

۱۲

نقش روشنفکر

ادوارد سعید

ترجمه و پیشگفتار: دکتر حمید عضدانلو



نقش روشنفکر

ادوارد سعید

ترجمہ و پیشگفتار: دکتر حمید عضدانلو



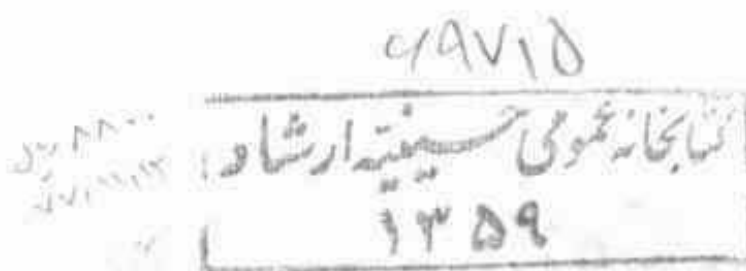
۳۰۵۵۲
ک ۵۵۹ ن

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Edward W. Said

Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures.

Pantheon Books, New York, 1994



انتشارات آموزش

نشانی: تهران، خیابان صبای شمالی، شماره ۸۴ - تلفن ۶۴۶۴۹۷۱

نام کتاب: نقش روشنفکر

نویسنده: ادوارد سعید

مترجم: دکتر حمید عضدانلو

ویراستار: بهرام معلمی

ناشر: انتشارات آموزش

چاپ اول: ۱۳۷۷

تیراژ: ۳۰۰۰ جلد

حروفچینی: عبدی

لیتوگرافی: کیان

چاپ: تصویر

شابک: ۹۶۴-۶۲۸۱-۰۶-۰

ISBN: 964-6281-06-0

حق چاپ برای ناشر محفوظ است



به فرح و پردیس



فهرست مطالب

صفحه	عنوان
هفت	درباره مؤلف
۱	سخن مترجم، به بهانه پیشگفتار
۲۳	پیشگفتار مؤلف
۳۵	فصل اول: نقش روشنفکر
۵۹	فصل دوم: در استیصال نگهداشتن ملت‌ها و سنت‌ها
۸۳	فصل سوم: روشنفکر در تبعید: طردشدگان
۱۰۵	فصل چهارم: حرفه‌ای‌ها و آماتورها
۱۲۹	فصل پنجم: حقیقت‌گویی به قدرت
۱۵۱	فصل ششم: خدایان همواره ناکام
۱۷۳	فهرست راهنما
۱۹۱	منابع





درباره مؤلف

ادوارد سعید یک آمریکایی فلسطینی تبار است که هم اکنون ریاست دانشکده ادبیات تطبیقی دانشگاه کلمبیا، در نیویورک، را به عهده دارد. سعید تحصیلات مقدماتی خود را در فلسطین و مصر، و تحصیلات عالی خود را در آمریکا به پایان رسانیده است. وی در سال ۱۹۵۵ موفق به دریافت مدرک کارشناسی از دانشگاه پرینستون آمریکا گردید، و برای ادامه تحصیل به دانشگاه هاروارد رفت. در سال ۱۹۶۰ موفق به دریافت مدرک کارشناسی ارشد، و در سال ۱۹۶۴ موفق به دریافت مدرک دکترای ph.D از دانشگاه هاروارد شد. از یک سال قبل از دریافت مدرک دکترای خود، یعنی از سال ۱۹۶۳، در دانشگاه کلمبیا مشغول تدریس و تحقیق است. سعید، در دانشگاههای هاروارد، جان هاپکینز، ییل، و شیکاگو نیز تدریس نموده است. او هم‌چنین با مرکز مطالعات پیشرفته، در مورد علوم رفتاری، با دانشگاه استنفورد همکاری کرده است؛ گردهمایی‌ها،



کنفرانسها، و سخنرانیهای متعددی را در دانشگاههای کنت، کرنر، تورنتو، و جز اینها برگزار نموده؛ و موفق به دریافت جوایزی از انجمنهای «ادبیات تطبیقی» آمریکا گردیده است. وی هم چنین در بسیاری از برنامه‌های معتبر تلویزیونی آمریکا، کانادا، و انگلستان شرکت نموده است.

ادوارد سعید، به عنوان یکی از اساتید برجسته ادبیات و نظریه‌های مدرن، شهرتی جهانی دارد، و یکی از کارشناسان مسائل سیاسی بین‌المللی، به خصوص، مسائل خاور میانه، به شمار می‌آید. از جمله کتابهایی را که سعید به رشته تحریر آورده و منتشر شده‌اند، عبارتند از: آغاز؛ شرقشناسی؛ مسئله فلسطین؛ گزارشهایی درباره اسلام؛ جهان، متن، و منتقد؛ پس از عرش؛ سرزنش مظلوم؛ فرهنگ و امپریالیسم؛ سیاست سلب مالکیت؛ نقش روشنفکر. سعید در سالهای ۱۹۹۶ و ۱۹۹۷ سخنرانیهایی نیز در دانشگاه کمبریج و کالج فرانسه ایراد کرده است. سه کتاب دیگر سعید که به رشته تحریر در آمده و بزودی منتشر خواهند شد عبارتند از: مجموعه مقالات؛ خاطرات؛ و مطالعه‌ای درباره اپرا.



سخن مترجم، به بهانه پیشگفتار

ریشه مفهوم «روشنفکر»، به معنی امروزی آن، را شاید بتوان در روند دادگاهی یافت که در آن آلفرد دریفوس، سرهنگ یهودی، را محاکمه می‌کردند. دریفوس در پانزدهم اکتبر ۱۸۹۴، به جرم خیانت به ارتش فرانسه، دستگیر و در دسامبر همان سال محکوم به تبعید ابدی در جزیره شیطان در ناحیه گویان، شمال شرقی آمریکای جنوبی، شد. پس از حدود پنج سال، و کشف اسناد جدیدی حاکی از بی‌گناهی دریفوس، ماجرای محاکمه وی به یک مسئله سیاسی همه گیر تبدیل شد. در ارتباط با همین محاکمه، امیل زولا رمان نویس فرانسوی در سیزدهم ژانویه ۱۸۹۸، نامه‌ای سرگشاده خطاب به رئیس جمهور وقت نوشت که با عبارت «من متهم می‌کنم»^۱ آغاز می‌شد. وی در این نامه، ارتش و دادگستری را به اعمال خلاف قانون متهم کرد. این نامه را کلمانسو در صفحه اول روزنامه خود *L'aurore* به چاپ رسانید، در حالیکه همان



عبارت آغازگر نامه خود امیل زولا را برای عنوان آن برگزیده بود. در همان روز انتشار، حدود دویست هزار نسخه از این روزنامه به فروش رسید. زولا را به خاطر نوشتن این نامه محاکمه و به یک سال زندان و پرداخت سه هزار فرانک (واحد پول فرانسه) محکوم کردند. بلافاصله پس از انتشار نامه زولا، بیانیه‌ای با امضای حدود سیصد نفر، که در میان آنها نام بسیاری از نویسندگان، هنرمندان، و دانشمندان فرانسه، از جمله آناتول فرانس و مارسل پروست، نیز به چشم می‌خورد، در همان روزنامه به چاپ رسید که این بیانیه نیز محاکمه سرهنگ یهودی را غیرقانونی اعلام می‌کرد. این نوشته که در نزد افکار عمومی به «بیانیه روشنفکران» شهرت یافت، ارتش و دادگستری آن زمان فرانسه را ناگزیر به عقب نشینی و تجدید نظر در رأی خود کرد؛ جایگاه ویژه‌ای به روشنفکران فرانسه بخشید؛ و نقش و نفوذ آنان را در جامعه و افکار عمومی گسترش داد.

پس از این واقعه بود که آناتول فرانس یکی از نخستین تعریفها را از «روشنفکران» به دست داد. در نزد وی «روشنفکران آن گروه از فرهیختگان جامعه‌اند که بی‌آنکه تکلیفی سیاسی - ورای فعالیت در محدوده حرفه ایشان - به آنها واگذار شده باشد، در اموری نیز دخالت می‌کنند و نسبت به آنها واکنش نشان می‌دهند که به منافع و مصالح عمومی جامعه بستگی دارد» [۱]

از آن زمان، تلاش برای پاسخ به این پرسشها که: «روشنفکر کیست؟ و چه نقشی در جامعه ایفا می‌کند، و یا باید ایفا کند؟ هنوز ادامه دارد. در ظرف این مدت، کتابها و مقاله‌های بی‌شماری برای پاسخ به این پرسشها نوشته و منتشر شده؛ گردهماییها، سخنرانیها، نشستها و کلاسهای درس بی‌شماری در دانشگاهها برپا شده‌اند؛ ولی هنوز پاسخی قطعی برای این پرسشها فراهم نیامده است. به بیان دیگر، مسئله «روشنفکر»، نقیص و



ویژگیهای او، هنوز در پس پرده‌ای از ابهام باقی مانده است. ادوارد سعید، در این رشته سخنرانیها که به صورت کتاب منتشر شده، تلاش می‌کند تا شاید ما را از این ابهام بیرون آورد. قضاوت در مورد کامیابی یا ناکامیابی او را، در رسیدن به این هدف بر عهده خوانندگانش و می‌گذارم. اما ضروری می‌دانم، تا به بهانه مقدمه، به نکاتی اشاره کنم که شاید بتواند هم خواندن کتاب را برای خوانندگان آسانتر کند، و هم پرسشهایی را، ورای آنها که سعید برمی‌انگیزد، در ذهن خواننده زنده کنم.

ادوارد سعید، یکی از جنجالیترین «روشنفکران» معاصر است که دیدگاههایش، به خصوص درباره مسائل خاورمیانه، بحث‌های زیادی را در میان اندیشمندان، سیاستمداران، و قدرتمندان برانگیخته است. وی «روشنفکری» است که می‌تواند تیره‌ترین چشم‌اندازهای بشری را، با آرامشی غالباً مکاشفه‌آمیز، نور افشاند، نوری که نه تنها دو سوی الزامی هر پرسش را به ما می‌نمایاند، بلکه اغلب به چشم‌اندازی تبدیل می‌شود برای دیدن بعد سومی که نااندیشیده مانده است. شیوه زندگی سعید نشانگر نقشی است که خود او برای روشن فکر قائل است. شخصیت و کارهایش از ویژگیهای برخوردار است که بسیاری از «روشنفکران»، که مورد انتقاد سخت او نیز هستند، از آنها بی‌بهره‌اند: شهامت، استقلال فکری، روح تحقیق و همدردی نسبت به افراد تحت فشار. سعید در این کتاب، به مثابه یک انسانگرا، معلم، و محقق، به بررسی نقش پیوسته متغیر «روشن فکر» معاصر می‌پردازد.

این کتاب از یک مقدمه و شش فصل تشکیل شده که در عین انسجام موضوعی، هر فصل، از استقلال نسبی برخوردار است. به بیان دیگر، سعید از پس عینک‌های متفاوتی به مسائل «روشن فکری» نظر می‌کند که هر یک از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، و در عین حال، نمی‌توان



ارتباط منطقی میان آنها را نادیده گرفت. او، در این سخنرانیها، درباره راههایی صحبت می‌کند که از طریق آنها، «روشنفکران» می‌توانند بیشتر و بهتر در خدمت جامعه قرار گیرند؛ جامعه‌ای که در آن رسانه‌ها و گروههای فشار، به‌بهای خواسته‌های مردم عادی جامعه، با هم مصالحه و سازش کرده‌اند.

پرسشهایی را که سعید در این کتاب مطرح می‌کند و سعی دارد تا پاسخی برایشان بیابد، از جمله پرسش‌هایی‌اند که در دنیای آکادمیک به «پرسشهای دشوار» شهرت دارند؛ یعنی پرسشهایی که پاسخی قطعی و جهانشمول برایشان وجود ندارد. به بیان ساده‌تر، برخلاف پرسشهایی که در علوم دقیق مطرح می‌شوند و پاسخهایشان هم نسبتاً دقیق است و می‌توان آنها را برای اثبات یا رد بارها به‌بوته آزمایش گذاشت، پاسخهایی که به این پرسشها داده می‌شود، نظرهای شخصی افراد به‌شمار می‌آیند و راهی برای اثبات یا رد قاطع آنها در دست نیست: روشنفکر کیست؟ روشنفکر «واقعی» کدام است؟ چه نقشی را در جامعه ایفا می‌کند، و یا باید ایفا کند؟ چه رابطه‌ای با ساختار قدرت جامعه (نهادهای رسمی، گروههای فشار و مانند آنها) دارد، و یا باید داشته باشد؟ آیا باید روشنفکران را جدی گرفت؟ آیا آنان به حقیقتی پی‌برده‌اند که توده‌های مردم از آن بی‌خبرند؟ اگر چنین است، چگونه و از چه راه‌هایی به چنین حقیقتی پی‌برده‌اند؟ چه نقشی را در تولید و توزیع علم برعهده دارند؟ آیا روشنفکری یک حرفه است؟ در این صورت، این حرفه در خدمت چه گروه یا دسته‌ای قرار دارد؟ چه نقش یا نقشهایی بر دوش روشنفکر قرار دارد، و او نماینده چه چیزی است؟

برای پاسخ به این پرسشها، سعید از زندگی و نوشته‌های اندیشمندانی چون آنتونیو گرامشی، میشل فوکو، ژان پل سارتر، رژی دبره، جولین بندا،



آدورنو و مانند آنها مدد می‌گیرد. وی همچنین با بحث دربارهٔ حوادث و چهره‌های سرشناس معاصر، در جهان علم و سیاست، به بحث خود چنان قوتی می‌بخشد که اغلب خواننده را مبهوت خود می‌کند: رابرت اوپنهاইمر، هنری کسینجر، دن کویل، ویتنام، انقلاب اسلامی ایران، مبارزات فلسطینیان علیه اشغالگران اسرائیلی، جنگ خلیج فارس و مانند آنها. علاوه بر همهٔ اینها، سعید با بهره‌گرفتن از رشته تخصصی ادبیات تطبیقی، و برای قدرت بخشیدن به بحثهای خود، تجزیه و تحلیلی نیز از قهرمانان رمانهای مشهور دوران جدید به عمل می‌آورد که بسیار جذاب و دلپذیرند.

سعید سعی دارد راه «درست اندیشیدن» دربارهٔ مسائل و مباحث سیاسی و اجتماعی را به ما بیاموزد. برای رسیدن به این هدف، وی میان مسئولیتهای فردی و وفاق اجتماعی تمایزی قائل می‌شود که برای همه، به ویژه مدعیان «روشنفکری»، مفید است. در نزد وی، چیزی به نام روشن فکر خصوصی وجود ندارد: «چرا که شما از همان لحظه که کلمات را بر روی کاغذ می‌نشانید و سپس به چاپ می‌رسانید، به جهانی همگانی گام نهاده‌اید. چیزی نیز به نام روشن فکر همگانی وجود ندارد: کسی که وجودش فقط به عنوان یک رئیس بی نفوذ، سخنگو و یا نماد یک انگیزه، جنبش و یا حرفه مطرح است... انحراف شخصی و حساسیت خصوصی همیشه وجود دارد، و هم اینها هستند که به آنچه گفته یا نوشته می‌شود معنا می‌بخشند.» در نظر او، در جامعه‌ای توده‌وار و بسیار رسمی، مانند جامعه آمریکا: «هدف از بیان حقیقت، طرح ریزی برای بهبود موقعیت و شرایطی است که با یک رشته اصول اخلاقی قابل اجرا (صلح، آشتی، التیام رنج) نسبت به رخدادهای معلوم و دانسته، همخوانی داشته باشد. او در جای دیگر می‌گوید: «به نظر من، هیچ چیز بیشتر از آن عادات ذهنی



روشنفکر که او را وادار به طفره رفتن یا کناره گیری می کند قابل سرزنش نیست؛ آن خصلتی که شما را از جایگاه صعب‌الحصولی که بنیادش بر اصول اخلاقی بوده، و شما می دانید که راه درستی است، منحرف کرده و شما تصمیم می گیرید که آن راه را نپیمایید.

سعید، در همان حال که می کوشد در این کتاب به مسائل عینی - اجتماعی پردازد، ما را درگیر مسائل پیچیده فلسفی، به خصوص فلسفه اخلاق، می کند. گرچه، در نزد وی، روشنفکر انسانی است گیتی باور که نباید اجازه دهد باورهای ایدئولوژیک و مذهبی در قضاوتها و کارهای تحقیقاتیش دخالت کنند، ولی انتظار اخلاقی جهانشمول و، تاحدودی، مذهبی را نیز از روشنفکر دارد. در مطالعاتی که تاکنون پیرامون «روشنفکران» انجام شده، بیش از حد به تعریف «روشنفکر» پرداخته شده است. مزیت این کتاب سعید آن است که به بررسی پندار، تأثیر، دخالت، و ایفای نقشی نیز می پردازد که در مجموع سازنده نیروی حیاتی هر «روشنفکر راستین» است.

سعید، برخلاف ادعای فوکو که معتقد بود نقش «روشنفکر جهانشمول» از زمان ولتر تا زمان سارتر فرسوده شده و جای خود را به «روشنفکر ویژه» ای سپرده که در چارچوب یک رشته خاص مشغول کار است،^{۱۲} تلاش می کند تا نقش جهانشمولی را بردوش روشنفکر قرار دهد که فراسوی مرزهای ملی، قومی، و تشکیلاتی عمل می کند. گرچه این تلاش سعید کاملاً هم با توفیق قرین نیست، ولی برانگیزنده پرسشهایی است که، دست کم، جزم گرایها و باورهای غیرانتقادی ما را به زیر سؤال می کشد، و به بازاندیشی درباره آنها وادارمان می کند. با وجودی که اندیشه سعید به شدت تحت تأثیر عقاید فلسفی و روش تحقیق ماسل فوکو است، ولی همان طور که خواهیم دید، دیدگاههای این دو



اندیشمند، در مورد «روشنفکر»، بسیار تفاوت دارد. فوکو، با وجودی که درباره «روشنفکر» فراوان صحبت کرده است، اما مدعی است که آنها را نمی‌شناسد، و هرگز ملاقاتشان نکرده است. در نزد وی، چیزی به نام «روشنفکر» وجود ندارد. فوکو در برابر این پرسش که آیا «روشنفکران» زیاد حرف می‌زنند و یا گفتمانهایشان، در همه موارد، برای ما ایجاد زحمت می‌کند؟ پاسخ می‌دهد:

«از نظر من، عبارت «روشنفکر»، عبارتی عجیب و غریب است و مرا تکان می‌دهد. من شخصاً هرگز، «روشنفکری» را ملاقات نکرده‌ام. من به افرادی برخورده‌ام که رمان می‌نویسند، دیگرانی که بیماران را معالجه می‌کنند؛ مردمی را ملاقات کرده‌ام که به فعالیت‌های اقتصادی مشغولند، و آنها که موسیقی الکترونیک می‌سازند؛ من کسانی را دیده‌ام که درس می‌دهند، افرادی که نقاشی می‌کنند، و آنها که هرگز نفهمیدم واقعاً چه کاری انجام می‌دهند. اما «روشنفکر»؟ هرگز.

از سوی دیگر، کسان بسیاری را ملاقات کرده‌ام که درباره «روشنفکر» صحبت می‌کنند. با گوش دادن به آنها، تا حدی متوجه شدم که این «اجنبی» چگونه موجودی می‌تواند باشد. زیاد دشوار نیست، به او شخصیت همه جانبه‌ای بخشیده‌اند. او پیرامون همه چیز گناهکار است: هم آنجا که حرف خود را می‌زند، و هم آنجا که سکوت پیشه می‌کند؛ هم آنجا که هیچ کاری انجام نمی‌دهد، و هم آنجا که خود را درگیر همه چیز می‌کند. خلاصه این که، «روشنفکر» ماده خامی است برای داوری، رأی صادر کردن، محکوم و محروم کردن. من تصور نمی‌کنم «روشنفکران» زیاد صحبت می‌کنند، چرا که در نزد من آنها وجود ندارند.^[۳]



فوکو، رؤیای «روشنفکری» را درسر دارد که «ویرانکنندهٔ باور و تعمیم است، کسی که در درماندگیها و محدودیتهای زمان حال، نقاط ضعف، خطوط قدرت، و فضاهاى خالی را شناسایی و نشانه گذاری می کند؛ کسی که دائماً خود را تغییر می دهد؛ نه می داند دقیقاً به کجا خواهد رسید، و نه این که فردا چگونه خواهد اندیشید؛ چرا که مراقب زمان حال است».^[۲۱]

سعید شالوده کتاب شرقشناسی خود را بر یکی از کلیدی ترین مفاهیم اندیشهٔ فوکو، یعنی «گفتمان»، بنا می کند؛ مفهومی که شاید خود فوکو، با کاربرد آن به نتیجه ای مخالف با نتیجه گیری سعید دربارهٔ «روشنفکر» رسیده باشد. وی به صراحت می گوید: «شرقشناسی درک نخواهد شد مگر آن که به صورت یک گفتمان بررسی شود».^[۲۵] یکی از ویژگیهای تفکر فوکو، که سعید نیز از آن پیروی می کند، این است که گفتمانها را در پیوندشان با قدرت تعریف می کند. در نظر این هر دو، گفتمانها بیان ایده آلیستی پندارها نیستند، بلکه در چارچوبی کاملاً ماتریالیستی، بخشی از ساختار قدرت در درون جامعه را تشکیل می دهند، گفتمانها، به ویژه گفتمانهای ناشی از «روشنفکران»، که مسئله اساسی سعید در این کتاب به شمار می آیند، از آن رو قابل اهمیت اند که آشکار ساز بازی قدرت در جایگاههای مشخص اند.

«روشنفکری» که، در این کتاب، مورد تأیید سعید است، همان «روشنفکری» است که آناتول فرانس تأییدش می کرد؛ یعنی فردی که در امور مربوط به منافع و مصالح عمومی جامعه دخالت می کند و از خود واکنش نشان می دهد. طبعاً، قدرتمندان جامعه، چنین دخالت و واکنشی را صد درصد تأیید نخواهند کرد. به همین دلیل است که حتی در «دموکراتیک» ترین کشورهای جهان، آثار این گونه روشنفکران به دیرار



سانسور و ممیزی برمی خورد. مثلاً، در همین راستا بود که، در سال ۱۸۳۵، مجلس نمایندگان فرانکفورت قانونی به تصویب رساند که بر اساس آن آثار گروهی از نویسندگان و شاعران، مشهور به گروه «آلمان جوان»، ممنوع‌الانتشار اعلام شد. ظاهراً قصد هیئت حاکمه و قانون‌گزاران آلمان این بود که از خودنمایی «روشنفکران» در میدان سیاست و تأثیرگذاری اجتماعی آنان بر افکار عمومی، پیشاپیش جلوگیری کنند. ولی، دست کم، تاریخ چند صد ساله اخیر ثابت کرده است که این گونه اعمال نتیجه عکس برجای خواهد نهاد: اقبال افکار عمومی به این آثار و آفرینندگان آنها افزایش می‌یابد.

سعید نیز در این کتاب به روشنفکرانی که در کنار گود نشسته‌اند و در امور مربوط به منافع و مصالح عمومی جامعه دخالت نمی‌کنند و از خود واکنش نشان نمی‌دهند، سخت می‌تازد. سعید در بحث‌های خود، بارها از «اصول اخلاقی» و «قضاوت اخلاقی» که روشنفکر باید به آنها مسلح باشد، سخن به میان می‌آورد. گرچه وی هرگز تعریف مشخصی از این «اصول» به دست نمی‌دهد، ولی از لابلای سخنانش می‌توان فهمید که منظورش از کاربرد مفاهیمی از این دست، به هیچ وجه متافیزیکی و دین‌باورانه نیست؛ بلکه آنها را به معنای حقوقی و سیاسی‌اش به کار می‌برد. زمانی که پس از انعقاد «قرارداد صلح» مابین اسرائیل و فلسطین، کمتر کسی جسارت انتقاد از آن را داشت، سعید از نادر افرادی بود که به دلایل «روشنفکری» و «اخلاقی»، صراحتاً اعلام کرد که این قرارداد یک جانبه بوده و حاکمیت اسرائیل را بر مردم بی‌دفاع فلسطین تثبیت کرده است. به قول خودش: «گفتن چنین چیزی در آن زمان، گوینده را در زمره اقلیت کوچکی قرار می‌داد؛ اما من، به دلایل روشنفکری و اخلاقی، این طور احساس می‌کردم که این حرف باید زده می‌شد».



نقش روشنفکر، در نزد سعید، «خود عمل است و به نوعی آگاهی بستگی دارد که شکاک، درگیر، و به صورتی بی امان وقف تحقیق و بررسی عقلانی و قضاوت اخلاقی شده است». او نیز مانند هاینریش هاینه، یکی از اعضای گروه «آلمان جوان»، و هابرماس (که برداشتش از نقش روشنفکر تقریباً همان برداشت هاینه است)، به روشنفکرانی می تازد که نوعی گوشه گیری منفعلانه را برگزیده اند. در نزد این هر سه، کار روشنفکر فقط تأمل و تعمق در گذشته و پرداختن به جنبه های صرفاً زیباشناختی در ادبیات نیست (کاری که، به نظر هاینه، گوته انجام می داد). روشنفکر باید فعالانه وضع موجود را به نقد بکشد، در اصلاح آن بکوشد، و برای سازندگی فردا به مسائل و مشکلات روز بپردازد. هاینه در انتقاد از نقش منفعلانه گوته می گوید: «عمل فرزند سخن است؛ و سخنان زیبای گوته، بی فرزند». ^{۱۶} سعید نیز به صراحت می گوید: «به روشنفکری که مدعی است فقط برای خود، یا برای آموزش محض، و یا فقط به خاطر علم مجرد می نویسد، نه می شود و نه باید باور داشت... اگر نمی خواهید موجودی سیاسی باشید نه بنویسید و نه سخنرانی کنید». «وی هم چنین به «روشنفکران» هشدار می دهد که مبادا از بازیابی و واریسی مدام جهان بینی خود و - در صورت لزوم - از تصحیح و ترمیم آن غافل شوند. وی همچنین به آنها هشدار می دهد که مبادا خودشان، دیدگاههایشان، درست اندیشی شان، و موقعیتهایشان را با اهمیت تلقی کنند. چیزی که بیش از همه سعید را می ترساند و، از این رو، او را وادار می کند تا در برابرش جبهه گیرد، جزم اندیشی است که، در نزد وی، جای فرایند مبادله و تبادل نظر حیاتی را در میان بسیاری از «روشنفکران»، بخصوص «روشنفکران حرفه ای» گرفته است. وقتی «روشنفکر»ی جزم اندیش شد، سیاست در نزد وی به تعصبی دینی تبدیل می شود که ثمره اش



تصفیه‌های قومی، قتل عام، و کشاکش پایان‌ناپذیری است که ژرف‌اندیشی دربارهٔ آنها ابعاد هراسناکی پیدا می‌کند. اهمیت نقشی را که سعید بارها به روشنفکران گوشزد می‌کند، درگیری و تعهدی عاشقانه، خطرپذیری، افشا، پای‌بندی به اصول، آسیب‌پذیری در مناظره‌ها، و درگیری با اهداف دنیوی است. وی معتقد است که این کارها فقط از عهدهٔ «روشنفکر آماتور» برمی‌آید و «روشنفکر حرفه‌ای» به دلیل پیمانی که، در ازای دریافت پاداش، با تشکیلات و مقامهای رسمی و قدرتمند بسته است، از عهدهٔ هیچیک از این کارها برنمی‌آید. به عبارت ساده‌تر، «روشنفکر حرفه‌ای» فاقد استقلال فکری است و آن چیزی را می‌نویسد و یا می‌گوید که اربابانش از او خواسته‌اند.

هشدار را که سعید در مورد نقش «روشنفکر» به مثابه یک حرفه به ما می‌دهد، همان هشدار است که هایدگر در نیمهٔ اول همین قرن داده بود. در نزد هایدگر، رسانه‌های گروهی از قدرتی نامحدود برخوردارند که دنیاها را دوردست را، مثلاً از طریق رادیو و با چرخش یک دست، به ما معرفی می‌کنند. هایدگر نه این تکنولوژی جدید سیاسی نوین را تحسین می‌کند، و نه آن را به سادگی مطرود می‌شمرد. او در صدد این است که کارکرد این تکنولوژی را برای ما نمایان کند. هایدگر با مدد گرفتن از مناظره‌هایی که در ایالات متحده دربارهٔ مسایل آموزشی در جریان بود، به ما هشدار می‌دهد که در رویارویی با شرایط تاریخی خود، «بازگشت به سنت» فقط فراهم آورندهٔ ترکیبی از «فروتنی و تکبر» و «بی‌بصیرتی و خودفریبی» است، که ما را دربرآورده کردن نیازهای زمان ناتوان می‌گرداند.

هایدگر ما را به زاویه‌های ملموس‌تر زندگی روزمره نیز نزدیک می‌کند وی، برای دستیابی به تعریفی از اشکال جدید دانش، در زمان ما



بر جاافتادن و رسمیت یافتن شکل «سوداگرانه» دانش تأکید می‌ورزد. در نزد وی، فروشنده جدید دانش اطلاعات خود را در گردهمایی‌ها کسب، و در ملاقاتها معامله می‌کند. این فروشنده جدید، با بنگاههای انتشاراتی قرارداد می‌بندد. همین بنگاهها اکنون تصمیم می‌گیرند چه کتابی باید نوشته و یا منتشر شود^{۱۷} البته این هشدار مایوس کننده هایدگر مربوط است به سال ۱۹۳۸. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود: آیا این هشدار هنوز به قوت خود باقی است؟ تفکر فرامردن، درباره مسئولیت «روشنفکر»، باید این تشخیص را بدهد که اکثریت منتقدان و هنرمندان، به صورتی رسمی در دانشگاهها و مؤسسات دولتی و غیردولتی مستقر، و مزدبگیر آمرینی شده‌اند که استقلال فکری آنان را، اگر هنوز نگشته باشند، به سختی مجروح کرده‌اند. «روشنفکران»، برای اشاعه افکار خود چاره‌ای ندارند جز آن که در راستای خواسته‌های صاحبان مؤسسات انتشاراتی و سردبیران نشریاتی گام بردارند که در نزد اکثرشان دانش و علم به کالایی سودآور تبدیل شده است. این که چه کتابی به چاپ برسد، و یا چه مقاله‌ای منتشر شود، دیگر چندان به نظر صاحب اندیشه بستگی ندارد. این صاحبان بنگاههای انتشاراتی و سردبیران‌اند که از طرق انتخاب موضوع، ویرایش برحسب سلیقه خود، انتخاب زمان انتشار، و حتی اعمال سانسور، دانشی را نشر می‌کنند که به جرأت می‌توان گفت، در بسیاری موارد، با دانش آفریده صاحب اصلی اندیشه تفاوت فاحشی دارد.

پرسش مهم دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا روشنفکران هنوز باید نماینده آگاهی مردم باشند؟ آیا روشنفکران هنوز زبان کسانی به شمار می‌آیند که عمل می‌کنند؟ برخلاف متفکرینی چون میشل فوکو و ژیل دلز، به نظر سعید: «روشنفکر فردی است که علت



وجودیش بازی کردن نقش نماینده همه آن مردم و مباحثی است که در فرایند جریان عادی، یا فراموش شده و یا به زیر قالیچه رانده شده‌اند. او تأکید می‌ورزد که: «روشنفکر فردی است با یک قوه ذهنی وقف شده برای فهماندن، مجسم کردن، و تبیین یک پیام، یک نظریه، یک رویه، فلسفه یا اندیشه - هم برای همگان و هم به همگان». به عبارت ساده‌تر، سعید هنوز برای روشنفکران نقش نمایندگی آگاهی مردم را قائل است. در نزد کسانی مانند ژیل دلز و میشل فوکو، دیگر چیزی به نام نمایندگی وجود ندارد، بلکه فقط عمل است که وجود دارد؛ عمل نظریه و فعل عمل، در ارتباط با بازگوکننده‌ها و شبکه‌ها.^[۸] برای بیان روشن‌تر این بحث، فوکو دو نقطه عزیمت را برای فرایند سیاسی شدن روشنفکر قائل می‌شود: اول، موضع او به عنوان یک روشنفکر در جامعه بورژوازی، در نظام تولید سرمایه‌داری، و در درون ایدئولوژی تولید شده یا تحمیل شده از سوی این نظام (استثمار شدن، به بدبختی کشیده شدن، نادیده گرفته شدن، متهم شدن به خرابکاری، فساد و جزاینها)؛ و دوم، گفتمان خود روشنفکر که بعضی حقایق را آشکار کرده، و به ارتباطاتی سیاسی در جایی پی برده که هیچ‌یک از آنها درک نمی‌شده‌اند. ظاهراً در این فرایند سیاسی شدن، روشنفکر حقیقت را به کسانی می‌گفت که هنوز آن را نمی‌دیدند و به نام کسانی می‌گفت که قادر نبودند آن را به زبان آورند. به بیان ساده‌تر، روشنفکر، در مقایسه با توده مردم، از دو ویژگی برخوردار بود: آگاهی و سخنوری.

آنچه را که اخیراً «روشنفکران»، دست‌کم «روشنفکران» فرامردن مغرب زمین، به آن پی برده‌اند و اندیشمندانی چون میشل فوکو بر آن تأکید می‌ورزند، این است که توده‌ها دیگر برای آگاه شدن به آنها نیازی ندارند. توده‌ها خود به خوبی و حتی بهتر از «روشنفکران» می‌دانند و



به‌خوبی نیز آن را بیان می‌کنند. اما یک نظام قدرت وجود دارد که از ابراز این گفتمان و دانش ممانعت کرده، و آن را مطرود جلوه می‌دهد. به بیان دیگر، نظام قدرت اهمیتی برای گفتمان و دانش توده‌ها قائل نیست. بنابراین، گفتمان توده‌ها باید در ارتباط با ساختار قدرت سنجیده شود. این یکی از همان ویژگیهای تفکر فوکوست که گفتمان را در پیوندش با قدرت و دانش تعریف می‌کند. گفتمانها، در نزد فوکو، بیانگر ایدئولوژیکی جایگاههای طبقاتی نیست، بلکه کنشهای قدرتی است که فعالانه به‌زندگی مردم شکل می‌دهد. در نزد وی، قدرت و دانش در درون گفتمان یکی می‌شود [۹]، و چون دانش و قدرت ثابت و پایدار نیست، «باید گفتمان‌ها را حلقه‌های گسسته‌ای بدانیم که عمل تاکتیکی‌شان نه یکسان است و نه همیشگی» [۱۰]

این ممانعت و مطرود شمردن گفتمان و دانش توده‌ها، از جانب قدرت، فقط از طریق سطوح بالاتر سانسور صورت نمی‌گیرد، بلکه در کل شبکه اجتماعی ریشه‌ای عمیق و نافذ دارد. آنچه را که، در دوران مدرن، فوکو و دلز از آن هراس دارند، و قبل از آنها هایدگر نیز هشدارش را به‌ما داده بود - و سعید نیز دست‌کم در مورد بخشی از روشنفکران با آنها موافق است - این است که خود روشنفکران نیز بخشی از این نظام قدرت را تشکیل می‌دهند: این پندار که آنها نمایندگان آگاهی‌اند و گفتمان بخشی از این نظام به‌شمار می‌آید. حال این سؤال پیش می‌آید که روشنفکر چه نقشی را باید ایفا کند؟ فوکو به‌صراحت به‌ما می‌گوید که: «نقش روشنفکر دیگر این نیست که خود را جلوتر یا در حاشیه قرار دهد تا از آن طریق حقیقت ناگفته را بیان کند. در عوض، روشنفکر باید علیه اشکال مختلف قدرتی مبارزه کند که خود او نیز هم موضوع و هم ابزار آن است» [۱۱] او این کار را باید در چارچوب قلمروهایی انجام دهد که



خودش ابزار آنهاست: قلمروهای «دانش»، «حقیقت»، «آگاهی»، و «گفتمان».

فوکو از این بحث خود نتیجه می‌گیرد که «نظریه [که شاید منظور او همان گفتمانی است که از جانب «روشنفکر» تولید می‌شود] هرگز بیانگر، ترجمان یا راهنمای عمل نیست: نظریه خود یک عمل است؛ اما عملی است محدود به شرایط مشخص، و عمومیت ندارد».^[۱۲] در حقیقت، نظریه درگیر مبارزه‌ای است علیه قدرت، تا از طریق آن اشکال مختلف قدرت و آمریت را آشکار کند، و در جایی که بیش از هر زمان قابل رؤیت و خائنانانه‌اند به تضعیف آنها انجامد. البته باید در نظر داشت که این مبارزه برای این نیست که توده‌ها به یک «آگاهی ناگهانی» دست یابند؛ زیرا اکنون مدتی است که توده‌ها به آگاهی، به مثابه دانش، دست یافته‌اند، و آگاهی، به مثابه موضوع و درونمایه، از جانب صاحبان قدرت و سرمایه تحت کنترل درآمده و اشغال شده است. این مبارزه برای تحلیل بردن و تسخیر آمریت، با همه کسانی همراه است که برای آن مبارزه می‌کنند. نظریه، نظام موضعی و مشخص این مبارزه به شمار می‌آید. از این رو، برخلاف سعید، در نزد فوکو، صحبت کردن برای دیگران، یا نقش نماینده دیگران را ایفا کردن، خوار و بی اعتبار شمرده می‌شود. لازمه نظریه این است که سرانجام مردم خود درگیر شوند و خود برای خویش سخن بگویند.

ژیل دلز نیز در این باره با فوکو هم رأی است. در نزد وی، نظریه دقیقاً مانند یک جعبه ابزار است و هیچ کاری با دالالتگر ندارد. نظریه باید کاربرد داشته باشد و کار کند، و آنهم نه فقط برای خود. اگر کسانی یافت نشوند که از آن بهره گیرند، آن وقت یا نظریه بی ارزش است و یا زمان سود

جستن از آن نرسیده است. این موضوع شامل خود نظریه پرداز نیز می شود، که در این صورت نمی توان نام نظریه پرداز بر او نهاد.

این بحثهای فوکو و دلز را باید در چارچوب تفکر فراساختارگرایی زبان بررسی کرد. این تفکر دقیقاً در جهت مخالف «ایده تجربی» ساختار زبان قرار دارد. براساس این «ایده تجربی»، زبان توانایی بیان واقعیت و بروز دادن آن را دارد؛ و یا این که جهان از طریق زبان در دسترس ما قرار می گیرد، زیرا اشیاء تشکیل دهنده آن از آئینه زبانی باز می تابند که ما به کار می بریم. برعکس، در نگرش فراساختارگرایانه فوکو و دلز، زبان نه بازتابگر بلکه سازنده جهان است. به بیان ساده تر، ما از طریق زبان جهان را توصیف نمی کنیم، بلکه آن را می سازیم. به همین دلیل است که دلز معتقد است یک نظریه هرگز نمی تواند به قلمرو خود باز گردد، زیرا به محض بازگشت به قلمرو خویش، به موانعی برخورد می کند که برای رهایی از آنها، ناگزیر باید به الگوی دیگری از گفتمان متوسل شد. این همان الگویی است که سرانجام به گذار به قلمروی متفاوت می انجامد. بنابراین، نظریه عمومیت ندارد، بلکه تولید و تکثیر می شود. این آمریت است که ذاتاً و طبیعتاً تعمیم می بخشد.^[۱۳] این آمریت است که برای مشروعیت بخشیدن به قدرت خود، نظریه انتخابی خودش را به انحصار درمی آورد، و از طریق ابزار رسانه های جمعی که تحت کنترل اوست، سعی می کند آن را در جامعه پراکنده و به آن عمومیت بخشد. در حقیقت، این نظریه نیست که تعمیم پیدا می کند، بلکه قدرت است که در جامعه نظریه به خود عمومیت بخشیده است.

در بالا اشاره کردیم که در نزد فوکو، نظریه خود یک عمل است که به شرایط مشخص محدود می شود، عمومیت ندارد، و درگیر پیکاری علیه قدرت است. از این رو، «روشنفکر»ی که در قلمروهای «دانش»



«حقیقت»، «آگاهی»، و «گفتمان»، هم موضوع و هم ابزار این قدرت به شمار می آید، باید در نظر داشته باشد که «جزم اندیشی»، که همان بازگشت دائمی به یک نظریه و روی نکردن به الگوهای دیگر گفتمان است، نه راه به جایی می برد و نه می تواند راه حلی برای مسائل و مشکلات زمانه به دست دهد. شاید نقش عمده ای را که هایدگر، فوکو، دلز، و به پیروی از آنها سعید، برای «روشن فکر» قائل شده اند این باشد که، در نظریه پردازیهای خود «جزم اندیش» نباشند و از مخاطبینشان همان چیزی را بخواهند که پروست از خوانندگان خود خواسته بود: «کتاب مرا عینکی تلقی کنید که از پشت آن به بیرون می نگرید، و اگر این عینک به چشمتان نخورد عینک دیگری برگزینید.»

روشن فکر باید ابزاری برای خود اختیار کند که ابزار ضروری پیکار باشد، چرا که نظریه اساساً ضد آمریت است. نکته ای که در اینجا بسیار اهمیت دارد این است که وقتی مردم تصمیم بگیرند برای خود سخن بگویند (به جای آنکه «روشن فکران» سخنگویان آنان باشند)، آنگاه به نظریه های آزادی، نظام کیفری، برابری، عدالت و... از آن خود (و نه نظریه های متعلق به «روشن فکران») دست خواهند یافت. چنین شکلی از گفتمان، همان گفتمان مردمی است که علیه ساختار قدرت است. در واقع، این شکل از گفتمان، ضد گفتمانی است که از سوی خود مردم و کسانی پیش کشیده شده که ناآگاه خوانده می شوند. بنابراین، این نظریه ها، نظریه های خود مردم اند و نه «نظریه های مردمی» که توسط «روشن فکران» تولید شده اند. فوکو، در پس تنفری که مردم از صورتهای مختلف آمریت دارند، دو نکته مهم را تمیز می دهد: اول این که پندار دیگری از آزادی، عدالت، و برابری وجود دارد که چه بسا بهتر و عادلانه تر است؛ دوم، و مهمتر، این که مکانی وجود دارد که در آن آمریت



به نام و به بهای مردم عمل می‌کند. هر نوع مبارزه‌ای که مردم در آن مشارکت می‌کنند، مبارزه‌ای است علیه یکی از صورتهای قدرت. وظیفه «روشنفکر» این نیست که آن چیزی را تعمیم دهد که فقط می‌تواند در سطح آمریت عمومیت پیدا کند. آنچه را که روشنفکر باید انجام دهد، بنا نهادن چیزی است که فوکو بر آن نام «پیوندهای افقی»^۱ نهاده است؛ یعنی بنا نهادن یک نظام تمام‌عیار از شبکه‌ها و پایگاههای مردمی، که البته کاری بسیار دشوار است. واقعیت برای «روشنفکر» شامل سیاست به معنای رقابت و توزیع آمریت نیست: آن چیزی که نمایندگی نامیده می‌شود، چه از جانب حزب باشد، چه از طریق اتحادیه‌های کارگری، و چه توسط هر نهاد دیگری. واقعیت آن چیزی است که در کارخانه‌ها، مدارس، سربازخانه‌ها، زندانها و مراکز پلیس روی می‌دهد؛ و چون این واقعیتها دائماً در حال تغییرند، نظریه‌هایی که درباره آنها ساخته و پرداخته می‌شوند، نمی‌توانند جهانشمول باشند و یا تعمیم یابند. به همین دلیل است که عمل «روشنفکری» نیازمند اطلاعاتی است کاملاً متفاوت از آنچه که از طریق روزنامه‌ها یا خبرگزاریهای رسمی به دست می‌آید.

قرنها طول کشید تا فهمیدیم استثمار چیست. ولی ما هنوز نمی‌دانیم آمریت چیست؛ و همین ناآگاهی است که به پدید آمدن اضطراب و پریشانی «روشنفکر» در یافتن اشکال مناسب مبارزه می‌انجامد. «روشنفکر»ی که هنوز نمی‌داند آمریت چیست، چگونه می‌تواند راه مناسبی برای مبارزه علیه آن پیدا کند؛ آمریتی که بسیار مبهم است؛ هم محسوس است و هم نامحسوس، هم آشکار است و هم پنهان، و همه جا



را احاطه کرده است. نظریه‌های موجود نیز (از منتهی الیه چپ تا منتهی الیه راست) بحث دقیقی از حوزه‌های عمل و کارکرد آمریت ارائه نمی‌دهند. یکی از وظایف مهمی که بر دوش «روشنفکر» امروز نهاده شده، این است که این ناشناخته و مجهول را کشف کند و بشناساند: چه کسی آمریت را اعمال می‌کند؟ کجا عمل می‌شود؟ ما به‌خوبی می‌دانیم چه کسی استثمار می‌کند، منافع به کجا می‌روند، بین چه دست‌هایی رد و بدل و کجا مجدداً سرمایه‌گذاری می‌شوند؛ اما در مورد آمریت...؟ ما به‌خوبی آگاهیم که کسانی که حکومت می‌کنند، ضرورتاً آنها نیستند که قدرت را در دست دارند. مفاهیمی مانده اندیشه طبقه حاکم، تسلط داشتن، حکومت کردن، دستور دادن، گروه در قدرت، و مانند آنها، نه چندان روشن است و نه چندان با دقت شرح داده شده‌اند. اینها همه شکل‌دهنده کاملی از ارتباطات متقابل ایده‌هایی به‌شمار می‌آیند که باید تجزیه و تحلیل شوند. علاوه بر این، پی‌بردن به این مسئله برای «روشنفکر» ضروری است که قدرت تا کجا و در چه مسیری به کار گرفته می‌شود. ما دقیقاً نمی‌دانیم چه کسی قدرت دارد، ولی به‌خوبی می‌دانیم چه کسانی آن را ندارند. به گفته فوکو: «بحث در مورد مبارزات با ناخودآگاه در تضاد نیست، بلکه در تضاد با چیزهایی است که پنهان‌اند.» [۱۲]

حمید عضدانلو

خرداد هفتاد و هفت



پی‌نوشت

- ۱- نگاه کنید به: *Encyclopaedia Britanica* زیر نامهای امیل زولا، آناتول فرانس، آلفرد دریفوس، و کلمانسو.
2. Foucault, Michel. "Truth and Power" (1977). Translated by Colin Gordon. In *Power/Knowledge*. New York: Pantheon, 1980, 126-33.
3. Foucault, M. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Edited by Paul Rabinow. Translated by Robert Hurley and others, The New Press. New York, 1994, vol. 1, P. 322.
4. Foucault. M. *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*. Edited by Sylvere Lotringer. Semiotext (e). Columbia Uinvesity, New York, 1996.p. 482.
5. Said, Edward, *Orientalism*, Vintage BooKs, New York, 1976, P. 3.
6. "Geschichte der deutschen Literature". Fricke, Gerhard U. Schreiber, Mathias. *Pardernborn, 17. Auflage 1994. S. 201*.
7. Heidegger, Martin. "The Age of the World View." Translated by Marjorie Grene. In *Boundary 2* 4.2 (1976): 341-55
8. M. Foucault & G. Deleuze. "Intellectuals and Power', *Telos* 16 (Summer 1973).
- ترجمه فارسی این گفتگو، در ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۰۹ - ۱۱۰، سال ۱۳۷۵ به چاپ رسیده است.
9. Foucault. M. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, Tr, by Robert Hurley, Vintage Books, New York, January



1980, PP. 101-102.

10. *Ibid.*

11. "Intellectual and Power", *OP. Cit.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*





پیشگفتار مؤلف

هرچند که از زمان برگزاری مجموعه «سخنرانی‌های ریت»^۱ که در سال ۱۹۴۸ به همت برتراند راسل آغاز شد، چند تن آمریکایی مانند رابرت اوپنهاইمر، جان کنت گالبرایت، و جان سیرل در آن شرکت و سخنرانیهای خود را ارائه کرده‌اند، اما نمونه‌های هم ارزی برای این سخنرانیها در آمریکا سراغ ندارم. من برخی از آنها را از طریق تلویزیون دیده و شنیده‌ام و، به‌ویژه، رشته سخنرانیهای توین بی در ۱۹۵۰ را به‌خاطر دارم. در آن زمان دوران نوجوانی خود را در دنیای عرب می‌گذراندم؛ در آنجا بی.بی.سی بخش مهمی از زندگی ما را تشکیل می‌داد. حتی امروزه نیز، عبارتهایی مانند «امروز صبح لندن گزارش داد» نقل قولی به‌شمار می‌آید که بر سر هر کوچه و برزنی به گوش می‌رسد. این نوع عبارتها همیشه با این پیش‌فرض به کار گرفته می‌شوند که «لندن» حقیقت را می‌گوید. من نمی‌توانم بگویم که دیدگاه بی.بی.سی فقط نشان و اثری از استعمار



است، اما این نکته حقیقت دارد که در انگلستان و سایر کشورها، بی.بی.سی در زندگی همگان از موقعیتی برخوردار است که نه کارگزاران حکومتی آمریکا، مانند صدای آمریکا از آن بهره‌مندند، و نه شبکه‌های آمریکایی، از جمله سی.ان.ان، از آن برخوردار. یکی از دلایل این امر آن است که، برنامه‌هایی مانند «سخنرانی‌های ریت» و بسیاری بحثها و برنامه‌های مستندی که بی.بی.سی ارائه می‌کند، چندان هم مورد تأیید مقامات رسمی نیستند، بلکه فرصتهایی به حساب می‌آیند که در اختیار شنوندگان و بینندگان قرار می‌گیرند تا با گستره‌ای از مباحث برانگیزنده، جدی، و اغلب برجسته، روبرو شوند.

