

ادوارد سعید نقش روشن فکر

ترجمہ حمید عضدانلو



۱
۲۲

ادوارد سعید، یکی از اساتید برجسته ادبیات و نظریه‌های مدرن، یکی از کارشناسان مسائل سیاسی بین‌المللی، و یکی از جنجالی‌ترین روشنفکران معاصر، در این کتاب سعی دارد راه «درست اندیشیدن» درباره 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، به‌ویژه مدعیان «روشنفکری» مفید است.

سعید در همان حال که می‌کوشد به مسائل عینی اجتماعی بپردازد، ما را درگیر مسائل پیچیده فلسفی، به‌خصوص فلسفه اخلاق، می‌کند. گرچه، در نزد وی، روشنفکر انسانی است گیتی باور که نباید اجازه دهد باورهای ایدئولوژیک و مذهبی در قضاوت‌ها و کارهای تحقیقاتی‌اش دخالت کنند، ولی انتظار اخلاقی جهانشمول و، تا حدودی، مذهبی را نیز از روشنفکر دارد.

پیش‌فروش: ۳۰۰۰ تومان

۱۶۰۰ تومان

ISI



نشر روشنگر
شماره ۱۶۰۰

9 7



نشرنی

۱۰

۸۰



ترجمة حميد اعضدا انلو

نقش روشن فکر

ادوارد سعيد

ادوارد سعيد

نقش روشن فکر

۹۳۳۲۶

ترجمه حمید عضدانلو



نشرنی

سعید، ادوارد، ۱۹۳۵ - Said, Edward W.

نقش روشنفکر / ادوارد سعید؛ ترجمه حمید عضدانلو. - تهران:
نشر نی، ۱۳۸۰.
۱۷۵ ص.

ISBN 964-312-570-X

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

Representations of the intellectual: عنوان اصلی:
the 1993 Reith lectures.

کتابنامه: ص. ۱۶۵ - ۱۶۸؛ همچنین به صورت زیرنویس.
چاپ سوم: ۱۳۸۵.

۱. روشنفکران. ۲. روشنفکران در ادبیات. الف. عضدانلو،
حمید، ۱۳۲۷ - ، مترجم. ب. عنوان.
۷ ن ۷ س / HM ۲۱۳ / ۳۰۵/۵۵۲
۱۳۸۰

م ۸۰-۳۴۰۰

کتابخانه ملی ایران



نشرنی

تهران، خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۵، کد پستی ۱۵۹۷۹۸۵۷۴۱
تلفن: ۲ و ۱۸۸۹۱۳۷۰۱، صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵

www.nashreny.com

دفتر فروش: خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸
تلفن: ۹ و ۸۸۰۰۴۶۵۸، فکس: ۸۸۰۰۸۲۱۱
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۹
تلفن ۸۸۹۰۱۵۶۱

Edward W. Said

ادوارد سعید

Representations of the Intellectual

نقش روشنفکر

Pantheon Books, 1994

ترجمه دکتر حمید عضدانلو

• چاپ سوم ۱۳۸۵ تهران • تعداد ۱۶۵۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ غزال

ISBN 964-312-570-X

شابک X-۵۷۰-۳۱۲-۹۶۴

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

به فرح و پردیس

فهرست مطالب

۷ درباره مؤلف
۱۱ سخن مترجم
۳۱ مقدمه
۴۱ ۱. نقش روشنفکر
۶۳ ۲. در استیصال نگه داشتن ملت‌ها و سنت‌ها
۸۵ ۳. روشنفکر در تبعید: طردشدگان و در حاشیه قرارگرفتگان
۱۰۵ ۴. حرفه‌ای‌ها و آماورها
۱۲۵ ۵. حقیقت‌گویی به قدرت
۱۴۵ ۶. خدایان همواره ناکام
۱۶۵ منابع
۱۶۹ نمایهٔ اعلام

درباره مؤلف

سعید یک امریکایی فلسطینی تبار است که هم‌اکنون ریاست دانشکده ادبیات تطبیقی دانشگاه کلمبیا، در نیویورک، را به‌عهده دارد. سعید فردی است با ابعاد فکری متعدد که قادر است مسائل پیچیده روشنفکری را با شرایط سیاسی زمان پیوند زند. او منتقد فرهنگی، پژوهشگر اپرا، نوازنده پیانو، سخنران، تحلیل‌گر مسائل خاورمیانه، منتقد سخت‌گیر سیاست‌های تسلط‌گرایانه اسرائیل، و سخنگو و وکیل فلسطینیان و آرمان‌های کشورهای عرب است. او کسی است که توافق‌نامه اسلو را «ابزاری برای تسلیم فلسطینیان» می‌خواند. شاید به‌دلیل همین مخالفت‌ها با سیاست‌های امریکا و اسرائیل باشد که دفتر کار او را، در سال ۱۹۸۵، به آتش کشیدند.

سعید در اورشلیم (فلسطین) متولد شد. وی تحصیلات ابتدایی خود را در همان شهر و تحصیلات متوسطه را در قاهره به پایان رسانید. در سال ۱۹۴۷، و در جریان جداسازی فلسطین، همراه با خانواده‌اش به امریکا پناهنده شد. در آنجا وارد دانشگاه پرینستون شد و در سال ۱۹۵۵ موفق به دریافت مدرک کارشناسی آن دانشگاه گردید. در همین سال، برای ادامه تحصیل وارد دانشگاه هاروارد شد و در سال ۱۹۶۰ مدرک کارشناسی ارشد، و در سال ۱۹۶۴ مدرک دکترای خود را دریافت کرد. سعید از یک سال قبل از دریافت مدرک دکترای خود، یعنی از سال ۱۹۶۳، در دانشگاه کلمبیا مشغول تدریس شد و هم‌اکنون سمت استادی زبان انگلیسی و ادبیات تطبیقی آن دانشگاه را به‌عهده دارد. وی مؤلف حدود بیست کتاب است و آثار او تقریباً به بیست و شش زبان دنیا ترجمه شده‌اند. از جمله کتاب‌های مطرح او می‌توان آغاز: هدف و روش^۱،

1. *Beginnings: Intention and Method* (1975)

شرق‌شناسی^۱، مسئله فلسطین^۲، پوشش خبری اسلام^۳، جهان، متن، و منتقد^۴، پس از عرش^۵، پروردن موسیقایی^۶، فرهنگ و امپریالیسم^۷، نقش روشنفکر^۸، صلح و ناخشنودی‌های آن: مقالاتی درباره فلسطین و فرایند صلح خاورمیانه^۹ و میان جنگ و صلح^{۱۰} را نام برد.

علاوه بر همه اینها، سعید ویراینده کتاب مجموعه داستان‌های هنری جیمز ۱۸۸۴-۱۸۹۱ نیز هست، و به‌طور منظم مقالاتی برای روزنامه‌ها و مجلات کشورهای فرانسه، ایتالیا، سوئد، انگلستان، اسپانیا، کشورهای عربی، پاکستان، هندوستان، و ژاپن می‌نویسد. او همچنین منتقد موزیک مجله ملت^{۱۱}، عضو هیئت تحریریه بیش از بیست مجله، و ویراینده سری کتاب‌هایی تحت عنوان هم‌گرایی^{۱۲} در انتشارات دانشگاه هاروارد است. سعید در بیش از دویست دانشگاه در امریکا، اروپا، آفریقا، و آسیا سخنرانی کرده و به‌عنوان استاد مدعو به دانشگاه‌های ییل، هاروارد، جانز هاپکینز، کمبریج، تورنتو، و کالج فرانسه دعوت شده و کلاس‌هایی را برگزار کرده است. میان سال‌های ۱۹۷۷ و ۱۹۹۱ عضو شورای ملی فلسطین بود و به‌عنوان یکی از رهبران مسئله فلسطین به‌شمار می‌رفت. سعید عضو افتخاری فرهنگستان هنرها و علوم امریکا، عضو شورای روابط خارجی آن فرهنگستان، عضو جامعه سلطنتی ادبیات، و عضو افتخاری کینگ کالج و کمبریج نیز هست. او هم‌اکنون ریاست انجمن زبان‌های مدون را به‌عهده دارد و دریافت‌کننده جوایز متعدد ادبی، سیاسی، و فرهنگی در سراسر جهان است، و در سال ۱۹۹۹ اولین جایزه اسپینوزا، در هلند، را دریافت کرد. دارای دکترای افتخاری از دانشگاه‌های شیکاگو، جواهر لعل نهرو، بیرزایت، میشیگان، دانشگاه امریکایی قاهره، و دانشگاه ملی ایرلند نیز هست. دو کتاب دیگر سعید نیز تحت عنوان‌های پایان پروسه صلح:

1. *Orientalism* (1978)
2. *The Question of Palestine* (1979)
3. *Covering Islam* (1980)
4. *The World, The Text, and the Critic* (1983)
5. *After the Last Sky* (1986)
6. *Musical Elaborations* (1991)
7. *Culture and Imperialism* (1993)
8. *Representations of the Intellectual* (1994)
9. *Peace and its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process* (1996)
10. *Entre Guerre et Paix* (1997)
11. *Nation*
12. *Convergences*

اسلو و بعد^۱ و بازتاب‌های تبعید و مقالاتی دیگر^۲، در سال ۲۰۰۰ منتشر شد.

مخالفان سعید، به‌ویژه مخالفان اسرائیلی او، تلاش بسیاری کردند تا نام او را خدشه‌دار کنند. از جمله اتهاماتی که، خصوصاً پس از انتشار شرق‌شناسی، مسئله فلسطین و پوشش خبری اسلام به سعید وارد شده این است که او «فردی آزاردهنده و طرفدار پنهان تروریسم» است. این اتهام سال‌ها است که از سوی لابی‌های یهود امریکایی به سعید وارد می‌شود. در سال ۲۰۰۰ میلادی، اتهام دیگری، تحت نام «دروغگو»، نیز بر او وارد کردند که موضوع بحث بسیاری از مجلات در سطح بین‌المللی شد. مجله محافظه‌کار امریکایی کامنتری^۳، در همین سال، مقاله‌ای را از یک نویسنده اسرائیلی، تحت عنوان «خانه زیبای من و دیگر افسانه‌سازی‌های سعید»، منتشر کرد. این نویسنده مدعی است که سه سال درباره گذشته سعید تحقیق کرده و به «کشف بزرگی» نایل شده است. کشف او این است که پدر سعید مالک خانه‌ای نبوده که سعید در آن به دنیا آمده است، بلکه عمه او مالک آن خانه بوده است. این موضوع مورد علاقه مجله لندن دیلی تلگراف^۴ قرار گرفت و این مجله سه مقاله خود را به این موضوع اختصاص داد. نویسنده یکی از این مقالات، تحت عنوان Said Deconstructed کسی نبود جز دانیل جانسون. این نویسنده پسر پل جانسون، یعنی یکی از مخالفان سرسخت سعید، و همان کسی است که سعید را «آزاردهنده» می‌خواند. روزنامه‌ها و مجلات کلیدی امریکا، مانند وال استریت جورنال^۵، نیویورک تایمز^۶، و بوستون گلوب^۷ نیز به این جمع پیوسته و مقالاتی را به این موضوع اختصاص دادند که چه کسی مالک خانه‌ای بوده که سعید در آن به دنیا آمده است.

یکی از هم‌کلاسی‌های سعید در قاهره، نامه‌ای به نیویورک تایمز نوشت و در آن اظهار داشت: «این همه هیاهو در مورد یک خانه؟! با احترام باید بگویم که شما مجدداً نکته اصلی را نفهمیدید. ما درباره جوامع بسیار جذاب و عمیقاً به هم پیوسته خاورمیانه صحبت می‌کنیم.»

آیا مالکیت خانه‌ای که سعید در آن به دنیا آمده تا این حد مهم است که مجلات معتبر امریکایی صفحات زیادی را به خاطر آن سیاه کنند؟ پرسش این نیست که مالک خانه‌ای که

1. *The End of Peace Process: Oslo and After*

2. *Reflections on Exile and Other Essays*

3. *Commentary*

4. *London Daily Telegraph*

5. *Wall Street Journal*

6. *New York Times*

7. *Boston Globe*

سعید در آن به دنیا آمده چه کسی است، بلکه پرسشی که از اهمیت زیادی برخوردار است این است که سعید به کجا تعلق دارد؟ همان طور که جورج اشتاینر می‌گوید: «سعید بر خانه... و سرگردان در میان زبان‌هاست. سعید مانند کسانی است که خالق هنر در یک تمدن نیمه‌بربر هستند.» سعید مانند روشنفکر قرن بیستم آدورنوست که در متن نوشته‌های خود زندگی می‌کند. زندگی و آثار سعید ما را به یاد آدورنو می‌اندازد. همان طور که، به گفته خود سعید، آدورنو وجدان آگاه روشنفکر نیمه قرن بیستم بود، سعید نیز وجدان آگاه روشنفکر امروزی است. در نزد این هردو، «کل همیشه نادرست است». سعید نیز مانند آدورنو با وجود داشتن هنر زندگی با هنجارهای متفاوت داستانی برای گفتن ندارد، بلکه تأثیر او فقط نوعی بی‌ثباتی است؛ او پدیدآورنده ارتعاش‌های ناگهانی است؛ سعید مردم را تکان می‌دهد، اما نه می‌توان او را به کمک سوابقش تشریح کرد و نه از طریق دوستانش. کسانی که می‌خواهند بدانند سعید به کجا تعلق دارد بهتر است به نوشته‌های او رجوع کنند، چرا که او در آنها زندگی کرده و به همان جا تعلق دارد.

حمید عضدانلو

اردیبهشت ۸۲

سخن مترجم

ریشه مفهوم «روشنفکر» به معنی امروزی آن، را شاید بتوان در روند دادگاهی یافت که در آن آلفرد دریفوس، افسر 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 امریکای جنوبی، شد. پس از حدود پنج سال، و کشف اسناد جدیدی حاکی از بی‌گناهی دریفوس، ماجرای محاکمه وی به یک مسئله سیاسی همه‌گیر تبدیل شد. در ارتباط با همین محاکمه، امیل زولا رمان‌نویس 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، درحالی‌که 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

1. J'accuse

(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 آنتول فرانس و مارسل پروست، نیز به چشم می‌خورد، در همان روزنامه به چاپ رسید که این بیانیه نیز محاکمه افسر 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 عقب‌نشینی و تجدیدنظر 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 آنتول فرانس یکی از نخستین تعریف‌ها را از «روشنفکران» به دست داد. در نزد وی «روشنفکران آن گروه از فرهیختگان جامعه‌اند که بی‌آنکه تکلیفی سیاسی - و رای‌فعالیتی 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؟ 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 است؛ 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»، نقش و ویژگی‌های او، هنوز در پس پرده‌ای از ابهام باقی مانده است. ادوارد سعید در این رشته سخنرانی‌ها که به صورت

۱. نگاه کنید به: *Encyclopaedia Britannica*، زیر نام‌های امیل زولا، آنتول فرانس، آلفرد دریفوس، و ژرژ کلمانسو.

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 برعهده خوانندگانش وامی‌گذارم. 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 جنجال‌ترین «روشنفکران» معاصر است که دیدگاه‌هایش، به‌خصوص درباره مسائل خاورمیانه، بحث‌های زیادی را در میان اندیشمندان، سیاستمداران، و قدرتمندان برانگیخته است. وی «روشنفکر»ی 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 روشنفکر قائل است. شخصیت و کارهایش از ویژگی‌هایی 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 «روشنفکر» معاصر می‌پردازد.

این کتاب از یک مقدمه و شش فصل تشکیل شده که در عین انسجام موضوعی، هر فصل از استقلالی نسبی برخوردار است. به بیان دیگر، سعید از پس عینک‌های متفاوتی به مسائل «روشنفکری» 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،

به بهای 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 به بوتۀ 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 نمایندهٔ 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، تئودور 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 مهیوت خود می‌کند: رابرت اوپنهاইمر، هنری کیسینجر، 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 تمایز قائل می‌شود که برای همه، به ویژه مدعیان «روشنفکری»، مفید است. در نزد وی، 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 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 جامعهٔ آمریکا، هدف از بیان حقیقت، طرح‌ریزی 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 ظفره رفتن یا کناره‌گیری می‌کند قابل سرزنش نیست؛ آن خصالتی که شما را از جایگاه صعب‌الحصولی که بنیادش بر اصول اخلاقی بوده، و شما می‌دانید که راه درستی است، منحرف کرده و شما تصمیم می‌گیرید که آن راه را نپیمایید.»

سعید، در همان حال که می‌کوشد در این کتاب به مسائل عینی - اجتماعی پردازد، ما را درگیر مسائل پیچیدهٔ فلسفی، به خصوص فلسفهٔ اخلاق، می‌کند. گرچه، در نزد وی، روشنفکر انسانی است گیتی‌باور که نباید اجازه دهد باورهای ایدئولوژیک و مذهبی در قضاوت‌ها و کارهای

تحقیقاتیش دخالت کنند، ولی انتظار اخلاقی جهانشمول و، تا حدودی، 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 می‌پردازد 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،^۱ تلاش می‌کند تا نقش جهانشمولی را بر دوش روشنفکر قرار دهد که فراسوی مرزهای ملی، قومی، و تشکیلاتی عمل می‌کند. گرچه این تلاش سعید کاملاً هم با توفیق قرین نیست، ولی برانگیزاننده پرسش‌هایی است که، دست‌کم، جزم‌گرایی‌ها و باورهای غیرانتقادی ما را به زیر سؤال می‌کشد، و به بازاندیشی دربارهٔ آنها وادارمان می‌کند. با وجودی که اندیشهٔ سعید به شدت تحت تأثیر عقاید فلسفی و روش تحقیق میشل فوکو است، ولی همان‌طور که خواهیم دید، دیدگاه‌های این دو اندیشمند، در مورد «روشنفکر»، بسیار تفاوت دارد. فوکو، با وجودی که دربارهٔ «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 همهٔ موارد، برای ما ایجاد زحمت می‌کند؟ پاسخ می‌دهد:

از نظر من، عبارت «روشنفکر»، عبارتی عجیب و غریب است و

1. Michel Foucault, «Truth and Power» (1977). Translated by Colin Gordon. In *Power/Knowledge*. New York: Pantheon, 1980, pp. 126-33.

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. باگوش دادن به آنها، تا حدی متوجه شدم که این «اجنبی» چگونه موجودی می‌تواند باشد. زیاد دشوار نیست، به او شخصیت همه‌جانبه‌ای 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 اینکه، «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.^۱

فوکو، رؤیای «روشنفکری» را در سر دارد که «ویران‌کننده باور و تعمیم است، کسی که در درماندگی‌ها و محدودیت‌های زمان حال، نقاط ضعف، خطوط قدرت، و فضاهاى خالی را شناسایی و نشانه‌گذاری می‌کند؛ کسی که دائماً خود را تغییر می‌دهد؛ نه می‌داند دقیقاً به کجا خواهد رسید، و نه

1. M. Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*. Edited by Paul Rabinow. Translated by Robert Hurley and others, The New Press. New York, 1994, vol. 1, p. 322.

