قواعدی فیلولوژیک که حامل نیرو و اقتدار (ایدئولوژیک و واقعی) علم بود، و چنان که میشل فوکو نشان داده، در همان بستر معرفت‌شناختی شکل گرفته بود که مثلاً اصول و قواعد اقتصاد سیاسی و زیست‌شناسی. اما به نظر فوکو، در سال

۱۹۶۶، تولد فیلولوژی، برخلاف آن دو علم انسانی دیگر که حضوری پررنگ در آگاهی غربی (و در واقع بین‌المللی) داشتند، «مطمئناً یکی از رخدادهای مهم فرهنگ غرب در حوالی پایان قرن هجدهم بوده ... [که] بیش از هر رخداد دیگری از آن غفلت شده است. ... در واقع، انگار این تمامی شیوهی وجود زبان (از جمله زبان ما [غربیان]) نبوده که با کار [فیلولوگ‌ها] متحول شده است». بنا بر استدلال فوکو، زبان، که تا پیش از این «نظامی از بازنمایی‌ها [بود] که قدرت داشت بازنمایی‌های دیگر را برش دهد و بازترکیب کند»، با تولد فیلولوژی بدل به «ابژه»‌ای شد که می‌توان خودش را به وسیله‌ی یک سامان اثباتی مطالعه کرد و مثل هر ابژه‌ی دیگری اصول و قواعد ناظر بر تغییرات درونی و تاریختی ویژه‌اش را شناخت. با تنزل یافتن زبان از یک نظام بازنمایی‌ها به یک ابژه در میان ابژه‌های دیگر، «همه‌ی زبان‌ها با هم برابر شدند و فقط ساختمان‌های درونی‌شان با هم فرق داشت». در این سطح از انتزاع زبان‌شناختی، دیگر هیچ زبانی نمی‌تواند از زبانی دیگر برتر، ظریف‌تر، دقیق‌تر و الخ باشد، بلکه زبان‌ها همه با هم برابرند و از هم متفاوت، و «هر زبانی»، مثل هر دولت-ملتی، «فضای دستوری خودمختاری دارد»؛^{۷۶} و به همین دلیل هم برای مطالعه‌ی زبان دیگر لازم نیست سراغ زبان «تمدن‌های بزرگ» که صاحب «فرهنگ‌های عالی» هستند، یا به قول رفعت سراغ زبان «یک مدنیت عالی و یک بشریت متکامل»، برویم، بلکه هر زبانی در تفاوت خود می‌تواند همان چیز مشابهی که زبان‌های دیگر به ما نشان می‌دهند، یعنی خود «زبان» را، به ما نشان دهد.^{۷۷} از دیگر سو، «عنصر اولیه‌ی زبان»، در مفهوم فیلولوژیک کلمه، «افعال (و ضمایر شخصی)» هستند. شیوه‌ی وجود زبان، در این معنی، دیگر حول اسم‌ها، که نیروی بازنمایانگیشان جهان مصداق‌ها را برش می‌زد و تفاوت‌هایش را دیدنی می‌کرد، سامان نیافت؛ بلکه زبان خود هستی مستقلی است، چیزی در جهان، مصداق کلمه‌ی «زبان»، شیئی میان دیگر اشیاء، که «بیش از آن که از آنچه می‌بینیم خبر دهد، در وهله‌ی اول از آنچه انجام می‌دهیم یا بر سرمان می‌آید می‌گوید». هستی زبان در این معنی «نه در اشیای مدرک»، نه در انشقاق چیزهایی که به واسطه‌ی نامگذاری از مصادیق دیگر جدا می‌شوند، «بلکه در سوژه و فعالیتش "ریشه می‌گیرد". پس شاید بیش از آن که حاصل حافظه‌ای باشد که بازنمایی را تکرار می‌کند، نتیجه‌ی خواست و نیرو باشد»؛ و ریشه‌هایش بیش از آنکه با چیزهای بیرونی سروکار داشته باشند، بیانگر

«اعمال، حالات و اراده‌ها»ی درونی، و «[ترجمه‌ی] خواست بنیادین کسانی [باشند] که سخن می‌گویند». در این معنی، پیوند فیلولوژیک زبان با «تمدن»های سخنگو - یعنی تمام تمدن‌هایی که بر اساس یک تفاوت زبانی واحد بتوان از هم جدایشان کرد - پیوندی روحانی است؛ یا، به عبارتی، پیوندی رمانتیک؛ چرا که این پیوند حالا «به‌واسطه‌ی روح مردمانی بود که آن تمدن‌ها را به وجود آورده‌اند، به آن‌ها جان می‌بخشند و آن‌ها را آینه‌ی خود می‌بینند. ... در یک زبان، آن که سخن می‌گوید، آن که بی‌وقفه در زمزمه‌ای که نمی‌شنویم/اما تنها سرچشمه‌ی درخشش است سخن می‌گوید، مردمند». به دلیل همین پیوند روحانی با زمزمه‌ی رازآمیز مردم هم هست که «زبان تاریخ ماست، میراث ماست»؛^{۷۸} و به همین دلیل هم هست که «در سرتاسر قرن نوزدهم، فقه‌اللغه [یا همان فیلولوژی]^{۷۸} بازتاب عمیق سیاسی داشت». بازتابی که در وهله‌ی اول می‌توان در شباهت تام شیوه‌ی وجود زبان‌ها و شیوه‌ی وجود دولت-ملت‌ها دید که همه، در سطحی از انتزاع، با هم برابرند و هر یک در درون خود فضایی خودمختار و تاریخی متفاوت دارند که به مردمی یا عامه‌ی پیوند خورده که زبانشان، مثل همه‌ی زبان‌های دیگر، «مکان سنت‌ها، عادات بی‌صدای تفکر و ذهنیت نهان» آنهاست؛ «حافظه‌ی گریزناپذیر» که خودشان «حتی به حافظه بودن آن آگاهی نداشتند»؛ «وجود متراکم اسرارآمیز»ی، فضا-زمان رازآمیزی، که حالا از طریق مطالعات فیلولوژیک قابل بازنمایی و خواندن و به یاد آوردن می‌شد^{۷۹} - با این تذکر که در فیلولوژی و بعدتر در زبان‌شناسی معیاری «علمی» برای جدا کردن «زبان» از «گوش» وجود ندارد، و چنانکه معروف شده «زبان = گوش + ارتش». زبان، در این مفهوم فیلولوژیک که در قرن نوزدهم به‌سرعت جهانگیر شد، به شیوه‌ی علمی، بدل به گنجینه‌ی خاطرات ملی شد؛ و همچنین به زیستگاه تاریک و مرموز یک روح رمانتیک ملی که همزاد فیلولوژی بود. پس مثلاً وقتی که میرزا آقاخان کرمانی در دهه‌ی ۱۸۹۰ در سه مکتوب، که پر از گزاره‌های به لحاظ تاریخی علمی فیلولوژیک است، می‌نویسد «بهترین تاریخ‌های عالم، زبان است؛ [چرا] که می‌توان تاریخ هر ملت را از زبانشان استنباط کرد که چه بوده و چه شده‌اند»، به‌هیچ‌وجه از دانش معاصر خودش عقب نیست، و صرفاً دارد یک گزاره‌ی هستی‌شناختی فیلولوژیک را تکرار می‌کند. روشی هم

که برای مطالعه‌ی این تاریخ ارائه می‌کند روشی فیلولوژیک است: «مثلاً شما می‌خواهید کیفیت و تمدن عرب را در هزار و دویست سال قبل ملاحظه فرمایید؛ باید به قصص و حکایات و امثال و عبارات و اشعار و تشبیهات و الفاظ و کنایات و استعارات و کلمات آن وقت مراجعت نموده و آن‌ها را مطالعه کنید».^{۸۰} دلال‌رحمانی پیوندی که در چنین گزاره‌ای میان ادبیات و جامعه برقرار شده را حاصل تبدیل شدن تاریخی یک «گزارهٔ هنجاری» (ادبیات باید در راستای توسعه‌ی ملی گام بردارد)، در موقعیت خاص ایران، «به گزاره‌ای توصیفی» یا «هستی‌شناختی» (ادبیات امری اجتماعی‌ست) می‌داند. به نظر او اول آن گزاره‌ی هنجاری وجود داشته، و بعد «به زودی این گزارهٔ هنجاری به گزاره‌ای توصیفی بدل شد» و [در نتیجه این تلقی که متن ادبی باید در پیوند با شرایط اجتماعی باشد، به گزاره‌ای گذار کرد] که هستی امر ادبی را پیوسته امر اجتماعی [می‌داند]. همین گذار هم هست که، اگر از ابتدای این جستار به خاطر داشته باشید، ادبیات را (در ایران؟) بدل به «امری ثانوی و ناشی از امر اجتماعی» می‌کند (۲۴۶). اما اگر سه مکتوب کرمانی هم منبع گزاره‌ی هنجاری اول است (۲۳۹) و هم منبع گزاره‌ی هستی‌شناختی دوم، و هر دوی این گزاره‌ها همزمان در متون دیگری که دلال‌رحمانی از کرمانی و سایر معاصران او در *تبارشناسی ادبیات* نقل کرده هم پیدا می‌شوند، و در عین حال در *مکتوبات آخوندزاده* هم، حدود سه دهه پیش از این، وضعیت نابسامان لیتراتر در ایران نشانه‌ای از انحطاط ملی دانسته شده، چطور می‌توان توالی‌ای زمانی میان این دو گزاره قائل شد؟ اگر *مکتوبات کمال‌الدوله* را لحظه‌ی اول حضور «لیتراتر» در زبان فارسی بدانیم، هستی لیتراتر از همان اول با هستی اجتماعی پیوند دارد، و بر وضعیت بد آن دلالت می‌کند. یا مثلاً، در «کریکتا» یا همان «سروشیه»، آخوندزاده که شعر سروش اصفهانی را لیتراتر می‌داند اما پوئزی نمی‌داند چاپ شعر او در شماره‌ی اول *روزنامه‌ی ملت سنی‌ی ایران* را به این دلیل کار اشتباهی می‌داند که این روزنامه به سایر موقعیت‌های ملی می‌رود و تصویری از ایران می‌سازد به‌عنوان جایی که در آن «سروش نامی» «لقب شمس‌الشعرا بی‌یافته» که اگر در فضای بین‌المللی ادبیات با ولتر و هومبولت و بایرون و سایرین مقایسه شود «وجود لاینفع و بی‌مصرف»ی بیش نیست، و «ملل اجنبیه که معاصر ملت ایرانند لامحاله از این لقب معنی نیز مراد خواهند کرد و مناسبت نیز ملاحظه خواهند نمود و خواهند گفت که

اولیای دولت ایران در این عصر بچه درجه از فن شعر بیخبرند».^{۸۱} پس به نظر آخوندزاده هم هستی اجتماعی در هستی ادبی پدیدار می‌شود، چرا که، در فضای بین‌المللی جدید، ادبیات و جامعه لامحاله (که یعنی پیشاپیش در یک نظم هستی‌شناختی مستقر) با هم در پیوندند. شاید چیزی که در متن کرمانی جدید است، اگر به ابتدای نقل‌قول دلال‌رحمانی از سه مکتوب برگردیم و جمله را دوباره، واقعاً انطور که هست، بخوانیم، پیوندی‌ست که کرمانی بین زبان و تاریخ ملی برقرار می‌کند. ادبیات در سخن او جایی‌ست که می‌شود زبان را مطالعه کرد. پس شاید بتوانیم بگوییم آنچه متون کرمانی، و البته کمی بعد از او متون بهار و محمد قزوینی و ابراهیم پورداوود و علی‌اصغر حکمت و بسیاری دیگر، نشان می‌دهند ادغام بیشتر ایران در فضای بین‌المللی ادبیات، و گسترده‌تر شدن استفاده از، و فکر کردن با، گزاره‌ها و اصول و قواعد و روش مطالعه‌ی فیلولوژیک است، و صورت‌بندی صریح‌تر و علمی‌تر پیوند ادبیات و جامعه (فارغ از اینکه ما امروز این گزاره‌ها و حاصل کاربست‌شان در متون آنها را صادق بدانیم یا نه). آنچه نیروهای پوئتیک از آغاز به آن حمله کرده بودند نه زبان (که از آغاز بر تفاوت ملی آن از زبان‌های ملی دیگر تأکید می‌کردند) بلکه عملکرد بازنمایی‌های زبان مکتوب (که با لسان قوم یکی نبود) در وضعیت معاصر بود؛ و به همین دلیل هم مسئله‌ی آنها بیش از اینکه زبانی، درزمانی، یا فیلولوژیک باشد، ادبی، همزمانی، و پوئتیک بود. مسئله‌ی نوگرایی ادبی، در وهله‌ی اول، چنانکه سعی کردم استدلال کنم، مسئله‌ی دیدن بود، نه فهم و اثبات امتداد فرهنگی کلیتی ملی در زمان (که پیوندی رازآمیز با شنیدن دارد) - به همین دلیل هم بازنمایی‌های ادبی‌شان بیشتر خصلتی نقشه‌نگارانه و جغرافیایی داشت تا تاریخی (مثل دارالفنون، که در آن از ابتدا جغرافیا بود، اما تاریخ اول نبود و بعداً آمد^{۸۲} - هر چند که مسئله‌ی امتداد فرهنگ ملی هم در متون آخوندزاده طرح شده و بازگشت او به ایران باستان و شیوه‌ی جدا کردن «عناصر» ایرانی از عناصر عربی در متون او نیز همه بر مبنای اصول علمی-نژادی فیلولوژیک ممکن شده‌اند). آنچه به وضوح می‌توان ردّ تاریخی‌اش را از آخوندزاده تا جدال بر سر مکتب سعدی پی گرفت، بسط فهمی فیلولوژیک از ادبیات است به‌عنوان بستری که در آن می‌توان زبان، یعنی تاریخ ملی، را مطالعه کرد که همبسته‌ی ساختاری گسترش قدرت دولتی‌ست؛ و

نتیجه‌اش را می‌توان هم در گسترش تاریخ‌نگاری ادبیات دید، هم در دست‌ورزبان‌نویسی (و هم، به گونه‌ای دیگر، در مهجور شدن پیکارسک، به حاشیه رفتن رمان سیاسی-اجتماعی مشروطه، گسترش رمان تاریخی، و معطوف شدن توجه رمان‌نویسان اجتماعی به حوزه‌ی خصوصی^{۸۳}). امکان جدا کردن لفظ و معنی، و تلاش برای حفظ کردن لفظ (یا زبان) و تغییر معنی (یا آرایش مدلول‌ها) از جانب سنت‌گرایان هم در این جدال امکانی (یا در واقع توهمی) از اساس فیلولوژیک بود. چون بنا بر قواعد این علم مهم قرن نوزدهمی، زبان در وهله‌ی اول نه یک نظام دلّالی بلکه یک هستی تاریخی بود که حتی بسیاری از عناصر بنیادی آن، مثل قواعد آوایی و صرفی و نحوی که فضای خودمختار درونی آن را می‌ساختند، اصلاً معنی (یا دلالت) خاصی نداشتند، و به همین دلیل هم تفاوت زبان‌ها از یکدیگر تفاوتی معنایی نبود، بلکه تفاوتی دستوری بود.^{۸۴} به قول فوکو، بر مبنای فهم فیلولوژیک، «چون معنا را می‌توان تقریباً تمام و کمال از زبانی به زبان دیگر انتقال داد، این قواعد دستوری‌آند که امکان می‌دهند فردیت زبان‌ها را مشخص کنیم»؛ و زبان‌ها را می‌توان با یکدیگر «مقایسه کرد، بی‌آن‌که مجبور باشیم از "محیطی" مشترک عبور کنیم که عبارت است از میدان بازنمایی با همه‌ی تقسیمات فرعی ممکنش»^{۸۵} (در حالی که ادبیات‌ها را نمی‌توان بدون گذشتن از میدان بازنمایی با یکدیگر مقایسه کرد). در ابتدای جدال بر سر مکتب سعدی، بهار ابتدا پاسخی اخلاق‌گرایانه به مقاله‌ی اخلاق‌گرای طالقانی داده بود و با قرار دادن سعدی در یک بافت تاریخی این خلدونی-منتسکیویی (حرکت از عصیبت به تمدن و انحطاط و تأثیرات اقلیم بر طبایع - که البته از میانه‌ی راه، یعنی از ابتدای بخش «تأثیر فلسفه یونان و هند در ادبیات»، پر از گزاره‌های فیلولوژیک می‌شود)، از «عقاید اخلاقی و معاشرتی و اجتماعی شیخ سعدی» و نکات نغز او درباره‌ی «امور سیاسی و ملک‌داری و لشکرکشی» دفاع کرده بود.^{۸۶} اما پس از آنکه رفعت با استدلال‌های استتیک‌ی وارد صحنه شد، بهار هم شیوه‌ی بحث را عوض کرد و به طرح مسئله‌ی لفظ و معنی و ضرورت همگامی با سیر تکاملی تاریخ زبانی و ادبی پرداخت. بهار پاسخش به رفعت را اینطور آغاز کرد که «دنیا دستخوش انقلابات است. ... از فورم لباس‌ها تا فورم لغات، و اصطلاحات، همه‌چیز درین عرصه منقلب و محیط متغیر، دستخوش تقلب و تغییرند - پس شگفت نیست اگر، در ادبیات ما، و حتی در لغات و اصطلاحات ما، و طرز ادای مقاصد ما، تغییراتی

حاصل شود. در عین حال»^{۸۷} و باقی را آراین‌پور آورده، «ما نمی‌خواهیم پیش از آنکه سیر تکامل به‌ما/ امری دهد، خود مرتکب امری شویم. این است که موافق احتیاجات فعلی هیئت اجتماعی و مطابق محیطی که ما را تکمیل خواهد نمود، یک تجدد آرام آرام و نرم نرمی را اصل مرام خود ساخته و هنوز جسارت نمی‌کنیم که این تجدد را تیشه‌ی عمارت تاریخی پدران شاعر و نیاکان ادیب خود قرار دهیم. ... ما پیش از آنکه خط فارسی به‌همین حالت ناقص باقی و دامنه‌ی لغات عجم به این تنگی برقرار و اصول فنی و قواعد علمی تا این درجه در کشور ما مفقود است، تا وقتی که احساسات عمومی و اخلاق ملیه و افکار هیئت اجتماعی ما به‌حال حاضر مستقر و باران ترقی و تجدد به‌قدر یک‌قطره در زمین دماغهای اکثریت افراد این آب و خاک نباریده است، بیفایده می‌بینیم که مثلاً مجله‌ی خود را با خطوط مقطعه به‌طبع رسانیده و اشعار خود را با سیلابهای ناموزون اروپایی وفق داده و مقاصد خودمان را در لباسهای خیلی تازه که هنوز مفهوم آنها در کشور ما نامعین است، به‌جلوه درآوریم؛ پس به جایش این عمارت را «مرمت» می‌کنیم و باقی ماجرا.^{۸۸} پس به نظر بهار سیر تکامل تاریخی زبان (از جمله لغات و اصطلاحات و فرم کلمات و خط و کمبود ملی لغات عجم و دسترسی ناکافی به دانش زبان و عقب‌ماندگی کلی اکثریت مردمی که زبان خانه‌ی سنت‌های آنهاست)، هنوز امر به تغییر معماری عمارت پدری نداده، هر چند که بهار می‌گوید با تغییر و اصلاح (و در واقع سانسور) محتوای اخلاقی آن مشکلی ندارد.^{۸۹} عقب‌نشستن اهالی دانشکده به تغییر اخلاقی، و فرم مقاومت آنها در برابر تغییر فرمی در ادبیات، فقط به میانجی‌دانشی ممکن شده که شیوه‌ی وجود زبان را از یک نظام همزمانی بازنمایی‌ها به یک هستی ذاتاً درزمانی ابژکتیو تنزل بخشیده بود؛ و زبان نه‌تنها خودش حالا بدل به ابژه شده بود، بلکه تمامی سطوح درونی‌اش که به واسطه‌ی روش فیلولوژیک از هم تفکیک‌پذیر شده بودند نیز شی‌ء‌واره شده بودند؛ و در نتیجه می‌شد بدون دست زدن به معماری دال‌ها، آرایش مدلول‌هایش را با توسل به علم تغییر داد - به این امید که به امر «فرمانده‌ی تکامل»^{۹۰} باران ترقی و تجدد/از بالا بر «ما»ی سخنگو ببارد، سیر تکامل کامل شود (پایان تاریخ؟ پایان برخورد تمدن‌ها؟)، و «ما» ناگهان صاحب ادبیات، یا عقاید مقدستر»، یا فی‌الواقع صاحب «امر»ی شویم که «بلافاصله پس از گفتن به

موقع عمل درآید». پاسخ رفعت به این آرزو بسیار دقیق است: «این اظهارات فکر غریبی از طرز تجدیدپروری دانشکده به ما می‌دهد. ... یک فکر جدید را می‌توان با خط میخی در روی یک آجر قبل‌التاریخی نوشت و باز از همان قرار دیوان یک مستحائنه [فسیل] ادبی را با جدیدترین اختراعات فن طباعت در عالیترین مطبعه اروپا می‌توان چاپ کرد [چنانکه فیلولوگ‌ها همیشه می‌کردند] و دعوی ما در سر آن نیست که کدامیک جدیدتر خواهد بود». «دانشکده تصور می‌کند که "تجدد در ادبیات" دفتریست که می‌توان از یک کتابخانه فرنگی خرید و در بغل گذاشت و بعد هر دفعه که ملت احتیاج خود را احساس گردانید، به اندازه امکان یک و یا چند ورق از آن کتاب را پاره کرد [مثلاً درباره «فرمالیسم روسی» یا «ساختگرایی» یا «ادبیات تطبیقی»] و به دهان ملت انداخت. دانشکده خود را "گنجینه ادبیات" می‌پندارد و زیورهای گنجوری به خود می‌دهد.^{۹۱} درست مثل دانشکده‌ی ادبیات در آغاز سال ۱۴۰۳ (و معلوم نیست تا کی؟). معلوم است که این دعوا به پایان نرسیده. و تبارشناسی/ادبیات با زبان به ظاهر جدیدش، وسط این دعوا، با نادیده گرفتن تمایز استتیک و در نتیجه معرفتی دو موضع سنت‌گرایی و نوگرایی، و فروکاستن هستی هر دو موضع این میدان ادبی به موضع روشنفکرانی که مسئله‌شان فقط و فقط توسعه‌ی از بالاست، دارد حلوای نوگرایی پخش می‌کند و دهان دانشکده را شیرین می‌کند. در جدال بر سر مکتب سعدی، از یک سو، اهالی دانشکده، در انتظار امر فرماندهی تکامل، «ما» را به گنجوری حول عمارت پدری دعوت می‌کردند (و ساختن یک عمارت نوآیین جانبی، احتمالاً یکجور بالاشهر ادبی، در پهلوی آن)؛ و از دیگر سو کلیدواژه‌ی بوطیقای رفعت «صمیمیت» بود و «آزادی» و خودبنیادی (نه پدربنیادی - و باید تأکید کرد که «پدربنیادی» یا «سنت‌گرایی» خود یک فرم و گرایش سیاسی و فرهنگی مدرن است که در واکنش به نوگرایی شکل گرفته و بر آن مقدم نیست):

با کمال آزادی فکر و حس کنید. تفکرات و تحسسات خودتان را بنگارید. تفکرات شما مستند بر علم و حقیقت باشد. در تحسسات خودتان زیر بار هیچگونه تأثیر و نفوذی نروید که بیگانه بر روح و اعصاب شماست. صمیمیت را هرگز در هیچ موقعی از دست ندهید. در حین تقلید، اقتباس و یا ابداع و اختراع، در هر حال "خودتان" باشید. انتقادات را از جانب هر کسی و از هر

نقطه نظری ترشح کند، با امتنان و شادی زیاد استقبال نمایید ولی هرگز افکار اولیه خودتان را بدون دلایل کافی و به محض وقوع درمقابل یک حمله سخت و ناگهانی ترک نگویید. افکار را پس از تجربت و آزمایش بپذیرید. به خصوص یأس و اضطراب، خستگی و لاقیدی را نگذارید در دلتان راه یابد و با یک عزم و اراده راسخ، با یک قوت قلب ثابت به جانب "فردا" رهسپار شوید!^{۹۲}

وقتی هم که رفعت می‌نویسد «اگر ادیب و یا شاعر هستید، بدانید که شاعر یا ادیب "پیرو" نیست، "پیشوا"ست» (۲۲۳)، باید این جمله‌ی او را، بنا بر یک قاعده‌ی روشی علوم تاریخی (از جمله مطالعات ادبی)، در بافت کل نوشته‌ی او بخوانیم. اما دلال رحمانی که به نظر می‌رسد به‌عنوان یک قاعده‌ی روشی به ابژکتیویته معتقد نیست و به نظرش «مرز میان متن ادبی و تاریخی به‌هیچ‌عنوان روشن نیست [و] این زاویه دید سوژه است که ماهیت متن را روشن می‌کند [مثلاً با نگرستین به آنها از دریچه‌ی مفهومی "ادبیات کهن"]» (۳۹)، این جمله‌ی رفعت را در کنار جمله‌ای از بهار می‌گذارد که نوشته «ما مفلس و بیچاره نیستیم که طبیعت ما را مجبور به اختراع و رفع حاجت بنماید؛ بلکه ما از روی تکمیل و ارتقایی باز به طرف تکمیل و ترقی دیگری می‌رویم؛ اگر راه نرویم، ترقی از روی ما رد شده، به فرزندان ما می‌رسد»؛ و نتیجه می‌گیرد «ادیبان، در هر دو سو، موقعیت ادیب و مفهوم ادبیات را در پیوند با ترقی تعریف کردند و برای شاعر و نویسنده جدید نقش رهبری قائل شدند. ... پیشوا تلقی کردن ادیبان و شاعران تداوم رؤیای ملکم بود که این بار در سطح ادبیات ظاهر می‌شد. این ظهور به‌واسطه پیوند موقعیت اهل ادب جدید با قشر نوپدید روشنفکران بود؛ پیوندی که ریشه در خاستگاه موقعیتی روشنفکران جدید داشت» (۲۴-۲۲۳). ملکم نوشته بود که خواب دیده که «ذات اقدس همایون شاهنشاهی بر تخت خود نشسته‌اند و به‌جز ما هیچ‌کس حضور ندارد»، و ظل‌الله در خواب «تعیین شرایط اجرا»ی احکام خودش را کاملاً به او سپرده بود. رؤیای ملکم رؤیای همترازی با پادشاه بود، نه در این معنی که همه با پادشاه همتراز شوند، بلکه به این معنی که روشنفکران دربار با شاه همتراز شوند، و به قول دلال رحمانی به مقامی نائل شوند که از آنجا بتوانند «حلقه بندگی خداوندگاران جدید را در گوش [مردم] کنانند» (۲۱۳). اگر میل اهالی دانشکده به جایگیری در موقعیت

گنجوری ادبی و پاسداری از تاریخ و میراثی ملی را تعبیر این رؤیا بدانیم (میراثی که با آن می‌شد احساسات عمومیه و اخلاق ملیه و افکار مردمی که باران ترقی و تجدد به قدر یک قطره در زمین دماغ‌های اکثریت افرادشان نباریده را تربیت کرد)، قطعاً میل اهالی تجدد به جایگیری در موقعیت «خود بودن»، مطیع نبودن، استقلال داشتن، مستند بر علم و حقیقت اندیشیدن، افکار را به تجربه و آزمایش پذیرفتن، به استقبال انتقاد رفتن، و از همه مهمتر، در تحسبات خود از روح و اعصاب خود بیگانه نشدن، صمیمی بودن، و با کمال آزادی فکر و حس کردن را با هیچ تعبیری نمی‌توان به خواب ملکم چسباند؛ مگر آنکه روش علمی چسباندن پیرو شیوه‌ی تولیدی باشد که در آن امر ابرکتیو به تمامی به تبعیت واقعی (*real subsumption*) سرمایه درآمده و از آن هیچ چیزی به جز یک دال سیال باقی نمانده، و حالا بنا به انتخاب سوژه، که «در اینجا ... نه خودبنیاد است و نه خودمحور» (۳۹)، با این دال سرگردان می‌توان یک پاستیش ادبی نوشت یا یک پاستیش تاریخی. قطعاً سوژه‌ی *تبارشناسی/ادبیات خودبنیاد* نیست، اما مگر می‌شود خودمحورتر از وقتی فکر کرد که فکر هیچ لنگری در عینیت ندارد؟^{۹۳} بهار وقتی می‌گوید ما «مفلس و بیچاره نیستیم که طبیعت ما را مجبور به اختراع و رفع حاجت نماید» دارد جواب رفعت را می‌دهد که نوشته بود «عمارت قدیم و نجیب تمام قیمت *ذاتی* خود را از دست داده»، چون بهار پیش از آن نوشته بود که «ما در هر کاری دو چیز را در نظر داریم: احتیاج، و امکان»^{۹۴} - عقیده‌ی ما اینست که تا ملت به چیزی محتاج نشود، نباید آن را بخواهد، و تا در چیزی امکان فعلیت یافتن نیابد در راه حصول آن چیز تفدیه ننماید [خود را فدا نکنند]؛^{۹۵} و رفعت جواب داده بود یعنی شما فقط وقتی گرسنه می‌شوید که نان دارید؟ و «تا مطمئن از پیدا کردن نان نباش-اید پی تحصیل آن نمی‌رو-اید؟ ... زمان [شما] را گرسنه خواهد کرد».^{۹۶} از دو موضعی که دلالت‌رحمانی به یکسان ادامه‌ی رؤیای ملکم محسوبشان می‌کند یکی، اهالی دانشکده، از موضع ثروت/ادبی سخن می‌گوید و می‌گوید که فعلاً نه به چیزی بیش از عمارت پدری احتیاج داریم، نه می‌توانیم چیزی بیش از این بخواهیم؛ و دیگری از موضع فقر/ادبی و بازشناسایی از بین رفتن قیمت *ذاتی* آن «عمارت قدیم و نجیب». یکی می‌خواهد عمارت پدری را حفظ کند و از بالا، بر مبنای دستورات یک کتابچه‌ی فرنگی، ثروت انباشته‌ی ادبی را میان ملت پخش کند (و از این راه آن را بدل به