از این رو، پیشنهاد نماینده بی.بی.سی آن وایندر، برای ارائه سخنرانی سال ۱۹۹۳ این برنامه، برایم جای بسی خوشوقتی بود. به جهت دشواریهای برنامه‌ریزی، توافق کردیم به جای زمان رسمی و همیشگی، یعنی ماه ژانویه، این سخنرانیها در اواخر ماه ژوئن ارائه شوند. اما، تقریباً درست از همان لحظه‌ای که خبر این سخنرانیها، از جانب بی.بی.سی در اواخر ۱۹۹۲ اعلام شد، انتقادهایی پیگیر، ولو از سوی عده خیلی هم صدا، به عمل آمد که اصلاً چرا آدمی مثل مرا به این برنامه دعوت کرده‌اند. من به مشارکت در روند مبارزه برای احقاق حقوق فلسطینیان متهم بودم، و از این رو برای ایراد هیچگونه سخنرانی دور از جنجال، آرام، و آبرومندانه‌ای صلاحیتی نداشتم. این اولین بحث، از رشته بحثهای ضد روشنفکر و ضد خردورزی بود که همه آنها به نحوی دوپهلوی نظرهایی را تأیید می‌کردند که من در سخنرانیهای خود درباره نقش آشکار روشنفکر، به عنوان یک نامحرم، «آماتور»، و مزاحم حفظ شرایط موجود، به آنها اشاره کردم.

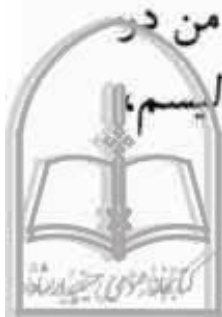
این انتقادهای، در حقیقت بسیاری دیدگاهها و برخوردهای انگلیسیان



درباره روشن فکر را آشکار می کردند. بی شک، این دیدگاههای موجود را روزنامه نگاران در افکار عمومی انگلیسیان تزریق کرده اند؛ اما فراوانی تکرار آنها، اعتبار اجتماعی جدیدی به این تصورات می بخشد. پس از اعلام عنوان سخنرانی های من، یعنی «نقش روشن فکر»، یک روزنامه نگار دلسوز چنین می گوید: این یکی از «غیرانگلیسی» ترین مباحث برای صحبت کردن است. همراه با عبارت «روشن فکر»، «برج عاج» و «یک ریشخند» می آمد. ریموند ویلیامز، در کتاب مفاهیم کلیدی، بر این رشته غم انگیز تفکر تأکید می ورزد. او می گوید: «تا اواسط قرن بیستم، کاربرد نامطلوب روشن فکران، روشن فکرگرایی، و طبقه روشن فکر، در انگلستان مسلط بود، و این نکته روشن است که چنین کاربردی هنوز مقاومت می کند».^[۱]

یکی از وظایف روشن فکر، تلاش برای شکستن قالبهای ذهنی و مقولات تقلیل پذیری است که محدود کننده تفکر و ارتباطهای بشری اند. تا قبل از ایراد سخنرانیها، من از محدودیتهایی که خود سوژه آن بودم، هیچ تصویری نداشتم. غالباً از جانب روزنامه نگاران و مفسرین شاکی گفته می شد که من یک فلسطینی ام، و همان طور که همه می دانند، این مترادف بود با خشونت، خشک اندیشی، و کشتن یهودیان. هیچ نقل قولی از من نشد: فقط فرض براین گذاشته شده بود که این یک شناخت همگانی است. هفته نامه ساندی تلگراف، با الحانی طنین انداز، مرا یک ضد غرب، و کتابها و مقالاتم را نوشته هایی توصیف کرد که غرب را به خاطر همه بدیهای موجود در جهان، بخصوص جهان سوم، سرزنش می کند.

به نظر می رسد آنچه کاملاً نادیده گرفته شده، چیزهایی بود که من در همه کتابهای خود، از جمله کتابهای شرق شناسی و فرهنگ و امپریالیسم،



نوشته‌ام. (گناه نابخشودنی من، در کتاب اخیر، این است که در بحث خود درباره کتاب جین آستن، تحت عنوان پارک مانسفیلد - زمانی که آن را مانند بیشتر کارهایش تحسین می‌کنم - موضوع برده داری و مزارع شکر انگلیسیان، در آنتی گوا^{۱۲۱}، را نیز پیش کشیده‌ام؛ مباحثی که خود او مشخصاً به آنها اشاره می‌کند. تذکر من این بود که، همان‌گونه که آستن درباره رفتار نامطلوب در انگلستان و سرزمینهای متصرفی انگلیسیان در آن سوی دریاها صحبت می‌کند، خوانندگان و منتقدین قرن بیستم او نیز باید همین کار را انجام دهند؛ خوانندگان و منتقدینی که برای مدتی طولانی توجهشان بر رفتارهای پیشین متمرکز بوده و صحبت درباره رفتارهای اخیر را کنار گذاشته‌اند). جدا از ماهیت‌های نژاد پرستانه، مانند نژادهای تحت انقیاد، شرقیان، آریاییها، سیاهپوستان و جز آنها، ساختن افسانه‌هایی مانند «شرق» و «غرب»، چیزهایی بودند که در کتابهایم تلاش کرده‌ام با آنها بستیم. بدون این که قصد تحریک حس آزردگی بی‌گناهی آغازین در کشورهایی را داشته باشم که دستخوش یغماگری استعمار شدند و از آن رنج کشیدند، بارها گفته‌ام که این گونه خیالپردازیهای افسانه‌ای و سخنوریهای را که برای سرزنش دیگران پدیده آورده، دروغی بیش نبودند؛ فرهنگها بیش از آن با هم درآمیخته، و مضامین و تاریخشان بیش از آن به هم پیوند خورده و وابسته‌اند که بتوان آنها را با یک عمل جراحی به صورت گروههای مخالف بزرگ و بیشتر ایدئولوژیک، مانند «شرق» و «غرب»، از هم جدا کرد.

حتی منتقدین خوش نیت سخنرانیهای من، مفسرانی که به نظر می‌رسید با آنچه من گفتم واقعاً آشنایند، وانمود کردند که ادعاهای من پیرامون نقش روشنفکر در جامعه، پیام زندگینامه‌ای شخصی است که نقابی به روی آن کشیده‌اند. از من سؤال شده که نظرم درباره روشنفکران



دست راستی مانند ویندهام لیوایر یا ویلیام باکلی چیست؟ چرا، در نظر من، روشنفکر باید مرد یا زنی چپ‌گرا باشد؟ آنچه به آن اشاره‌ای نشده، این حقیقت است که جولین بندا، که من بارها به کارهای او استناد کردم (شاید به صورتی متناقض)، بسیار راست‌گرا بود. در حقیقت، تلاش من در این سخنرانیها این است که روشنفکران را دقیقاً چهره‌هایی معرفی کنم که نه می‌توان کارهایی را که به جامعه ارائه می‌کنند پیش بینی کرد، و نه می‌توان آنها را به شعار، خط مشی حزبی راست آیین، یا جزم‌گرایی تغییرناپذیر تبدیل کرد. آنچه که در تلاش یادآوریش بودم، این بود که علیرغم وابستگی حزبی روشنفکر، پیشینه ملی، و وفاداری‌های دیرینه، معیارهای حقیقت درباره نگونبختی و بیدادگری بشر ثابت نگاه داشته شده‌اند. هیچ چیز به اندازه انعطاف‌پذیری، سکوت محتاطانه، فخر فروشی میهن پرستانه، و وجهه و ترک عقیده واپس‌نگر و تصنعی، به‌از شکل افتادن و بدقواره شدن کارهایی نمی‌انجامد که روشنفکر به جامعه ارائه می‌کند.

تلاش برای حفظ یک معیار جهانشمول و منحصر به فرد، به عنوان مایه‌ای اصلی، نقش مهمی را در توصیف من از روشنفکر بازی می‌کند: یا ترجیحاً ارتباط متقابل مابین جهانشمول و بومی، خصوصی، و اکنون. کتاب جالب توجه جان کری؛ با نام روشنفکران و توده‌ها: مباحثات و تبعیض در میان طبقه روشنفکر ادبی ۱۸۸۰-۱۹۳۹،^{۱۳} بعد از به تحریر در آمدن سخنرانیهای من، در آمریکا منتشر شد. اما این کتاب را با همه یافته‌های دلسردکننده‌اش، مکملی برای کار خود یافتم. در نظر کری، روشنفکران انگلیسی مانند گسینگ، ولز، ویندهام لیوایز، از تشکیل جوامع توده‌ای نوین نفرت داشتند، و برای این جوامع به مثابه «مردم عادی»، حومه نشین، و با ذوق طبقه متوسط تأسف می‌خورند؛ در



عوض، اشرافیتی ذاتی، گذشته‌ای «بهتر»، و فرهنگ طبقه بالا را ترویج می‌دهند. در نظر من، روشنفکر (به جای سرزنش و زخم زبان زدن) تا حد ممکن به همگان، که حوزه طبیعی انتخابی وی به شمار می‌آیند، باز می‌گردد. مشکل، برای روشنفکر، چندان هم که کری می‌گویید، به طور کلی مشکل جامعه توده‌وار نیست، بلکه بیشتر محرم‌ها، کارشناسان، گروه‌های هم‌کیش، و حرفه‌ای‌ها - کسانی که در شیوه‌های تعریف والتز لیپمن، اندیشمند اوایل همین قرن، شکل دهندگان افکار عمومی اطلاق شده‌اند - هستند که جامعه را همگان‌گرا، و تشویق به اتکاء بردسته‌برتر کوچکی از افراد همه‌دانی می‌کنند که در سریر قدرتنند. محرم‌ها منافع گروه خاصی را ترویج می‌کنند، اما روشنفکران باید افرادی باشند که امتیاز ناسیونالیسم میهن پرستانه، تفکر جمعی، و حس طبقاتی، نژادی یا جنسی را به زیر سؤال بکشند.

جهانشمول بودن، یعنی پذیرش خطر برای فراتر رفتن از یقین‌های ساده‌ای که پیشینه، زبان، و ملیت برای ما فراهم آورده‌اند، و در بسیاری موارد مانع درک حقیقت دیگران می‌شوند. جهانشمول بودن، همچنین زمانی که مباحث سیاست خارجی و اجتماعی مطرح می‌شوند، معنی جستجو و حمایت کردن از یک معیار منحصر به فرد برای رفتار انسان را می‌رساند. از این رو، اگر یک کنش تحریک نشده تجاوز، از جانب یک دشمن، را محکوم می‌کنیم، باید بتوانیم همین کار را در مورد حکومت خودمان، در زمان تجاوز به یک طرف ضعیف‌تر، انجام دهیم. هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که به موجب آن روشنفکر بتواند بفهمد که چه باید بگوید یا انجام دهد؛ همچنین، برای روشنفکر گیتی باور راستین، بستی وجود ندارد که پرستش کند و از او انتظار یک راهنمایی تزلزل‌ناپذیر داشته باشد.



در چنین شرایطی، زمینه اجتماعی نه تنها متنوع و گوناگون است، بلکه مذاکره درباره آن سخت دشوار است. از این رو، مقاله ارنست گلنر، تحت عنوان «خیانت اندر خیانت روشنفکران» که نگرش ناسنجیده افلاطونی بندها را سرزنش می‌کند، ما را به هیچ جا نمی‌برد. این اثر نه به صراحت و روشنی کار بندها است؛ نه شهامت سارتر را، که مورد انتقاد اوست، دارد؛ و نه حتی از کاربرد کار کسانی برخوردار است که مدعی پیروی از یک جزم‌گرایی ناپخته‌اند: «آنچه من می‌گویم این است که وظیفه پای‌بند نبودن [خیانت روشنفکران] بسیار دشوارتر از آن نمونه موقعیت کاری روشنفکر است که آنها را به نحوی هولناک ساده کرده و به ما قبولانده‌اند».^[۴] احتیاط پوچ و بی‌معنی گلنر، مانند حمله پل جانسون به همه روشنفکران، که سرشار از فحاشی و به‌صورتی نومیدانه بدگمان است («دیدگاه‌های حساس عده زیادی از مردم، که به تصادف در خیابان دست چین شده‌اند، در مورد مباحث اخلاقی و سیاسی، دست کم همان دیدگاه‌های بخشی از طبقه روشنفکر به‌شمار می‌آید»)^[۵]، ما را به این نتیجه می‌رساند که چیزی به نام حرفه روشنفکری نمی‌تواند وجود داشته باشد، فقدان‌ی که باید جشن گرفت.

من با این نظر مخالفم، نه فقط به این دلیل که می‌توان برای چنین حرفه‌ای تعریفی منطقی به دست داد، بلکه به این دلیل هم که جهان بیش از همیشه از حرفه‌ای‌ها، کارشناسان، مشاوران، و در یک کلام، از روشنفکرانی که نقش اصلی‌شان خدمت به آمریت است، و در عین حال سود فراوانی هم به کف می‌آورند، سرشار شده است. روشنفکر در برابر رشته‌ای از انتخاب‌های واقعی قرار دارد، و همین انتخاب‌هاست که من در سخنرانی‌های خود توصیف می‌کنم. پیش از هر چیز، این نظریه که روشنفکران چیزی را به مخاطبین خود معرفی می‌کنند، و در این معرفی



خود را به خودشان نیز می‌شناسانید، خواه دانشگاهی باشید، یا مقاله نویسی مستقل، یا یکی از مشاوران وزارت دفاع [آمریکا]، کار خود را مطابق طرز فکر و برداشتی انجام می‌دهید که از خودتان دارید: آیا برداشت شما از خود، همچون کسی است که برای دریافت حقوق رایزنی می‌کند، یا چنین باوری دارید که آنچه را به دانشجویان خود می‌آموزید دارای ارزشی واقعی است، یا برداشتان از خود همچون شخصی است که از چشم اندازی غیرعادی، ولی استوار، دفاع می‌کند؟ همه ما در یک جامعه زندگی می‌کنیم، و اعضای ملتی هستیم با زبان، سنت، و موقعیت تاریخی مختص خود. روشنفکران، تا چه حد، خدمتگزار و تا چه حد دشمنان این واقعیتهای مسلم‌اند؟ این موضوع در مورد رابطه روشنفکران با نهادها (دانشگاه، کلیسا، اصناف حرفه‌ای) و قدرتهای دنیوی نیز صادق است، که در زمان ما قشر روشنفکر را به صورت شگفت‌آوری به خدمت خود گرفته‌اند. نتیجه این می‌شود که، به قول ویلفرد اوون: «روشنفکران با زور و قیل و قال همه مردم را به سوی پیروی از دولت سوق می‌دهند.» از این رو، در نظر من، وظیفه اصلی روشنفکر تلاش برای رهایی از این گونه فشارهاست. بنابراین، ویژگیهایی را که من برای روشنفکر برمی‌شمرم، عبارتند از: در تبعید و در حاشیه، آماتور، و مؤلف زبانی که سعی می‌کند حقیقت را به قدرت بگوید.

یکی از مزیتها، و در عین حال دشواریهای، سخنرانی در مجموعه «ریت» این است که شما تحت فشار انعطاف‌ناپذیر سی دقیقه‌ای برنامه قرار دارید: یک سخنرانی در هفته، به مدت شش هفته. در عین حال، برای مخاطبینی سخن می‌گویید که، از نظر کمی و کیفی، نسبت به مخاطبین سخنرانیهای معمول روشنفکران و دانشگاهیان، بسی گسترده‌ترند. این امر، برای موضوع بسیار پیچیده و بالقوه بی‌سرانجامی



مانند موضوع انتخابی من، بار مسئولیت سنگینی را بر دوشم نهاد، تا در حد امکان مختصر و مفید، و گویا باشند، و در وقت هم صرفه جویی را رعایت کنم. در فرایند آماده کردن این سخنرانیها برای چاپ، آنها را تقریباً به همان ترتیب ایراد شدنشان، تنظیم کردم، و فقط در مواردی مرجع یا مثالی را اضافه کردم؛ زیرا بهتر بود هم حضور ذهن و هم اختصار مورد نیاز در اصل سخنرانیها را حفظ کنم، بدون آنکه فرصتی واقعی برای دستکاری در متن، یا اضافه کردن، رقیق کردن یا بهتر کردن نکات اصلی خود، باقی مانده باشد.

بنابراین، از آنجا که دیگر حرف چندانی ندارم، که بتواند ایده‌های ارائه شده را تغییر دهد، دلم می‌خواهد این پیشگفتار فراهم آورنده زمینه مناسبی برای موضوع باشد. در تأکید نقش روشنفکر، به عنوان یک نامحرم، به این امر می‌اندیشیدم که فرد اغلب تا چه حد در مقابل شبکه بیش از حد قدرتمند آمریتهای اجتماعی - رسانه‌ها، حکومت و شرکتها - احساس ناتوانی می‌کند. این آمریتهای، امکانات نائل شدن به هر تغییری را از میان برده‌اند. وابسته نبودن تعمدی و آزادانه به این آمریتهای، از بسیاری جهات، یعنی ناتوانی اثرگذاری مستقیم در تغییر و دگرگونی؛ و، متأسفانه، حتی در مواقعی، یعنی ظاهر شدن در نقش نظاره‌گری که شاهد شکنجه و آزاری است که در غیراینصورت به فراموشی سپرده می‌شود. گزارش بسیار تکان‌دهنده اخیر پتر دیلی، در خصوص جیمز بالدوین، مقاله نویس و رمان نویس با استعداد افریقایی تبار آمریکایی، با همه فحواي دردناک و روح سخنوری ابهام‌آورش، به خوبی این شرایط «شاهد» بودن را به نمایش می‌گذارد.^[۶]

اما تردید زیادی وجود ندارد که چهره‌هایی مانند بالدوین و ملک اکسر معرف آن نوع کنشی‌اند که گسترده‌ترین تأثیر را بر توضیحات من پیرامون



خود آگاهی روشنفکر گذاشته‌اند. این روح مخالف است که، به جای همسازی و همنوایی، مرا سخت جذب خود کرده است، زیرا سرگذشت حماسی، خواسته‌ها، و چالش حیات روشنفکری در مخالفت علیه حفظ شرایط موجود به‌شمار می‌آید - زمانی که به‌نظر می‌رسد سنگینی مبارزه به‌خاطر گروه‌های محروم و کسانی که از نمایندگان کافی بی‌بهره‌اند، به‌نحوی ناعادلانه علیه خود آنهاست. پیشینه من در سیاست فلسطینیان، این احساس را عمیق‌تر و شدیدتر کرده است. هم در غرب و هم در دنیای عرب، شکاف مابین دارا و ندار هر لحظه عمیق‌تر می‌شود، و این امر بی‌اعتنایی کوتاه‌نظرانه‌ای را در میان روشنفکران استوار بر سریر قدرت پدید آورده است که به‌راستی هولناک است. چه چیزی می‌توانست به‌اندازه «پایان تاریخ» فوکویاما یا «ناپدید شدن روایات اصلی» لثوتارد، در یکی دو سال بعد از آنکه به‌شدت ذهن همگان را تسخیر کردند، کم‌جاذبه‌تر و دورتر از حقیقت شود؟ همین نکته را می‌توان درباره عملگرایان و واقع‌گرایان سرسختی گفت که افسانه‌های مضحکی مانند «نظم نوین جهانی» یا «برخورد تمدن‌ها» را ابداع کردند.

نمی‌خواهم از من برداشت نادرست شود. ضرورتی ندارد که روشنفکران شاکسانی بی‌نشاط و خشک باشند. این موضوع در مورد ناسازگاران پرنرژی و نامبرداری مانند نوآم چامسکی و گور ویدال نیز صادق است. شاهد وضعیتی تأثرانگیز بودن، زمانی که فرد از چارچوب قدرت غایب است، به‌هیچ وجه عملی یکنواخت و همگن نیست. این امر در بردارنده آن چیزی است که فوکو، یک بار، بر آن نام «دانش‌پرستی افراطی» نهاده است؛ یعنی جستجو در پی منابع جایگزین، از خاک بیرون‌کشیدن اسناد مدفون شده، و احیای تاریخ‌های فراموش شده (یا رها شده). این امر، در بردارنده یک دل‌آگاهی هیجان‌انگیز و شورشگر



است، تا بتوان فرصت‌های نایاب فرد را که بروز نکرده‌اند بزرگ جلوه داد، توجه مخاطبین را جلب کرد، و از مخالفین خود در تیزهوشی و مناظره برتر بود. همچنین، چیزی اساساً اخلاص‌گر درباره‌ی روشنفکرانی وجود دارد که نه شغلی دارند که در حفظ آن بکوشند و نه سرزمینی که آن را تقویت و از مرز و بومش پاسداری کنند؛ بنابراین، ریشخند زدن به خود بیشتر از اهمیت دادن به خود، و صراحت بیشتر از مین و مین کردن و این در و آن در زدن، تکرار می‌شود. هیچ راه فراری از این واقعیت گریزناپذیر وجود ندارد که ایفای چنین نقشی، از جانب روشنفکران، نه دوستان بلند پایه‌ای در سر راه آنها خواهد گذاشت، و نه افتخارهایی رسمی برای آنها دست و پا خواهد کرد. بله، این جایگاهی است غریب و تنها، اما همیشه بهتر از یک بردباری گروه‌گرا برای حفظ شرایط موجود است.

ادوارد سعید

نیویورک، فوریه ۱۹۹۴

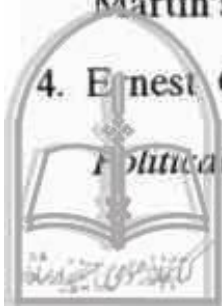
پی‌نوشت

1. Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (1976; rpt. New York: Oxford University Press, 1985); p. 170.

۲. آنتی‌گوا، یکی از جزایر واقع در شرق اندونزی است.م.

3. John Carey, *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among The Literary Intelligentsia 1880-1939* (New York: St. Martin's Press, 1993).

4. Ernest Gellner, "La trahison de la trahison des clerics," in *The Political Responsibility of Intellectuals*, eds. Ian Maclean, Alan



Montefiore and Peter Winch (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), P. 27.

5. Paul Johnson, *Intellectuals* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1988), P.342.
6. Peter Dailey, "Jimmy," *The American Scholar* (Winter 1994), 102-10.



نقش روشنفکر

آیا روشنفکران گروه پرشماری از مردم اند یا دسته‌ای بینهایت کوچک، ولی منحصر به فرد، از آنها را تشکیل می‌دهند؟ در بطن پاسخ به این پرسش، دو تعریف مشهور قرن بیستم، با تضادی بنیادی با یکدیگر، نهفته است. آنتونیو گرامشی^۱ مارکسیست، عمل گرا، روزنامه‌نگار و یکی از فیلسوفان ارزشمند سیاسی ایتالیایی، که بین سالهای ۱۹۲۶ و ۱۹۳۷ در زندان موسولینی به سر می‌برد، در یادداشت‌های زندان^۲ خود می‌نویسد: «بنابراین می‌توان گفت که جمله‌آدمها روشنفکرند، ولی همه آنها نقش روشنفکر را در جامعه ایفا نمی‌کنند».^{۱۱} شیوه زندگی خود گرامشی نمایانگر نقشی است که وی برای روشنفکر قائل شده است. او به عنوان

یک زبان‌شناس تطبیقی فرهیخته، هم سازمان دهنده جنبش طبقه کارگر ایتالیا و هم، در کار روزنامه نگاری خود، آگاه‌ترین بازتابگر تحلیل گران اجتماعی به‌شمار می‌آمد که هدفشان نه فقط برپایی جنبشی اجتماعی، بلکه ساختن تشکیلاتی فرهنگی منطبق با آن بود.

گرامشی قصد فهماندن این مطلب را دارد که ایفاگران نقش روشنفکر در جامعه می‌توانند به دو گروه تقسیم شوند: گروه اول، روشنفکران سنتی^۱ مانند مدرسین، کشیشها، مدیران و کارگزاران که کارشان از نسلی به نسل دیگر تداوم می‌یابد؛ و گروه دوم، روشنفکران ارگانیک^۲، که در نزد گرامشی، در پیوند مستقیم با طبقات یا تشکیلاتی اند که روشنفکران را برای سازمان دادن خواسته‌ها، کسب قدرت و مهار دامنه‌دارتر به کار گرفته‌اند. مثلاً گرامشی درباره روشنفکر ارگانیک می‌گوید، «کارفرمای سرمایه‌دار، در کنار خود، تکنیسین صنعتی، متخصص اقتصاد سیاسی، سازمان دهنده فرهنگ و نظام قانونی جدید و مانند آنها را پدید می‌آورد».[۲] از نظر گرامشی، کارشناس تبلیغات یا روابط عمومی امروزی که با تدابیر تکنیکی خود می‌خواهد مشتری بیشتری را برای یکی از فرآورده‌های شوینده یا شرکتی هواپیمایی جلب کند، روشنفکر ارگانیک تلقی می‌شود. او کسی است که در جامعه دموکراتیک، برای جلب رضایت مشتریان بالقوه و شکل دادن به نظرات مصرف‌کننده یا رأی‌دهنده تلاش می‌کند. گرامشی معتقد بود که روشنفکران ارگانیک فعالانه در جامعه درگیرند، به این معنی که دائماً در راه دگرگون کردن اندیشه‌ها و رشد و توسعه بازارها می‌کوشند؛ برخلاف مدرسین و کشیشها که به نظر می‌رسد کمابیش در یک مکان ساکن می‌مانند و در طول دوازده ماه سال کاری



تکراری را انجام می دهند، روشنفکران ارگانیکی همواره در تکیا و سازندگی اند.

در سوی دیگر، تعریف مشهور، جولین بندا^۱ است که روشنفکران را دسته کوچکی از فیلسوف - شاهان^۲ معرفی می کند که با استعداد و امتیازهای اخلاقی برتر، وجدان بشریت به شمار می آیند. این درست است که بحث بندا خیانت روشنفکران^۳، برای اعقاب او نه به عنوان تحلیلی سیستماتیک از زندگی روشنفکری، بلکه بیشتر به عنوان انتقادی شدید نسبت به روشنفکرانی تلقی شده که حرفه خود را رها کرده و دیگر به اصول اخلاقی خود مانند گذشته پایبند نیستند؛ اما این هم صحت دارد که او به نام و ویژگیهای اصلی کسانی اشاره می کند که در نظرش روشنفکران واقعی اند. وی همان طور که نام نمونه هایی مانند اسپینوزا، ولتر، و ارنست رنان را، از دوران اخیر، برمی شمرد، به نامهای سقراط و مسیح نیز بارها اشاره می کند. روشنفکران واقعی یک طبقه عالمی را تشکیل می دهند و به راستی موجوداتی نادرند، چرا که حامی معیارهای ابدی حقیقت و عدالتی به شمار می آیند که خصوصاً به این جهان تعلق ندارند. از این رو وصف مذهبی بندا، روحانیون، بیانگر رجحانی است که او برای شأن و نقش روشنفکران در مقابل عوام^۴ قائل می شود. مراد از عوام انسانهایی معمولی است که در صدد کسب منافع مادی، ترفیع موقعیت شخصی، و در صورت امکان، برقرار کردن ارتباطی نزدیک با قدرت های دنیوی هستند. از نظر او، روشنفکران واقعی «کسانی اند که فعالیتشان علی الاصول اهدافی کاربردی را تعقیب نمی کند، کسانی که لذت را در تجربه کاری هنری، علمی، و یا تعمق متافیزیکی، و به طور

1. Julien Benda.

2. *La trahison des clercs.*

3. *Philosopher-Kings.*

4. *Laity.*



خلاصه در تصرف برتریهای غیرمادی جستجو می‌کنند، و به عبارتی می‌گویند: قلمرو من قلمرو این جهانی نیست».^[۳]

به هر حال، از مثال‌های بن‌دا به روشنی برمی‌آید که او نظریه فرار از تعهد، آن جهانی بودن، در برج عاج ماندن، خلوت‌گزینی، غرق شدن در مسائل بغرنج و پیچیده، و چه بسا غوطه‌وری در قلمرو امور رمزی و اسرارآمیز را مردود میداند و بر آنها صحنه نمی‌گذارد. روشنفکران واقعی فقط زمانی خودشان را می‌یابند که به ترغیب و تحریک احساسات تند و شدید متافیزیکی و اصول بی‌غرضانه عدالت و حقیقت‌جویی درصدد انکار فساد، دفاع از ناتوانان و ستمبران، و مبارزه با قدرت نامشروع و ستم پیشه برآیند. به گفته وی: «نیاز به یادآوری است که چگونه فنلون و ماسیون تعدادی از جنگهای لویی چهاردهم را انکار کردند؟ چگونه ولتر تخریب کنت نشین پالاتینیت^۱ را محکوم کرد؟ چگونه رنان خشونت ناپلئون را رد کرد؟ چگونه باکل نابردباری‌های انگلستان را نسبت به انقلاب فرانسه به زیر سؤال کشید؟ و چگونه در زمان خودمان، نیچه بی‌رحمیهای آلمان نسبت به فرانسه را به باد انتقاد گرفت؟»^[۴] «در نظر بن‌دا، مشکل امروزی جامعه این است که روشنفکران آمریت اخلاقی خود را به چیزی واگذارده‌اند که او، در تعبیری پیشگویانه، آن را «سازمان‌دهی هیجان جمعی»^۲ مانند فرقه‌گرایی، احساسات‌توده‌ای، خصومت‌های ناسیونالیستی، و منافع طبقاتی، می‌نامد. اگرچه بن‌دا این مطالب را در سال ۱۹۲۷ میلادی، یعنی سالها قبل از عصر رسانه‌های گروهی، می‌نوشت، ولی این معنا را تشخیص داده بود که به خدمت گرفتن روشنفکران تا چه حد برای حکومتها مهم است؛ اما نه برای

1. Palatinate.

2. Organization of Collective Passions.



رهبری کردن، بلکه برای استحکام و دوام سیاست دولت، قی کردن تبلیغات علیه دشمنان رسمی، خوشایند جلوه دادن موضوعات نامطلوب و، در سطحی وسیعتر، کل نظام‌های سخنوری اورولی^۱، که می‌تواند تحت نام «مصلحت» تشکیلاتی و یا «افتخار ملی» بر روی حقیقت آنچه در حال رخ دادن است سرپوش بگذارد.

قدرت مرثیه خوانی بندا، علیه خیانت روشنفکران، نه در باریک بینی بحث و نه در مطلق گرایی ناممکن او، وقتی نظر کاملاً آشتی ناپذیرش را درباره مأموریت روشنفکرانه ارائه می‌دهد، نهفته است. بنابر تعریف بندا، روشنفکران واقعی باید این معنا را بپذیرند که ممکن است در هنگام خطر سوخته، تبعید، یا مصلوب شوند. آنها نماد شخصیت‌های برجسته‌ای اند که بر پیشانی‌شان مهر سرکشی خورده، و از نگرانی در مورد حاصل عملی کار خویش فاصله گرفته‌اند. بنابراین، با چنین ویژگی‌هایی، تعداد و رشد روزمره آنها نمی‌تواند زیاد باشد. آنان باید افرادی بسیار دقیق، برخوردار از شخصیت‌هایی استوار و، از همه مهمتر، افرادی باشند که تقریباً همیشه با وضع موجود مخالف و در حال ستیزند؛ برپایه همه این دلایل، روشنفکران بندا ناگزیر گروهی کوچک و به شدت قابل رؤیت از مردانی اند - وی هرگز از زنان سخنی به میان نمی‌آورد - که صداهای رسا و لعن و نفرین‌های خشن‌شان از بلندی به سوی بشریت پرتاب می‌شود. بندا هرگز به ما نمی‌گوید که چگونه این مردان به حقیقت پی برده‌اند، یا اینکه شاید بصیرت کورکورانه آنها نسبت به اصول ابدی، مانند بصیرت دون کیشوت، کمی فراتر از خیال پروریهای شخصی باشد.

اما من تردیدی ندارم که پندار یک روشنفکر واقعی، مطابق درک بندا،



پنداری است جذاب و قدرتمند. بسیاری از نمونه‌های مثبت و منفی او قانع کننده‌اند: مثلاً، دفاع سرگشاده و لتر از خانواده کالاس، یا در جهت مخالف، ناسیونالیسم مخوف نویسندگان فرانسه مانند موريس بارس که بندا اعتبار جاودان سازی یک «رمانتیک خشن و قابل تحقیر» را تحت نام افتخار ملی فرانسه به او می‌دهد.^{۱۵} روح بندا تحت تأثیر عمل دریفوس و جنگ جهانی اول قرار داشت، که هر دو مورد روشنفکران را در برابر آزمایشهای سختی نهاد. آنها یا باید شجاعانه برضد عمل عادلانه ضد یهود و التهاب ناسیونالیسم سخن می‌گفتند، و یا گوسفندوار همراه گله می‌رفتند، نسبت به محکوم شدن نامنصفانه افسر یهودی، آلفرد دریفوس، بی تفاوت می‌ماندند و شعارهای وطن پرستی را برای برانگیختن تب ضدیت با هرچه آلمانی است، سر می‌دادند. بعد از جنگ دوم جهانی، بندا کتاب خود را - با اضافه کردن یک رشته حملات علیه روشنفکرانی که با نازی‌ها همکاری کردند، و نیز علیه آنها که با دیدی غیر انتقادی از کمونیسم طرفداری می‌کردند - تجدید چاپ کرد.^{۱۶} اما در عمق بیان مبارز آثار بندا، که اساساً محافظه کارانه‌اند، می‌توان چهره روشنفکر را به عنوان چهره‌ای مشخص یافت؛ کسی که قادر است در برابر قدرت حقیقت را به زبان بیاورد. ترشرویی سخنور، و به نحو خارق‌العاده‌ای با جرأت و برآشفته، که هیچ قدرت دنیوی در نزد وی آنقدر بزرگ و با نفوذ نیست که نتوان آن را مؤاخذه کرد و به انتقادش دست زد.

تجزیه و تحلیل گرامشی از روشنفکر، به عنوان کسی که جامعه اجرای یک رشته وظیفه برعهده‌اش نهاده، از همه داده‌های بندا به حقیقت نزدیکتر است. نظر گرامشی را، خصوصاً تعداد زیادی از حرفه‌های جدید قرن بیستم تأیید می‌کنند: گویندگان رادیو یا تلویزیون، حرفه‌های آکادمیک، تحلیل گرانی که به کمک کامپیوتر کار خود را انجام می‌دهند.



وکلای ورزشی و رسانه‌ها، مشاورین مدیران، کارشناسان سیاست‌گذاری، مشاورین دولتها، گزارشگران بازار، و در واقع همه حوزه‌های جدید رسانه‌های گروهی.

در نزد گرامشی، هر کس که امروزه در یکی از حوزه‌هایی مشغول کار باشد که با تولید و توزیع دانش ارتباط دارد، روشنفکر تلقی می‌شود. نسبت اصطلاح «صنعت تولید دانش»^۱ به آنچه تولید فیزیکی نامیده می‌شود، در بیشتر کشورهای صنعتی غربی، به سرعت به نفع صنعت تولید دانش افزایش یافته است. چند سال پیش، الوین گلدنر جامعه‌شناس آمریکایی، روشنفکران را طبقه جدیدی خطاب کرده و گفت در حال حاضر مدیران روشنفکر جای طبقات پولدار و مالکین را گرفته‌اند. گلدنر هم چنین گفت که دیگر مانند سابق روشنفکران از شمار مردمی نیستند که برای تعالی خود، عموم مردم را مخاطب قرار دهند؛ بلکه آنان به عضویت آن گروهی درآمده‌اند که وی «فرهنگ گفتمان انتقادی»^۲ می‌نامد. [۷] هر روشنفکری، خواه ویراستار یا مؤلف یک کتاب باشد، خواه متخصص نظامی و وکیل بین‌المللی، به زبانی صحبت می‌کند که در آن تخصص پیدا کرده و فقط برای سایر اعضای همان رشته قابل استفاده است. در مقیاسی وسیع، زبان متخصصین ویژه‌ای که با زبان رایج خودشان^۳ صحبت می‌کنند، برای غیرمتخصصان غیرقابل درک است. در همین مورد و به همان ترتیب، میشل فوکو فیلسوف فرانسوی می‌گوید که روشنفکر به اصطلاح جهانشمول^۴ (احتمالاً او ژان پل سارتر را مد نظر داشته) جای خود را به روشنفکر «ویژه»^۵ سپرده است، [۸] کسی که

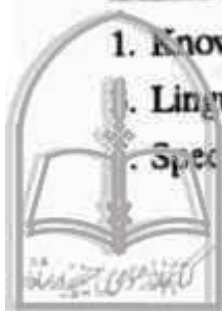
1. Knowledge industries.

۲. Lingua franca.

۳. Specific.

2. Culture of Critical Discourse.

4. Universal Intellectual.



در درون یک رشته مشخص مشغول کار است، ولی در هر صورت می‌تواند از تخصص خود بهره‌گیرد. در اینجا، نظر فوکو مخصوصاً متوجه رابرت اوپنهاইمر، فیزیکدان آمریکایی، بوده که هنگام سازمان دادن به پروژه بمب اتمی لوس آلاموس در فاصله ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۵، و سپس داشتن سمت مأمور عالی رتبه امور علمی دولت آمریکا، از حوزه تخصصی خود خارج شده بود.

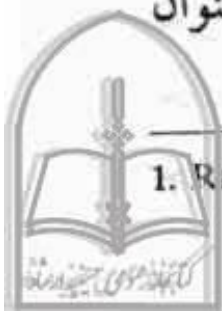
شاید به پیروی از نظرات پیشتاز گرامشی در یادداشت‌های زندان، که تقریباً برای اولین بار به روشنفکران - و نه به طبقات اجتماعی - به عنوان محور اساسی کار در جوامع امروزی توجه کرد، تعمیم و بسط روشنفکران، حتی در درون حوزه‌های متعدد، باعث شد که خود روشنفکران موضوع مطالعه قرار گیرند. کافیت صدای «کسره» و حرف «و» را بعد از کلمه روشنفکران قرار دهید؛ تقریباً بلافاصله یک کتابخانه کامل مطالعه درباره روشنفکران، که در میزان اختلاف و دقت تمرکز تفصیل بسیار گیج‌کننده‌اند، در برابر چشم ما ظاهر می‌شود. هزاران تاریخ و جامعه‌شناسی متفاوت و هم‌چنین تعداد بیشماری نوشتار پیرامون روشنفکران و ناسیونالیسم، روشنفکران و قدرت، روشنفکران و سنت، روشنفکران و انقلاب، و غیره در دسترس قرار دارند. هر نقطه جهان روشنفکران خاص خود را تولید کرده و با احساسات آتشین بر سر هر یک از این اشکال بحث و مناظره شده است. هیچ انقلاب عظیمی در تاریخ معاصر بدون حضور روشنفکران به وقوع نپیوسته؛ هم‌چنین هیچ جنبش ضدانقلابی نیز بدون حضور روشنفکران پا نگرفته است. روشنفکران پدران و مادران و البته پسران، دختران و حتی برادرزادگان جنبش‌ها هستند.

این خطر وجود دارد که تصویر یا پندار روشنفکر در انبوهی از تناسبات



ناپدید، و یا شاید در روند حرکت اجتماع به یکی از حرفه‌ها یا چهره‌های دیگر تبدیل شود. من در سخنرانی‌های خود واقعیت‌های اواخر قرن بیستم را که در نظرات گرامشی ریشه دارد می‌پذیرم، اما بر این نکته نیز تأکید می‌کنم که، در جامعه، روشنفکر فردی است با نقشی ویژه و همگانی که به سادگی نمی‌تواند به حرفه‌ای بی‌چهره یا عضوی شایسته از یک طبقه تقلیل یابد، فردی که فقط به فکر کار و حرفه خود است. من فکر می‌کنم که حقیقت اصلی این است که روشنفکر فردی است با یک قوه ذهنی وقف شده برای فهماندن، مجسم کردن، و تبیین یک پیام، یک نظریه، یک رویه، فلسفه یا اندیشه - هم برای همگان و هم به همگان. چنین نقشی لبه تیزی هم دارد و روشنفکر، بدون آنکه مولد پرسشهای گیج‌کننده باشد، نمی‌تواند این نقش را بازی کند. در ارائه چنین نقشی، روشنفکر (به جای تولید آنها) قطعاً با راست‌کیشی و جزم‌گرایی روبرو خواهد شد. او نمی‌تواند چنین نقشی را بازی کند مگر آن که حکومتها و مؤسسات نتوانند همکاری او را به آسانی جلب کنند. روشنفکر فردی است که علت وجودیش^۱ بازی کردن نقش نمایندگی همه آن مردم و موضوعاتی است که در جریان عادی، یا فراموشی شده و یا مخفی نگه داشته شده‌اند. روشنفکر این کار را بر اساس اصولی جهانشمول انجام می‌دهد: یعنی همه انسانها این حق را دارند که از قدرتها و ملت‌های دنیوی انتظار رفتاری را داشته باشند که با معیارهای آزادی و عدالت منطبق باشد؛ و اگر از آنها تخطی عمدی یا بی‌توجهی نسبت به این معیارها دیده شد، نیازمند گواهی دادن و پیکاری شجاعانه علیه آنهاست.

اجازه دهید این مسئله را در عباراتی شخصی بیان کنم: من، به عنوان



یک روشنفکر، ملاحظات خود را در برابر یک جمعیت یا گروهی از مستمعین ارائه می‌دهم؛ اما مسئله فقط این نیست که من چگونه این ملاحظات را به صورتی شمرده بیان می‌کنم، بلکه به این دلیل نیز هست که من فردی‌ام که سعی در ارتقاء انگیزه آزادی و عدالت دارد. من این چیزها را به این دلیل می‌گویم یا می‌نویسم که آنها، بعد از بازتاب‌های بسیار، جزیی از باورهای من شده‌اند. بنابراین، ترکیب بغرنج و پیچیده‌ای بین دنیا‌های خصوصی و همگانی وجود دارد؛ از یک سو، تاریخ شخصی، ارزشها، نوشته‌ها و موقعیت‌های من، همان‌گونه که از تجربیاتم مایه گرفته‌اند، و از سوی دیگر، چگونگی راه یافتن اینها به اجتماع، جایی که مردم درباره جنگ، آزادی، و عدالت مناظره می‌کنند و تصمیم می‌گیرند. چیزی به نام روشنفکر خصوصی وجود ندارد، چرا که شما از همان لحظه که کلمات را بر روی کاغذ می‌نشانید و سپس به چاپ می‌رسانید، به جهانی همگانی گام نهاده‌اید. چیزی نیز به نام روشنفکر همگانی، کسی که وجودش فقط به عنوان یک رئیس بی نفوذ، سخنگو و یا نماد یک انگیزه، جنبش و یا حرفه مطرح است، وجود ندارد. انحراف شخصی و حساسیت خصوصی همیشه وجود دارند، و هم اینها هستند که به آنچه گفته یا نوشته می‌شود معنا می‌بخشند. آنچه کمتر از همه اهمیت دارد، این است که روشنفکر رضایت خاطر مستمعین خود را جلب کند: نکته اصلی مزاحم بودن، مخالف بودن، و حتی ناخوشایند بودن است.

بنابراین، آنچه در پایان اهمیت دارد این است که روشنفکر چهره‌ای متجلی است؛ کسی است که آشکارا نماینده نوعی دیدگاه است، کسی که علیرغم انواع موانع، خالق تجسم‌هایی ماهرانه برای اجتماع خود است. بحث من این است که روشنفکران افرادی‌اند با حرفه‌ای مربوط به هنر تجسم، خواه این هنر صحبت کردن باشد، خواه نوشتن، تدریس کردن و



یا ظاهر شدن در صفحه تلویزیون. اهمیت چنین حرفه‌ای چندان است که از یک سو همگان آن را تشخیص می‌دهند، و از سوی دیگر، هم تعهد و خطر و هم جسارت و آسیب‌پذیری را در برمی‌گیرد؛ وقتی آثار ژان پل سارتر یا برتراند راسل را می‌خوانم، این حضور صدای فردی و ویژه آنهاست که بیشتر و بالاتر از چون و چراهایشان احساس و ادراک مرا می‌سازند، چرا که آنها آن چیزی را می‌گویند که باور دارند. نمی‌توان آنها را با یک کارگزار بی‌نام یا یک بوروکرات محتاط اشتباه گرفت.

در جریان مطالعه پیرامون روشنفکران، بیش از اندازه به تعریف روشنفکر پرداخته شده و به بررسی پندار، اثر، دخالت و ایفای نقشی که در مجموع سازنده نیروی حیاتی هر روشنفکر واقعی است، توجه کافی مبذول نشده است. ایزایا برلین، تا حدی تحت نفوذ رومانتیسم آلمان، می‌گوید که مخاطبان نویسندگان قرن نوزدهم روسیه «تصور می‌کردند که روشنفکر، در یک صحنه اجتماعی، در حال شهادت دادن است».^[۹] به نظر من، چنین کیفیتی هنوز هم به نقش اجتماعی روشنفکر امروزی متصل است. به همین دلیل، زمانی که ما روشنفکری چون سارتر را به خاطر می‌آوریم، آنچه به ذهنمان خطور می‌کند چیزهایی است مانند روشهای خصوصی، احساس اعمال مهم شخصی، تلاش محض، مخاطره، میل به بیان مطالبی درباره استعمار، تعهد، یا آن نحوه مبارزه اجتماعی که رقیبان او را خشمگین کرده، دوستانش را به هیجان آورده، و شاید خود سارتر را نسبت به گذشته خود برآشفته و شرمنده کرده‌اند. وقتی درباره درگیری سارتر با سیمون دوبوا، جدالش با کامو، و معاشرت جالب توجهی با جین جنت می‌خوانیم، او را در موضع خودش قرار می‌دهیم (کلمه از خود سارتر است)؛ در چنین موقعیتهایی، و تا حدودی به واسطه آنها، سارتر خودش بود، همان فردی که با فرانسه نیز در مورد



الجزایر و ویتنام مخالفت کرد. بدون این که قصد ناتوان یا مردود شمردن او را به عنوان یک روشنفکر داشته باشم، باید بگویم که این پیچیدگی‌ها به آنچه او گفته کشش و بافت ویژه‌ای می‌بخشد و او را به عنوان یک انسان جایز الخطا، و نه یک فرد دلتنگ و واعظ و معلم اخلاق، در معرض دید قرار می‌دهد.

فقط در فرایند زندگی عصر مدرن است که، به عنوان رمان یا درام، و نه به مثابه حرفه یا ماده خام برای رساله اجتماعی، می‌توانیم مشاهده و درک کنیم که چگونه روشنفکران نه فقط نماینده بعضی جنبش‌های بزرگ اجتماعی یا زیرزمینی هستند، بلکه بخصوص ساینده‌گان شیوه زندگی و ایفاگر نقشهایی اجتماعی نیز به شمار می‌آیند که منحصر به خود آنهاست. در هیچ جا بهتر از برخی رمانهای نامتعارف قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نمی‌توان توصیف چنین نقشی را بازیافت: رمان پدران و پسران اثر تورگنیف، آموزش عاطفی اثر فلوربر، تصویر هنرمند به عنوان یک مرد جوان اثر جویس که در آنها نماد واقعیت، و حتی دگرگونی آن، تحت تأثیر ژرف و ظهور ناگهانی بازیگری است جدید به نام روشنفکر جوان مدرن. تصویری که تورگنیف از روسیه ولایتی دهه ۱۸۶۰ ارائه می‌کند، تصویری است از یک زندگی روستایی و خالی از رویدادی مهم: مردان جوان عادات زندگی را از والدین خود به ارث می‌برند، ازدواج می‌کنند و صاحب فرزند می‌شوند و زندگی کماکان ادامه می‌یابد. این حالت ادامه دارد تا وقتی شخصی هرج و مرج طلب، اما در عین حال با حواس و ذهنی متمرکز به نام بازارف، به زندگی آنها وارد می‌شود. اولین چیزی که درباره او جلب نظر می‌کند این است که تکلیفش را با پدر و مادر خویش تعیین می‌کند و، بیشتر از آنکه پسر یک خانواده باشد، به نظر می‌رسد شخصیتی است خود ساخته که با عادات روزمره به چالش برخاسته



است؛ بر میانه روی و مسائل پیش پا افتاده می تازد و از ارزشهای علمی و غیر عاطفی که عقلانی و پیشرو نیز به نظر می آیند حمایت می کند. تورگنیف می گوید که او از چرب کردن شخصیت بازارف اجتناب ورزیده است؛ بازارف قرار بوده آدمی باشد «زمخت، بی عاطفه، و به نحوی ظالمانه خشن و بی ادب». بازارف خانواده کرزانوف را مسخره می کند؛ زمانی که پدر میان سال خانواده قطعه ای از شوبرت را می نوازد، بازارف با صدایی بلند به او می خندد. بازارف ایده های علم ماتریالیسم آلمان را مطرح می کند: طبیعت برای او نه یک پرستشگاه، بلکه دکه ای است برای کار. وقتی عاشق آناسرژیونا می شود، آن نیز به او علاقمند می شود ولی در عین حال از او بیم دارد: در نزد آنها، صداقت او که اغلب با نیروی روشنفکری برآشفته ای همراه است، پیام آور نوعی بی نظمی کامل به شمار می آید. در جایی آنا می گوید: وقتی با او هستم گویی در کنار پرتگاهی دارم تلوتلو می خورم.

زیبایی و حزن انگیزی رمان آنجاست که تورگنیف یادآور و تصویرگر ناسازگاری مابین روسیه ای است که از جانب خانواده ها، همراه با عاطفه پدر فرزندی و روش طبیعی و سنتی انجام کارها اداره می شود و همزمان، نیروی پوچ گرا و ویرانگر فردی به نام بازارف که پیشینه اش، برخلاف هر شخصیت دیگری در رمان، غیرقابل توصیف به نظر می رسد، پای به صحنه می گذارد. او ظاهر می شود، به چالش برمی خیزد، و ناگهان، در رهگذر سرایت کردن بیماری یک روستایی به او، که خود مشغول مداوایش بوده، می میرد. آنچه از بازارف در خاطر ما می ماند پشتکار بی امانش برای پرسش و خرد عمیقاً جدل گرای اوست؛ و علیرغم این که تورگنیف ادعا کرده که به گمان او بازارف غمخوارترین شخصیت او بوده، همان گونه که از واکنشهای کاملاً آشفته و پریشان خوانندگان سرگیجه



گرفته، به کمک نیروی بی پروای روشنفکری بازارف نیز گیج و تا حدی متوقف شده است. برخی خوانندگان این برداشت را کردند که بازارف حمله‌ای است به جوانان؛ دیگران او را چونان یک قهرمان واقعی ستودند؛ و بعضی دیگر وی را خطرناک انگاشتند. ما هر احساسی درباره او داشته باشیم، پدران و پسران نمی‌تواند بازارف را به عنوان یکی از شخصیت‌های داستان باخود همساز کند؛ در حالیکه دوستان او، خانواده کرزانوف و حتی والدین پیر و حزن‌آور خود او، به زندگی خویش ادامه می‌دهند، قاطعیت و مقاومت بازارف، به عنوان روشنفکر، باعث اخراج او از داستان می‌شود، چرا که او ناباب و رام‌ناشدنی است.