اینکه فردا چگونه خواهد اندیشید؛ چرا که مراقب زمان حال است».^۱ سعید شالوده کتاب شرق‌شناسی خود را بر یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم اندیشه فوکو، یعنی «گفتمان»، بنا می‌کند؛ مفهومی که شاید خود فوکو، با کاربرد آن به نتیجه‌ای مخالف با نتیجه‌گیری سعید درباره «روشنفکر» رسیده باشد. وی به صراحت می‌گوید: «شرق‌شناسی درک نخواهد شد مگر آنکه به صورت یک گفتمان بررسی شود».^۲ یکی از ویژگی‌های تفکر فوکو، که سعید نیز از آن پیروی می‌کند، این است که گفتمان‌ها را در پیوندشان با قدرت تعریف می‌کند. در نظر این هر دو، گفتمان‌ها بیان ایده‌آلیستی پندارها نیستند، بلکه در چارچوبی کاملاً ماتریالیستی، بخشی از ساختار قدرت در درون جامعه را تشکیل می‌دهند، گفتمان‌ها، به‌ویژه گفتمان‌های ناشی از «روشنفکران»، که مسئله‌آسای سعید در این کتاب به‌شمار می‌آیند، از آن‌رو قابل اهمیت‌اند که آشکارساز بازی قدرت در جایگاه‌های مشخص‌اند.

«روشنفکر»ی که، در این کتاب، مورد تأیید سعید است، همان «روشنفکر»ی است که آناتول فرانس تأییدش می‌کرد؛ یعنی فردی که در امور مربوط به منافع و مصالح عمومی جامعه دخالت می‌کند و از خود واکنش نشان می‌دهد. طبعاً، قدرتمندان جامعه، چنین دخالت و واکنشی را صد در صد تأیید نخواهند کرد. به همین دلیل است که حتی در «دموکراتیک»ترین کشورهای جهان، آثار این‌گونه روشنفکران به دیوار سانسور و ممیزی برمی‌خورد. مثلاً، در سال ۱۸۳۵، مجلس نمایندگان فرانکفورت قانونی به تصویب رساند که براساس آن آثار گروهی از نویسندگان و شاعران، مشهور به گروه «آلمان جوان»، ممنوع‌الانتشار اعلام شد. ظاهراً قصد هیئت حاکمه و قانون‌گذاران آلمان این بود که از

1. M. Foucault, *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*. Edited by Sylvère Lotringer. Semiotext (e). Columbia University, New York, 1996, p. 482.

2. Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979, p. 3.

خودنمایی «روشنفکران» در میدان سیاست و تأثیرگذاری اجتماعی آنان بر افکار عمومی، پیشاپیش جلوگیری کنند. ولی، دست‌کم، تاریخ چند صدساله اخیر ثابت کرده است که این‌گونه 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 هیچ‌وجه 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، این‌طور 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 بی‌امان وقف تحقیق و بررسی عقلانی و قضاوت اخلاقی شده است». او نیز مانند هایتریش هاینه، یکی از اعضای گروه «آلمان جوان»، و هابرماس (که برداشتش از نقش روشنفکر تقریباً همان برداشت هاینه است)، به روشنفکرانی می‌تازد که نوعی گوشه‌گیری منفعلانه را برگزیده‌اند. در نزد این هر سه، کار

روشنفکر فقط تأمل و تعمق در گذشته و پرداختن به جنبه‌های صرفاً زیباشناختی در ادبیات نیست (کاری که، به نظر هاینه، گوته انجام می‌داد). 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 می‌گوید: «عمل فرزند سخن است؛ و سخنان زیبای گوته، بی‌فرزند.»^۱ سعید نیز به صراحت می‌گوید: «به روشنفکری که مدعی است فقط برای خود، یا برای آموزش محض، و یا فقط به خاطر علم مجرد می‌نویسد، نه می‌شود و نه باید باور داشت... اگر نمی‌خواهید موجودی سیاسی باشید نه بنویسید و نه سخنرانی کنید.» وی همچنین به «روشنفکران» هشدار می‌دهد که مبدا از بازبینی و واریسی مدام جهان‌بینی خود و - در صورت لزوم - از تصحیح و ترمیم آن غافل شوند. وی همچنین به آنها هشدار می‌دهد که مبدا خودشان، دیدگاه‌هایشان، درست‌اندیشی‌شان، و موقعیت‌هایشان را با اهمیت تلقی کنند. چیزی که بیش از همه سعید را می‌ترساند و، از این‌رو، او را وادار می‌کند تا در برابرش جبهه گیرد، جزم‌اندیشی است که، در نزد وی، جای فرایند مبادله و تبادل نظر حیاتی را در میان بسیاری از «روشنفکران»، به خصوص «روشنفکران حرفه‌ای» گرفته است. وقتی «روشنفکر»ی جزم‌اندیش شد، سیاست در نزد وی به تعصبی دینی تبدیل می‌شود که ثمره‌اش تصفیه‌های قومی، قتل عام، و کشاکش پایان‌ناپذیری است که ژرف‌اندیشی درباره آنها ابعاد هراسناکی پیدا می‌کند. اهمیت نقشی را که سعید بارها به روشنفکران گوشزد می‌کند، درگیری و تعهدی عاشقانه، خطرپذیر، افشا، پای‌بندی به اصول، آسیب‌پذیری در مناظره‌ها، و درگیری با اهداف دنیوی است. وی معتقد است که این کارها فقط از عهده

1. «Geschichte der deutschen Literatur». Fricke, Gerhard U. Schreiber, Mathias. Paderborn, 17. Auflage 1994. S. 201.

«روشنفکر آماتور» برمی آید و «روشنفکر حرفه‌ای» به دلیل پیمانی که، در ازای دریافت پاداش، با تشکیلات و مقام‌های رسمی و قدرتمند بسته است، از عهده هیچ‌یک از این کارها بر نمی آید. به عبارت ساده‌تر، «روشنفکر حرفه‌ای» فاقد استقلال فکری است و آن چیزی را می‌نویسد و یا می‌گوید که اربابانش از او خواسته‌اند.

هشدار می‌دهد، همان هشدار است که هایدگر در نیمه اول همین قرن داده بود. در نزد هایدگر، رسانه‌های گروهی از قدرتی نامحدود برخوردارند که دنیاها دور دست 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 درباره مسائل آموزشی در جریان بود، به ما هشدار می‌دهد که در رویارویی با شرایط تاریخی خود، «بازگشت به سنت» فقط فراهم آورنده ترکیبی از «فروتنی و تکبر» و «بی‌بصیرتی و خودفریبی» است، که ما را در برآورده 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^۱ البته این هشدار مایوس‌کننده هایدگر مربوط است

1. Martin Heidegger, «The Age of the World View.» Translated by Marjorie

به سال ۱۹۳۸. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود: آیا این هشدار هنوز به قوت خود باقی است؟ تفکر فرامردن، دربارهٔ 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 نکشته باشند، به سختی مجروح کرده‌اند. «روشنفکران»، برای اشاعهٔ افکار خود چاره‌ای ندارند جز آنکه در راستای خواست‌های صاحبان مؤسسات انتشاراتی و سردبیران نشریاتی گام بردارند که نزد اکثرشان دانش و علم به کالایی سودآور تبدیل شده است. اینکه 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 سلیقهٔ خود، انتخاب زمان انتشار، و حتی اعمال سانسور، دانشی را نشر می‌کنند که به جرأت می‌توان گفت، در بسیاری موارد، با دانش آفریدهٔ صاحب اصلی اندیشه تفاوت فاحشی دارد.

پرسش مهم دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا روشنفکران هنوز باید نمایندهٔ آگاهی مردم باشند؟ آیا روشنفکران هنوز زبان کسانی به شمار می‌آیند که عمل می‌کنند؟ برخلاف متفکرینی چون میشل فوکو و ژیل دلوز، به نظر سعید «روشنفکر فردی است که علت وجودیش بازی کردن نقش نمایندهٔ همهٔ 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 قوهٔ 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 دلوز 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.^۱ برای بیان روشن‌تر این بحث، فوکو دو نقطهٔ عزیمت را برای فرایند سیاسی شدن روشنفکر قائل می‌شود: اول، موضع او به‌عنوان یک روشنفکر در جامعهٔ 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 جز اینها)؛ 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 تودهٔ 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 به‌خوبی و حتی بهتر از «روشنفکران» می‌دانند و به‌خوبی نیز آن را بیان می‌کنند. اما یک نظارت 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.

1. M. Foucault & G. Deleuze, «Intellectuals and Power», *Telos* 16 (summer 1973).

ترجمهٔ فارسی این گفت‌وگو، در ماهنامهٔ اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شمارهٔ ۱۰۹-۱۱۰، سال ۱۳۷۵ به چاپ رسیده است.

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 به زندگی مردم شکل می‌دهد. در نزد وی، قدرت و دانش در درون گفتمان یکی می‌شود^۱، و چون دانش و قدرت ثابت و پایدار نیست، «باید گفتمان‌ها را حلقه‌های گسسته‌ای بدانیم که عمل تاکتیکی‌شان نه یکسان است و نه همیشگی»^۲.

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 دلوز از آن هراس دارند، و قبل از آنها هایدگر نیز هشدارش را به ما 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 به ما 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»^۳. 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

1. M. Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, Tr. by Robert Hurley, Vintage Books, New York, January 1980, pp. 101-102.

2. *Ibid.*

3. «Intellectual and Power», *op. cit.*

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].^۱ در حقیقت، نظریه درگیر مبارزه‌ای است علیه قدرت، تا از طریق آن اشکال مختلف قدرت و آمریت را آشکار کنند، و در جایی که بیش از هر زمان قابل رؤیت و خائنانه‌اند 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 بی‌اعتبار شمرده می‌شود. لازمه نظریه این است که سرانجام مردم خود درگیر شوند و خود برای خویش سخن بگویند.

ژیل دلوز نیز در این باره با فوکو هم‌رأی است. در نزد وی، نظریه دقیقاً مانند یک جعبه ابزار است و هیچ کاری با دلالتگر^۲ 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 بی‌ارزش است و یا زمان سودجستن از آن نرسیده است. این موضوع شامل خود نظریه‌پرداز نیز می‌شود، که در این صورت نمی‌توان نام نظریه‌پرداز بر او نهاد.

این بحث‌های فوکو و دلوز 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

1. *Ibid.*

2. signifier

بروز دادن آن را دارد؛ و یا اینکه جهان از طریق زبان در دسترس ما قرار می‌گیرد، زیرا اشیای تشکیل دهنده آن از آئینه زبانی باز می‌تابند که ما به کار می‌بریم. برعکس، در نگرش فراساختارگرایانه فوکو و دلوز، زبان نه بازتابگر بلکه سازنده جهان است. به بیان ساده‌تر، ما از طریق زبان جهان را توصیف نمی‌کنیم، بلکه آن را می‌سازیم. به همین دلیل است که دلوز معتقد است یک نظریه هرگز نمی‌تواند به قلمرو خود بازگردد، زیرا به محض بازگشت به قلمرو خویش، به موانعی برخورد می‌کند 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 می‌انجامد. بنابراین، نظریه عمومیت ندارد، بلکه تولید و تکثیر می‌شود. این آمریت است که ذاتاً و طبیعتاً تعمیم می‌بخشد.^۱ این آمریت است که برای مشروعیت بخشیدن به قدرت خود، نظریه انتخابی خودش را به انحصار در می‌آورد، و از طریق ابزار رسانه‌های جمعی که تحت کنترل اوست، سعی می‌کند آن را در جامعه پراکنده و به آن عمومیت بخشد. در حقیقت، این نظریه نیست که تعمیم پیدا می‌کند، 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 می‌شود، 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 می‌آید، باید در نظر داشته باشد که «جزم‌اندیشی»، که همان بازگشت دائمی به یک نظریه و روی نکردن به الگوهای دیگر گفتمان است، نه راه به جایی می‌برد و نه می‌تواند راه‌حلی برای مسائل و مشکلات زمانه به دست دهد. شاید نقش عمده‌ای را که هایدگر، فوکو،

1. *Ibid.*

دلوز، و به پیروی از آنها سعید، برای «روشنفکر» قائل شده‌اند این باشد که، در نظریه‌پردازی‌های خود «جزم‌اندیش» 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 می‌نگرید، و اگر این عینک به چشمتان نخورد عینک دیگری برگزینید.»

روشنفکر باید ابزاری برای خود اختیار کند که ابزار ضروری پیکار باشد، چرا که نظریه اساساً ضد آمریت است. نکته‌ای که در اینجا بسیار اهمیت دارد این است که وقتی مردم تصمیم بگیرند برای خود سخن بگویند (به جای آنکه «روشنفکران» سخنگویان آنان باشند)، آنگاه به نظریه‌های آزادی، نظام کیفری، برابری، عدالت و... از آن خود (و نه نظریه‌های متعلق به «روشنفکران») 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 می‌شوند. بنابراین، این نظریه‌ها، نظریه‌های خود مردم‌اند و نه «نظریه‌های مردمی» که توسط «روشنفکران» تولید شده‌اند. فوکو، در پس تنفری که مردم از صورت‌های مختلف آمریت دارند، دو نکته مهم را تمیز می‌دهد: اول اینکه پندار دیگری از آزادی، عدالت، و برابری وجود دارد که چه بسا بهتر و عادلانه‌تر است؛ دوم، و مهم‌تر، اینکه 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 تمام عیار 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 دربارهٔ آنها ساخته و پرداخته می‌شوند، نمی‌توانند جهاتشمول 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 همه‌جا را احاطه کرده است. نظریه‌های موجود نیز (از منتهی‌الیه چپ تا منتهی‌الیه راست) بحث دقیقی از حوزه‌های عمل و کارکرد آمریت ارائه نمی‌دهند. یکی از وظایف مهمی که بر دوش «روشنفکر» امروز نهاد شده، این است که این ناشناخته و مجهول را کشف کند و بشناساند: چه کسی آمریت را اعمال می‌کند؟ کجا عمل می‌شود؟ ما به خوبی 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 به خوبی آگاهیم که کسانی که حکومت می‌کنند، ضرورتاً آنها نیستند که قدرت را در دست دارند. مفاهیمی مانند اندیشهٔ طبقهٔ 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 شکل‌دهندهٔ 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 به‌کار گرفته می‌شود. ما دقیقاً نمی‌دانیم چه کسی قدرت دارد، ولی به‌خوبی می‌دانیم چه کسانی آن را ندارند. به‌گفتهٔ فوکو: «بحث در مورد مبارزات با ناخودآگاه در تضاد نیست، بلکه در تضاد با چیزهایی است که پنهان‌اند.»^۱

حمید عضدانلو
خرداد هفتاد و هفت

1. *Ibid.*

مقدمه

هر چند که از زمان برگزاری مجموعه «سخنرانی‌های ریت»^۱، که در سال ۱۹۴۸ به همت برتراند راسل آغاز شد، چند تن امریکایی مانند رابرت اوپنهایمر، جان کنت گالبرایت، و جان سیرل در آن شرکت و سخنرانی‌های خود را ارائه کرده‌اند، اما نمونه‌های هم‌ارزی برای این سخنرانی‌ها در امریکا سراغ ندارم. من برخی از آنها را از طریق تلویزیون دیده و شنیده‌ام و، به‌ویژه، رشته سخنرانی‌های توینبی 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 به‌گوش می‌رسد. این نوع عبارتهای همیشه با این پیش‌فرض به‌کار 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 امریکا، مانند صدای امریکا از آن بهره‌مندند، و نه شبکه‌های

امریکایی، 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، روبه‌رو 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 عده‌قلیلی هم‌صدا، 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 دوبه‌لو 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 روشنفکر را آشکار می‌کردند. بی‌شک، این دیدگاه‌های موجود را روزنامه‌نگاران در افکار عمومی انگلیسیان تزیق کرده‌اند؛ اما فراوانی تکرار آنها، اعتبار اجتماعی جدیدی به این تصورات می‌بخشد. پس از اعلام عنوان سخنرانی‌های من، یعنی «نقش روشنفکر»، یک روزنامه‌نگار دلسوز چنین می‌گوید: این یکی از «غیرانگلیسی‌ترین مباحث برای صحبت کردن

است. همراه با عبارت «روشنفکر»، «برج عاج» و «یک ریشخند» می‌آمد. ریموند ویلیامز، در کتاب مفاهیم کلیدی، بر این رشته غم‌انگیز تفکر تأکید می‌ورزد. او می‌گوید: «تا اواسط قرن بیستم، کاربرد نامطلوب «روشنفکران»، «روشنفکرگرایی»، و «طبقه روشنفکر»، در انگلستان مسلط بود، و این نکته روشن است که چنین کاربردی هنوز مقاومت می‌کند».^۱

یکی از وظایف روشنفکر، تلاش برای شکستن قالب‌های ذهنی و مقولات تقلیل‌پذیری است که محدودکننده تفکر و ارتباط‌های بشری‌اند. تا قبل از ایراد سخنرانی‌ها، من از محدودیت‌هایی که خود سوژه آن بودم، هیچ تصویری نداشتم. غالباً از جانب روزنامه‌نگاران و مفسرین شاکی گفته می‌شد که من یک فلسطینی‌ام، و همان طور که همه می‌دانند، این مترادف بود با خشونت، خشک‌اندیشی، و کشتن یهودیان. هیچ نقل قولی از من نشد: فقط فرض بر این گذاشته شده بود که این یک شناخت همگانی است. هفته‌نامه ساندی تلگراف، با الحانی طنین‌انداز، مرا یک ضد غرب، و کتاب‌ها و مقالاتم را نوشته‌هایی توصیف کرد که غرب را به خاطر همه بدی‌های موجود در جهان، به خصوص جهان سوم، سرزنش می‌کند.

به نظر می‌رسد آنچه کاملاً نادیده گرفته شده، چیزهایی بود که من در همه کتاب‌های خود، از جمله کتاب‌های شرق‌شناسی 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 - رمانی که آن را مانند بیشتر کارهایش تحسین می‌کنم - موضوع برده‌داری و مزارع شکر انگلیسیان در آنتی‌گوا^۲ 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

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

۲. یکی از جزایر واقع در شرق اندونزی است. - م.