سرمایه‌ی ادبی کند - یا ثروتی ادبی که بتواند خودش را باز تولید کند؛ و دیگری، یک گرسنه‌ی ادبی، تیشه به دست گرفته از پایین به ریشه‌ی عمارت پدری می‌زند تا بر خرابه‌های آن چیز جدیدی بسازد (و همه را هم به این کار دعوت می‌کند، از جمله اهالی دانشکده را)؛ چرا که می‌گوید «ما» در این جهان جدید بی‌پناهیم و سرگردان، و احساسات و مشاهدات و مسائلمان در خانه‌ی پدری شما نمی‌گنجد و به معماری آن ترجمه‌ناپذیر است، و تخریب خانه‌ی پدری شما، که به اندازه‌ی «ما» جا ندارد، بخشی از این فرایند ویرانگر و دفرماتیو ترجمه است:

وقتی می‌خواهیم آلام امروزی، احساسات معاصر، و احتیاجات نوآنو خودمان را تجدید، تسکین، و تأمین کنیم، آواره و سرگردان خواهیم ماند، در این زمین ملجأ و مأوایی نداریم. شعرای هم‌عصر و هم‌عهد ما جز یک عده سعدی‌های ناقص و یا فردوسی‌های بارد و حافظ‌های بی‌مزه، چیز دیگری نیستند. نه روح گرسنه ما را، مانند نظم و نثر سحر سعدی تسخیر می‌کنند، نه با تسلیت‌های صمیمی، زخم‌های آن را التیام و نه با ترجمه‌های مطابق، انطباعات نوانوی آن را سکونت می‌بخشند. وقتی می‌خواهیم پیشوایی برای فکر متحیر و قدم گمراه خود در میان مسائل غامضه دوره زندگی خودمان پیدا کنیم، معطل و محروم می‌مانیم! و این است که «عصیان» می‌کنیم. از جماعت گرسنه‌ای که مشغول یغما و غارت است و با هرچه مصادف می‌شود آن را هدم و تخریب می‌کند، برسید: «ای رفیق، آیا تخیل می‌کنی که این شورش دیوانه‌وار، شکمت را سیر خواهد نمود؟» جماعت - شیفته رب‌النوع عصیان - ذره‌ای از شدت خودش نخواهد کاست؛ یا انبار ذخیره را به دست خواهد آورد یا در هدم و تخریب، مداومت خواهد داشت.^{۹۷}

دانشکده در پی مدرنیزاسون از بالاست در عین حفظ مناسبات معمارانه‌ی عمارت پدری، و تجدد در پی عصیان و ساختن جمعی عمارتی دیگر که به اندازه‌ی «ما» جا داشته باشد و جواب گرسنگی‌مان را بدهد. و می‌گوید «برای اینکه "دیگر" بشوایم، ناگزیر [یم] که "جدید و متجدد" باش [یم]».^{۹۸} بیشتر در همین متن نوشتیم که فکر و کردار روشنفکران عصر مشروطه دوظرفیتی یا دووجهی‌ست، و، به‌عنوان یک کلیت تاریخی، واجد دیالکتیکی درونی‌ست که لحظه‌های دموکراتیک و غیردموکراتیک،

مترقی و توسعه‌گرا، و عام و خاص آن یکدیگر را نفی می‌کنند. گویی آن دو ظرفیت متناقض اینجا در دو سوی متفاوت میدان ادبی جبهه گرفته‌اند - و این اصلاً به این معنی نیست که اندیشه‌ی اهالی دانشکده لحظات دموکراتیک ندارد، یا اندیشه‌ی اهالی تجدد فاقد لحظات استبدادی‌ست؛ این تنش دیالکتیکی در هر دو سوی میدان ادامه خواهد داشت؛ اما هر سوی این میدان وجه غالبی دارد: ادبیات در یک سو، یعنی دانشکده، تاریخ باشکوه تمدن پدري است، و در دیگر سو، در سمت تجدد، راهی برای ترجمه‌ی استتیک فقر و بی‌پناهی خود به نان زبان آزادی.

جدال بر سر مکتب سعدی که در پایان عصر مشروطه آغاز شد و همچنان ادامه دارد، نزاعی بر سر سرمایه و ارزش ادبی بود. رفعت نوشته بود که «باید تابع موجبات این "مشاهده" خود بشویم و چیزی را که چشمان ما دیده‌اند باور کنیم». شاید آنچه چشمان «ما» دیده بود و حالا باید باورش می‌کرد، محتوای واقعی پرسش عباس‌میرزایی بود که در ایران طرح شده بود اما از بیرون، از طریق رئیس مدرسه‌ی ملی زبان‌ها و تمدن‌های شرقی در پاریس، به دست «ما» رسیده بود. ما در جهان دیگری بودیم که «عبارت از جهان ایرانی» نبود؛ جهانی ذاتاً نابرابر، یا ناهمزمان و ناهمگام، که در آن ممکن بود در فضا با دیگرانی معاصر باشیم که، همزمان، در زمان از آنها عقب مانده‌ایم؛ جهانی که حتی پرسش‌های بنیادی ما نیز در آن از بیرون، به میانجی یک فضای (فیلولوژیک) بین‌المللی، به درون می‌رسید - یک فضای میزآن‌بیمی که در عین بیرونی بودن درونی فضای «ما» بود؛ به عبارت دیگر، جهانی که در آن ماهیت امر درونی ذاتاً ترجمه‌ای بود. طبعاً «ثروت و مکتب ... ادبی» هم در این جهان دیگر به شکل پیشین توزیع نشده بود.^{۹۹} جدال بر سر مکتب سعدی، جدالی بر سر سرمایه و ارزش ادبی بود، بر صحنه‌ای میزآن‌بیمی که نهاد بین‌المللی «ادبیات جهان» به آن شکل داده بود. هر دو نیرویی که از خلال مناسبات ناهمسانشان در حال شکل دادن به یک میدان ادبی ملی در ایران بودند، نه تنها متعلق به یک فضای ملی واحد، بلکه متعلق به یک فضای بین‌المللی واحد بودند که/رز مشخصی برای سنجش و تبادل ارزش/ادبی ملی در آن وجود داشت. چنانکه پیشتر به نقل از اوثرباخ نوشتم (یکی از آن غربیانی که، برخلاف اکثر غربیان، فیلولوژی حضوری پرنرنگ در آگاهی‌اش داشت)، بدل شدن فیلولوژی به علم مطالعه‌ی «سنت» یا تاریخیت فرهنگی، همزاد تولد ایده‌ی روح ملی بود. ایده‌ای

که اهل ادب (*hommes de lettres*) آلمانی‌زبان، و مهم‌ترین آنها هردر، در پایان جنگ هفت‌ساله (که ابدأ با جنگ‌های ایران و روسیه و بریتانیا، و حضور فرانسوی‌ها در ایران، در ابتدای قرن نوزدهم بی‌ارتباط نیست) برای رها شدن از سلطه‌ی ذوق نئوکلاسیک فرانسوی پروردند، و بر مبنای آن آلمانی‌زبان‌ها (از جمله فیلولوگ‌های آلمانی‌زبان مثل شلگل که از منابع فوکو هم هست)، و بالقوه تمام ملل دنیا، واجد ذوق و سلیقه و احساسات ویژه‌ی خودشان شناخته شدند، و اراده‌ی ادبی‌شان، به‌جای تقلید از ذوق فرانسوی که جهانشمول پنداشته می‌شد، به تشکیل ادبیات ملی خودشان معطوف شد؛ یعنی ادبیاتی که بیانگر واقعیت تاریخی و اسرار روح ملی یا «بیوغ» (*genius*) یا چنانکه در عصر مشروطه می‌گفتند «زنی» ویژه‌ی خودشان باشد. جنگ هفت‌ساله، که از سال ۱۷۵۶ تا ۱۷۶۳ (۱۱۷۶-۱۱۶۹ ه.ق.) ادامه داشت و به خاطر مقیاس سیاره‌ایش به اولین جنگ جهانی مشهور است، محصول رقابت فرانسه و انگلستان بر سر تصاحب جایگاه مرکزی در شبکه‌ی اقتصادی گسترده‌ای بود که پیشتر گفتم امانوئل والرستین [آلورشتاین] آن را «اقتصاد-جهان مدرن» می‌نامد و از قرن شانزدهم، پس از آغاز استعمار قاره‌ی آمریکا، با محوریت اسپانیا در دو سوی اقیانوس اطلس شکل گرفته بود؛ و، پس از ورشکستگی اسپانیا در قرن هفدهم و پیمان وستفالی (۱۶۴۸ م.)، انگلستان و فرانسه مهم‌ترین مدعیان کنترل و اداره‌ی آن بودند.^{۱۰۰} نهایتاً در سال ۱۷۶۳، با معاهده‌ی پاریس که به جنگ هفت‌ساله پایان داد، انگلستان مرکزیت خود را در این شبکه‌ی اقتصادی تثبیت کرد، و فرانسه نه‌تنها در قاره‌ی آمریکا تضعیف شد، بلکه، مهم‌تر از آن، تمام مستعمراتش در شبه‌قاره‌ی هند را نیز از دست داد و حضورش در هندوستان به کنترل چند بندر (که حتی اجازه نداشت در آن‌ها پایگاه‌های نظامی بسازد) محدود شد. بریتانیا اما در این دوره قدرت و سلطه‌ی اقتصادی و نظامی خود را در هندوستان تثبیت کرد، و سال ۱۷۵۷، یعنی سال دوم جنگ هفت‌ساله، سال شکست متحد مهم فرانسه در شبه‌قاره، یعنی نواب سراج‌الدوله‌ی بنگالی، به دست انگلستان، و آغاز حکومت کمپانی هند شرقی (*Company Raj*) بر شبه‌قاره‌ی هند نیز هست. با هژمونیک شدن گفتار رمانتیک در آلمان پس از جنگ هفت‌ساله، آنچه جهان‌شمول بود حالا دیگر نه «ذوق فرانسوی» بلکه «ذوق» بود که به «ذائقه‌های

ملی» ای تقسیم می‌شد که همه، در سطحی از انتزاع، با هم برابر بودند. اما ارواح ملی هم که درخشان‌ترین تجلیاتشان را در زبانی‌ترین هنرها، یعنی ادبیات و به‌ویژه شعر، می‌یافتند، علی‌رغم برابری ذاتی‌شان، هم‌زمان، در فضایی ذاتاً نابرابر توزیع شده بودند که سرمایه‌ی ادبی در بخش‌هایی از آن بسیار بیشتر از بخش‌های دیگر انباشته شده بود. مهمترین راه انباشت بدوی (*ursprüngliche Akkumulation*) سرمایه در این فضای ادبی ترجمه بود. کتاب نه چندان معروف هردر، *پارهنوشته‌ها: درباره‌ی ادبیات جدید آلمانی (۶۸-۱۷۶۷)*، تأمل بلندی‌ست درباره‌ی شیوه‌های انباشت سرمایه‌ی ادبی لازم برای تأسیس یک ادبیات ملی از راه ترجمه. هردر در این پارهنوشته‌ها وارد جدالی ادبی می‌شود که یکی دیگر از تکرارهای بین‌المللی «پیکار کهنه و نو» است. بسیاری از آلمانی‌زبان‌ها، که در این زمان در دولت‌ها و دولت‌شهرها و امیرنشین‌های متفاوتی زندگی می‌کردند، معتقد بودند که از سایر ملت‌های اروپایی «عقب مانده‌اند» و حتی یک ادبیات ملی ندارند و ضروری‌ست که چنین چیزی داشته باشند. استدلال عمومی این بود که برای تأسیس یک ادبیات ملی که بیانگر نبوغ خاص آلمانی‌ها باشد باید اول زبان آلمانی را از راه ترجمه غنی کرد - یعنی دقیقاً همان کاری که فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها، صاحبان غنی‌ترین ادبیات‌های اروپا، پیشتر کرده بودند. ترجمه راهی پنداشته می‌شد برای برکشیدن خوانندگان زبان مقصد «به مرتبه‌ی مؤلف و [تبدیل] بقال خرده‌فروش به تاجری که واقعاً دولت را غنی کند». به همین دلیل هم عقیده‌ی عمومی بر آن بود که برای اغنای «زبان مادری» باید از «زبان‌های عالی‌تر» ترجمه کرد، که در این بافت یعنی لاتینی و یونانی از یک سو، و انگلیسی و فرانسوی، «که نبوغشان اثبات شده است»، از دیگر سو.^{۱۰۱} اگر این جمله را در بافت خیل استعاره‌های اقتصادی یا، دقیق‌تر بگوییم، در بافت زبان اقتصادی به‌عنوان رمزگان تمثیلی این متن مشخص هردر بخوانیم، «نبوغ» در اینجا یعنی «سرمایه‌ی ادبی»، یا به عبارت دیگر آنچه به یک ادبیات اجازه می‌دهد که «منشأ (*origin/Ursprung*)» خاص خودش را داشته باشد و بتواند «مرزهای مردمان بیگانه را از مرزهای خود[ش] جدا کند».^{۱۰۲} هردر در این کتاب به تفصیل استدلال می‌کند که ترجمه از فرانسوی به هیچ درد آلمانی‌زبان‌ها نمی‌خورد، و ترجمه از انگلیسی یکی از مهمترین کارهایی‌ست که آلمانی‌ها باید انجام دهند (ترجمه‌ی متون کلاسیک یونانی و لاتینی هم به نظر او نهایتاً به خاطر تفاوت‌های

بسیار زیاد تمدن و جامعه‌ی مدرن با تمدن و جامعه‌ی کلاسیک ممکن نیست). در ترجیح ادبیات انگلیسی بر ادبیات فرانسوی هر در با اغلب «مدرن»‌های آلمانی‌زبان هم‌عقیده بود، اما او همزمان بر مسیر ترجمه‌ی دیگری هم دست می‌گذاشت که می‌توانست به ادبیات آلمانی کمک کند تا صاحب نبوغ خاص خودش شود، و آن هم ترجمه از زبان‌های بدوی (*primitive*) بود، که برای هر در عموماً زبان‌های شرقی هستند (به‌ویژه عبری و عربی)، چرا که به نظر او این زبان‌ها (مثل زبان یونانیان باستان برای لوکاچ جوان) به طبیعت نزدیک‌تر بودند، و مشخصاً «حساس‌تر» و «شاعرانه‌تر» از زبان‌های «فلسفی» و «انتزاعی» و «منثور» اروپائی‌ها. مثل، و برخلاف، ملک‌الشعرای بهار که فکر می‌کرد زبان فارسی از کمبود لغات عجم و اصول و قواعد علمی رنج می‌برد، به نظر هر در زبان آلمانی از کمبود محسوسات رنج می‌برد - کمبود چیزی که او قسمی مازاد (*excess*) زبانی می‌نامیدش که به نظرش به خاطر عقلانی و انتزاعی شدن بیش از حد زبان از دست رفته بود. این کمبود می‌توانست از راه آلمانی‌کردن دلالت‌ها و طرزهای بیان محسوسات در شعر شرقی جبران شود. به نظر هر در، شرقیان «صاحب سرریزی بسیار غنی» از «ذخایر ملی» بودند (*einen sehr reichen Ueberfluß*، انگار مازادی که بتواند به جای دیگری جاری شود)،^{۱۰۳} و دقیقاً به دلیل حساسیت و شاعرانگی و نزدیکی بدوی‌شان به طبیعت، آنچه «از دورترین زمان‌ها ... با نخستین اظهارات زبانی» آموخته بودند را همچنان حفظ کرده بودند. به همین دلیل آلمانی‌زبان‌ها می‌توانستند از طریق *مطالعه‌ی عقلانی* (که در اینجا یعنی فیلولوژیک و فلسفی) این ذخایر ملی شرقی یک اصل تاریخی را بیاموزند که بر مبنای آن «ذائقه‌ی مردمان» و همچنین «عصار [متفاوت]، دقیقاً از ذهنیت و خلیقات» آن مردم و آن زمان ناشی می‌شود. در واقع، اهل ادب آلمانی‌زبان با مطالعه‌ی عقلانی اشعار حساسی شرقی می‌توانستند اولین اصل تاریخی‌گری رمانتیک را بیاموزند. و آموختن این درس می‌توانست آلمانی‌زبان‌ها را به «مطالعه‌ی باورهای خودشان و اساطیر پدران‌شان» رهنمون شود، و این می‌توانست به نوبه‌ی خود سبب آغاز «یک عصر جدید در ادبیات [آلمانی]» شود.^{۱۰۴} هر در «شرق» را در هیئت یک «ذخیره» یا «گنجینه»‌ی سنت می‌دید که مطالعه‌ی فیلولوژیک آن کمک شایانی به بر ساختن یک ادبیات ملی

آلمانی‌زبان می‌کرد (و تبعاً به شکل‌گیری یک دولت-ملت آلمانی). پرداختن دقیق به این متن بسیار خواندنی هردر در اینجا ممکن نیست،^{۱۰۵} اما نکته‌ی مهم اینجاست که در *پارهنوشته‌های هردر* تصویر دقیقی از فیلولوژی ترسیم می‌شود به‌عنوان یک روش عقلانی برای انباشت ادبی از خلال ترجمه از زبان‌هایی که آنقدر در فضا از «ما» دورند که انگار در ابتدای زمان ایستاده‌اند و همچنان گنجینه‌ی گرانبهای سنت‌های نخستین بشری را حفظ می‌کنند. گنجینه‌ای که با مطالعه‌ی فیلولوژیک می‌توان مازادی از آن استخراج کرد، و بعد به روشی «مقتصدانه»، روشی برآمده از «تأمل فلسفی»، با ترجمه از «زبان‌های حساس» «شهروندان جدیدی» را به «پیکره‌ی (*body*)» زبان آلمانی راه داد که برای آن زبان در حکم «مستعمرات خارجی» ای باشند که «فقط برای جبران کمبودهای دولت» آن زبان استفاده شوند؛ نه اینکه فرآیند ترجمه چنان افسارگسیخته و غیرعقلانی باشد که خصلت‌ها و خلقیات و حالات و افکار ویژه‌ی آلمانی‌ها را، به‌ویژه خلق‌و‌خوی مشخصاً فلسفی‌شان را، مضمحل کند.^{۱۰۶} در *پارهنوشته‌ها* هردر یک «آرزو»ی نهایی می‌کند. آرزوی او این است که «ترجمی» پیدا شود «که همزمان فیلسوف، شاعر، و فیلولوگ» باشد، و کتابی بنویسد به نام «ترجمه‌ی شاعرانه‌ی شعرهای شرق که این شعرها در آن بر مبنای سرزمین، تاریخ، حالات، زیست دینی، شرایط، رسوم، و زبان‌های ملل شرقی تبیین شده‌اند، و در نبوغ عصر ما نشانده شده‌اند» (*verpflanzt werden*)، از آنجا کنده شده‌اند و در اینجا کاشته شده‌اند).^{۱۰۷} این مترجم-فیلسوف-شاعر-فیلولوگ خیالی بالاخره یک روز سرمی‌رسید و عصاره‌ی روحانی گنجینه‌ای *جغرافیایی* را (شعرهای یک سرزمین، یک «تمدن»، که بر مبنای جغرافیای انسانی/نژادی آن تبیین شده‌اند) از عمق تاریخی زبان‌های کهن (چون تمام چیزهای شرقی کهن‌اند، شرق هیچ‌وقت معاصر هردر نیست حتی اگر بشود به آنجا سفر کرد) در «نبوغ» زمان «ما» می‌نشانند؛ و «ما» در نتیجه‌ی کار فکری این مترجم، به واسطه‌ی سرمایه‌ی ادبی‌ای که از توپوسی باستانی استخراج کرده و در قلمرو تاریخی نبوغ «ما» نشانده، بالاخره می‌توانستیم صاحب ادبیاتی شویم که بیانگر روح تاریخی خودمان باشد که از جغرافیای نژادی خودمان برآمده. اما این مترجم خیالی در واقع مدتی بود که در راه بود، البته بیشتر در فرانسه و انگلستان، که در واقع یعنی در کمپانی هند شرقی، مثلاً در قامت انکتیل-دوپرون و سر ویلیام جونز (که به‌ویژه ترجمه‌هایش از حافظ تأثیر

مهمی بر ادبیات رمانتیک اروپایی داشتند).^{۱۰۸} پاسکال کازانوا استدلال می‌کند که کتاب مهم درباره‌ی طرز و هنر آلمانی (۱۷۷۳)، کتابی سرنوشت‌ساز در جدال کهنه و نو در زبان آلمانی که هر در به همراه گوته منتشر کرد، سه «سلاح» در دست آلمانی‌ها گذاشت تا به جنگ «قدرت اشرافی و جهان‌وطنی جهانشمول‌گرای فرانسوی» برونند: «سرود عامیانه، اوسیان،^{۱۰۹} و شکسپیر: اول عامهٔ مردم؛ دوم سنت [های] ادبی‌یی که از منابع جز منابع یونانی - لاتینی سرچشمه می‌گرفتند ...؛ و، سوم، بالاخره، انگلستان. توزیع نابرابر قدرت در جهان ادبی بین‌المللی نوظهور آشکار می‌کند که چرا آلمان مجبور شد تا به انگلستان و شکسپیر، که منبع بلامنازع و اصلی سرمایهٔ آن بودند، اتکا کند: آنها به‌عنوان دو قطب مخالف قدرت فرانسه می‌توانستند متقابلاً یکدیگر را حمایت کنند». انگلستان بعد از فرانسه صاحب بزرگ‌ترین سرمایهٔ ادبی در اروپا بود (و البته در قرن نوزدهم دیگر در سراسر ادبیات-جهان جدید)، و رها شدن از سلطه‌ی ذوق فرانسوی بدون دسترسی به منابع انگلیسی ممکن نبود؛ و البته «به طور مشابهی، ارزیابی‌های انتقادی هم که رومانیتیک‌های آلمان از شکسپیر ارائه کردند سبب شد تا انگلیسی‌ها او را منبع اصلی ثروت ادبی ملی خود قلمداد کنند».^{۱۱۰} در دسته‌ی دوم این سلاح‌ها، و بسیار مهم‌تر از اوسیان، سنت‌های «ادبی» شرقی بودند که مدت‌ها بود به دست آلمانی‌زبان‌ها هم می‌رسیدند و هر در به صورت خاص از پژوهندگان اصلی آن سنت‌ها بود، و البته برخی از «اصیل‌ترین» شاعران آلمانی‌زبان هم به نظر او «شاعران آلمانی- شرقی (*Deutsch-Orientalischen*)» بودند و در ادبیات آلمانی که از کمبود آثار «اصیل و نبوغ‌آمیز و مبدعانه» رنج می‌برد، آثار «نیمه‌شرقی (*halb-Morgenländisch*)» این شاعران به خاطر قرض گرفتن «خلقیات و ذوق از مردمان شرق» و ارائه‌ی «تصاویر، حالات، و محصولات تخیل / از راه دور»، «بدل به آثاری اصیل شده [بودند]، حتی اگر جدید [نبودند]».^{۱۱۱} مهم‌ترین ایراد کتاب کازانوا هم بی‌توجهی به این مسیر تجارت راه دور و انباشت سرمایه‌ی ادبی از طریق ترجمه‌ی فیلولوژیک است که عامر مفتی نقد دقیق و مفصلی بر آن نوشته. پرسش مفتی از کازانوا هم‌خانواده‌ی همان پرسش حیاتی و مهمی‌ست که دل‌الرحمانی از تاریخ‌نگاری ادبی در ایران می‌پرسد: چرا فکر می‌کنید که «ادب» و «ادبیات» یک چیزند؟ مفتی هم از کازانوا

می پرسد: چرا فکر می کنی که ادبیات کشورهای شرقی فقط در پایان قرن نوزدهم وارد فضای بین المللی ادبیات شد؟ آیا ممکن نیست که علاوه بر متون لاتین و یونانی (که «ادبیات» نبودند) متون دیگری هم به زبان های «ادبی» (که یعنی «عامیانه»ی) اروپایی ترجمه شده بوده باشند و ترجمه شان به انباشت و تمرکز سرمایه ی ادبی در آنجا انجامیده باشد - نه اینکه به این فرایند «کمک» کرده باشند، بلکه در این معنی که بخشی جدانشدنی و ساختاری از فرایند انباشت سرمایه ی ادبی و گسترش قلمروی امپراتوری جهانی ادبیات (در برابر، و در کنار، جمهوری آن) بوده باشند؟ در مرکز پاسخ مفصل مفتی، این نکته است که سنت های مکتوب شرقی که «ادبیات» نبودند، بسیار پیش از قرن نوزدهم وارد این فضا شدند، و از اواخر قرن هجدهم، به ویژه به واسطه ی ویلیام جونز و خیل عظیم فیلولوگ های پس از او، این سنت های متنی به «ادبیات» ترجمه شدند و این فرایند ترجمه بخش مهمی از تاریخ شکل گیری مفهوم و نهاد ادبیات جهان و فضای بین المللی ادبیات است.^{۱۱۲} یکی از مهم ترین دلایلی که ادبیات آلمانی می توانست از ادبیات فرانسوی و انگلیسی متمایز شود و راه «نبوغ» ویژه ی خودش را پی بگیرد، این بود که رمانتیک های آلمانی زبان (و البته پس از آنها، به مرور، رمانتیک های سراسر جهان) می توانستند استدلال کنند که «ادبیات» های بسیار دیگری در سرتاسر جهان هستند که «ما» به آنها دسترسی فیلولوژیک داریم و به شکلی علمی می دانیم که اصلاً هیچ شباهتی به ادبیات فرانسوی ندارند و جلوه گاه «نبوغ» و «روح ملی» مردمان خودشان هستند. به عبارت دیگر، «ادبیات جهان» فقط در شرایطی می توانست شکل بگیرد که اول همه ی سنت های متنی جهان به تبعیت مفهوم جدید و جهان شمول «ادبیات» درآمدن باشند. مثلاً، این ترجمه ی فیلولوژیک «شعر» به مقوله ی «ادبیات» بود که به گوته اجازه می داد وجه «هجوآمیز (satiric)» شعر حافظ را با هجو در شعر هوراس و پیر-ژان دو برانژه (شاعر فرانسوی معاصرش) مقایسه کند.^{۱۱۳} و باز هم همین ترجمه ی فیلولوژیک مفهومی بود که به هر در امکان می داد تا در مقاله ی مشهور «شکسپیر»، که اولین بار در همان کتاب سرنوشت ساز درباره ی طرز و هنر آلمانی منتشر شد، در رد قاعده ی نئوکلاسیک وحدت های سه گانه (که به نظر او فرانسوی ها فقط به دلیل غیرتاریخی بودن دبدشان آن را یونانی می دانستند)، علاوه بر نمایشنامه های شکسپیر، به «رؤیای محمد»، یا همان روایت معراج، هم اشاره کند و