شخصیت استفن ددالوس^۱، در داستان جویس، از این نیز آشکارتر است. تمام دوران زندگی ابتدایی او را نوساناتی مابین چاپلوسی‌های تشکیلاتی مانند کلیسا، حرفه معلمی، ناسیونالیسم ایرلندی، و پدیدار شدن آرام شخصیت خودسر او به عنوان یک روشنفکر که شعارش دوری از افکار شیطنانی است^۲ تشکیل می‌دهد. سیموس دین^۳ به نکته بسیار جالبی در مورد رمان جویس، تصویر هنرمند، اشاره می‌کند: «این رمان اولین رمان به زبان انگلیسی است که در آن اشتیاق شدیدی نسبت به تفکر ارائه شده است».^[۱۰] هیچیک از پیش‌کسوتان و قهرمانان دیکنز، تا کری، آوستین، هاردی، و حتی جورج الیوت مردان و زنان جوانی نیستند که نگرانی‌شان زنده نگهداشتن اندیشه در جامعه باشد، در حالیکه برای ددالوس جوان «تفکر شیوه تجربه کردن جهان است». دین کاملاً حق دارد که بگوید قبل از ددالوس پیشه روشنفکر فقط «تجسمات عجیب و غریب» افسانه‌های انگلیسی بود. در عین حال، چون استفن جوانی

1. Stephen Dedalus.

2. Luciferian non serviam.

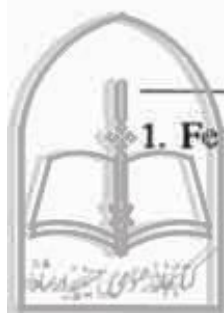
3. Seamus Deane.



شهرستانی و ثمره محیطی مستعمراتی است، قبل از هنرمند شدن، باید آگاهی استوار و پایدار روشنفکرانه‌ای را در خود پرورش دهد.

در انتهای رمان، انتقاد و دوری‌گزیدنش از یک برنامه ایدئولوژیک که تأثیر آن افول فردیت و اغلب شخصیت ناخوش آیند خود اوست، کمتر از انتقاد و دوری‌کردنش از خانواده و خانواده‌فنیان^۱ نیست. [۱۱] جویس نیز مانند تورگنیف از طریق کنایه تصدیق می‌کند که میان روشنفکر جوان و جریان متوالی زندگی انسان سازگاری وجود ندارد. داستانی که به صورتی مرسوم با زندگی جوانی آغاز می‌شود که در خانواده‌ای رشد کرده و سپس به مدرسه و دانشگاه می‌رود، به یک رشته نوشته‌های فشرده و پرمعنا از دفترچه یادداشت استفن تنزل می‌یابد. روشنفکر خود را با زندگی روزمره یا انجام کارهای عادی و مبتذل روزمره وفق نمی‌دهد. اگرچه گزافه‌گویی احساساتی اظهارنامه جویس روشی است که او برای مردود شمردن جلوه و شکوه این مرد جوان به کار می‌گیرد، استفن در مشهورترین گفتار رمان مفهوم آزادی از نظر روشنفکر را چنین بیان می‌کند: «من به تو خواهم گفت که چه کاری را انجام می‌دهم و چه کاری را انجام نخواهم داد. من در خدمت چیزی که باور ندارم نخواهم بود، خواه نام آن چیز خانه من، میهن من، یا کلیسای من باشد: و من سعی خواهم کرد نظرات خود را از طریق بعضی راههای موجود، و یا هنر، به آزادترین و کامل‌ترین نوع ممکن ابراز کنم، و برای دفاع از خود سلاجهایی را به کار گیرم که خود اجازه کاربرد آنها را به خود داده‌ام: سکوت، جلای وطن، و زیرکی».

ما حتی در افسانه اولیس هم نمی‌توانیم از استفن بیش از یک جوان



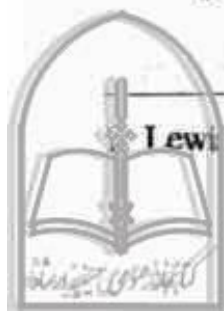
خودرأی و مخالف خوان تلقی دیگری داشته باشیم. آنچه در اعتقاد او بیش از هر چیز چشمگیر است، تأکید بر آزادی روشنفکری است. این یکی از موضوعات اصلی کار روشنفکری است، چرا که تبدیل شدن به یک آدم بدخلق و یا کسی که برهم زننده شوق و نشاط است، نمی تواند هدف تلقی شود. هدف عمل روشنفکری ترفیع و ترقی آزادی و معرفت آدمی است. به عقیده من، علیرغم اتهامات مکرری که اغلب به «داستانهای با شکوه و مشهور آزادی و روشنگری» وارد می آید، این هدف همچنان محور اصلی کار روشنفکری به شمار می رود. لثوتارد، فیلسوف معاصر فرانسوی، این جاه طلبیهای قهرمانانه را مربوط به عصر «مدرن» دانسته و معتقد است که این داستانها، در عصر «پسامدرن»، هیچ اعتباری ندارند. در چنین دیدگاهی، داستانهای با شکوه و مشهور جای خود را به بازیهای زبان و موقعیت های محدود و موضعی سپرده اند؛ روشنفکران پسامدرن اینک برای صلاحیت و شایستگی، و نه برای ارزشهای جهانشمولی مانند حقیقت و آزادی، ارزش قائل می شوند. من همیشه چنین تصور می کردم که، علیرغم پسامدرنیته، لثوتارد و پیروان او به جای ارزیابی درستی از آنچه برای روشنفکر، به عنوان آرایش فرصت های بیکران حقیقی، باقی مانده است اجازه داده اند عجز و ناتوانی، و شاید بی تفاوتی، بر آنها غلبه کند. چرا که در حقیقت، حکومتها هنوز آشکارا بر مردم ستم می کنند، بی عدالتیهای گسترده و ناگوار هنوز روا داشته می شوند، همکاری روشنفکران با قدرت و به خدمت درآوردنشان توسط قدرت هنوز می تواند آوای آنها را خاموش کند، و انحراف روشنفکران از حرفه اصلی خود هنوز از مسائل اساسی به شمار می آید.

گوستاو فلوبر در رساله آموزش عاطفی خود، در مقایسه با دیگران، نسبت به روشنفکران اظهار ناامیدی می کند و آنها را بیرحمانه به زیر



تازیانه انتقاد می‌کشد. اگر تصور کنیم که رمان فلوبر در دوره تشنج و آشوب پاریس بین سالهای ۱۸۵۱ و ۱۹۴۸ اتفاق افتاده، دوره‌ای که لویی نامیرا، تاریخ‌نگار مشهور انگلیسی، آن را دوره انقلاب روشنفکران توصیف کرده، خواهیم دید که این رمان از یک حیات بی‌بند و بار سیاسی در «مرکز قرن نوزدهم» [پاریس] چشم‌انداز گسترده‌ای می‌گشاید. محور این رمان را دو جوان شهرستانی، فردریک مورو و شارل دلاریه، تشکیل می‌دهند که رفتارشان، به‌عنوان مردان خوشگذران، بیانگر خشم فلوبر از ناتوانی آنها، به‌عنوان روشنفکر، در حفظ راه و روشی استوار و مستدام است. دلیل اصلی خوارشمردن آنها شاید از انتظار اغراق‌آمیزی مایه گرفته باشد که باید در نظر فلوبر می‌بودند. در نتیجه، یکی از درخشان‌ترین تصاویر آوارگی روشنفکر ارائه می‌شود. این دو مرد جوان، با ظرفیتهای مشروع یک محقق، منتقد، مورخ، مقاله‌نویس، فیلسوف، نظریه‌پرداز اجتماعی و با هدف دسترس‌پذیر کردن سعادت و رفاه عمومی، کار خود را آغاز می‌کنند. کار مورو «با تحلیل رفتن جاه‌طلبی‌های روشنفکرانه‌اش...» به آخر می‌رسد. «سالها گذشت و او کند ذهنی و بی‌خاصیتی خود را تحمل کرد». دلاریه به «رئیس اداره مهاجرت در الجزایر، منشی یک پاشا، مدیر یک روزنامه و کارشناس تبلیغات تبدیل می‌شود؛... وی در حال حاضر، در یک شرکت صنعتی به‌عنوان وکیل مشغول کار است».

در نزد فلوبر، شکست‌های ۱۸۴۸، ناکامیابیهای نسل او به حساب می‌آیند. سرنوشت مورو و دلاریه، به‌صورتی پیشگویانه، به‌عنوان ثمره فقدان خواسته‌های متمرکز آنها و همچنین به‌عنوان عوارض تحمیل شده



از جانب جامعه مدرن توصیف می شود؛ با آشفستگیها و انحرافهای بی پایانش، با چرخش و دوران خوشیها و لذت هایش، و بالاتر از همه، ظهور روزنامه نگاری، تبلیغات، شهرت آنی، و قلمروی که در آن اندیشه ها قابل فروش اند، همه ارزشها قابلیت دگرگونی دارند، همه حرفه ها به حرفه های کسب درآمد آسان و موفقیت سریع و شتابان تقلیل یافته است. بنابراین، صحنه های اصلی رمان به صورتی نمادی در پیرامون مسابقات اسب سواری، رقصيدن در کافه ها و فاحشه خانه ها، آشوب ها و فتنه ها، حرکات دسته جمعی، نمایشهای باشکوه، و اجتماعاتی عمومی سازمان داده شده که در آنها مورو دائماً در تلاش رسیدن به عشق و خواستهای روشنفکری است؛ اما پیوسته از آنها منحرف و دلسرد می شود.

هر چند نمونه هایی مانند بازارف، ددالوس، و مورو مواردی افراطی به شمار می آیند، ولی این منظور را می رسانند که چشم انداز واقعی رمان های قرن نوزدهم می تواند به صورتی منحصر به فرد روشنفکران را در عمل به نمایش بگذارد. آنها می توانند نمایانگر مشکلات و وسوسه های بیشماری باشند که روشنفکران را - خواه در قالب ابقاء راهشان خواه در جامه خیانت به پیشه و شغلشان - احاطه کرده اند. البته، نه به عنوان وظیفه ای ثابت که باید یک بار و برای همیشه از یک نظامنامه «چگونه باید کارها را انجام داد» آموخته شود، بلکه به عنوان تجربه ای واقعی که دائماً از جانب زندگی مدرن تهدید می شود. نقش روشنفکر، تبیینها، اهداف یا ایده های او برای جامعه، عمدتاً به معنی تقویت امیال نفسانی یا تجلیل موقعیت و مقام نیست. قصد آنها عمدتاً خدمت کردن در دامنه بوروکراسی های قدرتمند و استقرار در کنار کارفرمایان سخاوتمند نیست. نقش روشنفکر خود عمل است و به نوعی آگاهی بستگی دارد که شکاک



درگیر، و به صورتی بی‌امان وقف تحقیق و بررسی عقلانی و قضاوت اخلاقی است. و این همان چیزی است که هویت فرد را تشکیل داده و او را در مسیر قرار می‌دهد. شناخت چگونگی کاربرد بدون اشکال زبان، و آگاهی بر این امر که در چه زمانی باید در زبان مداخله کرد، دو جنبه لاینفک و اساسی عمل روشنفکری به شمار می‌روند.

اما در عصر حاضر، چه نقشی بر دوش روشنفکر قرار دارد و او نماینده چه چیزی است؟ به عقیده من، یکی از بهترین و صادقانه‌ترین پاسخ‌ها به این پرسش از سوی سی. رایت میلز داده شده است. میلز روشنفکری است بغایت مستقل، با دید اجتماعی برانگیزنده و ظرفیتی قابل توجه برای مبادله ایده‌های خود در قالب نثری بی‌پرده و تهییج کننده. او در سال ۱۹۴۴ می‌نویسد: روشنفکران مستقل، برحسب شرایط حاشیه‌ای خود، یا با نوعی احساس یأس نسبت به فقدان قدرت خود روبرویند و یا در مقابل این انتخاب قرار گرفته‌اند که، به عنوان اعضای داخلی یک گروه نسبتاً کوچک که بدون داشتن مسئولیت تصمیمات مهم می‌گیرند، به صف تشکیلات، شرکت‌ها و یا حکومت‌ها بپیوندند. تبدیل شدن به یک عامل «مزدبگیر» در یک کارخانه تولید اطلاعات، نیز راه‌حلی نمی‌تواند باشد، چرا که در این صورت، برقرارکردن ارتباط با مخاطبان، مانند برقرارکردن ارتباط شنوندگان تام‌پین با او، ناممکن خواهد بود. به طور خلاصه، مالکیت «ابزار مبادله مؤثر» که سرمایه روشنفکر است، از او سلب شده و متفکر مستقل با یک وظیفه اصلی تنها می‌ماند. میلز این مسئله را چنین بیان می‌کند:

هنرمند و روشنفکر مستقل از جمله شخصیت‌های انگشت شمار
باقیمانده‌ای اند که برای مقاومت و جنگیدن با رفتارهای قاپی و



پیامد آن، که مرگ چیزهایی است که مغرورانه زندگی می‌کنند، مسلح‌اند. اینک درکی تازه برای نقاب از چهره برداشتن و خردکردن تصور و خردی قالبی لازم است که ارتباطهای نوین [یعنی نظام‌های کنشی مدرن] ما را در باتلاق آن فرو برده است. جهانهای هنر و تفکر انبوه به‌نحو روزافزونی با خواسته‌های سیاست هم‌نوا می‌شوند. به‌همین دلیل است که انسجام و تلاش روشنفکری باید در سیاست نقش محور بیابد. اگر متفکری، در روند تلاش سیاسی، خود را در مقایسه با ارزش حقیقت بازگو نکند، نمی‌تواند مسئولانه از عهده همه مشکلات تجربی برآید. [۱۲]

این عبارات سزاوار آن است که بارها خوانده شود، چراکه از توصیه‌های مفید و پراهمیت سرشار است. سیاست در همه جا حضور دارد و هیچ راه فراری به قلمروهای هنر و تفکر ناب یا، به‌این وسیله، به قلمرو بی‌طرفی در مقابل واقعیت یا نظریه فراگذرنده وجود ندارد. روشنفکران در زمان خود به‌سر می‌برند و کنش‌های انبوه سیاسی، که توسط کارخانه خبرسازی یا رسانه‌های خبری تجسم می‌یابند، آنها را هدایت می‌کنند. آنها فقط از طریق جدال با پندارها، روایات رسمی و توجیهات قدرتی که به‌وسیله رسانه قدرتمندی منتشر شده (و قدرتش کماکان رو به‌فزونی است) قادر به مقاومت در برابر این کنش‌ها هستند. آنها نه فقط قادر به مقاومت در برابر این رسانه قدرتمندند، بلکه قادرند در برابر تمام مسیرهایی فکری مقاومت کنند که شرایط موجود را حفظ کرده و همه چیز را در مرزی قابل قبول و چشم‌اندازی قانونی بر واقعیت نگه داشته است. آنها یا از طریق تدارک دیدن آن چیزی قادر به مقاومت



برابر همه اینها هستند که میلز آن را «نقاب از چهره برداشتن» می نامد، و یا به وسیله نسخه های دیگری که در آنها روشنفکر، در بالاترین حد توانش، سعی در گفتن حقیقت دارد.

انجام چنین وظیفه ای بس دشوار است: روشنفکر همیشه مابین تنهایی و وابستگی ایستاده است. در جریان جنگ اخیر خلیج فارس، علیه عراق، چقدر مشکل بود که به شهروندان آمریکایی بفهمانیم که ایالات متحده آمریکا نه یک قدرت بی گناه و بی طرف بوده (سیاست گذاران حمله به ویتنام و پاناما را به فراموشی سپرده بودند) و نه از طرف کسی جز خودش به ژاندارمی جهان منصوب شده است. اما، به عقیده من، این وظیفه روشنفکران در آن زمان بود که فراموش شده ها را از زیر خاک بیرون بکشند، ارتباطهای انکار شده را برقرار کنند، و توجه مردم را به روشهای جایگزینی جلب کنند که می توانست جلوی جنگ و اهداف پیامد آن، یعنی تباهی انسان، را بگیرد.

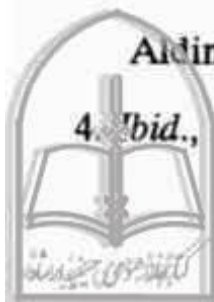
نکته اصلی مورد نظر رایت میلز، تضادی است که میان توده و فرد وجود دارد. تفاوتی ذاتی میان قدرتهای تشکیلات بزرگ، از حکومتها گرفته تا کمپانی ها، و ضعف نسبی نه فقط افراد بلکه انسانهایی وجود دارد که دارای موقعیتی فرعی اند: اقلیتها، مردم و دولت های خرد، فرهنگها و نژادهای مادون. من شک ندارم که روشنفکر متعلق به طرف ضعیف و بی نماینده است. بعضی ها قائل به تشابه میان روشنفکر و رابین هوداند. در هر حال این نقش ساده ای نیست، و از این رو نمی توان آن را به سادگی و فقط به عنوان یک آرمانگرایی رمانتیک کنار گذاشت. در پایان، به تعبیر من، روشنفکر نه یک صلح طلب و نه یک سازنده وفاق عمومی است. روشنفکر کسی است که همه هستی اش به یک تشخیص و تمیز انتقادی موقوف است؛ تشخیص و تمیزی که حاضر به قبول فرمول های ساده، عبارتهای



پیش پا افتاده یا یکنواخت، و در واقع همسازی با آن چیزی نیست که قدرت یا سنت باید بگوید و انجام دهد. این صرفاً یک عدم پذیرش کنش پذیر نیست، بلکه روشنفکر فعالانه به بیان آن در انتظار تمایل دارد. این همیشه به آن معنا نیست که روشنفکر باید یکی از منتقدان خط مشی حکومت باشد، بلکه برعکس حرفه روشنفکری را باید به عنوان حرفه ای تلقی کرد که دائماً خود را هوشیار نگه می دارد، و مدام خواهان آن است که اجازه ندهد فقط نیمی از حقایق و ایده های قابل قبول راهنمایش باشند. انجام چنین وظیفه ای نیاز به یک واقع گرایی ثابت و استوار، تا حدودی یک انرژی نیرومند معقول، و همچنین تلاش سخت و پیچیده ای برای برقرار کردن موازنه میان مشکلات فردی در مقابل وظایف ترویج و فاش کردن حقایق در قلمرو عمومی دارد. همین عوامل است که از روشنفکری حرفه ای می سازد که تلاشی است دائمی و ترکیبی است ناتمام و الزاماً ناقص و ناکامل. در عین حال، اگرچه این حرفه لزوماً باعث شهرت فرد نمی شود، نیرومندی و پیچیدگی آن، دست کم در نظر من، باعث غنای فرد می شود.

پی نوشت

1. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publisher, 1971), P. 9.
2. *Ibid.*, P.4.
3. Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals*, trans. Richard Aldington (1928; rpt. New York: Norton, 1969), P. 43.
4. *Ibid.*, P. 52.



۵. در سال ۱۷۶۲ میلادی، یک بازرگان پروتستان به نام جین کالاس، از اهالی تولوز (یکی از شهرهای جنوب فرانسه. م.)، به خاطر اتهام قتل فرزندش که قصد تغییر مذهب به کیش کاتولیک را داشت، محاکمه و اعدام می‌شود. اگرچه شواهد سست و بی‌اساس بودند، آنچه باعث سرعت در رأی هیئت منصفه شد این باور شایع بود که پروتستانها مردمان متعصبی‌اند که به سادگی پروتستانی را که می‌خواهد کیش خود را عوض کند کنار می‌گذارند. ولتر برای اعاده حیثیت خانواده کالاس دست به یک مبارزه علنی موفقیت‌آمیز زد (ولی ما امروز می‌دانیم که او نیز شواهدی ساختگی ارائه کرد). موريس بارس یکی از مخالفین برجسته آلفرد دریفوس به‌شمار می‌آمد. او به‌عنوان یک رمان‌نویس فرانسوی طرفدار فاشیسم و ضد روشنفکر اواخر قرن بیستم، از مدافعین نظریه بی‌خبری سیاسی‌ای *Political unconscious* بود که در آن همه نژادها و ملت‌ها به‌طور دسته‌جمعی حامل ایده‌ها و تمایلات خاص خود بوده‌اند.

6. *La Trahison* was republished by Bernard Grasset in 1946.

7. Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* (New York: Seabury Press, 1979), PP. 28-43.

8. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), PP. 127-128.

9. Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, ed. Henry Hardy and Aileen Kelly (New York: Viking Press, 1978), P. 129.

10. Seamus Deane, *Celtic Revival: Essays in Modern Irish Literature 1880-1980* (London: Faber & Faber, 1985), PP. 75-76.



۱۱. گروه افسانه‌ای، قهرمان و جنگجویان ایرلند، در قرون دوم و سوم بعد از میلاد. هم چنین نام ساکنین قدیم ایرلندی، مدافعین جزیره ایرلند در زمان Finn پادشاه ایرلند.م.

12. C. Wright Mills, *Power, Politics, and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, ed. Irving Louis Horowitz (New York: Ballantine, 1963), P. 299.



در استیصال نگهداشتن ملت‌ها و سنت‌ها

کتاب مشهور جولین بن‌دا، خیانت روشنفکران، این احساس را القاء می‌کند که روشنفکران در فضایی نسبتاً جهان‌شمول زندگی می‌کنند؛ فضایی که نه به مرزهای ملی و نه به هویت قومی و نژادی محدود است. در سال ۱۹۲۷ میلادی، بن‌دا تصور می‌کرد که دلبستگی به مسائل روشنفکری یعنی فقط نظر کردن به اروپاییان (حضرت مسیح تنها غیراروپایی است که بن‌دا با ستایش از او یاد می‌کند).

از آن زمان تاکنون اوضاع به نحو فاحشی دگرگون شده است. اولاً، اروپا و غرب دیگر شاخص‌های معیار چالش‌ناپذیر برای بقیه جهان نیستند. فروپاشی امپراطوریهای مستعمره بعد از جنگ جهانی دوم، دامنه توانایی اروپا را برای پرتوافشانی روشنفکری و سیاسی بر مناطقی که قبلاً مکانهای تاریک کره ارض نامیده می‌شد، کاهش داد. با ظهور



جنگ سرد، سربرآوردن جهان سوم، و خواست (نه ضرورتاً تصویب قانونی) جهانشمول آزادی از جانب سازمان ملل، حالا دیگر ملتها و سنتهای غیراروپایی ارزش آنرا یافته بودند که جداً مورد توجه قرار گیرند. ثانیاً، گسترش باورنکردنی مسافرت و ارتباطات منجر به رشد آگاهی تازه‌ای نسبت به آن چیزی شده که «تفاوت»^۱ و «دگربود»^۲ خوانده می‌شود. به بیان ساده، معنی این حرف آن است که اگر شما درباره روشنفکران شروع به صحبت کنید، دیگر نمی‌توانید مثل سابق همه آنها را در یک کاسه بریزید، زیرا مثلاً، چشم‌انداز روشنفکران فرانسه نسبت به همتهای چینی خود، از لحاظ تاریخ و شیوه نگارش کاملاً متفاوت است. به عبارت دیگر، امروزه صحبت درباره روشنفکران شامل صحبت درباره تفاوتها و ویژگیهای ملی، مذهبی، و حتی قاره‌ای آنها نیز می‌شود؛ تفاوت و ویژگیهایی که ظاهراً هر یک به تنهایی به بررسی جداگانه نیاز دارد. مثلاً، روشنفکران آفریقایی و یا روشنفکران عرب هر یک در شرایط مشخص و خاص با مشکلات، آسیبها، پیروزیها، و ویژگیهای خاص خود رشد کرده‌اند.

در نظر ما، این نگرش محدود و محلی کردن روشنفکران، تا حدودی به ازدیاد خارق‌العاده مطالعاتی تخصصی مربوط است که ردپای آنها به صورتی توجیه‌پذیر در رشد نقش روشنفکران در زندگی مدرن به چشم می‌خورد. در اکثر دانشگاه‌های معتبر و یا کتابخانه‌های تحقیقاتی غرب، هزاران عنوان درباره روشنفکران در کشورهای مختلف در برابر آدمی ظاهر می‌شود که کسب مهارت و تسلط در خصوص هر یک از آنها سالها وقت می‌خواهد. علاوه بر این، برای روشنفکران زبانهای متفاوتی وجود



دارد که بعضی از آنها مانند عربی و چینی القاء‌کننده ارتباطی خاص بین گفتمان روشنفکر مدرن و سنت‌هایی کهن است که اغلب بسیار غنی‌اند. در اینجا نیز یک تاریخ‌نگار غربی که جداً تلاش می‌کند تا روشنفکران دیگر را با سنت‌های متفاوت بفهمد، نیازمند آن است که برای آموختن زبان آنها سالها وقت صرف کند. در عین حال، علیرغم تمام این تفاوتها و دگربودها، و علیرغم فرسایش اجتناب‌ناپذیر مفهوم جهانشمولی که معنی روشنفکر را می‌دهد، به نظر می‌رسد که بعضی تصورات کلی درباره فرد روشنفکر - که در اینجا موردنظر من است - کاربردی فراتر از یک کاربرد صرفاً محلی داشته باشد.

از جمله این موارد که من می‌خواهم در اینجا مطرح کنم، ملیت و گلخانه‌ای که همراه با آن رشد کرده، یعنی ملی‌گرایی است. هیچ روشنفکری در دوران مدرن - چه چهره‌های سرشناسی مانند نوآم چامسکی و برتراند راسل و چه افراد دیگری که شهرتشان در این حد نیست - به زبان اسپرانتو، یعنی زبانی که یا برای کل جهان طرح شده و یا متعلق به هیچ کشور و یا سنت خاصی نباشد، نمی‌نویسد. هر روشنفکری در درون یک زبان متولد شده و بیشتر اوقات حیات خود را با آن زبان، که پیوند اصلی عمل روشنفکری اوست، صرف می‌کند. اگرچه زبانها یقیناً همیشه قومی یا ملی هستند - یونانی، فرانسوی، عربی، انگلیسی، آلمانی، و جز آنها - ولی یکی از نکات اصلی که من در اینجا می‌خواهم به آنها بپردازم، این است که روشنفکر ناگزیر به کاربرد یک زبان ملی است. این اجبار نه فقط به دلایل واضح و روشن راحتی و آشنایی با آن زبان، بلکه هم‌چنین به این دلیل است که او امیدوار است که با یک صدای ویژه، یک تلفظ ویژه، و در نهایت با دیدگاهی که مختص خود اوست، بر زبان تأثیر بگذارد.



در هر صورت، مشکل خاص روشنفکر این است که در هر جامعه‌ای یک اجتماع زبانی^۱ وجود دارد که تابع عادات شیوه گفتاری است که از قبل وجود داشته است. یکی از کارکردهای اصلی این اجتماع زبانی حفظ وضعیت موجود و اطمینان از این است که کارها آرام، پایدار، و چالش‌ناپذیر پیش بروند. جورج اورول، در رساله خود تحت عنوان سیاست و زبان انگلیسی درباره این مسئله به صورتی بسیار قانع‌کننده صحبت می‌کند. به عقیده او، عبارتهای پیش پا افتاده، استعاره‌های فرسوده و منسوخ، و نوشتارهای سست نمونه‌های «پوسیدگی و زوال زبان» هستند. در نتیجه ذهن کرخ و بی‌حس می‌شود و غیرفعال می‌ماند، و مادام که زبان اثر موسیقی متن در یک فروشگاه بزرگ را داشته باشد، آگاهی از میان رفته و ذهن برای قبول انفعالی ایده‌ها و احساسات ناآزموده مهیا می‌شود.

نگرانی اورول در این رساله، که در سال ۱۹۴۶ نوشته شده، تجاوزی بود تدریجی که از جانب سیاستمداران عوام فریب به فکر و ذهن انگلیسیان تحمیل شده بود. به عقیده او، «زبان سیاسی برای راست جلوه دادن دروغ‌ها، محترم شمردن آدم‌کشی‌ها، و در ظاهر منسجم نشان دادن نابسامانی‌ها طرح‌ریزی شده است - این مسئله، با تفاوتی، در مورد همه احزاب سیاسی، از محافظه‌کاران گرفته تا آنارشیست‌ها نیز صادق است». ^{۱۱} اما مسئله هم مهم‌تر و هم پیش پا افتاده‌تر از اینها است، و می‌توان آن را با نگاهی گذرا به گرایشی که امروزه زبان به اشکال همگانی شدن، اشتراکی شدن، و رسمیت یافتن بیشتر دارد روشن کرد. مثلاً روزنامه‌نگاری را به عنوان یک مورد در نظر بگیرید. در ایالات متحده،



هرچه قلمرو و قدرت یک روزنامه بیشتر باشد، از آمریت بی‌خطرتری برخوردار است و در نظر عده‌ای بیشتر از یک گروه نویسنده و خواننده اعتبار کسب می‌کند. تفاوت یک روزنامه عوام‌پسند با روزنامه نیویورک تایمز در این است که نشریه اخیر این بلندپروازی را دارد که روزنامه ملی تثبیت شده‌ای تلقی شود (و معمولاً هم چنین است)، و بازتاب سرمقالاتش نه فقط نظر تعدادی از مردان و زنان، بلکه تصویری از درک حقیقت، هم برای ملت و هم از کل ملت، به‌شمار آید. برعکس، روزنامه عوام‌پسند، از طریق مقالات هیجانی و نمادها و نشانه‌های چشمگیر، برای جلب توجه آنی طرح‌ریزی شده است. هر مقاله‌ای که در نیویورک تایمز چاپ می‌شود، حامل آمریتی معتدل و موقر، اشاره به تحقیقی طولانی، تأملی سنجیده و قضاوتی دقیق است. کاربرد کلماتی از قبیل «ما»^۱ و «به‌ما»^۲ در سرمقالات، اگرچه مستقیماً به‌خود سردبیر و ویراستاران اشاره دارد، اما در عین حال به یک هویت ملی و حقوقی نیز، مانند «ما مردم ایالات متحده»، نیز اشاره می‌کند. در جریان جنگ خلیج فارس، مناظره‌ها و مباحثه‌های عمومی پیرامون بحران، خصوصاً در تلویزیون و نیز در روزنامه‌ها و مجلات، دلالت ضمنی بر حضور این هویت ملی «ما» می‌کرد که توسط خبرنگاران، ارتشیان، و شهروندان عادی به‌صورتی همانند تکرار می‌شد: «ما چه زمانی جنگ زمینی را شروع خواهیم کرد؟» یا، «آیا ما متحمل تلفاتی شده‌ایم؟»

روزنامه‌نگاری فقط تشریح‌کننده و تداوم‌بخش چیزی است که به‌طور ضمنی در هستی یک زبان ملی مانند انگلیسی، یعنی یک اجتماع ملی، یک هویت یا شخصیت ملی، وجود دارد. ماتیو آرنولد در رساله خود با



عنوان فرهنگ و هرج و مرج^۱ (۱۸۶۸) پا را فراتر می‌گذارد و می‌گوید که دولت نماینده بهترین روح ملی و فرهنگ ملی والاترین تجلی همه گفته‌ها و اندیشه‌هاست. آرنولد معتقد است که بدون این که نیازی به اثبات باشد، «انسانهای با فرهنگ» باید این والاترین روح ملی و بهترین اندیشه‌ها را تبیین کنند و نماینده آنها باشند. به نظر می‌رسد که منظور او همان چیزی است که من آنها را روشنفکران نامیده‌ام، یعنی افرادی که استعداد و صلاحیتشان، برای تفکر و قضاوت، آنها را برای نمایندگی بهترین اندیشه‌ها - یعنی خود فرهنگ - درخور و مناسب کرده و به‌استیلا فرهنگ می‌انجامند. آرنولد صراحتاً به این نکته اشاره می‌کند که همه اینها باید برای منافع کل جامعه، و نه فقط در جهت منافع یک طبقه یا یک گروه کوچک جامعه روی دهد. در اینجا، مانند مورد روزنامه‌نگاری، مجدداً نقش روشنفکران باید کمک کردن به یک اجتماع ملی برای ترفیع احساس یک هویت مشترک برجسته و متعالی باشد.

در پس بحث آرنولد ترسی نهفته است که در فرایند گسترش دموکراسی در جامعه و درخواست عده بیشتری از مردم برای حق رأی و حق آزادی دامن‌دارتر جهت انجام کارهای دلخواهشان، این جامعه سرکشترومهارش نیز دشوارتر می‌شد. در جای خود این مانعی بود بر سر راه آنچه آرنولد آن را «عمل یکسان» می‌خواند. از این رو، به‌طور ضمنی نیاز به روشنفکرانی بود که مردم را آرام کنند و به آنها نشان دهند که بهترین اندیشه‌ها و بهترین کارهای ادبی و هنری آنها ایند که راهی را برای پیوستن به یک اجتماع ملی هموار کنند. این امر به‌نوبه خود مانع از آن می‌شد که هرکس کاری را که می‌خواهد انجام دهد. این موضوعی است مربوط به دهه، ۱۸۶۰.



در نظر بندا، در دهه ۱۹۲۰ روشنفکران در خطر پیروی لگام گسیخته از تجویزهای آرنولد قرار داشتند. روشنفکران، برای نشان دادن عظمت علم و ادبیات فرانسه به فرانسویان، این را هم به شهروندان می‌آموختند که تعلق به یک اجتماع ملی فرجامی برای خود است، خصوصاً اگر آن اجتماع ملت بزرگی چون فرانسه باشد. در عوض، بندا پیشنهاد می‌کند که روشنفکران باید از اندیشیدن در قالب احساسات جمعی افراطی و شدید بپرهیزند و به جای آن توجه خود را به ارزش‌های متعالی^۱ معطوف دارند؛ ارزش‌هایی که به نحوی جهانشمول برای همه ملتها و همه مردم قابل اجرا باشند. همانطور که قبلاً اشاره کردم، بندا باور داشت که این ارزش‌ها نه هندی و نه چینی، بلکه ارزش‌هایی اروپایی‌اند. روشنفکرانی را هم که وی تأیید می‌کرد، مردانی اروپایی بودند.

به نظر می‌رسد که هیچ راه‌گزینی از مرزها و حصارهایی که ملتها و یا سایر صورتهای اجتماعی که در اطراف ما ساخته شده‌اند (مانند اروپا، آفریقا، غرب، یا آسیا) وجود ندارد؛ اینها ملتها و اجتماعاتی‌اند که یک زبان مشترک دارند، و به یک رشته جنبه‌های تلویحی و مشترک مانند تعصبات و عادات ثابت تفکر خو گرفته‌اند. در گفتمان همگانی چیزی معمولی‌تر و متعارف‌تر از عباراتی مانند «انگلیسیان»، «اعراب»، «آمریکایی‌ها»، و یا «آفریقاییان» وجود ندارد؛ عبارتی که هر یک نه فقط اشاره بر کلیت یک فرهنگ، بلکه بر نوعی جهت‌گیری فکری نیز دلالت دارند.

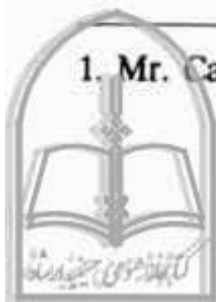
این امر امروزه کاملاً مشهود است که در مطرح کردن دنیای اسلام، تعداد زیادی جوامع مختلف با بیش از یک میلیارد جمعیت، و تعداد



زیادی زبانهای مختلف مثل عربی، ترکی، فارسی، و غیره که در بیش از یک سوم کره ارض پراکنده‌اند، مورد نظرند. روشنفکران آکادمیک آمریکایی و انگلیسی، به صورت تقلیل گرایانه، و به نظر من، غیرمسئولانه، از چیزی به نام «اسلام» صحبت می‌کنند. به نظر می‌رسد که آنها، با بهره‌گیری از این کلمه «اسلام»، اسلام را موضوعی ساده تلقی می‌کنند که می‌توان هزار و پانصد سال تاریخش را تعمیم داد، و از پیش در مورد سازش‌پذیری اسلام و دموکراسی، اسلام و حقوق بشر، و اسلام و پیشرفت گستاخانه قضاوت کرد.^[۱]

اگر این بحث‌ها فقط اعلام خطر و انتقادهایی می‌بود که از جانب محققینی مانند آقای کزین^۱ در اثر جورج الیوت، به عنوان کلیدی برای همه اسطوره‌ها عنوان می‌شد، آدمی می‌توانست آنها را همچون هیجانهای پوشیده و مخفی نادیده انگارد. اما آنها در شرایط دوران بعد از جنگ سردی اتفاق می‌افتند که، با تسلط ایالات متحده بر هم پیمانان غربی‌اش، اتفاق نظری درباره تجدید حیات اسلام، یا رشد اسلامی بنیادگرا، وجود دارد که جایگزین تهدید کمونیسم شده است. در اینجا تفکر جمعی و ملی باعث نشده که روشنفکران به افرادی با ذهنیتی پرسشگر و شکاک به گونه‌ای که آنها را توصیف کردم، تبدیل شوند؛ افرادی که نه نمایندگان وفاق، بلکه با تکیه بر اصول عقلانی، اخلاقی و سیاسی - حتی اگر اصول روش شناختی را نیز نادیده بگیریم - نسبت به آن شک و تردید روا دارند. برعکس، چنین تفکری موجد نوعی هم‌سرایی بوده که پژواک نظرات سیاسی موجود است، حرکت آن را در جهت تفکر جمعی و ملی بیشتری شتاب می‌بخشد، و به تدریج آن را بیشتر و بیشتر

1. Mr. Casaubon.



در جهت این احساس غیرعقلانی سوق می‌دهد که «ما» از جانب «آنها» تهدید می‌شویم. نتیجه چنین تفکری به جای دانش و تشریک مساعی، نابردباری و بیم و هراس است.

اما دریغ که صرفاً تکرار و بازگو کردن فرمولهای جمعی بسیار آسان می‌نماید، چرا که کاربرد صرف زبان ملی (جایگزین دیگری وجود نداشته) شما را نسبت به آنچه بیش از همه در دسترس است، متعهد کرده و در درون اصطلاحات عادی و استعاره‌های عامه‌پسند «ما» و «آنها» متحد می‌کند؛ اصطلاحات و استعاره‌هایی که بسیاری از عاملین روزنامه‌نگاری، آکادمیک حرفه‌ای و مناسب با فهم همگانی رواج می‌دهند. اینها فقط بخشی از ابزارهای حفظ و نگهداری هویت ملی است. مثلاً، برای روشن‌تر شدن این مسئله، می‌توان به عبارات زیر اشاره کرد: «روسها دارند می‌آیند، هجوم اقتصاد ژاپن‌ها بر سر ماست، اسلام ستیزه‌جو در حال پیشروی است». این عبارات نه فقط برای تجربه هشدار جمعی، بلکه برای تحکیم هویت «ما» به عنوان هویت محاصره شده و در معرض خطر به کار می‌روند. یکی از مسائل اصلی برای روشنفکر امروزی این است که چگونه باید با این مسائل روبرو شود. آیا حقیقت «ملیت» فرد روشنفکر را، که مرکز توجه ما در این اینجاست، در برابر خلق و خوی عمومی و برای دلایل اتحاد، وفاداری آغازین، یا میهن پرستی متعهد می‌کند؟ یا می‌توان موقعیت بهتری را برای روشنفکر، به عنوان یک مخالف با هم سرایی جمعی، قائل شد؟

پاسخ کوتاه به این پرسشها، هرگز همبستگی قبل از انتقاد نیست. روشنفکر همیشه از حق این انتخاب برخوردار است که طرف ضعیفتر، با نقش کم‌رنگتر، فراموش شده‌تر یا نادیده گرفته شدگان را بگیرد، و یا طرف کسانی را که دارای قدرت بیشتری‌اند. در اینجا یادآوری این نکته



ضروری است که زبانهای ملی به خودی خود و صرفاً برای این منظور در اختیار ما نیستند، بلکه باید برای چنین منظوری مهیا شوند. مثلاً، یک مقاله‌نویس آمریکایی در دوران جنگ ویتنام را در نظر بگیرید که لغاتی مانند «ما» و «برای ما» را به صورت ضمایری خنثی و بی طرف آراسته و ارتباطی آگاهانه مابین آنها، یا با حمله جنایتکارانه ملتی دورافتاده در آسیای جنوب شرقی، و یا (در حالتی مشکل‌تر) با صداهای تنهای مخالفی برقرار می‌کند، که جنگ آمریکا را جنگی جاهلانه و ناعادلانه تلقی می‌کنند. این به معنی مخالفت برای نفس خود مخالفت نیست؛ بلکه به معنی طرح سئوالات، قائل شدن تمایزات، و یادآوری همه آن چیزهایی است که گرایش به فراموش شدن دارند، و یا با شتاب به اعمال و قضاوت‌های جمعی گذشته پیوسته‌اند. با در نظر گرفتن وفاق گروهی یا هویت ملی، این وظیفه روشنفکر است که نشان دهد گروه یک کیان طبیعی و یا یک هدیه بخشیده شده نبوده بلکه موضوعی است ساخته و ایجاد شده، و حتی در مواردی اختراع شده، با تاریخی از مبارزه و پیروزی در پس آن که گاه گاهی این اهمیت را کسب می‌کند که نماینده افراد باشد. در ایالات متحده، نوآم چامسکی و گور ویدال از جمله کسانی‌اند که این وظیفه را با تلاشی بی‌مضایقه بروز داده‌اند.

یکی از بهترین مثالها برای این منظور رساله ویرجینیا ولف با عنوان «یک اطاق شخصی»^۱ است؛ متنی دشوار برای روشنفکر فمینیست مدرن. در آغاز سخنرانی درخواست شده از او درباره زن و داستان، ولف تصمیم می‌گیرد که برای فراتر رفتن از نتیجه‌گیری خود - برای نوشتن داستان، یک زن باید پول و یک اطاق شخصی داشته باشد - می‌بایستی



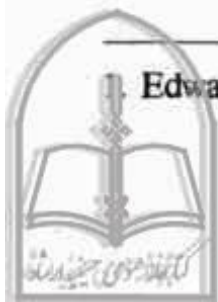
مسئله را از طریق استدلالی عقلانی مطرح کند؛ استدلالی که به نوبه خود او را در برابر فرایندی متعهد می‌کند که خود آن را چنین توضیح می‌دهد: «آدمی فقط می‌تواند نشان دهد که چگونه به عقیده و اندیشه‌ای که دارد رسیده است». ولف می‌گوید، استدلال کردن یک زن جایگزینی است برای گفتن صریح حقیقت، زیرا آنجا که جنسیت (sex) یک مجادله است تا مناظره‌ای که احتمالاً به دنبال می‌آورد، «انسان فقط می‌تواند به شنوندگان خود این شانس را بدهد که با مشاهده محدودیت‌ها، تعصبات و غرض ورزی‌ها، و خصوصیات ویژه سخنران، به نتایج دلخواه خود برسند». اگر چه این امر از نظر تاکتیکی نوعی خلع سلاح کردن است، ولی با خطری شخصی نیز توأم است. چنین تلفیقی از آسیب‌پذیری و استدلال عقلانی راهی را به روی ولف می‌گشاید که او می‌تواند از طریق آن وارد بحث مورد نظر خود شود؛ نه به عنوان بیان کننده جزمی نظرات شخصی، بلکه به عنوان روشنفکری که نماینده «جنس ضعیف‌تر» فراموش شده به‌زبانی است که کاملاً برای این کار مناسب باشد. از این رو، تأثیر رساله «یک اطاق شخصی» عبارت است از تفکیک زبان و قدرت از آن چیزی که ولف آن را پدرسالاری اطلاق می‌کند؛ حساسیتی جدید برای جایگاه زن به عنوان موجودی وابسته و معمولاً نااندیشیده شده ولی پنهان. و سپس صفحات پرزرق و برق دربارهٔ جین آستن که دستنویس خود را پنهان کرده بود، یا خشم پنهان شارلوت برونته، یا برانگیخته‌تر از همه، دربارهٔ ارزشهای ارتباط بین جنس مذکر، یعنی جنس غالب، و جنس مؤنث، یعنی جنس فرعی و مسدود شده.

وقتی ولف به تشریح چگونگی ارزشهای از پیش تعیین شده جنس مذکر - زمانی که زن قلمش را برای نوشتن در دست می‌گیرد - می‌پردازد، او در حال تشریح ارتباطی نیز هست که از زمان شروع نوشتن یا صحبت



کردن برای فرد روشنفکر فراهم آمده است. همیشه ساختاری از قدرت و نفوذ وجود دارد؛ همیشه تاریخ انبوهی از ارزشها و ایده‌های از پیش تبیین شده موجودند؛ و همچنین در زیر همه اینها، و از همه مهمتر برای فرد روشنفکر، ایده‌ها، ارزشها، و مردمی هستند که مانند زنان نویسنده تشریح شده توسط ولف، اطافی شخصی به آنها داده نشده است. به قول والتر بنیامین: «هر کس تا امروز ظفرمند ظاهر شده در حرکت پیروزمندانه‌ای سهم است که در آن فرمانروایان امروزی درماندگان و بیچارگان را لگدکوب می‌کنند». این تصور دراماتیک از تاریخ با تصور گرامشی هم‌نوا است؛ کسی که در نظرش خود واقعیت اجتماعی بین فرمانروایان و فرمانبرداران تقسیم شده است. به نظر من انتخاب عمده‌ای که روشنفکر با آن روبه‌روست این است که یا با ثبات ظفرمندان و فرمانروایان متفق شود و یا راه دشوارتری را پیش گرفته و آن ثبات را به عنوان وضع فوق العاده‌ای تلقی کند که تهدیدکننده کسانی است که از شانس کمتری برخوردار بوده و در حال انقراض کامل اند. در این رهگذر، روشنفکر هم چنین باید تجربه فرمان برداری را به همان نسبت در نظر بگیرد که خاطره پژواکها و انسانهای فراموش شده را. همان‌طور که بنیامین می‌گوید: «تبیین تاریخی گذشته به معنی درک آن به همان صورتی که بوده نیست... بلکه به معنی ربودن و حفظ و نگهداری یک خاطره [و یا یک حضور] در زمانی است که آن خاطره روشنی بخش لحظه خطر باشد».^[۳]

یکی از تعاریف استاندارد از روشنفکر مدرن تعریفی است که ادوارد شیلز^۱ (جامعه‌شناس) به دست داده است:



«در همه جوامع... افرادی با حساسیتی غیرعادی نسبت به مقدسات، با بازتابی غیر متداول درباره طبیعت جهان خود و قوانین حاکم بر جامعه آنها، یافت می‌شود. در همه جوامع اقلیتی از افراد وجود دارند که بیشتر از افراد عادی جامعه خود جویا و مشتاق مشارکت مکرر با نمادهایی‌اند که از شرایط آنی ملموس و عینی روزمره جامع‌ترند، و در ارجاعات خود اهمیت چندانی به زمان و مکان نمی‌دهند. در این اقلیت نیازی وجود دارد برای بروز تحقیق و طلب در گفتمان شفاهی و کتبی، در تجلی شاعرانه یا قالب‌پذیر، در یادداشتها یا نوشتارهای تاریخی، و در بجا آوردن مراسم مذهبی - سنتی و آیینهای نیایش. این نیاز درونی برای رخنه کردن در آن سوی شبکه تجربه آنی ملموس و عینی، نشانه وجود روشنفکران در همه جوامع است».^[۱]

این تعریف، تا حدودی بیان مجدد گفته بندا - روشنفکران اقلیتی نسبتاً روحانی‌اند - و تا حدودی یک تشریح کلی جامعه شناسانه به‌شمار می‌آید. بعدها، شیلز می‌افزاید که روشنفکران در دو نقطه کاملاً افراطی قرار دارند: آنها یا در مقابل هنجارهای غالب و مستولی ایستاده‌اند، یا اساساً از طریقی سازش‌کارانه، برای فراهم کردن «نظم و تداوم در زندگی اجتماعی» حضور دارند. نظر من این است که از دو حالت یاد شده فقط حالت اول (یعنی ستیز با هنجارهای غالب و مستولی) نقش حقیقی و صادقانه روشنفکر مدرن است، دقیقاً به این دلیل که امروزه هنجارهای مستولی به‌صورتی بسیار صمیمی و باطنی به ملت متصل‌اند (چرا که فرمان آن از بالا صادر شده)، چرا که همیشه تجلیل‌گر پیروزی است، همیشه در موقعیت آمریت قرار دارد، همیشه، به‌زور، طالب وفاداری



تسلیم به جای تحقیق و رسیدگی روشنفکرانه و آزمون مجدد چیزهایی است که هم ولف و هم والتر بنیامین در موردش صحبت می‌کنند.