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 نژادپرستانه، مانند نژادهای تحت انقیاد، شرفیان، آریایی‌ها، سیاه‌پوستان و جز آنها، ساختن افسانه‌هایی مانند «شرق» و «غرب»، چیزهایی بودند که در کتاب‌هایم تلاش کرده‌ام با آنها بستیم. بدون اینکه قصد تحریک حس آزردۀ بی‌گناهی‌ آغازین در کشورهای را داشته باشم که دستخوش یغماگری استعمار شدند و از آن رنج کشیدند، بارها گفته‌ام که این‌گونه خیال‌پردازی‌های افسانه‌ای و سخنوری‌هایی را که برای سرزنش دیگران پدید 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 خوش‌نیت سخنرانی‌های من، مفسرانی که به‌نظر می‌رسید با آنچه من گفتم واقعاً آشنا کنید، وانمود کردند که ادعاهای من پیرامون نقش روشنفکر در جامعه، پیام زندگینامه‌ای شخصی است که نقابی به‌روی آن کشیده‌اند. از من سؤال شده که نظرم درباره روشنفکران دست‌راستی مانند ویندهام لوئیس 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 به‌صورتی 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 پیش‌بینی کرد، و نه می‌توان آنها را به شعار، خط‌مشی حزبی راست‌آیین، 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، فخرفروشی میهن‌پرستانه، و وجهه و ترک عقیده واپس‌نگر و تصنعی، به از 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، بعد از به تحریر در آمدن سخنرانی‌های من، در امریکا منتشر شد. اما این کتاب را با همه یافته‌های دلسردکننده‌اش، مکملی برای کار خود یافتم. در نظر کری، روشنفکران انگلیسی مانند گسینگ، ولز، ویندهام لويس، از تشکیل جوامع توده‌ای نوین نفرت داشتند، و برای این جوامع به مثابه «مردم عادی»، حومه‌نشین، و با ذوق طبقه متوسط تأسف می‌خورند؛ در عوض، اشرافیتی ذاتی، گذشته‌ای «بهتر»، و فرهنگ طبقه بالا را ترویج می‌دهند. در نظر من، روشنفکر (به‌جای سرزنش و زخم زبان زدن) تا حد ممکن به همگان، که حوزه طبیعی انتخابیه وی به‌شمار می‌آیند، باز می‌گردد. مشکل، برای روشنفکر، چندان هم که کری می‌گوید، به‌طور کلی مشکل جامعه توده‌وار نیست، بلکه بیشتر محرم‌ها، کارشناسان، گروه‌های هم‌کیش، و حرفه‌ای‌ها - کسانی که در شیوه‌های تعریف والتر لیپمن، اندیشمند اوایل همین قرن، شکل‌دهندگان افکار عمومی اطلاق شده‌اند - هستند که جامعه را همگان‌گرا، و تشویق به اتکا بر دسته برتر کوچکی از افراد همه‌دانی

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

می‌کنند که در سریر قدرتند. 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 فزاینده‌تر 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 تحریک‌نشده 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 گیتی‌باور راستین، بتی 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 بنده را سرزنش می‌کند، ما را به هیچ جا نمی‌برد. این اثر نه به صراحت و روشنی کار بنده است؛ نه شهادت 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».^۱ احتیاط پوچ و بی‌معنی گلنر، مانند حمله پل جانسون به همه

1. Ernest Gellner, «La trahison de la trahison des clercs,» in *The Political*

روشنفکران، که سرشار از فحاشی و به صورتی نومیدانه بدگمان است («دیدگاه‌های حساس عده زیادی از مردم، که به تصادف در خیابان دست چین شده‌اند، در مورد مباحث اخلاقی و سیاست، دست‌کم همان دیدگاه‌های بخشی از طبقه روشنفکر به‌شمار می‌آید»)^۱، 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 می‌شناسانند، خواه دانشگاهی باشید، یا مقاله‌نویسی مستقل، یا یکی از مشاوران وزارت دفاع [امریکا]، 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 برداشتتان از خود همچون شخصی است که از چشم‌اندازی 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

Responsibility of Intellectuals, eds. Ian Maclean, Alan Montefiore and Peter Winch (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 27.

1. Paul Johnson, *Intellectuals* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1988), p. 342.

خدمتگذار 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 این‌رو، در نظر من، وظیفه اصلی روشنفکر تلاش برای رهایی از این‌گونه 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 درعین 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. درعین حال، برای مخاطبین 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 صرفه‌جویی 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 ارائه‌شده را تغییر دهد، دلم می‌خواهد این پیشگفتار فراهم آورنده زمینه مناسبی برای موضوع باشد. در تأکید نقش روشنفکر، به‌عنوان یک

نامحرم، به این امر می‌اندیشیدم که فرد اغلب تا چه حد در مقابل شبکهٔ بیش از حد قدرتمند آمریت‌های اجتماعی- رسانه‌ها، حکومت و شرکت‌ها- احساس ناتوانی می‌کند. این آمریت‌ها، امکانات نائل شدن به هر تغییری را از میان برده‌اند. وابسته نبودن تعمدی و آزادانه به این آمریت‌ها، 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 غیر این صورت به فراموشی سپرده می‌شود. گزارش بسیار تکان‌دهندهٔ اخیر پیتز دیلی، در خصوص جیمز بالدوین، مقاله‌نویس و رمان‌نویس با استعداد افریقایی‌تبار امریکایی، با همهٔ فحواي دردناک و روح‌سخنوری ابهام‌آورش، به‌خوبی این شرایط «شاهد» بودن را به نمایش می‌گذارد.^۱

اما تردید زیادی وجود ندارد که چهره‌هایی مانند بالدوین و ملکم اکس معرف آن نوع کنشی‌اند که گسترده‌ترین تأثیر را بر توضیحات من پیرامون خودآگاهی روشنفکر گذاشته‌اند. این روح مخالف است که، به‌جای هم‌سازی و هم‌نوایی، مرا سخت جذب خود کرده است، زیرا سرگذشت حماسی، خواسته‌ها، و چالش‌های 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، به نحوی ناعادلانه علیه خود آنهاست. پیشینهٔ 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 به‌اندازهٔ «پایان تاریخ» فوکویاما یا «ناپدید شدن روایات اصلی» لیوتار، در

1. Peter Dailey, «Jimmy,» *The American Scholar* (Winter 1994), pp. 102-10.

یکی دو سال بعد از آنکه به شدت ذهن همگان را تسخیر کردند، کم‌جاذبه‌تر و دورتر از حقیقت شود؟ همین نکته را می‌توان دربارهٔ 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 پرانرژی و نامبرداری مانند نوام چامسکی و گور ویدال نیز صادق است. شاهد وضعیتی تأثرانگیز بودن، زمانی که فرد از چارچوب قدرت غایب است، به‌هیچ‌وجه عملی یکنواخت و همگن نیست. این امر در بردارندهٔ آن چیزی است که فوکو، یک‌بار، بر آن نام «دانش‌پرستی افراطی» نهاده است؛ یعنی جستجو در پی منافع جایگزین، از خاک بیرون کشیدن اسناد مدفون شده، و احیای تاریخ‌های فراموش شده (یارها شده). این امر، در بردارندهٔ 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 دربارهٔ 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 مین‌ومین کردن و این در و آن در زدن، تکرار می‌شود. هیچ راه فراری از این واقعیت‌گیر ناپذیر وجود ندارد که ایفای چنین نقشی، از جانب روشنفکران، نه دوستان بلندپایه‌ای 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، فوریهٔ ۱۹۹۴

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 مارکسیست، عمل‌گرا، روزنامه‌نگار و یکی از فیلسوفان ارزشمند سیاسی ایتالیایی، که بین سال‌های ۱۹۲۶ و ۱۹۳۷ در زندان موسولینی به سر می‌برد، در یادداشت‌های زندان خود می‌نویسد: «بنابراین می‌توان گفت که جمله آدم‌ها روشنفکرند، ولی همه آنها نقش روشنفکر را در جامعه ایفا نمی‌کنند»^۱. شیوه زندگی خود گرامشی نمایانگر نقشی است که وی برای روشنفکر قائل شده است. او به‌عنوان یک زبان‌شناس تطبیقی فرهیخته، هم سازمان‌دهنده جنبش طبقه کارگر ایتالیا و هم، در کار روزنامه‌نگاری خود، آگاه‌ترین بازتابگر تحلیل‌گران 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

1. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publisher, 1971), p. 9.

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 تشکیلاتی‌اند که روشنفکران را برای سازمان دادن خواست‌ها، کسب قدرت و مهار دامنه‌دارتر به کار گرفته‌اند. مثلاً گرامشی درباره روشنفکر ارگانیک می‌گوید، «کارفرمای سرمایه‌دار، در کنار خود، تکنیسین صنعتی، متخصص اقتصاد سیاسی، سازمان‌دهنده فرهنگ و نظام قانونی جدید و مانند آنها را پدید می‌آورد».^۳ 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 می‌دهند، روشنفکران ارگانیک همواره در تکاپو و سازندگی‌اند.

در سوی دیگر، تعریف مشهور، جولین بندا است که روشنفکران را دسته کوچکی از فیلسوف-شاهان^۴ معرفی می‌کند که با استعداد و امتیازهای اخلاقی برتر، وجدان بشریت به‌شمار می‌آیند. این درست است که بحث بندا خیانت روشنفکران^۵، برای اعقاب او نه به‌عنوان تحلیلی سیستماتیک از زندگی روشنفکری، بلکه بیشتر به‌عنوان انتقادی شدید

1. traditional intellectuals

2. organic intellectuals

3. *Ibid.*, p. 4.

4. philosopher-kings

5. *La trahison des clercs*

نسبت به روشنفکرانی تلقی شده که حرفه خود را رها کرده و دیگر به اصول اخلاقی خود مانند گذشته پای بند نیستند؛ اما این هم صحت دارد که او به نام و ویژگی های 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 نام های 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^۱ قائل می شود. مراد از عوام انسان هایی معمولی است که درصدد 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 خلاصه در تصرف برتری های غیرمادی جستجو می کنند، و به عبارتی می گویند: قلمرو من قلمرو این جهانی نیست»^۲.

به هر حال، از مثال های بندا به روشنی برمی آید که او نظریه فرار از تعهد، آن جهانی بودن، در برج عاج ماندن، خلوت گزینی، غرق شدن در مسائل بغرنج و پیچیده، و چه بسا غوطه وری در قلمرو امور رمزی و اسرارآمیز را مردود می داند و بر آنها صحه نمی گذارد. روشنفکران واقعی فقط زمانی خودشان را می یابند که به ترغیب و تحریک احساسات تند و شدید متافیزیکی و اصول بی غرضانه عدالت و حقیقت جوئی درصدد

1. laity

2. Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals*, trans. Richard Aldington (1928; rpt. New York: Norton, 1969), p. 43.

انکار فساد، دفاع از ناتوانان و ستمبران، و مبارزه با قدرت نامشروع و ستم‌پیشه برآیند. به گفته وی: «نیاز به یادآوری است که چگونه فنلون و ماسیون تعدادی از جنگ‌های لویی چهاردهم را انکار کردند؟ چگونه ولتر تخریب کنت‌نشین پالاتینا^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؟»^۲ 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»^۳ مانند فرقه‌گرایی، احساسات توده‌ای، 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 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^۴، که می‌تواند تحت نام «مصلحت» تشکیلاتی و یا «افتخار ملی» بر روی حقیقت آنچه در حال رخ دادن است سرپوش بگذارد.

قدرت مرثیه‌خوانی بندا، علیه خیانت روشنفکران، نه در باریک‌بینی بحث و نه در مطلق‌گرایی ناممکن او، وقتی نظر کاملاً آشتی‌ناپذیرش را درباره‌ی مأموریت روشنفکرانه ارائه می‌دهد، نهفته است. بنابر تعریف بندا، روشنفکران واقعی باید این معنا را بپذیرند که ممکن است در هنگام خطر

1. Palatinate

2. *Ibid.*, p. 52.

3. organization of collective passions. 4. Orwellian Newspeak

سوخته، تبعید، یا مصلوب شوند. آنها نماد شخصیت‌های برجسته‌ای‌اند 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؛ بر پایه همه این دلایل، روشنفکران بندا ناگزیر گروهی کوچک و به شدت قابل رؤیت از مردانی‌اند. 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 خیال‌پروری‌های 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 قانع‌کننده‌اند: مثلاً، دفاع سرگشاده و لتر از خانواده کالاس، یا در جهت مخالف، ناسیونالیسم مخوف نویسندگان فرانسه مانند موريس بارس که بندا اعتبار جاودان ساختن یک «رما تیک خشن و قابل تحقیر» را تحت نام افتخار ملی فرانسه به او می‌دهد.^۱ روح بندا تحت تأثیر عمل دریفوس و

۱. در سال ۱۷۶۲ میلادی، یک بازرگان پروتستان به نام ژان کالاس، از اهالی تولوز (یکی از شهرهای جنوب فرانسه. م.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

جنگ جهانی اول قرار داشت، که هر دو مورد روشنفکران را در برابر آزمایش‌های سختی نهاد. آنها یا باید شجاعانه بر ضد عمل عادلانه ضد یهود و التهاب ناسیونالیسم سخن می‌گفتند، و یا گوسفندوار همراه گله می‌رفتند، نسبت به محکوم شدن نامنصفانه افسر یهودی، آلفرد دریفوس، بی‌تفاوت می‌ماندند و شعارهای وطن‌پرستی را برای برانگیختن تب ضدیت با هر چه 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 غیرانتقادی از کمونیسم طرفداری می‌کردند - تجدید چاپ کرد.^۱ اما در عمق بیان مبارز آثار بندا، که اساساً محافظه‌کارانه‌اند، می‌توان چهره روشنفکر را به عنوان چهره‌ای مشخص یافت؛ کسی که قادر است در برابر قدرت حقیقت را به زبان بیاورد. ترشروی سخنتور، 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، تحلیل‌گرانی 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.

فاشیسم و ضدروشنفکر 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.

1. *La Trahison* Was republished by Bernard Grasset in 1946.

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، الین گلدنر، جامعه‌شناس امریکایی، روشنفکران را طبقه جدیدی خطاب کرده و گفت در حال حاضر مدیران روشنفکر جای طبقات پولدار و مالکین را گرفته‌اند. گلدنر همچنین 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. 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^۴ صحبت می‌کنند، برای غیرمتخصصان غیرقابل درک است.

در همین مورد و به همان ترتیب، میشل فوکو فیلسوف فرانسوی می‌گوید که روشنفکر به اصطلاح جهانشمول^۵ (احتمالاً او ژان پل سارتر را مد نظر داشته) جای خود را به روشنفکر «ویژه»^۶ سپرده است، کسی که در درون یک رشته مشخص مشغول کار است، ولی در هر صورت

-
- | | |
|--|-----------------------------------|
| 1. knowledge industries | 2. culture of critical discourse. |
| 3. Alvin W. Gouldner, <i>The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class</i> (New York: Seabury Press, 1979), pp. 28-43. | |
| 4. lingua franca | 5. universal intellectual |
| 6. specific | |
| 7. Michel Foucault, <i>Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977</i> , ed. Colin Gordon (New York; Pantheon, 1980), pp. 127-128. | |

می‌تواند از تخصص خود بهره‌گیرد. در اینجا، نظر فوکو مخصوصاً متوجه رابرت اوپنهاইمر، فیزیکدان امریکایی، بوده که هنگام سازمان دادن به پروژه بمب اتمی لوس آلاموس در فاصله ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۵، و سپس داشتن سمت مأمور عالی‌رتبه امور علمی دولت امریکا، از حوزه تخصصی خود خارج شده بود.

شاید به پیروی از نظرات پیشیناز گرامشی در یادداشت‌های زندان، که تقریباً برای اولین بار به روشنفکران - و نه به طبقات اجتماعی - به‌عنوان 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 تفصیلی 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 تفصیلی 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 روبه‌رو خواهد شد. او نمی‌تواند چنین نقشی را بازی کند مگر آنکه 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 براساس 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 ارتقای انگیزه آزادی و عدالت دارد. من این چیزها را به این دلیل می‌گویم یا می‌نویسم که آنها، بعد از بازتاب‌های بسیار، جزئی از باورهای من شده‌اند. بنابراین، ترکیب بغرنج و پیچیده‌ای بین

1. raison d'être

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 دربارهٔ 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 بی‌نفوذ، 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 رضایت‌خاطر مستمعین خود را جلب کند: نکتهٔ 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 نمایندهٔ 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 صفحهٔ 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 ویژهٔ 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».^۱ 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 دوبوار، جدالش با کامو، و معاشرت جالب توجهی با ژان ژنه 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 اینکه 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

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

اجتماعی یا زیرزمینی هستند، بلکه به‌خصوص سایندگان شیوه زندگی و ایفاگر نقش‌هایی اجتماعی نیز به‌شمار می‌آیند که منحصر به خود آنهاست. در هیچ‌جا بهتر از برخی رمان‌های نامتعارف قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نمی‌توان توصیف چنین نقشی را بازیافت: رمان پدران و پسران اثر تورگنیف، تربیت عاطفی اثر فلوربر، تصویر هنرمند در جوانی اثر جویس که در آنها نماد واقعیت، و حتی دگرگونی آن، تحت تأثیر ژرف و ظهور ناگهانی بازیگری است جدید به‌نام 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 درعین حال با حواس و ذهنی متمرکز به‌نام 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، به‌نظر می‌رسد شخصیتی است خودساخته که با عادات روزمره به چالش برخاسته است؛ بر میانه‌روی و مسائل پیش‌پاافتاده می‌تازد و از ارزش‌های علمی و غیرعاطفی که عقلانی و پیشرو نیز به‌نظر می‌آیند حمایت می‌کند. تورگنیف می‌گوید که او از چرب کردن شخصیت بازارف اجتناب ورزیده است؛ بازارف قرار بوده آدمی باشد «زمخت، بی‌عاطفه، و به نحوی ظالمانه خشن و بی‌ادب». بازارف خانواده کرزانوف را مسخره می‌کند؛ زمانی که پدر میانسال خانواده قطعه‌ای از شوبرت را می‌نوازد، بازارف با صدایی بلند به او می‌خندد. بازارف ایده‌های علم ماتریالیسم آلمان را مطرح می‌کند: طبیعت برای او نه یک پرستشگاه، بلکه دکه‌ای است برای کار. وقتی عاشق آنا سرگئیوونا می‌شود، آنا نیز به او علاقمند می‌شود ولی درعین حال از او بیم دارد: در نزد آنا، صداقت او که اغلب با نیروی

روشنفکری برآشفته‌ای همراه است، پیام‌آور نوعی بی‌نظمی کامل به‌شمار می‌آید. در جایی‌آنا می‌گوید: وقتی با او هستم گویی در کنار پرتگاهی دارم تلوتلو می‌خورم.

زیبایی و حزن‌انگیزی رمان آنجاست که تورگنیف یادآور و تصویرگر ناسازگاری مابین روسیه‌ای است که از جانب خانواده‌ها، همراه با عاطفه پدر فرزندی و روش طبیعی و سنتی انجام کارها اداره می‌شود و همزمان، نیروی پوچ‌گرا و ویرانگر فردی به‌نام بازارف که پیشینه‌اش، برخلاف هر شخصیت دیگری در رمان، غیرقابل توصیف به‌نظر می‌رسد، پای به‌صحنه می‌گذارد. او ظاهر می‌شود، به چالش برمی‌خیزد، و ناگهان، در رهگذر سرایت کردن بیماری یک روستایی به او، که خود مشغول مداوایش بوده، می‌میرد. آنچه از بازارف در خاطر ما می‌ماند پشتکار بی‌امانش برای پرسش و خرد عمیقاً جدل‌گرای اوست؛ و علی‌رغم اینکه تورگنیف ادعا کرده که به گمان او بازارف غمخوارترین شخصیت او بوده، همان‌گونه که از واکنش‌های کاملاً آشفته و پریشان خوانندگان سرگیجه گرفته، به کمک نیروی بی‌پروای 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: بدران و بدران نمی‌تواند بازارف را به‌عنوان یکی از شخصیت‌های داستان با خود همساز کند؛ درحالی‌که دوستان او، خانواده کرزانوف و حتی والدین پیر و حزن‌آور خود او، به زندگی خویش ادامه می‌دهند، قاطعیت و مقاومت بازارف، به‌عنوان روشنفکر، باعث اخراج او از داستان می‌شود، چراکه او ناباب و رام‌ناشدنی است.