نتیجه بگیرد که، برخلاف تلقی فرانسوی‌ها، این روایت نشان می‌دهد که «نفسُ فضا، جهان، و زمان خودش را خلق می‌کند، آنجا که، و به آن‌گونه که، خودش می‌خواهد. ... و مگر این اولین و آخرین وظیفه‌ی هر نابغه‌ای، هر شاعری، و به‌ویژه هر شاعر دراماتیکی، نیست که شما را به چنان رؤیایی منتقل کند؟»^{۱۱۴} این که هر در، در پیکار کهنه و نو در آلمان، در جدالی که قرار بود آلمان را از سلطه‌ی ادبی فرانسه برهاند، می‌توانست روایت معراج را به‌عنوان یک مثال «ادبی» در رد قواعد *درام فرانسوی* استفاده کند، هم تصویر دقیقی از فرآیند ترجمه‌ی مفهومی سنت‌های مکتوب شرقی به «ادبیات» به ما می‌دهد، و هم از اهمیت سرمایه‌ی بین‌المللی فیلولوژیک در فضای ادبیات اروپایی پیش از آنکه «ایران» به‌عنوان یک ابژه‌ی جدید، یعنی به‌عنوان دولت-ملتی که ادبیات ملی خودش را دارد، به آن وارد شود؛ یا، دقیق‌تر بگوییم، در آن ادغام شود. در زمان ادغام ایران در ادبیات-جهان جدید در قرن نوزدهم، این سرمایه‌ی فیلولوژیک، که هم علمی بود و هم ادبی، بسیار غنی شده بود، تا آن حد که شیوه‌ی وجود *زبان* را در جهان تغییر داده بود. ادغام در فضای جدید ادبی به معنای ادغام در این شیوه‌ی وجود زبانی بود، که در آن زبان‌هایی که همه با هم برابر بودند بنا بر یک تفاوت مشابه، یعنی تفاوت ملی، از هم جدا می‌شدند و هر کدام *لامحاله* صاحب ادبیات ملی خود می‌شدند (و زبان = گویش+ارتش). سرنوشت زبان‌های «تمدن‌های کهن» (که خودشان ابژه‌های فیلولوژیکند) در این میان بسیار آیرونیک و همزمان تراژیک بود. «تمدن‌های کهن» در لحظه‌ی ادغام پیشاپیش صاحب «ادبیاتی» غنی بودند، اما، وارونه‌وار، ادبیاتی که «غنا»یش به زبان خودشان نبود، و خودشان حتی آن را به نام «ادبیات» (یعنی لیتراتر) نمی‌شناختند، و اصول و قواعد علمی مطالعه‌ی آن را نمی‌دانستند. و در عین حال اروپائینی بودند، فیلولوگ‌هایی (یا «شرق‌شناسانی»)، که این «ادبیات» و «ارزش» آن را می‌شناختند، آن را بر مبنای سرزمین، تاریخ، حالات، خلقیات، زیست دینی، شرایط، رسوم، و زبان‌های ملل آنها تبیین کرده بودند، و حالا آنها برای اینکه صاحب این *ارزش* ادبی شوند، یا به عبارت دیگر، برای اینکه صاحب این گنجینه‌ی ملی شوند، اول باید زبان فیلولوگ‌ها را، و زبان فیلولوژی را، یاد می‌گرفتند. مثل آنها مثل محمد قزوینی بود که برای آنکه «حافظ‌شناس» شود باید اول دستیار ادوارد براون می‌شد تا به قول خودش

«مأنوس بطریقه علمی انتقادی»^{۱۱۵} شود؛ به عبارت دیگر، برای آنکه حافظ‌شناس شود اول باید «شرق‌شناس» می‌شد و می‌توانست شعر حافظ را بر مبنای جغرافیای نژادی (خیالی و همزمان علمی) «انسانی» که حافظ بود تبیین کند؛ یعنی بر مبنای «زبانی» که بنا به تعبیر فیلولوژیک دقیق میرزا آقاخان کرمانی «به حقیقت تاریخی است که دلالت می‌کند بر کیفیت حالات و طرز و طور اعتقادات؛ بلکه جزئی و کلی حرکات و سکنات آن ملت» سی (۲۵۶) که حافظ، در هیئت یک «انسان»، هم متعلق به جغرافیای نژادی آن بود، و هم به میانجی ترجمه‌ی فیلولوژیک «شعر»ش به «ادبیات» «جایی در میان شاعران تراز اول» آن «ملت» و آن «زبان» و «ادبیات» آن یافته بود و به قول بهاء‌الدین خرمشاهی به «حافظه‌ی ما» بدل شده بود. چرا که چنانکه دلالرحمانی می‌نویسد: «علامه قزوینی می‌نویسد: "بزرگترین شعرای فارسی‌زبان بعد از اسلام تا کنون... این شش نفرند: فردوسی، خیام و انوری و سعدی و حافظ و مولوی" ... [اما] خیام و حتی حافظ در هیچ‌یک از رتبه‌بندی‌های شعر در قرن‌های میانی، جایی در میان شعرای تراز اول ندارند» و این جایگاه، به روایت دلالرحمانی، عموماً از آن فردوسی و انوری و نظامی و سعدی‌ست، ولی حافظ و خیام و مولوی، در دوران جدید «در این فهرست جای می‌گیرند و جایگاه نظامی و به‌خصوص انوری را تصاحب می‌کنند» (۲۴۹). حافظ و خیام، و حتی تا حدودی مولوی، از خلال ترجمه به زبان‌های اروپایی به این جمع پیوستند، یعنی از طریق کسب ارزش ادبی بین‌المللی بعد از ترجمه و پژوهش فیلولوژیک درباره‌ی آثار و احوالشان در زبان‌هایی مثل فرانسه و انگلیسی، و به‌زودی آلمانی و روسی. بافتی که قزوینی این جمله را در آن نوشته خود تمثیلی بسیار گویاست از ماهیت ارزش ادبی در فضای جهانی ادبیات، و به‌ویژه ارزش «کلاسیک» ادبی، یعنی ارزشی که همه‌زمانی و همه‌مکانی تصور می‌شود. قزوینی این جمله را در سال ۱۳۲۱ شمسی در مقدمه‌ی کتاب بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، و در بافت بازگویی گفتگویی می‌نویسد که در سال ۱۳۰۲ با مؤلف کتاب یعنی قاسم غنی داشته. در گفتگویی درباره‌ی شاعران ایران، غنی از قزوینی می‌پرسد: «اگر فرضاً بخواهیم مابین این همه اساتید درجه اول ... بزرگترین این همه بزرگان را در مقابل انظار جهانیان و ملل سایرہ نمایش دهیم کدامها را شما انتخاب می‌نمایید؟». قزوینی پاسخ می‌دهد که «جواب این سؤال قرن‌هاست که تقریباً به اتفاق آرا، داده شده و این مسئله به کلی مَفْرُوع

عنه است ... همه تقریباً در این مسئله متفق‌اند»، و همان شش نفر را نام می‌برد و می‌گوید به نظر او ناصر خسرو را هم باید به این جمع افزود. اما

آقای دکتر غنی به کنجکاوی خود ادامه داده، گفتند اگر فرضاً یکی از ملل خارجه مثلاً انگلیس به ما پیشنهاد کنند که ما می‌خواهیم از هر یک از ملل روی زمین بزرگترین شاعر آنها را که به *اتفاق آرای خودشان* دارای این سمت باشد - ولی فقط یک نفر را، نه بیشتر - انتخاب کرده، مجسمه او را بریزیم و در مرکز باغ هایدپارک در شهر لندن نصب نماییم شما شخصاً کدام شاعر را مابین این شش نفر مذکور که به عقیده شما (و به عقیده اکثر مردم) اشعر شعرای ایران‌اند انتخاب خواهید کرد؟ جواب دادم به عقیده این جانب که باز گمان می‌کنم مطابق عقیده اکثریت عظیمه فضلی ایران و همچنین فضلی غیر ایرانی که یا فارسی می‌دانسته‌اند یا به واسطه ترجمه‌های خارجی با اشعار حافظ آشنایی پیدا کرده باشند، مابین جمیع شعرای درجه اول زبان فارسی آن فرد حافظ است ... و وجود او نه فقط باعث افتخار *ایرانیان* بلکه مایه مباهات نوع بشر است.^{۱۱۶}

شاید «تقریباً» و «گمان می‌کنم» در متن قزوینی دال بر آگاهی او به جابه‌جایی‌ای باشد که در آرایش متون و در نظام ارزشگذاری ادبی در فرایند ترجمه از «ادب» به «ادبیات» اتفاق افتاده است. اما آنچه برای بحث ما درباره‌ی تفاوت ناهمساز و سازش‌ناپذیر دو سوی جدال بر سر مکتب سعدی مهم است، این است که، اولاً، در نظام ارزشگذاری قزوینی، که فیلولوگی بسیار دقیق و برجسته بود، ارزش ادبی همواره پیشاپیش معین است، به *اتفاق آرا* و مطابق عقیده‌ی *فضلی ایرانی و غیر ایرانی*، به شکلی که مسئله به کلی مفروع عنه است؛ و دوماً، ارزش ادبی در این گفتار از اساس «یادمانی» است. ارزش واقعی آثار ادبی در این نظام ارزشگذاری به اتفاق آرای فضلی ملت وابسته است و به استیضاح ملل خارجه، و «عقیده اکثر مردم» هم پرناتز ارزشمندی‌ست که رمز صدای مرموزش را فقط فیلولوگ‌های بومی می‌دانند (که البته این حق هم از جانب فیلولوگ‌های اروپایی به آنها تفویض شده). آثار ادبی برجسته، بزرگ‌ترین / این همه بزرگان، که الساعه بدل به یادمان‌های ملی شده‌اند، اگر ارزش بین‌المللی‌شان محقق شود می‌توانند به مجسمه‌هایی تبدیل شوند در مرکز باغ هایدپارک در شهر لندن. و

خدا را چه دیده‌اید، شاید زمانی هم بدل به هولوگرام شوند، مثلاً در تایمز اسکوئر. آن وقت می‌توانیم با خیال راحت بگوییم اول تراژدی، دوم فارس. از نیمه‌ی قرن هجدهم تا اوایل قرن بیستم، فیلولوژی به‌عنوان دانش تاریخت فرهنگی-نژادی گنجینه‌ای بین‌المللی اندوخت که در اروپا به کار ساختن ادبیات‌های ملی می‌آمد، و در «شرق» هم همینطور. اما اگر اندوختن ثروت ادبی از طریق مطالعه‌ی فیلولوژیک، برای زبان‌های اروپایی، به قول هردر، می‌توانست در حکم ساختن مستعمراتی باشد که برای جبران کمبودهای دولت‌های آن زبان‌ها بتوان از آن مازادی استخراج کرد، هنگام بازگشت به آن مستعمرات، این گنجینه‌ی ملی بدل به فاندی شد برای خودشرفی‌سازی (*self-Orientalization*) که برای گرفتنش باید به یکی از مراکز امپراتوری فیلولوژیک زبان‌ها و تمدن‌های جهان در پاریس یا لندن یا برلین یا نیویورک اپلای کرد - فاندی سنتی برای جایابی خود در زمانی قبل. سنت‌گرایی، امیدوارم تا اینجا استدلال کرده باشم، وخیم‌ترین شکل غریب‌دگی‌ست - این دو با هم متناقض نیستند، بلکه همبسته و همدست یکدیگرند، به عبارتی ترجمه‌ی یکدیگرند، و اگر چنین چیزی متناقض به نظر می‌رسد، به خاطر خصلت میزان‌آییمی جهان جدید است.^{۱۱۷}

در جدال تاریخی بر سر مکتب سعدی، اهالی دانشکده با تکیه بر این شکل خاص از ارزش ادبی، یعنی با تکیه بر ارزش فیلولوژیک ادبیات به‌عنوان جلوه‌گاه زبان ذاتاً در زمانی ملت، سخن می‌گفتند؛ اما اهالی تجدد مسئله‌شان نه زبان به‌عنوان یک هستی ذاتاً ارزشمند، بلکه ادبیات به‌عنوان یک سامان استیکی برای بازنمایی‌های هم‌زمانی بود. بهار در همان نخستین مقاله‌ی خود، در جواب به طالقانی و پیش از ورود رفعت به این معرکه، نوشته بود که «شیخ سعدی، ملای روم، [و] خواجه حافظ» به نظر او «تنها ثروت ملی ایران» محسوب می‌شوند (گزاره‌ای شدیداً پر تکرار که در متون بسیاری از همان زمان تا همین امروز پیدا می‌شود).^{۱۱۸} تمام هم‌وغم دانشکده معطوف به حفظ و پاسداری از این ثروت بود. ارزش جهانی تمام شعرایی که بهار نام می‌برد پیشاپیش به اتفاق آرای فضلالی ملی و بین‌المللی تعیین شده بود، و می‌توان گفت به همین دلیل هم هست که بهار، مثلاً، نامی از انوری که ارزش ادبی خاصی در فضای بین‌المللی حول او انباشته نشده بود نمی‌برد. دانشکده می‌گفت «ما» *الساعة* صاحب یک ثروت ادبی ملی هستیم که، بر مبنای تمایزگذاری نظام‌مند فیلولوژیک عطف به یک تفاوت واحد (یعنی

تفاوت ملی) بین زبان‌ها و تمدن‌های بشری، در سطح بین‌المللی (برای ما؟) انباشته شده؛ ثروتی کلاسیک، یعنی همه‌زمانی و همه‌مکانی - ثروتی قابل مقایسه با «هومر» و «هوراس» و «شکسپیر»؛ پس ادبیات معاصرمان را هم باید بر همان ثروت بنا کنیم. برای «ما» الساعه یادمان‌هایی در هایدپارک و وایمار و ژاردان دولوکزامبورگ ساخته‌اند، اما اگر خودمان در اینجا، در درون موقعیت ملی، آنگونه که تجدد می‌گوید (که حتی فردوسی و حافظ را هم در کنار سعدی متعلق به گذشته می‌داند)،^{۱۱۹} با خشونت تمام «عمارت پدرانمان» را تخریب کنیم، شاید دیگر هیچوقت نتوانیم برای دیدن یادمان‌های ادبی بین‌المللی‌مان، یعنی برای دسترسی به (یا نقد کردن و بدل به سرمایه کردن) ثروت انباشته‌ی گذشته‌ی همه‌زمانی‌مان که جایی در آینده بدل به یک مجسمه شده ویزا بگیریم. پس بهترین استراتژی به نظر اهالی دانشکده این بود که تفاوت ملی‌مان را حفظ کنیم و عمارت ادبیات معاصرمان را در جنب خانه‌ی پدری، به شکل همان مجسمه‌ی اروپایی، و برپایه‌ی همان معماری که الساعه در فضای بین‌المللی معماری‌ای متفاوت و ارزشمند تلقی می‌شود، بنا کنیم. به عبارت دیگر ما باید خودمان را به تصویر ارزشمندی از گذشته‌ی خودمان که فیلولوگ‌ها از زبان‌مان استخراج کرده‌اند مشتبه کنیم. مشتبه، به این دلیل که «ما» دیگر واقعاً شبیه گذشته نیستیم. تغییر کرده‌ایم. «صحبت ما در طرز ادای معانی است [نه خود معانی].» «عمارت پدرانمان» یعنی پایه‌ها و کسوت لغوی و صورتی. ... این عمارت است که ما می‌خواهیم پایه‌های خردنشده‌ی آن را - به عقیده خود ما - نگاه بداریم و ایوان‌های آن را تغییر قیافه بدهیم و اخیراً با همین مصالح متدرجاً بنای نوآیین‌تری بریزیم. ... هر وقت ما دعوی محافظه‌عادت و اخلاق و عقاید کهنسال را نمودیم، فوراً شکاف ایوان کسری و انقاض [شکسته‌های] پرس‌پولیس را به ما نشان بدهید.^{۱۲۰} گفتار دانشکده در واقع اسیر یک تناقض فیلولوژیک است: تناقضی ادبی-نژادی. دلالت‌رحمانی به این مسئله اشاره می‌کند که «موضوع» جامعه‌شناسی ادبیات و تاریخ‌نگاری ادبی، در وهله‌ی اول، «انسان» است نه «ادبیات» که نهایتاً نسبت به انسانی که آن را در فضایی تاریخی-اجتماعی تولید کرده چیزی ثانوی تلقی می‌شود (۲۹۸). این نکته حتماً درباره‌ی بخش بزرگی از تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی ادبیات در سراسر جهان درست است (هر چند که به‌سادگی می‌توان

نقد آن را نیز در همین علوم یافت). اما پیش از جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگاری ادبیات این مسئله خصیصه‌ی علم انسانی قدیمی‌تریست، یعنی فیلولوژی، که همواره محتوای تاریخی و فرهنگی زبان را در بافت یک محیط «انسانی»، یک «تمدن»، یا، دقیق‌تر بگوییم، در بافت یک جغرافیای نژادی تفسیر می‌کند.^{۱۲۱} در فضای امپراتوری فیلولوژیک زبان‌ها و تمدن‌های جهان اهالی دانشکده خود را در بستر یک تناقض بازمی‌شناختند. از یک سو، به‌عنوان «انسان»، تحقیر شده بودند؛ حالات و عادات و سکنات و رفتار و اطوار و خلیقات و مناسبات جنسی و خانوادگی و هیئت اجتماعی و درجات اخلاقیه و وضع بهداشت و خیابان‌ها و راه‌ها و حمام‌ها و وضع علوم و الخ آنها، بنا به پارادیم نابسندگی معروف، «زیر نگاه خیره‌ی غرب» همه به شکلی بسیار تحقیرآمیز، و در عین حال علمی (در معنای تاریخی کلمه)، جلوی چشم‌شان قرار گرفته بود و صراحتاً و به‌کرات کودک و نابالغ و عقب‌مانده و بی‌تربیت و ... خوانده شده بودند (و نباید فراموش کنیم که مثلاً «*rude peoples*» در انگلیسی قرن نوزدهم یعنی «مردمان وحشی»؛ یا مثلاً والتر اسکات مَثَلِ حاجی‌بابا در لندن، که او را قهرمان یک رمان واقع‌گرا می‌داند، را مَثَلِ شیر می‌داند که دارد انسانی را مشاهده می‌کند که به باغ وحش آمده تا او را نگاه کند). وقتی که روشنفکران عصر مشروطه «مردم» را عقب‌مانده و جاهل و غافل و سفیه و کثیف و نیازمند تربیت می‌دانستند در واقع معاصر رئالیسم نژادی زمان خودشان بودند. در اروپا و آمریکا هم در همین زمان مردم موضوع تربیت بودند، و مثلاً تاریخ به‌نژادی (*eugenics*) در آمریکای قرن نوزدهم و بیستم فصلی دردناک (و طبعاً متفاوت) از همین تاریخ بین‌المللی (و البته علمی) تربیت است. محمد قزوینی هم که «صنایع لفظی بدیعی» را چیزی نابالغانه می‌پنداشت که «اطفال برای نیل به جایزه» مثل معما حل‌شان می‌کنند و «به هیچ‌وجه اشخاص بزرگ (یعنی از حیث سن) و جدی وقت خود را در اشتغال به این امور بچه‌گانه ... تلف نمی‌کنند» (۲۴۳)، مثل سایر روشنفکران عصر مشروطه (و پس از آن) سوژه‌ی همین تاریخ بود. دلالت‌رحمانی تصور روشنفکران عصر مشروطه از «غرب» را «نوعی امر خیالی» می‌داند که «بسامان و فارغ از تناقض رؤیت می‌شد» و «در عین حال، حداکثر فاصله را با مدلول خود (غرب در معنایی که غریبان درک می‌کردند) یافته بود» و «هم از این رو» چنین تصور می‌شد که «می‌بایست مورد پیروی قرار گیرد» (۲۴۴)؛ و نظرش به نظر احمد کریمی حکاک

نزدیک است که روشنفکران عصر مشروطه «آشنایی چندانی با ادبیات غربی نداشتند [و] از طریق واسطه‌هایی چون هند، عثمانی، روسیه و فرانسه با متون غربی آشنا» شده بودند و «دریافتی در مجموع غیرمستقیم و اجمالی» از ادبیات غرب داشتند و فقط نویسندگان و شاعرانی مثل «هوگو، روسو، مولیر، پوشکین، گوگول و چرنیشفسکی» را می‌شناختند. به همین دلیل هم «باید توجه داشت که در تلقی این روزگار، ادبیات غربی کاملاً یکدست بود و بنابراین هیچ اشاره‌ای به جریان‌های ضد مدرنیته، ضد روشنگری و حتی ضد انقلاب فرانسه چون مارکی دوساد نمی‌شد» (۲۳۹). انگار دل‌الرحمانی دارد به ما می‌گوید که آنها واقعاً عقب‌مانده بودند. در جواب می‌توانیم این مسئله که چرا مدلول «غرب» و مثلاً «West» باید یک چیز باشد، و چرا مدلول دومی «واقعی»ست و اولی «خیالی» را کنار بگذاریم، و بپرسیم، به استفهام تقریری، که مگر در تصور اکثر قریب به اتفاق غربیان از «غرب»، مدلول این واژه چیزی خیالی نبود که از همه پیشرفته‌تر و بهتر و انسانی‌تر و اخلاقی‌تر بود و می‌بایست مورد پیروی قرار می‌گرفت - حتی در تصور خیلی از انقلابیون غرب؟ در ثانی، مگر در غرب هم همان نویسندگان دسته‌ی اول را بیشتر نمی‌خواندند و آثارشان چندین برابر جرجیسی مثل مارکی دوساد چاپ نشده است؟ آثار ساد فقط از نیمه‌ی قرن بیستم انتشار وسیع بین‌المللی پیدا کرد و ساد فقط در همین قرن بدل به نویسنده‌ای مهم شد و آثارش واقعاً واجد ارزش بین‌المللی شدند، و مهم‌تر از آن، از سانسور آزاد شدند و اساساً امکان حضور وسیع در بازار بین‌المللی کتاب را یافتند. سوماً، مگر فرانسوی و روسی دو تا از مهم‌ترین زبان‌های ادبی قرن نوزدهم نیستند؟ چهارماً مگر هند انگلیسی نبود و استانبول یکی از جهان‌وطنی‌ترین شهرهای قرن نوزدهم نیست؟ پنجماً مگر رومان‌تیسیم را خیلی‌ها به‌عنوان یک جریان ضدروشنگری نمی‌شناسند؟ در ضمن، اگر واقعاً به متون و ترجمه‌های نویسندگان دوره‌ی مشروطه نگاه کنیم می‌بینیم که آنها آثار و متفکران انگلیسی و آلمانی کمی هم نمی‌شناختند و بعضی‌هاشان هم (علاوه بر فارسی و ترکی و عربی و فرانسوی) انگلیسی و آلمانی بلد بودند. آنچه اینجا واقعاً خیالی‌ست تصور دل‌الرحمانی از «غرب» است و از جهان پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم. انگار او از روشنفکران عصر مشروطه می‌خواهد که از همان موقع سوژه‌های نیمه‌ی دوم قرن

بیستم بوده باشند و تصویری ضداستعماری و انتقادی از «غرب» داشته بوده باشند، و اساساً به گردش بین‌المللی ادبیاتی دسترسی داشته بوده باشند که در زمان آنها وجود نداشته و طبعاً همانطور که سعدی نمی‌توانسته تصویری از جهان دولت-ملت‌ها داشته باشد، آنها هم نمی‌توانسته‌اند خارج از عینیت جهان خودشان زندگی کرده بوده باشند. جواب این مسئله را کامران سپهران پیش از این به ما داده بود: «دقت کنیم که فقط ما ایرانی‌ها و غیر اروپایی‌ها نبودیم که از طریق رمان‌های فرانسوی و انگلیسی با رمان آشنا شدیم. بلکه مجارها، ایتالیایی‌ها، هلندی‌ها و یونانی‌ها نیز دارای چنین وضعی بودند. ... نتیجهٔ مرکزگرایی [جهانی] این است که در اغلب کشورهای اروپایی اکثر رمان‌ها کتاب‌های خارجی بودند. حال اگر به ایران دورهٔ قاجاریه برگردیم، این بار توفیق رمان‌های تاریخی و علی‌الخصوص الکساندر دوما برایمان قابل درک خواهد شد. اتفاق خاصی نیفتاده است، از بازار جهانی رمان تبعیت شده است»،^{۱۲۲} و اگر به کمی پیش‌تر برگردیم، بازار جهانی ادبیات روشنگری. به عبارت دیگر، ادبیات عینیتی دارد که، مثل هر چیز دیگری، مطالعه‌اش بدون پرداختن به بافت دنیوی آن کاری‌ست رازورزانه، نه عالمانه. پس / از یک سو نویسندگان و شاعران و محققان ادبی و سایر روشنفکران عصر مشروطه سوژه‌های تحقیرشده‌ی تاریخی نژادی بودند (تاریخی جهانی) و خشونت رازآمیز و اساطیری آن را بازتولید می‌کردند؛ اما / از دیگر سو همین تاریخ و همین جهان، به زبانشان تاریخی شکوهمند هم بخشیده بود، و حتی چند مجسمه‌ی ادبی هم برایشان در زبان‌های اروپایی ساخته بود - و این نکته‌ی حیاتی را هم نباید فراموش کنیم که فیلولوژی زبان این قربانیان تاریخ جهانی تمدن را ذیل مفهوم نژادی «آریایی» طبقه‌بندی کرده بود که خود ارزشی ترجیحی داشت و «ایرانیان» را کنار «هندیان»، «اروپائیان»، و از همه مهم‌تر «یونانیان» می‌گذاشت که «تمدن»شان جایگاه کلاسیک (*locus classicus*) «تمدن اروپائی» بود. آن‌ها از همان ابتدای ورود به این فضای بین‌المللی جدید صاحب چند شاعر و ادیب کلاسیک بودند که با شکوهمندترین کلاسیک‌های زبان‌ها و تمدن‌های جهان قابل مقایسه بودند؛ آنها بخشی از صاحبان اصلی «زبان» یک «تمدن کهن» بودند که آن را به‌خوبی می‌دانستند، و از همان اول هم تعدادیشان پیگیر شدند تا زبان‌های «باستانی» همین «تمدن» را هم یاد بگیرند؛ چون با پژوهش فیلولوژیک درباره‌ی این زبان (ها) می‌توانستند برای خودشان در فضای جهانی

ادبیات جایی باز کنند، کما اینکه باز هم کردند و به‌ویژه در پایان عصر مشروطه تعدادی‌شان در دانشگاه‌ها و کتابخانه‌ها و نهادهای فرهنگی بین‌المللی کار یا تحصیل می‌کردند، و با تأسیس دانشگاه تهران در ابتدای دوره‌ی پهلوی هم صاحب کرسی‌های استادی شدند و سرمایه‌ی ادبی بین‌المللی‌شان را در موقعیت ملی نهادینه کردند، پژوهش‌های بسیار ارزشمندی انجام دادند، و سرمایه‌ی ادبی و فرهنگی قابل توجهی هم برای موقعیت ملی انباشت شد که نتیجه‌اش را مثلاً می‌توان در این دید که استادان و فارغ‌التحصیلان اولیه‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران (مثلاً پورداوود، حکمت، مینوی، صفا و...) می‌توانستند به سهولتی که امروز حتی نمی‌توان تخیل کرد به دانشگاه‌های مهم غربی و غیرغربی بروند و در آنجا تدریس و تحقیق کنند، با مهم‌ترین ایران‌شناسان زمان خودشان همکاری کنند، و حتی بدل به مراجع علمی بین‌المللی شوند. سانسور اخلاقی متون ادبی در این دوره را نیز می‌توان همچون تابعی از همین تناقض فهمید. تلاشی برای زدودن ردّ نژادی «انسان عقب‌مانده» از «ادبیاتی» که پیشاپیش به قول محمدحسین فروغی، رئیس مدرسه‌ی علوم سیاسی که «برای نخستین بار ادبیات فارسی در آن تدریس شد»، «امتیاز واقعی» ملت ایران بود (۱- ۲۷۰)؛ درست همانطور که مثلاً «ادبیات» سنسکریت پیشاپیش امتیاز واقعی ملت هند بود. دلال‌رحمانی معتقد است که «پیوند میان زبان و ادبیات کهن فارسی با هویت ملی فقط یک مکان در شرایط جدید بود. ممکن بود هویت ملی پیوندی با ادبیات کهن برقرار نکند و آن را در خود نپذیرد. در این حالت، زبان و متون کهن فارسی جایی بیرون از دایره‌ی هویت ملی مستقر می‌شدند و دیگر اهمیت امروزی را نمی‌یافتند. بنابراین پیوندی که در این تاریخ میان ادبیات فارسی و هویت ملی پدید آمد، نوعی سنجاق کردن کردارهای ادبی با گفتمان توسعه و ترقی ملی بود که مشروعیت آن را تأمین می‌کرد» (۲۵۹). اما واقعیت این است که پیوند هویت ملی با زبان و ادبیات نه یک مکان، بلکه به معنای دقیق کلمه یک ضرورت بود. یک ضرورت ساختاری. این پیوند در واقع پیوندی ساختاری بود که پیشاپیش در آن فضای بین‌المللی که ایران در قرن نوزدهم در آن ادغام شد وجود داشت، و ایران همانطور که مثلاً ممکن نبود بتواند مرز نداشته باشد، ممکن نبود که هویت ملی در آن به زبان و ادبیات، چه کهن و چه جدید،