علاوه بر این، امروزه در بسیاری از فرهنگها، روشنفکران اصولاً به جای برقرار کردن ارتباط مستقیم با نمادهایی کلی که شیلز در موردشان صحبت می‌کند، آنها را به زیر سؤال می‌کشند. بنابراین، تغییر جهتی از همنوایی و وفاق میهن پرستانه به شکاکیت و ستیز شکل گرفته است. برای یک روشنفکر آمریکایی مانند کرک پاتریک سیل^۱ تمام روایت کشف بی‌عیب و فرصتهای نامحدودی که ضامن استثنایی بودن آمریکاییان در تأسیس یک جمهوری جدید بوده، و در سال ۱۹۹۲ جشن گرفته شد، به‌صورتی غیرقابل قبول ناقص است؛ چرا که برای رسیدن به آن بهای گزاف تاراج و قتل عامی دسته جمعی پرداخت شده که منجر به نابودی شرایط اولیه شده است.^[۵] اساس سنت‌ها و ارزش‌هایی که زمانی مقدس می‌نمودند، اکنون ریاکارانه و نژادپرستانه تلقی می‌شود. در بسیاری از دانشگاههای آمریکا، مناظره درباره قوانین کلی - که گاه به‌صورتی احمقانه گوشخراش و ابلهانه، خودبینانه جلوه می‌کنند - آشکارگر رفتار روشنفکرانه نسبتاً ناپایداری نسبت به نمادهای ملی، سنت‌های مقدس، و ایده‌های اصیل رسوخ‌ناپذیر است. به‌عنوان مثال، با همه تداوم شگفت‌آور و نمادهای استوار و بنیانی موجود در فرهنگهای اسلامی و چینی، روشنفکرانی مانند علی شریعتی، ادونیس^۲ کمال ابودیپ، و روشنفکران جنبش چهارم ماه مه، به‌صورتی برانگیزنده آرامش چشمگیر و کناره‌گیری نقض ناشده و ماندگار سنت را برهم زده‌اند.^[۶]

به نظر من، این امر یقیناً در مورد کشورهایمانند ایالات متحده،



انگلستان، فرانسه، و آلمان نیز صادق است. در این جوامع اخیراً و به‌صورتی آشکار خود ایده هویت ملی، به‌دلیل نارسا بودن، نه فقط از جانب روشنفکران بلکه از سوی یک حقیقت آماری جدی جمعیت شناسانه نیز، مورد چالش و ستیز قرار گرفته است. هم‌اکنون مهاجرینی از سرزمینهای استعماری پیشین در اروپا زندگی می‌کنند که ایده‌های [ملی‌گرایی] «فرانسوی» و «انگلیسی» و «آلمانی» آنگونه که در سالهای ۱۸۰۰ و ۱۹۵۰ به‌کار می‌رفت، آنها را در برنمی‌گیرد. علاوه بر این، جنبش‌های تقویت‌شده فمینیستی و هم‌جنس‌بازی، در همه این کشورها، در حال چالش و ستیز با هنجارهای پدرسالاری و مردانه‌ای‌اند که تاکنون نظم دهنده جامعه بوده‌اند. در ایالات متحده، تعداد روبه گسترش مهاجرین تازه وارد، و هم چنین مردم بومی که به‌تدریج صدایشان بیشتر شنیده شده و قابل رؤیت‌تر شده‌اند، سرخپوستان فراموش شده‌ای که سرزمینشان را غصب کرده‌اند و شرایط محیطی‌شان یا به‌طور کلی نابود شده و یا از جانب جمهوری روبه پیشرفت تغییر شکل داده است، گواهی خود را به‌گواهی زنان، آمریکاییان آفریقایی تبار، و اقلیتهای جنسی اضافه کرده‌اند تا از آن طریق با سنتی به‌چالش برخیزند که برای مدت دو قرن از پاک‌دینان ایالت نثوانگلند و مالکان مزارع و بردگان جنوب به‌ارث برده‌اند. روآوردن مجدد به سنت، میهن پرستی و ارزشهای اساسی، یا به‌قول دن کویل، معاون پیشین رئیس جمهور آمریکا، ارزشهای خانوادگی، پاسخی است که تاکنون برای حل این مشکلات داده شده است. این پاسخها جملگی در ارتباط با گذشته‌ای است که دیگر قابل ترمیم نیست مگر با نادیده گرفتن، یا به‌نوعی کم ارزش کردن تجربیات زنده کسانی که، به‌گفته‌ام سزر خواهان مکانی در میعادگاه پیروزی‌اند.^[۷]



حتی در بسیاری از کشورهای جهان سوم درگیری و تعارضی پیگیر میان قدرتهای محافظه کار دولتهای ملی و مردم زیان دیده ای برقرار است که یا صدایشان شنیده نمی شود و یا توسط این دولتها سرکوب می شوند. همین تعارض و درگیری فراهم آورنده فرصتی است واقعی برای روشنفکر تا در برابر پیشروی ظفرمندان پایداری و استقامت کند. در کشورهای اسلامی - عربی شرایط پیچیده تری حاکم است. کشورهایمانند مصر و تونس که بعد از کسب استقلالشان، برای مدتی طولانی، توسط احزاب ملی غیرمذهبی اداره می شدند، که به تدریج منحرف شده و اکنون به گروهها و دستجات محدود و معین تبدیل شده اند، ناگهان درگیر گروههایی اسلامی شده اند که از طرف ستمدیدگان، مستمندان شهری، دهقانان بی زمین روستاها - همه کسانی که امیدی جز گذشته اسلامی احیاء شده یا بازسازی شده ندارند - رسالتی را بر دوش خود احساس می کنند که به گفته خودشان حامل عدالتی شایان توجه است. بسیاری از مردم مایلند برای این ایده ها تا دم مرگ پیکار کنند.

اما به هر حال، اسلام دین اکثریت است و به عقیده من نقش روشنفکر این نیست که به سادگی بگوید «اسلام تنها راه بوده است»، چیزی درباره برداشت های متفاوت آن نگوید، و بیشتر اختلاف عقاید و تفاوت های موجود را هم تراز جلوه دهد. اسلام، در هر صورت، مذهب و فرهنگی واحد است؛ مذهب و فرهنگی که در عین ترکیب از یکپارچگی بسیار دور است. با این حال، از آنجا که اسلام کیش و هویت اکثریت عظیمی از مردم است، روشنفکر به هیچ وجه ناگزیر به هم سرایی با ستایشگران اسلام نیست، بلکه، قبل از هر چیز، باید در طنینی بلند تفسیری از اسلام را با تأکید بر پیچیده و بغرنج بودن و ماهیت دگرپذیری آن معرفی کند؛ همان گونه که برای ادونیس، شاعر و روشنفکر اهل سوریه، این سؤال



مطرح است که کدام اسلام؟ اسلام حکمرانان یا اسلام شاعران و فرقه‌ها با عقاید مختلف؟ و ثانیاً، از آمرین اسلام بخواهد که با چالشهای اقلیت‌های غیراسلامی روبرو شوند: حقوق زنان، خودِ مدرنیته با دقت در ویژگیهای انسانی و ارزیابی صادقانه، نه ویژگیهای جزمی و سرودهای شبه مردمی آن. نقطهٔ مرکزی برای یک روشنفکر در اسلام نه کناره‌گیری منفعل از جاه‌طلبان سیاسی یا نافرهیختگان ظاهرنا، بلکه احیای اجتهاد یا تفسیر شخصی است.

اما به هر حال، روشنفکر همیشه در محاصره، و به صورتی غم‌انگیز، در چالش با مسئلهٔ وفاداری، وظیفه‌شناسی و صداقت است. همهٔ ما، بدون استثناء، به نوعی اجتماع ملی، مذهبی یا قومی متعلقیم: هیچ یک از ما - هر قدر صدای اعتراضمان بلند باشد - فراتر از ارتباطات ارگانیکی قرار نداریم که ما را از قید و بند خانواده، اجتماع، و البته ملیت رها کند. برای یک گروه نوپدید و احاطه شده - مثلاً بوسنی‌ها و فلسطینی‌های امروز - این احساس که مردم شما از نظر سیاسی، و چه بسا از نظر فیزیکی، تهدید به انقراض و انهدام می‌شوند شما را وادار به دفاع و ناگزیر می‌کند که با هر چه در توان دارید برای حفظ آن بکوشید یا علیه دشمنان ملی بجنگید. البته این یک ملی‌گرایی تدافعی است؛ با این حال همانطور که فرانتس فانون شرایط جنگ آزادی‌بخش الجزایر علیه فرانسه (۱۹۵۴-۱۹۶۲) را تجزیه و تحلیل کرده، تأیید ملی‌گرایی ضد استعماری و هم‌سرایی کردن با آن، به گونه‌ای که در حزب و رهبری صورت می‌گیرد، کافی نیست. همیشه مسئلهٔ هدف مطرح است که، حتی در سخت‌ترین شرایط جنگ و ستیز، شامل تجزیه و تحلیل راههایی است که برای انتخاب پیش رو داریم. آیا جنگیدن ما فقط به این خاطر است که خود را از شر استعمار رها کنیم، که این خود هدفی است ضروری، یا به این



می‌اندیشیم که پس از رفتن آخرین پلیس سفید پوست چه باید کرد؟ به گفتهٔ قانون، هدف یک روشنفکر بومی نمی‌تواند فقط جایگزین کردن یک پلیس محلی به جای یک پلیس سفید پوست باشد، بلکه او باید آفرینندهٔ آن چیزی باشد که قانون، به نقل قول از امه سزر، آن را روان و جان‌های تازه می‌خواند. به عبارت دیگر، اگر چه برای روشنفکر تضمین بقای جامعه در دورانهای بحران ملی ارزش گرانبهائی است، ولی وفاداری او به جنگ گروهی، برای بقای آن، نباید باعث تخدیر حس انتقادی او شود، یا ضروریاتی را که همیشه ارزشی فراتر از بقاء دارند به مسائل رهائی سیاسی تقلیل دهد. روشنفکر باید از رهبری انتقاد کند، و در کنار ستیز اصلی جایگزینیهائی را معرفی کند که اغلب در حاشیه بوده یا به عنوان مسائل غیرمقتضی کنار گذاشته شده‌اند. حتی در میان ستم‌دیدگان نیز همیشه برنده و بازنده وجود دارد و وفاداری روشنفکر نباید فقط به اتحاد با جمع محدود شود: روشنفکرانی مانند تاگور در هند و خوزه مارتی در کوبا نمونه‌هایی از این دست بودند که هرگز به خاطر ناسیونالیسم دست از انتقاد نکشیدند، اگرچه خود ناسیونالیست باقی ماندند.

در هیچ کشوری بیش از ژاپن مدرن ارتباط و اثر متقابل میان مقتضیات همگانی و صف‌بندی روشنفکری به صورتی ترازیک مشکل ساز و آزار دهنده نبوده است. به دنبال استقرار مجدد می‌جی در ۱۸۶۸، که امپراتور را بازگرداند، فتوالبیزم الغاء شده و دورهٔ سازندگی آگاهانهٔ یک ایدئولوژی مرکب آغاز شد. این خود به صورت مصیبت‌باری به بسط و گسترش نظامی فاشیست و تباهی ای ملی منجر شد که در اوج خود به شکست امپراتوری ژاپن در ۱۹۴۵ انجامید. همان طور که کارول گلوگ تاریخ‌نگار



معتقد است، ایدئولوژی امپراطوری^۱ مخلوق روشنفکران دوره می جی بود؛ و از آنجا که منبع اصلی آن از جانب یک احساس تدافعی ملی، آنهم در سطحی مادون، تغذیه شده بود، در ۱۹۱۵ به ملی‌گرایی تمام عیاری تبدیل شد که در عین حال می‌توانست به نظامی‌گری افراطی، تقدیس امپراتور، و گونه‌ای بوم پرستی تبدیل شود که فرد را مطیع حکومت کند.^[۸] این ایدئولوژی همچنین باعث بدنامی سایر نژادها تا حدی شد که، مثلاً، در دهه ۱۹۳۰ برایشان این امکان را آفرید که تحت نام برتری نژاد ژاپنی^۲ تعمداً دست به کشتار فجیع چینی‌ها بزنند.

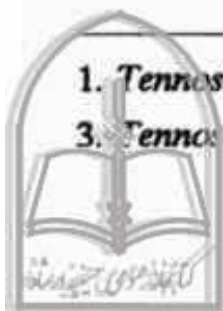
همان طور که جان دوور تشریح کرده، یکی از شرم آورترین حوادث در تاریخ مدرن روشنفکری زمانی رخ داد که روشنفکران ژاپنی و آمریکایی، در جریان جنگ دوم جهانی، در مقیاسی وسیع در نبرد ملی و نژادی بدنام کردن و در نهایت پست و خوار شمردن یکدیگر شرکت کردند.^[۹] به گفته ماسائو میوشی، بیشتر روشنفکران ژاپنی بعد از جنگ متقاعد شده بودند که ماهیت مأموریت جدید آنها نه خلع سلاح ایدئولوژی حقوقی و یکسان^۳ بلکه ساختن ذهنیت فردگرای لیبرالی^۴ بود که بتواند با غرب رقابت کند. اما افسوس که سرنوشت این فرد را به مصرف‌کننده‌ای تهی تبدیل کرد؛ مصرف‌کننده‌ای که تنها عمل خریدن فردیت او را تأیید و بیمه می‌کند. به هر حال، میوشی خاطر نشان می‌کند که توجهی را که روشنفکر بعد از جنگ به فردیت کرده، شامل پژواکی در مورد مسائل مسئولیت برای جنگ نیز می‌شود. همان‌طور که مارویاما ماسائو در نوشته‌های خود به‌صورتی شیوا صحبت از «اجتماع روشنفکر پشیمان» می‌کند.^[۱۰]

1. *Tennosei ideorogii.*

2. *Shido minzoku.*

3. *Tennosei.*

4. *Shutaisei.*



هم وطنان روشنفکر، در دورانهای تاریک، از او انتظار دارند تا صادقانه نماینده آنها باشد و دردها و رنجهای ملیشان را بیان کند. همانگونه که اسکار وایلد در توصیف خود میگوید، روشنفکران برجسته همیشه در ارتباطی نمادین با زمان خود هستند: روشنفکران، در آگاهی همگانی، موفقیت، شهرت، و اعتباری را نمایندگی می کنند که می تواند به نفع مبارزه ای در حال پیشرفت یا اجتماعی در حال جنگ بسیج شود. برعکس، روشنفکران برجسته اغلب متحمل فشار رسوایی جامعه خود می شوند - چه هنگامی که فرقه های درون جامعه روشنفکر را شریک طرف خطا کار معرفی می کنند (مثلاً، این امر در مورد ایرلند و هم چنین در مراکز کشورهای غربی، در سالهای جنگ سرد و زمانی که میان طرفداران و مخالفین کمونیستها درگیری بوجود می آمد، امری بسیار عادی و پیش پا افتاده تلقی می شد)، و چه زمانی که سایر گروهها خود را برای یک حمله بسیج می کنند. مطمئناً اسکار وایلد رنج گناه متفکرین پیشرو را که شهادت چالش با هنجارهای طبقه متوسط جامعه را داشتند حس می کرد. در زمان خود ما، مردی مانند الی ویزل^۱ نماد رنجهای شش میلیون یهودی می شود که در کشتار همگانی نازی ها نابود شدند.

به این وظایف بسیار مهم، نقش نمایندگی رنج مشترک مردم خود، گواهی دادن مشقت آنان، حمایت مجدد از بردباری کنونی شان، و تقویت یادبودهایشان، چیز دیگری را نیز باید افزود که به نظر من فقط یک روشنفکر موظف به انجام آن است. در هر حال در کارهای هنری، بسیاری از رمان نویسان، نقاشان، و شاعران مانند منزونی^۲، پیکاسو، یا نرودا تجسم تجربیات تاریخی مردم خود بودند که در جای خود به عنوان



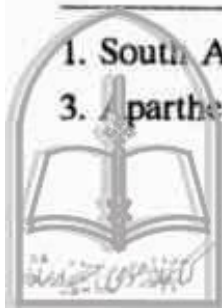
شاهکارهایی بزرگ به رسمیت شناخته شدند. به نظر من، وظیفه یک روشنفکر این است که آشکارا به بحران یک ویژگی جهانشمول بدهد، مقیاس انسانی بزرگتری را برای رنجهای یک نژاد یا ملت مشخص قائل شود، و این تجربه را با رنجهای دیگران پیوند دهد.

فقط تصدیق این امر کافی نیست که مردمی را محروم کرده‌اند، حقوق و هستی سیاسی‌شان را نادیده گرفته‌اند و به آنها ستم روا داشته یا قتل عامشان کرده‌اند، بلکه باید همزمان کاری را انجام داد که قانون در زمان جنگ الجزایر انجام داد، یعنی برقرار کردن ارتباط مابین آن هراس و وحشت‌ها با مصیبت‌های مشابه مردمی دیگر. این امر به هیچ وجه به معنی از دست دادن ویژگی تاریخی نیست، بلکه این ترجیحاً سدی می‌شود در برابر این امکان که درسی که در مورد ظلم و ستم در جایی آموخته شده در زمان یا مکانی دیگر فراموش شده یا به آن تجاوز شود؛ و فقط به این دلیل که شما نماینده رنجها و مشقات مردم خود هستید، و شاید خود نیز مجبور به تحمل آنها شده‌اید، بار این وظیفه را از روی دوش شما بر نمی‌دارد که جنایاتی را که ممکن است مردم شما اکنون بر روی قربانیان خود مرتکب می‌شوند، فاش نکنید. به عنوان مثال، بوئرهای [هلندی تبار] آفریقای جنوبی^۱ خود را قربانیان امپریالیسم انگلستان می‌دانستند؛ اما معنی این ماجرا آن بود که بعد از پشت سر گذاشتن «تجاوز» انگلستان، این اجتماع که دنیل فرانسوا ملن^۲ نماینده آن بود، از طریق عملی کردن آموزه‌های حزب ملی، خود را مستحق دفاع از تجربه تاریخی خود پنداشت، که این خود به حکومت نژادپرست^۳ آفریقای جنوبی تبدیل شد. در نزد روشنفکران، سقوط در شیوه‌های توجیه گرایانه و

1. South African Boers.

2. Daniel Francois Malan.

3. Apartheid.



حق به جانبی^۱ که آنها را، تحت نام قومیت یا ملیت خود، در انجام کارهای پلید کور می‌کند، همیشه ساده و عوام‌پسندانه است. این مسئله خصوصاً در دورانهای اضطراری و بحران صادق است. مثلاً، صف‌آرایی در برابر پرچم، در زمان جنگ‌های فالكلند و ویتنام، این معنی را می‌داد که مناظره درباره این که آیا جنگ عادلانه است یا خیر مترادف با خیانت تعبیر شود. اما اگرچه هیچ چیز نمی‌تواند شما را تا این حد منفور کند، یک روشنفکر باید علیه این گونه گروه‌گرایی‌ها فریاد بزند، و بداند که بهایی را که پرداخت می‌کند چیزی جز لعن و نفرین شدن نیست.

پی‌نوشت

- 1- George Orwell, *A Collection Of Essays* (New York: Doubleday Anchor, 1954), P. 177.

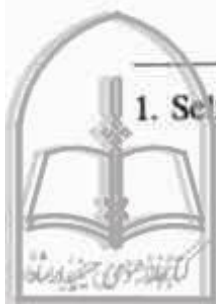
۲- در این مورد نگاه کنید به:

Orientalism (New York :Pantheon, 1978); "The Phoney Islamic Threat. "NewYork Times Sunday Magazine November 21, 1993. *Covering Islam* (New York: pantheon, 1981).

- 3- Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1969), PP. 256, 255.
- 4- Edward Shils, "The Intellectuals and the powers: Some Perspectives for Comparative Analysis, " *Comparative Studies in Society and History*, Vol.1 (1958-59), 5-22.

۵- این مسئله به صورت متقاعدکننده‌ای در رساله

1. Self righteousness.



Kirkpatrick Sale, *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy* (New York: Knopf, 1992).

مورد بحث قرار گرفته است.

۶- جنبش دانشجویی چهارم مه ۱۹۱۹ چین واکنشی بود آنی به کنفرانس ورسای همان سال که حضور ژاپونیه‌ها را در شانتونگ قانونی اعلام کرده بود. در این هنگام ۳۰۰۰ دانشجو در میدان تین آن من جمع شدند. این اولین اعتراض دانشجویی در چین، نقطه‌ای بود برای شروع دیگر جنبشهای سراسری متشکل دانشجویی در قرن بیستم. در این تظاهرات سی و دو دانشجو دستگیر شدند، و همین مسئله منجر به بسیج تازه‌ای از دانشجویان شد، نه فقط برای رهایی دانشجویان دستگیر شده بلکه هم‌چنین برای فشار آوردن به حکومت برای تصمیم‌گیری سریع در مورد مسئله شانتونگ. تلاش حکومت برای سرکوب جنبش شکست خورد؛ خصوصاً به این دلیل که طبقه سرمایه‌گذاران و کارفرمایانی که منافعشان در رقابت با ژاپونیه‌ها در خطر افتاده بود، شروع به حمایت از جنبش کردند. برای کسب اطلاعات بیشتر در این مورد نگاه کنید به:

John Israel, *Student Nationalism in China, 1927-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1966).

7- Aime Cesaire, *The Collected Poetry*, trans. Clayton Eshelman and Annette Smith (Berkeley: University of California press, 1983), P. 72.

8- See Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

9- John Dower, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War* (New York: Pantheon, 1986).



- 10- Masao Miyoshi, *Off Center: Power and Culture Relations Between Japan and the United States* (Cambridge, Mass: Harvard Universtiy press, 1991) , PP. 125, 108.

مارویاما ماسائو یکی از نویسندگان ژاپنی بعد از جنگ و یکی از منتقدان بنام تاریخ شاهنشاهی ژاپن و نظام امپراتوری است. میوشی او را به عنوان کسی توصیف می کند که بیش از اندازه تفوق روشنفکری و هنرشناسانه aesthetic غرب را پذیرفته است.



روشنفکر در تبعید: طرد شدگان و در حاشیه قرار گرفتگان.

تبعید یکی از غم‌انگیزترین سرنوشت‌هاست. تبعید، قبل از دوران مدرن مجازات و وحشتناکی به‌شمار می‌رفت، زیرا نه تنها به معنی سالها سرگردانی بی هدف و دوری از زاد و بوم و مکانهای مأنوس تلقی می‌شد، بلکه به معنی تبدیل شدن به منفوری دائمی نیز بود: کسی که هرگز احساس در خانه بودن را نداشته، همواره نسبت به محیطش احساس غربت می‌کرده، نسبت به گذشته تسلی‌ناپذیر بوده، و در مورد حال و آینده نیز دلسرد بوده است. همیشه میان ایده تبعید و وحشت از جذامی بودن، نجس اجتماعی و اخلاقی بودن، یک پیوستگی و این همانی برقرار بوده است. در قرن بیستم، تبعید از یک حالت سخت و گاه ماحصل



به فرد، مجازات افراد به خصوص مانند شاعر بزرگ یونانی اووید، که از رم به شهر دوردست در دریای سیاه تبعید شد، به مجازات ظالمانه کل یک اجتماع و مردم تبدیل شده است. این حالت اغلب ثمره غیرعمدی نیروهای غیرشخصی مانند جنگ، گرسنگی و بیماری است.

در این طبقه بندی می توان از آرامنه یاد کرد؛ مردمانی با استعداد ولی کراراً در حالت تبعید که در ابعادی وسیع در شرق مدیترانه (به ویژه آناتولی) روزگار می سپردند. اما بعد از آنکه ترکها به آنها تهاجم کردند و به کشتار دسته جمعی آنها پرداختند، به اطراف بیروت، حلب، بیت المقدس و قاهره گریختند و از آنجا نیز در دوران جنبش های انقلابی بعد از جنگ دوم جهانی، مجدداً بیرون رانده شدند. من برای مدتی طولانی عمیقاً جذب اجتماعات مهاجر یا تبعیدی ای شده بودم که چشم اندازهای دوران شباب مرا در [فلسطین و مصر] شکل می دادند؛ نه تنها عده کثیری از آرامنه، بلکه یهودیان، ایتالیایی ها، و یونانیان که زمانی در اطراف مدیترانه مستقر و در آنجا ریشه دوانیده بودند، از اجزای این چشم اندازها به شمار می آمدند. به هر حال، در این اجتماعات نویسندگان برجسته ای مانند ادموند جیبرز^۱، گیزپ اونگارتی^۲ و کنستانتین کاوافی^۳ بالیدند که بعد از تأسیس اسرائیل در سال ۱۹۴۸ میلادی و بعد از جنگ کانال سوئز در ۱۹۵۶ آنها را از خانه و کاشانه خود راندند. در حکومت های جدید ملی گرای مصر و عراق و سایر کشورهای عرب، خارج جانی که نماد تجاوز امپریالیسم اروپایی بعد از جنگ به شمار می رفتند، به زور از این کشورها رانده شدند. این مسئله به ویژه برای اجتماعات قدیمی سرنوشتی جانکاه بود. برخی از این اجتماعات

۱. Edmond Jabes.

2. Giuseppe Ungaretti.

۳. Constantie Cavafy.



به مکانهای جدید محل اقامت خود خو گرفته بودند، و می توان گفت که بسیاری از آنها دوباره تبعید شدند.

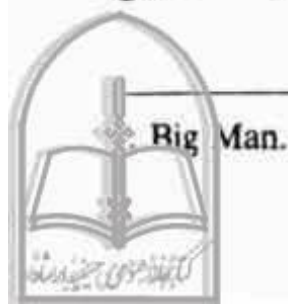
یکی از پیش فرضهای عوامانه، ولی کاملاً اشتباه، این است که در حالت تبعید بودن یعنی جدا بودن، منفرد بودن، و ناامیدانه از زادگاه گسستن. این پیش فرض زمانی صحت دارد که شما دست کم با راحتی تمام این را بدانید که آنچه را پشت سر گذاشته اید، تا حدودی، فکر ناکردنی و کاملاً جبران ناپذیر است. حقیقت این است که مشکل اکثر تبعیدشدگان فقط این نیست که ناگزیر شده اند دور از زاد و بوم خود زندگی کنند، بلکه برعکس، با در نظر گرفتن دنیای امروز، تبعیدی مجبور است با بسیاری از خاطراتی زندگی کند که به او یادآور می شوند در تبعید است، به او این حقیقت را گوشزد می کنند که خانه او چندان هم دور نیست، و این مسئله که ارتباطات و رفت و آمدهای هر روزه زندگی کنونی او را در ارتباطی دائمی ولی اغواگرانه و غیر واقعی با مکان زادگاهش نگه می دارد. از این رو، تبعیدی در یک حالت برزخ زندگی می کند؛ نه کاملاً یکپارچه در مکان جدید و متعلق به آنجاست و نه کاملاً از بند مکان قدیم آزاد شده است. او نیمه مشغول است و نیمه گسیخته؛ از یک سو دلتنگ است و حامل احساساتی جریحه دار، و از سوی دیگر تقلیدکننده ای است ماهر یا طرد شده ای در خفا. برای او کسب مهارت برای بقاء ضرورت می یابد و خطر تأمین و راحتی بیش از حد تهدیدی تلقی می شود که باید دائماً در برابرش از خود مراقبت کند.

از نمونه های بارز روشنفکر در تبعید، سلیم، یک مسلمان هندی الاصل شرق آفریقا و شخصیت اصلی نپول^۱ در رمان خم رودخانه^۲



است. او ساحل را به قصد سفری به سوی کرانه‌های آفریقا ترک می‌گوید و پس از گذشتن از خطرات بیشمار در مکانی شبیه زئیر موباتو اقامت می‌گزیند. احساس شگفت‌انگیز نپول، به عنوان یک رمان‌نویس، او را قادر می‌سازد که تصویر زندگی سلیم را در «خم رودخانه»، به عنوان سرزمینی که تقریباً متعلق به هیچ کس نیست ترسیم کند؛ جایی که مشاورین روشنفکر اروپایی (که جانشینان مبلغین آرمان‌گرای دوران استعمار بودند)، سربازان مزدور، سودجویان و سایر آوارگان جهان سوم وارد می‌شدند، و سلیم مجبور به زندگی با ویژگی آنها بود. سلیم، در ورطه عمیقی از پریشانی و آشفتگی، به تدریج املاک و هویت خود را از دست می‌دهد. در پایان رمان - و این نکته ایدئولوژیک نپول جای بحث دارد - به خاطر مضحک و دمدمی مزاج بودن هوسهای رهبر، مرد بزرگ، که نپول او را نماد رژیم‌های بعد از استعمار متجلی می‌کند، حتی بومی‌ها در سرزمین خود تبعیدی هستند.

نظم بخشیدن مجدد و گسترده مناطق، بعد از جنگ دوم جهانی، جمعیت عظیمی از مردم را جابه‌جا کرد. مثلاً می‌توان از مسلمانان هندی که بعد از تفکیک و جدایی در سال ۱۹۴۷ به پاکستان مهاجرت کردند، و یا فلسطینیانی که در زمان تأسیس اسرائیل و برای جا دادن تازه واردین اروپایی و یهودیان آسیایی متفرق و پراکنده شدند، یاد کرد. در جای خود، این تغییر و تحولات اشکال و ترکیبات ناهمگون و دورگه سیاسی را به وجود آورد. در زندگی سیاسی اسرائیل نه تنها سیاست پراکندگی یهودیان وجود دارد، بلکه سیاست رقابت‌جویانه و در هم تنیده فلسطینیان در تبعید نیز به چشم می‌خورد. در کشورهای تازه تأسیس



پاکستان و اسرائیل، مهاجرین تازه وارد به عنوان بخشی از مردمی تلقی می شدند که مورد معامله قرار گرفته بودند؛ اما از نظر سیاسی آنها را اقلیتی به حساب می آوردند که در گذشته مورد ستم قرار گرفته و اکنون، به عنوان اعضای اکثریت جامعه، قادر به زندگی در شرایط جدید هستند. اما، بدون قصد ورود در مسائل فرقه گرایی، باید گفت که ایدئولوژی تفکیک و جدایی گرای شرایط جدید، آنها را مجدداً برافروخته و اغلب ملتهب و عصبانی می کرد. آنچه در اینجا بیشتر مورد نظر من است، تبعیدی های ناهم ساز و بی مسکن اند، مانند فلسطینیان یا مهاجرین جدید مسلمان در قاره اروپا، یا هندیان غربی [اهالی جزایر کارائیب] و آفریقاییان سیاه در انگلستان که حضورشان همگونی و تجانس فرضی جامعه ای را مخدوش و بغرنج می کند که آنها در آن زندگی می کنند. بنابراین، روشنفکری که خود را جزئی از شرایط کلی می داند که بر تبعید و جابه جایی اجتماع ملی تأثیر گذاشته، منشاء یک فرهنگ پذیری و تطبیق نبوده، بلکه برعکس منبعی برای تبخیر و ناپایداری به شمار می آید.

این امر به هیچ وجه به آن معنا نیست که تبعید مؤلد سازگاریهای اعجاب انگیز با محیط نیست. ایالات متحده امروز در شرایطی غیرعادی، دارای دوتن از برجسته ترین صاحب منصبان سابق در کابینه های ریاست جمهوری است؛ کسینجر و برژینسکی که روشنفکران در تبعید بودند (و یا، بسته به دیدگاه مشاهده کننده، هنوز هم هستند): کسینجر از آلمان نازی، و برژینسکی از لهستان کمونیست. علاوه بر این، کسینجر فردی یهودی است که براساس «قانون بازگشت» اسرائیل، در حالتی منحصر به فرد، شرایط لازم برای مهاجرت به اسرائیل را نیز داراست. اما هم کسینجر و هم برژینسکی، دست کم در ظاهر، تمام



استعدادهای خود را در اختیار کشوری قرار داده‌اند که آنها را به شهروندی خود پذیرفته، و در عوض، جدا از تأثیرگذاری‌های جهانی، پاداش‌های مقامی، مادی و ملی‌ای را نیز دریافت داشته‌اند که روشنفکران تبعیدی، حاشیه‌ای و گمنام جهان سومی که در اروپا و آمریکا زندگی می‌کنند، سالیان نوری از آنها فاصله دارند. امروز، پس از چندین دهه خدمت کردن در حکومت، این دو روشنفکر برجسته مشاورین کمپانی‌ها و حکومت‌ها هستند.

اگر تماشاخانه اروپایی جنگ دوم جهانی را به‌خاطر بیاوریم، شاید از نظر اجتماعی و آنطور که تصور می‌شود، برژینسکی و کسینجر استثناء نباشند. در نظر تبعیدی‌های دیگری مانند توماس مان، این جنگ پیکاری برای سرنوشت و روح مغرب زمین تلقی می‌شد. در این «جنگ نیکو»، آمریکا نقش ناجی را بازی کرده و هم‌چنین برای یک نسل کامل از محققین، هنرمندان و دانشمندانی که از فاشیسم غرب به‌سوی مادر شهر قدرت مطلقه^۱ جدید آن گریخته بودند پناهگاه فراهم آورد. در حوزه‌های تحقیق مانند علوم انسانی و علوم اجتماعی، گروه بزرگی از محققین برجسته به آمریکا آمدند. برخی از آنان، مانند زیان شناسان بزرگ لاتین و محققین ادبیات تطبیقی، لئو اسپیتزر^۲ و اریک آوریخ^۳، با استعدادهای خود و دانشی که از دنیای قدیم کسب کرده بودند دانشگاه‌های آمریکا را غنا بخشیدند. دیگرانی که در میانشان می‌توان از دانشمندانی مانند ادوارد تلر و ورنر فون براون یاد کرد، به‌عنوان آمریکائینی که خود را وقف برنده شدن در مسابقه نظامی و فضایی در برابر اتحاد جماهیر شوروی کرده بودند، به فهرست جنگ سرد وارد شدند. هم‌چنین، همان‌طور که

1. *Imperium*.

2. Leo Spitzer.

3. Erich Auerbach.



اخیراً آشکار شده، پس از جنگ، نگرانی روشنفکران سرشناس آمریکایی در علوم اجتماعی این بود که نازیهای شناخته شده را به عنوان بخشی از مبارزه بزرگ نظامی و به اعتبار ضد کمونیست بودنشان برای کار در آمریکا به استخدام درآورند.

همراه با هنر پیرایش سیاسی نسبتاً مرموزی، تکنیکی که بدون گرفتن جهتی روشن و مشخص در راستای زنده ماندنی دلپذیر حرکت می کند، اینکه چگونه یک روشنفکر می تواند خود را با یک قدرت مسلط تازه و یا در حال ظهور وفق دهد، موضوعی است که من در دو بحث آینده به آن خواهم پرداخت. در اینجا قصد من پرداختن به عکس قضیه است؛ روشنفکری که به دلیل تبعید نمی تواند، یا صریح تر بگویم، نمی خواهد، خود را با شرایطش تطبیق دهد و ترجیح می دهد که به جای تطبیق دادن خود، خارج از جریان اصلی، به صورتی ناهم ساز، ناهمدست، و مقاوم باقی بماند. اما قبل از ورود به این بحث اشاره به چند نکته اساسی ضروری است.

اول اینکه، برای مقصود من، تبعید در عین اینکه یک حالت «واقعی» است یک حالت «استعاره ای» نیز هست. منظور این است که برداشت من از روشنفکر در تبعید از تاریخ اجتماعی و سیاسی جابجایی و مهاجرتی مایه گرفته است که بحث اخیر خود را با آن آغاز کردم؛ اما فقط محدود به آن نیست. به عبارتی، حتی روشنفکرانی که برای مدتی طولانی عضو یک جامعه هستند، می توانند به محرم ها^۱ یا نامحرم ها^۲ تقسیم شوند: از یک طرف کسانی هستند که به جامعه، به همان صورتی که هست تعلق دارند، کسانی که بدون احساس ناموزونی یا اختلاف عقیده در آن شکوفا



می‌شوند، کسانی که می‌توان آنها را هورا کشان یا آری‌گویان نامید؛ و از طرف دیگر مخالفان یا نه‌گویان قرار دارند، افرادی که با جامعه خود در تضادند و از این رو، تا آنجا که به رجحان‌ها، قدرت‌ها و امتیازات ویژه مربوط می‌شود، نامحرمان و تبعیدی‌های آن جامعه به‌شمار می‌آیند. شرایط تعیین‌کننده برای روشنفکر نامحرم همان شرایط تبعید است، یعنی شرایط عدم سازگاری کامل، احساس غریبگی دائمی نسبت به دنیای به‌اصطلاح مانوسی که توسط ساکنین بومی ساخته شده، و تمایل به دوری گزیدن و حتی تنفر از دام سازش و خوشی ملی. در این مفهوم متافیزیکی، روشنفکر در حالت بیقراری، تحرک، اغتشاش دائمی، و برهم‌زدن آرامش دیگران است. شما نمی‌توانید به شرایط نسبتاً پایدار گذشته‌ای بازگردید که در آن احساس غربت نمی‌کردید؛ و دریغ‌اکه هرگز نمی‌توانید خود را با خانه و شرایط جدید وفق دهید.

دوم اینکه، روشنفکر تبعیدی تمایل دارد از ناخشنودی خود خشنود باشد؛ و من خود نیز از چنین برداشتی، حتی زمانی که به آن می‌اندیشم، شگفت‌زده می‌شوم. به این معنی که هاله‌ای از ناخرسندی و افسردگی، نوعی ناسازگاری بخیلانه که باعث اختلال در عمل گوارش اوشده، نه تنها می‌تواند به شیوه تفکر، بلکه به مسکن و مأوای جدید او، اگرچه زودگذر، تبدیل شود: شاید روشنفکر به عنوان یک یاوه‌گوی زشت و بد زبان^{۱۱}. یکی از نمونه‌های تاریخی مورد نظر من چهره قدرتمند قرن هجدهم، جان‌اتان سوئیفت است، که پس از کنار رفتن اعضای حزب محافظه کار انگلیس در ۱۷۱۴ نفوذ و اعتبار خود را از دست داد و هرگز نتوانست خود را از چنین افول اعتباری رها کند، و باقیمانده عمر خود را در ایرلند و در حالت تبعید به سر برد. اگرچه سوئیفت در ایرلند متلاطم بود، اما با این حال به عنوان یک شخصیت نسبتاً افسانه‌ای تند و برآشفته



یا به گفته خودش آزرده و خشمگین (نوشته شده بر سنگ مزارش)، مدافع ایرلند در برابر ظلم و ستم انگلیسیان بود؛ مردی که نوشته‌های برجسته ایرلندیش، سفرهای گالیور، و نامه‌هایی به مردم ایرلند، جدا از سودمند بودنشان، نشانگر شکوفاشدن اندیشه‌ای در چنان شرایط مضطرب‌آلود است.

تا حدی می‌توان گفت که نپول جوان، مقاله‌نویس، سفرنامه‌نویس، کسی که همیشه در حال تغییر مکان بود و هر چند یکبار در انگلستان مقیم می‌شد، از سرزمین آباء و اجدادی خود در جزایر دریای کارائیب و هندوستان دیدن می‌کرد، آثار ویرانه استعمار و پس از آن را واریسی می‌کرد، و سرسختانه توهمات و بیدادگری‌های دولت‌های مستقل و معتقدان راستین و جدید آنها را مورد داوری قرار می‌داد، یک چهره روشنفکر مدرن در تبعید بود.

شدیدتر و آشکارتر از تبعید نپول، تبعید تئودور ویزنگروند آدورنو است. آدورنو طردشده‌ای بی‌نهایت جذاب، و برای من، وجدان آگاه روشنفکر برتر نیمه قرن بیستم است؛ کسی که تمام زندگیش را در جنگ با و اجتناب از خطرهای فاشیسم، کمونیسم و مصرف‌گرایی انبوه مغرب زمین سپری کرد. برخلاف نپول که در میان خانه‌های گذشته خود در «جهان سوم» سرگردان بود، آدورنو یک اروپایی کامل و ترکیبی از بالاترین فرهنگ‌ها بود و به صورت حیرت‌انگیزی در فلسفه، موزیک (شاگرد و ستایشگر برگ و شوئنبرگ)، جامعه‌شناسی، ادبیات، تاریخ و تجزیه و تحلیل فرهنگ تبهر داشت. آدورنو که در خانواده‌ای نیمه یهود رشد کرده بود، در نیمه دهه ۱۹۳۰، کمی بعد از اینکه نازی‌ها قدرت را به دست گرفتند، سرزمین اجدادی خود آلمان را ترک کرد؛ ابتدا برای ادامه تحصیل در رشته فلسفه به آکسفورد رفت، که کتاب بسیار دشوار خود درباره



هوسرل را در آنجا نوشت. به نظر می‌رسد که آدورنو، با نوعی دلتنگی اشیپنگلری و دیالکتیک متافیزیکی به بهترین شیوه هگلی آن، به خاطر احاطه شدن توسط فلاسفه اثبات‌گرا و زبانی پیش پا افتاده، در انگلستان احساس ناخرسندی می‌کرد. او برای مدتی به آلمان بازگشت، اما به عنوان یکی از اعضای تشکیلات اجتماعی دانشگاه فرانکفورت، با اکراه و برای امنیتی که در ایالات متحده وجود داشت به آنجا کوچ کرد. او اول برای مدتی (از ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۱) در نیویورک و سپس در جنوب کالیفرنیا زندگی کرد.

اگرچه آدورنو در سال ۱۹۴۹ برای ادامه کار قبلی خود، یعنی استادی دانشگاه، به فرانکفورت بازگشت، ولی سالهای زندگی او در آمریکا مهر یک تبعیدی را برای ابد بر او زد. وی از موسیقی جاز و فرهنگ توده‌ای تنفر داشت؛ به هیچوجه به تزئینات و ظواهر توجه نمی‌کرد؛ و از این رو، چون با سنت فلسفی مارکسیست هگلی رشد کرده بود، هرچیزی درباره تأثیر جهانی فیلمها، صنعت، عادات روزمره، معرفت مبتنی بر واقعیت، و عمل‌گرایی آمریکایی او را خشمگین می‌کرد. آدورنو، قبل از ورود به ایالات متحده، از این زمینه که یک تبعیدی متافیزیکی باشد برخوردار بود؛ او از قبل به ذوق و سلیقه بورژوازی در اروپا با دیدی عمیقاً انتقادی می‌نگریست، و معیارهایش در این خصوص که مثلاً موسیقی چگونه باید باشد، از قبل از طریق آثار فوق‌العاده دشوار شوئنبرگ تعیین شده بود؛ آثاری که به تصدیق آدورنو سرنوشت شهرتشان این بود که شنیده نشده باقی بمانند و شنیدنشان نیز ناممکن باشد. آدورنو توأم با تناقضات، کنایه‌ها، و انتقادات بی‌رحمانه‌اش روشنفکری بود اصیل که از همه نظامها، با هر نوع گرایشی، به یک اندازه تنفر داشت. زندگی در حالت جمعی برای او بزرگترین دروغ بود؛ یک بار گفت: کل همیشه نادرست



است. و این باور را ادامه داد، و حتی ذهنیت و آگاهی فردی را در برابر آن چیزی که نمی‌تواند در کل یک جامعه شکل‌دار دسته‌بندی شود، تشویق و ترویج کرد.

اما همین تبعید او در آمریکا بود که به خلق شاهکار بزرگ آدورنو، یعنی *Minima Moralia* انجامید، این اثر گلچینی از ۱۵۳ قطعه با عنوان فرعی «بازتاب‌هایی از زندگی آسیب‌دیده»^۱ بود که در سال ۱۹۳۵ منتشر شد. در داستانها و شکل غیرعادی و رمزگونه این کتاب، که نه شرح حالی شخصی، نه مقالاتی متفکرانه و نه حتی تفصیلی سیستماتیک از جهان بینی نویسنده است، ما مجدداً به یاد ویژگی‌های زندگی بازار می‌افتیم، به همان صورتی که در رمان تورگنیف، پدران و پسران و در توصیف زندگی روسها در اواسط ۱۸۶۰ بیان شده است. تورگنیف زمینه‌ای داستانی برای معرفی بازار به عنوان نمونه روشن فکر پوچ‌گرای مدرن به دست نمی‌دهد؛ بازار برای مدتی کوتاه ظاهر و سپس ناپدید می‌گردد. ما او را برای مدتی کوتاه همراه با پدر و مادر پیرش می‌بینیم، اما این مسئله کاملاً روشن است که او عمداً خود را از آنها جدا می‌کند. ما از این ماجرا نتیجه می‌گیریم که روشن فکر، با داشتن هنر زندگی با هنجارهایی متفاوت، داستانی برای گفتن ندارد بلکه تأثیر او فقط نوعی بی‌ثباتی است؛ او پدید آورنده ارتعاشهایی ناگهانی است؛ وی مردم را تکان می‌دهد، اما نه می‌توان به کمک سوابقش او را تشریح کرد و نه از طریق دوستانش.

در واقع تورگنیف به هیچ وجه چیزی در این باره نمی‌گوید: او اجازه می‌دهد این اتفاقات جلوی چشم ما رخ دهند. به این ترتیب که گویی



روشنفکر نه فقط موجودی است جدا از پدر و مادر و فرزندان، بلکه شیوه زندگی و رویه درگیر شدنش با آن ضرورتاً رمزی و کنایه‌ای است و واقعیت آن فقط می‌تواند به عنوان یک رشته نقشهای گسسته بیان شود. اگر چه بعد از آوشویتس^{۱۲}، هیروشیما، شروع جنگ سرد و پیروزی آمریکا، نقش صادقانه روشنفکر بسیار پیچیده و بغرنج‌تر از آن چیزی شد که صد سال پیش از آن تورگنیف برای بازارف قایل شده بود، به نظر می‌رسد که شاهکار آدورنو *Minima Moralia* نیز از همان منطق پیروی می‌کند.

هسته اصلی تصور روشنفکر در ذهن آدورنو، به عنوان یک تبعیدی ابدی، با گریزی که، با مهارتی یکسان، هم به روشنفکر دوران کهن و هم به روشنفکر دوران جدید می‌زند، شیوه نگارشی است دارای سبک که در حد افراط مرور شده است. نوشته او قبل از هر چیز قطعه قطعه، نامنظم و منقطع است؛ دارای هیچ نوع طرح اصلی یا نظم از قبل تعیین شده‌ای نیست که بشود آن را دنبال کرد. این شیوه نگارش بیانگر آگاهی روشنفکر به عنوان فردی است که در هیچ کجا نمی‌تواند آرامش بیابد. دائماً در برابر چابلو سیهای پیروزی از خود مراقبت می‌کند، که در نزد آدورنوی متمایل به گمراهی، به معنای تلاش آگاهانه‌ای است در این جهت که به سادگی و بی‌درنگ درک نشود؛ و این امکان نیز وجود ندارد که به خلوتی کامل عقب‌نشینی کرد. زیرا، به قول آدورنو که بعدها عنوان کرد، آرزوی روشنفکر این نیست که تأثیری بر جهان بگذارد، بلکه می‌خواهد روزی و در جایی، فردی یافت شود که آنچه را او نوشته همان‌گونه بخواند که وی نوشته است.

یکی از قطعات *Minima Moralia* قطعه شماره ۱۸، معنی تبعید را به روشنی تمام بیان می‌دارد. آدورنو می‌گوید: «اینک مسکن به معنی



شایسته کلمه ناممکن است. اقامتگاه‌های سنتی که ما در آنها بزرگ شدیم به صورتی غیرقابل تحمل رشد کرده‌اند: در آنها هر نشان ویژه‌ای از راحتی از طریق دانشی فریبنده، و هر رد پای از پناهگاه به واسطهٔ پیمان پوسیده‌ای از دلبستگیهای خانوادگی خریده شده‌اند. تا اینجا مربوط بود به زندگی قبل از جنگ مردمی که پیش از نازیسم رشد کردند. سوسیالیسم و مصرف‌گرایی آمریکایی نیز چنگی به دل نمی‌زند. در آنجا: «مردم، اگر نه در محله‌هایی کثیف، در خانه‌هایی مستقل زندگی می‌کنند که ممکن است فردا آلونکهای برگی، خانه‌های سیار، اتومبیل، اردوگاه، یا هوای آزاد باشد». از این رو، آدورنو اظهار می‌کند، «خانه در گذشته ماست [یعنی دیگر خانه‌ای وجود ندارد]... به نظر می‌رسد بهترین شیوهٔ رفتار، برای رویارویی با همهٔ اینها، کناره‌گیری و قبول نکردن تعهد است... این به بخشی از خلق و خوی فرد تبدیل می‌شود که در خانهٔ خود احساس آرامش نکند».