شخصیت استفن ددالوس^۱، در داستان جویس، از این نیز آشکارتر

1. Stephen Dedalus

است. تمام دوران زندگی ابتدایی او را نوساناتی مابین چاپلوسی‌های تشکیلاتی مانند کلیسا، حرفهٔ معلمی، ناسیونالیسم ایرلندی، و پدیدارشدن آرام شخصیت خودش را به‌عنوان یک روشنفکر که شعارش دوری از افکار شیطانی است^۱ تشکیل می‌دهد. شیمس دین به نکتهٔ 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».^۲ هیچ‌یک از پیشکسوتان و قهرمانان دیکنز، تاکری، آستن، هاردی، و حتی جورج الیوت مردان و زنان جوانی نیستند که نگرانشان زنده نگه‌داشتن اندیشه در جامعه باشد، درحالی‌که برای ددالوس جوان «تفکر شیوهٔ تجربه کردن جهان است». دین کاملاً حق دارد که بگوید قبل از ددالوس پیشهٔ روشنفکر فقط «تجسمات عجیب و غریب» افسانه‌های انگلیسی بود. درعین‌حال، چون استفن جوانی شهرستانی و ثمرهٔ 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 برنامهٔ ایدئولوژیک که تأثیر آن افول فردیت و اغلب شخصیت ناخوش‌آیند خود اوست، کمتر از انتقاد و دوری‌کردنش از خانواده و خانوادهٔ فنیان نیست.^۳ 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

1. *Luciferian non serviam*

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

۳. Fenians گروه افسانه‌ای، قهرمان و جنگجویان ایرلند، در قرون دوم و سوم بعد از میلاد. همچنین نام ساکنین قدیم ایرلندی، مدافعین جزیرهٔ ایرلند در زمان فین پادشاه ایرلند. -م.

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 گزاره‌گویی 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 خانه‌من، 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 سلاح‌هایی 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 مخالف‌خوان 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 برهم‌زننده شوق و نشاط است، نمی‌تواند هدف تلقی شود. هدف عمل روشنفکری ترفیع و ترقی آزادی و معرفت آدمی است. به عقیده من، علی‌رغم اتهامات مکرری که اغلب به «داستان‌های باشکوه و مشهور آزادی و روشنگری» وارد می‌آید، این هدف همچنان محور اصلی کار روشنفکری به‌شمار می‌رود. لیوتار، فیلسوف معاصر فرانسوی، این جاه‌طلبی‌های قهرمانانه را مربوط به عصر «مدرن» دانسته و معتقد است که این داستان‌ها، در عصر «پسامدرن»، هیچ اعتباری ندارند. در چنین دیدگاهی، داستان‌های باشکوه و مشهور جای خود را به بازی‌های زبان و موقعیت‌های محدود و موضعی سپرده‌اند؛ روشنفکران پسامدرن اینک برای صلاحیت و شایستگی، و نه برای

ارزش‌های جهانشمولی مانند حقیقت و آزادی، ارزش قائل می‌شوند. من همیشه چنین تصور می‌کردم که، علی‌رغم پسامدرنیته، لیوتار و پیروان او به‌جای ارزیابی درستی از آنچه برای روشنفکر، به‌عنوان آرایش فرصت‌های بیکران حقیقی، باقی مانده است اجازه داده‌اند عجز و ناتوانی، و شاید بی‌تفاوتی، بر آنها غلبه کند. چرا که در حقیقت، حکومت‌ها هنوز آشکارا بر مردم ستم می‌کنند، بی‌عدالتی‌های گسترده و ناگوار هنوز روا داشته می‌شوند، همکاری روشنفکران با قدرت و به خدمت درآوردنشان توسط قدرت هنوز می‌تواند آوای آنها را خاموش کند، و انحراف روشنفکران از حرفه اصلی خود هنوز از مسائل اساسی به‌شمار می‌آید.

گوستاو فلوبر در رساله تربیت عاطفی خود، در مقایسه با دیگران، نسبت به روشنفکران اظهار ناامیدی می‌کند و آنها را بی‌رحمانه به زیر تازیانه انتقاد می‌کشد. اگر تصور کنیم که رمان فلوبر در دوره تشنج و آشوب پاریس بین سال‌های ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۱ اتفاق افتاده، دوره‌ای که لوئیس نیمیر، تاریخ‌نگار مشهور انگلیسی، آن را دوره انقلاب روشنفکران توصیف کرده، خواهیم دید که این رمان از یک حیات بی‌بندوبار سیاسی در «مرکز قرن نوزدهم» [پاریس] چشم‌انداز گسترده‌ای می‌گشاید. محور این رمان را دو جوان شهرستانی، فردریک مورو و شارل دلوریه، 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 خوار شمردن 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 کندذهنی و بی‌خاصیتی خود را تحمل کرد». دلوریه 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 فلوربر، شکست‌های ۱۸۴۸، ناکامیابی‌های نسل او به حساب می‌آیند. سرنوشت مورو و دلوریه، به‌صورتی پیشگویانه، به‌عنوان ثمرهٔ فقدان خواست‌های متمرکز آنها و همچنین به‌عنوان عوارض تحمیل‌شده از جانب جامعهٔ مدرن توصیف می‌شود؛ با آشفتگی‌ها و انحراف‌های بی‌پایانش، با چرخش و دوران خوشی‌ها و لذت‌هایش، و بالاتر از همه، ظهور روزنامه‌نگاری، تبلیغات، شهرت آنی، و قلمروی که در آن اندیشه‌ها قابل فروش‌اند، همهٔ ارزش‌ها قابلیت دگرگونی دارند، همهٔ حرفه‌ها به حرفه‌های کسب درآمد آسان و موفقیت سریع و شتابان تقلیل یافته است. بنابراین، صحنه‌های اصلی رمان به‌صورتی نمادین در پیرامون مسابقات اسب‌سواری، رقصیدن در کافه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها، آشوب‌ها و فتنه‌ها، حرکات دسته‌جمعی، 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 می‌شود.

هر چند نمونه‌هایی مانند بازارف، ددالوس، و مورو مواردی افراطی به‌شمار می‌آیند، ولی این منظور را می‌رسانند که چشم‌انداز واقعی رمان‌های قرن نوزدهم می‌تواند به‌صورتی منحصربه‌فرد روشنفکران را در عمل به نمایش بگذارد. آنها می‌توانند نمایانگر مشکلات و وسوسه‌های بی‌شماری باشند که روشنفکران را - خواه در قالب ابقای راهشان خواه در جامهٔ خیانت به پیشه و شغلشان - احاطه کرده‌اند. البته، نه به‌عنوان وظیفه‌ای ثابت که باید یک بار و برای همیشه از یک نظامنامهٔ «چگونه باید کارها را انجام داد» آموخته شود، بلکه به‌عنوان تجربه‌ای واقعی که دائماً از

جانب زندگی مدرن تهدید می‌شود. نقش روشنفکر، تبیین‌ها، اهداف یا ایده‌های او برای جامعه، عمدتاً به معنی تقویت امیال نفسانی یا تجلیل موقعیت و مقام نیست. قصد آنها عمدتاً خدمت کردن در دامنهٔ بوروکراسی‌های 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 جنبهٔ لاینفک و اساسی عمل روشنفکری به‌شمار می‌روند.

اما در عصر حاضر، چه نقشی بر دوش روشنفکر قرار دارد و او نمایندهٔ چه چیزی است؟ به عقیدهٔ من، یکی از بهترین و صادقانه‌ترین پاسخ‌ها به این پرسش از سوی سی. رایت میلز داده شده است. میلز روشنفکری است به‌غایت مستقل، با دید اجتماعی برانگیزنده و ظرفیتی قابل توجه برای مبادلهٔ ایده‌های خود در قالب نثری بی‌پرده و تهیج‌کننده. او در سال ۱۹۴۴ می‌نویسد: روشنفکران مستقل، برحسب شرایط حاشیه‌ای خود، یا با نوعی احساس یأس نسبت به فقدان قدرت خود روبه‌رو هستند و یا در مقابل این انتخاب قرار گرفته‌اند که، به‌عنوان اعضای داخلی یکی 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 کارخانهٔ تولید اطلاعات، نیز راه حلی نمی‌تواند باشد، چرا که در این صورت، برقرار کردن ارتباط با مخاطبان، مانند برقرار کردن ارتباط شنوندگان تام‌پین با او، ناممکن خواهد بود. به‌طور خلاصه، مالکیت «ابزار مبادلهٔ مؤثر» که سرمایهٔ روشنفکر است، از او سلب شده و متفکر مستقل با یک وظیفهٔ اصلی تنها می‌ماند. میلز این مسئله را چنین بیان می‌کند:

هنرمند و روشنفکر مستقل از جمله شخصیت‌های انگشت‌شمار باقیمانده‌ای هستند که برای مقاومت و جنگیدن با رفتارهای قالبی و پیامد آن، که مرگ چیزهایی است که مغرورانه زندگی می‌کنند، مسلح‌اند. اینک درکی تازه برای نقاب از چهره برداشتن و خرد کردن 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.^۱

این عبارات سزاوار آن است که بارها خوانده شود، چرا که از توصیه‌های مفید و پراهمیت سرشار است. سیاست در همه‌جا حضور دارد و هیچ راه فراری به قلمروهای هنر و تفکر ناب یا، به این 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 توجیحات قدرتی که به‌وسیله رسانه قدرتمندی منتشر شده (و قدرتش کماکان رو به فزونی 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

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

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

انجام چنین وظیفه‌ای 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 امریکایی بفهمانیم که ایالات متحده امریکا نه یک قدرت بی‌گناه و بی‌طرف بوده (سیاست‌گذاران 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 شده‌ها را از زیر خاک بیرون بکشند، ارتباط‌های انکار شده را برقرار کنند، و توجه مردم را به روش‌های جایگزینی جلب کنند که می‌توانست 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 کمپانی‌ها، و ضعف نسبی نه فقط افراد بلکه انسان‌هایی وجود دارد که دارای موقعیتی فرعی‌اند: اقلیت‌ها، مردم و دولت‌های خرد، فرهنگ‌ها و نژادهای مادون. من شک ندارم که روشنفکر متعلق به طرف ضعیف و بی‌نماینده است. بعضی‌ها قائل به تشابه میان روشنفکر و رایین‌هود هستند. در هر حال این نقش ساده‌ای نیست، و از این رو نمی‌توان آن را به سادگی و فقط به عنوان یک آرمانگرایی رماتییک کنار گذاشت. در پایان، به تعبیر من، روشنفکر نه یک صلح‌طلب و نه یک سازنده وفاق عمومی است. روشنفکر کسی است که همه هستی‌اش به یک تشخیص و تمیز انتقادی موقوف است؛ تشخیص و تمیزی که حاضر به

قبول فرمول‌های ساده، عبارت‌های پیش‌پاافتاده یا یکنواخت و در واقع همسازی با آن چیزی نیست که قدرت یا سنت باید بگوید و انجام دهد. این صرفاً یک عدم پذیرش کنش‌پذیر نیست، بلکه روشنفکر فعالانه به بیان آن در انظار تمایل دارد.

این همیشه به آن معنا نیست که روشنفکر باید یکی از منتقدان خط مشی حکومت باشد، بلکه برعکس حرفه روشنفکری را باید به‌عنوان حرفه‌ای تلقی کرد که دائماً خود را هوشیار نگه می‌دارد، و مدام خواهان آن است که اجازه ندهد فقط نیمی از حقایق و ایده‌های قابل قبول راهنمایش باشند. انجام چنین وظیفه‌ای نیاز به یک واقع‌گرایی ثابت و استوار، تا حدودی یک انرژی نیرومند معقول، و همچنین تلاش سخت و پیچیده‌ای 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 حرفه‌ای می‌سازد که تلاشی است دائمی و ترکیبی است ناتمام و الزاماً ناقص و ناکامل. در عین حال، اگرچه این حرفه لزوماً باعث شهرت فرد نمی‌شود، نیرومندی و پیچیدگی آن، دست‌کم در نظر من، باعث غنای فرد می‌شود.

در استیصال نگه داشتن ملت‌ها و سنت‌ها

کتاب مشهور جولین بندا، خیانت روشنفکران، این احساس را القا می‌کند که روشنفکران در فضایی نسبتاً جهانشمول زندگی می‌کنند؛ فضایی که نه به مرزهای ملی محدود است و نه به هویت قومی و نژادی. 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 امپراتوری‌های مستعمره بعد از جنگ جهانی دوم، دامنه توانایی اروپا را برای پرتوافشانی روشنفکری و سیاسی بر مناطقی که قبلاً مکان‌های تاریک کرهٔ 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 آن را 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 هم‌تاهای 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 به‌تنهایی به بررسی جداگانه نیاز دارد. مثلاً، روشنفکران افریقایی 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 القاکننده ارتباطی خاص بین گفتار 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

1. difference

2. otherness

معنی روشنفکر را می‌دهد، به نظر می‌رسد که بعضی تصورات کلی دربارهٔ فرد روشنفکر - که در اینجا مورد نظر من است - کاربردی فراتر از یک کاربرد صرفاً محلی داشته باشد.

از جملهٔ 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 نوام 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 پردازم، 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 شیوهٔ 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 رسالهٔ خود تحت عنوان «سیاست و زبان انگلیسی» دربارهٔ این مسئله به صورتی بسیار قانع‌کننده

1. language community

صحبت می‌کند. به عقیده او، عبارت‌های پیش‌پاافتاده، 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 عوام‌فریب 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 تفات‌هایی، در مورد همه احزاب سیاسی، از محافظه‌کاران گرفته تا آنارشئیست‌ها نیز صادق است».^۱ اما مسئله هم مهم‌تر و هم پیش‌پاافتاده‌تر از اینهاست، 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، هر چه 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 همچنین 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

1. George Orwell, *A Collection of Essays* (New York: Doubleday Anchor, 1954) p. 177.

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 به خود 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 به صورتی 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 به طور ضمنی در هستی یک زبان ملی مانند انگلیسی، یعنی یک اجتماع ملی، یک هویت یا شخصیت ملی، وجود دارد. مثیو آرنولد در رساله خود با عنوان فرهنگ و هرج و مرج^۳ (۱۸۶۹) 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 اینکه 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 - در خور و مناسب کرده و به استیلای

1. we

2. us

3. *Culture and Anarchy*

فرهنگ می‌انجامند. آرنولد صراحتاً به این نکته اشاره می‌کند که همهٔ 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^۱ برجسته و متعالی باشد.

در پس بحث آرنولد ترسی نهفته است که در فرایند گسترش دموکراسی در جامعه و درخواست عدهٔ بیشتری از مردم برای حق رأی و حق آزادی دامنه‌دارتر جهت انجام کارهای دلخواهشان، این جامعه سرکش‌تر و مهارش 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 آنهاست که راهی را برای پیوستن به یک اجتماع ملی هموار کنند. این امر به‌نوبهٔ خود مانع از آن می‌شد که هر کس کاری را که می‌خواهد انجام دهد. این موضوعی است مربوط به دهه، ۱۸۶۰.

در نظر بندا، در دههٔ ۱۹۲۰ روشنفکران در خطر پیروی لجام‌گسیخته 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 پرهیزند و به‌جای آن توجه خود را به ارزش‌ها متعالی^۱ معطوف دارند؛ ارزش‌هایی که به‌نحوی جهانشمول برای همهٔ ملت‌ها و همهٔ مردم قابل اجرا باشند. همانطور که قبلاً اشاره کردم، بندا باور داشت که این ارزش‌ها

1. transcendental values

نه هندی و نه چینی، بلکه ارزش‌هایی اروپایی‌اند. روشنفکرانی را هم که وی تأیید می‌کرد، مردانی اروپایی بودند.

به نظر می‌رسد که هیچ راه‌گیزی 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»، «امریکایی‌ها»، و یا «آفریقاییان» وجود ندارد؛ عباراتی 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 کرهٔ ارض پراکنده‌اند، مورد نظرند. روشنفکران آکادمیک امریکایی و انگلیسی، به صورت تقلیل‌گرایانه، 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

۱. در این مورد نگاه کنید به:

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

محققینی مانند آقای کازوئین^۱ در اثر جورج ایوت، به عنوان کلیدی برای همه اسطوره‌ها عنوان می‌شد، آدمی می‌توانست آنها را همچون هیجان‌هایی پوشیده و مخفی نادیده انگارد. اما آنها در شرایط دوران بعد از جنگ سردی اتفاق می‌افتند که، با تسلط ایالات متحده بر هم‌پیمانان غربی‌اش، اتفاق نظری دربارهٔ 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 روش‌شناختی را نیز نادیده بگیریم - نسبت به آن شک و تردید روا دارند. برعکس، چنین تفکری موجد نوعی هم‌سرایی بوده که پژوهاک نظرات سیاسی موجود است، حرکت آن را در جهت تفکر جمعی و ملی بیشتری شتاب می‌بخشد، و به تدریج آن را بیشتر و بیشتر در جهت این احساس غیرعقلانی سوق می‌دهد که «ما» از جانب «آنها» تهدید می‌شویم. نتیجهٔ چنین تفکری به‌جای دانش و تشریح 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 ژاپنی‌ها 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 روبه‌رو 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 هم‌سرایی 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 شده‌گان 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 امریکایی در دوران جنگ ویتنام را در نظر بگیرید که لغاتی مانند «ما» و «برای ما» را به صورت ضمایی خنثی و بی‌طرف 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 امریکا را جنگی جاهلانه و ناعادلانه تلقی می‌کنند. این به معنی مخالفت برای نفس خود مخالفت نیست؛ بلکه به معنی طرح سؤالات، 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 گاه‌گاه‌های این اهمیت را کسب می‌کند که نمایندهٔ افراد باشد. در ایالات متحده، نوام چامسکی و گور ویدال از جمله کسانی‌اند که این وظیفه را با تلاشی بی‌مضایقه بروز داده‌اند.

یکی از بهترین مثال‌ها برای این منظور رسالهٔ ویرجینیا وولف با عنوان اطاق شخصی^۱ است؛ متنی دشوار برای روشنفکر فمینیست مدرن. در آغاز سخنرانی درخواست شده از او دربارهٔ 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 نوبهٔ 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^۲ یک مجادله است تا مناظره‌ای که احتمالاً به دنبال می‌آورد، «انسان فقط می‌تواند به شنوندگان خود این شانس را بدهد که با مشاهدهٔ محدودیت‌ها، تعصبات و غرض‌ورزی‌ها، و خصوصیات ویژهٔ سخنران، به نتایج دلخواه خود برسند.» اگرچه 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 به‌عنوان بیان‌کنندهٔ جزمی نظرات شخصی، بلکه به‌عنوان روشنفکری که نمایندهٔ «جنس ضعیف‌تر» فراموش شده به زبانی است که کاملاً برای این کار مناسب باشد. از این‌رو، تأثیر رسالهٔ یک اطاق شخصی عبارت است از تفکیک زبان و قدرت از آن چیزی که ولف آن را

1. *A Room of One's Own*

2. sex

پدرسالاری اطلاق می‌کند؛ حساسیتی جدید برای جایگاه زن به‌عنوان موجودی وابسته و معمولاً ناندیشیده شده ولی پنهان. و سپس صفحات پرزرق و برق دربارهٔ جین آستن که دستنویس خود را پنهان کرده بود، یا خشم پنهان شارلت برونته، یا برانگیزنده‌تر از همه، دربارهٔ ارزش‌های ارتباط بین جنس مذکر، یعنی جنس غالب، و جنس مؤنث، یعنی جنس فرعی و مسدود شده.