پیوند نخورد. فقط کافیست سرمان را از پنجره‌ی خانه‌ی پدری بیرون بیاوریم و با چشمان خودمان ببینیم و مشاهده‌مان را باور کنیم که هیچ موقعیت ملی‌ای در جهان مدرن وجود ندارد که هویت ملی در آن به شکلی ساختاری و بنیادین به زبان و ادبیات پیوند نخورده باشد. و هیچ «تمدن کهنی» وجود ندارد که «ادبیات کهن» در آن شکل نگرفته باشد و برای شاعران و نویسندگان کلاسیکش، که همه در فضای بین‌المللی ادبیات کلاسیک شده‌اند، مقبره و مجسمه و یادمان نساخته باشند و به نام‌شان کنگره‌ها و همایش‌ها و جشنواره‌های ملی و بین‌المللی به راه نینداخته باشند، و «شاعران کهن» را «به قهرمانان وطن‌پرستی ... که در گذشته تاریخی، حامیان و حافظان هویت کنونی "ما" بوده‌اند» (۲۵۷) بدل نکرده باشند. چنین امکانی فقط به‌عنوان یک واریاسیون به غایت رازورزانه روی تم «پیشامدی بودن تاریخ» ممکن است، نه به‌عنوان امکانی تاریخی. بافت دنیوی «ظهور ادبیات در ایران» را نمی‌توان به «ایران» تقلیل داد. «ادبیات» در خلاء رازآمیزی که ناسیونالیسم روشی ایجاد می‌کند در ایران «ظاهر» نمی‌شود؛ «ایران» در فضای بین‌المللی ادبیات ادغام می‌شود، و در نتیجه چیزی به نام «ادبیات فارسی» که از خلال این فرایند ادغام شکل می‌گیرد ضرورتاً تابع محدودیت‌های ساختاری فضایی‌ست که در آن ادغام می‌شود. اینجا عرصه‌ی ضرورت است، نه عرصه‌ی آزادی. وقتی که ادبای عصر مشروطه ارزش ادبی سنت‌های متنی پیش از مشروطه را بر مبنای «ذائقه‌ی غربی» که حالا بین‌المللی شده بود می‌سنجیدند در واقع داشتند تصویری غیرانتقادی، که یعنی پیروانه، مطیعانه، ترس‌خورده، و غیرروشنگرانه، اما به غایت واقعی، از ساختار جهانی «ادبیات» همچون امری جهان‌شمول ارائه می‌دادند؛ یعنی «ادبیات» همچون یک چیز واحد/همه‌ی ملتها (که پدیده‌هایی از اساس زبانی و فیلولوژیکند) دارند، و بنابراین این چیز واحد بنا بر یک تفاوت مشابه به واحدهای مشابه و متفاوت ملی تقسیم شده است. پس اگر «ادبیات» امری جهان‌شمول است که همه‌جا هست و هرجا، علی‌رغم تفاوت‌های در زمانی ملی‌اش، به صورت هم‌زمانی همان است که در جاهای دیگر هست، منطقاً ادبیات‌های ملی متفاوت که نهایتاً یک چیز مشابه واحدند باید به یکدیگر ترجمه‌پذیر باشند - طبعاً آنچه در این فرایند ترجمه از بین می‌رود تفاوت‌های واقعی سنت‌های متنی متفاوتی‌ست که حالا همه به «ادبیات» ترجمه شده‌اند، و آنچه نتیجه می‌شود قسمی استانداردسازی جهانی نوشتار ادبی‌ست که رمان

مهم‌ترین جلوه‌گاه آن است. در ضمن اگر این را در نظر بگیریم که ساخت ارزش ادبی در ادبیات-جهان جدید از اساس ترجمه‌ای‌ست، ادبیات‌های پیرامونی اگر به زبان‌های مرکزی جهان ادبیات (مهم‌ترین‌شان انگلیسی و فرانسه) ترجمه شوند منجر به افزایش ثروت ادبی آن زبان پیرامونی خواهند شد. به عبارت دیگر ادبیات‌های پیرامونی فقط به شرطی می‌توانند «غنی» شوند که همزمان چیزی بر ثروت ادبی زبان‌های مرکزی بیفزایند. پس فضای آزادی خودشان را هم فقط می‌توانند در بافت محدودیت‌های ساختاری این عرصه‌ی ضرورت بسازند. پس درست است که در قرن نوزدهم در فضای ادبی ایران «ترجمه‌پذیری» به معیاری اساسی برای سنجش ارزش ادبی بدل شد و «منطقی [میزان‌ایمی] ظاهر شد که ذیل آن امر داخلی که سند افتخار محسوب می‌شد [و خود این سند در پاریس و لندن تنظیم شده بود]، تنها و تنها به واسطه [ترجمه و] تأیید امر خارجی [یا سازمان جهانی تنظیم اسناد فیلولوژیک ملی] که از قضا دشمن محسوب می‌شد [و «ما» را به بی‌رحمانه‌ترین شکل ممکن تحقیر می‌کرد]، ارزشمند بود»؛ چرا که این «امر خارجی» صاحب بیشترین سرمایه‌ی انباشته‌ی ادبی بود و/از بین‌المللی مبادلات ادبی را تعیین می‌کرد. اما پذیرش این «پارادایم» از جانب متفکران ایرانی این دوره به این دلیل نبود که «غرب» در ذهنیت (عقب‌مانده‌ی؟) آنها «چنان از زمینه‌اش جدا شد [بود] که [می‌]توانست معیاری برای قضاوت و نمونه‌ای برای تولید باشد ... [و]، هم‌زمان، ابزار سنجش شعر کهن و سرمشق اصلی شعر نو» تلقی شود (۲۴۴)؛ بلکه دقیقاً به این دلیل بود که آنها در «زمینه»ی غرب ادغام شده بودند و تصویری واقع‌گرایانه، هرچند غیرانتقادی، از «غرب» داشتند که از قضا شدیداً به تصور عمومی غربیان از خودشان نزدیک بود.

اما نباید این نکته را فراموش کنیم که اهالی دانشکده و تجدد در جدال بر سر مکتب سعدی بیشتر از موضع «شاعر» سخن می‌گفتند، نه از موضع «محقق ادبی». هرچند که به خاطر ساختار فیلولوژیک ارزش ادبی این دو پیوندی ناگسستنی با هم دارند، و شاعران سنت‌گرا خود با اتکا به ارزش فیلولوژیک و اقتدار محققانه‌ای که در جهان جدید به مکتب سعدی هبه شده بود از شعر نوشتن بر مبنای معماری شاعرانه‌ی آن مکتب دفاع می‌کردند. بگذارید حکایت این تکیه‌ی شاعرانه بر اقتدار فیلولوژیک را

از قول علی اصغر حکمت بخوانیم، یعنی از قول نخستین رئیس دانشگاه تهران و چهره‌ای بسیار مهم در برگزاری کنگره‌ی هزاره‌ی فردوسی و تأسیس فرهنگستان و کتابخانه‌ی ملی و موزه‌ی ایران باستان و موزه‌ی مردم‌شناسی، و همچنین مقبره‌سازی برای شاعران کلاسیک (همه در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۶). حکمت نخستین سخنران اولین (و آخرین) کنگره‌ی نویسندگان ایران در سال ۱۳۲۵ بود، یعنی در زمانی که تکلیف جدال بر سر مکتب سعدی با نهادینه شدن سنت‌گرایی در عرصه‌ی فرهنگی تا حدود زیادی معلوم شده بود، اما نوگرایی نیز چنان ارزشش را در میدان ادبی تثبیت کرده بود که مثلاً نمی‌شد نیما یوشیج را به کنگره‌ای که مهمان ویژه‌اش مترجم پل الوار و شاندرور پتوفی به روسی بود راه نداد، اما می‌شد او را به کلی از بحث افتتاحیه درباره‌ی شعر معاصر کنار گذاشت. حکمت در سخنرانی‌اش تحت عنوان «شعر فارسی در عصر معاصر» تاریخ شعر سنت‌گرا را چنین روایت کرد:

در قرن ۱۹ و قبل از آن شعر فارسی در خارج ایران مانند گلی که در بیرون از بستان شکفته باشد دماغ همسایگانرا معطر ساخت. و بسیاری از اروپائیان صاحب قریحه که به جودت ذهن و صفای طبع و فکر صواب و رأی روشن موصوف بودند پی به عظمت و جلالت شعر فارسی برده بمطالعه و تحقیق در آن و ترجمه احوال شاعران ایران و ترجمه منشور و منظوم آثار فارسی بزبان ملی خود همت گماشتند و این مصنوع ذوق ایرانی را چنانکه باید بجهان ادب معرفی نمودند. در تمام ملل بزرگ مانند فرانسوی و آلمانی و انگلیسی و ایتالیائی و امریکایی و روسی چند تنی از زبده هوشمندان و نخبه صاحب‌دلان بظهور رسیده‌اند که از ادبیات فارسی ترجمه‌های دل‌آویز کرده‌اند و یا در باب ادب و تاریخ فارسی تحقیقات و مطالعات بسیار نموده‌اند و این جماعت را مستشرق (اورینتالیست) نام می‌دهند. نولدکه، ولف، و سار در آلمان - فیتزجرالد، برون و نیکولسن در انگلیس، شفر، هوارد و ماسه در فرانسه - مار، برتلز و رمسکوویچ در روسیه نمونه از صدها تن شرق‌شناسان اروپا هستند که در کتابها و تألیفات جلیل خود نام ادب فارسی را بلند کرده‌اند. این گواهی که بر عظمت قدر شعر فارسی بعمل آمد در روح اهل وطن تحریکی بسیار می‌کرد و خوش‌طبعان جوان ما که فریفته ادبیات بیگانه بودند دانستند که دیگران تا چه پایه بقریحه و ذوق موروث ایشان قیمت مینهند و فارسی‌زادگان سخنور به این نکته پی بردند که خداوند عالمیان

در نهاد/ایشان [بخوانیم نژاد ایشان] چه مقدار از صفای ذوق و لطف طبع و قوت قریحه بودیعه نهاده است. [بعد به روایت برگزاری جشن هزاره‌ی فردوسی و بزرگداشت سعدی و ساختن مقبره‌های شعرا می‌پردازد و بعد هم به تشکیل انجمن‌های ادبی و مجلات سنتگرا از جمله] انجمنی بنام (دانشکده) بهمت استاد بزرگ آقای بهار ... که جوانان صاحب استعداد و شاعران باذوق در آنجا بطرح مضامین و انشاء منظومات پرداختند و سبکی اختیار کردند که عبارت بود - از پیروی اساتید در صورت، و طرح افکار جدید در معنی - و حاصل آن انجمن در مجله‌ی نفیسی بنام دانشکده طبع می‌شد که هم‌اکنون موجود و یکی از منابع تاریخ ادبی این زمان است [هرچند که در سال ۱۴۰۳ کمتر کسی در دانشکده ادبیات توجهی به آن دارد].^{۱۳۳}

پس جدال برسر مکتب سعدی در وهله‌ی اول جدالی بین شاعران بود و نه بر سر شناخت علمی معماری «ادبیات» گذشته بلکه بر سر بنا کردن یک ادبیات معاصر. اما شاعرانی که در هر سو به دانش ادبی متفاوتی تکیه داشتند: سنت‌گرایان به فیلولوژی و نوگرایان به استتیک. اهالی دانشکده می‌گفتند عمارت پدری *الساعه* در جهان ادبیات / ارزشمند است، و می‌توان محتوای نژادی یا «عقب‌مانده»ی آن را بدون دست زدن به اساس معماری آن تغییر داد: می‌توان آرایش مدلول‌ها را بدون دست زدن به ساختمان ذی‌قیمت دال‌ها عوض کرد. پاسخ اهالی تجدد این بود که «می‌ترسید، و در توی عمارت پدران‌تان بسر خواهید برد». «عمارت قدیم و نجیب قیمت *ذاتیة* خود را از دست داده»، دیگر بر جهان معاصر ما، که ساختار و معیارهای سنجش ارزش ادبی در آن عوض شده و قیمت خانه‌ی پدریمان را هم در پاریس و لندن تعیین می‌کنند، *دلالت* نمی‌کند؛ از ایوان‌ها و پنجره‌های آن عمارت دیگر نمی‌توان بیرون را دید، و عقب نشستن به درون آن به خاطر «ترس» از دست دادن آن «ما» را درون عمارتی اسیر می‌کند که به اندازه‌ی جهانی که با چشمان «خود» دیده‌ایم و باور کرده‌ایم، و در نتیجه به اندازه‌ی «خود» «ما»، احساسات و انطباعات ما و فکر ما، جا ندارد. و اگر این عمارت و اساس معماری‌اش در درون موقعیت ملی به اندازه‌ی «خود ما» جا ندارد و نمی‌تواند آنچه «ما» با چشمان «خود» مان دیده‌ایم را در خود جا بدهد، در بیرون، در فضای بین‌المللی، یا، دقیق‌تر بگوییم، در جمهوری جهانی ادبیات (که همبسته‌ی ساختاری امپراتوری

فیلولوژیک زبان‌ها و تمدن‌های جهان است، اما با آن یکی نیست) نیز، نخواهد توانست قیمتی به دست بیاورد، و «مانند یک پادشاه متَنکر [اناشناس] در یک سفر مشکوک، از اثبات هویت خود عاجز خواهد ماند».^{۱۲۴} رفعت برای اهالی دانشکده مثالی می‌زند. فرض بگیرید می‌خواهید ماجرای غرق شدن کشتی تایتانیک را، که شش سال پیش از این اتفاق افتاده بود، توصیف کنید:

فضای بحری را که باعث غرق کشتی بزرگ «ترانس اطلانتیک»، «تیتانیک» شد، شنیده‌اند؟ یک لحظه تصور کنید: (پهنای بحر محیط، یک فضای نامحدود کبود رنگ، امواج مهیب! - صمت و سکوت ... و اطمینان کامل از اینکه صدها فرسنگ تا ساحل نجات امتداد دارند! کشتی به چیزی در ته دریا برخورد کرده. آب در کشتی بالا و کشتی در دریا فرو می‌رود. مردمان عصر بیستم با وسائط متصوره، مشغول تهیه اسباب استخلاص ... که؟ - فقط اطفال و زنان! - برای مردان جایی نیست! - یک افسر جوان. صاحب کرورها، که در زورق نجات جای گرفته بود، آن مقام امن را ترک گرفته، مجدداً (امر کاپیتان مطاع است!...) به کشتی مشرف به هلاکت عودت می‌کند! - فقط اطفال و زنان! موزیک می‌زند.. - آب مهیب تا زانوی موزیکچیان بلند شده.. - مسافری مشغول مناجات: «خدایا! نزدیک‌تر به تو!»

در بالای سر این رستاخیز دهشتناک، چند سیم فلزی غیر مرئی... (آنتن‌ها Antennes) چند جرقه برقی، در یک اطاق مخفی کشتی محکوم - تلگراف بی‌سیم! - و در افق میغ‌آلود، دودهای متواری و متلاشی کشتی‌هایی که از چهار اقطار بحر محیط بی‌پایان، به امداد «تیتانیک» می‌شتابند!...

صد یک از افکار و احساساتی که این تصورات تولید می‌کنند و یک شعری پر از اصطلاحات مانند: شب تاریک، بیم موج، گرداب حائل و الخ.. با هم مقایسه کنید؛ و بعد از آن تامل و تفکر نمایید.^{۱۲۵}

مهم‌ترین چیزی که در این متن باید بخوانیم تکرار معمارانه‌ی «-» است. مثل آخوندزاده که می‌گفت به جای نصیحت باید کربتی‌کا یا مجلس‌های تئاتری نوشت و چیزها را بازنمایاند تا بشود وضع و حالت‌شان را دید، رفعت اهالی دانشکده را به دیدن یک فضای چندبعدی و پاره‌پاره دعوت می‌کند که در آن همزمان اتفاقاتی متفاوت و متناقضی می‌افتد، شخصیت‌های مختلف عواطف و احساسات و موقعیت‌های متفاوتی را

تجربه می‌کنند، و می‌توانند همزمان از چند زاویه‌ی مختلف، از روی عرشه، از زورق نجات، از بالای سر، از درون یک اتاق مخفی، از بیرون از درون کشتی‌هایی که به سمت کشتی گرفتار می‌آیند دیده شوند. مسئله‌ی ادبیات اینجا واقعاً توسعه‌ی از بالا نیست، دیدن است. مسئله‌ی کاملاً استتیک‌ست که ندیدنش ما را از دیدن تاریخ «ادبیات» باز می‌دارد. ارزش ادبی برای دانشکده ارزشی از اساس در زمانی بود، ارزشی که از اهمیت فیلولوژیکی تاریخیتِ درونی یک زبان ناشی می‌شد که صدای مرموز تاریخ «ملت» از آن شنیده می‌شد. مسئله‌ی تجدد اما، که صراحتاً از موضع فقر و گرسنگی ادبی سخن می‌گفت، «زبان» در معنای فیلولوژیکی کلمه نبود، بلکه «ادبیات» بود، و برای ادبیات نیاز به زبانی ادبی بود که بتواند به گونه‌ای همزمانی بر جهان دلالت کند و مشاهدات «ما» از جهان را بازنمایی کند. ادبیات جدید فارسی فقط در صورتی می‌توانست هویت خاص خودش را پیدا کند که جهان مشترکِ جمهور مردمان جهان را از زاویه‌ی دید «خود ما» به «ما» و به «دیگران» نشان دهد. در این معنی مسئله‌ی تجدد (و البته مطالعات ادبی جدید) نزدیکتر به مسئله‌ی نشانه‌شناسی بود تا به فیلولوژی. به بیان دقیق فوکو، زبان در مفهوم فیلولوژیکی کلمه، «سرشتی ارتعاشی» دارد؛ «وجود متراکم اسرارآمیزیست که زمزمه‌ی «مردمانی ... که تمدن‌ها را به وجود آورده‌اند» را در خود پنهان دارد؛ «زمزمه‌ای که نمی‌شنویم اما تنها سرچشمه‌ی درخشش است»؛ و در این معنی «از نشانه‌ی رؤیت‌پذیر [کننده شده] و به نت موسیقی نزدیک» شده است. به همین دلیل هم دلالت‌گریش بر جهان بیرون مهم نیست، آنچه مهم است تاریخیتِ درونی زبان است که صدای اساطیری ارزشمندترین تاریخ‌های پیوسته‌ی نژادی را می‌توان از آن شنید. به همین دلیل هم سوسور که در یکی از مهم‌ترین مراکز علمی فیلولوژی درس خوانده بود، اما مسئله‌اش دلالت زبان بر جهان بود فارغ از این که صدای مرموز کدام نژاد از آن شنیده می‌شود، «برای آن که ... در ورای صورت‌های تاریخی، ساحت زبان به طور عام را استقرار دهد و ... باب مسأله‌ی کهن *نشانه* را ... دوباره باز کند، به‌درستی لازم بود این برهه‌ی سخن را که برای فقه‌اللغه‌ی قرن نوزدهم جنبه‌ی اساسی داشت دور بزند»، تا بتواند «با برقراری رابطه‌ی میان زبان و بازنمایی ... از قید این گرایش در زمانی فقه‌اللغه خلاص شود».^{۱۲۶} یا به قول خود سوسور «تعریف ما از

زبان ایجاب می‌کند تا هرچه را که با سازمان و نظام آن بیگانه است ... از آن مجزا سازیم. ... این مسائل پیش از همه عبارت‌اند از تمامی مواردی که زبان‌شناسی را با نژادشناسی در تماس قرار می‌دهد.^{۱۲۷} اهالی تجدد ارزش ادبی آثار کلاسیک را انکار نمی‌کردند. رفعت در اشاره به ارزش جهانی سعدی می‌نویسد: «سعدی ... نسبت به محیط خودش در زبان لاتینی "روشناییها" داشت ... آثار ادبای غرب را به دست گرفته بود [ارجاع است به بهار که گفته بود سعدی لاتین می‌دانسته]. کلمات حکیمانه را با یک نوع *Dilettantisme* مشرقی‌مآبانه به رشته نظم و نثر کشیده بود و یک عده چیزهای دیگر بود که امروز سعدی را مایه افتخار و مباهات ایرانیان قرار می‌دهد. این موفقیت فوق‌العاده مهم است و دلیل اینکه مهم است، خود سعدی است که در مشرق‌زمین نظیر و رقیبی در دایره تخصص خودش ندارد.»^{۱۲۸} اما مسئله این بود که «محیط» عوض شده بود و «سعدی» (که رفعت تأکید می‌کرد از این نظر فرقی با فردوسی و حافظ و سایرین ندارد) در این محیط جدید دیگر نوری بر جهان نمی‌تاباند. به نظر اهل دانشکده اما، چنان که دیدیم، محیط چندان عوض نشده بود و باران ترقی هنوز بر «احساسات عمومی و اخلاق ملی و افکار هیئت اجتماعی» نباریده بود.^{۱۲۹} آنها، مطابق سیاست مرکزگرایشان، خواهان توسعه‌ی از بالا بودند و منتظر ظهور یک دیکتاتور منور؛ و چنین می‌پنداشتند که بعد از آن ادبیات خودبه‌خود اصلاح می‌شود (نباید فراموش کنیم که بهار حامی سرسخت وثوق‌الدوله بود، و رفعت، که در همین مجادلات چند بار اهالی دانشکده را اهالی «تهران» خطاب می‌کند، مدیر روزنامه‌ی شیخ محمد خیابانی بود). به نظر اهالی دانشکده «برای اصلاح ادبیات یک ملت اول باید به اصلاح محیط پرداخت؛ باید آن ملت را طوری اداره کرد که بتواند فتح کند، بتواند از زیر بار اوهام و مذلت‌های فکری و مرعوبیت‌های وهمی بیرون آید» (۲۴۷). پاسخ رفعت به انتظار دانشکده برای صدور «امر فرمانده تکامل و ارتقا» بسیار دقیق بود: «ای جوانان دانشکده، هرگاه محیطی باشد که خواهد توانست شما را تکمیل کند، فراموش ننمایید که محیط دیگری نیز هست که شما باید به تکمیل آن پردازید و این محیط ثانی نزدیکتر به شماست.»^{۱۳۰} اگر محیط اول را همان محیط در زمانی یا فیلولوژیکی بدانیم که تاریخ نژادی (که یعنی جغرافیایی) «انسان عقب‌مانده» به آن شکل داده، محیط دوم محیط همزمانی امکان آزادی‌ست. مسئله‌ی تجدد «انقلاب ادبی» بود و مسئله‌ی دانشکده به

تأخیر انداختن آن. رفعت می‌گفت ما فقیریم و گرسنه و «فقر روحانی ما سائق این عصیان است»؛ و هیچ راهی جز «نترسیدن» از شکست و تلاش «مستقل» و «آزادانه» برای تغییر، یا «شرکت جستن» فعالانه در فرایند تغییر برای بیرون آمدن از زیر بار مرعوبیت‌های وهمی معرفی نمی‌کرد. جواب بهار اما بسیار خواندنی‌ست:

روزنامهٔ تجدد منطبقهٔ تبریز ... در ضمن ده ستون انتقاد، فقط به ما می‌خواهد بگوید که: شما هیچ ندارید، بیایید برای خودتان از نو یک سلسله ادبیات - معافیة - اختراع کنید. ما پس از آنکه به قدرت ناموس انقلاب و تأثیر عمومی آن در ادبیات، لغات و همه چیز اعتراف نموده بودیم گفته بودیم که [منتظر امر تکاملیم]... روزنامهٔ منتقد ... [که] با ناموس انقلاب و سیر تکامل آشنا نبوده ... در جواب به ما ... پرخاش می‌نماید که: «چرا شما امری را بدون امر سیر تکامل مرتکب نخواهید شد؟» ... در حقیقت به ما می‌گوید که: من می‌توانم بدون «امر سیر تکامل، یک ارتقا و کمالی را نایل شوم!» یا از سیاه آفریقایی در عین تعجب می‌پرسد: شما نژادهای سیاه چرا نمی‌توانید در یک لمحہ و یا در نصف قرن، سفید و دارای بینی‌های رومانی یا یونانی و لب‌های [نازک و سرهای مدور بشوید؟ او مثل اینکه مدعی است که می‌تواند بدون امر سیر تکامل، یعنی بدون دخالت ناموس نشو و ارتقا، یک کمال یا نقصانی را در خود و یا در عائلهٔ خویش پدید آورد. این یک دعوی است که تصدیق مفهوم مخالف آن - یعنی با وجود امر سیر تکامل توقف نمودن - از تصدیق خود آن کمتر غرابت خواهد داشت. ... چرا قبل از اینکه لشکر ایران فتحی نکرده شما فتحنامه نمی‌سازید؟ در صورتی که مترقی باید با دستور طبیعت در امر تکامل ارتقا جوید، محتاج شود، احتیاج خود را حس کند، بخواهد، بتواند، انجام دهد - این است تکمیل و ترقی. ... ما بهتر می‌دانیم که آن عمارت با متابعت سیر تکامل یک بنیانی است که بر زبر دماغ‌ها و موجودیت‌های پرورده شدهٔ همین محیط و آب و هوا و غذا و عواطف متولده از آن، ساخته شده و فقط در روی این پایه‌هایی که ناموس این محیط ضامن آنهاست اطلاق‌هایی هستند که ما محتاج به ترمیم یا تبدیل قیافهٔ آنها بوده و در پهلوی آنها - بر روی بساط موجودیت‌های آتیة خود - تا هرجا که سیر تکامل با ما کمک نماید برای نمونه پایه بالا خواهیم برد. نه ما بنفسه، شاید اولاد ده قرن دیگر دانشکده نیز تازه موفق بشوند که بنیان‌های آمالی جدید ما را

تا محاذی کنگره‌های مرمت شده و تبدیل شکل یافته حاضره بالا برند. شاید هم یک انقلاب سریع، این مقصود را به دست خود ما انجام دهد، ولی انقلاب طبیعی و عمومی، نه انقلاب مصنوعی. ... از سرحد [تبریز] تا پایتخت [تهران] عمل و نتیجه خیلی راه است.^{۱۳۱}

تضاد اصلی تجدد و دانشکده دقیقاً بر سر آزادی و تعبد بود، یا خودآیینی و شه‌پداری: تلاش برای تغییر، در برابر نشستن به انتظار امر فرماندهی نوپدید تکامل که شاید طی ده قرن کمبود لغات عجم و قواعد علمی مرتفع شود، نژاد «ما» عوض شود و دماغ‌های «ملت» رومانی شود، و ارزش «آریایی» و «کلاسیک» زبان و ادبیاتمان بدل به نقدینگی فرهنگی و ادبی شود - تا آن موقع «ما» بیشتر مشغول «تبدیل قیافه»ی خانه‌ی پدری خواهیم بود. نزدیک‌ترین گزاره به موضع واقعی دانشکده در این جدال همان است که بهار می‌گوید «مفهوم مخالف» موضع تجدد است، و تصدیقش از تصدیق موضع نوگرایان «کمتر غرابت خواهد داشت»: «یعنی با وجود امر سیر تکامل توقف نمودن». دانشکده در این جدال هیچوقت ضرورت یا در واقع ناگزیری «انقلاب ادبی» را نفی نمی‌کند، اما همواره در پی به تأخیر انداختن آن است تا اول فرمانده فرمان بدهد. بهار ضرورت به تأخیر انداختن «انقلاب ادبی» را مشخصاً اینطور صورت‌بندی کرده بود: «ما/اصلاحات و رفورم/ادبی را از نفی موجود و اثبات موهوم یا/اختراع یک چیزی که محیط آتیه دوام و رجحان آن را - آن موهوم را - ضمانت نماید، عملی تر و مفیدتر می‌دانیم». ^{۱۳۲} صورت‌بندی بهار از موضع رفعت نیز در اینجا بسیار دقیق است. مسئله‌ی نوگرایی ادبی، در نظر رفعت که چندبار بر ناگزیر بودن شکست‌های مکرر نوگرایان تأکید کرده بود، دقیقاً عطف به یک «محیط آینده» تعریف می‌شد، و در برابر تأکیدهای مکرر اهالی دانشکده بر «ناممکن» بودن تجدد ادبی قبل از رفع مسئله‌ی نژادی عقب‌ماندگی، اصرار می‌کرد که باید از این محیط «استقلال» داشت (حداقل به اندازه‌ی «سعیدها در زمان خودشان»)، و «بر ضد جریان شنا» کرد، چرا که به نظر او حتی «ناچیزترین شناوران نیز می‌توانند در استقامت جریان قطع مراحل نمایند. شما برای فردا بنویسید» ^{۱۳۳} (باز هم یکی از مضمون‌های کلیدی بوطیقای نیما که مکرراً می‌نوشت که او شاعر آینده است و همه را به استقلال از محیط و نوشتن برای فردا دعوت می‌کرد). مقاومت دانشکده در برابر انقلابی که خود به ناگزیری آن معترف بود با تکیه بر ارزش بین‌المللی

کلاسیک‌های ادبی و همچنین از خلال ترویج «ترس» از انحطاط زبان و ادبیات ملی، که همبسته‌ی ساختاری و ضامن بین‌المللی هویت ملی‌ست، ممکن می‌شد. به همین دلیل ثروت کلاسیک ادبی در نظر رفعت بدل به مانعی بر سر راه تجدد ادبی شده بود. به نظر او «به‌حصول آوردن یک "تجدد" در ادبیات، به‌خصوص در ادبیات ایران، که یک دوره کلاسیک بسیار شعشعانی گذرانیده است، کار آسانی نیست». آسان نبودن کار به همان معنا بود که پیشتر نوشتیم. نوگرایی ادبی دفعتاً حاصل نمی‌شد و شاعر و نویسنده‌ی نوگرا مکرراً شکست می‌خورد. اما چاره‌ای نبود، چون فکر تجدد به نظر رفعت از راه عمل به دست می‌آمد: «جوش و خروش لجام‌گسیخته شما بلکه خواهد توانست فکری صحیح از "تجدد" به شما بدهد» هرچند که «بعد از زحمت زیاد» چیزی جز «چند عبارت ناموزون و چند شعر ناهموار» به دست نمی‌آمد.^{۱۳۴} اما مانع اصلی نه خود ثروت کلاسیک بلکه نسبت ضدانقلابی‌ای بود که سنت‌گرایان با آن ثروت برقرار می‌کردند؛ نسبتی که رفعت مشخصاً آن را «تعبد»، «بت‌پرستی» و «با بیانی نژادپرستانه» «فتیشیسم» می‌نامید. به نظر رفعت

ادبیات قدیمی ما، از منابع اولیه خودش دور افتاده، در یک حوضه وسیع تراکم یافته و به حال رکود و سکون در آن تختخواب فراخ مستقر و متوقف شده است. یک سد سدید، که اختیار داریم آن را یک سد محافظه‌کاری بنامیم ... این امواج متراکم ادبی را در آن حوض وسیع محبوس داشته ... مقصود و نقشه ما عبارت از رخنه انداختن در بنیان این سد سدید استمرار و رکود است.