با این حال، به محض اینکه آدورنو به نتیجه‌ای ظاهری دست می‌یابد آن را واژگون می‌کند: «اما تز thesis این پارادوکس paradox، یعنی نادیده گرفتن ناخوشایند چیزهایی که ضرورتاً علیه مردم گرایش دارند، به نابودی می‌کشاند؛ و آنتی تزش antithesis، به محض فاش شدن، به نوعی ایدئولوژی در دست کسانی تبدیل می‌شود که با وجدانی ویرانگر حفظ چیزهایی را که دارند آرزو می‌کنند. زندگی نادرست نمی‌تواند به درستی دوام یابد».^[۳]

به بیان دیگر، حتی برای یک تبعیدی که سعی در کناره گرفتن دارد، هیچ راه گریزی متصور نیست؛ زیرا حالت نه این و نه آن خود می‌تواند به موضعی عمیقاً ایدئولوژیک تبدیل شود؛ یعنی همان جایگاهی که گذشت زمان بر نادرستی آن سرپوش نهاده و آدمی می‌تواند به سادگی



به آن معتاد شود. با این حال، آدورنو بحث خود را پیش می برد: «جستجو و کاوش شکاکانه همیشه سودمند است»، خصوصاً آنجا که مربوط به نوشتار روشنفکر باشد. در نزد انسانی که دیگر سرزمینی ندارد، نوشتن حکم مکانی را برای گذران زندگی پیدا می کند؛ با این حال - و این نکته نهایی آدورنو است - هیچ اهمالی در سختگیری از خودشناسی یا تجزیه و تحلیل خویشتن نمی تواند وجود داشته باشد:

این نیاز که فرد خود را در مقابل ترحم نسبت به خویشتن محکم و استوار می کند، دلالتی ضمنی بر ضرورت تکنیکی مقابله با هر نوع اهمال در اندیشه روشنفکری، با حداکثر هوشیاری، دارد و برای از میان برداشتن هر آن چیزی است که چون پوسته سختی شروع به پوشاندن اثر [یا نوشتار] یا همرنگ شدن با جماعت ناشی از بی دردی، او می کند، که شاید در گذشته به مثابه شایعات در جهت ایجاد فضایی صمیمی و مساعد برای رشد به کار برده شده باشد، اما اکنون در پشت سر ما خسته کننده و کهنه است. در نهایت، نویسنده اجازه ندارد در نوشته خود زندگی کند.^[۲]

این نشان ملامت، دلتنگی و تسلیم ناپذیری است. آدورنو، روشنفکر در تبعید، سرشار از سخنان طعنه آمیز در مورد این ایده است که کار خود فرد می تواند ارضا کننده و شیوه جایگزینی برای زندگی باشد؛ شیوه ای که ممکن است تا حدودی از اضطراب و درد «فقدان سرپناه» در حاشیه بکاهد. آنچه آدورنو براستی در موردش سخنی به زبان نمی آورد، همانا فواید تبعید است؛ آن نظم و ترتیبات متفاوت زندگی و زاویه های دید و بصیرت غیرعادی که گاهی در تبعید فراهم می آید و چه بسا بدون کاستور



از آخرین اضطراب یا احساس تلخ تنهایی، حیات بخش حرفه روشنفکر است. بنابراین، هرچند که به درستی می توان گفت شرایط تبعید تعیین کننده روشنفکر به عنوان شخصی حاشیه ای است که در خارج از آسایشهای پیامد برخورداری از امتیاز، قدرت، و احساس در خانه خود بودن قرار دارد، تأکید بر این مسئله نیز اهمیت دارد که چنین شرایطی برخی پاداشها و، حتی، امتیازهایی را با خود به همراه می آورد. از این رو، هرچند شما برنده جایزه ای نمی شوید و به شما، به خاطر تجلیل از افتخارات جوامعی که عادتاً مزاحمین برآشفته را که در مسیر جمعیت حرکت نمی کنند محروم نگاه می دارند، خوش آمدی نمی گویند، ولی در عین حال نتایج مثبتی را از تبعید و در حاشیه بودن کسب می کنید.

البته، یکی از این نتایج، برخورداری از لذت حیرت زده شدن است. این لذت که شخص هرگز چیزی را بدون اندیشیدن نپذیرد؛ لذت چاره اندیشی در شرایط متزلزل و بی ثباتی که بیشتر مردم را گیج و هراسان می کند. روشنفکر همواره در پیرامون دانش و آزادی پرسی می زند. در عین حال این دو حوزه معنای انتزاعی بودن را نمی دهند؛ همان گونه که مثلاً در جمله پیش پا افتاده ای گفته می شود: «شما باید خوب تحصیل کنید تا بتوانید از زندگی مطلوبی بهره مند شوید»، بلکه تجربیاتی است که با بردباری و مشقت کسب شده اند. روشنفکر مانند کشتی شکسته ای است که می آموزد چگونه در بعضی حالات با خاک و نه در خاک زندگی کند؛ نه مانند رایبسنسون کروزو که هدفش مستعمره کردن جزیره کوچکش است، بلکه مانند مارکوپولو که به اعتبار حس تشخیص حیرت آورش هرگز درمانده نمی شود؛ کسی که همیشه رهنورد و مهمانی گذراست، نه طفیلی، کشورگشا، یا مهاجم.

به این دلیل که تبعیدی مسائل را هم برحسب آنچه در پشت سر



گذاشته و هم برحسب آنچه اکنون واقعی و ملموس است نظاره می‌کند، دارای روشن بینی مضاعفی است که هرگز موضوعات را در انزوا نمی‌بیند. مابین هر صحنه یا موقعیتی در کشور جدید، ضرورتاً با همتای آن در کشور قدیم پیوند برقرار می‌شود. از دیدگاه روشنفکری، معنی این حرف آن است که یک ایده یا تجربه همیشه در مقابل ایده یا تجربه دیگری قرار گرفته، و از این رو گاهی هر دو را به صورتی نو و غیر قابل پیش بینی بروز می‌دهد: فرد از چنین مقایسه‌ای به ایده‌ای بهتر و شاید جهانشمول‌تر درباره اندیشیدن، مثلاً درباره مسئله حقوق بشر در شرایطی نسبت به شرایط دیگر مجهز می‌شود. من احساس می‌کنم که، از دیدگاه روشنفکری، مناظره‌های عمیق و آشوب طلبانه، با هدف خدشه دار کردن بنیادگرایی اسلام در غرب، زشت و نفرت‌انگیز است؛ چرا که آن را با بنیادگرایی یهودی و مسیحی مقایسه نمی‌کنند. براساس تجربه شخصی من در خاورمیانه، این هر دو جریان اخیر، به گونه‌ای هم‌تراز سزاوار سرزنش‌اند. آنچه معمولاً در دیدگاهی دوسونگر یا تبعیدی به عنوان یک موضوع ساده قضاوت علیه دشمنی مورد قبول دریافت می‌شود، روشنفکر غربی را ناگزیر می‌کند افق دید خود را گسترش دهد و به عنوان یک گیتی باور (یا نه) موضعی را اتخاذ کند که تمام گرایشات دین سالارانه را در نظر بگیرد، و فقط با آنهایی مخالفت نکند که رسماً مطرح شده‌اند.

مزیت دیگری که دیدگاه تبعیدی برای یک روشنفکر در بردارد، این است که شما مایل نیستید چیزها را همان‌گونه که واقعاً هستند ببینید، بلکه به فرایندی توجه دارید که آنها را به آن صورت درآورده است. شرایط و موقعیتها را نه به صورتی اجتناب‌ناپذیر بلکه مشروط در نظر می‌گیرید؛ آنها را ثمره یک رشته گزینه‌های تاریخی می‌دانید که مردان و زنان خان



کرده‌اند؛ به آنها به عنوان واقعیت‌های اجتماعی، و نه به عنوان حقایق طبیعی یا خدا داده، و از این رو، غیرقابل تغییر، دائمی و بازناگشتنی، می‌نگرید که انسانها آنها را ساخته‌اند.

الگوی بسیار جالب برای این نوع موضع روشنفکری را فیلسوف ایتالیایی قرن هجدهم، جیامباتیستا ویکو^۱، که مدتهای مدید قهرمان من به‌شمار می‌آمد، به‌دست می‌دهد. جزیی از کشف عظیم ویکو از تنهایی او به‌عنوان یک استاد گمنام شهر ناپل مایه می‌گرفت؛ وی به‌سختی قادر به امرار معاش بود و با کلیسا و محیط پیرامونش نیز مخالفت می‌ورزید. این کشف عبارت است از این که بهترین راه برای پی بردن به واقعیت اجتماعی درک آن همچون فرایندی است که از لحظه آغاز پدید آمده و انسان همیشه می‌تواند آن را در شرایطی متعارف و معمولی تعیین کند. این نکته را که وی در کتاب پراهمیت خود با عنوان علم جدید^۲ به آن اشاره می‌کند، به معنی مشاهده اشياء به گونه‌ای است که از آغازی روشن و معلوم شروع به رشد و نمو کرده‌اند؛ همان‌گونه که انسانی بالغ از کودکی نابالغ رشد کرده و بالیده است.

ویکو معتقد است که تنها دیدگاه برای درک مسائل دنیوی همین است؛ دیدگاهی که او بارها و بارها درباره آن تأکید می‌ورزد که، با قوانین و فرایندهای خود، نه تقدیر الهی بلکه تاریخی است. این امر نمایانگر تأیید و توجه، و نه احترام و کرنش، نسبت به جامعه بشری است. نگاه شما به بزرگترین قدرتها برحسب نقطه شروع و جایی است که آنها ممکن است به سویش حرکت کنند. شخصیت‌های برجسته یا نهادهای مجلل و باشکوه شما را به هراس نمی‌اندازد. بومیان صرفاً شکوه و عظمت را می‌بینند (و



از این رو آن را کرنش می‌کنند)، و غالباً در برابر آن ناگزیر به سکوت و چاپلوسی بهت آوری می‌شوند، و لزوماً از پی بردن به منشأ آن که همانا انسان باشد، غافل می‌مانند. روشنفکر در تبعید ضرورتاً طعنه‌زن، شکاک، و حتی بازیگوش، اما نه کلبی مسلک، است.

در پایان، و همانگونه که مورد تأیید هر تبعیدی واقعی است، به محض این که خانه خود را ترک کنید، در هر کجا که مستقر شوید، دیگر نمی‌توانید به آسانی زندگی را از سر بگیرید و به شهروند دیگری در مکان جدید تبدیل شوید. یا اگر چنین کنید، تلاشتان تصنعی است و به ندرت ارزش چنین تلاشی را دارد. می‌توانید وقت زیادی را صرف افسوس خوردن درباره چیزهایی کنید که از دست داده‌اید؛ به اطرافیان خود حسادت کنید، کسانی که همیشه در خانه خود و در کنار آنهایی اند که دوستشان دارند؛ در جایی زندگی می‌کنند که در آن به دنیا آمده و بالیده‌اند. هرگز نه فقط از دست دادن آنچه را زمانی به آنها متعلق بوده تجربه کرده‌اند، بلکه بالاتر از همه، خاطرات رنج آوری از زندگی گذشته خود، که دیگر نتوانند به آن برگردند، آنها را شکنجه نمی‌دهد. از سوی دیگر، به قول ریلکه، می‌توانید در شرایط محیطی خود به یک مبتدی و نوآموز تبدیل شوید، و این خود برای شما شیوه زندگی نامتعارفی را فراهم می‌آورد و بالاتر از همه ناگزیر به حرفه‌ای متفاوت و اغلب بسیار غیرعادی روی خواهید آورد.

برای روشنفکر، جابجا شدن تبعیدی یعنی رها شدن از حرفه معمول، حرفه‌ای که در آن خوب کارکردن و پیروی از هنجارهای پسندیده زمان مهمترین مرحله زندگی به شمار می‌آید. تبعید یعنی این که همیشه در حاشیه خواهید بود، و این که آنچه را به عنوان یک روشنفکر انجام می‌دهید، باید بدعت باشد، زیرا نمی‌توانید در جاده‌ای حرکت کنید که



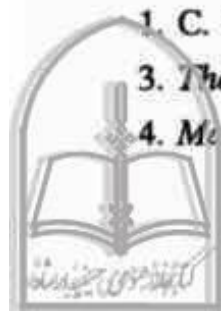
تجویز شده است. اگر بتوانید چنین سرنوشتی را تجربه کنید - نه به عنوان یک حرمان و چیزی که برایش ندبه می‌کنید، بلکه به عنوان نوعی آزادی، فرایند انکشافی که در آن کارها را بر اساس الگوی خود انجام می‌دهید، همان گونه که خواسته‌های گوناگون توجه شما را به خود معطوف می‌دارد، و همان گونه که خود را برای رسیدن به یک هدف ویژه آماده می‌کنید - آنگاه به لذتی بی‌مانند و منحصر به فرد نایل شده‌اید. چنین لذتی را در هجرت سی. ال. ر. جیمز^۱، مقاله نویس و مورخ ترینیداد^۲ می‌بینید که در سالهای بین دو جنگ جهانی، به عنوان یک بازیگر کریکت^۳ به انگلستان آمد؛ کسی که زندگینامه روشنفکرانه‌اش با عنوان فراسوی یک مرز^۴، شرحی است از زندگی او در میدان کریکت، و درباره این بازی در دوران استعمار. کار دیگر او کتاب انقلابیون سیاه^۵، تاریخ تکان دهنده جنبش بردگان سیاه‌هاییتی، در اواخر قرن هجدهم، به رهبری توسن لوورتور است؛ او خطیب و سازمان دهنده تشکیلات سیاسی در آمریکا نیز بود، و علاوه بر کارهای گوناگون درباره اتحاد کشورهای آفریقا و تعداد زیادی مقاله درباره فرهنگ و ادبیات مردمی، نوشته‌ای نیز درباره هرمان ملویل، تحت عنوان دریانوردان، مرتدها، و مطرودان^۶ به رشته تحریر در آورده است. طی طریقی غیرعادی و مغشوش، و کاملاً برخلاف هر چیزی که ما امروزه آن را یک حرفه قابل اطمینان می‌نامیم، ولی در عین حال دربردارنده چه شادی‌ها و کشف باطنهای پایان ناپذیری که نیست. شاید بسیاری از ما قادر به تکرار سرنوشتی تبعیدی مانند آدورنو و جیمز نباشیم، اما اهمیت آنها برای روشنفکر معاصر بسیار بجا و مناسب

1. C. L. R. James.

2. *Beyond a Boundary.*

3. *The Black Jacobins.*

4. *Mariners, Renegades, and Castaways.*



است. تبعید، الگویی است برای روشنفکری که از طریق پاداشهای تطبیق با محیط، هورا کشیدن و سکنی گزیدن، وسوسه و حتی احاطه و غوطه‌ور شده است. حتی اگر انسان یک مهاجر یا ترک وطن کرده نباشد، باز این امکان وجود دارد که مانند او بیندیشد، علیرغم موانع موجود فکر و تحقیق کند و همیشه از آمریت‌های انباشته به‌سوی حاشیه حرکت کند. در این حاشیه چیزهایی را می‌بینید که معمولاً در اذهانی مفقود شده‌اند که هرگز به فراسوی سنت مرسوم و آسایش سفر نکرده‌اند.

شرایط حاشیه، که ممکن است فاقد مسئولیت و باسمة‌ای به‌نظر آید، شما را از قید همیشگی احتیاط در پیشبرد کارها، بیم از برهم‌زدن وضع موجود، و دلواپسی در مورد ناراحت کردن همکاران خود، رها و آزاد می‌کند. البته هیچ‌کس از وابستگی و ضعف ناشی از احساسات آزاد نیست. آنچه را هم که اکنون در سر دارم روشنفکر باصطلاح سبک‌بال آزاد نیست، کسی که شایستگی مهارت‌هایش در جهت اجاره یا فروش خود به‌هرکسی باشد که پیش آید. آنچه را که من می‌گویم این است که، در نزد روشنفکر، در حاشیه‌بودن و مقهور نشدن به‌گونه‌ی یک تبعیدی واقعی، یعنی ابراز واکنشی غیرعادی نسبت به‌یک مسافر و رهنورد نه‌یک فرمانروای مقتدر، یعنی واکنشی موقتی و پرمخاطره تا همیشگی و عادی، یعنی واکنشی در برابر نوآوری و تجربه تا حفظ آمرانه وضع موجود. روشنفکر تبعیدی پاسخگوی منطق سنت مرسوم نیست، بلکه پاسخگوی جسارت مبادرت ورزیدن به‌کاری است دلیرانه، ارائه دهنده دگرگونی و حرکت است، نه وقفه و سکون.



پی‌نوشت

- ۱- Thersites سرباز زشت و بدزبانی بود که به دست آشیل قهرمان داستان ایلیاد هومر، در جنگ تروا کشته شد. م.
- ۲- Auschwitz نام آلمانی Oswiecim، شهری در جنوب لهستان و محل یکی از اردوگاه‌های کشتار جمعی آلمانها در طول جنگ دوم جهانی. م.
3. Teodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged life*, trans. E. F. N. Jephcott (London: New Left Books, 1951), PP. 38-39.
4. *Ibid*, P. 87.
- ۵- رینر ماریا ریلکه Rainer Maria Rilke شاعر و نویسنده اطریشی (۱۸۷۵-۱۹۲۶). م.
- ۶- ترینیداد Trinidad جزیره‌ای است به وسعت حدود ۱۸۶۴ مایل مربع در اقیانوس اطلس و در نزدیکی ونزوئلا. م.
- ۷- کریکت Cricket بازی ملی و محبوبی در انگلستان است که در خارج از سالن و به کمک چوبهایی مانند چوب چوگان و یک توپ کوچک بازی می‌شود. م.



۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵

۱۳۸۵



حرفه‌ای‌ها و آماطورها

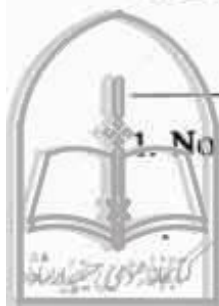
در سال ۱۹۷۹ م. رژی دبره، روشنفکر خلاق و هنرآفرین فرانسوی، کتابی تحت عنوان معلمان، نویسندگان، و اشخاص سرشناس: روشنفکران فرانسه مدرن [۱] منتشر کرد که در آن حیات فرهنگی فرانسه با فراست بسیاری توصیف شده بود. رژی دبره زمانی یکی از سرسپردگان جدی چپ، و خود چپ‌گرایی فعال بود که کمی پس از انقلاب سال ۱۹۵۸ کوبا در دانشگاه هاوانا تدریس می‌کرد. چند سال بعد، مقامات حکومتی بولیوی او را به خاطر ارتباطش با چه گوارا به سی سال حبس محکوم کردند، اما او فقط سه سال در زندان ماند. پس از بازگشت به فرانسه، دبره به عنوان یک تحلیل‌گر سیاسی نیمه آکادمیک به کار خود ادامه داد، و پس از چندی به سمت مشاور میتران رئیس جمهور فرانسه منصوب شد. از این رو، به صورتی استثنایی در مکانی قرار گرفت که می‌توانست ارتباط



میان روشنفکر و تشکیلات را درک کند؛ ارتباطی که هرگز ثابت و استوار نبوده، همواره در حال دگرگونی است، و گاهی نیز پیچیدگیهای آن شگفت‌انگیز می‌نماید.

تزدیره در این کتاب این است که میان سالهای ۱۸۸۰ و ۱۹۳۰، روشنفکران پاریس عمدتاً با سوربون مرتبط بودند؛ آنها روشنفکرانی بودند غیرمذهبی و رها شده از عقاید کلیسایی و بناپارتی که در آزمایشگاهها، کتابخانه‌ها، و کلاس‌های درس، جایی که جامعه روشنفکر را به عنوان استاد حمایت می‌کرد، می‌توانستند به پیشرفت‌های مهمی در عرصه علم دست یابند. بعد از سال ۱۹۳۰، سوربون به تدریج آمریت خود را از دست داده و فضا را برای مؤسساتی انتشاراتی مانند نوول روو فرانسز^۱ خالی کرد؛ در این عرصه به گفته دیره «خانواده روحانی» سرپوش مناسب‌تری را برای هماهنگی بیشتر در اختیار طبقه روشنفکر و سردبیران قرار داده بود. تا حدود سال ۱۹۶۰، نویسندگانی مانند سارتر، دوبووا، کامو، موریاک، ژید، و مالرو قشر روشنفکر تأثیرگذاری را تشکیل دادند که به اعتبار شأن کاری، آزاداندیشی، و گفتمانی که «در میان گفتمان‌های مراسم روحانی و کلیسایی قبل از آن و فریادهای تبلیغاتی بعد از آن»^۲ قرار داشت جایگزین استادان شده بودند.

در حدود سال ۱۹۶۸، جمع زیادی از روشنفکران مؤسسات انتشاراتی خود را رها کردند و در عوض به گروه رسانه‌های توده‌ای - به عنوان روزنامه‌نگار، مهمان یا مجری برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی، مشاور، مدیر و غیره - روی آوردند. در چنین حالتی، آنها نه تنها مخاطبین توده‌ای عظیمی را به دست آوردند، بلکه تمام حیات حرفه‌ای‌شان،



به عنوان روشنفکر، به همین مخاطبین و تحسین یا نسیانی وابسته بود که همین «دیگران» برایشان فراهم می‌آوردند. «با بسط حوزه‌های دریافت برنامه و خبر، رسانه‌های توده‌ای منابع مشروعیت روشنفکری را تقلیل داده، قشر روشنفکر و منبع مشروعیت کلاسیک آنها را با انجمن‌های وسیع ترکانونی که خواسته‌های کمتری داشته و بنابراین به سادگی مجذوب می‌شدند احاطه کردند... رسانه‌های توده‌ای آخرین دریچه‌های روشنفکری سنتی را، همراه با هنجارهای سنجش و معیارهای ارزشی آنها، درهم شکستند.» [۳]

تمامی آنچه را که دبره توصیف می‌کند تقریباً با شرایط داخلی فرانسه‌ای ارتباط پیدا می‌کند که ثمره درگیری میان نیروهای گیتی باور، سلطنت طلب، و روحانی آن جامعه از زمان ناپلئون به بعد بوده است. از اینرو بعید به نظر می‌رسد که تصویری را که دبره از فرانسه به دست می‌دهد، در مورد سایر کشورها صادق باشد. مثلاً، به سادگی نمی‌توان دانشگاه‌های بزرگ انگلستان، قبل از جنگ جهانی دوم، را در تصویر دبره گنجانید. مردم حتی نجیب‌زادگان و اساتید دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج را نیز به عنوان روشنفکر به مفهوم فرانسوی آن نمی‌شناختند؛ و هرچند که مؤسسات انتشاراتی انگلستان، در میان دو جنگ جهانی، قدرتمند و بانفوذ بودند ولی نه خود و نه نویسندگانشان آن «خانواده روحانی» را تشکیل نمی‌دادند که دبره درباره آنها در فرانسه صحبت می‌کند. با این حال نکته‌ای را که دبره به آن اشاره می‌کند، بسی با ارزش است: گروه‌هایی از افراد با مؤسسات و تشکیلات ائتلاف و از آنها قدرت و آمریت کسب کردند. با بالا و پایین رفتن سلطه تشکیلات، سلطه



روشنفکران ارگانیک^۱ (اگر عبارت مورد استفاده گرامشی را درباره آنها به کار ببریم) نیز بالا و پایین می‌رفت.

اما این سؤال هنوز به قوت خود باقی است که آیا چیزی به نام روشنفکر مستقل وجود داشته یا می‌تواند وجود داشته باشد، که بتواند به صورتی خودمختار عمل کند؟ کسی که دینی به کسی نداشته و به خاطر وابستگی اش به دانشگاهی که به او حقوق پرداخت می‌کند، حزبی سیاسی که توقع وفاداری به سیاست‌های حزب را از او دارد، و مؤسسات تحقیقاتی که در عین پیشنهاد آزادی تحقیق با زیرکی خاص در پی پروژه‌های خود هستند و در راه پژوهاک انتقادی سدی تشکیل می‌دهند، تحت فشار نباشد؟ همان‌طور که دبره معتقد است، زمانی که قلمرو روشنفکر گسترش یافته و از یک گروه روشنفکر مشابه فراتر رود - به عبارت دیگر، زمانی که نگرانی درباره خشنود کردن مخاطبین و کارفرمایان جایگزین اتکاء به سایر روشنفکران برای مناظره و قضاوت شود - چیزی در حرفه روشنفکری، اگر منسوخ نشده باشد، یقیناً محدود شده است.

ما مجدداً به موضوع اصلی خود، یعنی نقش روشنفکر، بازمی‌گردیم. زمانی که ما درباره یک فرد روشنفکر می‌اندیشیم - در اینجا توجه اصلی من به فرد است - آیا تأکید ما بر فردیت شخص برای تصویر کردن خود است، یا برعکس تأکید ما بر گروه یا طبقه‌ای است که فرد از اعضای آن به شمار می‌آید؟ پاسخ به این پرسش، یقیناً بر انتظارات ما از پیامی که روشنفکر برایمان ارسال می‌دارد تأثیر می‌گذارد. آیا آن چیزی را که ما می‌خوانیم یا می‌شنویم نظر مستقلی است یا نظر یک حکومت؟ هدف



یک تشکیلات سیاسی است و یا گروهی تبلیغاتی را نمایندگی می‌کند؟ نقش روشنفکر در قرن نوزدهم گرایش به تأکید بر فردیت داشت؛ به این معنی که روشنفکر اغلب فردی منزوی و چهره‌ای کناره‌گیر تلقی می‌شد که اصولاً با جامعه هم‌نوا نبوده و در نتیجه آدم سرکشی بود که خارج از ایده‌های کلیشه‌ای و تصدیق شده حرکت می‌کرد. بازارف در نوشته تورگنیف و استفان ددالوس در اثر جیمز جویس از جمله این افرادند. در قرن بیستم، با افزوده شدن تعداد مردان و زنان متعلق به گروهی کلی به نام روشنفکران و یا قشر روشنفکر (مدیران، استادان، روزنامه‌نگاران، دانشمندان، مقاله‌نویسان وابسته به اتحادیه‌های صنفی، مشاورینی که در ازای ارائه ایده‌هایشان دستمزد دریافت می‌کنند) انسان ناگزیر است به این مسئله شک کند که آیا اصولاً فرد روشنفکری که حامل پیامی مستقل باشد، یافت می‌شود یا خیر.

این پرسش بسیار مهم است که باید با ترکیبی از واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی، و یقیناً نه با کلبی‌نگری، به آن پرداخت. به عقیده اسکار وایلد، آدم کلبی‌نگر کسی است که از قیمت همه چیز باخبر است ولی ارزش هیچ چیز را نمی‌داند. متهم کردن همه روشنفکران به خودفروشی، فقط به این دلیل که آنها برای امرار معاش خود در یک دانشگاه یا یک روزنامه کار می‌کنند، اتهامی خشن و در عین حال بی‌معنی است. بیان این معنا که جهان چندان فاسد است که در نهایت همه کس در برابر ثروت و دولت سر تسلیم فرود می‌آورد، عمیقاً کلبی مسلکانه است. از سوی دیگر، اگر فرد روشنفکر را یک آرمان‌گرای کامل، سلحشوری تابنده، بسی بی‌آلایش و آزاده تصور کنیم که از هرگونه خواسته‌های مادی به دور و نسبت به آنها بدگمان است، موضوع را جدی نگرفته‌ایم. هیچ‌کس نمی‌تواند از چنین آزمونی سرافراز بیرون بیاید؛ حتی استفان



ددالوس جويس که بسيار آزاده و بيش از حد کامل بود، کسی که در پايان او را از توان انداختند و، حتی بدتر، ناگزيرش کردند سکوت اختيار کند. حقيقت اين است که روشنفکر نه بايد آنقدر از بحث و جدل دور و چهره دوستانه‌ای مانند یک کارشناس فنی داشته باشد، و نه نقش یک کاساندرای^[۴] تمام وقت را بازی کند که نه تنها با نيتی پاک ناخوش آیند جلوه می‌کند، بلکه سخنش نیز گوش شنوایی ندارد. همه انسانها را جامعه احاطه کرده است؛ فرق نمی‌کند آن جامعه چقدر باز و آزاد است و آن فرد تا چه حد برخلاف مسیر شنا می‌کند. به هر حال، اين تصور شایع است که سخن روشنفکر بايد شنیده شود، و در عمل بايد محرک مناظره و، در صورت امکان، جدل باشد. به طور قطع، نه خاموشي کامل و نه نافرمانی کامل را می‌توان جایگزین تلقی کرد.

در آخرين روزهای زوال فرمانروایی ريگان، یک روشنفکر ناراضی چاپ‌گرای آمریکایی به نام راسل جاکوبی کتابی را منتشر کرد که بحث‌های زیادی را برانگیخت و بسیاری از آنها تجربه و مورد تأیید قرار گرفت. نام اين کتاب واپسين روشنفکران^۱ بود و حکم اصلی، غيرقابل سرزنش و بری از اتهام آن اين بود که در ایالات متحده «روشنفکر غيرآکادمیک» کاملاً ناپديد شده و هيچ‌کس، جز گروهی استاد دانشگاهی ترسو که به زبانی صنفی و غيرمصطلح صحبت می‌کنند و می‌نویسند، باقی نمانده‌اند؛ هيچ یک از افراد جامعه به اين اشخاص توجه زیادی ندارند.^[۵] الگوی جاکوبی برای روشنفکران قدیمی شامل تعدادی نام بود که، در اوایل اين قرن، بيشتر در دهکده گرينويچ^[۶] (همتای محلی محله لاتین Latin Quarter)^[۷] زندگی می‌کردند و به روشنفکران نیویورک



نامبردار بودند. اکثر آنان را یهودیان، چپ‌گرایان (اما اکثراً ضد کمونیست) تشکیل می‌دادند و از طریق قلمشان امرار معاش می‌کردند. چهره‌های نسل اولیه آنها شامل مردان و زنانی بود مانند ادموند ویلسن، جین جیکوبس، لویس مامفورد، دوآیت مک دونالد؛ همتهای کمی بعد از آنها کسانی بودند مانند فیلیپ راول، آلفرد کزین، ایروینگ هو، سوزان زونتگ، دانیل بل، ویلیام بارت، لیونل تریلینگ. به عقیده جاکوبی، شمار چنین افرادی را نیروهای اجتماعی و سیاسی متعدد بعد از جنگ تقلیل دادند: از جمله این نیروها می‌توان گریز و مهاجرت به حومه شهرها (جاکوبی معتقد است که روشنفکر آفریده شهر است)، عدم قبول مسئولیت از طرف نسل شکست خورده‌ای که پیش‌تاز اندیشه تسلیم شدن و گریز از جایگاهی بود که در زندگی برایشان تعیین کرده بودند؛ بسط و گسترش دانشگاه؛ و آوارگی و سرگردانی چپ‌های مستقل پیشین آمریکایی در مدرسه و دانشگاه، را برشمرد.

در نتیجه، روشنفکر امروز بیشتر به یک استاد ادبیات منزوی، با درآمدی مطمئن، شبیه است که هیچ علاقه‌ای به درگیر شدن با دنیای خارج از کلاس درس ندارد. جاکوبی استدلال می‌کند که چنین افرادی دارای نثری ناخواندنی‌اند که عمدتاً برای پیشرفت در محیطهای آکادمیک، و نه برای تغییر اجتماع، نوشته می‌شوند. در ضمن، پیروزی پدیده‌ای به نام جنبش نو - محافظه کارانه^۲ - روشنفکرانی مانند مفسر اجتماعی ایروینگ کریستول، و فیلسوفی مانند سیدنی هوک که در زمان ریگان شهرت و اعتباری کسب کردند، و بسیاری از آنها سابقه اندیشه چپ‌گرایانه داشتند و روشنفکران مستقلی نیز بودند - باعث به صحنه



آمدن گروه جدیدی از نشریات شد که از ارتجاع آشکار، و یا دست کم، از اعمال اجتماعی محافظه کارانه دفاع می کنند (جاکوبی بخصوص به فصلنامه بغایت راست گرای معیار نو^۱ اشاره می کند). جاکوبی معتقد است که این نیروها در حمایت و همراهی کردن نویسندگان جوان و رهبران روشنفکر بالقوه ای که می توانند به جای گذشتگان خود بنشینند کوشا و ساعی بوده اند و هنوز هم هستند. در همین حال نشریه بررسی و نقد کتاب نیویورک^۲، معتبرترین مجله روشنفکری لیبرال آمریکا که زمانی پیشاهنگ انتشار اندیشه های جسورانه ای بود که نویسندگان ناشناخته و رادیکال می نوشتند، اکنون به صورت «نوشتاری رقت انگیز» درآمد که مانند طرفداران انگلیسی پیر خود «چای آکسفورد را به اغذیه های سرد نیویورک» ترجیح می دهد. جاکوبی نتیجه می گیرد که نشریه بررسی و نقد کتاب نیویورک «هرگز روشنفکران جوان آمریکایی را پرورش و یا مورد توجه و عنایت خود قرار نداده است. این نشریه، بدون هیچ گونه سرمایه گذاری، خود را به مدت یک ربع قرن از ساحل فرهنگی کنار کشیده است و امروز عملکرد این مجله باید بر سرمایه های وارداتی روشنفکری، عمدتاً از انگلستان، متکی باشد.» بخشی از همه اینها «نه برای در تنگنا قرار دادن، بلکه برای تعطیل کردن مراکز فرهنگی قدیمی شهری است.»^{۱۸}

جاکوبی مکرراً به ایده خود درباره روشنفکری بازمی گردد که او آن را «روح مستقل اصلاح ناپذیری» توصیف می کند که «مسئول پاسخ گفتن به هیچ کس نیست.» جاکوبی می گوید، آنچه را که ما اکنون در اختیار داریم، نسل ناپدید شده ای است که جای شان را تکنیسینهای کلاس های درس



اشغال کرده‌اند؛ اینها کسانی‌اند ساکت و صامت و فهم و درکشان ناممکن است؛ کسانی که از مجرای کمیسیون‌ها استخدام شده و نگرانی‌شان راضی نگهداشتن ولینعمت‌ها و کارگزاران گوناگون خود است؛ کسانی که با گواهی‌نامه‌های دانشگاهی و آمریتی اجتماعی - که ترفیع‌دهندهٔ مناظره نبوده و فقط در پی کسب شهرت و ترساندن کسانی‌اند که در این حرفه تخصصی ندارند - رویه‌ای تجاوزکارانه در پیش گرفته‌اند. این تصویری است بسیار غم‌انگیز، اما آیا می‌توان آن را تصویری دقیق به حساب آورد؟ آیا دلیلی را که جاکوبی برای ناپدید شدن روشنفکران ارائه می‌دهد درست است؟ آیا ما می‌توانیم، در حقیقت، تصویر دقیق‌تری را بازشناسیم؟

در وهلهٔ اول، به عقیدهٔ من کار درستی نیست که دربارهٔ دانشگاه، یا حتی دربارهٔ ایالات متحده، دیدی چنین غیرعادلانه داشته باشیم. در فرانسهٔ بعد از جنگ دوم جهانی، دورهٔ کوتاهی پیش آمد که به نظر می‌رسید عدهٔ انگشت‌شماری از روشنفکران برجستهٔ مستقل مانند سارتر، کامو، آرون، و دوبوا نمایانگر ایده‌های کلاسیکی، و نه ضرورتاً واقعیت، بودند که میراث نمونه‌های برجستهٔ (اما متأسفانه اغلب اسطوره‌ای) روشنفکری قرن نوزدهم، مانند ارنست رنان و ویلهلم هومبولت، بود. اما آنچه را که جاکوبی درباره‌اش صحبت نمی‌کند، این است که کار اصلی روشنفکر قرن بیستم فقط توجه به مناظره‌های عمومی و ترفیع آن نوع مجادلاتی نیست که جولین بندا (و شاید برتراند راسل و تنی چند از روشنفکران غیروابسته نیویورک) به آنها استناد می‌کنند. توجه او، در عوض، به انتقاد و رفع توهم، همراه با افشای پیامبران دروغین و بی‌ارزش کردن سنت‌های باستانی و نام‌های مقدس نیز معطوف است.

گذشته از همهٔ اینها، روشنفکر بودن هیچ تناقضی با آکادمیک بودن و



یا نوازندهٔ پیانو بودن ندارد. گلن گلد (۱۹۸۲ - ۱۹۳۲)، پیانو نواز با استعداد کانادایی، یکی از هنرمندانی بود که در تمام طول زندگی هنری خود با شرکت‌های بزرگ ضبط نوار قرارداد کار بسته بود؛ این امر به هیچ عنوان مانع از آن نشد که او به مفسر بت‌شکن موسیقی کلاسیک تبدیل شود و در معیارهای قضاوت پیرامون جنبه‌های نمایشی نوازندگی تأثیر بسزایی برجای نهد. این امر در مورد روشنفکران آکادمیک، مثلاً تاریخ‌نگاران، نیز صادق است: آنها کلاً به تفکر تاریخ‌نویسی، تداوم سنت‌ها و نقش زبان در جامعه شکل تازه‌ای بخشیده‌اند. در این مورد می‌توان کسانی مانند اریک هابس باوم و ی. پ. تامپسون در انگلستان، و هیدن وایت در آمریکا را برشمرد. هرچند که کار آنها بیشتر در محیط آکادمیک نشو و نما کرده بود، در ورای دنیای آکادمیک اشاعه و انتشار یافت.

در مورد تقصیرهای ایالات متحده، بخصوص در مورد تغییر دادن ماهیت زندگی روشنفکری، می‌توان چنین استدلال کرد که امروزه به هر کجا، حتی به فرانسه، بنگریم دیگر روشنفکر یک انسان غیروابسته یا یک فیلسوف کافه‌نشین نیست، بلکه چهرهٔ کاملاً متفاوتی به خود گرفته که مسائل کاملاً متفاوتی را بیان می‌دارد؛ و این کار را از طریق انجام می‌دهد که نسبت به راه‌های سنتی کاملاً متفاوت است. همان‌طور که من در سخنان خود اشاره کردم، روشنفکر نمونهٔ یک تمثال تندیس‌گونه نیست، بلکه یک حرفه، انرژی، و نیروی سرسخت و خودسر فردی است که همچون پژواکی قابل تشخیص و متعهد، در زبان و در جامعه، همراه با مباحث فراوانی که جملگی آنها در نهایت با ترکیبی از روشنگری، رهایی و آزادی در ارتباط‌اند، درگیر است. خطر منحصر به فردی که امروزه روشنفکر را، چه در غرب و چه در دنیای غیرغربی، تهدید می‌کند، نه



دانشگاه و مدرسه، نه حومه شهرها و نه سوداگری ترسناک روزنامه‌نگاری و مؤسسات انتشاراتی است، بلکه گرایش و طرز برخوردی است که من آن را حرفه‌گرایی می‌نامم. منظور من از حرفه‌ای‌گری این است که شما کار روشنفکری خود را کاری برای امرار معاش تلقی کنید؛ کاری که بین ساعتهای نه صبح و پنج بعدازظهر باشد، آن هم با یک چشم به ساعت و چشم دیگر به آن چیزی که شایسته و مناسب است و رفتار و سلوکی حرفه‌ای تلقی می‌شود. نه وضع را بهم می‌زنید و نه از مسیر مثال‌واره‌ها^۱ و محدوده‌های قابل قبول منحرف می‌شوید، بلکه فقط خود را قابل عرضه به بازار و، بالاتر از همه، شایان معرفی می‌کنید، و از این رو آدمی هستید غیرجنگجالی، غیرسیاسی و به اصطلاح «عینی».^۲

اجازه دهید به سارتر بازگردیم. او در همان لحظه که ظاهراً از این ایده دفاع می‌کند که انسان^۳ (او اشاره‌ای به زنان نمی‌کند) در انتخاب سرنوشت خود آزاد است، می‌گوید: شرایط، که یکی از مفاهیم مورد علاقه او به‌شمار می‌آید، می‌تواند سد راه چنین آزادی عملی باشد. او هم چنین اضافه می‌کند که ما نمی‌توانیم بگوییم که محیط و شرایط به‌طور یک‌جانبه شکل‌دهنده نویسنده یا روشنفکر است؛ بلکه نوعی حرکت و برهمکنش پایداری مابین آنها برقرار است. سارتر، به‌عنوان یک روشنفکر، در رساله‌ای که در سال ۱۹۴۷ تحت عنوان ادبیات چیست؟ منتشر شده، مفهوم نویسنده را به جای روشنفکر به کار می‌برد، اما همان‌طور که از عبارت زیر پیداست، این مسئله کاملاً روشن است که او درباره نقش روشنفکر در جامعه صحبت می‌کند:

من قبل از هر چیز مؤلفی‌ام که با خواست آزادانه خود می‌نویسم. اما بلافاصله این استنباط پیش می‌آید که من مردی‌ام که سایر مردان او را نویسنده می‌دانند، یعنی کسی که باید پاسخگوی خواستهای متعددی باشد، کسی که برخی کارکردهای اجتماعی بر روی او سرمایه‌گذاری کرده‌اند. او قصد ورود به هر بازی را داشته باشد، باید نقش خود را چنان بازی کند که دیگران از او انتظار دارند. نیت او ممکن است جرح و تعدیل ویژگی و جنبه‌ای باشد که می‌توان در یک جامعه مشخص به نویسنده [یا روشنفکر] نسبت داد؛ اما او برای انجام چنین تغییری باید قبل از هر چیز خود را به درون جامعه بلغزاند. از این رو، عامه مردم، با عرف و عادات خود، با تصورات خود از جهان، و هم‌چنین با درکی که از اجتماع و ادبیات آن جامعه مشخص دارند، در کار او دخالت می‌کنند. جماعت نویسنده را محاصره می‌کند، او را دربرمی‌گیرد، و خواسته‌های تحکم‌آمیز یا موزیانه، خودداریها، و گریزهایش واقعیت‌های تحمیل شده‌ای به‌شمار می‌آیند که اساس کار نویسنده بر روی آنها ساخته می‌شود. [۱۰]

سارتر معتقد نیست که روشنفکر نوعی شاه - فیلسوف تنها و بی‌تفاوت است که باید وی را به همان صورتی که هست پذیرفت و ستایش و تکریمش کرد. برعکس، (چیزی که مرثیه‌خوانان معاصر معتقد به ناپدید شدن روشنفکر فراموش می‌کنند)، روشنفکر کسی است که نه تنها دائماً در معرض درخواستهای جامعه خویشتن است، بلکه در معرض تعدیلهای اساسی و قابل توجهی نیز قرار دارد که در وضعیت



روشنفکران، به عنوان اعضای یک گروه مشخص و قابل رؤیت، رخ می‌دهد. در مورد این ادعا که روشنفکر باید قدرت و حاکمیت، یا آمریتی نامحدود بر زندگی اخلاقی و فکری در یک جامعه داشته باشد، منتقدین معاصر به سادگی از پذیرفتن این مسئله طفره می‌روند که چه نیرویی صرف مخالفت با، حتی حمله به، آمریتی شده که اخیراً، با دگرگونی‌های بنیادی، در عامل فی نفسه بودن روشنفکر پدید آمده است.

جامعه امروز هنوز نویسنده را در احاطه و محاصره خود دارد؛ گاه به اعتبار جایزه و پاداش، گاه از طریق بدنام کردن یا به سخره گرفتن تمام کارهای روشنفکری، و بیشتر اوقات با تأکید بر این نکته صورت می‌گیرد که روشنفکر باید فقط یک متخصص حرفه‌ای در رشته خود باشد. من به خاطر نمی‌آورم که سارتر هرگز گفته باشد روشنفکر باید ضرورتاً خارج از دانشگاه باقی بماند؛ وی گفته است که روشنفکر هرگز روشنفکرتر از زمانی نخواهد بود که جامعه او را به محاصره درآورده، به ریشخند گرفته و احاطه کرده، و وی را به هر صورتی که می‌خواهد درمی‌آورد؛ زیرا در چنین زمان و بر همین پایه است که کار روشنفکری پی‌ریزی می‌شود. زمانی که سارتر از پذیرفتن جایزه نوبل ادبی در سال ۱۹۶۴ سر باز زد، دقیقاً عملی را در راستای اصولی انجام داد که به آنها معتقد بود.

این فشارهای امروز کدامند؟ و چه مناسبتی با آن چیزی دارند که من آن را حرفه‌ای‌گری خوانده‌ام؟ آنچه را که من قصد مطرح کردنش را دارم چهار نوع فشاری است که با توانایی، مهارت، و خواست روشنفکر در چالش است. هیچ یک از آنها فقط مختص یک جامعه مشخص نیست. علیرغم فراگیری و نفوذ آنها، هریک می‌تواند در مقابل آن چیزی قرار گیرد که من آن را آماتورواری یا ذوق‌ورزی می‌خوانم، یعنی میل به حرکت نه برای سود یا پاداش، بلکه برای عشق و علاقه خاموش ناشدنی.



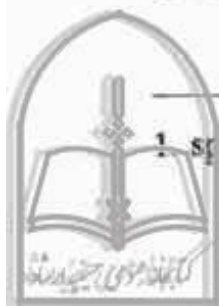
به منظری وسیع‌تر، به برقراری ارتباط از میان خطوط و موانع، به عدم قبول وابسته شدن به یک رشته اختصاصی و اهمیت دادن به اندیشه‌ها و ارزشها، علیرغم محدودیت‌های یک حرفه.

اولین قلم از این فشارها، تکرشته کاری^۱ است. هرچه فرد از نردبان نظام آموزشی کنونی بالاتر رود به همان نسبت، و بیشتر نسبت به قلمرو علم، یک بعدی می‌شود. اکنون کسی نمی‌تواند علیه چنین صلاحیت و آمریتی مدعی شود، اما وقتی این مسئله به از دست دادن بینش در مورد مسائل خارج از حوزه تخصصی - مثلاً، اشعار عاشقانه اولیه مربوط به دوره ملکه ویکتوریا - و قربانی کردن فرهنگ همگانی برای یک رشته آمریت و آرمانهای استاندارد انجامد، آنوقت چنین صلاحیتی ارزش بهایی را ندارد که برای آن پرداخت می‌شود.

مثلاً، در مورد مطالعه ادبیات که موضوع مورد علاقه من است، تکرشته کاری معنی صورت باوری تکنیکی^۲ را می‌دهد، و کمتر و کمتر معنی مفهوم تاریخی تجربیاتی واقعی را پیدا می‌کند که عملاً در ساخته و پرداخته شدن یک کار ادبی به کار رفته است. تکرشته کاری، یعنی نادیده گرفتن تلاش و کوششی که در شکل گرفتن هنر یا دانش به کار رفته است؛ در نتیجه، نمی‌توانید دانش و هنر را به عنوان گزینش‌ها و تصمیم‌ها، پای‌بندی‌ها و پیوندها بنگرید، بلکه فقط می‌توانید آنها را برحسب نظریه‌ها و روش‌های غیرشخصی در نظر بگیرید. تکرشته کار بودن در ادبیات، اغلب اوقات به معنی بیرون نگاه داشتن تاریخ و موسیقی یا سیاست است. در نهایت، به عنوان یک روشنفکر تکرشته کار تمام‌عیار، رام و اهلی می‌شوید و هر چیزی را می‌پذیرید که به اصطلاح سردمداران آن

1. specialization

2. technical formalism

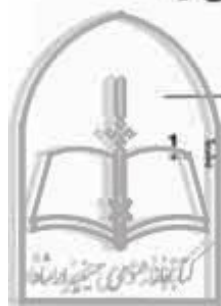


رشته اجازه می‌دهند. تکرشته کاری احساس برانگیختگی و اکتشاف شما را نیز، که هر دو به صورتی جدانشدنی در کامل کردن روشنفکر حضور دارند، می‌کشد. در تحلیل نهایی، همان کاری را می‌کنید که دیگران به شما دیکته کرده‌اند، زیرا به هر حال، رشته شما همین است.

اگر تکرشته کاری نوعی فشار ابزاری است که در همه نظام‌های آموزشی حضور دارد، در دنیای بعد از جنگ نظر کارشناسی و کیش کارشناسان تأیید شده فشارهای بیشتری را پدید آورده‌اند. برای کارشناس شدن باید آمرینی شایسته شما را تأیید کنند؛ آنها به شما می‌گویند چگونه صحبت کنید، از چه آمرینی اتخاذ سند کنید، و چه قلمروی را مورد توجه قرار دهید. این مسئله خصوصاً در حوزه‌های حساس و یا سودآور علم حقیقت دارد. اخیراً بحث‌های زیادی در مورد مفهومی صورت گرفته که آن را «صحت سیاسی»^۱ می‌نامند؛ این عبارت موزیانه و دسیسه‌آمیز از جانب انسان باوران دانشگاهی به کار گرفته شده است که اغلب می‌گویند: مستقل نیندیشید بلکه مطابق با هنجارهایی فکر کنید که دار و دسته چپ‌گرا بنیاد نهاده‌اند. به جای اجازه دادن به مردم برای بحث و گفتگو با شیوه‌ای «باز» و «آزاد»، این هنجارها قرار است بیش از اندازه برای نژادپرستی، سکس باوری و امثال آنها حساسیت برانگیز باشند.

حقیقت این است که مبارزه علیه درستی سیاسی از جانب گروه‌های متعدد محافظه‌کار و مدافعان ارزش‌های خانوادگی هدایت شده است. هر چند برخی چیزهایی که آنها می‌گویند از ارزشهایی برخوردارند - خصوصاً وقتی که به بی‌فکری محض اصطلاحات نااندیشیده حرفه‌ای یا

1. political correctness



گروهی می‌پردازند - اما مبارزه آنها، در جایی که مسائلی چون ارتش، امنیت ملی، سیاست اقتصادی و خارجی مورد نظر باشند، به کلی هم‌نواپی و درستی سیاسی متحیرکننده را نادیده می‌گیرد. مثلاً، در سالهای اولیه پس از جنگ، تا آنجا که به اتحاد جماهیر شوروی مربوط می‌شد، شما ملزم بودید فرضیه‌های جنگ سرد، شرارت‌های همه‌جانبه شوروی، و امثال آنها را بدون هیچ اعتراضی بپذیرید. به مدتی حتی طولانی‌تر، حدوداً از اواسط دهه ۱۹۴۰ تا اواسط دهه ۱۹۷۰، مقامات رسمی آمریکایی چنین می‌اندیشیدند که آزادی در کشورهای جهان سوم یعنی رهایی از دام کمونیسم. حاکمیت این ایده چالش‌ناپذیر بود؛ و توأم با آن، گروهی از جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان، عالمان سیاست و اقتصاد، این باور را تعمیم دادند که «توسعه و عمران» از ایدئولوژی رهاست، از غرب مایه می‌گیرد، و دربردارنده جهش اقتصادی، نوگرایی جامعه، و ضدیت با کمونیسم است. در میان بعضی از رهبران سیاسی، نوعی سرسپردگی به هم‌پیمانی رسمی با ایالات متحده نیز به چشم می‌خورد.

در نزد ایالات متحده و بعضی از متحدانش مانند انگلستان و فرانسه، چشم‌اندازهایی درباره دفاع و امنیت، اغلب معنی پیگیری سیاستهای امپراتورانه را می‌داد. دستور کار این سیاستها عبارت بود از قیام ستیزی و مخالفت کینه‌توزانه نسبت به ناسیونالیسم بومی (که همیشه گرایش به کمونیسم و شوروی تلقی می‌شد)، و بلا و مصیبت‌های گسترده‌ای را نیز موجب شد. این مصیبتها به صورتهای گوناگون بروز کردند؛ جنگ‌ها و هجومهایی پرهزینه و ویرانگر (ویتنام)، حمایت نامستقیم از تجاوز و قتل عام (که متحدین غرب مانند اندونزی، السالوادور، و اسرائیل بر عهده گرفتند)، و استقرار رژیم‌های دست‌نشانده با اقتصادهای ناموزون.