وقتی وولف به تشریح چگونگی ارزش‌های از پیش تعیین شدهٔ 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 صحبت‌کردن برای فرد روشنفکر فراهم آمده است. همیشه ساختاری از قدرت و نفوذ وجود دارد؛ همیشه تاریخ انبوهی از ارزش‌ها و ایده‌های از پیش تبیین‌شدهٔ موجودند؛ و همچنین در زیر همهٔ اینها، و از همه مهم‌تر برای فرد روشنفکر، ایده‌ها، ارزش‌ها، و مردمی هستند که مانند زنان نویسندهٔ تشریح‌شده توسط ولف، اطایقی 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 به‌عنوان وضع فوق‌العاده‌ای تلقی کند که تهدیدکنندهٔ کسانی است که از شانس کمتری برخوردار بوده و در حال انقراض کامل‌اند. در این رهگذر، روشنفکر همچنین باید تجربهٔ فرمان‌برداری را به همان نسبت در نظر بگیرد که خاطرهٔ 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 [ویا یک حضور] در زمانی است که آن خاطره روشنی بخش لحظه خطر باشد.^۱

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

در همه جوامع... افرادی با حساسیتی غیرعادی نسبت به مقدسات، با بازتابی غیرمتداول 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 نمادهایی اند 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 به‌جا 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.^۲

این تعریف، تا حدودی بیان مجدد گفته بندا- روشنفکران اقلیتی نسبتاً روحانی‌اند- و تا حدودی یک تشریح کلی جامعه‌شناسانه به‌شمار می‌آید. بعدها، شیلز می‌افزاید که روشنفکران در دو نقطه کاملاً افراطی قرار

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

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 به صورتی 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، به زور، طالب وفاداری و تسلیم به جای تحقیق و رسیدگی روشن‌فکرانه و آزمون مجدد چیزهایی است که هم وولف 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 میهن‌پرستانه به شکاکیت و ستیز شکل گرفته است. برای یک روشن‌فکر امریکایی مانند کرک پاتریک سیل تمام روایت کشف بی‌عیب و فرصت‌های نامحدودی که ضامن استثنایی بودن امریکاییان در تأسیس یک جمهوری جدید بوده، و در سال ۱۹۹۲ جشن گرفته شد، به صورتی غیرقابل قبول ناقص است؛ چرا که برای رسیدن به آن بهای گزاف تاراج و قتل عامی دسته‌جمعی پرداخت شده که منجر به نابودی شرایط اولیه شده است.^۱ اساس سنت‌ها و ارزش‌هایی که زمانی مقدس می‌نمودند، اکنون ریاکارانه و نژادپرستانه تلقی می‌شود. در بسیاری از دانشگاه‌های امریکا، مناظره دربارهٔ قوانین کلی - که گاه به صورتی

۱. این مسئله به صورت متقاعدکننده‌ای در رسالهٔ

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

مورد بحث قرار گرفته است.

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، کمال ابودیپ، و روشنفکران جنبش چهارم ماه مه، به‌صورتی برانگیزنده آرامش چشمگیر و کناره‌گیری نقض‌ناشده و ماندگار سنت را برهم زده‌اند.^۱

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 ایده‌هویت ملی، به‌دلیل نارسا بودن، نه فقط از جانب روشنفکران بلکه از سوی یک حقیقت‌آماری جدی جمعیت‌شناسانه 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 بر نمی‌گیرد. علاوه بر این، جنبش‌های تقویت‌شده فمینیستی و همجنس‌بازی، در همه این

۱. جنبش دانشجویی چهارم مه ۱۹۱۹ چین واکنشی بود آنی به کنفرانس ورسای همان سال که حضور ژاپنی‌ها را در شانتونگ قانونی اعلام کرده بود. در این هنگام ۳۰۰۰ دانشجو در میدان تیان‌آن‌من 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 ژاپنی‌ها 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).

کشورها، در حال چالش و ستیز با هنجارهای پدرسالاری و مردانه‌ای هستند که تاکنون نظم‌دهنده جامعه بوده‌اند. در ایالات متحده، تعداد رو به گسترش مهاجرین تازه وارد، و همچنین مردم بومی که به تدریج صدایشان بیشتر شنیده شده و قابل رؤیت‌تر شده‌اند، سرخپوستان فراموش شده‌ای که سرزمینشان را غصب کرده‌اند و شرایط محیطی شان یا به طور کلی نابود شده و یا از جانب جمهوری رو به پیشرفت تغییر شکل داده است، گواهی خود را به گواهی زنان، امریکاییان افریقایی تبار، و اقلیت‌های جنسی اضافه کرده‌اند تا از آن طریق با سنتی به چالش برخیزند که برای مدت دو قرن از پاک‌دینان ایالت نیوانگلند و مالکان مزارع و بردگان جنوب به ارث برده‌اند. رو آوردن مجدد به سنت، میهن‌پرستی و ارزش‌های اساسی، یا به قول دن کویل، معاون پیشین رئیس‌جمهور امریکا، 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 به نوعی کم‌ارزش کردن تجربیات زنده کسانی که، به گفته امه سزر خواهان مکانی در میعادگاه پیروزی‌اند.^۱

حتی در بسیاری از کشورهای جهان سوم درگیری و تعارضی پی‌گیر میان قدرت‌های محافظه‌کار دولت‌های ملی و مردم زبان‌دیده‌ای برقرار است که یا صدایشان شنیده نمی‌شود و یا توسط این دولت‌ها سرکوب می‌شوند. 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 پیچیده‌تری حاکم است. کشورهایمانند مصر و تونس که بعد از کسب استقلالشان، برای مدتی طولانی، توسط احزاب ملی غیرمذهبی اداره می‌شدند، که به تدریج منحرف شده

1. Aime Cesaire, *The Collected Poetry*, trans. Clayton Eshelman and Annette Smith (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 72.

و اکنون به گروه‌ها و دستجات محدود و معین تبدیل شده‌اند، ناگهان درگیر گروه‌هایی اسلامی شده‌اند که از طرف ستم‌دیدگان، مستمندان شهری، دهقانان بی‌زمین روستاها - همه کسانی که امیدی جز گذشته اسلامی احیاشده یا بازسازی شده ندارند - رسالتی را بر دوش خود احساس می‌کنند که به گفته خودشان حامل عدالتی شایان توجه است. بسیاری از مردم مایلند برای این ایده‌ها 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 برداشت‌های متفاوت آن نگوید، و بیشتر اختلاف عقاید و تفاوت‌های موجود را هم‌تراز 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 هم‌سرایی با ستایشگران اسلام نیست، بلکه، قبل از هر چیز، باید در طینتی بلند تفسیری از اسلام را با تأکید بر پیچیده و بغرنج بودن و ماهیت دگرپذیری آن معرفی کند؛ همان‌گونه 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 روبه‌رو شوند: حقوق زنان، خودِ مدرنیته با دقت در ویژگی‌های انسانی و ارزیابی صادقانه، نه ویژگی‌های جزمی و سرودهای شبه مردمی آن. نقطه 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 مسئله وفاداری، وظیفه‌شناسی و صداقت است. همه ما، بدون استثنا، به نوعی اجتماع ملی، مذهبی یا قومی متعلقیم: هیچ‌یک 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 بوسنیایی‌ها 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 تاگزیر 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 ضداستعماری و همسرایی کردن با آن، به گونه‌ای که در حزب و رهبری صورت می‌گیرد، کافی نیست. همیشه مسئله هدف مطرح است که، حتی در سخت‌ترین شرایط جنگ و ستیز، شامل تجزیه و تحلیل راه‌هایی است که برای انتخاب پیش‌رو 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 سفیدپوست چه باید کرد؟

به گفته فانون، هدف یک روشنفکر بومی نمی‌تواند فقط جایگزین کردن یک پلیس محلی به جای یک پلیس سفیدپوست باشد، بلکه او باید آفریننده آن چیزی باشد که فانون، به نقل قول از امه سه‌زر، آن را روان و جان‌های تازه می‌خواند. به عبارت دیگر، اگرچه برای روشنفکر تضمین بقای جامعه در دوران‌های بحران ملی ارزش‌گران‌بهایی 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 بقا دارند به مسائل رهایی سیاسی تقلیل دهد. روشنفکر باید از رهبری انتقاد کند، و در کنار ستیز اصلی جایگزین‌هایی 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 تراژیک مشکل‌ساز و آزاردهنده نبوده است. به دنبال استقرار مجدد خاندان میجی در ۱۸۶۸، که امپراتور را بازگرداند، فئودالیزم الغا و دوره سازندگی آگاهانه 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. همان‌طور که کارول گلوک تاریخ‌نگار معتقد است، ایدئولوژی امپراتوری^۱ مخلوق روشنفکران دوره میجی بود؛ و از آنجا که منبع اصلی آن از جانب یک احساس تدافعی ملی، آنهم در سطح مادون، تغذیه شده بود، در ۱۹۱۵ به ملی‌گرایی تمام‌عیاری تبدیل شد که در عین حال می‌توانست به نظامی‌گری افراطی، تقدیس امپراتور، و گونه‌ای بوم‌پرستی تبدیل شود که فرد را مطیع حکومت کند.^۲ 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^۳ تعمداً دست به کشتار فیجع چینی‌ها بزنند.

همان‌طور که جان دوور تشریح کرده، یکی از شرم‌آورترین حوادث در تاریخ مدرن روشنفکری زمانی رخ داد که روشنفکران ژاپنی و امریکایی، در جریان جنگ دوم جهانی، در مقیاسی وسیع در نبرد ملی و نژادی

1. tennosei ideogogii (emperor ideology)

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

3. shido minzoku

بدنام کردن و در نهایت پست و خوار شمردن یکدیگر شرکت کردند.^۱ به گفتهٔ ماسائو میوشی، بیشتر روشنفکران ژاپنی بعد از جنگ متقاعد شده بودند که ماهیت مأموریت جدید آنها نه خلع سلاح ایدئولوژی حقوقی و یکسان^۲ بلکه ساختن ذهنیت فردگرایی لیبرالی^۳ 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 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 به صورتی شیوا صحبت از «اجتماع روشنفکر پشیمان» می‌کند.^۴

هم‌وطنان روشنفکر، در دوران‌های تاریک، از او انتظار دارند تا صادقانه نمایندهٔ 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 می‌کنند که می‌تواند به نفع مبارزه‌ای در حال پیشرفت یا اجتماعی در حال جنگ بسیج شود. برعکس، روشنفکران برجسته اغلب متحمل فشار رسوایی جامعهٔ خود می‌شوند. چه هنگامی که فرقه‌های درون جامعه روشنفکر را شریک

1. John Dower, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War* (New York: Pantheon, 1986). 2. tennosei

3. shutaisei

4. Masao Miyoshi, *Off Center: Power and Culture Relations Between Japan and the United States* (Cambridge, Mass; Harvard University Press, 1991), pp. 108, 125.

مارویاما ماسائو یکی از نویسندگان ژاپنی بعد از جنگ و یکی از منتقدان به نام تاریخ شاهنشاهی ژاپن و نظام امپراتوری است. میوشی او را به‌عنوان کسی توصیف می‌کند که بیش از اندازه تفوق روشنفکری و هنرشناسانه (aesthetic) غرب را پذیرفته است.

طرف خطاکار معرفی می‌کنند (مثلاً، این امر در مورد ایرلند و همچنین در مراکز کشورهای غربی، در سال‌های جنگ سرد و زمانی که میان طرفداران و مخالفین کمونیست‌ها درگیری به وجود می‌آمد، امری بسیار عادی و پیش‌پاافتاده تلقی می‌شد)، و چه زمانی که سایر گروه‌ها خود را برای یک حمله بسیج می‌کنند. مطمئناً اسکار وایلد رنج گناه متفکرین پیشرو را که شهادت چالش با هنجارهای طبقه متوسط جامعه را داشتند حس می‌کرد. در زمان خود ما، مردی مانند الی ویزل نماد رنج‌های شش میلیون یهودی می‌شود که در کشتار همگانی نازی‌ها نابود شدند.

به این وظایف بسیار مهم، نقش نمایندگی رنج مشترک مردم خود، گواهی دادن مشقت آنان، حمایت مجدد از بردباری کنونی‌شان، 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 رمان‌نویسان، نقاشان، و شاعران مانند مانتسونی، پیکاسو، یا نرودا تجسم تجربیات تاریخی مردم خود بودند که در جای خود به‌عنوان 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 قتل‌عامشان 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 [هلندی‌تبار] افریقای 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 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^۲ افریقای جنوبی تبدیل شد. در نزد روشنفکران، سقوط در شیوه‌های توجیه‌گرایانه و حق‌به‌جانبی^۳ 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 اضطرابی و بحران صادق است. مثلاً، صف‌آرایی در برابر پرچم، در زمان جنگ‌های فالکلند و ویتنام، این معنی را می‌داد که مناظره درباره اینکه 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 این‌گونه گروه‌گرایی‌ها فریاد بزند، و بداند که بهایی را که پرداخت می‌کند چیزی جز لعن و نفرین شدن نیست.

1. South African Boers

2. Apartheid

3. Self righteousness

روشنفکر در تبعید:

طردشدگان و در حاشیه قرار گرفتگان

تبعید یکی از غم‌انگیزترین سرنوشت‌هاست. تبعید، قبل از دوران مدرن مجازات وحشتناکی به‌شمار می‌رفت، زیرا نه تنها به معنی سال‌ها سرگردانی بی‌هدف 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 جدایی بودن، نجس اجتماعی و اخلاقی بودن، یک پیوستگی و این‌همانی برقرار بوده است. در قرن بیستم، تبعید از یک حالت سخت و گاه منحصر به فرد، مجازات افراد به‌خصوص مانند شاعر بزرگ یونانی اووید، که از رم به شهری دوردست در دریای سیاه تبعید شد، به مجازات ظالمانه کل یک اجتماع و مردم تبدیل شده است. این حالت اغلب ثمره غیر عمدی نیروهای غیرشخصی مانند جنگ، گرسنگی و بیماری است.

در این طبقه‌بندی می‌توان از آرامنه یاد کرد؛ مردمانی با استعداد ولی کراراً در حالت تبعید که در ابعادی وسیع در شرق مدیترانه (به‌ویژه آناتولی) روزگار می‌سپردند. اما بعد از آنکه ترک‌ها به آنها تهاجم کردند و به کشتار دسته‌جمعی آنها پرداختند، به اطراف بیروت، حلب،

بیت المقدس و قاهره گریختند و از آنجا نیز در دوران جنبش‌های انقلابی بعد از جنگ دوم جهانی، مجدداً بیرون رانده شدند. من برای مدتی طولانی عمیقاً جذب اجتماعات مهاجر یا تبعیدی‌ای شده بودم که چشم‌اندازهای دوران جوانی مرا در [فلسطین و مصر] شکل می‌دادند؛ نه تنها عده‌کثیری از آرامنه، بلکه یهودیان، ایتالیایی‌ها، و یونانیان که زمانی در اطراف مدیترانه مستقر و در آنجا ریشه دوانیده بودند، از اجزای این چشم‌اندازها به‌شمار می‌آمدند. به هر حال، در این اجتماعات نویسندگان برجسته‌ای مانند ادموند جییز، جوزپه اونگارتی و کنستانتین کاوافی 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 حکومت‌های جدید ملی‌گرای مصر و عراق و سایر کشورهای عرب، خارج‌یانی که نماد تجاوز امپریالیسم اروپایی بعد از جنگ به‌شمار می‌رفتند، به زور از این کشورها رانده شدند. این مسئله، به ویژه برای اجتماعات قدیمی، سرنوشتی جانکاه بود. برخی از این اجتماعات به مکان‌های جدید محل اقامت خود خو گرفته بودند، و می‌توان گفت که بسیاری از آنها دوباره تبعید شدند.

یکی از پیش‌فرض‌های عوامانه، ولی کاملاً اشتباه، این است که در حالت تبعید بودن یعنی جدا بودن، منفرد بودن، و ناامیدانه از زادگاه گسستن. این پیش‌فرض زمانی صحت دارد که شما دست‌کم با راحتی تمام این را بدانید که آنچه را پشت‌سر گذاشته‌اید، تا حدودی، فکراً کردنی و کاملاً جبران‌ناپذیر است. حقیقت این است که مشکل اکثر تبعیدشدگان فقط این نیست که ناگزیر شده‌اند 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 می‌شوند در تبعید است، به او این حقیقت را گوشزد می‌کنند که خانه او چندان هم دور نیست، و این مسئله که ارتباطات و رفت‌وآمدهای هر روزه زندگی کنونی او را در ارتباطی

دائمی ولی اغواگرانه و غیرواقعی با مکان زادگاهش نگره می‌دارد. از این‌رو، تبعیدی در یک حالت برزخ زندگی می‌کند؛ نه کاملاً یکپارچه در مکان جدید و متعلق به آنجاست و نه کاملاً از بند مکان قدیم آزاد شده است. او نیمه‌مشغول و نیمه‌گسیخته؛ از یک سو دلتنگ است و حامل احساساتی جریحه‌دار، و از سوی دیگر تقلیدکننده‌ای است ماهر یا طردشده‌ای در خفا. برای او کسب مهارت برای بقا ضرورت می‌یابد و خطر تأمین و راحتی بیش از حد تهدید تلقی می‌شود که باید دائماً در برابرش از خود مراقبت کند.