از طرفی دیگر توأم با ... عطش و اشتهای تجدد یک واژه‌ای از انحطاط و تفسخ [از هم گسیختن] زبان فارسی هم در مغزها جایگیر شده است... اما آنان که بیم از انحطاط و تفسخ زبان فارسی دارند، هرگز مبنای توهّمات خودشان را به‌طور واضح و قطعی معین نمی‌کنند [کما اینکه هنوز هم چنین نمی‌کنند]. شکایاتشان به‌قدری مبهم است که بی‌مأخذ به نظر می‌رسد و در این زمینه چنانچه باید، به‌اصول و قواعد انتقاد عمل نمی‌بندد.^{۱۳۵}

اگر از مفهومی که ابراهیم توفیق در بافتی مرتبط پرورده کمک بگیریم، می‌توانیم بگوییم که دانشکده، مثل دولت پهلوی اول که دو سال بعد از این جدال ادبی با کودتای رضاخان میرپنج برآمد، در پی تأسیس یک «رژیم شبه‌پاتریمونالیستی» ادبی بود؛

رژیمی که با آن بتوان «ساختارهای سلب‌قدرت‌شده»ی دبیری و شاعری و عارفی درباری را «به‌عنوان ضامن برقراری تعادل میان تمرکزگرایی و منطقه‌گرایی، یا میان تجددطلبی و سنت‌گرایی» دوباره در درون فضای مدرنی که دولت-ملت جدید تأسیس کرده بود جذب کرد.^{۱۳۶} انجمن و مجله‌ی دانشکده، برخلاف نظر دل‌الرحمانی (۳-۲۵۲)، نه بخشی از «انقلاب ادبی»، بلکه، به معنای دقیق کلمه، هسته‌ی کانونی یک «کودتای ادبی» بود که با تأسیس دانشکده‌ی ادبیات در دانشگاه تهران قدرتش را نهادینه کرد، اکثر اعضایش در دانشکده‌ی ادبیات استاد شدند، و نوگرایان را به‌تمامی و برای همیشه (حداقل تا حالا) از نهاد رسمی تولید دانش ادبی کنار گذاشتند. دل‌الرحمانی طبق تحلیلی که پیشتر به آن اشاره کردم این را به معنای پیروزی «رویکرد هستی‌شناسانه» به نسبت جامعه و ادبیات بر «تفسیر هنجاری» از این نسبت می‌داند: «وجه هنجاری، ابزار روشنفکر تحول‌خواه و متجدد‌گردید تا جامعه را به‌سوی تحول و تغییر فراخواند؛ و وجه هستی‌شناختی میراث نهاد دانشگاهی شد تا بر مبنای آن تاریخ ادبیات را سامان دهد» (۲۴۷). اما چنانکه پیشتر هم نوشتیم چنین تقسیمی درست نیست، چرا که هستی‌ادبیات به نظر هر دو گروه سنت‌گرا و نوگرا به هستی اجتماعی پیوند خورده بود، و در ضمن سنت‌گرایان نیز، چنان که خود دل‌الرحمانی هم می‌نویسد، ادبیات را ابزار تربیت و تغییر وضع اجتماعی می‌دانستند، و حتی مقصودشان از سانسور متون کهن هم همین بود که ادبیات را وسیله‌ی تغییر اجتماعی کنند. مسئله شکل و روش این تغییر بود. نوگرایان همه‌ی اهل زبان عامه و ناچیزترین شناوران را به شرکت جستن عملی در فرایند تجدد ادبی فرامی‌خواندند، و سنت‌گرایان مسئله‌شان حفظ و بازآرایی مناسبات قدرت موجود و تعیین جایگاه مشخص «عوام» به‌عنوان ابره‌های گوش‌به‌فرمان تربیت بود؛ روش نوگرایان نترسیدن از شکست و تلاش برای ترجمه‌ی فقر ادبی به زبانی جدید بود که بر وضعیت هم‌زمانی «ما» دلالت کند و تغییر آن را به واسطه‌ی دیدنی و محسوس کردنش ممکن کند؛ و روش سنت‌گرایان انتشار ترس از انحطاط زبانی و ملی و پاسداری از مناسبات درزمانی و شه‌پدري جدید، و تلاش فتيشیستی برای تغییر قیافه‌ی عمارت پدري از طریق سانسور محتوا و اصلاح معماری آن بود. پس سخت می‌توان ادعا کرد که «انجمن‌های [سنت‌گرای] ادبی ... دیگر ارتباطی با دربار سلطانی نداشت [و] گرچه برخی از اهالی این انجمن‌ها از جمله وثوق‌الدوله و

تیمورتاش سمت‌های دولتی داشتند ... هویت سیاسی آن‌ها پیوندی با هویت ادبی‌شان نداشت» (۲۶۱)، چرا که چنین پیوندی به‌وضوح در سطح فرم، در مرکزگرایی و شبه‌پاتریمونیاالیسم ادبی و سیاسی آن‌ها، دیدنی و فهمیدنی و تحلیل کردنی‌ست؛ مگر آنکه به خاطر اصرار شبه‌رادیکال بر پیوند نداشتن ادبیات و جامعه (استقلال ادبیات از جامعه؟)، و ژست بازشناسایی نظم ادبی و نظم اجتماعی به‌عنوان «سطوحی مستقل» از هستی اجتماعی، خواهیم چشم‌مان را بر پیوندهای فرمی سطوح نیمه‌مستقل هستی اجتماعی که همواره در سطح شیوه‌ی تولید به یکدیگر می‌پیوندند ببندیم، و مشاهده‌ی خودمان را باور نکنیم. یکی کردن دو موضع ناهم‌ساز سنت‌گرایی و نوگرایی ادبی در تبارشناسی ادبیات، که خودش را «کتاب تجربه» می‌داند (۳۱۴)، در آرایش کنونی میدان ادبی، فقط کام دانشکده‌ی ادبیات را شیرین می‌کند که هنوز برخی از استادانش کارمندان اداره‌ی ممیزی کتابند و در نتیجه به شکلی ساختاری، در سطح شیوه‌ی تولید، از به زندان انداختن اعضای کانون نویسندگان دفاع می‌کنند - آرایشی که محمد مختاری در کتاب حیاتی چشم مرکب، که یکی از راهگشاترین و حاصلخیزترین تأملات موجود در زبان فارسی درباره‌ی «انقلاب» و «انقلاب ادبی» است، مفهوم «پست‌مدرنیسم ارتجاع» را برای تحلیل آن در اختیارمان گذاشته.^{۱۳۷} پس زنده‌باد محمد مختاری که در سال ۱۳۷۷ در جدال بر سر مکتب سعدی کشته نشد.^{۱۳۸}

مهم‌ترین مشکل تبارشناسی ادبیات در تبیین مسئله‌ی «ظهور»، یا، بهتر بگوییم، تشکیل «ادبیات» در ایران، بی‌توجهی مطلق به کلیت آن ساختاری، یا فضایی، یا ادبیات-جهانی‌ست که «ادبیات فارسی»، در قرن نوزدهم، از خلال ادغام شدن شیوه‌های تولید متنی در زبان فارسی در آن ساختار شکل گرفته است. به عبارت دیگر بی‌توجهی روشمند به چیزی یا عینیتی که مثلاً مفهوم «شیوه‌ی تولید ادبی» می‌تواند ما را به درکی نظری از آن دلالت کند.^{۱۳۹} این بی‌توجهی روشمند است به این دلیل که از اساس بر پایه‌ی تعریف موقعیت ملی، یا «ایران» در هیئت یک دولت-ملت، به‌عنوان واحد مطالعه بنا شده است. بنابراین تمام ارجاعات مکرر متون عصر مشروطه و پس از آن به متون غیرایرانی، و مهم‌تر از آن نسبت‌های فرمی این متون با متون غیرایرانی، و این مسئله که این متون به‌صراحت خود را در بافت یک فضا و سنت ادبی بین‌المللی قرار

می‌دهند، نادیده گرفته شده، و امر بیرونی، مطابق پارادیمی نابسنده اما بسیار فراگیر که ریشه در پژوهش‌های محمد توکلی طرقي دارد، به یک «نگاه خیره» فروکاسته شده که یک «ما»ی ملی در پاسخ به استیضاح و فراخوان آن شکل گرفته. اما نسبت شکلی این «ما» با خارج از خودش، که چنانکه سعی کرده‌ام در این جستار استدلال کنم نسبت به «ما» بیرونی نیست، هیچ‌وقت محل پرسش و تأمل قرار نگرفته - شاید به این دلیل که استعاره‌ی «نگاه» «ما» را بر مبنای تفکیک از «آنها» دیدنی می‌کند، و در نتیجه چشمانمان را بر بافت بین‌المللی مشترکی می‌بندد که مطالعه‌ی ادبیات، یعنی دنیوی‌ترین و عامیانه‌ترین شکل تولید متنی، خود به گونه‌ای درون‌ماندگار در برابرمان می‌گذارد. نام این چشم‌بندی «ناسیونالیسم روشی» است. اگر عینیت متون ادبی جدید در ایران را نادیده نگیریم بیرون گذاشتن سوپه‌ی بیرونی یا بین‌المللی ادبیات به گونه‌ای درون‌ماندگار ممکن نیست. چنین کاری فقط از طریق استعلا بخشیدن به قلمرو ملی و جدا کردن آن از بافت دنیوی‌اش ممکن می‌شود. «رخدادهای دوران‌ساز» قرن نوزدهم به این دلیل دوران‌ساز بودند که فضا‌ساز بودند، و زمانمندی زندگانی جمعی مردمانی که با این رخدادها «ما» شدند را در فضا و مدار دیگری انداختند؛ بافت دنیوی زندگانی آنها را با خشونت دهشتناک عوض کردند، و طبعاً زمان «ما» را نیز تغییر دادند (و آیا مثلاً «حمله‌ی مغول» هم نمی‌تواند چنین رخداد دوران‌ساز باشد؟). در فضای بین‌المللی جدید، فقط اگر با قسمی چشم‌بندی روشمند ناسیونالیستی فضای زندگانی اجتماعی «ما» را نادیده بگیریم می‌توانیم، مثلاً، تخیل کنیم که هویت ملی در ایران ممکن بود به زبان و ادبیات پیوند نخورد. یا مثلاً مسئله‌ی حرفه‌ای شدن تدریجی نویسندگی در پایان عصر مشروطه و دریافت دستمزد در قبال نوشتن برای مطبوعات یا بدل شدن «تحقیقات ادبی به منبع درآمدی برای نویسندگان و منتشرکنندگان آنها» را «نتیجه»ی این بدانیم که این مطالب به نظر روشنفکران مفید بودند و در راستای توسعه (۲۶۴)؛ نه مثلاً نتیجه‌ی یک فرایند جهانشمول کلایی شدن و عقلانی شدن تولید متنی و پژوهش‌های علمی، و ادغام ایران در یک نظام تقسیم کار جدید که فراتر از مرزهای ملی آن تمام موقعیت‌های ملی دیگر را نیز درنور دیده بود. «ایران» در این گفتار رازورزانه دیگر نه نام یک دولت-ملت یا یک موقعیت ملی، که ضرورتاً چیزی مدرن و بین‌المللی است و باید در بافت هم‌زمانی جهان دولت-ملت‌ها مطالعه شود، بلکه

نام یک ابژه‌ی ذاتاً درزمانی، ذاتاً نژادی، و ذاتاً استثنایی فیلولوژیک است (مثل تمام ملت-نام‌های فیلولوژیک) که، از آنجا که خود ابژه‌ای نادنیویست، «ما» را هم در فضایی رازآلود تخیل می‌کند و تاریخمان را به یک فانتزی وارونه‌ی علمی-تخیلی تبدیل می‌کند - باید تأکید کنم که من واژه‌های «فانتزی» و «علمی-تخیلی» را در اینجا نه در معنایی هجوآمیز، بلکه مشخصاً در معنایی ادبی و تاریخی به کار می‌برم. همین فانتزی که در اینجا «ایران» را در فضا از جهان اطرافش جدا می‌کند و تصویری نادنیوی و جهان‌زدوده از آن برمی‌سازد، می‌تواند بر محور زمان نیز عمل کند، و مثلاً در تاریخ‌نگاری ادبی در ایران، همانطور که دل‌الرحمانی می‌نویسد، به «تکامل‌گرایی» و «استمرارانگاری» منجر می‌شود؛ یعنی، از یک سو، به این تصور که «تاریخ ادبیات در ایران» روایت یک فرایند تکاملی‌ست که مثلاً از قسمی «شعر ابتدایی اقوام آریایی» که وزن هجایی داشته به شعری «متکامل‌تر» بدل شده که وزن متکامل‌تری هم داشته، یعنی وزن عروضی، و بعد رفته‌رفته به کمال رسیده و جایی هم رو به انحطاط گذاشته (عموماً به دلیل تبعات اختلاط نژادی با «سامیان»؛ و، از دیگر سو، به تصور «ادبیات» همچون یک هستی مستمر یا یک ثابت تاریخی که همیشه وجود داشته. در این معنی تاریخ‌نگاری ادبیات در ایران «تاریخ حضور چیزی [یا ابژه‌ای را به شکل موهومی، یا در قالب یک فانتزی، که بر مبنای کاربست مجموعه‌ای از اصول و قواعد تاریخی علمی اما در حال حاضر غیرعلمی و منسوخ ساخته شده]، به پیش از ظهور [تاریخی و دنیوی] آن [چیز] بسط می‌دهد»، و تلاش می‌کند تا مثلاً تاریخی برای یک پدیده‌ی مدرن بنویسد که تا زمان هخامنشیان به عقب می‌رود (۴-۳۰۲) - و در این معنی قسمی گفتار عالمانه‌ی منسوخ است که همان تصویر رمانتیکِ انکشافِ درزمانی یک روح ثابت ملی را که در «شعر» متجلی می‌شود هر دفعه از نو به شکلی متفاوت (و عمدتاً نه چندان متفاوت) جورچینی می‌کند. ساختن این فانتزی تاریخ‌نگارانه (و در این معنی «علمی») بیش از هر چیز با نادیده گرفتن گسست زمانی‌ای ممکن شده که می‌تواند در قالب گفتاری عالمانه استدلال کرد که تاریخاً واقع شده و در نتیجه در مطالعه‌ی عالمانه‌ی ادبیات نمی‌تواند نادیده گرفته شود. این همان کاری‌ست که تبارشناسی/ادبیات هم تلاش می‌کند انجام دهد، و برای این کار به سراغ متون و شواهدی می‌رود که به گونه‌ای عینی بر نوپدیدی

«ادبیات» و تفاوت‌های ماهوی آن با «ادب» شهادت می‌دهند. متونی که از طریق خواندندشان و «پژوهش تاریخی» درباره‌ی آنها می‌توان «خطوط گسستی را نشان [داد] که به روش‌های دانستن و انجام‌دانی انجامیده است که امروزه بدیهی و مسلم گرفته شده‌اند» (۳۱۳)، و در نتیجه پیش‌فرض نیندیشیده‌ی استمرار تاریخی «ادبیات (فارسی)» را زیر سؤال می‌برند (و در واقع ابطال می‌کنند) و امکان نقد محدودیت‌های معرفت‌شناختی و تبعات ایدئولوژیک این پیش‌فرض‌ها را فراهم می‌کنند. اما چنانکه تلاش کرده‌ام در این متن نشان دهم، تبارشناسی/ادبیات خود علی‌رغم اینکه بر مدرن بودن مفهوم «ادبیات کهن» تأکید می‌کند، باز هم شبیه مجرد آن را به گذشته‌ای که در آن وجود نداشته پس می‌افکند و هستی اجتماعی متون شعر و نثر پیش از مشروطه را عطف به حدود مفهومی و نظم جدید آن منظم می‌کند. به عبارت دیگر متون پیش از مشروطه را از بافت دنیوی خودشان جدا می‌کند، هر چه که بعداً ذیل این مفهوم نگنجیده و از حدود دانشگاهی «ادبیات کهن» کنار گذاشته شده را نادیده می‌گیرد، و آنچه که باقی مانده را متونی در نظر می‌گیرد که گویی هستی‌ای جدای از متون هم‌عصر خودشان داشته‌اند و انگار از اول مقدر بوده که بعداً بدل به «ادبیات کهن» شوند. به همین دلیل هم هست که غایت‌گرایی تکاملی «تاریخ ادبیات» از در پستی وارد تبارشناسی/ادبیات می‌شود و در قالب پرسش‌ها و پاسخ‌های موهومی‌ای درباره‌ی «شرایط امتناع» چیزها بروز می‌کند، مثلاً: «چرا تاریخ‌نگاری ادبی در قرن‌های میانی ظهور نیافت؟ پاسخ ابتدایی به این پرسش می‌تواند راجع به نبود ادبیات در قرن‌های میانی باشد. انفکاک میان نظم و نثر به معنای جدایی میان تاریخ و شعر نیز بود. بنابراین در قرن‌های میانی، گونه‌ای از شرایط امتناع ادبیات (در معنای امروزی آن) وجود داشت و در شرایط نبود "ادبیات"، تاریخ ادبیات ناممکن بود» (۸-۱۳۷). اما مگر مقدر بوده که تاریخ ادبیات، یا مثلاً «رویکردی تکاملی به مسئله ادبیات» (۱۵۶)، وجود داشته باشد که در زمانی که نه تاریخ در معنای امروزی آن وجود داشته و نه ادبیات، به شرایط امتناع «تاریخ ادبیات» فکر کنیم و ببینیم چه چیزی مانع رشد و توسعه‌ی آن شده؟ آیا اینجا جای بهتری برای فکر کردن به مسئله‌ی «پیشامدی بودن تاریخ» نیست؟ البته مفهوم «ادبیات کهن» در متن تبارشناسی/ادبیات از این هم کلی‌تر می‌شود، یک مفهوم بدیعی از «زیبایی‌شناسی» از آن استخراج می‌شود و متون ادبی دوره‌ی مشروطه

در تضاد با آن «غیرزیبایی‌شناختی» تعریف می‌شوند و در نتیجه مسائل استتیک ادبیات عصر مشروطه نادیده گرفته می‌شوند. یکی از نتایج چشم بستن بر زیبایی‌شناسی ادبی در عصر مشروطه می‌شود یکی کردن مواضع ناهم‌ساز نوگرایی و سنت‌گرایی ادبی و نادیدنی کردن مهم‌ترین تضادهایی که به میدان ادبی کنونی شکل داده‌اند. تبارشناسی ادبیات حتی «دانش ادبی جدید» را به حدود «ادبیات کهن» محدود می‌کند، تو گویی خارج از دانشگاه هیچ دانش ادبی دیگری در ایران تولید نشده، و به جز دانش ادبی غالباً منسوخ و، به‌ویژه آنجا که به ادبیات معاصر مربوط می‌شود، مهم‌ل دانشکده‌ی ادبیات هیچ دانش ادبی دیگری به زبان فارسی وجود ندارد. این فراموشی نمودی جالب در متن تبارشناسی ادبیات پیدا می‌کند. درباره‌ی تقسیم کار جدید بین شاعر و نویسنده از یک طرف و منقد ادبی از طرف دیگر، دلال‌رحمانی می‌نویسد که با برآمدن «سوژه نوظهور» منقد ادبی «حق انحصاری سخن گفتن در مورد متن ادبی» به او داده شد و او «در این حق، حتی با تولیدکنندگان آن متون شریک نبود»؛ و در یک پاورقی اضافه می‌کند که اگر این وضعیت را با گذشته‌ی پیش از مشروطه مقایسه کنیم که در آن «بهترین منتقد ادبی، کسی جز تولیدکننده‌ی متن ادبی» نبود می‌توانیم «میزان غرابت این تلقی» جدید را درک کنیم (۲۶۶). اما مگر در دوره‌ی مشروطه و به‌ویژه پس از آن نیز تولیدکنندگان متون ادبی خود در زمره‌ی مهم‌ترین منتقدان و نظریه‌پردازان ادبی نبودند؟ مگر آخوندزاده هم نویسنده نیست و هم منتقد؟ مگر تقی رفعت شعر نمی‌نوشت؟ مگر نیما که یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان ادبی جدید در ایران است، شاعر و نویسنده هم نبود؟ احسان طبری، علاوه بر نقد ادبی، شعر هم نمی‌نوشت؟ جلال آل‌احمد هم داستان نمی‌نوشت هم نقد ادبی؟ طلا در مس و کیمیا و خاک و گزارش به نسل بی‌سن فردا و بحران رهبری نقد ادبی و قصه‌نویسی را چه کار کنیم (اصلاً مگر براهنی قبلاً در «چرا من دیگر شاعر نیمایی نیستم» دقیقاً درباره‌ی همین تقسیم کار نوشته بود)؟ چشم مرکب و انسان در شعر معاصر و مجموعه‌ی شاعران معاصر ایران را چه کنیم؟ محمود کیانوش فقط شعر کودک می‌نوشت؟ محمدعلی سپانلو منتقد ادبی نبود؟ محمد حقوقی شعر نمی‌نوشت؟ علی‌اشرف درویشیان افسانه و بازی و مثل جمع نمی‌کرد؟ شاپور جورکش شعر نمی‌نوشت؟ جمال میرصادقی داستان هم نمی‌نویسد؟ شمس لنگرودی

تاریخ تحلیلی شعر نو نوشته؟ و الخ. دانشکده‌ی ادبیات در طول سالیان دقیقاً با حذف و سانسور و طرد و کنار گذاشتن همین دانش ادبی غیردانشگاهی، که بیش از هر چیز به مسائل و مباحث استتیک می‌پردازد، از بایگانی‌ها و حوزه‌ی مطالعاتش، خود را به شدت فقیر کرد، به شکلی که حالا وقتی به ادبیات معاصر می‌رسد گنگ می‌شود، نمی‌داند با این متون که تن به لغت-معنی نمی‌دهند و تحلیل آرایه‌شناسانه‌شان هم به‌غایت ملال‌انگیز است چه کار باید کرد، و اغلب اوقات یا به بالای ایوان عمارت پدری می‌رود و از آنجا در «شعر بودن» هر چیز بی‌وزن و قافیه‌ای شک‌های فارسیک (farcical) عالمانه می‌کند؛ یا مذبوحانه تلاش می‌کند تا با استفاده از چند جزوه و دفترچه‌ی فرنگی آنها را «بر مبنای» یا «بر پایه‌ی» یا «با استفاده از» یا «از منظر» این یا آن «رویکرد» یا «رهیافت» یا «نظریه» «توضیح» دهد، یا در واقع آنها را بدل به شاهد مثال‌هایی برای درس‌های یکی از آن جزوه‌های فرنگیش کند. و البته با تغییر شیوه‌ی تتبع ادبی از فیلولوژی به ادبیات تطبیقی و نظریه‌ی ادبی، دانشکده‌ی کودتایی ادبیات فارسی در ایران، که همه می‌دانیم در آغاز چه ثروت و مکنت ادبی شایانی داشت و اصحابش چگونه با مهم‌ترین پژوهشگران معاصرشان همکاری می‌کردند، به سرعت توان پژوهش در ادبیات قدیم را هم از دست داد، و مثلاً هیچ‌وقت نتوانست مشارکت معنی‌دار و قابل توجهی در مطالعات اسکندرنامه‌ها بکند که روایت‌های متفاوتی از آن از غرب اروپا تا شرق آسیا پیدا می‌شود و / اسکندرنامه‌ی نظامی یکی از آنهاست؛ یا مثلاً در فرم غزل که با فرم‌های غنایی مدیترانه‌ای هم‌خانواده است (و جلال ستاری در این‌باره نوشته) و به‌ویژه در دیپارتمان‌های مطالعات رمانس پژوهش‌های ارزشمندی درباره‌اش شده؛ یا مثلاً نتوانست سرنخی را که هنری کرین زمانی داده بود پی بگیرد و در مطالعات بین‌المللی دانته شرکت کند و چیزی به آن بیفزاید و خودش را هم غنی کند؛ و حتماً چندین و چند مسئله‌ی ادبی بین‌المللی دیگر که من که سروکارم با ادبیات کهن نیست از آنها خبر ندارم. اما دانشکده‌ی ادبیات حتی هیچ‌وقت نتوانست مشارکت معنی‌داری در مطالعات ادبیات مشروطه بکند که حالا بازارش در اروپا و آمریکا از ایران گرم‌تر است. هر اثر ارزشمندی که درباره‌ی ادبیات معاصر فارسی داریم هم خارج از دانشگاه تولید شده. رفعت دقیق نوشته بود که «تابوت سعدی گاهواره شما را خفه می‌کند» - دقیق و عالمانه نوشته بود چون عرصه‌ی ضرورت و عرصه‌ی آزادی را با هم

اشتباه نگرفته بود. و در ضمن نوشته بود که «سعدی، فردوسی، حافظ و هر که باشد از شعرا و ادبای سابق صدمات این قیام را متحمل خواهد شد و چیزی آنها را خلاصی نخواهد داد. نجات آنها در موفقیت یافتن عصیان است. این عصیان حامی آنها را تولید خواهد کرد. گرسنگان علم و فن، شعر و ادب، حس و فکر آذوقهٔ دماغی را به تصرف خواهند آورد و انقلاب سیاسی و اجتماعی را تکمیل و ترویج [Couronner] خواهند نمود». ^{۱۴۰} کودتای ادبی دانشکده نهایتاً مثل هر کودتای دیگری به ضرر کودتاجیان تمام شد، که هرچند هنوز بر مسندشان نشسته‌اند و مقاله‌های علمی-پژوهشی و علمی-ترویجی می‌نویسند (آن هم عموماً از راه سرقت ادبی و باجگیری و مشروط کردن یک نمره از پایان‌نامه‌ی دانشجویان به نوشتن این مقاله‌های صدمن‌یک‌غاز)، اما خودشان حتماً بهتر از هر کسی می‌دانند که چطور علم و پژوهش در دانشکده‌ی ادبیات بدل به تصویر مضحکی از علم و پژوهش شده. اما فاجعه اینجاست که تمام آن دانش ادبی که از دانشگاه کنار گذاشته شده از کتاب مهمی مثل *تبارشناسی ادبیات* هم کنار گذاشته شده، انگار هرچه خارج از دانشگاه تولید شده نه «دانش ادبی» بلکه نهایتاً قیل‌و‌قال عده‌ای «روشنفکر هنجارگذار» بوده که می‌خواسته‌اند جامعه را از بالا و بر مبنای «رؤیای ملکم» متحول کنند و کارشان بیشتر «سیاسی» بوده تا «ادبی» و در نتیجه اگر به «تبارشناسی ادبیات» بپردازیم دانشی که آنها تولید کرده‌اند محلی از اعراب ندارد. در این موقعیت ملی که دانش ادبی در آن *از اساس بر مبنای طرد و سانسور شکل گرفته*، نادیده گرفتن مطلق دانش ادبی غیردانشگاهی در کتابی به نام *تبارشناسی ادبیات* چیزی نیست الا بازتولید و تثبیت عالمانه‌ی خشونت نامشروع و ترس خورده و چرک و وقیح طرد و سانسور از طریق فراموش کردن آن - و این همه نه به‌عنوان تلاشی آگاهانه و شیرانه از جانب آقای دلال‌رحمانی که خودشان توسط همین دانشگاه کنار گذاشته شده‌اند و کلاس‌های درس از دانش‌شان محروم شده، بلکه به‌عنوان اثر همان قدرتی که *تبارشناسی ادبیات* صادقانه و عالمانه در جهت نقد بنیادی آن نوشته شده؛ و این را هر خواننده‌ای که این کتاب را با صمیمیت و آزادی فکری و حسی بخواند می‌تواند به‌سهولت و به‌صراحت تصدیق کند. *تبارشناسی ادبیات* و *تاریخ‌نگاری ادبی در ایران* خود را یک «کتاب تجربه» می‌داند، یعنی کتابی که می‌خواهد «تلاش‌های متعاقبی را

برانگیزد که به واسطه نوعی اخلاق و سیاست تجربی به تغییر شکل‌های موجود بپردازد» و در این معنی «به‌مثابه نوعی تجربه محدود عمل می‌کند که مخاطب را از خویش می‌کند و دیگر به حال اول باز نمی‌گرداند». اما در عین حال دل‌الرحمانی «کتاب تجربه» را در اینجا از «کتاب اثبات و حقیقت» جدا می‌کند. پرسش اینجاست که اگر این تجربه‌ی گفتمانی مقید به اثبات و حقیقت نباشد، آیا ما را به جای حالی انتقادی به حالی عرفانی دچار نمی‌کند؟ به عبارت دیگر آیا اندیشه‌ی انتقادی نفی اندیشه‌ی اثباتی‌ست یا نقد آن؟ ضد تلاش برای اثبات حقیقت است یا نقد مدام و بی‌پایان محدودیت‌های اندیشه‌ی اثباتی؟ آیا اندیشه‌ی انتقادی هرگز می‌تواند غیر علمی باشد و دغدغه‌ی حقیقت‌اثباتی نداشته باشد؟ *تبارشناسی ادبیات* واقعاً کتاب تجربه است، و این روزها، بالاخص به خاطر فقر علمی اسفناک دانشکده‌ی ادبیات، کم‌تر کتابی به این اهمیت درباره‌ی ادبیات فارسی نوشته می‌شود. نمی‌توان *تبارشناسی ادبیات* را خواند و دوباره به حالی بازگشت که در آن می‌شد «ادبیات» را یک ثابت تاریخی در نظر گرفت. اما در عین حال، *تبارشناسی ادبیات* کتاب یک تجربه‌ی ضدگفتمانی‌ست. ضدگفتمان، همانطور که دل‌الرحمانی در توصیف موقعیت متون عرفانی می‌گوید «آن موقعیت گفتمانی است که به نفی وضعیت موجود و مناسبات جاری در یک گفتمان می‌پردازد؛ بی‌آنکه قادر به ارائه طرحی جایگزین باشد. بنابراین ضد-گفتمان خود بخشی از همان روابط قدرت یا شبکه‌ی دانش-قدرتی است که نافی آن است و با تمام تقابلی که با شرایط موجود دارد، چیزی جز اثر همان روابط جاری و ساری در میدان یک گفتمان نیست» (۱۱۰). *تبارشناسی ادبیات* کتابی‌ست که با تمام قوا متعاقباً تلاش می‌کند تا ناسیونالیسم روشی مطالعات ادبی (از جمله تاریخ و جامعه‌شناسی ادبیات) در ایران را نقد کند، اما خود نهایتاً به کاری بیشتر از بازآرایی ناسیونالیسم روشی نائل نمی‌شود. اهمیت حیاتی *تبارشناسی ادبیات* در پرسشی‌ست که فراروی مطالعات ادبی در ایران می‌گذارد، اما پاسخی که به این پرسش می‌دهد بسیار ناامیدکننده و ضدگفتمانی‌ست - و از قضا پاسخی (در یک معنای جدید) «عرفانی»، یا رازورزانه؛ چرا که نظمی پیشامدی و برآمده از مناسبات ساختاری جهان جدید دولت-ملت‌ها را از بافت مادی و دنیوی‌اش جدا می‌کند، به آن استعلا می‌بخشد و همه‌زمانی‌اش می‌کند، تفاوت واحد و مشابهی که در این نظم میان ملت‌ها گذاشته شده را برمی‌کشد، و تمام تفاوت‌های دیگر

را حول آن سامان می‌دهد؛ پس در عین حال این تصور را هم به ما مشتبه می‌کند که خود «تفاوت ملی» تفاوتی است که از درون با خود متفاوت نیست و تفاوت‌های دیگر آن را درنوردیده‌اند و متکثرش نکرده‌اند.