بیمار از آن جمله‌اند. در نتیجه، مخالفت با همهٔ اینها برای کارشناسانی که در راستای افزایش تلاش و کوشش ملی ساخته و پرداخته شده بودند، دخالت در بازاری تحت کنترل را معنی می‌داد. مثلاً، اگر شما در حوزه علم سیاست عالمی بودید که در نظام دانشگاهی آمریکا، با قبول و محترم شمردن نظریهٔ توسعه و امنیت ملی، تعلیم ندیده بودید، نه تنها کسی به حرفتان گوش نمی‌کرد و در مواردی اجازهٔ صحبت کردن هم نمی‌یافتید، بلکه به دلیل عدم قبول کارشناس بودن، با شما درگیر هم می‌شدند.

به بیانی صریح، نظر «کارشناسی» مآلاً با علم ارتباط چندانی ندارد. بعضی مطالبی که نوآم چامسکی در مورد جنگ ویتنام عرضه کرده، از هر نظر (دامنه و دقت بحث) غنی‌تر از نوشته‌های مشابهی است که کارشناسان تأیید شده ارائه کرده‌اند. در حقیقت آنجا که چامسکی در ورای تصورات میهن‌پرستانهٔ مرسوم (که شامل این ایده بود که «ما» برای کمک به متحدان خود می‌آییم، یا اینکه «ما» در حال دفاع از آزادی علیه تجاوزهای ملهم از مسکو و پکن بودیم) حرکت کرده و به انگیزه‌های واقعی تعیین‌کنندهٔ رفتار آمریکا می‌پرداخت، کارشناسان رسمی هرگز خود را در چنین قلمروی سرگردان نکردند، و در پی آن بودند که مجدداً از سوی وزارت امور خارجه برای مشاوره یا صحبت دعوت شوند، و یا در مؤسسهٔ تحقیقاتی رند^۱ کار کنند. چامسکی تعریف می‌کند که چگونه بارها، به عنوان یک زبان‌شناس، از سوی ریاضی‌دانان برای سخنرانی در مورد نظریه‌های خودش دعوت شده و معمولاً، علیرغم ناآگاهی نسبی او از زبان ریاضی، با میل و رقبت و احترام از او استقبال شده است. اما



هنگامی که وی سعی می‌کند، از دیدگاهی مخالف، سیاست خارجی آمریکا را فاش کند کارشناسان شناخته شده سیاست خارجی، به دلیل اینکه او کارشناس تأیید شده در سیاست خارجی نیست، تلاش در خاموش کردن او می‌کنند. نادرستی گفته‌های او به ندرت ثابت شد؛ فقط این را می‌گفتند که او خارج از قلمرو بحث و گفتگو یا حوزه‌های پذیرفتنی مناظره و وفاق قرار دارد.

سومین فشار حرفه‌ای‌گری عبارت است از کشیده شدن اجتناب‌ناپذیر به سوی قدرت و آمریت متصل به آن، و به سوی تقاضاها و امتیازهای قدرت، و مستقیماً کارکردن برای قدرت. در ایالات متحده، در دوره‌ای که بر سر برتری و تفوق جهانی با اتحاد جماهیر شوروی رقابت در جریان بود، قلمروی که در آن تقدم اهمیت مسائل امنیت ملی تعیین می‌شد، و هم چنین ذهنیت و روحیه تحقیقات آکادمیک، بسیار بی‌قاعده و نامنظم عمل می‌کرد. شبیه چنین وضعی در شوروی نیز جاری بود؛ اما در غرب کسی در مورد تحقیق آزاد شک و تردیدی به خود راه نمی‌داد. ما فقط اخیراً به این مسئله پی برده‌ایم که برای تحقیقات در مورد علم و تکنولوژی، وزارت امور خارجه و دفاع آمریکا بیش از هر سرمایه‌دار یا شرکت دیگر، پول در اختیار دانشگاه‌ها قرار داده‌اند. این امر بیش از همه در مورد دانشگاه‌های استنفورد و ام. آی. تی صادق است، که برای دهها سال بیشترین بودجه تحقیقاتی را به خود اختصاص داده بودند.

در همین دوره، دانشکده‌های علوم اجتماعی و حتی علوم انسانی دانشگاه‌ها نیز بودجه‌هایی را برای همان منظور کلی از دولت دریافت می‌کردند. البته چنین چیزی در همه جوامع اتفاق می‌افتد، اما این مسئله در مورد آمریکا قابل توجه بود، زیرا نتیجه بعضی از تحقیقات ضد چریکی انجام شده در راستا و برای پشتیبانی از سیاست‌های مربوط به



کشورهای جهان سوم - جنوب شرقی آسیا، آمریکای لاتین، و خصوصاً خاورمیانه - به صورت عملیات پنهان، خرابکاری، و حتی جنگ آشکار به کار برده شدند. مباحث اخلاقی و عدالت را کنار گذاشته بودند تا قراردادهای بسته شده به انجام برسند. از آن جمله می‌توان پروژه بدنام کاملوت^۱ را نام برد که با کارفرمایی ارتش، از سال ۱۹۶۴، به محققین پیمانکار علوم اجتماعی واگذار شد تا نه فقط شیوه‌های فروپاشی جوامع را در سراسر جهان مطالعه کنند بلکه به مطالعه شیوه‌هایی بپردازند که می‌توانند از تجزیه و فروپاشی آنها جلوگیری به عمل آورند.

موضوع به اینجا ختم نمی‌شود. قدرتهای متمرکز در جامعه مدنی آمریکا، مانند احزاب جمهوری خواه و دموکرات؛ صنایع یا لابی‌های ویژه مانند آنها که از جانب صنایع نظامی، نفتی، و شرکت‌های سهامی سیگار و توتون تأسیس و نگهداری می‌شوند؛ بنیادهای عظیمی که توسط راکفلرها، فوردها، و ملون‌ها تأسیس شده‌اند، جملگی کارشناسان آکادمیک را برای تحقیقات و مطالعه برنامه‌های آینده تبلیغاتی و سیاسی به خدمت خود درآورده‌اند. البته این موضوع، در یک نظام بازار آزاد، بخشی از آن چیزی است که رفتار متعارف تلقی می‌شود، و در سراسر اروپا و خاور دور نیز اتفاق می‌افتد. بورسهای تحقیقاتی و آموزشی، فرصت‌های مطالعاتی و کمک‌های مالی برای انتشار نوشتارها، و هم‌چنین امکانات برای پیشرفت‌های حرفه‌ای و به رسمیت شناخته شدن این کارشناسان آکادمیک از سوی شرکت‌ها و مؤسسات تحقیقاتی، در اختیار آنها گذاشته می‌شوند.

1. Project Camelot

2. Lobby: نفوذگران در نظام قانون‌گذاری. م.



همه چیز در مورد نظام علنی و آشکار است و، همان طور که قبلاً اشاره کردم، براساس معیارهای رقابت و واکنش بازار، که مهار رفتار در نظام سرمایه‌داری پیشرفته را در دست دارند، در یک جامعه لیبرال و دموکراتیک قابل قبول و پذیرفتنی است. اما در مورد صرف این همه وقت و نگرانی درباره محدودیتهای اندیشه و آزادی روشنفکر در نظامهای حکومتی توتالیتار چندان سخت‌گیر نبوده‌ایم. این ادعا را می‌توان با تهدیدهایی سنجید که فرد روشنفکر در نظامی با آن روبروست که همنوایی روشنفکری را مانند خواست شرکت در اهدافی ترغیب و تشویق می‌کند که نه از طریق علم، بلکه از سوی حکومت تعیین شده است. از این رو، برای به دست آوردن و حفظ کردن سهم بیشتری از بازار، پژوهش و امتیاز دادن به آن تحت کنترل قرار می‌گیرد.

به عبارت دیگر، فضا برای ایفای نقش فرد و روشنفکر ذهن‌گرا، برای پرسش و چالش درباره حکمت یک جنگ یا یک برنامه اجتماعی وسیع که به صورت قرارداد واگذار می‌شود و جوایزی نیز پرداخت می‌گردد، به نحو چشمگیری کاهش یافته است. اوضاع نسبت به صد سال پیش، زمانی که استفان ددالوس، به عنوان روشنفکر، می‌توانست بگوید وظیفه او این بوده که هرگز به قدرت و آمریت خدمت نکند، فرق کرده است. من در اینجا قصد ارائه این پیشنهاد را ندارم، همان‌گونه که بعضی‌ها از دریچه احساس چنین می‌اندیشند، که ما باید به همان زمانی برگردیم که دانشگاه‌ها زیاد بزرگ نبوده، و نسبت به امروز امکانات فراوانی وجود نداشته است. به عقیده من دانشگاه‌های غرب، خصوصاً در آمریکا، هنوز می‌توانند فضایی شبه آرمانی برای روشنفکر بوجود آورند که در آن، اگرچه تحت محدودیت‌ها و فشارهای تازه، باریک‌اندیشی و پژوهش بتواند ادامه یابد. از این رو، مشکل روشنفکر عبارت بوده از تلاش برای رودرویی



تجاوزهای حرفه‌ای کردن (به صورت امروزی ونو)، و این کار را، همان‌گونه که گفتم، باید نه از طریق وانمود کردن به فقدان چنین تجاوزی و یا در صورت وجود آن، بی‌تأثیر بودنش، بلکه از راه ارائه یک رشته ارزشها و امتیازهای ویژه متفاوت انجام دهد. من این مجموعه را آماتورگرایی می‌نامم؛ دقیقاً به معنی عملی که نیروی محرک آن را عاطفه و غمخواری، و نه سودجویی و خودخواهی کوتاه‌فکرانه تکرشته کاری، تأمین می‌کند. روشن‌فکر امروز باید آماتور باشد؛ کسی که باور دارد برای عضو اندیشمند و دلسوز بودن یک جامعه، موظف است مسائل اخلاقی را حتی در قلب تکنیکی‌ترین و حرفه‌ای‌ترین عملی که کشورش درگیر آن است (در ارتباط با قدرت، شیوه کنش متقابل با شهروندان، و هم‌چنین ارتباط با جوامع دیگر) مطرح کند. علاوه بر این، روح روشن‌فکر به عنوان یک آماتور، می‌تواند در یکنواختی حرفه‌ای محضی که بیشتر ما درگیر آن هستیم، دخالت کند و آن را به چیزی زنده‌تر و بنیادی‌تر تغییر دهد. فرد می‌آموزد به جای کاری که از او خواسته شده تا انجام دهد، از خود بپرسد که چرا این کار را انجام می‌دهد، چه کسی از این کار سود می‌برد، چگونه می‌توان این کار را مجدداً با یک پروژه شخصی و اندیشه‌های نو پیوند زد. هر روشن‌فکری یک مخاطب و یک حوزه‌گزینش دارد. موضوع این است که آیا پیام‌گیری هست تا راضی شود، و مریدی که باید او را خشنود نگه داشت. آیا او آنجا هست تا با او به چالش برخاست، و حرکتی را به سوی یک ضدیت آشکار یا بسیج شدن برای مشارکتی دموکراتیک‌تر در جامعه انجام داد. اما در هر صورت، راه‌گزینی به سوی آمریت و قدرت، و برقرار کردن ارتباط با آنها وجود ندارد. رویکرد روشن‌فکر به آمریت چگونه رویکردی است: به عنوان حرفه‌ای ملت‌مس و متضرع، یا به مثابه وجدان آماتوری که انتظار دریافت هیچ پاداشی را ندارد؟



پی‌نوشت

1- Regis Debray, *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France*, trans. David Macey (London: New Left Books, 1981).

2- *Ibid.*, p. 71.

3- *Ibid.*, p. 81.

۴- دختر پریام پادشاه تروا که آپولو عاشق وی شد و به وی قدرت غیبگویی بخشید، ولی بعداً از او رنجیده و اعلام کرد که کسی نباید غیبگوئیهای او را باور کند. در هنگام تصرف شهر تروا وی به دست آگاممنون افتاد و به قتل رسید. م.

5- Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (New York: Basic Books, 1987).

۶- بخشی از مانهاتان Manhattan در شهر نیویورک است که برای مدتی طولانی به عنوان جامعه هنرمندان مستقل و مخالف شیوه‌های ادبی و هنری متداول مشهور بود. م.

۷- بخشی از پاریس در جنوب رودخانه سن Seine که برای قرن‌ها مرکز دانشجوئی بود. م.

8- Russell Jacoby, *op. cit.*, pp. 219 - 20.

۹- پردایم paradigm مفهومی است که توماس کون Thomas S. Kuhn در کتاب خود، ساختار انقلابهای علمی *The Structure of Scientific Revolutions*, the University of Chicago Press, Ltd., London, 1970.

به کار برده و منظور او «نظریه‌های یک دوره مشخص» است که تسلیم اکتشافات جدید شده و منسوخ می‌شوند. این خود به ایجاد پردایم‌های دیگر انجامیده که آمارهای جدید مجدداً آنها را منسوخ می‌کنند. خلاصه.



به نظر او، تاریخ علم زنجیره‌ای است از پردایم‌ها. م.

- 10- Jean - Paul Sartre, *What is Literature? And Other Essays*
(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), pp. 77 - 78.





۵

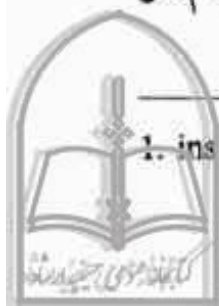
حقیقت‌گویی به قدرت

در اینجا می‌خواهم به بحث خود پیرامون تکرشته کاری و حرفه‌ای‌گری، و چگونگی روبرو شدن روشنفکر با قدرت و آمریت ادامه دهم. در اواسط دهه ۱۹۶۰، درست کمی قبل از این که مخالفت با جنگ ویتنام کاملاً پرطنین و فراگیر شود، با دانشجوی نسبتاً مسنی در دوره کارشناسی در دانشگاه کلمبیا روبه‌رو شدم که قصد داشت در سمیناری ثبت‌نام کند که تعداد محدودی دانشجو می‌پذیرفت. بخشی از گفته‌های او به من از این قرار بود که سرباز سابق جنگ بوده و در نیروی هوایی خدمت کرده است. او در حین صحبت با من مفهوم وهم‌آور و جذابی را به کار برد که از ذهنیت یک حرفه‌ای تراوش می‌کرد. در این حالت، یک خلبان کارکشته،



و در مورد کار او می‌توان به عنوان یک خبره در کار خود^۱ توصیفش کرد. من هرگز حالت تکان‌دهنده‌ای را که پاسخ او به پرسش مصرانه‌ام در من پدید آورد، فراموش نمی‌کنم. از او سؤال کردم: «تو واقعاً در نیروی هوایی چه می‌کردی؟» او پاسخ داد: هدف‌یابی^۲. چند دقیقه‌ای طول کشید تا من متوجه شدم او یک بمب‌انداز یا پرتاب‌کننده بمب بوده است. ولی او این مفهوم را با چنان زبانی حرفه‌ای به کار برد که از بسیاری جهات هدفش مانع شدن و رازآمیز کردن غور و بررسی مستقیم کسی بود که حرفه‌ای غیر از حرفه او داشت. به هر حال، من او را در سمینار پذیرفتم. شاید به این دلیل که تصور می‌کردم می‌توانم مراقب او باشم، و به علاوه متقاعدش کنم که از کاربرد این مفهوم ترسناک و بی‌معنی، هدف‌یابی، دست بردارد.

به نظر من، در حالتی پایدارتر و تقویت شده‌تر، روشنفکرانی که به فرمول‌بندی سیاسی نزدیک‌تر و از حمایت و پشتیبانی کسانی برخوردارند که مشاغل، دستمزدها و ترفیعات را کنترل می‌کنند، گرایش دارند مراقب افرادی باشند که صریحاً از مقررات پیروی نمی‌کنند و، در چشم رؤسای خود، به تدریج ساز مجادله و عدم همکاری را می‌زنند. البته این مسأله قابل درک است که اگر بخواهید کاری را به انجام برسانید، مثلاً اگر شما یا گروه همکاران شما بخواهد مقاله‌ای تحقیقی برای وزارت امور خارجه درباره بوسنی، برای هفته آینده، تهیه کنید، به افراد وفاداری با انگاشت‌های مشترک برای همکاری نیاز دارید که همگی زبانی مشترک نیز دارند. من همیشه احساس می‌کردم اگر روشنفکری یافت شود که نماینده مسائلی باشد که من در سخنرانی‌های خود به آنها اشاره کردم، و



او در موقعیتی حرفه‌ای قرار گیرد، یعنی جایی که اصولاً در ازای ارائه خدمات به قدرت، از او دستمزد دریافت کند، به هیچ وجه متناسب با آن عمل انتقادی و روح نسبتاً مستقل تجزیه و تحلیل و قضاوتی نیست که، از دیدگاه من، باید سهم یا خدمت روشنفکر به شمار آید. بیان روشنتر این حرف آن است که روشنفکر آن کارمند یا کارگذاری نیست که خود را تسلیم اهداف سیاسی یک حکومت یا تشکیلاتی بزرگ، و یا حتی صنفی کند که ذهنیت حرفه‌ای مشابهی دارد. در چنین موقعیتی و سوسه‌هایی از قبیل انحراف از اصول اخلاقی، تفکر از درون یک رشته یا فن ویژه، و یا تقلیل شکاکیت تحت نام همسانی و همنوایی، بسیار بزرگتر از آنند که بتوان به آنها اعتماد کرد. بسیاری از روشنفکران در برابر چنین و سوسه‌هایی کاملاً سر فرود می‌آورند، و تا حدودی همه ما همین کار را می‌کنیم. هیچ‌کس، حتی در یادل‌ترین آزادگان، کاملاً متکی به خود نیست. من تا اینجا پیشنهاد کرده‌ام که برای حفظ و حراست استقلال نسبی روشنفکر، پیش گرفتن راه و روش آماتوری از راه و روش حرفه‌ای بهتر است. اما اجازه دهید لحظه‌ای نیز عملی بیندیشیم. در وهله اول آماتوری‌گری یعنی پذیرش خطرهای و نتایج مشکوک و نامعلوم قلمرو همگانی: انتشار وسیع و نامحدود یک سخنرانی، کتاب، یا مقاله، به جای فضایی درونی و خصوصی که متخصصان و حرفه‌ای‌ها آن را در کنترل خود درآورده‌اند. در دو سال گذشته، رسانه‌ها، چندین بار از من خواسته‌اند تا مشاور حقوق‌بگیر آنها باشم. این درخواستها را رد کردم، زیرا این کار برای من معنی محدود شدن به یک کانال تلویزیونی یا مجله، و هم چنین محدود شدن به کاربرد زبان سیاسی رایج و مفاهیم قالبی همان بازار فروش را می‌دهد. به همین دلایل، من هرگز علاقه‌ای به رایزنی و مشاوره حکومت برای دریافت دستمزد نداشته‌ام، زیرا نمی‌دانم که



بعدها چه استفاده(هایی) از ایده‌ها و اندیشه‌های شما خواهد شد. ثانیاً، این مسأله برای من بدیهی و آشکار است که، برای دریافت دستمزد، تفاوت فاحشی میان ارائه مستقیم دانش وجود دارد، اگر، از یک سو، دانشگاهی از شما بخواهد برای عموم سخنرانی کنید، و یا از سوی دیگر، از شما بخواهند که برای جمع بسته‌ای از مقامات رسمی صحبت کنید. به دلیل همین تمایز است که من همیشه سخنرانیهای دانشگاهی را پذیرفته و سایر سخنرانی‌ها را رد کرده‌ام. و ثالثاً، برای سیاسی‌تر شدن، هر وقت برای گروه فلسطینی‌ها از من کمکی خواسته شد، و یا توسط یک دانشگاه آفریقایی جنوبی از من دعوت شد تا علیه نژادپرستی و یا آزادی آکادمیک سخنرانی کنم، آن را به صورت یک امر عادی پذیرفتم.

در پایان، انگیزه‌ها و ایده‌هایی مرا به حرکت درمی‌آورند که واقعاً آنها را قبول داشته باشم، زیرا از ارزش‌ها و اصولی پیروی می‌کنند که من آنها را باور دارم. از این رو، من خود را به یک حرفه تخصصی، در ادبیات، که در آن دوره دیده‌ام محدود نمی‌دانم. نتیجه چنین محدودیتی، فقط به این دلیل که گواهی تدریس در زمینه ادبیات مدرن اروپا و آمریکا را دارم، منع کردن خود از پرداختن به مسائل و موضوعات سیاست عمومی است. من در مورد موضوعات گسترده‌تری هم صحبت می‌کنم و هم می‌نویسم، زیرا به عنوان یک آماتور، تعهدات و الزاماتی مرا برمی‌انگیزند که از حرفه تخصصی و محدود من بسی فراترند. البته من آگاهانه تلاش می‌کنم تا مخاطبین جدید و بیشتری را برای دیدگاههایی به دست آورم که هرگز آنها را در سرکلاس درس ارائه نمی‌دهم.

اما واقعاً موضوع این تاخت و تازهای آماتوری به درون قلمرو همگانی چیست؟ آیا روشنفکر را وفاداری‌های غریزی، بومی، و بنیادین در چارچوب عمل روشنفکری خود آبدیده می‌کند؟ آیا نژاد، مرد، یا



مذهب فرد، و یا اصول جهانشمول و عقلانی بیشتری وجود دارند که توانایی و شاید قدرت رهبری چگونگی صحبت و نوشتار فرد را داشته باشند؟ در حقیقت، من یکی از سئوالات اساسی را برای روشنفکر مطرح می‌کنم: چگونه فرد حقیقت را می‌گوید؟ کدام حقیقت؟ برای چه کسی و کجا؟

متأسفانه ما باید پاسخ خود را با اشاره به این نکته آغاز کنیم که هیچ نظام و روش گسترده و قابل اطمینانی وجود ندارد که برای روشنفکر پاسخ‌های مستقیم به این پرسش‌ها را فراهم آورد. در دنیای غیردینی - دنیای تاریخی و اجتماعی ما را تلاش آدمی ساخته است - روشنفکر فقط ابزارهای غیردینی را برای کار خود در اختیار دارد؛ اگرچه وحی و الهام، به عنوان شیوه‌های درک و فهم در زندگی خصوصی، کاملاً امکان‌پذیر و محتمل‌اند، ولی وقتی مردان و زنانی که ذهنیت نظری دارند از آنها بهره می‌گیرند، مصیبت‌بار و حتی وحشیانه‌اند. برآستی من تا آنجا پیش می‌روم که بگویم روشنفکر باید مادام‌العمر درگیر جدالی با همه اولیاء بصیرت یا کتابهای مقدسی باشد که چپاولگری آنها بیش از اندازه بوده و استبدادگرایی‌شان تحمل هیچ مخالفت، و یقیناً هیچ نوع تنوع و گوناگونی، را برنمی‌تابد. آزادی مصالحه‌ناپذیر عقیده و ابراز آن، سنگر اصلی حوزه غیردینی روشنفکر است: دفاع نکردن از آن یا تحمل مذاکرات پنهانی با هر یک از شالوده‌های آن، در حقیقت خیانت به حرفه و شغل روشنفکری است. به همین دلیل است که دفاع از آیات شیطانی سلمان رشدی، هم به خاطر خود نوشته و هم به خاطر سایر قلمروهای تجاوز علیه آزادی بیان روزنامه‌نگاران، داستان‌نویسان، مقاله‌نویسان، شاعران و تاریخ‌نگاران، به صورت مسأله‌ای مهم و اساسی مطرح و بروز کرده است.



این فقط یک موضوع مربوط به جهان اسلام نبوده، بلکه موضوعی است که در دنیاهاى مسیحیت و یهود نیز وجود و همتا دارد. نمى توان آزادی بیان را به صورتى تبعیض آمیز در یک قلمرو جستجو کرد و آن را در قلمروى دیگر نادیده گرفت. زیرا با آمرینى که مدعى حق دنیوى برای دفاع از حکم الهى اند، در هر کجا که باشند، هیچ مناظره‌ای نمى توان کرد، در صورتى که برای روشنفکر، جستجوی مناظره سخت و دشوار هسته اصلی عمل است. در این صحنه و پایگاه است که روشنفکران واقعاً بدون وحی و الهام دست به عمل مى زنند. اما ما به همان مانع اول بازگشتیم: فرد باید از چه حقیقت و اصولی دفاع و حمایت کند، و بیانگر آنها باشد؟ این موضوع پونتئوس پیلات^۱ نیست، راهی که فرد پس از انجام یک کار سخت و مشثوم دست‌های خود را بشوید و از آن تبری جوید؛ بلکه آغاز ضروری یک بررسی و مطالعه در مورد جایگاه امروزی روشنفکر و مناطق مین‌گذاری شده ناشناخته و آکنده از خیانتی است که او را احاطه کرده‌اند.

برای شروع، موضوع عینیت^۱، یا دقت^۲، یا واقعیات^۳ را، که امروزه به شدت مجادله آمیز و بحث انگیز شده‌اند، در نظر بگیرید. در سال ۱۹۸۸ پیتر نوویک، تاریخ‌نگار آمریکایی، کتاب حجیمی را منتشر کرد که عنوان آن، همراه با نمونه عرضه شده، معما را به صورتی دراماتیک به نمایش گذاشته است. نام کتاب آن رؤیای اصیل^۴، و عنوان فرعی آن «مسأله عینیت و حرفه تاریخ‌نگر آمریکایی»^۵ است. نوویک، با تکیه بر مفاد برگرفته از یک قرن مطالعه تاریخ‌نگارانه در ایالات متحده، نشان داده که

1. objectivity

2. accuracy

3. facts

4. *That Noble Dream*5. *The "Objectivity Question" and the American Historical Profession.*

چگونه اصل موضوع پژوهش تاریخی به تدریج به صورت باتلاق رقابت جویانه‌ای از دعاوی و دعاوی متقابل درآمد. این پژوهش تاریخی آرمان عینیتی است که تاریخنگار به آن وسیله فرصت می‌یابد حتی الامکان واقعیتها را واقع‌بینانه و دقیق منتقل کند. جمله اینها، توافق ظاهری مورخین را در مورد عینیت از میان برداشته و آن را به صورت چیزی نه بیشتر از برگه‌ای بی‌بها، و اغلب حتی کمتر از آن، تقلیل داده است. عینیت در زمان جنگ باید به حقیقت «ما»، یعنی آمریکایی‌ها در مقابل آلمانی‌های فاشیست، و در زمان صلح، به مثابه حقیقت عینی هریک از گروه‌های تفکیک شده رقیب (زنان، سیاهپوستان آمریکایی، آمریکایی‌های آسیایی تبار، هم‌جنس‌بازان، مردان سفید، و مانند آنها) و هریک از مکاتب (مارکسیسم، قدرت مسلط جامعه، ساختارشکنی، فرهنگی) خدمت کند. نوویک این پرسش را مطرح می‌کند که، بعد از ظهور این علوم درهم و برهم، امکان چه نوع همگرایی وجود دارد؟ او سوگوارانه نتیجه می‌گیرد که: «به عنوان اجتماع گسترده‌ای از گفتمان، و به عنوان اجتماع دانش پژوهانی که اهداف، معیارها، و نیت‌های مشترک دارند، رشته تاریخ از هستی ساقط شده است... استاد (تاریخ) به همان صورتی بود که در آخرین آیه یکی از اجزای کتاب مقدس مسیحیان^[۱] توصیف شده: در آن روزها شاهی در اسرائیل نبود؛ هرکس همان کاری را انجام می‌داد که از دید خودش درست بود.»^[۲]

همان‌طور که در آخرین صحبت خود اشاره کردم، یکی از فعالیت‌های عمده روشنفکر قرن ما، زیر سؤال بردن آمریت، اگر نگوییم ویرانگری آن، است. بنابراین، برای افزودن به یافته‌های نوویک، باید بگوییم که نه

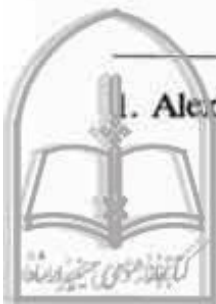
فقط توافقی در مورد آنچه شکل دهنده واقعیت عینی بود ناپدید شده، بلکه بسیاری از آمرین سنتی، از جمله خدا، در حال کنار گذاشته شدن بودند. حتی به مکتبی در میان فلاسفه برمی خوریم که در چارچوب آن میشل فوکو، که از اهمیت زیادی برخوردار است، اعتقاد دارد که به طور کلی صحبت کردن در مورد یک نویسنده (مثلاً «نویسنده اشعار میلتن») اگر نگوییم ایدئولوژیک، اما گزافه گویی بسیار جهت داری، است.

در رویارویی با این یورش بسیار سهمگین، بازگشت به ضعف و ناتوانی یأس آمیز یا، بنا بر توصیف جنبش فراگیر نو محافظه کار، بازگشت به تأیید مجدد ارزش های سنتی، راه به جایی نمی برد. به عقیده من این درست است که گفته شود انتقاد از عینیت و آمریت خدمت مثبتی انجام داده است. اما خوب است تأکید شود که چگونه در جهان غیردینی انسان ها سازنده حقایق خود هستند و مثلاً، حقیقت به اصطلاح عینی برتری مردان سفید، که امپراطوریهای استعماری اروپا آن را جا انداختند و تداوم بخشیدند، در عین حال تکیه بر مقهور کردن خشونت بار مردم آفریقا و آسیا داشته است. اما، این امر نیز به همان اندازه حقیقت دارد که آنها نیز علیه آن «حقیقت» تحمیلی جنگیدند تا نظم مستقل خود را برپا دارند. هم اکنون هرکس با دیدگاهی نو، و اغلب خشونت بار و متضاد، نسبت به جهان قدم پیش می گذارد: آدمی سخنان بی پایانی درباره ارزش های یهودی - مسیحی، ارزش های آفریقایی، حقایق اسلامی، حقایق شرقی، و حقایق غربی می شنود که هریک برنامه ای کامل برای محروم کردن و طرد دیگران فراهم می آورد. هم اکنون نابردباری و تحمیلات گوش خراشی که در همه جا به گوش می رسند، بیشتر از آن است که یک نظام به تنهایی بتواند آنها را تحمل کند.

هرچند اغلب سخنانی به گوش می رسد که، مثلاً، ارزش های «ما»



(هرچه که می‌خواهند باشد) حقیقتاً جهان‌گسترند، اما نتیجه [این دعاوی] فقدان تقریباً کامل جهان‌گسترهاست. یکی از رذیلانه‌ترین حيله‌های روشنفکر، فضل‌فروشی پیرامون تجاوز به حقوق در جامعه‌ای دیگر و تبرئه دقیقاً همان اعمال در جامعه خودی است. به نظر من، از جمله نمونه‌های کلاسیک در این مورد، روشنفکر با استعداد فرانسوی قرن نوزدهم آلکسی دو توکویل^۱ است که در نظر بسیاری از ما در راستای باور به ارزش‌های کلاسیک لیبرال و دموکراتیک غرب رشد کرده است. او با آوردن مثالهای بسیار، تقریباً این ارزش‌ها را به رشته تحریر درآورده است. توکویل با در دست داشتن نوشته‌ها، نظرات، و ارزیابی‌های خود در مورد دموکراسی در آمریکا و انتقاد از بدرفتاری با سرخپوستان و بردگان سیاه، بعدها بین سالهای ۱۸۳۰ - ۱۸۴۰، سروکارش با سیاست‌های استعماری فرانسه در الجزایر می‌افتد؛ در آنجا، ارتش اشغالگر فرانسه، تحت فرمان مارشال بوگو، جنگ وحشیانه برقرار کردن آرامش را علیه مسلمانان الجزایر برعهده گرفت. وقتی نوشته‌های توکویل را درباره الجزایر می‌خوانیم، ناگهان متوجه می‌شویم که همان هنجارهایی که محمل اعتراض انسانی توکویل نسبت به بدرفتاری‌های آمریکاییان بود، در مورد اعمال فرانسویان نادیده انگاشته می‌شوند. نه اینکه او استنادی به دلیل و سند نکند؛ او این کار را انجام می‌دهد، ولی موارد استنادش اسناد و دلایل کم‌ارزش و کم‌بهایی‌اند که هدفشان صادر کردن جواز برای استعمار فرانسه تحت نام آن چیزی است که توکویل آن را افتخار ملی می‌خواند. قتل عام مردم او را متأثر نمی‌کند؛ خودش می‌گوید: مسلمانان متعلق به مذهبی عقب‌افتاده و فرودست‌اند و باید تحت قاعده



و انضباط درآیند. خلاصه، اگرچه کشور خودش، فرانسه، همان سیاست‌های غیرانسانی را دنبال کرده است، توکویل عمداً کاربرد ظاهراً جهانشمول زبانی را که درباره آمریکا به کار برده بود، در مورد کشور خودش انکار می‌کند. [۴]

اما باید افزود که توکویل (و از همین دیدگاه، جان استوارت میل که عقیده داشت ایده‌های قابل ستایش او درباره آزادی‌های دموکراتیک در انگلستان، در هندوستان غیرعملی‌اند) در دوره‌ای زندگی می‌کردند که ایده‌های یک هنجار جهانشمول رفتار بین‌المللی در حقیقت به معنی حق اعمال قدرت و نمایندگی اروپاییان بر سایر مردم، برای حفظ سلطه‌ای به‌شمار می‌رفت که به‌نظر می‌رسد مردم غیر سفید جهان به‌صورتی پوچ و دست دوم اعمال می‌کردند. گذشته از این، در نظر غربگرایان قرن نوزدهم، چیزی به نام مردم مستقل آفریقا یا آسیا وجود نداشت که پیامدش چالش با قوانین سخت و بیرحمی باشد که، به‌صورتی یک جانبه، توسط ارتش استعماری در مورد نژادهای سیاه یا سیه‌چرده به کار گرفته می‌شد. سرنوشت آنها این بود که تحت سلطه باشند. هنوز تا قرن بیستم کسانی مانند فرانتس فانون، امه سه‌زر و سی. ل. ر. جیمز، سه تن از برجسته‌ترین روشنفکران سیاه پوست ضد امپریالیسم، به دنیا نیامده و ثمره نوشته‌ها و جنبشهای آزادی‌بخشی که آنها خود قسمتی از آن بوده و حقوق برابری را، از نظر فرهنگی و سیاسی، برای مردم مستعمره بنا نهادند، در اختیار توکویل و میل قرار نداشت. اما این چشم‌اندازها و دیدگاه‌های دگرگون شده در دسترس روشنفکران معاصری قرار دارد که اغلب این نتایج اجتناب‌ناپذیر را به تصویر نمی‌کشند که، اگر شما خواهان حمایت از عدالت انسانی بنیادی هستید، باید این کار را در مورد همه کس انجام دهید، نه این که آنها را فقط به صورتی گلچین شده برای



مردمی انجام دهید که مورد تأیید جهت‌گیری شما، فرهنگ شما، و ملت شماست.

از این رو، مسأله بنیادی این است که چگونه می‌توان هویت فرد و واقعیت‌های فرهنگ، جامعه، و تاریخ او را با واقعیت سایر هویت‌ها، فرهنگ‌ها، و مردم پیوند زد و آشتی داد. انجام چنین کاری به بهانه دفاع از اولویتهای شخصی برای آن چیزی که از قبل متعلق به فرد است، امکان‌پذیر نیست. یاوه‌سرایی درباره افتخارات فرهنگ «ما» یا پیروزی‌های تاریخ «ما» ارزش آن را ندارند که روشنفکر انرژی خود را به مصرف آنها برساند، خصوصاً امروزه که بسیاری جوامع از نژادها و پیشینه‌های متفاوتی ترکیب شده‌اند که در برابر هر نوع فرمول تقلیل‌یابنده مقاومت می‌کنند. همان‌طور که من در اینجا سعی کردم آن را نشان دهم، قلمرو همگانی که در آن روشنفکر نقش خود را ایفا می‌کند، بسیار پیچیده و دربردارنده ویژگیهای ناخوشایند است. اما مقصود از دست‌یازی مؤثر و کارگر به چنان قلمروی باید متکی بر ایمان ناخردنی روشنفکر به یک نوع مفهوم عدالت و بیطرفی باشد که امکان تمیز قابل شدن میان ملتها و افراد را فراهم آورد، بدون این که همزمان به سلسله مراتب، اولویتهای، و ارزیابیهای پنهان ارجاع داده شوند. امروزه هرکسی با زبانی بزرگ‌منشانه مدعی برابری و همنوایی برای همگان است. دشواری روشنفکر به فعل درآوردن این ایده‌ها [برابری و همنوایی] در جایی است که شکاف میان اعتراف به برابری و عدالت، از یک سو، و واقعیت ترجیحاً کم‌هدایت شده آن، از سوی دیگر، بسیار عظیم است.

چنین امری، در ساده‌ترین شکل خود، در روابط بین‌المللی بروز یافته، و به همین دلیل است که من در سخنرانیهای خود بر آنها خیلی تکیه کرده‌ام. یکی دو نمونه اخیر، روشنگر همان چیزهایی است که در ذهن



من جای دارند. درست در جریان بعد از واقعه تجاوز و هجوم غیرقانونی عراق به کویت، مناظره همگانی در غرب بر ناشایستگی و عدم پذیرش تجاوزی متمرکز شد که با نهایت ددمنشی در جستجوی ساقط کردن هستی کویت برآمده بود. هنگامی که قصد آمریکاییان در مورد کاربرد زور علیه عراق روشن شد، گفتار همگانی مشوق و خواستار انجام این امر از طریق سازمان ملل شد که با تصویب قطعنامه‌هایی - متکی بر منشور سازمان ملل - تحریم، و در صورت امکان کاربرد زور علیه عراق را ضمانت کند. تا آنجا که من می‌دانم، از میان اندک روشنفکرانی که هم با تجاوز عراق مخالف بودند و هم با پیامد آن، یعنی کاربرد زور که عمدتاً از جانب آمریکاییان در قالب عملیات طوفان صحرا انجام پذیرفت، هیچ یک به مدرکی اشاره نکرده و یا تلاشی به عمل نیاوردند تا واقعاً عراق را برای چنین تجاوزی تبرئه نمایند.

اما آنچه به درستی، در آن زمان، مورد توجه قرار گرفت این بود که چگونه طرح ارائه شده آمریکاییان علیه عراق (زمانی که حکومت بوش، با اعمال قدرتی گسترده، سازمان ملل را در راستای شروع جنگ تحت فشار قرار داده و امکانات بی‌شمار مذاکره برای بازگشت به شرایط قبلی را، تا قبل از ۱۵ ژانویه که پدافند آغاز شد، نادیده گرفت) به نحو چشمگیری تضعیف شد. هم چنین گفت‌وگو درباره سایر قطعنامه‌های سازمان ملل را، در مورد سایر موارد اشغال و تهاجم غیرقانونی به سایر سرزمین‌ها، که ایالات متحده یا بعضی از متحدانش در آنها درگیر بودند، رد کرد. یقیناً، تا آنجا که به ایالات متحده مربوط می‌شد، مسأله واقعی در خلیج فارس، اصولی نبودند که حکومت بوش مدعی آنها بود، بلکه مسأله اساسی را نفت و قدرت استراتژیک تشکیل می‌داد؛ اما آنچه باعث سازش بحث‌انگیز روشنفکری در سراسر کشور شد - در تکرار ناروا بودن



[اشغال] سرزمینی که از راه زور یک‌جانبه به دست آمده - فقدان کاربرد همان ایده جهانشمول بود. به نظر می‌رسید که آنچه هرگز برای بسیاری از روشنفکران آمریکایی حامی جنگ معنا و مفهومی نداشت، این بود که خود ایالات متحده همین اواخر به دولت مستقل پاناما تجاوز کرده و برای مدتی آنجا را به اشغال خود درآورده بود. بی‌گمان اگر کسی عراق را مورد انتقاد قرار دهد، به دنبالش این خواهد آمد که ایالات متحده نیز مستحق همان انتقاد است؟ اما خیر: انگیزه‌های «ما» برتر بودند، صدام یک هیتلر بود، در صورتی که «ما» را بیشتر انگیزه‌های نوع‌دوستانه و بی‌نظرانه به حرکت درآورده بود، و از این رو این یک جنگ عادلانه بود. می‌توانید هجوم شوروی به افغانستان را در نظر آورید که به همان اندازه غیرمنصفانه و محکوم‌شدنی است. اما متحدان ایالات متحده مانند اسرائیل و ترکیه، سرزمین‌هایی را، قبل از حرکت روسها به داخل افغانستان، به صورتی غیرقانونی به اشغال خود درآورده بودند. یکی دیگر از متحدان ایالات متحده، اندونزی، به صورتی مشابه، در یک هجوم غیرقانونی در اواسط دهه ۱۹۷۰، به معنی واقعی کلمه، هزاران تن از اهالی تیمور^{۱۵} را قتل عام کرد؛ شواهدی در دست است که نشان می‌دهد ایالات متحده در مورد ترس و وحشت موجود در جنگ تیمور شرقی اطلاع داشته و از آن حمایت می‌کرده، اما فقط تعداد اندکی از روشنفکران در ایالات متحده، که مانند همیشه سرگرم [بحث] درباره جنایات شوروی بودند، در این باره صحبت کردند.^{۱۶} از خلال گذشته‌ای نه چندان دور، هجوم عظیم آمریکاییان به هندوچین - با پیامدهای تحمیل نابودی محض به جوامعی کوچک و تماماً روستایی - تحیرانگیز است. به نظر می‌رسد که اصل اخلاقی در اینجا این بوده که کارشناسان حرفه‌ای سیاست خارجی و نظامی در ایالات متحده باید توجه خود را با



پیروزی در جنگ علیه ابرقدرتی دیگر و جایگزین کردن آن در ویتنام یا افغانستان محدود کنند، و خلافاً کارهای خود ما [فقط] سرزنش شوند. این است روش‌های سیاسی غیرآرمانی و مبتنی بر قدرت^۱.

یقیناً همین‌طور است، اما بحث من این خواهد بود که برای روشنفکر معاصری که در زمانه‌ای زندگی می‌کند که ناپدید شدن چیزی که ظاهراً هنجارهای عینی اخلاقی^۲ و آمریت آگاه بودند، آنها را از پیش گیج و آسیب‌پذیر کرده است، به سادگی قابل قبول خواهد بود که یا کورکورانه از رفتار کشور خود حمایت کند و جنایات آن را نادیده بگیرد، یا با بی‌تفاوتی بگوید: «به نظر من همه این کار را می‌کنند، و این روشی است که همه جا حاکم است»؟ در عوض آنچه باید بتوانیم بگوییم این است که روشنفکران اشخاصی حرفه‌ای نیستند که ماهیتشان را خدمت چاپلوسانه به قدرتی عمیقاً بدنام تغییر دهد، بلکه، باز هم تکرار می‌کنم، روشنفکرانی‌اند، با جایگزین‌ها، و بنیادها و اصول اخلاقی گسترده‌تر، که آنها را قادر می‌کند حقیقت را رودرروی قدرت به زبان آورند.

در اینجا منظور من طنین‌های رعدآسایی مانند آنچه در تورات آمده نیست، که علناً گناهکار و شریر بودن همه کس را اعلام می‌دارند. منظور من چیزی بسیار معتدل‌تر و بسیار اثرگذارتر است. صحبت از ثبات در تأیید معیارهای رفتار بین‌المللی و پشتیبانی از حقوق بشر به معنای جستجوی باطنی برای چراغی راهنما نیست، چراغی که به مدد وحی یا کشف پیامبرانه، برای فرد مهیا شده باشد. اگر نه همه کشورهای جهان، ولی اکثر آنها امضاکنندگان بیانیه جهانشمول حقوق بشری هستند که در سال ۱۹۴۸ اعلام شد و همه کشورهای عضو سازمان ملل آن را پذیرفتند.



و مجدداً تأیید کردند. پیمان‌نامه‌های رسمی فراوانی به امضاء رسیده که در آنها مقررات جنگ، رفتار با زندانیان، حقوق کارگران، زنان، کودکان، مهاجران و پناهندگان برای همه یکسان است. هیچ‌یک از این اسناد چیزی دربارهٔ ناشایستگی یا نابرابری نژادها یا مردم نمی‌گوید. همهٔ افراد به صورتی یکسان مستحق آزادی‌اند. [۷] البته، همانطور که امروزه شاهد نژادکشی در بوسنی هستیم، شک نیست که این حقوق هر روزه به زیر پا گذاشته می‌شوند. در نزد یک مقام حکومتی آمریکایی، مصری، یا چینی، این حقوق در بهترین شکل خود به صورتی عملی و نه به صورتی ثابت و پایدار آزموده می‌شوند. اما اینها هنجارهای قدرت‌اند و یقیناً هنجارهای آن روشنفکری به شمار نمی‌آیند که دست کم نقش او به اجرا درآوردن معیارها و هنجارهای رفتاری است که هم‌اکنون بر روی کاغذ ثبت شده و به صورتی همگانی از جانب کل جامعهٔ جهانی پذیرفته شده‌اند.

به طور قطع مسائلی مانند میهن‌پرستی و وفاداری به هموطنان وجود دارند. و یقیناً روشنفکر یک آدم مکانیکی ساده نیست که قوانین و مقررات تدوین شده را به صورتی دقیق و جامع به طرف ما پرتاب کند. و صد البته که ترس و محدودیتهای عادی زمانی، دقت، و ظرفیت فردی باعث می‌شوند تا عملکرد او به صورت پژواکی منفرد همراه با کارآیی ترس‌آوری متجلی شود. اما، گرچه ما حق ندبه کردن برای ناپدید شدن وفاق دربارهٔ آن چیزی را داریم که سازنده عینیت است، نمی‌توانیم برای اثبات نظرات خود کاملاً غوطه‌ور در ذهنیت باشیم. پناهنده شدن به یک حرفه یا ملیت (همان‌طور که قبلاً گفتم) فقط پناهنده شدن است؛ اما این پناهندگی پاسخ به فشارهایی نیست که با خواندن روزنامه‌های صبح به ما وارد می‌آیند.

هیچ‌کس نمی‌تواند حرف خود را، همیشه و دربارهٔ همهٔ موضوعات



به زبان بیاورد. اما، به عقیده من، برای خطاب قرار دادن قدرتهای قانونی و مجاز جامعه‌ای که فرد در آن زندگی می‌کند، یک وظیفه خاص وجود دارد که شهروندان می‌توانند روی آن حساب کنند؛ خصوصاً هنگامی که آن قدرت‌ها قدرت خود را، به صورتی آشکار، در جنگی غیراخلاقی و نامتجانس، یا در یک برنامه حساب شده تبعیض، سرکوب، و بیداد همگانی به کار می‌برند. همان‌طور که من در سخنرانی دوم خود اشاره کردم، همه ما در درون مرزهای ملی زندگی می‌کنیم، از زبانهای ملی بهره می‌گیریم، و بیشتر اوقات خطاب ما به جوامع ملی است. برای روشنفکری که در آمریکا زندگی می‌کند، واقعیتی وجود دارد که باید با آن روبرو شود. به این معنی که کشور ما، در درجه اول، جامعه‌ای به شدت متشکل از افراد مهاجر و چندگونه، با دستیافتها و منابع شگفت‌آور است؛ اما این کشور هم‌چنین دربردارنده یک رشته بی‌عدالتیهای داخلی و هجوم‌های خارجی وحشتناک است که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. اگرچه من نمی‌توانم در مورد روشنفکران سایر کشورها صحبت کنم، ولی یقیناً این نکته اساسی و در خور توجه به جای خود باقی است که، با تفاوت‌های موجود در کشورهای دیگر، حکومت موردنظر یک قدرت جهانی، مانند ایالات متحده، نیست.

در همه این نمونه‌ها، معنای روشنفکرانه یک شرایط مشخص از طریق مقایسه‌ای مابین حقایق معلوم و موجود و هنجاری که آن نیز معلوم و در دسترس است حاصل می‌شود. این یک کار ساده نیست، زیرا برای فراتر رفتن از ارائه اطلاعاتی که معمولاً به صورت تکه‌تکه، پاره‌پاره، و ضرورتاً ناقص در دسترس قرار می‌گیرند، ارائه سند، پژوهش، و غور و بررسی الزامی است. اما، به عقیده من، در بسیاری موارد این امکان وجود دارد که معلوم شود آیا واقعاً قتل عامی صورت گرفته، یا رسماً بر روی آن



سرپوش گذاشته شده است. اولین امر ضروری کشف و سپس پی بردن به علت آن چیزی است که اتفاق افتاده؛ نه به عنوان حوادثی منفرد و کنار گذارده شده، بلکه به عنوان بخشی از یک تاریخ آشکار که، در اشکال وسیع، دربرگیرنده ملت خود فرد، به عنوان یک بازیگر، است. تناقض معیار تجزیه و تحلیلی که از جانب مدافعان، سازندگان استراتژی و برنامه‌ریزان سیاست خارجی معمول و مورد قبول به نمایش گذارده شده، این است که به دیگران، به عنوان موضوعات یک موقعیت مشخص، مرکزیت داده و به ندرت به درگیری «ما» و آنچه که ثمره این درگیری است توجه می‌کند. و بدتر از آن این که، حتی به ندرت با یک هنجار اخلاقی مقایسه می‌شود.