از نمونه‌های بارز روشنفکر در تبعید، سلیم، یک مسلمان هندی‌الاصل شرق آفریقا و شخصیت اصلی نیول در *رمان خم رودخانه*^۱ است. او ساحل را به قصد سفری به سوی کرانه‌های آفریقا ترک می‌گوید و پس از گذشتن از خطرات بی‌شمار در مکانی شبیه زئیر موبوتو اقامت می‌گزیند. احساس شگفت‌انگیز نیول، به‌عنوان یک رمان‌نویس، او را قادر می‌سازد که تصویر زندگی سلیم را در *خم رودخانه*، به‌عنوان سرزمینی که تقریباً متعلق به هیچ‌کس 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، به‌تدریج املاک و هویت خود را از دست می‌دهد. در پایان رمان - و این نکته ایدئولوژیک نیول جای بحث دارد - به‌خاطر مضحک و دمدمی مزاج بودن هوس‌های رهبر، مرد بزرگ^۲، که نیول او را به‌عنوان 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،

1. *A Bend in the River*

2. Big Man

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 تازه‌واردان اروپایی و یهودیان آسیایی متفرق و پراکنده شدند، یاد کرد. این تغییر و تحولات، در جای خود، اشکال و ترکیبات ناهمگون و دورگه سیاسی را به وجود آورد. در زندگی سیاسی اسرائیل، نه تنها سیاست پراکندگی یهودیان وجود دارد، بلکه سیاست رقابت جویانه و درهم‌تنیده فلسطینیان در تبعید نیز به چشم می‌خورد. در کشورهای تازه‌تأسیس پاکستان و اسرائیل، مهاجرین تازه‌وارد به عنوان بخشی از مردمی تلقی می‌شدند که مورد معامله قرار گرفته بودند؛ اما از نظر سیاسی آنها را اقلیتی به حساب می‌آوردند که در گذشته مورد ستم قرار گرفته بودند و اکنون، به عنوان اعضای اکثریت جامعه، قادر به زندگی در شرایط جدید هستند. اما، بدون قصد ورود در مسائل فرقه‌گرایی، باید گفت که ایدئولوژی تفکیک و جدایی‌گرای شرایط جدید، آنها را مجدداً برافروخته و اغلب ملتهب و عصبانی می‌کرد. آنچه در اینجا بیشتر مورد نظر من است، تبعیدی‌های ناهمساز و بی‌مسکن‌اند، مانند فلسطینیان یا مهاجرین جدید مسلمان در قاره اروپا، یا اهالی جزایر کارائیب و افریقاییان سیاه در انگلستان که حضورشان همگونی و تجانس فرضی جامعه‌ای را مخدوش و بغرنج می‌کند که آنها در آن زندگی می‌کنند. بنابراین، روشنفکری که خود را جزئی از شرایط کلی می‌داند که بر تبعید و جابه‌جایی اجتماع ملی تأثیر گذاشته، منشأ یک فرهنگ‌پذیری و تطبیق نبوده، بلکه برعکس منبعی برای تبخیر و ناپایداری به‌شمار می‌آید.

این امر به هیچ‌وجه به آن معنا نیست که تبعید مولد سازگاری‌های اعجاب‌انگیز با محیط نیست. ایالات متحده امروز در شرایطی غیرعادی، دارای دو تن از برجسته‌ترین صاحب‌منصبان سابق در کابینه‌های ریاست جمهوری است؛ کیسینجر و برژینسکی که روشنفکران در تبعید بودند (و

یا، بسته به دیدگاه مشاهده‌کننده، هنوز هم هستند): کیسینجر از آلمان نازی، و برژینسکی از لهستان کمونیست. علاوه بر این، کیسینجر فردی یهودی است که براساس «قانون بازگشت» اسرائیل، در حالتی منحصر به فرد، شرایط لازم برای مهاجرت به اسرائیل را نیز داراست. اما هم کیسینجر و هم برژینسکی، دست‌کم 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 سوم 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 یاوریم، شاید از نظر اجتماعی و آن‌طور که تصور می‌شود، برژینسکی و کیسینجر استثنا نباشند. در نظر تبعیدی‌های دیگری مانند توماس مان، این جنگ پیکاری برای سرنوشت و روح مغرب‌زمین تلقی می‌شد. در این «جنگ نیکو»، آمریکا نقش ناجی را بازی کرده و همچنین برای یک تسل کامل از محققین، هنرمندان و دانشمندانی که از فاشیسم غرب به سوی 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 زبان‌شناسان بزرگ لاتین و محققین ادبیات تطبیقی، لئو اشپیتزر و اریک آوریخ، 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 امریکاییانی که خود را وقف

1. imperium

برنده شدن در مسابقه نظامی و فضایی در برابر اتحاد جماهیر شوروی کرده بودند، به فهرست جنگ سرد وارد شدند. همچنین، همان طور که اخیراً آشکار شده، پس از جنگ، نگرانی روشنفکران سرشناس امریکایی 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 امریکا به استخدام درآورند.

همراه با هنر نسبتاً مرموز پیرایش سیاسی، فن نگرفتن موضع روشن و ادامه حیات دلدیزر، و اینکه چگونه یک روشنفکر می‌تواند 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 نمی‌تواند، یا صریح‌تر بگوییم، نمی‌خواهد، خود را با شرایطش تطبیق دهد و ترجیح می‌دهد که به جای تطبیق دادن خود، خارج از جریان اصلی، به صورتی ناهمساز، 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 «استعاره‌ای» نیز هست. منظور این است که برداشت من از روشنفکر در تبعید از تاریخ اجتماعی و سیاسی جابه‌جایی 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، می‌توانند به محرم‌ها^۱ یا نامحرم‌ها^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 هوراکشان یا آری‌گویان نامید؛ و از

1. insiders

2. outsiders

طرف دیگر مخالفان یا نه‌گویان قرار دارند، افرادی که با جامعه خود در تضادند و از این‌رو، 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 به اصطلاح مأنوسی که توسط ساکنین بومی ساخته شده، و تمایل به دوری‌گزیدن و حتی تنفر از دام‌سازش 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 اختلاف در عمل‌گوارش او شده است، نه تنها می‌تواند به شیوه تفکر، بلکه به مسکن و مأوای جدید او، اگرچه زودگذر، تبدیل شود: شاید روشنفکر به‌عنوان یک یاوه‌گوی زشت و بد زبان^۱. یکی از نمونه‌های تاریخی مورد نظر من چهره قدرتمند قرن هجدهم، جان‌اتان سوئیفت است، که پس از کنار رفتن اعضای حزب محافظه‌کار 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 به‌سر برد. اگرچه سوئیفت در ایرلند متلاطم بود، اما با این حال به‌عنوان یک شخصیت نسبتاً افسانه‌ای تند و برآشفته،

۱. Thersites سرباز زشت و بدزبانی بود که به‌دست آشیل قهرمان داستان ایلیاد هومر، در جنگ تروا کشته شد. - م.

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 سودمندبودشان، نشانگر شکوفا شدن اندیشه‌ای در چنان شرایط پرتشویشی است.

تا حدی می‌توان گفت که نیول 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 دیدن می‌کرد، آثار ویرانه استعمار و پس از آن را واری 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 نیول، 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 و اجتناب از خطرهای فاشیسم، کمونیسم و مصرف‌گرایی انبوه مغرب‌زمین سپری کرد. برخلاف نیول 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 تبحر داشت. آدورنو که در خانواده‌ای نیمه‌یهود 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 اشننگلری و دیالکتیک متافیزیکی به بهترین شیوه هگلی آن، به‌خاطر

احاطه شدن توسط فلاسفه اثبات‌گرا و زبانی‌پیش‌پافتاده، 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 امریکا مهر یک تبعیدی را برای ابد بر او زد. وی از موسیقی جاز و فرهنگ توده‌ای تنفر داشت؛ به هیچ‌وجه به تزیینات و ظواهر توجه نمی‌کرد؛ و از این‌رو، چون با سنت فلسفی مارکسیست هگلی رشد کرده بود، هر چیزی درباره تأثیر جهانی فیلم‌ها، صنعت، عادات روزمره، معرفت‌مبندی بر واقعیت، و عمل‌گرایی امریکایی 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، پیش‌تر از طریق آثار فوق‌العاده دشوار شوئنبرگ تعیین شده بود؛ آثاری که به تصدیق آدورنو سرنوشت شهرتشان این بود که ناشنیده 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 امریکا بود که به خلق شاهکار بزرگ آدورنو،

یعنی اخلاق حداقل^۱ انجامید، این اثر گلچینی از ۱۵۳ قطعه با عنوان فرعی «بازتاب‌هایی از زندگی آسیب‌دیده»^۲ 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 جهان‌بینی نویسنده است، ما مجدداً به یاد ویژگی‌های زندگی بازارف 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 بازارف به عنوان نمونه روشنفکر پوچ‌گرای مدرن به دست نمی‌دهد؛ بازارف 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 روشنفکر، با داشتن هنر زندگی با هنجارهایی متفاوت، داستانی برای گفتن ندارد بلکه تأثیر او فقط نوعی بی‌ثباتی است؛ او پدیدآورنده 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 هیچ‌وجه 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. اگرچه بعد از آوشویتس^۳، هیروشیما، شروع جنگ سرد و پیروزی امریکا، نقش صادقانه روشنفکر بسیار پیچیده و بغرنج‌تر از آن چیزی شد که صد

1. *Minima Moralia*

2. *Reflections from Damaged Life*

۳. Auschwitz نام آلمانی Oswiecim، شهری در جنوب لهستان و محل یکی از اردوگاه‌های کشتار جمعی آلمان‌ها در طول جنگ دوم جهانی. - م.

سال پیش از آن تورگنیف برای بازارف قائل شده بود، به نظر می‌رسد که شاهکار آدورنو، اخلاق حداقل، نیز از همان منطق پیروی می‌کند.

هسته اصلی تصور روشنفکر در ذهن آدورنو، به‌عنوان 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 به‌عنوان فردی است که در هیچ کجا نمی‌تواند آرامش بیابد. دائماً در برابر چاپلوسی‌های پیروزی از خود مراقبت می‌کند، که در نزد آدورنوی متمایل به گمراهی، به‌معنای 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 اخلاق حداقل، قطعه شماره ۱۸، معنی تبعید را به‌روشنی تمام بیان می‌دارد. آدورنو می‌گوید: «اینک مسکن به‌معنی شایسته کلمه ناممکن است. اقامتگاه‌های سنتی که ما در آنها بزرگ شدیم به‌صورتی غیرقابل تحمل رشد کرده‌اند: در آنها هر نشان ویژه‌ای از راحتی از طریق دانشی فریبنده، و هر ردپایی از پناهگاه به‌واسطه پیمان پوسیده‌ای از دل‌بستگی‌های خانوادگی خریداری شده‌اند». تا اینجا مربوط بود به زندگی قبل از جنگ مردمی که پیش از نازیسم رشد کردند. سوسیالیسم و مصرف‌گرایی امریکا نیز چنگی به دل نمی‌زند. در آنجا: «مردم، اگر نه در محله‌هایی کثیف، بلکه در خانه‌هایی مستقل زندگی می‌کنند که ممکن است فردا آلونک‌های برگی، خانه‌های سیار، اتومبیل، اردوگاه، یا هوای آزاد باشد». از این‌رو، آدورنو اظهار می‌کند، «خانه در گذشته ماست

[یعنی دیگر خانه‌ای وجود ندارد]... به نظر می‌رسد بهترین شیوه رفتار، برای رویارویی با همه اینها، کناره‌گیری و قبول نکردن تعهد است... این به بخشی از خلق و خوی فرد تبدیل می‌شود که در خانه خود احساس آرامش نکنند.

با این حال، به محض اینکه آدورنو به نتیجه‌ای ظاهری دست می‌یابد آن را واژگون می‌کند: «اما تز^۱ این پارادوکس^۲ یعنی نادیده گرفتن ناخوشایند چیزهایی که ضرورتاً علیه مردم گرایش دارند، به ناپودی می‌کشاند؛ و آنتی‌تزش^۳، 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».^۴

به بیان دیگر، حتی برای یک تبعیدی که سعی در کناره گرفتن دارد، هیچ راه‌گریزی 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 می‌برد: «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 می‌کند؛ با این حال - و این نکته نهایی آدورنو است - هیچ اهمالی در سخت‌گیری از خودشناسی یا تجزیه و تحلیل خویشتن نمی‌تواند وجود داشته باشد:

این نیاز که فرد خود را در مقابل ترحم نسبت به خویشتن محکم و استوار می‌کند، دلالتی ضمنی بر ضرورت تکنیکی مقابله با هر نوع

1. thesis

2. paradox

3. antithesis

4. Teodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (London: New Left Books, 1951), pp. 38-39.

اهمال در اندیشهٔ روشنفکری، با حداکثر هوشیاری، دارد و برای از میان برداشتن هر آن چیزی است که چون پوستهٔ سختی شروع به پوشاندن، اثر [یا نوشتار]، یا همرنگ شدن با جماعت ناشی از بی‌دردی، او می‌کند، که شاید در گذشته به‌مثابه شایعات در جهت ایجاد فضایی صمیمی و مساعد برای رشد به‌کار برده شده باشد، اما اکنون در پشت سر ما خسته‌کننده و کهنه است. در نهایت، نویسنده اجازه ندارد در نوشتهٔ خود زندگی کند.^۱

این نشان ملامت، دلتنگی و تسلیم‌ناپذیری است. آدورنو، روشنفکر در تبعید، سرشار از سخنان طعنه‌آمیز در مورد این ایده است که کار خود فرد می‌تواند ارضاکننده و شیوهٔ جایگزینی برای زندگی باشد؛ شیوه‌ای که ممکن است تا حدودی از اضطراب و درد «فقدان سرپناه» در حاشیه بکاهد. آنچه آدورنو به‌راستی در موردش سخنی به زبان نمی‌آورد، همانا فواید تبعید است؛ آن نظم و ترتیبات متفاوت زندگی و زاویه‌های دید و بصیرت غیرعادی که گاهی در تبعید فراهم می‌آید و چه بسا بدون کاستن از آخرین اضطراب یا احساس تلخ تنهایی، حیات‌بخش حرفهٔ روشنفکر است. بنابراین، هر چند که به‌درستی می‌توان گفت شرایط تبعید تعیین‌کنندهٔ روشنفکر به‌عنوان شخصی حاشیه‌ای است که در خارج از آسایش‌های پیامد برخوردار از امتیاز، قدرت، و احساس در خانهٔ خود بودن قرار دارد، تأکید بر این مسئله نیز اهمیت دارد که چنین شرایطی برخی پاداش‌ها و، حتی، امتیازهایی را با خود به‌همراه می‌آورد. از این‌رو، هر چند شما برندهٔ جایزه‌ای نمی‌شوید و به شما، به خاطر تجلیل از افتخارات جوامعی که عادتاً مزاحمین برآشفته را که در مسیر جمعیت حرکت نمی‌کنند محروم نگاه می‌دارند خوش‌آمدی نمی‌گویند، ولی

1. *Ibid.*, p. 87.

در عین حال نتایج مثبتی را از تبعید و در حاشیه بودن کسب می‌کنید. البته، یکی از این نتایج، بر خورداری از لذت حیرت‌زده شدن است؛ لذت اینکه شخص هرگز چیزی را بدون اندیشیدن نپذیرد؛ و لذت چاره‌اندیشی در شرایط متزلزل و بی‌ثباتی که بیشتر مردم را گیج و هراسان می‌کند. روشنفکر همواره در پیرامون دانش و آزادی پرسی می‌زند. در عین حال این دو حوزه معنای انتزاعی بودن را نمی‌دهند؛ همان‌گونه که مثلاً در جملهٔ پیش‌پاافتاده‌ای گفته می‌شود: «شما باید خوب تحصیل کنید تا بتوانید از زندگی مطلوبی بهره‌مند شوید»، بلکه تجربیاتی است که با بردباری و مشقت کسب شده‌اند. روشنفکر مانند کشتی شکسته‌ای است که می‌آموزد چگونه در بعضی حالات با خاک و نه در خاک زندگی کند؛ نه مانند رایبسون کروژنه که هدفش مستعمره کردن جزیرهٔ کوچکش است، بلکه مانند مارکو پولو که به اعتبار حس تشخیص حیرت‌آورش هرگز درمانده نمی‌شود؛ کسی که همیشه رهنورد و مهمانی گذراست، نه طفیلی، کشورگشا، یا مهاجم.

به این دلیل که تبعیدی مسائل را هم بر حسب آنچه در پشت سر گذاشته و هم بر حسب اکنون واقعی و ملموس است نظاره می‌کند، دارای روشن‌بینی 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 تجربهٔ دیگری قرار گرفته، و از این رو گاهی هر دو را به صورتی نو و غیرقابل پیش‌بینی بروز می‌دهد: فرد از چنین مقایسه‌ای به ایده‌ای بهتر و شاید جهانشمول‌تر دربارهٔ اندیشیدن، مثلاً دربارهٔ مسئلهٔ حقوق بشر در شرایطی نسبت به شرایط دیگر مجهز می‌شود. من احساس می‌کنم که، از دیدگاه روشنفکری، مناظره‌های عمیق و آشوب‌طلبانه، با هدف خدشه‌دار 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 به‌عنوان یک موضوع ساده قضاوت علیه دشمن مورد قبول دریافت می‌شود، روشنفکر غربی را ناگزیر می‌کند افق دید خود را گسترش دهد و به‌عنوان یک گیتی‌باور (یا نه) موضعی را اتخاذ کند که تمام گرایش‌های دین‌سالارانه را در نظر بگیرد، و فقط با آنها بی‌مخالفت نکند که رسماً مطرح شده‌اند.

مزیت دیگری که دیدگاه تبعیدی برای یک روشنفکر دربر دارد، 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 خلق کرده‌اند؛ به آنها به‌عنوان واقعیت‌های اجتماعی، و نه به‌عنوان حقایق طبیعی یا خداداده، و از این‌رو، غیرقابل‌تغییر، دائمی و بازناگشتنی، می‌نگرید که انسان‌ها آنها را ساخته‌اند.

الگوی بسیار جالب برای این نوع موضع روشنفکری را فیلسوف ایتالیایی قرن هجدهم، جامباتیستا ویکو، که مدت‌های مدید قهرمان من به‌شمار می‌آمد، به‌دست می‌دهد. جزئی از کشف عظیم ویکو از تنهایی او به‌عنوان یک استاد گمنام شهر ناپل مایه می‌گرفت؛ وی به سختی قادر به امرار معاش بود و با کلیسا و محیط پیرامونش نیز مخالفت می‌ورزید. این کشف عبارت است از اینکه بهترین راه برای پی‌بردن 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^۱ به آن اشاره می‌کند،

1. *The New Science*

به معنی مشاهده اشیا به گونه ای است که از آغازی روشن و معلوم شروع به رشد و نمو کرده اند؛ همان گونه 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 سوبش 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 بهت‌آوری 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 کلی مسلک، است.

در پایان، و همان گونه که مورد تأیید هر تبعیدی واقعی است، به محض اینکه 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، به 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 نکرده‌اند، بلکه بالاتر از همه، خاطرات رنج‌آوری 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 می آورد و بالاتر از همه ناگزیر به حرفه‌ای متفاوت و اغلب بسیار غیرعادی روی خواهید آورد.

برای روشنفکر، جابه‌جا شدن تبعیدی یعنی رها شدن از حرفه معمول، حرفه‌ای که در آن «خوب کار کردن» و پیروی از هنجارهای پسندیده زمان مهم‌ترین مرحله زندگی به‌شمار می‌آید. تبعید یعنی اینکه همیشه در حاشیه خواهید بود، و اینکه آنچه را به‌عنوان 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 به‌عنوان یک حرمان و چیزی که برایش ندبه می‌کنید، بلکه به‌عنوان نوعی آزادی، فرایند انکشافی که در آن کارها را براساس الگوی خود انجام می‌دهید، همان‌گونه که خواست‌های گوناگون توجه شما را به خود معطوف می‌دارد، و همان‌گونه 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 س. ل. ر. جیمز، مقاله‌نویس و مورخ ترینیدادی^۱ می‌بینید که در سال‌های بین دو جنگ جهانی، به‌عنوان یک بازیگر کریکت^۲ به انگلستان آمد؛ کسی که زندگینامه روشنفکرانه‌اش با عنوان فراسوی یک مرز^۳، شرحی است از زندگی او در میدان کریکت، و درباره این بازی در دوران استعمار. کار دیگر او کتاب انقلابیون سیاه^۴، تاریخ تکان‌دهنده جنبش بردگان سیاه‌هائیتی، در اواخر قرن هجدهم، به رهبری توسن لوورتور است؛ او خطیب و سازمان‌دهنده تشکیلات سیاسی در امریکا نیز بود، و علاوه بر کارهای گوناگون درباره اتحاد کشورهای افریقا

۱. ترینیداد: Trinidad، جزیره‌ای است به وسعت حدود ۱۸۶۴ مایل مربع در اقیانوس اطلس و در نزدیکی ونزوئلا. - م.