بگذارید این نوشته را با یک فانتزی وارونه‌ی علمی-تخیلی از محمدتقی بهار به پایان ببرم. چند سال بعد از جدال بر سر مکتب سعدی، در ۲۴ بهمن ۱۳۰۶، بهار مقاله‌ی کوتاهی در شماره‌ی اول مجله‌ی *طوفان* می‌نویسد به نام «شعر».^{۱۴۱} اساس برهان بهار در این مقاله بر یک فانتزی نژادی استوار شده درباره‌ی امکان تصاحب یک ثروت هنگفت ادبی برای ایران و زبان فارسی در اثر صدور امری محتوم از جانب فرماندهی تکامل. پیش‌تر تلاش کردم نشان بدهم که ساخت زمانی ثروت ادبی فیلولوژیک قسمی آینده‌در-گذشته است، یا قسمی تحقق آرزو: ارزشی بالقوه در گذشته هست که اگر چنانکه باید در فضای بین‌المللی امپراتوری فیلولوژیک زبان‌ها و تمدن‌های جهان شناخته شود در آینده محقق خواهد شد. مثلاً ذبیح‌الله صفا در مقدمه‌ی تاریخ ادبیاتش می‌نویسد که «ارزش جهانی» برخی از کلاسیک‌های ایرانی الساعه محقق شده و این دسته آثار حالا «نه تنها ... در زمره دلکش‌ترین نتایج قریحه نژاد ایرانی» هستند، «بلکه ... در ردیف بهترین شاهکارهای ادب و فکر در سراسر عالم» نیز قرار گرفته‌اند، و «کیست که از ارزش جهانی شاهنامه فردوسی و رباعیات خیام و مثنوی مولوی و غزل‌های حافظ بی‌خبر باشد؟». اما از آن مهم‌تر این است که «چه‌بسا آثار بدیع دیگرست که اگر چنانکه باید در معرض علم و اطلاع جهانیان قرار گیرد در شمار اینگونه آثار بزرگ درآید».^{۱۴۲} فیلولوگ بالقوه می‌توانست کلاسیک‌ساز باشد (هرچند بعد از این دوره تنها کلاسیک فارسی جدیدی که ساخته شد، یعنی بوف کور، نه در فضای امپراتوری فیلولوژی، بلکه در فضای جمهوری جهانی ادبیات جا گرفت). بهار در مقاله‌ی «شعر» گامی اوتوپیاپی برای تحقق این آرزوی فیلولوژیک برمی‌دارد. او فانتزیش را با این ادعا شروع می‌کند که «شعرهایی که در ایران گفته شده و می‌شود، کاملترین طرز شعر به نظر می‌رسد، زیرا تأثیری که شعر در آمیختن با موسیقی در موسیقی و موسیقی در شعر می‌بخشد، و هر دو قوت یکدیگر را در نفس شنونده به اتفاق متزاید می‌نماید، می‌رساند که این دو صنعت هرقدر با یکدیگر توأم شده و به هم نزدیک

شوند از حیث نفاست و کمال مقدمتر و برترند».^{۱۴۳} بعد همان ایده‌ی معروف رمانتیک را ارائه می‌دهد که شعر در ابتدا زبان طبیعی احساسات و هیجانات بشر بوده و بعد رفته‌رفته «پیرایه‌هایی بر او بسته شده» و سجع و وزن پیدا کرده. وزن‌ها در ابتدا هجایی بوده‌اند، و این را هم «در قدیم» در «گاتاها» می‌بینیم، و هم «مروز» در «اشعار مغرب‌زمین». جرقه‌ی فانتزی اوتوپایی اینجا می‌خورد. بالاخره چیزی هست که ما در آن از غرب «پیشرفته‌تر» و «متکاملتر» ایم، و آن موسیقی شعر است! از اینجا بهار یک استدلال عروضی-فیلولوژیک را برای اثبات برتری محتوم شعر فارسی بر شعر اروپایی آغاز می‌کند. پیش از این بهار به ما گفته بود که بین علما بر سر اینکه عروض در اصل ایرانی بوده یا عربی اختلاف هست، هرچند خود او معتقد است که عروض چیزی اصالتاً ایرانی‌ست، چرا که «این قسم از شعر زاییده شده از موسیقی است و شیوع موسیقی در ایران علی‌التحقیق اسبق از اقوام عرب است» - که مطابق است با یک گزاره یا کلیشه‌ی شدیداً پرتکرار فیلولوژیک که بر مبنای آن اعراب، به‌عنوان نژادی سامی، در این دانش اساساً سامی‌ستیز، همواره بر مبنای سکون و رکود تعریف شده‌اند، در برابر آریایی‌ها که نژادی همواره پرنرژی و پویا و مبدع و مخترع و صاحبان انحصاری آنچه خوبان همه دارند تلقی می‌شوند. به نظر بهار اعراب «به اعتراف خود» شان موسیقی نداشته‌اند «و موسیقی را در قرن اول اسلام از بنایان ایرانی که مشغول ترمیم کعبه، در نتیجه‌ی حرب حجاج با عبدالله زبیر، بوده‌اند فرا گرفته و همچنین عروض را هم در آن اوان خلیل بن‌احمد (متوفی ۱۷۵ هجری) بعد از شیوع موسیقی وضع نموده است». منبع بهار برای این استدلال «استاد مرگلیوٹ انگلیسی است [که] در این باب مقاله‌ی مهم و مبسوطی در *مجله‌ی انجمن آسیایی* در لندن [همانجا که قرار است در مرکز باغ هایدپارک مجسمه‌ای برای بزرگداشت ثروت ادبی ایران بسازند] منتشر ساخته و هم اوست که می‌گوید قبل از اسلام شعر و شاعر به‌معنایی که بعد مفهوم می‌شد وجود نداشته، و ... شاعری بعد از اسلام به‌واسطه‌ی یادگرفتن موسیقی و نغمات و تصنیفهای ملی ایران در میان اعراب پیدا شده». اعراب شعرهایی را که «جاهلی» می‌نامند بعداً سروده‌اند و وانمود کرده‌اند که متعلق به قبل از اسلام است «و اشخاص خیالی را با اشعار جعلی به مردم معرفی کرده‌اند، و این مهمترین وسیله‌ی ارتزاق بوده است!». ما هم که «علی‌التحقیق می‌دانیم که قبل از اسلام در ایران شعر وجود داشته»، مثل همان گاتاها

یا «درخت آسوریک». با توجه به همه‌ی این «قرائن» و شواهد، به نظر بهار، «می‌توان مسلم داشت، که شعر/امروز، کاملترین طرزی است از شعر و شعرهای مغرب‌زمین از حیث تکمیل صناعی هنوز در حال صباوت [کودکی] بوده و شاید، بلکه محققاً این تصرف و تحسین را [از ما ملت ایران که صاحبان اصلی این قسم شعر متکامل هستیم] اختیار یا اختراع خواهند نمود». آرزوی ثروت ادبی اینجا الساعه به واسطه‌ی تخیلی علمی محقق شده و حتی خود انگلیسی‌ها هم از زبان استاد مرگلیوت به آن اعتراف کرده‌اند. پس چرا ما نباید عمارت پدری را حفظ کنیم و با تمام قوا از آن پاسداری کنیم و منتظر روزی بنشینیم که اروپایی‌ها خودشان به امر فرماندهی تکامل به ما برسند؟ روزی که طبعاً همگان خواهند فهمید که ما از همان اول صاحبان پیشرفته‌ترین شعر جهان بوده‌ایم؟ فروید مفهومی دارد به نام «انکار فتیشیستی» که بر فاصله انداختن ناخودآگاه میان دانش و باور دلالت می‌کند: «می‌دانم مامان فالوس ندارد، اما باور دارم که دارد» - «می‌دانم که دوره‌ی این عمارت نجیب و قدیم به سر رسیده و قیمت ذاتیه‌اش را از دست داده، می‌دانم که برای اثبات نظرم درباره‌ی شعری که در دامنش پرورده شدم باید به استادان انگلیسی ارجاع بدهم، اما باور دارم که خانه‌ی پدری هنوز قیمتی‌ست و هنوز می‌تواند مرا در آغوش خودش پناه دهد». نکته‌ی مهم اما اینجاست که «شعرهای ملی قدیم» به ادبیات مکتوب محدود نمی‌شوند، و صدا و ارتعاشی که از آنها می‌شنویم، بنا بر عملکرد پژواک‌خانه‌ی رازآمیزی که فوکو آن را جایگاه یک «عرفان (mystique)» یا رازورزی فیلولوژیک نامیده بود (و مسئله‌ی «محیط» فیلولوژی را هم باید در نسبت با این عرفان فهمید)، در نهایت ردّی رازآمیز از صدای یک «مردم» است. پس عجیب نیست که وزن «شعر»های گاتاها و درخت آسوریک را «در ایران و میان طبقات عوام» هم باید یافت، شعرهایی که «امروز هم متداول است» اما «چندان مورد توجه قرار نگرفته»، مثل «هتل مثل توتهمتل - پنجه به شیرمال شکر ... الخ». شعرهایی که «هر قدر که در تاریخ بالا می‌رویم باز هم نمونه‌های آن را بین سطور قدما پیدا می‌کنیم». شعرهای کودکی «انسان ایرانی». و حالا استاد بزرگ آقای بهار دارد در آغوش مام میهن واپس می‌رود تا ثروت از دست‌رفته‌ی ادبی پدرانش را که خود از دست رفتنش را به چشم خویشتن دیده اما باور نکرده بازبایی کند. پس می‌نشیند و شعرهای

«عوام» و کودکان را با روشی عروضی-فیلولوژیک با شعرهایی که هنگام بالا رفتن در تاریخ، هنگام بالا رفتن از ستون‌های عمارت پدری، میان سطور پدران شاعر و نیاکان ادیب خود یافته مقایسه می‌کند، و اگر لازم باشد برای نشان دادن تطابقت وزنی‌شان گاهی هم این شعرها را «تصحیح خیالی» می‌کند:

از ختلان آمدیه	بر او تباه آمدیه
آبار باز آمدیه	خشک و نزار آمدیه
بزک نمیر بهار میاد	کنبزه با خیار میاد
خورشید خانم افتو کن	یه من برنج به‌او کن
ما بچه‌های گرگیم	از گشنگی بمردیم

شعرها خودشان به اندازه‌ی کافی گویا هستند. اما بهار در پایان مقاله‌ی کوتاهش می‌گوید که باید از این فراتر رفت و این شعرها و امکانات شاعرانه‌ای که در اختیار می‌گذارند را «در معرض استفاده‌ی ملی قرار» داد. و از «ادبای ایرانی» تقاضا می‌کند که «در این باب زحمتی به خود داده و در تحقیقات زیادتری به ما منت نهند، بلکه بتوان تاریخی از برای این جنس شعر فارسی به دست آورد». یا اینکه بتوان از آغوش مام میهن پدری تراشید و فکری برای این گرسنگی کشنده کرد. پس «اقتراح می‌شود که در این باب اشعار متفرقه‌ای که هست از برای ما بفرستند و ضرب‌المثل‌هایی که به این اوزان از قبیل: تا پول داری رفیقتم / قربون بند کیفیتم؛ یا مثل معروف، [یک تکرار دیگر]: بزک نمیر بهار میاد، و غیره را جمع‌آوری فرمایند». از همه گویاتر اما شیوه‌ای‌ست که بهار مقاله‌اش را به پایان می‌برد: یک قصه و یک شعر عامیانه که حقیقت گفتار دانشکده را به زیباترین و شیرین‌ترین و عیان‌ترین شکلی در برابرمان می‌گذارند. بهار اول «قصه‌ی خوشمزه‌ای» تعریف می‌کند. خوشمزه مثل غذایی که مادر بدهد. دعانویسی از این قریه به آن قریه می‌رود و دعای بلاگردانی به مادران می‌دهد که به بازوی بچه‌هاشان ببندند تا به خواب بروند، ولی شرط می‌کند که تعویذ را باز نکنند و گرنه باطل می‌شود. مادری هست که طلسم روی بچه‌اش کار کرده، ولی حالا دعانویس رفته

و نمی‌شود یکی دیگر برای «طفل نوزادش» از او بگیرد. پس تصمیم می‌گیرد که دعا را باز کند و بدهد دعانویس دیگری یکی دیگر از رویش برایش بنویسد، ولی وقتی که کاغذ را باز می‌کند می‌بیند دعانویس رویش فحش نوشته:

کره خر بی تنبون بادش بده بجنبون
گریه کند به من چه؟ خنده کند به من چه؟

اما کار اینجا هم تمام نمی‌شود. بعد از این ضربه‌ی کاری بهار برای بار سوم سراغ «بزک نمیر» می‌رود و می‌نویسد «و من برای امتحان این جنس شعر، مثل "بزک نمیر" را که در این قسمت [یعنی در میان اشعار عامیانه‌ای که ردّ وزن باستانی شعر ملی در آنها باقی مانده] بهترین اشعار است در قطعه‌ای تضمین نموده‌ام و چند شعر آن را ذیلاً می‌نگارم». شعر نسبتاً بلندیست به اسم «بز اوستا بابا»:

اوستا بابا بزی داشت یک بز خوش‌پزی داشت
هرچه می‌دیدش به صحرا بهش می‌گفت ماشالله
پشتشه باش زیرشه باش پستان پرشیرشه باش...

اما بعد زمستان می‌شود و «پنبه‌دانه» که خوراک زمستانی بز است (همان که شتر هم در خواب می‌بیند) گران می‌شود و اوستا بابا که خسیس است و زنش هم پنبه‌ریس دیگر به بز غذا نمی‌دهد. و بز گرسنه

بع می‌زنه ور می‌زنه این ور و آن ور می‌زنه
جفت می‌زنه تو طاقچه پوز می‌زنه تو باغچه
از گشنگی جون می‌کنه خاک و با دندون می‌کنه...

ولی اوستا بابا هرچند که هر بار با غذا به خانه می‌آید، «حیفش [میاد] به بز بده / می‌خواد همیشه بز بده». و خلاصه بز همیشه گرسنه می‌ماند و منتظر آمدن بهار و کنبزه و خیار. تا اینکه بالاخره یک روز طاقت بز طاق می‌شود و به اوستا بابا می‌گوید که خون من به گردن توست. به من غذا بده تا بعد به تو شیر و خامه و سرشیر و پشم بدهم. اوستا بابا هم درمی‌آید و صاف و پوست‌کنده حق مطلب را کف دست بز می‌گذارد:

اوستا بابا رفت رو سرش دستاش و زد بر کمرش
جان کلام و گفتش قربون حرف مفتش
صل علی محمد (ص) دوستت دارم نه این قد

جو نمی دم کا نمی دم
تا چیز نخوای، نوکر تم
دور سرت می گردم
پشتمه خودم می پوشم
اوستا دمش کلفته

جل نمی دم جا نمی دم
نوکر فرمانبر تم
شاخاته گل می بندم
شیرته خودم می نوشم
عاشق مال مفته.





۱. تمامی ارجاع‌ها به متن *تبارشناسی ادبیات و تاریخ‌نگاری ادبی در ایران* در پرازنتر در متن آمده‌اند. ارجاعات به سایر متون در پانویس‌ها ذکر شده‌اند. رسم‌الخط در تمام نقل‌قول‌ها پیرو منبع است. تمامی تأکیدها و گروه‌ها در نقل‌قول‌ها از من است مگر خلاف آن در متن ذکر شده باشد.

۲. تقابل «واقعی» و «نمادین» در اینجا یادآور تقابل مشهور آن‌ها در منظومه‌ی فکری ژاک لاکان است، اما باید در نظر داشت که این دو اصطلاح در *تبارشناسی ادبیات* (و تبعاً در این نوشته) در معنایی متفاوت

و نزدیک به کاربرد روزمره‌ی این کلمات به کار رفته‌اند؛ چرا که، از یک سو، «امر واقع»، در معنای لاکانی کلمه، چیزی در دسترس و بیان‌شدنی نیست که ارتباط مستقیم و آگاهانه با آن، دخالت در آن، و رتق‌وافتق آن ممکن باشد؛ و از سوی دیگر، کردار دبیران هم کرداری غیرزبانی یا غیرنمادین نیست، بلکه اداره‌ی ملک، چنان که خود کتاب هم تأکید می‌کند، کاری‌ست که به وسیله‌ی زبان و نوشتار انجام می‌شود. (به نظر من، دالی که در گفتار دلال‌رحمانی به مفهوم لاکانی «امر واقع» نزدیک‌تر است «مرگ» است، و دال همبسته‌ی آن یعنی «زمان»).

³ Montesquieu, *Persian Letters*, trans. Margaret Mauldon, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 2008), 139.

⁴ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. Anne M. Cohler, Basia C. Miller, and Harold S. Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 20.

⁵ Judith N. Shklar, *Montesquieu* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 84–85, 55, 94, 31, 46.

⁶ برای بحث مفصل در این باره، در ادبیات فرانسوی و انگلیسی، نک.

Alain Grosrichard, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, trans. Liz Heron (London: Verso, 1998); Srinivas Aravamudan, *Enlightenment Orientalism: Resisting the Rise of the Novel* (Chicago: University of Chicago Press, 2012); Martha Pike Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1908).

عنوان فرانسوی کتاب گروسریکار از عنوان ترجمه‌ی انگلیسی بسیار گویاتر است: *ساختار حرم‌سرا: تخیل استبداد آسیایی در غرب کلاسیک*

Alain Grosrichard, *Structure du sérail: la fiction du despotism asiatique dans l'Occident classique* (Paris: Seuil, 1979).

⁷ Grosrichard, *The Sultan's Court*, 3–52.

درباره‌ی کلمه‌ی «استبداد» و تغییرات مفهومی و معنایی آن در زبان فارسی نک. آرش حیدری، *واژه‌گونه‌خوانی استبداد/ایرانی* (تهران: مانیا هنر، ۱۳۹۹)، ۹۰–۴۳.

⁸ Grosrichard, *The Sultan's Court*, 42–47.

⁹ See, Abbas Vali, *Pre-Capitalist Iran: A Theoretical History* (New York: New York University Press, 1993), Chs. 2 & 3.

این کتاب به فارسی ترجمه شده (عباس ولی، *ایران پیش از سرمایه‌داری*، ترجمه‌ی حسن شمس‌آوری، تهران: مرکز، ۱۳۸۰) اما من متأسفانه به نسخه‌ی فارسی دسترسی نداشتم و از نسخه‌ی انگلیسی استفاده کرده‌ام.

¹⁰ See, *ibid.*, Ch.5.

می‌شود گفت که غیاب اقتصاد در گفتار دلال‌رحمانی هم همبسته‌ی غیاب «همان متونی است» که در نگارش تاریخ ادبیات [هم عموماً] به‌عنوان مطالب [و داستان‌های] عامیانه، اشعار سخیف بازاری و متون غیرفاخر کنار گذاشته شده‌اند» (۸۳). البته این متون دقیقاً به همین دلیل از حوزه‌ی مطالعه‌ی

تبارشناسی ادبیات کنار گذاشته شده‌اند که قبلاً کنار گذاشته شده بودند و هیچوقت بخشی (مهم) از «ادبیات کهن» تلقی نشده‌اند. اما در عین حال همین متون، به‌ویژه متون داستانی، بیشترین قرابت را با مفهوم جدید «ادبیات» دارند، و اگر بخواهیم به «دوره‌ی طولانی» (*longue durée*) «ادبیات» در قلمرو زبان فارسی فکر کنیم، یا اگر بخواهیم بپرسیم چرا در آستانه‌ی مشروطه فقط شعر فردوسی و نظامی «پوئزی» تلقی می‌شد، مطالعه‌شان احتمالاً مهم‌تر از متون دیگر خواهد بود.

^{۱۱} برای توصیف مختصر این راه‌های تجاری بنگرید به مقدمه‌ی کتاب زیر (برای نقشه‌ی کلی راه‌های مهم تجاری نک. ص ۳۴).

Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

^{۱۲} برای مشاهده‌ی فهرستی از مدارس و خانقاه‌های مهمی که در این دوره ساخته شده‌اند نک. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی*، ج ۳/۱ (تهران: فردوسی، ۱۳۷۳)، ۲۱۵-۲۰۹.

^{۱۳} Tofigh Heidarzadeh, "The Marāgheh School and Its Impact on Post-Mongol Science in the Islamic World", in *Iran After the Mongols*, ed. Sussan Babaie (London: I.B. Tauris, 2019), 152-55.

^{۱۴} Leonard Lewisohn, "Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia, from Alā' al-Dawla Simnānī (d.736/1326) to Shāh Qāsim Anwār (d. 837/1434)", in *Iran After the Mongols*, ed. Sussan Babaie (London: I.B. Tauris, 2019), 186-87.

^{۱۵} قول نقل شده از «رساله در اصلاح امور» نوشته‌ی خان خانان (مرتضی‌قلی‌خان صنیع‌الدوله) است.

^{۱۶} نقل قول از مقدمه‌ی ابن خلدون است.

^{۱۷} صفا، *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی*، ج ۳/۲، ۴۵-۱۱۴۳.

^{۱۸} برای طرحی از جغرافیای شبکه‌ی خانقاه‌ی این سلسله‌ها نک.

Lewisohn, "Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia," 178-79.

^{۱۹} در ص ۱۵۹ کتاب این سه مورد در قالب سرفصل‌های جداگانه آمده‌اند، اما، به توجه به تقسیمات درونی متن، به نظر می‌رسد که جدا شدن آن‌ها در اینجا خطای تایپی باشد.

^{۲۰} «خلق» را در اینجا می‌توان متناظر با «انباشت بدوی» در نظر گرفت، و «کسب» را متناظر با «مبادله». درباره‌ی ادبیات به‌عنوان یک نهاد رماتیک و مدرن، و همچنین توصیفی از فرایند تاریخی شکل‌گیری و گسترش یک فضای جهانی ادبیات (از قرن شانزدهم) از خلال انباشت سرمایه‌ی ادبی در فضاهای ادبی ملی، نک. پاسکال کازانوا، *جمهوری جهانی ادبیات*، ترجمه‌ی شاپور اعتماد (تهران: مرکز، ۱۳۹۲)، به‌ویژه «بخش اول: جهان ادبی». درباره‌ی نسبت «زبان ملی» با «زبان عامه» (و البته با ادبیات و ماشین چاپ)، نک. بندیکت اندرسون، *جماعت‌های تصویری*، ترجمه‌ی محمد محمدی (تهران: رخ‌داد نو، ۱۳۹۱)، ۹۷-۹۶.

۵۹. همچنین قس. سیدمحمدعلی جمالزاده، یکی بود و یکی نبود، چاپ هفتم (با مقدمه بر چاپ پنجم، ۱۳۳۳) (تهران: کانون معرفت، ۱۳۴۳).

۲۱ در مورد مفهوم «دموکراسی ادبی» (دربرابر «استبداد ادبی») نک. جمالزاده، یکی بود و یکی نبود، «دیباچه» [۱۳۳۷ق.ا]. مسئله‌ی «دموکراسی ادبی» را در فکر جمالزاده، به گمانم، باید در بستر خوانشی انتقادی از داستان «رجل سیاسی» در همین مجموعه طرح کرد. اگر مسئله‌ی «رجل سیاسی» را حاکمیت عامه، یا امکانات عامه‌ی مردم برای به دست گرفتن صحنه‌ی سیاست، بدانیم، کتاب ارزشمند کامران سپهران، *تئاترکراسی در عصر مشروطه* (۱۳۰۴-۱۲۸۵) (تهران: نیلوفر، ۱۳۸۸)، مسیر جالبی برای خواندن این داستان باز می‌کند.

۲۲ میرزا آقا تبریزی، *چهار تیاتر، ویراسته‌ی باقر مؤمنی* (تبریز: ابن سینا، ۱۳۳۵)، ۱۹۳. همچنین نک. سپهران، *تئاترکراسی در عصر مشروطه*، ۴۵-۵۷، «میرزا آقا تبریزی و سیاست زیباشناختی».

۲۳ نک. گئورگ لوکاچ، *نظریه‌ی رمان*، ترجمه‌ی حسن مرتضوی (تهران: آشیان، ۱۳۹۷)، ۲۵-۱۵؛ یوهان ولفگانگ فون گوته، *دیوان غربی شرقی*، ترجمه‌ی محمود حدادی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، ۱۳۹۷)، ۸-۲۷.

Johann G. Herder, *Herder: Philosophical Writings*, trans. Michael Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 60-61.

۲۴ میرزا فتحعلی آخوندزاده، *تمثیلات: شش نمایشنامه و یک داستان*، به تصحیح علیرضا حیدری، ترجمه‌ی میرزا محمدجعفر قراجه‌داغی (تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹)، ۹، ۱۵. نقل قول‌ها از دو نامه‌ی آخوندزاده است یکی به میرزا جعفر، مترجم نمایشنامه‌هایش به فارسی، و دیگری به میرزا یوسف خان مستشارالدوله، که هر دو در سال ۱۸۷۱م. ۱۲۸۷هـ نوشته شده‌اند.