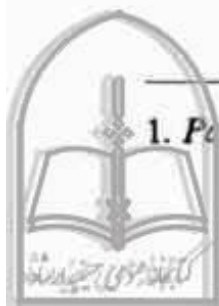
علی‌الاصول، در جامعه‌ای توده‌وار و بسیار کنترل شده، مانند جامعه ما، هدف از گفتن حقیقت طرح‌ریزی برای بهبود موقعیت و شرایطی است که با یک رشته اصول اخلاقی قابل اجرا (صلح، آشتی، کاهش رنج) نسبت به رخدادهای معلوم و دانسته، همخوانی داشته باشد. این همان چیزی است که فیلسوف عمل‌گرای آمریکایی سی. اس. پی‌یرس آن را قیاس مشکوک خوانده، و روشنفکر مشهور معاصر نوآم چامسکی آن را به صورتی اثرگذار به کار گرفته است.^[۸] بی‌گمان، هدف فرد از نوشتن و صحبت کردن این نیست که به همه نشان دهد تا چه حد راست می‌گوید، بلکه در دگرگون کردن جو اخلاقی موجودی تلاش می‌کند که به واسطه آن چنین تجاوزهایی صورت می‌گیرد؛ او سعی می‌کند تا از تنبیه ناعادلانه مردم یا افراد جلوگیری کند و یا آن را از میان بردارد؛ او سعی می‌کند تا آزادی‌های دموکراتیک را برای همگان، و نه به صورتی نفرت‌انگیز برای اقلیتی برگزیده، شناسایی و برقرار کند. اما این اهداف مسلماً آرمان‌گرایانه و اغلب غیرقابل تحقق‌اند. از جهتی هم، همان‌طور که قبلاً اشاره کردم،



جایی که بیشتر اوقات گرایش به کنار کشیدن یا به صورتی جدی از مقررات پیروی کردن است، ضرورتاً به بحث من در اینجا، به عنوان نقش فرد روشنفکر، مربوط نمی شوند.

به نظر من، هیچ چیز بیشتر از آن عادات ذهنی روشنفکر که او را وادار به طفره رفتن یا کناره گیری می کند قابل سرزنش نیست؛ آن خصلتی که شما را از جایگاه صعب‌الحصولی که بنیادش بر اصول اخلاقی بوده، و شما می دانید که راه درستی است، منحرف کرده و شما تصمیم می گیرید که آن راه را نپیمایید. شما نمی خواهید که بیش از حد اهل سیاست جلوه گر شوید؛ از آن وحشت دارید که جنجالی و ستیهنده در نظر آید؛ نیازمند تأیید یک رئیس یا مقام صلاحیتدار هستید؛ می خواهید شهرت خود را به عنوان آدمی متعادل، عینی نگر، و میانه رو حفظ کنید؛ امیدوارید که برای مشاوره دعوت شوید، در یک هیئت یا کمیته آبرومند حضور داشته باشید، و همچنان در مسیر اصلی و قابل اعتماد باقی بمانید؛ روزی این امید را دارید که درجه افتخاری، جایزه‌ای بزرگ، و شاید حتی یک مقام سفارت به شما اعطا شود.

برای روشنفکر، این عادات ذهنی به تمام معنا فساد آورند. اگر چیزی بتواند زندگی پرشور و شوق روشنفکر را فاسد و خنثی کند و در نهایت بکشد، درونی شدن همین عادات است. من شخصاً در یکی از دشوارترین مسائل دوره معاصر، فلسطین، با این عادات دست به گریبان بوده‌ام، جایی که ترس از اظهار نظر صادقانه درباره یکی از بزرگترین ناعدالتیهای تاریخ مدرن باعث شده که بسیاری از کسانی که حقیقت را می دانند و در موقعیتی هستند که می توانند به آن خدمت کنند، لرزان و



مرتعش حرکت کنند، و بر چشم و دهان خود پوشش بگذارند. علیرغم ضایع و بدنام شدن، که هر طرفدار صریح حقوق و خودمختاری فلسطین برای خود کسب می‌کند، حقیقت استحقاق آن را دارد که توسط یک روشنفکر جسور و دلسوز گفته و نمایانده شود. این حقیقت را حتی پیامد اصولی که در بیانیه اسلو، در سیزدهم سپتامبر ۱۹۹۳، به امضای سازمان آزادی‌بخش فلسطین و اسرائیل رسید، بیشتر تأیید می‌کند. دلخوشی بزرگی که از طریق این جهش بی‌نهایت محدود پدید آمد، پرده‌ای از ابهام بر این حقیقت کشید که، به جای تضمین حقوق فلسطینی‌ها، این سند در واقع استمرار کنترل اسرائیل را بر سرزمین‌های اشغالی تثبیت کرد. انتقاد از این بیانیه، در واقع به معنی جبهه‌گیری علیه «امید» و «صلح» تلقی می‌شد. [۹]

و اما سخنی درباره شیوه دخالت روشنفکر. روشنفکر از کوه یا منبر بالا نرفته و از بلندی سخنوری نمی‌کند. بدیهی است شما می‌خواهید در جایی سخن بگویید که به بهترین وجه شنیده شود؛ شما هم چنین می‌خواهید سخنانتان به گونه‌ای ارائه شود که، با فرایندی پیشرو و واقعی در مثلاً هدف صلح و عدالت، تأثیر خود را بگذارد. بله، آوای روشنفکر تنها و بی‌کس، اما طنین افکن است، فقط به این دلیل که خود را آزادانه به واقعیت یک جنبش، به آرزوهای یک ملت، و به پیگرد همگانی یک آرمان مشترک پیوند می‌زند. فرصت‌طلبی دیکته می‌کند که در غرب، در انتقادی تمام‌عیار از مثلاً ترور یا بی‌اعتدالی فلسطینی‌ها، آنها را به تمامی محکوم کنید، و سپس به ستایش دموکراسی اسرائیل پردازید. آنوقت باید چیز خوبی درباره صلح بگویید. البته مسئولیت روشنفکری دیکته می‌کند که باید همه آن چیزها را به فلسطینی‌ها بگویید، اما نکته اصلی خود را در نیویورک، در پاریس، و در لندن، و در اطراف موضوعی مطرح



کنید که در آن مکان‌ها می‌توانید تأثیر بگذارید - از طریق ارتقای آرمان آزادی فلسطین و آزادی از ترور و افراط‌گرایی‌های همه‌آنجایی که در این مسأله درگیرند، و نه فقط ضعیف‌ترین و گروهی که به آسانی مورد ضرب و جرح قرار گرفته است.

گفتن حقیقت به قدرت ایده‌آلیسم پنگلوس^[۱۰] نیست: این کار با دقت سنجیدن گزینه‌ها، انتخاب گزینه درست، و سپس ارائه هوشمندانه آن در جایی است که بتواند بهترین کار را انجام دهد و سبب دگرگونی درستی شود.

پی‌نوشت

۱- پوتئوس پیلات، دادستان یهودیان (۳۶ - ۲۶ میلادی) و آخرین قدرت رسمی و مسئول محکومیت و به صلیب کشیده شدن حضرت عیسی مسیح بود. م.

۲- یکی از بخش‌های کتاب مقدس مسیحیان که شامل تاریخ بنی‌اسرائیل است. م.

3- Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Professor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 628.

۴- من درباره این موضوع مشخص به تفصیل در کتاب *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), pp. 169-90.

توضیح داده‌ام.

۵- تیمور Timor، جزیره‌ای است در جنوب اندونزی. م.

۶- برای مطالعه بیشتر درباره چنین سیماهای مشکوک روشنفکری، نگاه کنید



به: نوآم چامسکی، توهمات ضروری: کنترل تفکر در جوامع دموکراتیک.

Noam Chomsky, *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies* (Boston: South End Press, 1989).

۷- می‌توانید تفسیر کامل‌تری از این بحث را در مقاله من تحت عنوان

«ناسیونالیسم، حقوق بشر، و تفسیر» در کتاب آزادی و تفسیر:

سخنرانی‌های سازمان عفو بین‌المللی آکسفورد، ۱۹۹۲ ملاحظه کنید.

“Said, Edward. W., “Nationalism, Human, Rights, and Interpretation” in

Freedom and Interpretation: The Oxford Amnesty Lectures, 1992, ed.

Barbara Johnson (New York: Basic Books, 1993), pp. 175-205.

8- Noam Chomsky, *Language and Mind* (New York: Harcourt Brace

Jovanovich, 1972), pp. 90 - 99.

۹- در این باره نگاه کنید به مقاله من:

“The Morning After”, *London Review of Books*, 21 October

1993, volume 15, no. 20, 3-5.

۱۰- پنگلوس Pangloss نام مربی داستان ولتر است که می‌گفته همه چیز در

این جهان برای خیر و خوبی در کار است. م.





۶

خدایان همواره ناکام

او روشنفکری اهل ایران بود که در سال ۱۹۷۸ برای اولین بار، در غرب با او دیدار کردم. نویسنده‌ای بود که در نشر آگاهی در خصوص حکومت بی اعتبار شاه و، بعداً در همان سال، پیرامون چهره‌های جدیدی که بزودی در تهران به قدرت می رسیدند نقش مهمی بازی کرد. وی در آن زمان، از امام خمینی با احترام زیادی یاد می کرد و خیلی زود به صف مردان نسبتاً جوانی پیوست که در اطراف امام خمینی گرد آمده بودند.

چند هفته بعد از این که انقلاب اسلامی قدرت خود را در داخل کشور تحکیم کرد، آشنای من (که برای استقرار حکومت جدید به ایران بازگشته بود) به عنوان سفیر عازم یکی از شهرهای مرکزی غرب شد. به خاطر دارم که بعد از سقوط شاه، یک یا دوبار در جلساتی، پیرامون مسائل



خاورمیانه، به حرفهای او گوش فرا داده بودم و یا صرفاً به همراهش در این جلسات شرکت می‌کردم. او را در جریان فرایند، بقول آمریکاییان، طولانی بحران گروگان‌گیری دیدم. پی‌درپی رنج و عذاب و حتی خشم خویش را نسبت به طراحان «بی‌اصول» اشغال سفارت آمریکا و عاملین پیامدهای نگهداری حدود پنجاه نفر گروگان غیرنظامی آمریکایی، ابراز می‌داشت. برداشت خالی از اشتباه من این بود که او آدمی نجیب و محجوب است که زندگی خود را وقف نظم جدید کرده. تا آنجا پیش رفت که به دفاع از آن «نظم» برخاست، و حتی به عنوان فرستاده‌ای وفادار در خارج از کشور، به آن آرمانها خدمت می‌کرد. در نظر من، او مسلمانی تیزبین و فردی عاری از هرگونه خشک‌اندیشی و پیشداوری بود. در زدودن دیدگاههای تردیدآمیز نسبت به حکومت مورد علاقه‌اش و دفع حمله به آن، ماهر و ورزیده بود. به نظر من، این کار را با اعتقاد و باریک‌بینی مناسبی انجام می‌داد، و هیچ‌کس را در این زمینه با اندیشه‌ای شکاک رها نمی‌کرد؛ بی‌گمان چنین تردیدی را از ذهن من هم زدود. هرچند با برخی همکارانش در حکومت ایران مخالف بود و همه چیز را در چنان سطحی در حال تغییر می‌دید، اما معتقد بود امام خمینی یگانه قدرت مشروع ایران است و بایستی هم باشد. چندان وفادار بود که طی سفری به بیروت به من گفت که از دست دادن با یکی از رهبران فلسطین، فقط به این دلیل که «از امام خمینی انتقاد کرده»، سر باز زده است (این اتفاق زمانی پیش آمد که جنبش آزادی‌بخش فلسطین هنوز به انقلاب اسلامی هم‌پیمان بود).

تصور می‌کنم در اوایل ۱۹۸۱، یعنی چند ماه قبل از آزادی گروگان‌ها، بود که وی از مقام خود به عنوان سفیر کناره‌گرفت و این بار در سمت مشاور ویژه ریاست جمهور (بنی‌صدر) به ایران بازگشت. اما در آن وقت



درگیریهای رئیس جمهور و امام به اوج خود رسیده بود، که البته رئیس جمهور در این پیکار شکست خورد. بنی صدر، کمی بعد از عزلش از سوی مجلس و تأیید آن از جانب امام خمینی، به تبعید گریخت و آشنای من نیز، اگرچه برای خروج از ایران به دشواریهای زیادی برخورد کرد، به تبعید رفت. حدود یک سال بعد، او یکی از منتقدان آشکار و پرسروصدای رژیم امام خمینی شد و به حکومت و مردی حمله می کرد که زمانی از همان سکوها، در نیویورک و لندن، به آنها خدمت کرده و از هر دوی آنها دفاع می کرد. اما وی موضع انتقادی خود را نسبت به نقش آمریکا از دست نداده و دائماً درباره امپریالیسم ایالات متحده سخن می گفت: خاطراتش از رژیم شاه و حمایت آمریکا از آن رژیم، سرشار از تلخی و بر باد رفتن تمامی هستی اش بود.

چند ماه بعد از جنگ خلیج فارس، در ۱۹۹۱، وقتی حرفهای او را درباره این جنگ شنیدم، احساس اندوه بیشتری به من دست داد، زیرا این بار از جنگ آمریکا علیه عراق دفاع می کرد. او نیز، مانند برخی روشنفکران چپ‌گرای اروپایی، معتقد بود که آدمی در درگیری میان امپریالیسم و فاشیسم، همواره باید طرف امپریالیسم را بگیرد. من از این موضوع تعجب کردم که چرا هیچ یک از طراحان این زوج انتخابی، به زعم من، لزوماً اهمیتی به آنها نداده و پی نبرده‌اند که واقعاً این امکان وجود داشته، و براستی پسندیده و روا هم هست که، در هر دو قلمرو روشنفکری و سیاسی، می توان هم فاشیسم و هم امپریالیسم را مطرود شمرد.

در هر صورت، این داستان کوتاه ناظر بر یکی از معضلاتی است که روشنفکر معاصر با آن روبروست؛ جریان روشنفکری، با دلمشغولی به آنچه من قلمرو همگانی خواندم، صرفاً نظری یا آکادمیک نیست، بلکه



مشارکت و مداخله مستقیم را نیز دربرمی گیرد. روشنفکر تا چه حد باید خود را درگیر [مسائل] کند؟ آیا باید به حزبی پیوندد و به همان صورتی که یک آرمان در فرایندهای عینی سیاسی، شخصیتی، و شغلی تجلی می یابد، خود را در خدمت آن قرار دهد، و از این رو به یک معتقد راستین تبدیل شود؟ یا آیا، در جهتی دیگر، راهی خردمندانه تر - اما نه ضرورتاً کم خطر و بدون درگیری - یافت می شود که بدون تحمل رنج خیانت و سرخوردگی پیامد آن به خدمت نظام درآمد؟ تا چه حد ایمان یک فرد به یک هدف، وی را در وفاداری به آن هدف ثابت قدم نگه می دارد؟ آیا فرد می تواند استقلال ذهنی خود را حفظ کند و، در عین حال، از اعتراف و انکار در انظار همگان رنج نبرد؟

خیلی هم تصادفی نیست که ماجرای بازگشت عقیدتی آشنای ایرانی من به حوزه دین سالاری اسلامی^۱ و خروج از آن، داستانی است درباره تغییر کیشی شبه مذهبی که ظاهراً در ادامه یک واژگونی بسیار هیجان انگیز در باور او پیش آمده، و ضد بازگشتی دینی به شمار می آید. من هرگز در خلوص و صمیمیت آشنای خود - خواه به عنوان یک حامی انقلاب اسلامی و سپس به عنوان یک سرباز روشنفکر در صفوف آن، و یا به مثابه منتقدی صریح که تقریباً در بیزاری شکننده ای آن را ترک کرد - تردید نکرده ام. او در ایفای نقش اول خود به همان اندازه مجاب شده بود که در ایفای نقش دومش: آتشین، فصیح، و چونان مناظره گری با تأثیرگذاری ژرف.

نباید در اینجا این طور وانمود کنم که در دوران آزمون سخت و دشوار آشنای ایرانی خود جدا و بیرون از گود بودم. من و او در دهه ۱۹۷۰،



به عنوان حامیان ناسیونالیسم فلسطین، هدف مشترکی را علیه نقش بسیار پردامنه و مداخله گرانه ایالات متحده تعقیب می کردیم، که در نظر ما از شاه پشتیبانی و به صورتی ناعادلانه و واپس گرایانه اسرائیل را تأیید می کرد. ما مردم خود را قربانیان سیاستهای ظالمانه و غیرعاطفی سرکوب، خلع ید، فقر و بینوایی می پنداشتیم. البته، هرچند که باید اعتراف کنم در آن زمان پذیرفته بودم تا آخر عمر تبعیدی باقی بمانم، ولی، ما هر دو تبعیدی بودیم. هنگامی که به اصطلاح تیم آشنای من برنده شد، بسی شادمان شدم، اما نه فقط به این دلیل که سرانجام او می توانست به وطن بازگردد. پس از شکست اعراب در ۱۹۶۷، انقلاب پیروزمند ایران - که بر اثر برقراری اتحادی نامحتمل میان روحانیون و مردم عادی شکل گرفت و حتی زبده ترین کارشناسان مارکسیست خاورمیانه را نیز شگفت زده کرده بود - نخستین ضربه جدی بود که بر پیکر سروری غرب در منطقه وارد آمد. در نظر ما هر دو، این واقعه یک پیروزی به شمار می آمد. با همه اینها، شاید به این دلیل که من روشنفکری غیرمذهبی و به نحوی جاهلانه لجوج و خودسر بودم، بخصوص هرگز طرف شخص [امام] خمینی را نگرفتم، و چون ذاتاً واسطه یا حزب گرا نبودم، هرگز رسماً در خدمت حزب یا گروهی قرار نگرفتم. یقیناً در حاشیه ماندن و خارج از محدوده قدرت بودن عادت من شده بود، و شاید به این دلیل که از هیچگونه استعدادی برای در اختیار داشتن موقعیتی در درون آن محدوده افسونگر برخوردار نبودم، در نزد خود دلایل عقلانی مزیت های قرارگیری در حوزه خارج از قدرت را می تراشیدم. من هرگز نمی توانستم به مردان و زنانی ایمان کامل داشته باشم که بر نیروها فرمان می راندند، کشورها و احزاب را رهبری می کردند، و اساساً از آمریت چالش ناپذیری بهره می بردند؛ زیرا، آنان به هر حال، جز مردان



و زنان معمولی نبودند. قهرمان پرستی، و حتی اندیشه قهرمانی، وقتی در مورد بیشتر رهبران سیاسی به کار می‌رود، همیشه مرا دلسرد کرده است. در حالی که شاهد پیوستن، سپس رها کردن و پس از آن پیوند مجدد و جهت‌گیرانه آشنای خود بودم، که این نوسانها اغلب با فرایندهای تأیید و تکذیب توأم بود (مانند پس دادن و سپس پس گرفتن گذرنامه یک کشور غربی)، به نحوی ناآشنا و غریبانه مسرور بودم که تنها سرنوشت من برای بقیه عمرم، بدون هیچ نوع جایگزین بی‌دردسر و جذاب دیگری، فلسطینی بودن با تابعیت آمریکایی است.

من چهارده سال عضو مستقل پارلمان فلسطین در تبعید و شورای ملی فلسطین بودم، که زمان تعداد کل نشستهایشان، که من در آنها حضور داشتم، کلاً حدود یک هفته به درازا کشید. من برای روح بخشیدن به همبستگی و حتی اعتراض در شورا ماندم، زیرا در غرب این احساس را داشتم که اگر خود را یک فلسطینی و کسی معرفی کنم که به جنبشی همگانی برای مقاومت در برابر سیاست‌های اسرائیل و دستیابی به خودمختاری فلسطین همبسته است، از نظر دیدگاه نمادین اهمیت دارد. همه پیشنهادهایی را که برای اشغال سمت‌های رسمی به من شد رد کردم، هرگز به هیچ حزب یا گروهی محلق نشدم. در جریان سومین سال انتفاضه، که سیاست‌های مقامهای رسمی فلسطین در آمریکا مایه پریشانی و آشفتگی من شده بودند، نظرات خود را در قالبی سرگشاده در اجتماعات عرب بیان داشتم. من هرگز مبارزه را رها نکردم، و آشکار است که طرف اسرائیل یا آمریکا را نگرفتم، و از همکاری با قدرت‌هایی سر باز زدم که هنوز آنها را بانیان اصلی غم و اندوه مردم خود می‌دانم. به این ترتیب، هرگز بر سیاستهای دولت‌های عرب صحه نگذاشتم، و حتی دعوت‌های رسمی آنها را نپذیرفتم.



من به طیب خاطر اعتراف می‌کنم که شاید این دیدگاه‌های بیش از اندازه پرخاشگرانه من تعمیم ذاتاً ناممکن و به‌طور کلی بی‌اثر فلسطینی بودن به‌شمار می‌آیند: ما کمبود فرمانروایی سرزمینی داشته‌ایم، و برای جشن گرفتن پیروزی‌های جزئی خود نیز فضای بسیار محدودی در اختیار داریم. به علاوه، شاید اینها دلیل تراشی‌های منطقی بی‌میلی من برای پیشروی در حد دیگران باشند: سرسپردگی کامل به یک هدف یا یک حزب و معتقد و متعهد بودن به آنها تا آخر راه. من برآستی در انجام چنین کاری ناتوانم و حفظ خودمختاری خارج از گود ماندن و شکاکیت را نسبت به آنچه برای من ماهیت مذهبی ناروشنی دارد و با اشتیاق بسیار از جانب معتقدین راستین و نوآیینان عنوان می‌شود، ترجیح می‌دهم. پی بردم که بعد از اعلام آشتی اسرائیل و جنبش آزادی‌بخش فلسطین در اوت ۱۹۹۳، این نوع بی‌طرفی انتقادی به من خدمت کرد (نسبت به میزان و حدود آن باز هم کاملاً مطمئن نیستم). به نظر می‌رسید که رضامندی رسانه‌های به هیجان آمده‌ای که جز ابراز شادی و خرسندی از اعلامیه‌های رسمی، سخنی به میان نمی‌آورند، این واقعیت را به درستی نشان ندادند که رهبری جنبش آزادی‌بخش فلسطین به سادگی تسلیم اسرائیل شده است. گفتن چنین چیزی در آن زمان، گوینده را در زمره اقلیت کوچکی قرار می‌داد؛ اما من، به دلایل روشنفکری و اخلاقی، این طور احساس می‌کردم که این حرف باید زده می‌شد. در عین حال، تجربیاتی را که من درباره ایران برشمردم، مقایسه مستقیمی را با سایر ماجراهای تغییر کیش و انکار در انظار همگان پیش می‌کشد که نمایانگر تجربه روشنفکر قرن بیستم است؛ و همین مسائل - هم در غرب و هم در خاورمیانه که آنها را بهتر از هر چیز می‌شناسم - هستند که در اینجا می‌خواهم به آنها بپردازم.



مرادم این نیست که از همان آغاز دوپهلو حرف بزنم و یا ابهامی پدید آورم: من با هر نوع تغییرکیش در مسیر و باور به یک خدای سیاسی مخالفم. از نظر من، این هر دو نوع رفتار برای روشنفکر ناشایست‌اند. منظورم این نیست که روشنفکر باید در کنار آب باقی بماند، نوک پای خود را به آب بزند، اما بیشتر اوقات خشک بماند. تأکید من بر همه آنچه که در این خطابه‌ها نوشته و اهمیت آنها را به روشنفکر گوشزد کرده‌ام، درگیری و تعهدی عاشقانه، خطرپذیری، افشا، پای‌بندی به اصول، آسیب‌پذیری در مناظره‌ها، و درگیری با اهداف دنیوی است. مثلاً تفاوت ما بین روشنفکر حرفه‌ای و آماتور که پیشتر از آن یاد کردم، دقیقاً بر این نکته تأکید دارد که روشنفکر حرفه‌ای مدعی است که شالوده بی‌طرفیش بر پایه‌های یک حرفه قرار دارد، و از این رو مدعی عینیت است؛ حال آنکه انگیزه روشنفکر آماتور نه دریافت پاداش است و نه از طریق طرحی در جهت تحقق هدفی قابل دسترس دست به عمل می‌زند، بلکه استلزامهای تعهدآوری آن را عملی می‌کند که نسبت به ایده‌ها و ارزشهای موجود در قلمرو عامه، به آنها پایبند است. روشنفکر، بنابر ماهیتش، در روند زمان به سوی حوزه سیاست، چرخش می‌کند. برخی از دلایل این چرخش به این قرارند که برخلاف قلمروهای دانشگاهی و آزمایشگاهی، دستمایه حوزه سیاست ملاحظات قدرت و خواسته‌های مشخصی است که کل یک جامعه یا ملت را به حرکت درمی‌آورد، که، بنا به گفته محتوم مارکس، روشنفکر را، به طور نسبی، از تعبیر و تفسیر پرسش‌های ناپیوسته به پرداختن به مسائل بسیار مهمتر تغییرات و دگرگونی اجتماعی می‌کشاند.

هر روشنفکری که حرفه‌اش ارائه و بیان روشن دیدگاهها، ایده‌ها، و ایدئولوژیهای ویژه است، منطقاً آرزومند است آنها را در جامعه جاری



عمل بپوشاند. به روشنفکری که مدعی است فقط برای خود، یا برای آموزش محض، و یا فقط به خاطر علم مجرد می نویسد، نه می شود و نه باید باور داشت. به قول جین جنت^۱، یکی از نویسندگان بزرگ قرن بیستم، همان لحظه ای که مقاله یا رساله ای را در جامعه ای منتشر کردید، به حیات سیاسی آن جامعه وارد شده اید؛ بنابراین اگر نمی خواهید موجودی سیاسی باشید نه بنویسید و نه سخرانی کنید.

قلب پدیده تغییر کیش، در گرویدن و پیوستن می تپد؛ نه ضرورتاً در صف قرار گرفتن، بلکه به خدمت درآمدن و (گرچه ممکن است از کاربرد این کلمه بدتان بیاید) همکاری و همفکری کردن است. در مقایسه با دوران جنگ سرد، که لژیونهای روشنفکر در قالب نبردی به هم پیوستند که نبرد برای قلبها و اذهان همه مردم جهان قلمداد شده بود، به ندرت از اینگونه نمونه های بی اعتبار و ناخوشایند در غرب، و بخصوص در ایالات متحده، به چشم می خورد. در سال ۱۹۴۹ کتاب بسیار مشهوری، به ویرایش ریچارد کراسمن، با عنوان خدای ناکام^۲ منتشر شد که سیمای مانوی غریبانه ای از روشنفکر جنگ سرد را به تصویر کشیده بود؛ عنوان کتاب و مهر آشکارا مذهبی آن بیش از مفاد خود کتاب در اذهان باقی ماند، اما فحواي آن باز هم به یادآوریش می ارزد.

به عنوان سندی برای زودباوری روشنفکران برجسته غرب - کسانی چون ایگناتسیو سیلونه، آندره ژید، آرتور کستلر، اشتفن اشپندر و مانند آنها - خدای ناکام به هر یک از آنها اجازه داد تا تجربه های طی طریق مسکو، سرخوردگی اجتناب ناپذیر ناشی از آن، و پیامد در آغوش کشیدن مجدد ایمان غیرکمونستی خود را دوباره تعریف کنند. کراسمن



پیشگفتار کتاب را صراحتاً با عباراتی مذهبی و یزدان‌شناختی به فرجام می‌رساند: «شیطان زمانی در بهشت زندگی می‌کرد، و بعید است کسانی که او را ملاقات نکرده‌اند هنگام دیدن فرشته او را باز شناسند.»^{۱۱} البته این امر فقط سیاست نیست، بلکه بازی اخلاق نیز هست. نبرد در راه خرد، همراه با زندگی روشنفکرانه‌ای که بسیار محنت‌بار و غم‌انگیز بود، به نبردی برای اعتلای روح و نفس بدل شد. بی‌گمان، چنین حالتی در اتحاد جماهیر شوروی و اقمار آن، آنجا که دادرسی‌های نمایشی، گناه‌زدایی توده‌ای، و نظام غول‌آسای کیفری نمونه‌هایی از وحشت‌های دشوار و ناگوار آن سوی پرده آهنین را تشکیل می‌دادند، نیز جاری بوده است.

در غرب، اغلب اوقات از بسیاری رفقا و هم‌زمان پیشین خواسته می‌شد تا در انظار همگان توبه کنند. این توبه بسی ناشایست و دور از ذهن بود. بخصوص، وقتی شامل افراد نامبرداری می‌شد که نامشان در خدای ناکام آورده شده بود. اوضاع و احوال بسیار وخیم‌تر وقتی پیش می‌آمد که - در ایالات متحده به عنوان یک نمونه ویژه و نمایان - این توبه جنون توده‌ای را اغوا می‌کرد. در مورد کسی چون من که در دهه ۱۹۵۰، در هنگامه اوج مک‌کارتیسم، به عنوان شاگرد مدرسه‌ای از خاورمیانه به آمریکا آمده بود، این توبه شکل دهنده طبقه روشنفکر ستمگر و اسرارآمیزی شد که تا امروز، به نحوی بیش از اندازه اغراق‌آمیز، همچون تهدیدکننده‌ای داخلی و خارجی بلا تکلیف مانده است. همه اینها بحران دلسردکننده خودانگیخته‌ای به شمار می‌آمد که بر پیروزی مانوی‌گرایی نااندیشیده بر عقل و تجزیه و تحلیل خودسنج دلالت می‌کند.

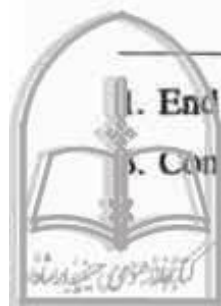
مشاغل نه بر پایه دستاوردهای روشنفکری بلکه بر شالوده اثبات سیاهیهای کمونیسم، پشیمانی، خبرچینی دوستان یا همکاران، و یا همکاری و همفکری مجدد با دشمنان دوستان پیشین، استوار بودند.



تمام نظامهای گفتمانی، از مکتب به اصطلاح عملگرای پایان ایدئولوژی^۱ گرفته تا وارثان فانی و زودگذر چند سال اخیر آن، یعنی مکتب پایان تاریخ^۲، از کمونیسم ستیزی مایه گرفته بودند. به دور از دفاعی منفعل از آزادی، کمونیسم ستیزی متشکل در ایالات متحده، به حمایت پنهان و تهاجمی CIA از گروه‌هایی انجامید که آن‌طور که باید و شاید غیراستثنایی نبودند. تشکیل گروه‌هایی مانند مجمع آزادی فرهنگی^۳ (که نه تنها در توزیع جهانی کتاب خدای ناکام فعالیتی چشمگیر داشت، بلکه به نشریاتی چون Encounter نیز کمک‌های مالی چشمگیری کرد)، رخنه در اتحادیه‌های کارگری، تشکیلات دانشجویی، کلیساها، و دانشگاهها را می‌توان از آن جمله شمرد.

بی‌تردید بسیاری از کارهای موفق که تحت نام کمونیسم ستیزی صورت گرفت، از سوی حامیان آنها به عنوان یک جنبش ثبت شدند. جنبه‌هایی که تحسین کمتری برانگیختند عبارتند از: اولاً، فقدان اصول در بحث و جدل روشنفکری باز و مناظره فرهنگی پیشرفته‌ای که از طریق ابزارهای نظامی انجیلی، و در نهایت غیرعقلانی، باید‌ها و نبایدها (پیشگامان «صحت سیاسی» امروز) بروز کرد؛ ثانیاً صورتهای متعدد خود - تحریفی علنی که تا همین امروز ادامه دارد. اینها هر دو، همراه با عادتهای مذموم دریافت پاداشها و امتیازهایی از یک گروه، در کنار هم حرکت می‌کنند؛ مگر هنگامی که فرد جهت خود را تغییر دهد که در آن صورت پاداش خود را از پشتیبان جدیدی دریافت خواهد کرد.

در اینجا، بخصوص می‌خواهم بر مطلوبیت ناخوش آیند تغییر کیش



آدمی و پس گرفتن حرفش تأکید کنم، که چگونه در نزد این فرد درگیر، رضایت دادن در انظار و، متعاقب آن، ترک آیین کردن، نوعی خودپرستی و گستاخی در نظام روشنفکری پدید می‌آورد که ارتباط خود را با مردم و فرایندهای خدمت به آنها از دست داده است. من بارها تکرار کرده‌ام که روشنفکر، به نحوی آرمانی، نقش‌رهایی و روشنگری را ایفا می‌کند، اما هرگز به مثابه تجرید یا خدایان بی‌روح و دور از دسترسی که باید به آنها خدمت کرد، نقش بازی نمی‌کند. نقش روشنفکر - جریانی که او نمایندۀ اش است و چگونگی ارائه دادن ایده‌هایش به مخاطبین - همواره باید جزء زنده‌ای از تجربیات در جریان حرکت جامعه و به آن پیوسته باشد. این معنا درباره فقر، محرومین، خاموشان، افراد فاقد نمایندۀ، ناتوانان و بی‌قدرتان، مصداق پیدا می‌کند. اینها به صورتی یکسان، واجد عینیت و جاری‌اند؛ نمی‌توانند در جایی به حیات خود ادامه دهند که جلوه‌گر شده و سپس در زیر آوار یک رشته باورهای شخصی، بیانی‌های دینی، و روشهای حرفه‌ای منجمد و بی‌حرکت وامانده‌اند.

این‌گونه نموده‌ها، ارتباط پایدار مابین روشنفکر و جنبش، یا فرایندی را که او جزئی از آن به‌شمار می‌آید، از میان برمی‌دارد و می‌گسلد. علاوه بر این، این خطر ترسناک هم وجود دارد که فرد، خودش، دیدگاه‌هایش، درست‌اندیشی‌اش، و موقعیتهای خویش را بسیار با اهمیت تلقی کند. از نظر من، خواندن مجدد شهادت‌نامه خدای ناکام، اندوه‌آور است. می‌خواهم این پرسش را مطرح کنم: چرا اصولاً شما، به عنوان یک روشنفکر، به خدایی معتقد شدید؟ و از این گذشته، چه کسی به شما این حق را داد که تصور کنید باورهای اولیه و سرخوردگی بعدی شما تا این حد مهم‌اند؟ در نظر من، باورهای مذهبی، هم در خود و هم برای خود، قابل درک و عمیقاً شخصی‌اند: آنچه را که روشنفکرگیتی باور نمی‌پذیرد.



و آن را تجاوز ناخوشایند یک قلمرو به قلمرو دیگر می‌پندارد، زمانی است که نظامی به تمام معنی جزم‌اندیش به جای فرایند بده بستان و تبادل نظر حیاتی می‌نشیند، که در آن نظام یک طرف معصومانه نیک، و طرف دیگر، بی‌کم و کاست، شرور و شیطانی تلقی شود. سیاست به تعصبی دینی تبدیل می‌شود که ثمره‌اش تصفیه‌های قومی، قتل عام توده‌ها، و کشاکش پایان‌ناپذیری است که ژرف‌اندیشی درباره آنها، همان‌طور که امروزه در یوگسلاوی سابق شاهدش هستیم، ابعاد هراسناکی پیدا می‌کند.

نکته طعنه‌آمیز و وارونه این است که اغلب، واگراینده پیشین دین و گرونده جدید، هر دو به یکسان ناشکیبا، جزم‌اندیش، خودسر و متجاوزند. جای بسی افسوس است که در سالهای اخیر، چرخش از منتهی الیه چپ به منتهی الیه راست به تکنیک خسته‌کننده‌ای تبدیل شده که ثمره‌اش تظاهر به استقلال و روشنگری است. این امر، به ویژه در ایالات متحده، فقط در حوزه سلطه ریگانیسم و تاچریسم بروز یافته است. شاخه آمریکایی این نوع خود ترویجی، نام تفکر ثانوی بر خود نهاده است؛ به این معنی که اندیشه‌های اولیه در دهه پرتب و تاب شصت، هم افراطی بوده است و هم نادرست. ظرف چند ماه در اواخر سالهای ۱۹۸۰، اندیشه‌های ثانوی در راستای تبدیل شدن به یک جنبش، حرکتی را سامان داد، که هزینه‌های سرسام‌آور آن را حامیان راست‌گرای علم و ادب، مانند مؤسسات برادلی و اولین^۱ تأمین کردند. دیوید هوروویتز^۲ و پیتروکولیر مدیران ویژه این برنامه بودند، که از قلمهایشان سیلابی رساله و کتاب مشابه سرازیر شد. بیشتر این کتابها



درباره افشای جریانهای افراطی گذشته است که جملگی فروغ و روشنائی را رؤیت کردند، و به گفته یکی از آنها، عمیقاً آمریکایی و ضد کمونیسم شدند.^[۱]

اگر افراد افراطی دهه شصت، با جدل‌های ضد آمریکایی و ضد ویتنامی خود، در باورهایشان مدعی و خود - بزرگ‌بین بودند، تفکرات ثانوی نیز به همان اندازه پرسروصدا و مدعی بود. گرچه به نظر می‌رسید حدی برای خود سانسوری منافقانه و شرح وفادارانه فرمول‌های پشیمانی ناشی از آن، درباره گذشته، متصور نیست، با اینهمه تنها مشکل این بود که دیگر جهان کمونیسم و امپراطوری شیطنانی وجود ندارد. گویی بنیان و اساس واقعی این امر، جشنی بود که برای اجازه عبور از یک خدا به خدایی جدید گرفته شده بود. آنچه زمانی جنبش به شمار می‌آمد، که جزیی از اساسش بر شالوده آرمانگرایی ناشی از شیفتگی و نارضایی از حفظ شرایط موجود بنا شده بود، بعدها از جانب متفکرین ثانوی، ساده و بازسازی شد، و تقریباً به همان چیزی تبدیل شد که آنها نام خواری در برابر دشمنان آمریکا و جنایت نادانسته در جهت وحشیگری کمونیسم بر آن نهادند.^[۲]

در جهان عرب، ناسیونالیسم دلاورانه، و گاه ویرانگر و بی‌محتوای کشورهای متحده عربی دوره ناصر، که در دهه ۱۹۷۰ فروکش کرد، جای خود را به یک رشته سیاستهای محلی و بومی داد که اکثر آنها را رژیمهای بی‌اعتبار اقلیتی نالایق، با خشونت رهبری می‌کردند. هم‌اکنون این رژیمها را ارتشی از جنبش‌های اسلامی تهدید می‌کنند. اما، به هر حال، مقاومتی فرهنگی و گیتی‌باورانه در هر یک از کشورهای عربی باقی مانده است. اکثر نویسندگان، هنرمندان، مفسرین سیاسی، و روشنفکران با استعداد، بخش عمده این مقاومت را تشکیل می‌دهند؛ هرچند که آنها اقلیتی بیش



نیستند، اما بسیاریشان مجبور به سکوت یا تبعید شده‌اند. پدیده نامیمونتر، قدرت و ثروت دولتهایی است که منابع نفت سرشاری در اختیار دارند. بسیاری از رسانه‌های جنجالی غربی توجه خود را به رژیم‌های بعثی سوریه و عراق جلب کردند، تا خود را با فشار آرام و دسیسه‌آمیزی وفق دهند که از جانب حکومت‌هایی وارد می‌آمد که پول زیادی در اختیار دارند تا صرف حامیان بخشنده و دست و دلباز دانشگاهیان، نویسندگان و هنرمندان کنند. این فشار، به‌ویژه، در دوران بحران و جنگ خلیج فارس بروز یافت. قبل از بحران، عرب‌گرایی را، بی‌چون و چرا، روشنفکرانی پیشرو حمایت می‌کردند که خود را ادامه‌دهندگان راه ناصر، ضد امپریالیسم، و حامی استقلال می‌دانستند که انگیزه کنفرانس باندونگ و جنبش عدم تعهد بود. بلافاصله بعد از مصیبت‌ها و بدبختی‌های ناشی از اشغال کویت، از جانب عراق، روشنفکران بار دیگر به صف‌بندی هیجان‌آوری پرداختند. همراه با روزنامه‌نگاران، به کل دوایر صنعت چاپ مصر نیز فرمان تغییر مشی داده شد. ناسیونالیست‌های پیشین عرب، ناگهان تحسین و ستایش دشمنان منفور گذشته و دوستان و پشتیبانان کنونی، یعنی عربستان سعودی و کویت را آغاز کردند.

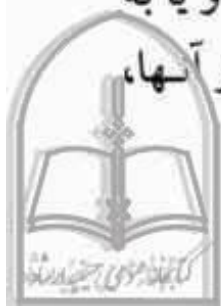
احتمالاً برای انجام این عقب‌گرد پادشاهای سودمندی پیشنهاد شده بود؛ اما گذشته از این، متفکران ثانوی عرب به‌طور ناگهانی به احساسات آتشین خود نسبت به اسلام به همان گونه‌ای پی بردند که پاکدامنی خارق‌العاده این یا آن حکمران خلیج فارس را تمیز دادند. فقط یکی دو سال قبل، بسیاری از آنها (از جمله رژیم‌های خلیج فارس که به صدام حسین کمک مالی می‌کردند)، مسئولیت رجزخوانی‌ها و سرورهای عراق را برای جنگیدن با دشمن دیرین تازیان، یعنی ایرانیان، به عهده گرفته



بودند. زبانی که در آن روزها به کار برده می شد، غیرانتقادی، گزافه گو، و احساساتی بود، و از آن بوی قهرمان پرستی و شبه مذهبی به مشام می رسید. وقتی عربستان سعودی جورج بوش و ارتش او را به خاک خود دعوت کرد، این نواها وارونه شدند. آنها این بار، با زبانی رسمی نوعی ناسیونالیسم عرب را (ناسیونالیسمی که خودشان آن را به یک تقلید ادبی خام و ناپخته تبدیل کرده بودند) که حکمرانان موجود بی چون و چرا از آن حمایت می کردند، به تصریح مردود شمردند.

امروزه، به جهت موضع دست بالاتر جدید آمریکا، به عنوان نیرویی خارجی در خاورمیانه، مسائل برای روشنفکران عرب بسیار بغرنج و پیچیده شده است. چیزی که زمانی خود به خود و بدون نیاز به تأمل، ضد آمریکایی - جزمی، کلیشه وار، و به نحو مضحکی ساده - تلقی می شد، از طریق یک فرمان به آمریکایی گرایی، تغییر شکل داد. در بسیاری روزنامه ها و مجلات سراسر دنیای عرب، بخصوص آنهایی که کمک مالی و همیشه آماده ای را دریافت می کردند، انتقاد از آمریکا به نحو چشمگیری کاهش یافت، و گاهی نیز محو شد. این امر به موازات ممنوعیت متداولی، علیه انتقاد از این یا آن رژیم که عملاً به مبارزه طلبیده می شد، پیش می رفت.

ناگهان تعداد انگشت شماری از روشنفکران عرب به نقش تازه خود در اروپا و آمریکا پی بردند. آنان زمانی مارکسیستهای ستیزه جو (اغلب پیرو تروتسکی) و حامیان جنبش فلسطین بودند. بعد از وقوع انقلاب ایران، برخی به اسلام گرویدند. این روشنفکران علیرغم برخی کاوش های جدید، در اینجا و آنجا، که در جستجوی خدایان جدیدی برای خدمت کردن بودند، به همان اندازه که خدایان می گریختند و یا به کنار رانده می شدند، لال و بی زبان می شدند. بخصوص یکی از آنها،



مردی که زمانی از پیروان وفادار تروتسکی به شمار می آمد، مانند بسیاری دیگر، چپ را رها کرد و به سوی خلیج چرخید؛ در آنجا به بمن پیش گرفتن حرفه در کارهای ساختمانی، زندگی دلپذیری برای خود فراهم کرد. درست قبل از درگرفتن بحران خلیج فارس، وی به گونه ای دیگر چهره نمود و به منتقد دوآتشه یکی از رژیم های عرب تبدیل شد. او هرگز نوشته ای به نام خود منتشر نکرد، بلکه مجموعه ای نام مستعار را به کار برد که هویت (و منافع) او را، در عین کوبیدن کل فرهنگ عرب به نحوی پریشان و غیرمنطقی، حفظ کرد. وی این کار را چنان انجام داد که توجه خوانندگان غربی را به خود جلب کرد.

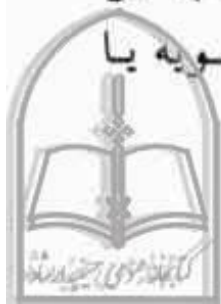
اکنون همه می دانند که تلاش برای انتشار مطالبی که از سیاست آمریکا یا اسرائیل خرده گیری کند، در رسانه های مهم و عمده غرب بسیار دشوار است. برعکس، عنوان کردن چیزهایی مخالف اعراب، به عنوان یک ملت و فرهنگ، یا اسلام به عنوان یک مذهب، به صورت خنده آوری ساده و آسان است. زیرا کسانی که برای غرب سخن می گویند و آنها که سخنگویان اسلام یا جهان عرب اند، در آوردگاه فرهنگ درگیر پیکارند. در شرایطی چنین ملتهب، دشوارترین کار برای یک روشنفکر، انتقاد یا خرده گیری، و انکار سازگاری با شیوه ای است که در لفظ معادل است با خاک یکسان شدن یا زیر و زیر شدن. او در عوض باید بر روی مباحثی چون حمایت آمریکا از رژیم های بی اعتبار تمرکز کند؛ موضوعاتی که برای شخصی که در ایالات متحده می نویسد، تا حدی مثل این است که تحت تأثیر بحث انتقادی قرار گرفته است.

البته، از سوی دیگر، یک اطمینان بالقوه برای دست و پا کردن مخاطب وجود دارد؛ به شرط آنکه شما، به عنوان یک روشنفکر عرب، با مزاجی آتشین و حتی بنده وار، از سیاست آمریکا حمایت کنید و به



خرده گیران آن حمله ببرید؛ و اگر این خرده گیران عرب هم باشند، برای آنها سند جعل کنید تا بدذاتی و شرارتشان را فاش کرده باشید. اگر آنها آمریکایی باشند، داستانها و شرایطی را بسازید و بپردازید که تزویر و خیانت اعراب را اثبات کنند؛ داستان‌هایی را در مورد اعراب و اسلام شرح دهید که سنت آنها را بدنام، تاریختان را بی‌قواره و محو، و ضعف‌های آنها را برجسته کند. این داستانها و شرایط هم البته بسیار فراوانند. بالاتر از همه، به کسانی حمله ببرید که دشمنی‌شان را مجاری رسمی تأیید کرده باشند؛ از آن جمله می‌تون صدام حسین، بعثی‌گرایی، ناسیونالیسم عرب، جنبش فلسطین، و دیدگاههای اعراب نسبت به اسرائیل را برشمرد. یقیناً این امر راه صعودی را فراهم می‌آورد که انتظارش را داشتید: به عنوان فردی دلیر و با جرأت، رک‌گو، آتشین مزاج و مانند آنها شناخته می‌شوید. یقیناً خدای جدید همان غرب است. به نظر شما، اعراب باید تلاش کنند تا مثل غرب شوند، و غرب را همچون مرجعی تلقی کنید. آنچه به فراموشی سپرده شده، تاریخ اعمالی است که غرب واقعاً مرتکب شده است. آنچه به فراموشی سپرده شده، نتایج ویرانگر جنگ خلیج فارس است. این خود ما اعراب و مسلمانانیم که بیمار و ناسازیم، مشکل ما از خودمان ناشی می‌شود، و از ماست که بر ماست. [۴]

برای این نوع اعمال، دلایل متعددی وجود دارد. اول اینکه، در اینجا هیچ نوع جهانشمولی یافت نمی‌شود. به این دلیل که شما نسنجیده به یک خدا خدمت می‌کنید، ابلیسان همیشه در طرف دیگر قرار دارند؛ این موضوع، در هر دو مورد صادق است: چه زمانی که پیرو تروتسکی بودید، و چه حالا که به عقاید خود پشت کرده و به تروتسکیست پیشین تبدیل شده‌اید. شما، درباره سیاست، برحسب روابط دوسویه با



تاریخهای مشترک نمی‌اندیشید؛ مثلاً به پویایی و دینامیسمی پیچیده نمی‌اندیشید که مابین اعراب و مسلمانان با غرب، و برعکس، پیوند برقرار کرده است. تجزیه و تحلیل واقعی روشنفکرانه اجازه نمی‌دهد که یک طرف را بی‌گناه و بی‌آزار و طرف دیگر را ابلیس خطاب کنیم. برآستی، در جایی که فرهنگها مورد نظرند، باور یک سویه به شدت اشکال برانگیز است، زیرا اکثر فرهنگها جعبه‌های کوچک غیرقابل نفوذ همگن نیستند، که همگی یا خوب باشند و یا بد. اما اگر چشمتان ناظر به ولی نعمت خود باشد، فقط می‌توانید به مثابه یک مرید یا دستیار، و نه چونان یک روشنفکر، بیندیشید. در پس ذهن شما فقط اندیشه خشنود کردن، و نه اندیشه ایجاد ناخشنودی و رنجش، جای دارد.

ثانیاً، البته که تاریخچه خدمات شما به سروران گذشته، زیر پا لگد مال شده و یا به شکل دیوآسایی بروز یافته است، اما این امر کوچکترین تحرکی را برای خود - ناباوری در شما بوجود نمی‌آورد؛ هیچ شوقی را برای پرسش درباره منطق اولیه‌ای بر نمی‌انگیزد که براساس آن، با صدایی رسا، در خدمت یک خدا درآمدید، و سپس ناگزیر، و با فریب خود، همان کار را برای یک خدای جدید انجام دادید. چنین مباد: همان‌طور که در گذشته راه خود را از یک خدا به سوی خدایی دیگر کج کردید، در زمان حاضر نیز همان کار را ادامه می‌دهید، و گرچه اندکی بدبینانه به نظر می‌رسد، ولی خالی از حقیقت نیست که در پایان به همان نتیجه خواهید رسید.