۲. کریکت: Cricket، بازی ملی و محبوبی در انگلستان است که در خارج از سالن و به کمک چوب‌های مانند چوب چوگان و یک توپ کوچک بازی می‌شود. - م.

3. *Beyond a Boundary*

4. *The Black Jacobins*

و تعداد زیادی مقاله درباره فرهنگ و ادبیات مردمی، نوشته‌ای نیز درباره هومان ملویل، تحت عنوان دریاوردان، مرتدها، و مطرودان^۱ به رشته تحریر درآورده است. طی طریقی غیرعادی و مغشوش، و کاملاً برخلاف هر چیزی که ما امروزه آن را یک حرفه قابل اطمینان می‌نامیم، ولی درعین حال در بردارنده چه شادی‌ها و کشف باطن‌های پایان‌ناپذیری که نیست.

شاید بسیاری از ما قادر به تکرار سرنوشتی تبعیدی مانند آدورنو و جیمز نباشیم، اما اهمیت آنها برای روشنفکر معاصر بسیار به‌جا و مناسب است. تبعید، الگویی است برای روشنفکری که از طریق پاداش‌های تطبیق با محیط، هورا کشیدن و سکنی گزیدن، و سوسه و حتی احاطه و غوطه‌ور شده است. حتی اگر انسان یک مهاجر یا ترک‌وطن‌کرده نباشد، باز این امکان وجود دارد که مانند او بیندیشد، علی‌رغم موانع موجود فکر و تحقیق 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 باسما‌ای 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 به‌اصطلاح سبک‌بال آزاد نیست، کسی که شایستگی مهارت‌هایش در جهت اجاره یا فروش خود به هر کسی باشد که پیش آید. آنچه را که من می‌گویم این است که، در نزد روشنفکر، در حاشیه بودن و مقهور نشدن به‌گونه یک تبعیدی واقعی، یعنی ابراز واکنشی غیرعادی نسبت به یک مسافر و رهنورد نه یک

1. *Mariners, Renegades, and Castaways*

فرمانروای مقتدر، یعنی واکنشی موقتی و پرمخاطره تا همیشگی و عادی، واکنشی در برابر نوآوری و تجربه تا حفظ آمرانه وضع موجود. روشنفکر تبعیدی پاسخگوی منطق سنت مرسوم نیست، بلکه پاسخگوی جسارت میادرت ورزیدن به کاری است دلیرانه، ارائه‌دهنده دگرگونی و حرکت است، نه وقفه و سکون.

حرفه‌ای‌ها و آماتورها

در سال ۱۹۷۹ میلادی 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 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 چه‌گوارا به سی سال حبس محکوم کردند، اما او فقط سه سال در زندان ماند. پس از بازگشت به فرانسه، دبره به‌عنوان یک تحلیل‌گر سیاسی نیمه آکادمیک به کار خود ادامه داد، و پس از چندی به سمت مشاور میتران رئیس‌جمهور فرانسه منصوب شد. از این‌رو، به‌صورتی 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.

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

تزدیره در این کتاب این است که میان سال‌های ۱۸۸۰ و ۱۹۳۰، روشنفکران پاریس عمدتاً با سوربون مرتبط بودند؛ آنها روشنفکرانی بودند غیر مذهبی 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، دو بووار، کامو، موریاک، ژید، و مالرو قشر روشنفکر تأثیرگذاری را تشکیل دادند که به اعتبار شأن کاری، آزاداندیشی، و گفتمانی که «در میان گفت‌وگوهای 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 گروهی – 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 وسیع‌تر کانونی که خواسته‌های کمتری داشته و بنابراین به سادگی

1. Nouvelle Revue Francaise

2. *Ibid.*, p. 71.

مجدوب می‌شدند احاطه کردند... رسانه‌های گروهی آخرین دریچه‌های روشنفکری سنتی را، همراه با هنجارهای سنجش و معیارهای ارزشی آنها، درهم شکستند.^۱

تمامی آنچه را که دبره توصیف می‌کند تقریباً با شرایط داخلی فرانسه‌ای ارتباط پیدا می‌کند که ثمره درگیری میان نیروهای گیتی‌باور، سلطنت‌طلب، و روحانی آن جامعه از زمان ناپلئون به بعد بوده است. از این رو 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 هر چند 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 باارزش 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^۲ (اگر عبارت مورد استفاده گرامشی را درباره آنها به کار بریم) نیز بالا و پایین می‌رفت.

اما این سؤال هنوز به قوت خود باقی است که آیا چیزی به نام روشنفکر مستقل وجود دارد، یا می‌تواند وجود داشته باشد، که بتواند به صورتی خودمختار عمل کند؟ کسی که دینی به کسی نداشته و به خاطر وابستگی‌اش به دانشگاهی که به او حقوق پرداخت می‌کند، حزبی سیاسی که توقع وفاداری به سیاست‌های حزب را از او دارد، و مؤسسات

1. *Ibid.*, p. 81.

2. organic intellectuals

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 درباره‌ی خشنود کردن مخاطبین و کارفرمایان جایگزین اتکا به سایر روشنفکران برای مناظره و قضاوت شود - چیزی در حرفه‌ی روشنفکری، اگر منسوخ نشده باشد، یقیناً محدود شده است.

ما مجدداً به موضوع اصلی خود، یعنی نقش روشنفکر، باز می‌گردیم. زمانی که ما درباره‌ی 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 به‌شمار 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 مستقل 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. بازاریف در نوشته‌ی 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 کلیبی‌نگری، به آن پرداخت. به عقیده اسکار وایلد، آدم کلیبی‌نگر 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 درعین حال بی‌معنی است. بیان این معنا که جهان‌چندان فاسد است که در نهایت همه کس در برابر ثروت و دولت سر تسلیم فرود می‌آورد، عمیقاً کلیبی‌مسئلگانه 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 جویس که بسیار آزاده و بیش از حد کامل بود، کسی که در پایان او را از توان انداختند و، حتی بدتر، ناگزیرش کردند سکوت اختیار کند.

حقیقت این است که روشنفکر نه باید آنقدر از بحث و جدل دور و چهره دوستانه‌ای مانند یک کارشناس فنی داشته باشد، و نه نقش یک کاساندرای^۱ تمام وقت را بازی کند که نه تنها با نیتی پاک ناخوش آیند جلوه می‌کند، بلکه سخنش نیز گوش‌شنوایی 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، این تصور شایع است که سخن روشنفکر باید شنیده شود، و در عمل باید محرک مناظره و، در صورت امکان، جدل باشد. به‌طور قطع، نه خاموشی کامل و نه نافرمانی کامل را می‌توان جایگزین تلقی کرد.

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

در آخرین روزهای زوال فرمانروایی ریگان، یک روشنفکر ناراضی چپ‌گرای امریکایی به نام راسل جیکوبی کتابی را منتشر کرد که بحث‌های زیادی را برانگیخت و بسیاری از آنها تجربه و مورد تأیید قرار گرفت. نام این کتاب واپسین روشنفکران^۱ بود و حکم اصلی، غیرقابل سرزنش و بری از اتهام آن این بود که در ایالات متحده «روشنفکر غیرآکادمیک» کاملاً ناپدید شده و هیچ‌کس، جز گروهی استاد دانشگاهی ترسو که به زبانی صنفی و غیرمصطلح صحبت می‌کنند و می‌نویسند، باقی نمانده‌اند؛ هیچ یک از افراد جامعه به این اشخاص توجه زیادی ندارند.^۲ الگوی جیکوبی برای روشنفکران قدیمی شامل تعدادی نام بود که، در اوایل این قرن، بیشتر در دهکده گرینوویج^۳ (همتای محلی محله لاتن^۴) زندگی می‌کردند و به روشنفکران نیویورک مشهور 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، لوییس مامفورد، دوایت مک دانلد؛ همتهای کمی بعد از آنها کسانی بودند مانند فیلیپ راو، آلفرد کزین، ایروینگ هو، سوزان زونتگ، دانیل بل، ویلیام بارت، لایونل تریلینگ. به عقیده جیکوبی، 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 (جیکوبی معتقد است که روشنفکر آفریده شهر است)،

1. *The Last Intellectuals*

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

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

۴. Quartier Latin بخشی از پاریس در جنوب رودخانه سن (Seine) که برای قرن‌ها مرکز دانشجویی بود. - م.

عدم قبول مسئولیت از طرف نسل شکست‌خورده‌ای 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. جیکوبی 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-محافظه‌کارانه^۱ - روشنفکرانی مانند مفسر اجتماعی ابروینگ 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 یا، دست‌کم، از اعمال اجتماعی محافظه‌کارانه دفاع می‌کنند (جیکوبی به خصوص به فصلنامه به‌غایت راست‌گرای معیار^۲ اشاره می‌کند). جیکوبی معتقد است که این نیروها در حمایت و همراهی کردن نویسندگان جوان و رهبران روشنفکر بالقوه‌ای که می‌توانند به جای گذشتگان خود بنشینند کوشا و ساعی بوده‌اند و هنوز هم هستند. در همین حال نشریه بررسی و نقد کتاب نیویورک^۳، معتبرترین مجله روشنفکری لیبرال آمریکا که زمانی پیشاهنگ انتشار اندیشه‌های جسورانه‌ای بود که نویسندگان ناشناخته و رادیکال می‌نوشتند، اکنون به صورت «نوشتاری رقت‌انگیز» درآمد که مانند طرفداران انگلیسی پیر خود «چای آکسفورد را به اغذیه‌های سرد

1. neo-conservative movement

2. *The New Criterion*

3. *New York Review of Books*

نیویورک» ترجیح می‌دهد. جیکوبی نتیجه می‌گیرد که نشریه بررسی و نقد کتاب نیویورک «هرگز روشنفکران جوان امریکایی را پرورش و یا مورد توجه و عنایت خود قرار نداده است. این نشریه، بدون هیچ‌گونه سرمایه‌گذاری، خود را به مدت یک ربع قرن از ساحل فرهنگی کنار کشیده است و امروز عملکرد این مجله باید بر سرمایه‌های 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.»^۱

جیکوبی مکرراً به ایده خود درباره روشنفکری باز می‌گردد که او آن را «روح مستقل اصلاح‌ناپذیری» توصیف می‌کند که «مسئول پاسخ گفتن به هیچ‌کس نیست.» جیکوبی می‌گوید، آنچه را که ما اکنون در اختیار داریم، نسل ناپدیدشده‌ای است که جایشان را تکنیسین‌های کلاس‌های درس اشغال کرده‌اند؛ اینها کسانی‌اند ساکت و صامت و فهم و درکشان ناممکن است؛ کسانی که از مجرای کمیسیون‌ها استخدام شده و نگرانی‌شان راضی نگه داشتن ولی نعمت‌ها و کارگزاران گوناگون خود است؛ کسانی که با گواهی‌نامه‌های دانشگاهی و آمریتی اجتماعی - که ترفیع‌دهنده 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 جیکوبی برای ناپدید شدن روشنفکران ارائه می‌دهد درست است؟ آیا ما می‌توانیم، در حقیقت، تصویر دقیق‌تری را باز شناسیم؟

در وهله اول، به عقیده من کار درستی نیست که درباره دانشگاه، یا حتی درباره ایالات متحده، دیدی چنین غیرعادلانه داشته باشیم. در

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

فرانسه بعد از جنگ دوم جهانی، دوره کوتاهی پیش آمد که به نظر می‌رسید عده انگشت‌شماری از روشنفکران برجسته مستقل مانند سارتر، کامو، آرون و دوبووار، نمایانگر ایده‌های کلاسیکی، و نه ضرورتاً واقعیت، بودند که میراث نمونه‌های برجسته (اما متأسفانه اغلب اسطوره‌ای) روشنفکری قرن نوزدهم، مانند ارنست رنان و ویلهلم فون هومبولت، بود. اما آنچه را که جیکوبی 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 همه اینها، روشنفکر بودن هیچ تناقضی با آکادمیک بودن و یا نوازنده پیانو بودن ندارد. گلن گلد (۱۹۳۲-۱۹۸۲)، پیانونواز 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 به مفسر بت‌شکن موسیقی کلاسیک تبدیل شود و در معیارهای قضاوت پیرامون جنبه‌های نمایشی نوازندگی تأثیر به‌سزایی 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 هابزباوم و ا.پ. تامپسن در انگلستان، و هیدن وایت در امریکا را برشمرد. اگرچه کار آنها بیشتر در محیط آکادمیک نشو و نما کرده بود، در ورای دنیای آکادمیک اشاعه و انتشار یافت.

در مورد تقصیرهای ایالات متحده، به‌خصوص 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 کافه نشین نیست، بلکه چهره 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 نمونه 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 در چه در دنیای غیر غربی، تهدید می‌کند، نه دانشگاه و مدرسه، نه حومه شهرها و نه سوداگری ترسناک روزنامه‌نگاری و مؤسسات انتشاراتی، بلکه گرایش و طرز برخوردی است که من آن را حرفه‌ای‌گری 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 بعد از ظهر 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 به هم 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، شایسته معرفی می‌کنید، و از این رو آدمی هستید غیر جنجالی، غیر سیاسی و به اصطلاح «عینی».^۲

۱. پارادایم: paradigms، مفهومی است که توماس کون در کتاب خود، ساختار انقلاب‌های علمی، *The Structure of Scientific Revolutions*, the University of Chicago Press, Chicago, 1970 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 پارادایم‌های دیگر انجامیده که آمارهای جدید مجدداً آنها را منسوخ می‌کنند. خلاصه، به نظر او، تاریخ علم زنجیره‌ای است از پارادایم‌ها. -م.

اجازه دهید به سارتر بازگردیم. او در همان لحظه که ظاهراً از این ایده دفاع می‌کند که انسان^۱ (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 همچنین 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 کرد، مفهوم نویسنده را به‌جای روشنفکر به‌کار 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 مؤلفی هستم 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 متعدد 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 این‌رو، 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 و او را در بر می‌گیرد، و

1. man

خواسته‌های تحکم‌آمیز یا موزیانه، خودداری‌ها، و گریزهایش واقعیت‌های تحمیل‌شده‌ای به‌شمار می‌آیند که اساس کار نویسنده بر روی آنها بنا می‌شود.^۱

سارتر معتقد نیست که روشنفکر نوعی شاه-فیلسوف تنها و بی‌تفاوت است که باید وی را به‌همان صورتی که هست پذیرفت و ستایش و تکریمش کرد. برعکس - چیزی که مرثیه‌خوانان معاصر معتقد به ناپدیدشدن روشنفکر فراموش می‌کنند - روشنفکر کسی است که نه تنها دائماً در معرض درخواست‌های جامعه خویشتن است، بلکه در معرض تعدیل‌های اساسی و قابل‌توجهی نیز قرار دارد که در وضعیت روشنفکران، به‌عنوان اعضای یک گروه مشخص و قابل‌رؤیت، 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 به‌سادگی از پذیرفتن این مسئله طفره می‌روند که چه نیرویی صرف مخالفت با، حتی حمله به، آمریتی شده که اخیراً، با دگرگونی‌های بنیادی، در عامل فی‌نفسه 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 به‌سخره‌گرفتن 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 به‌خاطر 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

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

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 سرباز 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. هیچ‌یک از آنها فقط مختص یک جامعه مشخص نیست. علی‌رغم فراگیری و نفوذ آنها، هر یک می‌تواند در مقابل آن چیزی قرار گیرد که من آن را آماتورگری^۱ 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، تکرشته‌کاری^۲ است. هر چه 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 - مثل اشعار عاشقانه ابتدای دوره ویکتوریا - و قربانی کردن فرهنگ همگانی برای یک رشته آمریت و آرمان‌های استاندارد انجامد، آن وقت چنین صلاحیتی ارزش بهایی را ندارد که برای آن پرداخت می‌شود.

مثلاً، در مورد مطالعه ادبیات که موضوع مورد علاقه من است،

1. amateurism

2. specialization

تکرشته‌کاری معنی صورت‌باوری تکنیکی^۱ 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. تکرشته‌کاری، یعنی نادیده گرفتن تلاش و کوششی که در شکل گرفتن هنر یا دانش به کار رفته است؛ در نتیجه، نمی‌توانید دانش و هنر را به‌عنوان گزینش‌ها و تصمیم‌ها، پایبندی‌ها و پیوندها بنگرید، بلکه فقط می‌توانید آنها را برحسب نظریه‌ها و روش‌های غیرشخصی در نظر بگیرید. تکرشته‌کار بودن در ادبیات، اغلب اوقات به معنی بیرون نگاه داشتن تاریخ و موسیقی یا سیاست است. در نهایت، به‌عنوان یک روشنفکر تکرشته‌کار تمام‌عیار، رام و اهلی می‌شوید و هر چیزی را می‌پذیرید که به‌اصطلاح سردمداران آن رشته اجازه می‌دهند. تکرشته‌کاری 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 تکرشته‌کاری نوعی فشار ابزاری است که در همه نظام‌های آموزشی حضور دارد، در دنیای بعد از جنگ نظر کارشناسی و کیش کارشناسان تأییدشده 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»^۲ می‌نامند؛ این عبارت موزیانه و دسیسه‌آمیز از جانب انسان‌باوران دانشگاهی به کار گرفته شده است که اغلب می‌گویند: مستقل نیندیشید بلکه مطابق با هنجارهایی فکر

1. technical formalism

2. political correctness

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، سکس‌باوری و امثال آنها حساسیت برانگیز باشند.

حقیقت این است که مبارزه علیه صحت 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 ناندیشیده حرفه‌ای یا گروهی می‌پردازند - اما مبارزه آنها، در جایی که مسائلی چون ارتش، امنیت ملی، سیاست اقتصادی و سیاست خارجی مورد نظر باشند، به کلی هم‌نوایی 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 امریکایی 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 جداست، 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. دستورکار این سیاست‌ها عبارت بود از قیام‌ستیزی و مخالفت کینه‌توزانه نسبت به ناسیونالیسم بومی (که همیشه گرایش به

کمونیسم و شوروی تلقی می‌شد) که 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 برعهده گرفتند)، و استقرار رژیم‌های دست‌نشانده با اقتصادهای ناموزون و 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 امریکا، 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 نوام چامسکی در مورد جنگ ویتنام عرضه کرده است، 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 امریکا 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 یاد ر مؤسسهٔ تحقیقاتی رند^۱ کار کنند. چامسکی تعریف می‌کند که چگونه

۱. Rand Corporation: یکی از مؤسسات پژوهشی و آینده‌نگر امریکا که ضمن انعقاد قراردادهای اقتصادی با دولت امریکا، از جمله پنتاگون، و نیز شرکت‌های خصوصی،

بارها، به‌عنوان 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 رغبت 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 تأییدشده در سیاست خارجی نیست، تلاش در خاموش کردن او می‌کنند. نادرستی گفته‌های او به‌ندرت ثابت شد؛ فقط این را می‌گفتند که او خارج از قلمرو بحث و گفت‌وگو 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 به‌سوی تقاضاها و امتیازهای قدرت، و مستقیماً کار کردن 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 همچنین 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 دهه‌ها سال بیشترین بودجه تحقیقاتی را به خود اختصاص داده بودند.