۲۵ تبریزی، *چهار تیاتر*، ۸-۷ [ملحقات]، ۱-۲، ۲۱۵-۲۰۰.

²⁶ Shklar, *Montesquieu*, 85, 46.

۲۷ درباره‌ی «استبداد حرمسرای» نک. نوید نادری، «رازهای آدم‌های بی‌راز (انسان جغرافیایی و استبداد حرمسرای در نامه‌های ایرانی)»، *پروپلماتیکا*، ۱۴۰۰/۰۱/۲۱ <https://problematica-archive.com/montesquieu>

۲۸ در نظریه‌ی نظام‌های جهانی، یا دقیق‌تر «نظام-جهان‌ها»، «اقتصاد-جهان» واحدی سیاسی-اقتصادی (یا قسمی «نظام-جهان») است که به صورت کلی بر قلمرویی سرزمینی دلالت می‌کند که، برخلاف «امپراتوری-جهان»، محکوم یک دولت واحد نیست، بلکه متشکل از قلمروهای دولتی متفاوتی است که «زنجیره‌ی تأمین» اقتصادی‌شان به هم پیوند خورده، چنانکه اگر جریان مبادله بین آنها قطع شود دچار بحران اقتصادی می‌شوند. بنا به تحلیل امانوئل والرستین [یا چنانکه در فارسی جا افتاده، والرشتاین] اقتصاد-جهان «مدرن»، یا «سرمایه‌دارانه»، یا «روپایی»، در قرن بلند شانزدهم با تسخیر جزایر اطلس و بعد از آن قاره‌ی آمریکا، با محوریت اسپانیا، و پیوند زدن تجارت دو سوی اقیانوس اطلس به دو سوی

دربای مدیترانه، شکل می‌گیرد؛ در قرن هفدهم با افول امپراتوری هابسبورگ‌های اسپانیا و مرکزیت یافتن هلند تثبیت می‌شود؛ در قرن هجدهم با رقابت بریتانیا و فرانسه بر سر تصاحب مرکزیت اقتصاد-جهان به سرعت گسترش می‌یابد و امپراتوری‌های روسیه و عثمانی و گورکانی در آن ادغام می‌شوند («جنگ‌های ناپلئونی» در ادامه‌ی «جنگ هفت‌ساله» - که به اولین جنگ جهانی معروف است - بخش مهمی از این فرایند گسترش‌اند، و جنگ‌های ایران و روس را نیز، علی‌رغم انگیزه‌های خودویژه‌ی قاجاریان، نمی‌توان خارج از مدار پویایی این جنگ‌ها فهمید)؛ و سرانجام در قرن نوزدهم، اقتصاد-جهان سرمایه‌دارانه، یا مدرن، جهانگیر می‌شود و سراسر سیاره‌ی زمین را در بر می‌گیرد. «امپریالیسم» در متن حاضر مشخصاً به فرایند گسترش اقتصاد-جهان سرمایه‌دارانه از خلال رقابت‌های نظامی و اقتصادی بین امپراتوری‌های اروپایی (که از نیمه‌ی قرن هجدهم شامل امپراتوری روسیه نیز می‌شود) در قرن هجدهم و نیمه‌ی اول قرن نوزدهم اشاره دارد، و بر نظم سیاسی متناظر با پایان «مرکانتالیسم» (یا «تجارت آزاد») و آغاز «سرمایه‌داری انحصاری» (یا «دولتی») دلالت می‌کند. برای توضیحات نظری درباره‌ی مفهوم «اقتصاد-جهان»، نک. امانوئل والرشتاین، *نظام جهانی مدرن: کشاورزی سرمایه‌دارانه و خاستگاه‌های اقتصاد جهانی اروپا در سده‌ی شانزدهم*، ترجمه‌ی سناءالدین سراجی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۴۰۰. درباره‌ی گسترش اقتصاد-جهان مدرن در قرن هجدهم نک. جلد سوم همین مجموعه:

Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730s-1840s*, vol. 3, 4 vols. (Berkeley: University of California Press, 2011).

²⁹ See, Karl S. Guthke, *Exploring the Interior: Essays on Literary and Cultural History* (Cambridge: Open Book Publishers, 2018), Chs. 3 & 4.

عنوان کتاب گوته که را می‌توان به جستجوی بیرونی درون هم ترجمه کرد.

^{۳۰} درباره‌ی فیلولوژی و تقسیم‌المانه‌ی جهان به واحدهای ملی، نک.

Erich Auerbach, "The Idea of the National Spirit as the Source of Modern Humanities [1955]", in *Time, History, and Literature: Selected Essays of Erich Auerbach*, ed. James Porter, trans. Jane Newman (Princeton: Princeton University Press, 2014), 56-61.

^{۳۱} عبدالرحیم طالب‌ابوف، *مسالك المحسنين*، ویراسته‌ی باقر مؤمنی (تهران: شرکت سهامی کتابهای

جیبی، ۱۳۴۷)، ۵۷.

^{۳۲} میرزا فتحعلی آخوندزاده، *مکتوبات*، ویراسته‌ی باقر مؤمنی (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۵۰)، پنج (بعد از مقدمه‌ی مصحح).

^{۳۳} همان، ۱۹.

^{۳۴} میرزا فتحعلی آخوندزاده، *مقالات*، ویراسته‌ی باقر مؤمنی (تهران: آوا، ۱۳۵۱)، ۶۲، ۶۶.

³⁵ Frans-Willem Korsten, *A Dutch Republican Baroque: Theatricality, Dramatization, Moment, and Event* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017), 107–13.

³⁶ کار فرهنگی ژانر داستان جاسوسی که در نیمه‌ی دوم قرن هفدهم شکل می‌گیرد و رونقی فوق‌العاده پیدا می‌کند اساساً تولید و نشر بازنمایی‌های میزآن‌ابیمی ست، یا فرافکنی تصویری از تمامیت صحنه‌ی جهانی جدید از درون حاکمیت‌های سرزمینی پسا-وستفالیایی. مهم‌ترین اثر در این ژانر داستانی را غالباً کتاب *نامه‌های یک جاسوس ترک* اثر جیوانی پائولو مارانا می‌دانند، که مهم‌ترین منبع الهام *نامه‌های ایرانی منتسکیو* نیز هست. تعداد *نامه‌های محمود*، جاسوس ترک مارانا، که در نسخه‌ی ایتالیایی اولیه‌ی کتاب (۱۶۸۴) فقط ۳۰ نامه است، در سال ۱۶۸۹، در اولین نسخه‌ی فرانسوی آن به ۱۰۲ نامه می‌رسد، و تا ۱۶۹۷ تبدیل به یک مجموعه‌ی هشت‌جلدی ۶۳۲-نامه‌ای می‌شود که دیگر معلوم نیست چه کسی آن‌ها را نوشته و تعداد زیادی از *نامه‌هایش* احتمالاً از ترجمه‌های انگلیسی به فرانسه ترجمه شده و به نسخه‌های بعدی اضافه شده‌اند. اما محمود تنها جاسوس این دوران نیست. جاسوس‌های داستانی بسیاری از قرن هفدهم تا قرن نوزدهم به کشورهای مختلف می‌روند و از آنجا، و به زبان کشور مقصد، با کشور مبدأ *نامه‌نگاری* می‌کنند: جاسوس‌های آلمانی، انگلیسی، فرانسوی، یهودی، و حتی نامرئی، که از خلال *نامه‌هایشان* که به بیرون می‌روند وضعیت‌های درونی موقعیت‌های ملی متفاوت در نسبت با موقعیت‌های ملی دیگر مرئی می‌شود. زاویه‌ی دید این جاسوس‌ها بعدتر به زاویه‌ی دید تیپ‌ها و کاراکترهای بسیار دیگری تبدیل می‌شود که از منظر یک «غریبه» به درون موقعیت‌های ملی متفاوت می‌نگرند. برای بحث بیشتر درباره‌ی *رمان‌های جاسوسی در قرن هجدهم*، نک.

Aravamudan, *Enlightenment Orientalism*, 41–50.

برای یک نمونه‌ی فارسی، نک. «مکتوبات یک انگلیسی» (ح ۲۹–۱۳۲۸ ق.ه)، از نویسنده‌ای ناشناس، منتشر شده در مسعود کوهستانی‌نژاد، ویراستار، *مشروطیت ایران و رمان فارسی*، ج ۱، ادبیات عصر مشروطیت (تهران: دنیای اقتصاد، ۱۳۹۶)، ۶۶–۲۱۷. برای بحث بیشتر درباره‌ی منظر علمی و روشنگرانه‌ی غریبه، نک. نادری، «ارزهای آدم‌های بی‌راز».

^{۳۷} جمالزاده، یکی بود و یکی نبود، ۸–۶ [دبیاچه‌ی ۱۳۳۷ ق.ه].

^{۳۸} آخوندزاده، تمثیلات، ۲۶–۲۵.

^{۳۹} همچنین قس. مسعود کوهستانی‌نژاد، ویراستار، *مشروطیت ایران و رمان خارجی*، ادبیات عصر مشروطیت (تهران: دنیای اقتصاد، ۱۳۹۶)، ۱۵–۹.

^{۴۰} آخوندزاده، تمثیلات، ۱۹.

^{۴۱} قس. نیما یوشیج: «شعر شما هستی‌ای است که با هستی ارتباط قوی دارد». نک. «حرف‌های همسایه»، در *درباره‌ی هنر و شعر و شاعری*، ویراسته‌ی سیروس طاهباز (تهران: نگاه، ۱۳۸۵)، ۱۶۹.

^{۴۲} آخوندزاده، تمثیلات، ۱۴–۱۳.

۴۳ نک. یوشیج، «حرف‌های همسایه»، ۱۳۴، ۲۲۳، ۲۷۰.

۴۴ همان، ۴۰-۱۳۹. (تأکید از من)

۴۵ این کتاب در واقع ادامه‌ی *ماجرای حاجی بابای اصفهانی* (۱۸۲۴) است. برای ترجمه‌ی فارسی نک. جیمز موریه، *حاجی بابا در لندن*، ترجمه‌ی میرزا اسدالله طاهری (تهران: نگاه، ۱۳۹۹). برای ترجمه‌ی جلد اول نک. جیمز موریه، *سرگذشت حاجی بابای اصفهانی*، ترجمه‌ی میرزا حبیب اصفهانی، ویراسته‌ی جعفر مدرس صادقی (تهران: مرکز، ۱۳۷۹)؛ یا نسخه‌ی معروف‌تر آن که مصحح در آن پروژه‌ی ساده‌نویسی را با زهم پیش‌تر برده و، به یک اعتبار، بر خوردش با ترجمه‌ی میرزا حبیب فیلولوژیک نبوده: جیمز موریه، *سرگذشت حاجی بابای اصفهانی*، ترجمه‌ی میرزا حبیب اصفهانی، به تصحیح سیدمحمدعلی جمالزاده (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸).

۴۶ درباره‌ی مفهوم «ادبیات-جهان» نک.

WRc (Warwick Research Collective), *Combined and Uneven Development: Towards a New Theory of World-Literature* (Liverpool: Liverpool University Press, 2015).

⁴⁷ See, Walter Scott, "The Adventures of Hajji Baba of Ispahan in England, 1828; The Kuzzilbash: A Tale of Khorasan, 1828 [Originally Pub. in *Quarterly Review*, xxxix (1829)]", in *On Novelists and Fiction*, ed. Ioan Williams, Routledge Revivals (London: Routledge, 2010).

متأسفانه فقط به نسخه‌ی الکترونیکی از این کتاب دسترسی پیدا کردم که صفحاتش شماره ندارند، اما از طریق وبسایت‌های معمول در دسترس است. برای بحث بیشتر درباره‌ی خوانش واقع‌گرایانه‌ی اسکات از کتاب‌های موریه، نک.

Kamran Rastegar, "Transactions and Translations: *Hajji Baba Ispahani's* Value between English and Persian Readerships", in *Literary Modernity Between the Middle East and Europe: Textual Transactions in 19th Century Arabic, English and Persian Literatures* (London: Routledge, 2007), 126-44.

⁴⁸ Niloofar Sarlati, "Between Polite Economy and the Gift: Nineteenth-Century British Travelers and Persian Excess", *Philological Encounters* 5, no. 2 (2020): 134-60.

⁴⁹ Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century*, 227, 231.

^{۵۰} البته باید به این نکته هم توجه داشته باشیم که آنها نه «literature» (لیترچر) بلکه «littérature» (لیتراتور/لیتراتور) را استفاده می‌کردند، و این تفاوتی بسیار معنی‌دار و مهم است که دلیلش را می‌توان در کتاب *جمهوری جهانی ادبیات* نوشته‌ی پاسکال کازانوا (که جلوتر به آن بازخواهم گشت) یافت.

^{۵۱} در *تبارشناسی ادبیات* جا افتاده، در *مکتوبات* هست.

۵۲ نک. آخوندزاده، *مکتوبات*، ۳۳، ۳۵.

۵۳ همان، ۳۴.

⁵⁴ See, Mohammad Javanmard, "Contemporary Persian Poetry as History: On the Simultaneity of the Allegorical Construction of Nation and Individual Subjectivity in Early 20th Century Iranian Poetry", *Journal of Critical Studies in Language and Literature* 3, no. 2 (2022): 26–35.

۵۵ آخوندزاده، *مقالات*، ۳۲–۳۱.

۵۶ آخوندزاده، *مکتوبات*، ۳۵–۳۴.

۵۷ مسئله این نیست که آیا اشعار فردوسی واقعاً ذیل مفهوم «رنالیسم» می‌گنجد یا نه (طبعاً بدون خوشنوی بنیادی به متن *شاهنامه* نمی‌گنجد)، مسئله این است که چرا به نظر منتقدان ادبی این دوره رنالیست به نظر می‌رسد؟ چرا آن‌ها فردوسی را ذیل «نظریهٔ زیبایی‌شناختی» ای می‌خوانند (و این پاورقی احتمالاً تنها جایی‌ست که دل‌الرحمانی «زیبایی‌شناسی» را در معنای «استتیک» به کار می‌برد) که بنا به قضاوت خود دل‌الرحمانی به «نوعی نظریهٔ رنالیسم» می‌ماند؟ به گمان من مسئله‌ی ادبیات مشروطه، در درجه‌ی اول، رنالیسم نیست، بلکه محاکات یا میمسیس (یا، بنا به پیشنهاد گویای میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، واپی‌نگاری) است، که البته به‌عنوان یک مسئله‌ی ادبی از رنالیسم تفکیک‌ناپذیر است (چنانکه مثلاً عنوان فرعی کتاب میمسیس اریش اوثریخ، به‌عنوان مهم‌ترین اثری که پرسش واپی‌نگاری در مطالعات ادبی جدید را صورت‌بندی کرده، و از هومر تا ویرجینیا وولف و جیمز جویس را در بر می‌گیرد، «*بازنمایی واقعیت در ادبیات غربی*» است)؛ اما در عین حال حرف فریدون آدمیت، که روشنفکران عصر مشروطه را «رنالیست تلقی [می‌کند]»، چنان که در این نوشته سعی کرده‌ام استدلال کنم، بیراه نیست (قس. پاورقی ص ۲۳۰ در *تبارشناسی ادبیات*).

۵۸ نک. کازانوا، *جمهوری جهانی ادبیات*، ۱۰۰–۹۳. درباره‌ی «انقلاب فیلولوژیک» نک. اندرسون، *جماعت‌های تصویری*، ۱۵۳–۱۲۹، و همچنین ۹۷–۸۳.

⁵⁹ Auerbach, "The Idea of the National Spirit as the Source of Modern Humanities," 56-7.

⁶⁰ Edward W. Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 2003), 45.

درباره‌ی فیلولوژی و تقسیم جهان به جغرافیاهای فرهنگی و زبانی و نژادی، همچنین نک.

Aamir R. Mufti, *Forget English!: Orientalisms and World Literatures* (Cambridge: Harvard University Press, 2016).

^{۶۱} درباره‌ی نسبت آخوندزاده با رمانتیک‌های روسی و اندیشه‌ی روشنگری، نک.

Maryam B. Sanjabi, "Rereading the Enlightenment: Akhundzada and His Voltaire", *Iranian Studies* 28, no. 1/2 (1995): 39–60.

۶۲ صفا، *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی*، ج ۱، فاقد شماره‌ی صفحه |مقدمه‌ی سال ۱۳۳۲ که در ابتدای جلد اول، پیش از فهرست آمده است|. درباره‌ی فیلولوژی، نسبت آن با فرهنگ‌ها و قوای بیانی خاص هر فرهنگ، زبان به‌مثابه‌ی حامل سنت، و همچنین فیلولوژی به‌عنوان دانش مطالعه‌ی تاریخت درونی زبان، نک. میشل فوکو، *الفاظ و اشیا: باستانشناسی علوم انسانی*، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی (تهران: ماهی، ۱۳۹۹)، ۸۸-۳۶۴؛ درباره‌ی فیلولوژی و نسبت آن با نژاد، نک.

Maurice Olander, *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*, trans. Arthur Goldhammer (Cambridge: Harvard University Press, 1992); Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature* (Stanford: Stanford University Press, 2008).

درباره‌ی نسبت نژاد با جغرافیا و ملیت (و همچنین نظام تقسیم کار)، نک.

Denise Ferreira da Silva, *Toward a Global Idea of Race* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007); Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (London: Verso, 1991).

۶۳ هم فیلولوژی دانشی رمانتیک بود و هم رمانتیسیسم یک جنبش ادبی فیلولوژیک، و مسئله‌ی شکل‌گیری ادبیات در ایران بدون پرداختن به هر دو قابل طرح و تبیین نیست. بحث در اینجا نه بر سر دو جریان بین‌المللی مجزا، بلکه درباره‌ی رابطه‌ی دیالکتیکی‌ست بین «ادبیات‌های ملی» و «ادبیات جهان» که هر دو مفاهیمی رمانتیک و فیلولوژیک‌اند، و ما را به دیدن سویه‌های متفاوت یک مقوله‌ی کلی واحد، یعنی «ادبیات»، دلالت می‌کنند. پیشتر در این جستا با تفصیل بیشتری، اما در بافت دیگری، به این مسئله پرداخته‌ام:

Navid Naderi, "World Literature as Persian Literature", in *Persian Literature as World Literature*, ed. Mostafa Abedinifard, Omid Azadibougar, and Amirhossein Vafa (New York: Bloomsbury, 2021), 225-47.

۶۴ به‌عنوان دو کلمه، «پوئزی» و «لیتراتور»، در متون پایان عصر مشروطه کاربردهای سیال تری دارند و به مدلول‌های متفاوتی دلالت می‌کنند که می‌توانند ذیل یکی از این دو وجه غالب مفهومی طبقه‌بندی شوند.

۶۵ چنانکه مثلاً در *theatre of war* توپوس را مترجمان متفاوتی در فارسی به تصویر مکرر، مضمون مکرر، نقش‌مایه‌ی تکرار شونده، و بن‌مایه ترجمه کرده‌اند که همه ترجمه‌هایی صحیح‌اند، اما هیچ یک دلالت مشخصاً فضایی توپوس را به فارسی منتقل نمی‌کند، به همین دلیل هم مترجمان دیگری ترجیح داده‌اند خود کلمه را فارسی کنند. «پیکار کهنه و نو» یا «جدال بر سر سعدی» در تاریخ‌نگاری ادبی در ایران دقیقاً یک مضمون تکرارشونده است که هیچ تاریخ‌نگاری نمی‌تواند نادیده‌اش بگیرد. در عین حال این توپوس در هر تکرارش فضایی گفتاری را فرامی‌خواند و مناسبات برسازنده‌اش را یادآوری یا بازآرایی می‌کند. از آنجا که این جدال هنوز زنده است و تمام نشده روایت تاریخ‌نگارانه‌ی آن نیز همیشه تبعاتی

همزمانی دارد و بالقوه جبهه‌های متفاوت این جدال را دوباره به این توپوس، یا این معرکه، فرامی‌خواند. به عبارت دیگر، در میدان ادبی ایران هنوز می‌توان بر سر کهنه و نو، یا سنت‌گرایی و نوگرایی، معرکه گرفت، نیروهای میدان ادبی را در یک میزان سن ناهمساز (*antagonistic*) آرایش داد، و برای بازآرایی میدان تلاش کرد. به همین دلیل هم هنوز هر از گاهی دعوای «ادبیات معاصر» و «دانشکده‌ی ادبیات» در فضای ادبی ایران تکرار می‌شود و همیشه یکی از متخصمانه‌ترین و شیرین‌ترین دعوهاست که بالقوه می‌تواند عواطف شدیدی را درگیر کند و در نتیجه طرحی همزمانی از آرایش نیروهای میدان ادبی در برابرمان بگذارد. هرچند این روزها به نظر می‌رسد که این نیروها بیش از پیش یکدیگر را نادیده می‌گیرند و هر یک به مسیر جدای خودشان می‌روند. اما این جدایی تبعات خودش را هم دارد و هر روز بر فقر فلج‌کننده‌ی مطالعات ادبی در ایران می‌افزاید؛ به عبارت دیگر، اینکه مطالعه‌ی ادبیات معاصر مطلقاً هیچ جایی در دانشکده‌ی ادبیات ندارد در درجه‌ی اول خود دانشکده‌ی ادبیات را فقیر می‌کند و حتی امکان مطالعه‌ی انتقادی متون کهن را از آن سلب می‌کند. دانشجویان پراورزی و جوانی که بسیاریشان از سر علاقه به متون ادبی معاصر به دانشکده‌های ادبیات می‌روند و علیرغم سردرگمی و بی‌راهنمایی پایان‌نامه‌هایشان را هم درباره‌ی ادبیات معاصر می‌نویسند، تقریباً همه‌شان در دانشگاه سرخورده و افسرده می‌شوند. اگر بنشینید و به مسائل و درگیری‌های این دانشجویان با استادان‌شان گوش دهید می‌بینید که غالباً، اگر خودشان جداگانه درگیر مطالعات ادبی باشند، از این رنج می‌برند که استادان‌شان حرف‌هایشان را نمی‌فهمند و بدون هیچ دلیل عقلانی راضی‌کننده‌ای در برابر امیال و برنامه‌های پژوهشی‌شان مقاومت می‌کنند، پس آنها هم بیش از هر چیز به دنبال راهی می‌گردند که قال قضیه را بکنند و از دانشکده فرار کنند؛ و اگر خودشان مطالعه‌ی پیشینی ندارند و به دانشگاه آمده‌اند که مطالعه کردن یاد بگیرند، در سرگردانی استادان‌شان سرگردان شده‌اند و از نوعی کلافگی علمی و حس بی‌پهودگی رنج می‌برند. در نبود نهادی علمی که بتواند جایی برای این پژوهشگران بالقوه باز کند، در فرایند پژوهش همراهی‌شان کند، به مباحثات ادبی دقت و نیرو ببخشد، و امکان نقد و قضاوت ایجاد کند، فضای ادبی خارج از دانشکده هم، که در تمام این سال‌ها از فضای دانشکده پویاتر بوده و با مطالعه‌تر، و همواره تلاش کرده که نهادهای مستقل خودش را بسازد (از همه مهم‌تر کانون نویسندگان) فقیر می‌شود و پویایی نیروهایش هدر می‌رود. و در عین حال، نیروهای ادبی خارج از دانشکده نیز، مثل نیروهای درون دانشکده، توان ارتباط عالمانه و انتقادی با متون کهن را از دست می‌دهند. این که می‌گویم ادبیات معاصر مطلقاً هیچ جایی در دانشکده‌ی ادبیات ندارد به این دلیل است که آن چند واحد اجباری و اختیاری هم که به زور در برنامه گنجانده شده را در اکثر قریب به اتفاق موارد همان متولیان «ادبیات کهن» درس می‌دهند که عموماً یا هیچ چیز درباره‌ی ادبیات معاصر نمی‌دانند و نمی‌دانند با متونی که تن به لغت معنی نمی‌دهند چه کنند، یا مشغول استفاده‌ی (غالباً موهومی *fantastic* و همیشه) شی‌واره و کلاسی از نظریه‌های ادبی فرنگی‌اند تا مثلاً شعر فروغ فرخزاد یا نجیب‌الدین جرفادقانی را «بر پایه‌ی رویکردی» فرمالیستی، ساختگرایانه، پس‌ساختگرایانه، پدیدارشناختی، هرمنوتیکی، ویتفولگی، بارتی، مرگ-مؤلفی؛ یا هر نام فرنگی دیگری توضیح دهند. ماجرای تشکیل گروه نظریه‌ی ادبی در دانشگاه علامه طباطبایی از این نظر

حکایتی گویاست. چیزی حدود دو سال بعد از تشکیل این گروه، متولیان دپارتمان ادبیات فارسی مجبور شدند تعطیلش کنند، چون خوشبختانه در اغلب موارد دانشجویان از تن دادن به فقر علمی استادانشان سربازمی‌زدند. حکایت گروه ادبیات تطبیقی در این دانشگاه نیز مشابه بود و خوشبختانه تعطیل شد. حالا هم باز با انکار وضعیت اسفناک دانشکده‌ی ادبیات به‌عنوان یک نهاد «علمی» همانجا یک گروه ادبیات معاصر راه انداخته‌اند که امیدوارم به‌زودی تعطیل شود.

۶۶ یحیی آرین‌پور، *از صبا تا نیما: تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی*، ج ۲ (تهران: زوار، ۱۳۷۵)، ۴۶۳.

۶۷ همان، ۴۴۶.

۶۸ در زمان انتشار *تبارشناسی ادبیات* متن کامل این منازعات در دسترس نبوده. بحث درباره‌ی این جدال در اغلب کتاب‌های موجود بر مبنای نقل‌قول‌های مفصل یحیی آرین‌پور در کتاب *ارزشمند/از صبا تا نیما* شکل گرفته است. از فروردین ۱۴۰۲ این متون به همت امیر حکیمی در دسترس عموم قرار گرفته‌اند و در کتابخانه‌ی مجازی Do-Library موجودند. نک. <http://do->> lb.blogspot.com/2023/03/blog-post.html. در متن حاضر من بیشتر به همان گزارش آرین‌پور تکیه کرده‌ام و به جز چند جا، که تمایزی در اصل مسئله، یعنی چشم بستن بر عینت متون مرجع تحقیق، ایجاد نمی‌کند، از متونی که در اختیار نویسنده‌ی *تبارشناسی ادبیات* نبوده‌اند استفاده نکرده‌ام.

۶۹ امیر حکیمی، ویراستار، *دوره کامل مجله دانشکده (به اضافه مکتب سعدی، یک عصیان ادبی، و مسئله تجدید در ادبیات)* (نشر الکترونیکی دو-ال، ۱۴۰۲)، ۳۲۶.

۷۰ بنا به قول سعید نفیسی انتشار این مقاله محصول کشمکشی درون حزب دموکرات بوده و انگیزه‌اش مشخصاً تخریب بهار، نک. همان، ۲۲-۳۲۱ پاورقی شماره‌ی ۲.

۷۱ رفعت حتی در یکی قطعات طنزی که درباره‌ی همین جدال نوشته طالقانی را به خاطر اینکه به جای «مکتب سعدی» ما را به «دبستان فردوسی» دعوت می‌کند «معاون السلطنه» می‌خواند، و پرانتز همجوامیزی هم در پاسخ طالقانی به جواب پرخاشجویانه‌ی «شاگرد مکتب سعدی» باز می‌کند و می‌نویسد: «من، وقتی که مقاله سراپا فحش تو را خواندم، حس تأسف و رقت در خود احساس کردم! ...» و مقاله (سراپا فحش تری؟؟؟) برای تو نوشتیم». نک. همان، ۳۴۱.

۷۲ آرین‌پور، *از صبا تا نیما*، ج ۲، ۴۳-۴۳۸.

۷۳ همان، ۴۶۵.

۷۴ همان، ۴۴۸.

۷۵ همان، ۴۵۹.

۷۶ فوکو، *الفاظ و اشیا*، ۳۶۵، ۳۶۷-۳۶۹، ۳۶۷.

^{۷۷} می‌توان گفت که تولد فیلولوژی در این معنا سرآغاز کثرت‌گرایی فرهنگی‌ست که بر مبنای آن همه‌ی فرهنگ‌ها با هم برابرند و همه می‌توانند به یکسان یک چیز مشابه، یعنی قسمی تفاوت مرموز فرهنگی، را به ما نشان دهند.