برعکس، روشنفکر راستین یک گیتی باور است. هرچند بیشتر روشنفکران وانمود می‌کنند که نقش آنها برتر و دارای ارزشهای غایی است، نظام اخلاقی در همین جهان غیرمذهبی ما و با کنش آنها آغاز می‌شود: جایی که اتفاق می‌افتد، خواسته‌های چه کسانی را برآورد،



می‌کند؛ چگونه با اصول اخلاقی استوار و جهانشمول ناگهان به این سو و آن سو می‌رود؛ چگونه میان قدرت و عدالت تمیز قائل می‌شود؛ چه چیزی را از گزینه‌ها و برگزیده‌های فرد آشکار می‌کند. خدایانی که همواره ناکامیابند، مآلاً، از روشنفکر یقینی نامشروط و دیدگاهی کلی و یکپارچه از واقعیت را طلب می‌کنند، که فقط پیروان یا دشمنان را تشخیص دهد. آنچه مرا می‌هراساند، و به همان اندازه برایم جالب است، این است که چگونه می‌توان فضایی را، در قلمرو فکر، برای تردید کردن و برای بخشی از هوشیاری، طعنه شکاک (و نیز ترجیحاً خود - استهزایی) گشوده نگه داشت. بله، عقایدی دارید و داوری‌هایی می‌کنید، ولی آنها از طریق کار، و به واسطه آگاهی ناشی از ارتباط برقرار کردن با دیگران، سایر روشنفکران، جنبشی توده‌ای، تاریخی مداوم و پیوسته، و یک رشته حیات سرزنده و با نشاط به دست آمده‌اند. مشکل اینها، مانند تجربید یا قشریت، اینجاست که آنها ولی نعمتهایی‌اند که همواره به تسکین و نوازش نیازمندند. نظام اخلاقی و اصول اخلاقی روشنفکر نباید از نوعی جعبه ابزار مهر شده تشکیل شده باشد که یک سویه می‌گذرد و عمل می‌کند، و موتوری آن را تقویت می‌کند که فقط یک تک منبع سوخت دارد. روشنفکر باید به سیر و سلوک پردازد، باید فضایی در اختیار داشته باشد که در آن بایستد و به آمریت پاسخ دهد، زیرا اطاعت بی‌چون و چرا، در دنیای امروز، یکی از بزرگترین تهدیدها برای یک زندگی روشنفکرانه اثربخش و اخلاقی به شمار می‌آید.

رویارویی با چنان تهدیدی کار دشواری است، و حتی دشوارتر از آن یافتن راهی است که از طریق آن بتوان در باورهای خود ثابت قدم بود، و همزمان آزادی کافی برای رشد، تغییر آراء، دیدن نویافته‌ها، یا پی بردن به چیزهایی را در اختیار داشت که زمانی کنار گذاشته شده‌اند. دشوارترین



جنبه روشنفکری به این قرار است که، بدون خو گرفتن به یک نهاد و یا تبدیل شدن به آدمی مکانیکی که طبق دستور یک نظام یا روش عمل می‌کند، بتواند آنچه را که از طریق کار و مشارکت مستقیم برایش تأیید شده، بیان کند. کسی که از موفقیت در این مورد، و هم‌چنین بر اثر هشیار و استوار نگهداشتن خود به نشاط آید، متوجه می‌شود که همگرایی تا چه حد رقیق و خام است. اما تنها راه برای دستیابی به چنین موفقیتی، این است که مدام به خود یادآور شوید که، به عنوان روشنفکر، فردی هستید که در بالاترین حد توان خود می‌توانید مابین بیان فعال حقیقت و تن سپردن منفعل به یک ولی نعمت یا آمریت، برای رهبریتان، از حق انتخاب برخوردار باشید. در برابر روشنفکرگیتی باور، آن خدایان همواره ناکامیابند.

پی‌نوشت

1- *The God that Failed*, ed. Richard Crossman (Washington, D. C.:

Regnery Gateway, 1987), p. vii.

۲- توصیفی سرگرم‌کننده و زیرکانه از کنفرانس تفکرات ثانوی، که از جانب کریستوفر هیچنز Christopher Hitchens، تحت عنوان به منظور مباحثه: مقالات و گزارشهای اقلیت، برگزار شد، در دسترس است. ن. ک.:

For the Sake of Argument: Essays and Minority Reports (London:

Verso, 1993), pp. 111 - 14.

۳- یکی از مقاله‌های با ارزش درباره انواع متفاوت خودانکاری، مقاله‌ای است از ای. پ. تامپسون، تحت عنوان «سرخوردگی یا ترک آیین؟» در کتاب قدرت و آگاهی. ن. ک.:



"Disenchantment or Apostasy? A Lay Sermon" in *Power and Consciousness*, ed. Conor Cruise O'Brien (New York: New York University Press, 1969), pp. 149 - 82.

۴- یکی از نمونه‌های این نوع نگرش و برخورد را در کتاب نگاه شکسته: رویارویی جوامع اسلامی با غرب، می‌بینیم. ن. ک.:

Daryush Shayegan, *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, trans. John Howe (London: Saqi Books, 1992).



فهرست راهنما

آکسفورد: ۱۰۷، ۱۱۲	آدورنو، تئودور ویزنگروند: ۵، ۹۱-۹۶
آلمان و آلمانی‌ها: ۹، ۳۸، ۷۳، ۹۱-۹۲	۱۰۱
۱۳۵	آرنولد، ماتیو: ۶۳-۶۵
رومانتیسیم: ۴۵	آزادی: ۱۷، ۴۳-۴۴، ۴۹-۵۰، ۶۰
ماتریالیسم: ۴۷	۱۱۴-۱۱۵، ۱۰۸، ۶۴
آلمان جوان (گروه): ۹-۱۰	۱۲۱-۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۳-۱۳۲، ۱۴۳
آماتور: ۳۰	۱۴۸، ۱۶۱، ۱۷۰
آماتورواری: ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۳۲-۱۳۱	آکادمیک: ۱۳۲
تعریف: ۱۲۵، ۱۳۱	بیان: ۱۳۴
آمریت: ۱۹-۱۵، ۲۹، ۳۱، ۳۸، ۶۳	دموکراتیک: ۱۴۵
۶۶، ۶۸، ۷۱، ۱۰۲، ۱۰۷-۱۰۶	آستین، جین: ۲۶، ۶۹
۱۱۳، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۲	آفریقا: ۸۵-۸۶، ۱۰۱، ۱۳۶، ۱۳۸
۱۲۴-۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۴-۱۳۶	آفریقاییان: ۶۵، ۸۷
۱۴۲، ۱۵۵، ۱۷۱-۱۷۰	آفریقای جنوبی: ۷۹
سنتی: ۱۳۶	حکومت نژادپرست: ۷۹



- آمریکا: پنج، شش، هفت، ۵، ۲۳-۲۴، ۲۷، ۴۲، ۵۵، ۶۲-۶۳، ۶۸، ۷۲-۷۳، ۸۸-۸۹، ۹۲-۹۵، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۲۳-۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۷-۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳-۱۴۴، ۱۵۳، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۵۹-۱۶۰، ۱۶۱-۱۷۰
- جامعه مدنی: ۱۲۳
- آمریکایی‌ها: ۶۵-۶۶، ۷۲، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۶۴
- آمریکای جنوبی: ۱۲۳، ۱
- آموزش عاطفی: ۴۶، ۵۰
- آناتول فرانس: ۲، ۸
- آناتولی: ۸۴
- آنا سرژ یونا: ۴۷
- آنتی کوا: ۲۶، ۳۴
- آن رویای اصیل: ۱۳۴
- آورباخ، اریک: ۸۸
- آوشویتس: ۹۴
- آیات شیطان: ۱۳۲
- ابودیب، کمال: ۷۲
- اتحادیه کارگری: ۱۸، ۱۶۱
- اجتماع و اجتماعی: ۸۸
- اجتماع روشنفکر پشیمان: ۷۷
- تاریخ: ۸۹
- تحقیقات: ۹۲
- دنیا: ۱۳۳
- علوم: ۸۸-۸۹، ۱۲۲-۱۲۳
- قومی: ۷۵
- مذهبی: ۷۵
- ملی: ۶۳-۶۴، ۷۵
- تجسس اجتماعی: ۸۳
- واقعتهای اجتماعی: ۹۸-۹۹
- احساسات توده‌ای: ۳۸
- احساسات جمعی: ۶۵
- اخلاق و اخلاقی: ۵، ۲۹، ۴۶، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۵۷، ۱۶۰
- اخلاق جهانشمول: ۶۰
- اخلاق مذهبی: ۶
- اصول اخلاقی: ۶، ۹، ۳۷، ۶۶
- ۱۳۱، ۱۴۲-۱۴۱، ۱۴۵، ۱۷۰
- غیر اخلاقی: ۱۴۴
- فلسفه اخلاق: ۶
- قضاوت اخلاقی: ۹، ۱۰
- تجسس اخلاقی: ۸۳
- نظام اخلاقی: ۱۶۹-۱۷۰
- هنجارهای عینی اخلاقی: ۱۴۲، ۱۴۵
- ادبیات چیست: ۱۱۵



- ادونیس: ۷۲، ۷۴
 ارامنه: ۸۴
 ارزشهای جهانشمول: ۵۰
 ارزشهای متعالی: ۶۵
 اروپا: ۶۰-۵۹، ۷۳-۷۲، ۸۸-۸۷، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۶۶
 اسپینوزا: ۳۷
 استعمار: ۱۳، ۱۹-۱۸
 استعمار اروپا: ۱۳۶
 استعمار: ۲۳، ۲۶، ۴۵، ۷۳، ۷۵، ۸۶
 ۹۱، ۱۰۱، ۱۳۸-۱۳۷
 اسرائیل: ۵، ۹، ۸۴، ۸۷-۸۶، ۱۲۰
 ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۹
 ۱۵۷-۱۵۵، ۱۶۴، ۱۶۸-۱۶۷
 زندگی سیاسی اسرائیل: ۸۶
 اسلام و اسلامی: ۶۶-۶۵، ۷۵، ۱۳۴
 ۱۶۸-۱۶۵
 امرین اسلام: ۷۵
 اسلام بنیادگرا: ۶۶، ۹۸
 اسلام ستیزه‌جو: ۶۷
 اسلام و پیشرفت: ۶۶
 اسلام و تاریخ: ۶۶
 اسلام و حقوق بشر: ۶۶
 اسلام و دموکراسی: ۶۶
 جنبش‌های اسلامی: ۱۶۴
 حقایق اسلامی: ۱۳۶
 دین‌سالاری اسلامی: ۱۵۴
 کشورهای اسلامی: ۷۴
 گروه‌های اسلامی: ۷۴
 اسپندر، اشتفن: ۱۵۹
 اسپنگر: ۹۲
 اسپیتزر، لنو: ۸۸
 اعراب: ۶۵، ۱۷۰-۱۵۷
 افتخار ملی: ۴۰-۳۹، ۱۳۷
 افغانستان: ۱۴۲-۱۴۱
 اقتصاد سیاسی: ۳۶
 اکس، ملکم: ۳۱
 الجزایر: ۴۶، ۱۳۷
 جنگ الجزایر: ۷۹
 جنگ آزادی بخش الجزایر: ۷۵
 السالوادور: ۱۲۰
 البوت، جورج: ۴۸، ۶۶
 امام خمینی: ۱۵۳-۱۵۱، ۱۵۵
 امپریالیسم: ۸۴، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۶۵
 آمریکا: ۱۵۳
 اروپایی: ۸۴
 امنیت ملی: ۱۲۲-۱۲۰
 انتفاضه: ۱۵۶
 اندونزی: ۱۲۰، ۱۴۱
 انقلاب: ۴۲



ایران و ایرانیان: ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۷،

۱۶۵

ایرلند: ۵۷، ۷۸، ۹۰-۹۱

ناسیونالیسم ایرلند: ۴۸

ایروینگ، کریستول: ۱۱۱

ایلیاد: ۱۰۳

بارت، ویلیام: ۱۱۱

بارس، موریس: ۴۰، ۵۷

بازارف: ۴۸-۴۶، ۵۲، ۹۴-۹۳، ۱۰۹

باکل: ۳۸

باکلی، ویلیام: ۲۷

بالدوین، جیمز: ۳۱

بحران ملی: ۷۶

برابری: ۱۷

براون، ورنرفون: ۸۸

برخورد تمدن‌ها: ۳۲

بررسی و نقد کتاب نیویورک: ۱۱۲

برژینسکی: ۸۸-۸۷

برگ: ۹۱

برلین، ایزایا: ۴۵

بروته، شارلوت: ۶۹

بل، دانیل: ۱۱۱

بندا، جولین: ۴، ۲۸-۲۷، ۴۰-۳۷، ۵۹

۶۵، ۷۱، ۱۱۳

ضد انقلاب: ۴۲

انقلاب اسلامی ایران: ۵، ۱۵۲-۱۵۱،

۱۵۵-۱۵۴، ۱۶۶

انقلاب فرانسه: ۳۸

انقلاب کوبا: ۱۰۵

انقلابیون سیاه: ۱۰۱

انگلستان: شش، ۲۶-۲۴، ۳۸، ۷۳، ۷۹،

۸۷، ۹۲-۹۱، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۲،

۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۸

امپریالیسم انگلستان: ۷۹

انگلیسیان: ۲۶-۲۵، ۶۲، ۶۵، ۹۱

اوپنهایم، رابرت: ۵، ۲۳، ۴۲

اورول، جورج: ۶۲

اوستین: ۴۸

اولیس: ۴۹

اونگارتی، گیزپ: ۸۴

اوون، ویلفرد: ۳۰

اووید: ۸۴

ایتالیا: ۳۶

ایتالیایی‌ها: ۸۴، ۹۹

ایدئولوژی: ۱۴-۱۳، ۲۶، ۴۹، ۷۷-۷۶،

۹۵، ۱۲۰، ۱۵۸، ۱۶۱

ایدئولوژی تفکیک و جداسازی:

۸۷

ایدئولوژیک: ۸۶، ۹۵، ۱۳۶



- بنیامین، والتر: ۷۰، ۷۲
 بنی صدر: ۱۵۲-۱۵۳
 بونرها: ۷۹
 بورژوازی: ۹۲، ۱۳
 بوروکرات: ۴۵
 بوروکراسی: ۵۲
 بوسنی و بوسنی‌ها: ۷۵، ۱۳۰، ۱۴۳
 بوش، جورج: ۱۴۰، ۱۶۶
 بوگو، مارشال: ۱۳۷
 بولیوی: ۱۰۵
 بیانیه اسلو: ۱۴۷
 بی.بی.سی: ۲۳-۲۴
 بیت المقدس: ۸۴
 بیروت: ۸۴
 بی‌عدالتی: ۵۰، ۱۴۴، ۱۴۶
 پارک مانسفیلد: ۲۶
 پاریس: ۵۱، ۱۴۷
 پاک دینان: ۷۳
 پاکستان: ۸۶-۸۷
 پالاتینیت: ۳۸
 پاناما: ۵۵، ۱۴۱
 پدران و پسران: ۴۶، ۴۸، ۹۳
 پدرسالاری: ۶۹، ۷۳
 پروتستان: ۵۷
 پروست، مارسل: ۲، ۱۷
 پسامدرن: ۵۰
 پکن: ۱۲۱
 پنگلوس: ۱۴۸
 پیکاسو: ۷۸
 پیلات، پوتتنوس: ۱۳۴، ۱۴۹
 پیوندهای افقی: ۱۸
 قاچریسم: ۱۶۳
 تاکری: ۴۸
 تاگور: ۷۶
 تامسپون، ی.پ: ۱۱۴
 تام پین: ۵۳
 تبعید و تبعیدی: ۳۰، ۳۹، ۱۰۲-۸۳
 ۱۵۳، ۱۵۵-۱۵۶
 تبعیدی ناهمساز: ۸۷
 تبعیدی واقعی: ۱۰۰، ۱۰۲
 تعریف تبعید: ۸۳، ۸۵، ۹۴
 فواید تبعید: ۹۷-۹۶
 ترکیه: ۱۴۱
 تروتسکی: ۱۶۸-۱۶۶
 ترلینگ، لیونل: ۱۱۱
 ترینیداد: ۱۰۱، ۱۰۳
 تشکیلات:
 تشکیلات دانشجویی: ۱۶۱



- مصلحت تشکیلاتی: ۳۹
تصویر هنرمند به عنوان یک
مرد جوان: ۴۸، ۴۶
تعصب: ۱۰
تفاوت: ۶۰-۶۱
تفکر ثانوی: ۱۶۳-۱۶۵
تفکر حجمی: ۶۶، ۲۸
تفکر ملی: ۶۶
تکرشته کاری: ۱۲۹، ۱۲۵، ۱۱۸-۱۱۹
تعریف تکرشته کاری: ۱۱۸
تکرشته کاری در ادبیات: ۱۱۸
تکنولوژی: ۱۱
تکنولوژی سیاسی: ۱۱
تورگنیف: ۹۳-۹۴، ۴۹، ۴۶-۴۷
تولوز: ۵۷
تونس: ۷۴
توین بی: ۲۳
تیمور: ۱۴۱
جاکویی، راسل: ۱۱۰-۱۱۳
جامعه توده‌وار: ۱۴۵، ۲۸
جانسون، پل: ۲۹
جزایر کارائیب: ۹۱، ۸۷
جزم‌اندیشی: ۴۳، ۲۷، ۲۵، ۱۷، ۱۰
۱۵۲، ۱۶۳، ۱۶۶
جنبش عدم تعهد: ۱۶۵
جنت، جین: ۱۵۹، ۴۵
جنسیت: ۶۹
جنگ: ۴۴، ۸۰، ۸۴، ۹۱، ۹۵، ۱۰۱
۱۲۰، ۱۲۳، ۱۳۵، ۱۳۷
۱۴۳-۱۴۲، ۱۵۳
جنگ تروا: ۱۰۳
جنگ خلیج فارس: ۱۵۳
جنگ سرد، ۶۰، ۷۸، ۸۸، ۹۴
۱۲۰، ۱۵۹
جنگ عادلانه: ۱۴۱
جنگ کانال سوئز: ۸۴
جنگ جهانی اول: ۴۰
جنگ جهانی دوم: ۴۰، ۵۹، ۷۷، ۸۴
۸۶، ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۳
جویس، جیمز: ۴۶، ۴۸-۴۹، ۱۱۰-۱۰۹
جهان سوم: ۶۰، ۷۴، ۸۶، ۸۸، ۹۱
۱۲۰، ۱۲۳
جهانشمول: ۲۸، ۴۳، ۵۹-۶۱، ۶۵، ۷۹
۹۸، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۲-۱۴۱
۱۶۸، ۱۷۰
جیز، ادموند: ۸۴
جیکوبسن، جین: ۱۱۱
جیمز، سی. ال. ر: ۱۰۱، ۱۳۸



- چامسکی، نوآم: ۳۲، ۶۱، ۶۸، ۱۲۱، ۱۴۵
- چه گوارا: ۱۰۵
- حرفه‌ای مری: ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۲۹
- حرفه‌ای‌ها: ۲۸-۲۹، ۱۲۵
- حزب: ۱۸، ۷۵، ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۵۴-۱۵۷
- حزب ملی: ۷۴، ۷۹
- حقوق بشر: ۹۸، ۱۴۲
- حقیقت: ۲۷-۲۹، ۳۹-۴۰، ۵۰، ۵۴-۵۵، ۱۲۹، ۱۳۳-۱۳۵، ۱۴۲، ۱۷۱، ۱۴۵-۱۴۸
- حقیقت عینی: ۱۳۶
- حکومت: ۳۱، ۳۸، ۴۳، ۵۰، ۵۳، ۵۵، ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۵۱-۱۵۲، ۱۶۵
- حکومت ایران: ۱۵۲
- حکومت توتالیتار: ۱۲۴
- حکومت شاه: ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵
- حکومت ملی‌گرای: ۸۴
- حکومت نژادپرست آفریقای جنوبی: ۷۹
- حلب: ۸۴
- خاور دور: ۱۲۳
- خاورمیانه: شش، ۳، ۹۸، ۱۲۳، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۶
- خدای ناکام: ۱۵۹-۱۶۲
- خرد و خردورزی: ۲۴، ۴۷، ۵۳، ۱۵۴، ۱۶۰
- خشونت: ۲۵
- خلیج فارس: ۵، ۱۴۰، ۱۶۵، ۱۶۷
- جنگ خلیج فارس: ۵۵، ۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸
- خم رودخانه: ۸۶، ۸۵
- خیانت روشنفکران: ۳۷، ۳۹، ۵۹
- دانش: ۱۲، ۱۴، ۶۷، ۱۳۲
- تولید و توزیع دانش: ۴۱
- صنعت تولید دانش: ۴۱
- دیره رژی: ۴، ۱۰۸-۱۰۵
- ددالوس، استفن: ۴۹-۴۸، ۵۲، ۱۱۰-۱۰۹، ۱۲۴
- دریانوردان، مرته‌ها و مطرودان: ۱۰۱
- دریای سیاه: ۸۴
- دریفوس، آلفرد: ۱، ۴۰، ۵۷
- دگرپود: ۶۱-۶۰
- دلز، ژیل: ۱۷-۱۲
- دموکراسی: ۶۴، ۱۳۷، ۱۴۷



- دموکراتیک: ۳۶، ۱۲۵-۱۲۴، ۱۳۷
 آزادی‌های دموکراتیک: ۱۳۸
 دوبوا، سیمون: ۴۵، ۱۰۶
 دوتوکوویل، آلکسی: ۱۳۷-۱۳۸
 دولتهای ملی: ۷۴
 دون کیشوت: ۳۹
 دیلی، پیترو: ۳۱
 دیکنز، چارلز: ۴۸
 دین: ۹، ۹۸، ۱۵۴، ۱۶۳
 بیانیه دینی: ۱۶۲
 دین باورهای: ۱۶۲
 دین، سیموس: ۴۸
 رابینسون کروزو: ۹۷
 رابین هود: ۵۵
 راسل، برتراند: ۲۳، ۴۵، ۶۱، ۱۱۳
 راکفلر: ۱۲۳
 راو، فیلیپ: ۱۱۱
 رسانه‌ها: ۴، ۱۱، ۱۶، ۳۱، ۳۸، ۴۱
 ۵۴، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۶۷
 رسانه‌های توده‌ای: ۱۰۷-۱۰۶
 رشدی، سلمان: ۱۳۵
 رم: ۸۴
 رمانتیک: ۵۵
 رنان، ارنست: ۳۸-۳۷، ۱۱۳
 روسها: ۶۷، ۹۳، ۱۴۱
 روسیه: ۴۷-۴۵
 روشنفکر و روشنفکران:
 آسیب‌پذیری در مناظره: ۱۱، ۱۵۸
 آفریقایی: ۶۰
 آکادمیک: ۶۶، ۱۱۴
 آماتور: ۱۱، ۲۴، ۱۲۵، ۱۵۸
 آمریکایی: ۶۶، ۷۷، ۱۱۲
 به عنوان اجنبی: ۷
 ارتباط با قدرت: ۴
 ارگانیک: ۳۶-۳۷، ۱۰۸
 اروپایی: ۸۶، ۱۵۳
 استقلال فکری: ۳، ۱۰، ۱۲، ۵۳
 ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۳۱
 انگلیسی: ۲۷، ۶۶، ۱۱۲
 ایرانی: ۱۵۱
 به عنوان ابزار: ۱۴، ۱۷
 به عنوان موضوع: ۱۴، ۱۷، ۴۲
 بیانیه: ۲
 پندار: ۶، ۴۲، ۴۵، ۹۶
 پوچ‌گرایی مدرن: ۹۳
 تأثیر: ۶، ۹، ۴۵، ۹۴، ۱۰۶
 تبعیدی: ۸۷-۸۹، ۹۰-۹۱، ۹۹
 ۱۰۲
 تعریف: ۲، ۸، ۳۵، ۳۷



- ۳۹، ۴۱، ۴۴، ۵۵، ۷۱-۷۰، ۱۱۶
- تکرشته کار: ۱۱۸
- جهانشمول: ۴۱، ۶
- چینی: ۶۰
- حرفه: ۴۴، ۴۸، ۵۰، ۵۶، ۹۶
- ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۳۳
- ۱۴۲
- حرفه‌ای: ۴، ۱۰، ۱۵۸
- خصوصی: ۴۴، ۵
- خطرپذیری: ۱۱، ۱۵۸
- دخالت: ۶
- در حاشیه: ۱۰۲
- فرانسه: ۲، ۶۰
- درگیری با اهداف دنیوی: ۱۱، ۱۵۸
- راستین: ۶
- ژاپنی: ۷۷
- سرمایه: ۵۳
- سنتی: ۳۶، ۱۰۷
- ضد روشنفکر: ۲۴، ۵۷
- طبقه: ۲۵، ۲۷، ۱۰۶، ۱۶۰
- عرب: ۶۰، ۱۶۷-۱۶۶
- غیرارگانیک: ۱۱۰
- فرامدرن: ۱۳
- فرانسه: ۱۰۷-۱۰۵
- فمینیست مدرن: ۶۸
- روشنفکرگرایی: ۲۵
- گیتی‌باور: ۶، ۲۸، ۹۸، ۱۵۵
- ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۷۱
- مأموریت: ۳۹
- مدرن: ۴۶، ۹۱
- مدعیان: ۵، ۱۰
- مزاحم حفظ شرایط موجود: ۲۴
- مسئولیت: ۱۲، ۱۴۷
- مشروعیت: ۱۰۷
- نامحرم: ۲۴، ۳۱
- نقش: ۳-۴، ۶، ۱۱-۱۰، ۱۴-۱۳
- ۲۶-۲۴، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۳
- ۳۵-۳۷، ۴۳، ۴۵-۴۶
- ۵۲-۵۳، ۵۵، ۶۰، ۶۴، ۷۱
- ۷۴، ۹۴، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۵
- ۱۲۴، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۶
- ۱۵۲، ۱۶۹
- نیویورک: ۱۱۰، ۱۱۳
- و آزادی: ۴۹-۵۰، ۹۷، ۱۰۰
- ۱۲۴، ۱۶۲
- و آگاهی: ۱۵-۱۲، ۱۷، ۳۲، ۵۲
- ۹۴
- و افشا: ۱۱، ۱۵۸
- واقعی: ۳۹-۳۷، ۴۵



- و انتقاد: ۵۵-۵۶، ۷۶
و انقلاب: ۴۲، ۵۵
و تحقیق: ۵۳
و تشکیلات: ۱۰۶
و تعهد: ۴۵، ۱۵۸
و توده‌ها: ۲۷
و حقیقت: ۱۵-۱۳، ۱۷، ۳۷-۳۸، ۴۰
و دانش: ۱۶-۱۵، ۵۳، ۹۷
و درست‌اندیشی: ۱۰
و دیدگاه‌ها: ۱۰
و روح تحقیق: ۳، ۱۰
و سرکشی: ۳۹
و سیاست: ۱۰-۹، ۱۳، ۱۸
و سنت: ۴۲
و شهادت: ۳
و وظیفه: ۲۵، ۳۰، ۶۸، ۷۸-۷۹، ۱۷۰
و عدالت: ۳۷-۳۸
و عمل: ۱۳-۱۲، ۱۵، ۱۸
۵۳-۵۲، ۶۱، ۱۳۲
و قدرت: ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۵۰
۵۴-۵۳، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۹
۱۳۱، ۱۷۱-۱۷۰
و قضاوت اخلاقی: ۵۳
- و گفتمان: ۸، ۶۱
و مخالفت: ۳۹، ۳۲، ۴۴، ۵۴
۶۷، ۱۰۲
و ناسیونالیسم: ۴۲
و نمایندگی: ۱۳-۱۲، ۱۸، ۴۳
۴۶، ۵۳، ۵۵، ۶۴، ۶۹، ۷۸
۱۳۰، ۱۶۲
ویژه: ۶، ۴۱
و هنر تجسم: ۴۴
هدف: ۵۰، ۷۶
همگانی: ۵، ۴۴-۴۳
ریگان، رونالد: ۱۱۱-۱۱۰
ریگان‌یسم: ۱۶۳
ریلکه، ماریا: ۱۰۰، ۱۰۳
ژنیر موباتو: ۸۶
زبان: ۳۰، ۴۱، ۵۰، ۵۳، ۶۱-۶۰، ۶۶
۶۹، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۱۰۳، ۱۱۴
۱۲۱، ۱۳۹، ۱۶۶
اجتماع زبانی: ۶۲
اسپرانتو: ۶۱
ایده تجربی: ۱۶
به عنوان موسیقی متن: ۶۲
حرفه‌ای: ۱۳۰
سیاسی: ۶۲، ۱۳۱



- صنفی: ۱۱۰
مشرک: ۶۵
ملی: ۱۴۴، ۶۷-۶۸، ۶۳، ۶۱
نقش: ۱۱۴
و ملیت: ۲۸
زولا، امیل: ۱-۲
زونتک، سوزان: ۱۱۱
ژاپن: ۷۶
امپراطوری: ۷۶
نژاد: ۷۷
ژاپنها: ۶۷
ژید، آندره: ۱۵۹، ۱۰۵
ساختار زبان: ۱۶
سارتر، ژان پل: ۴، ۶، ۲۹، ۴۱، ۴۵، ۱۱۵-۱۱۷، ۱۰۶
سازمان ملل: ۶۰، ۱۴۰
ساندی تلگراف: ۲۵
سانسور: ۱۴
سخنرانی‌های ریت: ۲۳-۲۴، ۳۰
سرمایه‌داری: ۱۳
سعید، ادوارد، هفت، هشت، ۳-۶
۱۷، ۸-۱۴
سفرهای گالیور: ۹۱
سقراط: ۳۷
سلیم: ۸۵-۸۶
سنت: ۱۱، ۳۰، ۴۷، ۵۹-۶۱، ۷۱-۷۳، ۱۰۲، ۱۱۳-۱۱۴، ۱۳۶، ۱۶۸
سه زر، امه: ۷۳، ۷۶، ۱۳۸
سوربون: ۱۰۶
سوریه: ۱۶۵
سوسیالیسم: ۹۵
سويفت، جاناتان: ۹۰
سیاست و سیاسی: ۲۹، ۳۹، ۵۳، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۹-۱۶۰
۱۶۳-۱۶۴، ۱۶۸
اجتماعی: ۲۸
اصول: ۶۶
اقتصادی: ۱۲۰
تاریخ: ۸۹
خارجی: ۲۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۴۱
۱۴۵
خدای: ۱۵۸
رهایی سیاسی: ۷۶
صحت: ۱۱۹-۱۲۰، ۱۶۱
عالم‌ان: ۱۲۰
علم: ۱۲۱
عمومی: ۱۳۲
و زبان انگلیسی: ۶۲



- سی.ان.ان: ۲۴
سیرل، جان: ۲۳
سیل، کرک پاتریک: ۷۲
سیلونه، ایگناسیو: ۱۵۹
شوقشناسی: هشت، ۸، ۲۵
شرق و شرقیان: ۲۶
شریعتی، علی: ۷۲
شونبرگ: ۹۱-۹۲
شوروی: ۸۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۴۱، ۱۶۰
شیلز، ادوارد: ۷۰-۷۲
صدام حسین: ۱۴۱، ۱۶۵، ۱۶۸
صورت باوری تکنیکی: ۱۱۸
طبقه: ۳۸، ۶۴
کارگر: ۳۶
متوسط: ۲۷، ۷۸
عدالت: ۱۷، ۴۳-۴۴، ۷۴، ۱۲۳
عراق: ۵۵، ۸۴، ۱۴۱-۱۴۰، ۱۵۳، ۱۶۵
عربستان سعودی: ۱۶۵-۱۶۶
علم جدید: ۹۹
عمل یکسان: ۶۴
عوام: ۳۷
غرب: ۲۶، ۳۲، ۵۹-۶۱، ۶۵، ۷۷، ۹۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۷-۱۳۶، ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۵۵-۱۵۷، ۱۶۰-۱۵۹، ۱۶۷-۱۶۹
فاشیسم: ۵۷، ۷۶، ۹۱، ۱۳۵، ۱۵۳
فالکلند: ۸۰
فانون، فرانتس: ۷۶-۷۵، ۷۹، ۱۳۸
فراسوی یک مرز: ۱۰۱
فراساختارگرایی: ۱۶
فرامدرن: ۱۳-۱۲
فرانسه: هشت، ۴۰، ۴۵، ۵۷، ۶۵، ۷۳
فرانسه: ۷۵، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۴-۱۱۳
فرانسویان: ۶۵
فرانکفورت: ۹۱-۹۲
مجلس نمایندگان: ۹
فرقه گرایی: ۳۸، ۸۷
فرهنگ: ۲۶، ۲۸، ۳۶، ۵۵، ۶۵، ۷۱-۷۲، ۷۴، ۸۷، ۹۱-۹۲، ۱۰۱
فرهنگ: ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۳۹-۱۳۸، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹
سی.ان.ان: ۲۴
سیرل، جان: ۲۳
سیل، کرک پاتریک: ۷۲
سیلونه، ایگناسیو: ۱۵۹
شوقشناسی: هشت، ۸، ۲۵
شرق و شرقیان: ۲۶
شریعتی، علی: ۷۲
شونبرگ: ۹۱-۹۲
شوروی: ۸۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۴۱، ۱۶۰
شیلز، ادوارد: ۷۰-۷۲
صدام حسین: ۱۴۱، ۱۶۵، ۱۶۸
صورت باوری تکنیکی: ۱۱۸
طبقه: ۳۸، ۶۴
کارگر: ۳۶
متوسط: ۲۷، ۷۸
عدالت: ۱۷، ۴۳-۴۴، ۷۴، ۱۲۳
عراق: ۵۵، ۸۴، ۱۴۱-۱۴۰، ۱۵۳، ۱۶۵
عربستان سعودی: ۱۶۵-۱۶۶
علم جدید: ۹۹
عمل یکسان: ۶۴
عوام: ۳۷
غرب: ۲۶، ۳۲، ۵۹-۶۱، ۶۵، ۷۷، ۹۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۷-۱۳۶، ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۵۵-۱۵۷، ۱۶۰-۱۵۹، ۱۶۷-۱۶۹
فاشیسم: ۵۷، ۷۶، ۹۱، ۱۳۵، ۱۵۳
فالکلند: ۸۰
فانون، فرانتس: ۷۶-۷۵، ۷۹، ۱۳۸
فراسوی یک مرز: ۱۰۱
فراساختارگرایی: ۱۶
فرامدرن: ۱۳-۱۲
فرانسه: هشت، ۴۰، ۴۵، ۵۷، ۶۵، ۷۳
فرانسه: ۷۵، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۴-۱۱۳
فرانسویان: ۶۵
فرانکفورت: ۹۱-۹۲
مجلس نمایندگان: ۹
فرقه گرایی: ۳۸، ۸۷
فرهنگ: ۲۶، ۲۸، ۳۶، ۵۵، ۶۵، ۷۱-۷۲، ۷۴، ۸۷، ۹۱-۹۲، ۱۰۱
فرهنگ: ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۳۹-۱۳۸، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹



- اسلامی: ۷۲
چینی: ۷۲
ساختارشکنی: ۱۳۵
عرب: ۱۶۷
ملی: ۶۴
هرج و مرج: ۶۴
فرهنگ گفتمان انتقادی: ۴۱
فرهنگ و امپریالیسم: هشت، ۲۵
فساد: ۳۸
فلسطین: هفت، ۹، ۲۴-۲۵، ۳۲، ۷۵
۸۴، ۸۶-۸۷، ۱۳۲، ۱۴۶-۱۴۸
۱۵۲، ۱۵۶-۱۵۷، ۱۶۶
سازمان آزادی بخش: ۱۴۷، ۱۵۲
۱۶۸، ۱۵۷
مبارزات: ۵
ناسیونالیسم: ۱۵۵
فلسفه: ۴۳
فلور، گوستاو: ۴۶، ۵۰-۵۱
فمینیسیم: ۷۳
فنلون: ۳۸
فنیان (خانواده): ۴۹
فورد: ۱۲۳
فوکو، میشل: ۴، ۶-۸، ۱۲-۱۹، ۳۲
۴۱-۴۲، ۱۳۶
فوکویاما: ۳۲
- فیلسوف - شاه: ۳۷، ۱۱۶
فین: ۵۷
قاهره: ۸۴
قدرت: ۱۷-۱۴، ۱۹، ۲۹-۲۸، ۳۶، ۴۳، ۵۰، ۵۳-۵۶، ۶۳، ۶۸-۷۰، ۷۴، ۸۹-۹۱، ۹۶، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۲۲-۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۵-۱۵۷، ۱۶۵، ۱۷۰
ساختار: ۱۷، ۷۰
قانونی: ۱۴۴
مشروع: ۱۵۲
نظام: ۱۴
هنجار: ۱۴۳
قدرت های دنیوی: ۳۰، ۳۷
قضاوت اخلاقی: ۵۳
قلمرو عمومی: ۵۶، ۱۳۹، ۱۵۳
قومیت: ۸۰
کاتولیک: ۵۷
کالاس، جین: ۵۷
خانواده: ۴۰
کاملوت (پروژه): ۱۲۳



- کامو، آلبرت: ۴۵، ۱۰۶، ۱۱۳
 کانادا: شش
 کالیفرنیا: ۹۲
 کاواچی، کنستانتین: ۸۴
 کراسمن، ریچارد: ۱۵۹
 کری، جان: ۲۷-۲۸
 کزین، آلفرد: ۶۶، ۱۱۱
 کستلر، آرتور: ۱۵۹
 کسینجر، هنری: ۵
 کرزانوف: ۴۸-۴۷
 کسینجر: ۸۸-۸۷
 کلمانسو: ۱
 کلیسا: ۳۰، ۴۹-۴۸، ۹۹، ۱۰۶، ۱۶۱
 کمبریج: ۱۰۷
 کمونیسیم: ۴۰، ۶۶، ۷۸، ۸۷، ۸۹، ۹۱
 ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۶۱-۱۵۹، ۱۶۴
 کنفرانس باندونگ: ۱۶۵
 کوبا: ۷۶
 کولیر، پیتر: ۱۶۳
 کویت: ۱۴۰، ۱۶۵
 کویل، دن: ۵، ۷۳
 گالبرایت، جان کنت: ۲۳
 گرامشی، آنتونیو: ۴، ۳۶-۳۵، ۴۰
 ۴۳-۴۲، ۷۰، ۱۰۸
 گروکان گیری: ۱۵۲
 گروههای فشار: ۴
 گرینوچ: ۱۱۰
 گسینگ: ۲۷
 گفتمان: ۷-۸، ۱۳-۱۵، ۴۱، ۶۱، ۶۵
 ۷۱، ۱۰۶، ۱۳۵، ۱۶۱
 ضد: ۱۷
 و قدرت: ۸
 مردمی: ۱۷
 گلد، گلن: ۱۱۴
 گلدنر، الوین: ۴۱
 گلنر، ارنست: ۲۹
 گلوک، کارول: ۷۶
 گوته: ۱۰
 لئوتارد: ۳۲، ۵۰
 لونی چهاردهم: ۳۸
 لوس آلاموس: ۴۲
 لوورتور، توسن: ۱۰۱
 لندن: ۲۳، ۱۴۷، ۱۵۳
 لهستان: ۸۷، ۱۰۳
 لیپمن، والتر: ۲۸
 لیوایز، ویندهام: ۲۷
 مارتی، خوزه: ۷۶



- مارکس، کارل: ۱۵۸
 مارکوپولو: ۹۷
 ماسانو، مارویاما: ۷۷
 ماسیون، لونی: ۳۸
 مالرو: ۱۰۵
 مامفورد، لوئیس: ۱۱۱
 مان، توماس: ۸۸
 مثال واره: ۱۱۵
 محرم‌ها: ۲۸، ۸۹
 تعریف: ۸۹
 مدرن: ۱۴، ۴۶، ۵۰-۵۲، ۶۰-۶۱، ۷۵، ۷۷، ۱۳۲
 تاریخ: ۱۴۶
 مدیترانه: ۸۴
 مسکو: ۱۲۱، ۱۵۹
 مسیح، حضرت: ۵۹، ۱۴۹
 مسیحی: ۱۳۴-۱۳۵
 ارزشهای: ۱۳۶
 بنیادگرایی: ۹۸
 مصر: ۵، ۷۴، ۸۴، ۱۴۳، ۱۶۵
 مصرف‌گرایی: ۹۵
 معلمان، نویسندگان و اشخاص
 سرشناس: روشنفکران فرانسه
 مدرن: ۱۰۵
 معیار نو: ۱۱۲
- مفاهیم کلیدی: ۲۵
 مک دونالد، دوآیت: ۱۱۱
 ملن، دنیل فرانسوا: ۷۹
 ملوین، هرمان: ۱۰۱
 ملیت: ۶۱، ۷۵
 ملی‌گرایی: ۶۱، ۷۳، ۷۷، ۸۴
 تدافعی: ۷۵
 ضد استعماری: ۷۵
 منزونی: ۷۸
 مورو، فردریک: ۵۱-۵۲
 موریاک: ۱۰۶
 مک کارتیسم: ۱۶۰
 میتران: ۱۰۵
 می جی: ۷۶-۷۷
 میل، جان استوارت: ۱۳۸
 میلتون: ۱۳۶
 میلز، سی. رایت: ۵۳-۵۵
 میوشی، ماسانو: ۷۷
- فنوانگلند: ۷۳
 ناپل: ۹۹
 ناپلئون: ۳۸، ۱۰۷
 ناسیونالیسم: ۳۸، ۴۰، ۷۶، ۱۶۴
 بومی: ۱۲۰
 عرب: ۱۶۶-۱۶۵، ۱۶۸



واقعیت: ۱۶، ۴۶، ۵۴، ۹۴، ۹۹، ۱۴۷،

۱۵۷، ۱۷۰

عینی: ۱۳۶

وایت، هیدن: ۱۱۳

وایلد، اسکار: ۷۸، ۱۰۹

وایندر، آن: ۲۴

وفاق

عمومی: ۵۵

میهن پرستانه: ۷۲

ولتر: ۶، ۳۷-۳۸، ۴۰، ۵۷

ولز: ۲۷

ولف، ویرجینیا: ۷۰-۶۸، ۷۲

ویتنام: ۵، ۴۶، ۵۵، ۶۸، ۸۰، ۱۲۰،

۱۲۹، ۱۴۲، ۱۶۴

ویدال، گور: ۳۲، ۶۸

ویزل، الی: ۷۸

ویکتوریا، ملکه: ۱۱۸

ویکو، جیامباتیستا: ۹۹

ویلسن: آدموند: ۱۱۱

ویلیامز، ریموند: ۲۵

هابرماس: ۱۰

هابس باوم، اریک: ۱۱۴

هاردی: ۴۸

هاوانا: ۱۰۴

میهن پرستانه: ۲۸

نامیر، لونی: ۵۱

نازیسم: ۹۵

نازی‌ها: ۴۰، ۸۷، ۸۹، ۹۱

ناصر: ۱۶۴-۱۶۵

نامحرم‌ها: ۸۹

تعریف: ۹۰

نامه‌هایی به مردم ایرلند: ۹۱

نبول: ۸۵-۸۶، ۹۱

نرودا: ۷۸

نژاد پرستانه: ۲۶، ۲۸، ۵۵، ۵۷، ۵۹،

۷۲، ۷۷، ۷۹، ۱۱۹، ۱۳۲،

۱۳۹-۱۳۸، ۱۴۳

نظام کیفری: ۱۷

نظریه: ۱۹-۱۵، ۴۳، ۵۷

فراگذرنده: ۵۴

نظریه‌های مردمی: ۱۷

نظم نوین جهان: ۳۲

نوویک، پیترو: ۱۳۵-۱۳۴

نیچه: ۳۸

نیویورک: هفت، ۹۲، ۱۱۲، ۱۴۷،

۱۵۳

نیویورک تایمز: ۶۳

رواپسین روشنفکران: ۱۱۰



- هایدگر، مارتین: ۱۲-۱۱، ۱۴، ۱۷
 هاینه، هاینریش: ۱۰
 هگل: ۹۲
 هند: ۹۱، ۱۳۸
 مسلمان: ۸۶
 هندوچین: ۱۴۱
 هو، ابروینگ: ۱۱۱
 هوروویتز، دیوید: ۱۶۳
 هوسرل: ۹۱
 هوک، سیدنی: ۱۱۱
 هومبولت، ویلهلم: ۱۱۳
 هومر: ۱۰۳
 هویت: ۷۴، ۸۶، ۱۳۹، ۱۶۷
 ملی: ۶۳، ۶۷-۶۸، ۷۳
 هیتلر: ۱۴۱
 هیروشیما: ۹۴
 یادداشت‌های زندان: ۳۵، ۴۲
 یوگسلاوی: ۱۶۳
 یونان و یونانی: ۸۴
 یهودیان: ۲۵، ۷۸، ۸۴، ۸۶-۸۷، ۹۱
 : ۹۸، ۱۱۱، ۱۳۴، ۱۴۹
 ارزشهای: ۱۳۶
 بنیادگرایی: ۹۸





منابع :

- Adorno, Teodor. *Minima Moralia: Reflections From Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (London: New Left Books, 1951)
- Benda, Julien. *The Treason of the Intellectuals*, trans. Richard Aldington (1928; rpt. New York: Norton, 1969)
- Benjamin, Walter. *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1969)
- Berlin, Isaiah. *Russian Thinkers*, ed. Henry Hardy and Aileen Kelly (New York: Viking Press, 1978)
- Carey, John. *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among The Literary Intelligentsia 1880-1939* (New York: St. Martin's Press, 1993).
- Cesaire, Aime. *The Collected Poetry*, trans. Clayton Eshelman and Annette Smith (Berkeley: University of California Press, 1983)
- Chomsky, Noam. *Language and Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972)
- Chomsky, Noam. *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies* (Boston: South End Press, 1989)
- Crossman, Richard. *The God that Failed*, ed. Richard Crossman (Washington, D. C.: Regnery Gateway, 1987)
- Dailey, Peter. "Jimmy," *The American Scholar* (Winter, 1994)



- Deane, Seamus. *Celtic Revival: Essays in Modern Irish Literature 1880-1980* (London: Faber & Faber, 1985)
- Debray, Rgis, *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France*, trans. David Macey (London: New Left Books, 1981)
- Dower, John. *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War* (New York: Pantheon, 1986)
- Encyclopaedia Britannica.*
- Foucault, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Edited by Paul Rabinow. Translated by Robert Hurley and others, The New Press. New York, 1994, v. 1.
- Foucault, Michel. *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*. Edited by Sylvere Lotringer. Semiotext (e). Columbia University, New York, 1996.
- Foucault, Michel. *History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Tr. by Robert Hurley, Vintage Books, New York, January 1980.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980)
- Foucault, Michel. "Truth and Power" (1977). Translated by Colin Gordon. In *Power/Knowledge*. New York: Pantheon, 1980.
- Foucault, M. & G. Deleuze. "Intellectuals and Power," *Telos* 16 (Summer 1973)
- Gellner, Ernest, "La trahison de la trahison des clercs," in *The Political Responsibility of Intellectuals*, eds. Ian Maclean, Alan Montefiore and Peter Winch (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)
- Gluck, Carol. *Japan's Modern Myths; Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton: Princeton University Press, 1985)
- Gouldner, Alvin W. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* (New York: Seabury Press, 1979)
- Gramsci, Antonio. *The Prison Notebooks: Selections*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publisher, 1971)
- Heidegger, Martin. "The Age of the World View." Translated by Marjorie Grene. In *Boundary 2* 4.2 (1976): 341-55.
- Hitchens, Christopher. *For the Sake of Argument: Essays and Minority Reports* (London: Verso, 1993)
- Israel, John. *Student Nationalism in China, 1927-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1966)



- Jacoby, Russel. *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (New York: Basic Books, 1987)
- Johnson, Paul. *Intellectuals* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1988)
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, Ltd., London, 1970
- Mills, C. Wright. *Power, Politics, and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, ed. Irving Louis Horowitz (New York: Ballantine, 1963)
- Miyoshi, Masao. *Off Center: Power and Culture Relations Between Japan and the United States* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991)
- Novick, Peter. *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Professor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)
- Orwell, George. *A Collection of Essays* (New York: Doubleday Anchor, 1954)
- Paderborn, 17. Auflage 1994. "Geschichte der deutschen Literature." Fricke, Gerhard U. Schreiber, Mathias.
- Said, Edward. *Covering Islam* (New York: Pantheon 1981)
- Said, Edward. *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1993)
- Said, Edward. "Nationalism, Human Rights, and Interpretation" in *Freedom and Interpretation: The Oxford Amnesty Lectures, 1992*, ed. Barbara Johnson (New York: Basic Books, 1993)
- Said, Edward. *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1976.
- Said, Edward. "The Morning After," *London Review of Books*, 21 October 1993, volume 15, no. 20.
- Said, Edward. "The phoney islamic Threat." *New York Times Sunday Magazine*, November 21, 1993.
- Sale, Kirkpatrick. *The conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy* (New York: Knopf, 1992)
- Sartre, Jean Paul. *What is Literature? And Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988)
- Shayegan, Daryush. *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, trans. John Howe (London: Saqi Books, 1992)
- Shils, Edward. "The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1 (1958-59)



Thompson, E. P. "Disenchantment or Apostasy? A Lay Sermon" in *Power and Consciousness*, ed. Conor Cruise O'Brien (New York: New York University Press, 1969)

Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (1976; rpt. New York: Oxford University Press, 1985).

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد
۱۳۵۹



By Edward W. Said

Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography

Beginnings: Intention and Method

Orientalism

The Question of Palestine

Literature and Society

Covering Islam

The World, The Text, and the Critic

After the Last Sky

Blaming the Victims: Spurious Scholarship

and the Palestinian Question

Musical Elaborations

Cultural Imperialism

The Politics of Dispossession:

The Struggle for Palestinian Self - Determination, 1969-1994





ادوارد سعید، به عنوان یکی از اساتید برجسته ادبیات و نظریه های مدرن، شهرتی جهانی دارد و یکی از کارشناسان مسائل سیاسی بین المللی، به خصوص مسائل خاورمیانه، به شمار می آید. از جمله کتابهایی که سعید به رشته تحریر در آورده و منتشر شده اند، عبارتند از: آغاز؛ شرقشناسی؛ مسئله فلسطین؛ گزارشهایی درباره اسلام؛ جهان، متن، و منتقد؛ پس از عرش؛ سرزنش مظلوم؛ فرهنگ و امپریالیسم؛ سیاست سلب مالکیت؛ نقش روشنفکر. سه کتاب دیگر سعید که به رشته تحریر درآمده و بزودی منتشر خواهد شد عبارتند از: مجموعه مقالات؛ خاطرات؛ و مطالعه ای درباره اپرا.



انتشارات آمو

شابک : ۹۶۴-۶۲۸۱-۰۶-۰۰

ISBN: 964-6281-06-0

قیمت : ۸۸۰ تومان