^{۷۸} «فقه‌اللغه» برابر جالفتاده‌ی «فیلولوژی» در زبان فارسی‌ست، و فاطمه ولیانی هم در ترجمه‌ی خود از همین لفظ استفاده کرده. در بافت متن فوکو، که اساساً به مطالعه‌ی آن وجهی از فیلولوژی اختصاص دارد که بعدتر نام «زبان‌شناسی تاریخی-تطبیقی» به خود می‌گیرد، «فقه‌اللغه» ترجمه‌ی دقیقی‌ست؛ اما اگر سایر دانش‌هایی که به صورت تاریخی از فیلولوژی مشتق شده‌اند، مثل ادبیات تطبیقی، مطالعات تطبیقی ادیان، حقوق تطبیقی، و بعدتر مطالعات منطقه‌ای، را هم در نظر بگیریم، «فقه‌اللغه» به این دلیل که در فارسی امروز بیشتر با زبان‌شناسی تاریخی عجین است، ترجمه‌ی رسایی نخواهد بود. به همین دلیل هم، به جز در نقل‌قول‌ها از الفاظ و اشیا، در این متن از همان «فیلولوژی» استفاده می‌کنم که در فارسی هم جالفتاده است.

^{۷۹} فوکو، الفاظ و اشیا، ۷۶-۳۷۵، ۳۸۴.

^{۸۰} تمایزهای نژادپرستانه‌ای که کرمانی در این کتاب (و البته در جاهای دیگر) میان آریاییان و سامیان و زبان‌ها و ادیانشان می‌گذارد هم همه تمایزهایی فیلولوژیکند و در غالب آثار فیلولوگ‌هایی که به «شرق» پرداخته‌اند هم پیدا می‌شوند. ژست‌های ریشه‌شناسانه‌ی او هم که غالباً من‌درآوردی‌اند و بر شباهت‌های آوایی بنا شده‌اند، مثل ژست‌های ریشه‌شناسانه‌ی بسیاری دیگر، و در میانشان فلاسفه‌ی مهم ایرانی و اروپایی، ژست‌هایی فیلولوژیکند، و در واقع کنش‌هایی پوئیک برای طرد نژادگرایانه‌ی «عناصر» عربی از فارسی و ساختن یک فانتزی «علمی-تخیلی» از نزدیکی ایرانیان به نژاد برتر اروپایی.

^{۸۱} آخوندزاده، مقالات، ۶-۶۵.

^{۸۲} نک. ابراهیم توفیق، سیدمهدی یوسفی، و آرش حیدری، مسئله علم و علم‌انسانی در دارالفنون عصر ناصری (تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۹).

^{۸۳} نک. نوید نادری، «ادبیات مشروطه و مسئله رمان»، رود، ش. ۹ (۱۴۰۱): ۳۵-۱۲۲.

^{۸۴} دستور پنج‌استاد از این نظر کتابی بسیار نمادین است. اثر جمعی «استادان بزرگ» دانشکده‌ی ادبیات درباره‌ی «زبان» بود نه «ادبیات». جالب اینجاست که همگام با جدا شدن زبان‌شناسی از فیلولوژی تدریس دستور زبان در دانشکده‌های ادبیات فارسی نیز رفته‌رفته به گروه‌های زبان‌شناسی برون‌سپاری شد، و دانشکده‌ی ادبیات نه‌تنها با تغییر شیوه‌ی بین‌المللی پژوهش ادبی از فیلولوژی به ادبیات تطبیقی و نظریه‌ی ادبی رفته‌رفته توان پژوهش درباره‌ی ادبیات را از دست داد، بلکه در اثر تقسیم کار علمی جدید توان مطالعه‌ی زبان را نیز تا حدود زیادی از دست داد.

^{۸۵} فوکو، الفاظ و اشیا، ۳۶۷.

^{۸۶} حکیمی، دوره کامل مجله دانشکده، ۳۳۸.

۸۷ همان، ۳۵۲.

۸۸ آراین پور، *از صبا تا نیما*، ۴۴۶، ۴۴۹.

۸۹ اگر اهمیت بنیادین *ur-* را در دانش فیلولوژیک در نظر بگیریم - مثلاً در *urform*، *urheimat* و البته همینطور در *ursprüngliche Akkumulation*، یا انباشت بدوی، که در این دوره غالباً در درون قلمروهای تحدیدشده‌ی ملی تکرار می‌شود - استعاره‌ی عمارت‌پدیری ابداً اتفاقی نیست، چرا که *philologie* همیشه *filologie* هم هست.

۹۰ حکیمی، *دوره کامل مجله دانشکده*، ۳۵۶.

۹۱ آراین پور، *از صبا تا نیما*، ۴۹-۴۴۸.

۹۲ همان، ۴۶۲.

۹۳ مثال سوپژکتیو بودن مرز میان متن ادبی و متن تاریخی برای دلال‌رحمانی این است که «برای مثال، آیا تاریخ بیهقی متنی تاریخی است یا ادبی؟ تنها از زاویه دید سوژگان است که این موضوع روشن می‌شود؛ مورخ آن را متنی تاریخی می‌یابد، حال آنکه شاعر (مثلاً شاملو) آن را ادبی درک می‌کند»، و نتیجه می‌گیرد که «بر این اساس، فرض دوم جامعه‌شناسی ادبیات، یعنی تأثیرگذاری شرایط تاریخی-اجتماعی بر متن ادبی نیز مورد مناقشه قرار می‌گیرد. اگر مرزبندی متن ادبی و تاریخی دشوار است، چگونه می‌توان از تأثیر تاریخ بر ادبیات سخن گفت؟» (۳۹). اگر به‌عنوان یک اصل روشی در مطالعات تاریخی همواره سعی کنیم آنچه سوژه می‌بیند را نپذیریم و با تلاش برای توجه به ابژه زاویه‌ی دید سوژه را نقد کنیم، یعنی حدود بنیایی او را بسنجیم و اگر ابژه در مقولاتی که او به کار می‌برد نمی‌گنجد، به جای نادیده گرفتن ابژه، مقولات و مفاهیم سوژه را عوض کنیم، آن وقت می‌توانیم بگوییم که شاید دلیل اینکه شاملو می‌تواند تاریخ بیهقی را، به‌عنوان یک ابژه که نهایتاً در ابژگی خود از درک او مستقل است، به شکلی ادبی درک کند، به این دلیل است که تاریخ بیهقی در فرایند تاریخی ادغام ایران در فضای بین‌المللی ادبیات به تبعیت مقوله‌ی جدید «ادبیات» درآمده است، یا به عبارتی به «ادبیات» ترجمه شده است. البته تاریخ بیهقی پیش از این نیز یک متن «ادبی» بوده، اما در معنای قدیم این کلمه (یعنی به‌عنوان صفتی مشتق شده از «ادب» نه از «ادبیات») که شامل متون تاریخی هم می‌شده؛ و اگر تاریخ‌نگار هم امروز می‌تواند آن را «ادبی» در معنای قدیم کلمه نداند و به چشم متنی تاریخی به آن بنگرد، به این دلیل است که تاریخ بیهقی در عین حال به مقوله‌ی جدید «تاریخ» هم ترجمه شده. دلال‌رحمانی می‌نویسد که این روش نادیده گرفتن ابژکتیویته را از فوکو آموخته، و «معتقد است که تلقی فوکویی دارای مزایایی است که آن را نسبت به جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگاری ادبیات رجحان می‌بخشد. استفاده از این رویکرد محقق را از تعارض‌هایی رها می‌سازد که در بنیان مطالعات پیش‌گفته حاضرند» (۳۸). برای من، حداقل، واقعاً سخت است که نادیده گرفتن ابژه و نسبی کردن تمایز میان متن ادبی و تاریخی را عطف به روش و تلقی فوکو از تاریخ یا ادبیات یا هر چیز دیگری توجیه کنم. به نظر من متون او همیشه

به شکلی وسواس گونه به دنبال ابژه‌های تاریخی می‌گردند و تلاش می‌کنند آن ابژه‌ها را تا جای ممکن در نظم تاریخی خودشان بنگرند تا وضع امروز ما روشن‌تر شود. اما در عین حال قس. ص ۳۱۳، پاورقی ۲: «همان‌گونه که نوریس می‌گوید، تفاوتی هست میان اینکه گفته شود تاریخ روایت است و اینکه تاریخ قصه (داستان) است. درواقع، تفاوت‌هایی میان روایت قصوی و روایت تاریخی وجود دارد که قابل چشم‌پوشی نیستند. روایت تاریخی، اجبارها و قیدوبندهای متفاوتی دارد از جمله اجبار به تلاش برای مقید بودن به ابژه علی‌رغم تمامی موانع ساختاری سوژکتیو^{۹۴} که به موضوعاتی چون علیت، عامیلت، وقایع‌نگاری، زمانمندی، سلسله‌روایی و مستندسازی مرتبطاند که در ادبیات داستانی ضروری نیستند» - که توضیحی‌ست در «سخن آخر» درباره‌ی این جمله: «آنچه گذشت، روایتی از ظهور ادبیات و تاریخ‌نگاری ادبیات در ایران بود». پس تا آنجا که به نوشته‌ی خود دل‌الرحمانی برمی‌گردد گویا باید بالاخره همانده‌ای از ژست دموده‌ی دلالت بر عینیت را حفظ کنیم، وگرنه به راحتی می‌توانیم بگوییم که *تبارشناسی ادبیات* هم متنی داستانی‌ست نه تاریخی. اما درست سه صفحه بعد از رها کردن گشاده‌دستانه‌ی متن خودش از تعارضات موضع غیرممکن پیشین، دل‌الرحمانی دوباره بر سر موضع اولش برمی‌گردد و می‌نویسد (به استفهام انکاری): «چگونه می‌توان بر ثانوی‌سازی امر ادبی تکیه کرد و معتقد بود که تکیه بر تاریخ می‌تواند فهم امر ادبی را دقیق‌تر سازد و زوایای پنهان آن را روشن کند؛ در حالی که نزد تاریخ‌نگاران ادبی متون تاریخی همان متون ادبی‌اند؟» (۳۱۶) - تو گویی «تاریخ»-ی که جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگاری ادبیات تلاش می‌کنند تا متون ادبی را در نسبت با آن توصیف و تفسیر کنند «متون تاریخی»‌اند، نه مفهومی از تاریخ که بر تمامیت یا کلیت یا ساختار امر اجتماعی دلالت می‌کند؛ به عبارت دیگر تاریخ همچون علت همیشه غایب. درباره‌ی پاستیش به‌عنوان یک شیوه‌ی تولید متنی و همینطور سیال شدن مرز میان امر ابژکتیو و امر سوژکتیو، نک.

Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1992).

^{۹۴} آراین پور، *از صبا تا نیما*، ۴۴۷.

^{۹۵} حکیمی، *دوره کامل مجله دانشکده*، ۳۵۲.

^{۹۶} آراین پور، *از صبا تا نیما*، ۴۸-۴۴۷.

^{۹۷} حکیمی، *دوره کامل مجله دانشکده*، ۳۴۲.

^{۹۸} آراین پور، *از صبا تا نیما*، ۴۴۳.

^{۹۹} درباره‌ی فرایندهای ملی و بین‌المللی انباشت و توزیع سرمایه‌ی ادبی و نسبت ساختاری این فرایندها با ترجمه، نک. کازانوا، *جمهوری جهانی ادبیات*.

^{۱۰۰} برای بحث مفصل درباره‌ی مفهوم «اقتصاد-جهان»، شکل‌گیری اقتصاد-جهان مدرن، و قدرت و افول اسپانیا در «قرن بلند شانزدهم» نک. جلد اول کتاب *نظام-جهان مدرن*، که به فارسی هم ترجمه شده. نک. پاورقی شماره‌ی ۲۸.

¹⁰¹ Johann Gottfried Herder, *Selected Early Works, 1764-1767: Addresses, Essays, and Drafts; Fragments on Recent German Literature*, ed. Ernest A. Menze and Karl Menges, trans. Ernest A. Menze and Michael Palma (University Park: Pennsylvania State University Press, 1991), 118–19.

¹⁰² *Ibid.*, 187.

¹⁰³ See, Deutsches Textarchiv: *Ueber die neuere Deutsche Litteratur* (Riga, 1767)

¹⁰⁴ Herder, *Early Works*, 185–87.

¹⁰⁵ پیش‌تر در این جستار با دقت بیشتری به این متن پرداخته‌ام:

Naderi, "World Literature as Persian Literature."

¹⁰⁶ Herder, *Early Works*, 105–12.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 186–87.

¹⁰⁸ See, Siraj Ahmed, *Archaeology of Babel: The Colonial Foundation of the Humanities* (Stanford: Stanford University Press, 2017).

کتاب سراج احمد آرشیو بی‌نظیری را در برابر ما می‌گذارد که پرداختن به آن برای مطالعات ادبی در ایران ضروری‌ست، اما در عین حال اشتراک مهمی با *تبارشناسی ادبیات* دارد، و درست همانطور که دلال‌رحمانی دوظرفیتی (یا دیالکتیکی) بودن فکر روشنفکران عصر مشروطه را نادیده می‌گیرد، *باستان‌شناسی بابل* هم دیالکتیک درونی فکر روشنگری را کاملاً نادیده می‌گیرد، و روشنگری را صرفاً به‌عنوان یک ایدئولوژی سلطه می‌خواند؛ به عبارت دیگر، فقط وجه اساطیری روشنگری را برجسته می‌کند و وجه روشنگرانهاش را سرکوب می‌کند.

¹⁰⁹ جیمز مکفرسن در نیمه‌ی قرن هجدهم مجموعه اشعاری منتشر کرد که مدعی بود ترجمه‌ی اشعار یک خنیاگر قرن سوم سلتی به نام اوسیان (یا آسین) هستند. مکفرسن این اشعار را که بر جریان‌های رمانتیک آلمانی و فرانسوی تأثیر بسیار زیادی داشتند برمینای اشعار عامیانه‌ی سلتی‌ای می‌ساخت که خودش آنها را گردآوری کرده بود. برای اطلاعات بیشتر نک. رنه ولک، *تاریخ نقد جدید*، ترجمه‌ی سعید ارباب‌شیرانی، ج ۱ (تهران: نیلوفر، ۱۳۷۳).

¹¹⁰ کازانوا، *جمهوری جهانی ادبیات*، ۵–۹۴. نام کتاب هررد و گوته، *Von deutscher Art und Kunst*، را شاپور اعتماد، مترجم گرانقدر کتاب کازانوا، به در باب سبک و هنر آلمان برگردانده، و سعید ارباب‌شیرانی، در ترجمه‌ی *تاریخ نقد جدید* رنه ولک، آن را به *درباره‌ی خلق‌وخو و هنر آلمانی* ترجمه کرده. تا جایی که توانسته‌ام بفهمم *Art* در آلمانی هر دو معنی را می‌دهد، و البته با توجه به محتوای کتاب هم «سبک» و «خلق‌وخو» هر دو صحیح به نظر می‌رسند. فکر می‌کنم که کلمه‌ی «طرز» در دوره‌ی مشروطه، که بعدتر هم به یکی از واژگان کلیدی نیما تبدیل می‌شود و هم به «شکل زندگانی اجتماعی» ارجاع دارد و هم به «شکل شعر»، بر هر دوی این معانی دلالت می‌کند و می‌تواند ترجمه‌ی

خوبی برای Art در نام این کتاب باشد. به‌ویژه نک. نیما یوشیج، «ارزش احساسات در زندگی هنر پیشگان [۱۳۱۹]»، در *درباره‌ی هنر و شعر و شاعری، ویراسته‌ی سیروس طاهباز* (تهران: نگاه، ۱۳۸۵)، ۹۶-۲۷.

¹¹¹ Herder, *Early Works*, 171-75.

¹¹² See, Mufti, *Forget English!*

¹¹³ Johann Peter Eckermann and Johann Wolfgang von Goethe, *Conversations with Eckermann: Being Appreciations and Criticisms on Many Subjects*, trans. John Oxenford (New York & London: M. Walter Dunne, 1901), 175.

¹¹⁴ Johann Gottfried Herder, *Selected Writings on Aesthetics*, trans. Gregory Moore (Princeton: Princeton University Press, 2006), 305.

¹¹⁵ از مقدمه‌ی محمد قزوینی به دیوان حافظ (در کتابخانه‌ی آنلاین ویکی‌نبشته موجود است)

¹¹⁶ محمد قزوینی، «مقدمه، به قلم حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی [۱۳۲۱]»، در بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، نوشته‌ی قاسم غنی (تهران: هرمس، ۱۳۸۶)، ۴-۶.

¹¹⁷ حسن افشار، مترجم پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، در یک پاورقی به دشواری ترجمه‌ی self-orientalization اشاره می‌کند و می‌نویسد که «در مطبوعات فارسی به "خودشرقی‌گری" و "خودشرقی‌سازی" ترجمه‌اش کرده‌اند، که البته درست نیست. شرقی به هر حال شرقی است و دیگر لازم نیست که خود را شرقی کند. منظور از اصطلاح، تبدیل کردن خویش است به آنچه شرق‌شناسان از او انتظار دارند، یعنی بر اساس شناختی که شرق‌شناسان از او دارند. یا به عبارت بهتر، رقصیدن به ساز غربی، یا شاید غرب‌زدگی». افشار نهایتاً کلمه‌ی انگلیسی را در متن حفظ می‌کند و برابر «[خودشرق‌شناسانه‌سازی]» را برای آن پیشنهاد می‌دهد. اما اگر مسئله‌ی شرق‌شناسی را، پیرو سعید، تثبیت و نهادینه کردن «جغرافیاهای تخیلی» بدانیم، می‌توانیم در این گزاره که «شرقی به هر حال شرقی است و دیگر لازم نیست خود را شرقی کند» شک کنیم، و بپرسیم آیا ایرانیان یا مثلاً هندیان، یا عثمانیان، یا سایر ملل «شرقی» قبل از ادغام در این جغرافیای نهادینه‌ی نژادی هم خود را «شرقی» می‌پنداشتند، و اگر نه، آیا می‌توان گفت که آنها به هر حال «شرقی» بودند؟ به عبارت دیگر آیا پیش از اختراع «شرق»، که آن روی سکه‌ی اختراع «غرب» است، می‌شد «شرقی» بود؟ یا باز هم به عبارت دیگر، آیا پیش از اختراع «شرق» می‌شد «خود» را تابعی از یک جغرافیا، و بومی آن جغرافیا، پنداشت؟ آیا «بومی‌گرایی» هم یکی دیگر از ترجمه‌های تاریخی «خودشرق‌سازی» یا «غربزدگی» نیست؟ داریوش آشوری در سال ۱۳۴۵، در یکی از خواندنی‌ترین و منصفانه‌ترین و نخستین نقدهایی که بر غرب‌زدگی جلال‌آل‌احمد نوشته شده، می‌نویسد: «وظیفه‌ی تاریخی روشنفکر آسیایی آکه امروز حتماً چیزی ست منسوخ و دیگر نمی‌توان از جایگاهش فکر کرد» اندیشیدن به فراهم کردن مقدمات این رنسانس [یعنی «رنسانس آسیایی» که به نظر آشوری در سال ۴۵، یعنی دقیقاً ده سال پس از کنفرانس باندونگ، «بدون شک ... در حال تکوین» بوده] است و غرب‌زدگی آل‌احمد برای روشنفکر ایرانی مدخلی‌ست برای آن - «مدخل» در اینجا استعاره‌ی بسیار دقیقی ست، به این دلیل که غرب‌زدگی، علی‌رغم سرنوشت بومی‌گرای

تاریخی‌اش، خود واقعاً متنی بومی‌گرا نیست، بلکه متنی‌ست آشفته و بی‌سامان اما زبان‌آموزانه و مترجمانه، یا به قول خود آل‌احمد متن یک متفکر «زبان‌بسته»، که دارد تلاش می‌کند زبانی برای گشودن پنجره‌ای به فضای میزآن‌ایمی بین‌المللی پیدا کند؛ زبانی برای باز کردن مدخلی که از آنجا بتوان خود را از درون در یک فضای بیرونی دید. رضا ضیاء‌ابراهیمی، *پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی*، ترجمه‌ی حسن افشار (تهران: مرکز، ۱۳۹۶)، ۲۷۲؛ *دربوش آشوری، ما و مدرنیت*، ویرایش ۲ (تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، ۱۳۸۴)، ۴۲-۱؛ برای خوانشی تأمل‌برانگیز از غربزدگی و فرم و زبان آن، نک. آیدین کیخایی، «هرجا یک‌جور و همه‌جا یک‌جور!»، *کتاب ماه نقد اقتصاد سیاسی*، ش. ۲۹ (۱۴۰۲): ۳۳۴-۲۹۳.

۱۱۸ حکیمی، *دوره کامل مجله دانشکده*، ۳۳۹.

۱۱۹ آربین‌پور، *از صبا تا نیما*، ۴۴۰؛ ایضاً نک. حکیمی، *دوره کامل مجله دانشکده*، ۳۴۲.

۱۲۰ حکیمی، *دوره کامل مجله دانشکده*، ۳۵۸؛ آربین‌پور، *از صبا تا نیما*، ۴۵۰.

۱۲۱ مهم‌ترین ایراد بحث فوکو درباره‌ی فیلولوژی نادیده گرفتن همین «محیط انسانی»ست. به نظر فوکو یکی از مهم‌ترین تمایزهای فیلولوژی و زیست‌شناسی این است که دومی تاریخیت درونی ساختارهای ارگانیک را همواره در نسبت با یک محیط بیرونی تبیین می‌کند، و «این تاریخیت صرفاً به واسطه‌ی آن دنیای بیرونی‌ای که در آن می‌زند به تاریخی واقعی تبدیل می‌شود. بنابراین، برای آن که تاریخ در نور کامل عیان شود و در قالب گفتار توصیف گردد، لازم بود تحلیل محیط و اوضاع و احوالی که بر موجود زنده تأثیر می‌گذارد به کالبدشناسی تطبیقی ... اضافه شود». آنچه از دید فوکو پنهان مانده «جغرافیای نژادی» فیلولوژی است. به همین دلیل هم هست که فیلولوژی در متن او به «فقه‌اللغه»ی فارسی ترجمه‌پذیر می‌شود. پیوند «ادبیات» و «جامعه» را هم می‌توان از همین منظر نقد کرد. مثلاً می‌توانیم بپرسیم اگر تاریخ ادبیات تاریخ ادبیات یک زبان است نه یک ملت، چرا لورکا شاعری در زبان فارسی نیست، به عبارت دیگر چرا ترجمه بخشی از ادبیات ملی نیست در شرایطی که ادبیات ملی، در سراسر جهان، پدیده‌ای ترجمه‌ای‌ست؟ فوکو، *الفاظ و اشیا*، ۳۷۹.

۱۲۲ کامران سپهران، *رد پای نزلزل: رمان تاریخی ایران ۱۳۲۰-۱۳۰۰* (تهران: شیرازه، ۱۳۹۶)، ۲۱-۲۰. ایضاً نک. پاورقی مهم ص ۲۳.

۱۲۳ نخستین کنگره نویسندگان ایران، *تیرماه ۱۳۲۵* (تهران، ۱۳۲۶)، ۲۷-۲۵. ایضاً نک. انتقادات احسان طبری و پرویز ناتل خانلری و عبدالحسین نوشین به سخنرانی حکمت در همین مجموعه. همچنین، محمد جوانمرد در کتاب در دست انتشارش به نام *تاریخ در هیئت فرم* (گام نو، ۱۴۰۳) قرائتی بسیار جالب از آرایش نیروهای میدان ادبی در کنگره‌ی نویسندگان ارائه می‌دهد.

۱۲۴ آربین‌پور، *از صبا تا نیما*، ۴۴۷.

۱۲۵ حکیمی، *دوره کامل مجله دانشکده*، ۴۶-۳۴۵.

- ۱۲۶ فوکو، *الفاظ و اشیا*، ۳۷۱، ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۸۴.
- ۱۲۷ فردینان دو سوسور، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه‌ی کورش صفوی (تهران: هرمس، ۱۳۷۸)، ۳۱.
- ۱۲۸ آراین پور، *از صبا تا نیما*، ۴۴۳.
- ۱۲۹ همان، ۴۴۹.
- ۱۳۰ همان، ۴۴۷.
- ۱۳۱ حکیمی، *دوره کامل مجله دانشکده*، ۵۷-۳۵۶.
- ۱۳۲ همان، ۳۵۵.
- ۱۳۳ آراین پور، *از صبا تا نیما*، ۴۴۹.
- ۱۳۴ قس. نیما (۱۳۲۳): «تکنیک کار است، نه معرفت. یعنی با کار، معلوم می‌شود نه با فراگرفتن اصول چیزی. هزار دفعه می‌کنید و نمی‌شود ولی اصول را می‌دانید و آنچه نمی‌دانید من می‌گویم تکنیک آن است». یوشیج، «حرف‌های همسایه»، ۱۳۳.
- ۱۳۵ آراین پور، *از صبا تا نیما*، ۴۴۵، ۴۵۲، ۴۶۴.
- ۱۳۶ ابراهیم توفیق، *بازآرایی امپراتوری: چشم‌اندازی به اقتصاد سیاسی دولت مدرن در ایران*، ویراسته‌ی بابک افشار، تاریخ انتقادی ۲ (تهران: گام نو، ۱۴۰۰)، ۱۹.
- ۱۳۷ نک. محمد مختاری، *چشم مرکب: نواندیشی از نگاه شعر معاصر (تهران: توس، ۱۳۹۳)*.
- ۱۳۸ در شهریور ۱۴۰۰ انجمن علمی دانشجویان زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه علامه طباطبایی از من دعوت کرد تا بحثی را درباره‌ی چشم مرکب مختاری ارائه دهم. طبعاً دانشکده‌ی ادبیات، در هماهنگی تمام با موضع صریحش در میدان ادبی، این ارائه را (در کنار دو ارائه‌ی دیگر، یکی از امید مهرگان درباره‌ی *ماخ‌ولای نیما یوشیج*، و یکی از محمدمهدی خویی درباره‌ی امکان سیاسی بودن در وضعیت کنونی) سانسور کرد و اجازه‌ی برگزاری جلسه را نداد.
- ۱۳۹ درباره‌ی مفهوم «شیوه‌ی تولید ادبی» نک. فردریک جیمسون، *ناخودآگاه سیاسی: روایت در مقام کنش‌نمادین اجتماعی*، ترجمه‌ی شاپور بهیمان (تهران: نی، ۱۴۰۱).
- Fredric Jameson, "Literary Innovation and Modes of Production: A Commentary", *Modern Chinese Literature* 1, no. 1 (1984): 67-77; Terry Eagleton, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, new ed. (London: Verso, 2006).
- ایضاً قس. *ناخودآگاه سیاسی*
- Fredric Jameson, "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text*, no. 15 (1986): 65-88.

۱۴۰ آراین پور، *از صبا تا نیما*، ۴۴۹، ۴۰-۴۳۹.

۱۴۱ محمدتقی بهار، *بهار و ادب فارسی: مجموعه‌ی یکصد مقاله از ملک الشعراء بهار*، ویراسته‌ی محمد گلبن، ج ۱ (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳)، ۳۵-۲۹. تمام نقل‌قول‌های بعدی از همین متن است.

۱۴۲ صفا، *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی*، ج ۱، مقدمه‌ی ۱۳۳۲، فاقد شماره صفحه.

۱۴۳ قس. نیما: «در تمام اشعار قدیم ما یک حالت تصنعی‌ست که به واسطه‌ی انقیاد و پیوستگی خود با موسیقی این حالت را یافته است ... من این کار را کرده‌ام که شعر فارسی را از این حبس و قید وحشتناک بیرون آورده‌ام، آن را در مجرای طبیعی خود انداخته‌ام و حالت توصیفی به آن داده‌ام. ... سال‌های متمادی من دست به هر شکلی انداخته‌ام مثل این که تمرین می‌کرده‌ام و در شب تاریک، دست به زمین مالیده راهی جسته‌ام و گمشده‌ای داشته‌ام. اما همیشه از آغاز جوانی سعی من نزدیک ساختن نظم به نثر بوده است. در آثار من چه شعر را بخوانید و چه یک قطعه نثر را. مرادم شعر آزاد نیست، بلکه هر قسم شعر است.» یا، «شعر سنتی ما، مثل موسیقی ما، وصف‌الحالی است و به حد‌اعلای خود سوپژگتیو. بنابراین نمی‌تواند محرک احساساتی، مثلاً غم‌انگیز یا شادی‌افزا باشد؛ مگر اینکه با حالت ذهنی کسی وفق بدهد. زیرا چیزی را مجسم نمی‌کند، بلکه به یاد می‌آورد. این است که من می‌گویم برای دکلامه شدن به رسم امروز، مناسب نیست. ... چرا؟ زیرا کسی که دکلامه می‌کند به حالت طبیعی و متناسب با آنچه در خارج هست، باید صدا را آهنگ بدهد و شعر سنتی ما، به عکس این، با حالات درونی سروکار دارد و چیزی را از خارج در نظر نمی‌گیرد مگر اثر آن را که همان حال و نتیجه‌ی این است. در واقع صدای دکلامه‌کننده با بیرون تطبیق شده ... شعر امروز، شعری‌ست که باید به حال طبیعی بیان نزدیکی گرفته باشد.»
حرف‌های همسایه»، ۱۳۰، ۲۳۷.