در همین دوره، دانشکده‌های علوم اجتماعی و حتی علوم انسانی

مسائل پیچیده محوله را بررسی و راه‌حلی‌هایی ارائه می‌داد. این شرکت عواض و پیامدهای ناشی از این مسائل و راه‌حل‌های پیشنهادی را در چارچوب زمانی پیش‌بینی می‌کرد.

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 امریکا قابل توجه بود، زیرا نتیجه بعضی از تحقیقات ضدچریکی انجام شده در راستا و برای پشتیبانی از سیاست‌های مربوط به کشورهای جهان سوم - جنوب شرقی آسیا، امریکای 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 رسند. 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 امریکا، 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

1. Project Camelot

۲. lobby: نفوذگران در نظام قانون‌گذاری. - م.

کارشناسان آکادمیک از سوی شرکت‌ها و مؤسسات تحقیقاتی، در اختیار آنها گذاشته می‌شوند.

همه چیز در مورد نظام علنی و آشکار است و، همان‌طور 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 توتالیتر چندان سخت‌گیر نبوده‌ایم. این ادعا را می‌توان با تهدیدهایی سنجید که فرد روشنفکر در نظامی با آن روبه‌روست 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 این‌رو، برای به‌دست آوردن و حفظ کردن سهم بیشتری از بازار، پژوهش و امتیاز دادن به آن تحت کنترل قرار می‌گیرد.

به‌عبارت دیگر، فضا برای ایفای نقش فرد و روشنفکر ذهن‌گرا، برای پرسش و چالش درباره حکمت یک جنگ یا یک برنامه اجتماعی وسیع که به‌صورت قرارداد واگذار می‌شود و جوایزی نیز پرداخت می‌گردد، به نحو چشمگیری کاهش یافته است. اوضاع نسبت به صد سال پیش، زمانی که استفان ددالوس، به‌عنوان 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 امریکا، هنوز می‌توانند فضایی شبه‌آرمانی برای روشنفکر به‌وجود 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 رودررویی با تجاوزهای حرفه‌ای کردن (به صورت امروزی و نو)، 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 آماتورگری می‌نامم؛ دقیقاً به معنی عملی که نیروی محرک آن را عاطفه و غمخواری، و نه سودجویی و خودخواهی کوتاه‌فکرانه تکرشته‌کاری، تأمین می‌کند.

روشنفکر امروز باید آماتور باشد؛ کسی که باور دارد برای عضو اندیشمند و دلسوز بودن در 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 پرسد که چرا این کار را انجام می‌دهد، چه کسی از این کار سود می‌برد، و 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 یک حرفه‌ای ملت‌مس و متضرع، یا به مثابه وجدان آماتوری که انتظار دریافت هیچ پاداشی را ندارد؟

حقیقت‌گویی به قدرت

در اینجا می‌خواهم به بحث خود پیرامون تکرشته‌کاری و حرفه‌ای‌گری، و چگونگی روبه‌رو شدن روشنفکر با قدرت و آمریت ادامه دهم. در اواسط دهه ۱۹۶۰، درست کمی قبل از اینکه 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 دانشجوی می‌پذیرفت. بخشی از گفته‌های او 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 مورد، یک خلبان کارکشته - که می‌توان به‌عنوان یک خبیره 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

1. insidese

2. target acquisition

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 حالی پایدارتر و تقویت‌شده‌تر، روشنفکرانی که به فرمول‌بندی سیاسی نزدیک‌ترند 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 مسئله 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 کند، 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 آن 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 هیچ‌وجه متناسب با آن عمل انتقادی و روح نسبتاً مستقل تجزیه و تحلیل و قضاوتی نیست که، از دیدگاه من، باید سهم یا خدمت روشنفکر به‌شمار آید. بیان روشن‌تر این حرف آن است که روشنفکر آن کارمند یا کارگزاری 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 وسوسه‌هایی 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 وسوسه‌هایی کاملاً سرفرود 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 خطرها 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 همچنین 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 نمی‌دانید که بعدها چه استفاده(هایی) از ایده‌ها و اندیشه‌های شما خواهد شد. ثانیاً، این مسئله برای من بدیهی و آشکار است که، برای دریافت دستمزد، تفاوت فاحشی میان ارائه مستقیم دانش وجود دارد: 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 افریقای 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. نتیجهٔ چنین محدودیتی، فقط به این دلیل که گواهی تدریس در زمینهٔ ادبیات مدرن اروپا و امریکا 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 به‌عنوان یک آماتور، تعهدات و الزاماتی مرا برمی‌انگیزند که از حرفهٔ تخصصی و محدود من بسی فراترند. البته من آگاهانه تلاش می‌کنم تا مخاطبین جدید و بیشتری را برای دیدگاه‌هایی به‌دست 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، مردم، یا مذهب فرد، و یا اصول جهانشمول و عقلانی بیشتری وجود دارد که توانایی و شاید قدرت رهبری چگونگی صحبت و نوشتار فرد را داشته باشند؟ در حقیقت، من یکی از سؤالات 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، به‌عنوان 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. به‌راستی من تا آنجا پیش می‌روم که بگویم روشنفکر باید مادام‌العمر درگیر جدالی با همهٔ اولیای 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 بر نمی‌تابد. 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 شیطنی 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 مسئله‌ای 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. نمی‌توان آزادی بیان را به صورتی تبعیض‌آمیز در یک قلمرو جستجو کرد و آن را در قلمروی دیگر نادیده گرفت. زیرا با آمرینی که مدعی حق دنیوی برای دفاع از حکم الهی‌اند، در هر کجا که باشند، هیچ مناظره‌ای نمی‌توان کرد، در صورتی 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 می‌زنند. اما ما به همان مانع اول بازگشتیم: فرد باید از چه حقیقت و اصولی دفاع و حمایت کند، و بیانگر آنها باشد؟ این موضوع پنتیوس پیلاتس^۱ نیست، راهی که فرد پس از انجام یک کار سخت و مشنوم دست‌های خود را بشوید و از آن تبری جوید؛ بلکه آغاز ضروری یک بررسی و مطالعه در مورد جایگاه امروزی روشنفکر و مناطق مین‌گذاری‌شده ناشناخته و آکنده از خیانتی است که او را احاطه کرده‌اند.

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

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 امریکایی، 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 «مسئله عینیت» و حرفه تاریخ‌نگار امریکایی^۵ است. نوویک، با تکیه بر مفاد برگرفته از یک قرن مطالعه تاریخ‌نگاران در ایالات متحده، نشان داده که 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 امریکایی‌ها در مقابل آلمانی‌های فاشیست، و در زمان صلح، به مثابه حقیقت عینی هر یک از گروه‌های تفکیک شده رقیب (زنان، سیاه‌پوستان، امریکایی، امریکایی‌های آسیایی تبار، هم‌جنس‌بازان، مردان سفید، و مانند آنها) و هر یک از مکاتب (مارکسیسم، قدرت مسلط جامعه^۶، ساخت‌شکنی، 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: «به‌عنوان اجتماع گسترده‌ای از گفتمان، و به‌عنوان اجتماع دانش‌پژوهانی که اهداف، معیارها، و نیت‌های مشترک دارند، رشته تاریخ

1. objectivity

2. accuracy

3. facts

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

6. establishment

از هستی ساقط شده است... استاد (تاریخ) به همان صورتی بود که در آخرین آیه «سفر داوران» از اجزای کتاب مقدس توصیف شده: در آن روزها شاهی در اسرائیل نبود؛ هر کس همان‌کاری را انجام می‌داد که از دید خودش درست بود.^۱

همان‌طور که در آخرین صحبت خود اشاره کردم، یکی از فعالیت‌های عمده روشنفکران 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 شکل‌دهنده 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 برمی‌خوریم که در چارچوب آن میشل فوکو، که از اهمیت زیادی برخوردار است، اعتقاد دارد که به‌طور کلی صحبت کردن در مورد یک نویسنده (مثلاً «نویسنده اشعار میلتون»)، اگر نگوییم ایدئولوژیک، اما گزافه‌گویی بسیار جهت‌داری، است.

در رویارویی با این یورش بسیار سهمگین، بازگشت به ضعف و ناتوانی یأس‌آمیز با، بنابر توصیف جنبش فراگیر نومحافظه‌کار، بازگشت به تأیید مجدد ارزش‌های سنتی، راه به جایی نمی‌برد. 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 انسان‌ها سازنده حقایق خود هستند و مثلاً، حقیقت به اصطلاح عینی برتری مردان سفید، که امپراتوری‌های استعماری اروپا آن را جا انداختند و تداوم بخشیدند، در عین حال تکیه بر مقهور کردن خشونت‌بار مردم افریقا و آسیا داشته است. اما، این امر نیز به همان اندازه حقیقت دارد که

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

آنها نیز علیه آن «حقیقت» تحمیلی جنگیدند تا نظم مستقل خود را برپا دارند. هم‌اکنون هرکس با دیدگاهی نو، و اغلب خشونت‌بار و متضاد، نسبت به جهان قدم پیش می‌گذارد: آدمی سخنان بی‌پایانی درباره ارزش‌های یهودی-مسیحی، ارزش‌های افریقایی، حقایق اسلامی، حقایق شرقی، و حقایق غربی می‌شنود که هر یک برنامه‌ای کامل برای محروم‌کردن و طرد دیگران فراهم می‌آورد. هم‌اکنون نابردباری و تحمیلات گوش‌خراشی که در همه‌جا به گوش می‌رسند، بیشتر از آن است که یک نظام به‌تنهایی بتواند آنها را تحمل کند.

هر چند اغلب سخنانی به گوش می‌رسد که، مثلاً، ارزش‌های «ما» (هر چه که می‌خواهند باشد) حقیقتاً جهان‌گسترند، اما نتیجه [این دعاوی] فقدان تقریباً کامل جهان‌گسترهاست. یکی از رذیله‌ترین حیل‌های روشنفکر، فضل‌فروشی پیرامون تجاوز به حقوق در جامعه‌ای دیگر و تبرئه دقیقاً همان اعمال در جامعه خودی است. به‌نظر من، از جمله نمونه‌های کلاسیک در این مورد، روشنفکر با استعداد فرانسوی قرن نوزدهم آلکسی دو توکویل 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 ارزش را به رشته تحریر درآورده است. توکویل با در دست داشتن نوشته‌ها، نظرات، و ارزیابی‌های خود در مورد دموکراسی در امریکا و انتقاد از بدرفتاری با سرخ‌پوستان و بردگان سیاه، بعدها بین سال‌های ۱۸۳۰-۱۸۴۰، سر و کارش 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 را که محمل اعتراض انسانی توکویل نسبت به بدرفتاری‌های امریکاییان 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 کم‌بهایبی‌اند 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 دربارهٔ امریکا به کار برده بود، در مورد کشور خودش انکار می‌کند.^۱

اما باید افزود که توکویل (و از همین دیدگاه، جان استوارت میل که عقیده داشت ایده‌های قابل ستایش او دربارهٔ آزادی‌های دموکراتیک در انگلستان، در هندوستان غیرعملی‌اند) در دوره‌ای زندگی می‌کرد 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 به نظر می‌رسد مردم غیرسفید جهان به صورتی پوچ و دست‌دوم اعمال می‌کردند. گذشته از این، در نظر غرب‌گرایان قرن نوزدهم، چیزی به‌نام مردم مستقل افریقا یا آسیا وجود نداشت که پیامدش چالش با قوانین سخت و بی‌رحمی باشد که، به صورتی یک‌جانبه، توسط ارتش استعماری در مورد نژادهای سیاه یا سیه‌چرده به‌کار گرفته می‌شد. سرنوشت آنها این بود که تحت سلطه باشند. هنوز تا قرن بیستم کسانی مانند فراتس فانون، امه سه‌زر، و س. ل. ر. جیمز، سه تن از برجسته‌ترین روشنفکران سیاه‌پوست ضد امپریالیسم، به دنیا نیامده و ثمرهٔ نوشته‌ها و جنبش‌های آزادی‌بخشی که آنها خود قسمتی از آن بوده

۱. من دربارهٔ این موضوع مشخص به تفصیل در کتاب

Culture and Imperialism (New York: Alfred A. Knopf, 1993), pp. 169-90.

توضیح داده‌ام.

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 دگرگون‌شده در دسترس روشنفکران معاصر 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 اینکه آنها را فقط به صورتی گلچین شده برای مردمی انجام دهید که مورد تأیید جهت‌گیری شما، فرهنگ شما، و ملت شماست.

از این رو، مسئله 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 پروزی‌های 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 قائل شدن میان ملت‌ها و افراد را فراهم آورد، بدون اینکه همزمان به سلسله‌مراتب، اولویت‌ها، 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 به‌همین 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 امریکاییان 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 امریکاییان در قالب عملیات طوفان صحرا انجام پذیرفت، هیچ یک به مدرکی اشاره نکرده و یا تلاشی به‌عمل نیاوردند تا واقعاً عراق را برای چنین تجاوزی تبرئه نمایند.

اما آنچه به‌درستی، در آن زمان، مورد توجه قرار گرفت این بود که چگونه طرح ارائه شده امریکاییان علیه عراق (زمانی که حکومت بوش، با اعمال قدرتی گسترده، سازمان ملل را برای 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. همچنین 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، مسئله واقعی در خلیج فارس، اصولی نبودند که حکومت بوش مدعی آنها بود، بلکه مسئله 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 بوده به نظر می‌رسید که آنچه هرگز برای بسیاری از روشنفکران امریکایی 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^۱ 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.^۲ از خلال گذشته‌ای نه چندان دور، هجوم عظیم امریکاییان به هندوچین - با پیامدهای تحمیل نابودی محض

۱. Timor، جزیره‌ای است در جنوب اندونزی. - م.

۲. برای مطالعه بیشتر درباره چنین سیماهای مشکوک روشنفکری، نگاه کنید به:

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

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 به پیروزی در جنگ علیه ابرقدرتی دیگر و جایگزین کردن آن در ویتنام یا افغانستان محدود کنند، و خلاف‌کاری‌های 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 معاصر که در زمانه‌ای زندگی می‌کند که ناپدید شدن چیزی که ظاهراً هنجارهای عینی اخلاقی^۲ و آمریت آگاه بودند، آنها را از پیش‌گیج و آسیب‌سر کرده است، به‌سادگی قابل قبول خواهد بود که یا کورکورانه از رفتار کشور خود حمایت کند و جنایات آن را نادیده بگیرد، یا با بی‌تفاوتی بگوید: «به‌نظر من همه این کار را می‌کنند، و این روشی است که همه‌جا 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، «روشنفکرانی» اند، 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

1. realpolitik

2. objective moral norms

سال ۱۹۴۸ اعلام شد و همه کشورهای عضو سازمان ملل آن را پذیرفتند و مجدداً تأیید کردند. پیمان‌نامه‌های رسمی فراوانی به امضا 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.^۱ البته، همانطور که امروزه شاهد نژادکشی در بوسنی هستیم، شک نیست که این حقوق هرروزه به زیر پا گذارده می‌شوند. در نزد یک مقام حکومتی امریکایی، مصری، یا چینی، این حقوق در بهترین شکل خود به صورتی عملی و نه به صورتی ثابت و پایدار آرموده می‌شوند. اما اینها هنجارهای قدرت‌اند و یقیناً هنجارهای آن روشنفکری به‌شمار نمی‌آیند که دست‌کم 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.

به‌طور 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. صد البته که ترس و محدودیت‌های عادی زمانی، دقت، و ظرفیت فردی باعث می‌شوند تا عملکرد او به صورت پژواکی منفرد همراه با کارایی ترس‌آوری متجلی شود. اما، گرچه ما حق ندبه کردن برای ناپدیدشدن وفاق دربارهٔ آن چیزی را داریم که سازندهٔ عینیت است، نمی‌توانیم برای اثبات نظرات خود کاملاً غوطه‌ور در ذهنیت باشیم. پناهنده شدن به یک

۱. می‌توانید تفسیر کامل‌تری از این بحث را در مقالهٔ من تحت عنوان

“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.

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 درباره همه 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، به‌صورتی آشکار، در جنگی غیراخلاقی و نامتجانس، یا در یک برنامه حساب‌شده تبعیض، سرکوب، و بیداد همگانی به‌کار 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 امریکا زندگی می‌کند، واقعیتی وجود دارد که باید با آن رویه‌رو شود. به این معنی که کشور ما، در درجه اول، جامعه‌ای به‌شدت 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 به‌جای 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 به‌صورت 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 اینکه، 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 امریکایی ج. س. پیرس آن را قیاس مشکوک خوانده، و روشنفکر مشهور معاصر نوام چامسکی آن را به صورتی اثرگذار به کار گرفته است.^۱ 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

1. Noam Chomsky, *Language and Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), pp. 90-99.

برگزیده، شناسایی و برقرار کند. اما این اهداف مسلماً آرمانگرایانه و اغلب غیرقابل تحقق‌اند. از جهتی هم، همانطور که قبلاً اشاره کردم، در 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 نمی‌شوند.

به نظر من، هیچ چیز بیشتر از آن عادات ذهنی روشنفکر که او را وادار به ظفره رفتن یا کناره‌گیری می‌کند قابل سرزنش نیست؛ آن خصلتی که شما را از جایگاه صعب‌الحصولی که بنیادش بر اصول اخلاقی بوده، و شما می‌دانید که راه درستی است، منحرف کرده و شما تصمیم می‌گیرید که آن راه را نپیمایید. شما نمی‌خواهید که بیش از حد اهل سیاست جلوه‌گر شوید؛ از آن وحشت دارید که جنجالی و ستیهنده در نظر آید؛ نیازمند تأیید یک رئیس یا مقام صلاحیتدار هستید؛ می‌خواهید شهرت خود را به عنوان آدمی متعادل، عینی‌نگر، و میانه‌رو حفظ کنید؛ امیدوارید که برای مشاوره دعوت شوید، در یک هیئت یا کمیتهٔ آبرومند حضور داشته باشید، و همچنان در مسیر اصلی و قابل اعتماد باقی بمانید؛ روزی این امید را دارید که درجهٔ 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 دورهٔ معاصر، فلسطین، با این عادات دست به‌گریبان بوده‌ام، جایی که ترس از اظهارنظر صادقانه دربارهٔ یکی از بزرگ‌ترین ناعدالتی‌های تاریخ مدرن باعث شده که بسیاری از کسانی که حقیقت را می‌دانند و در موقعیتی هستند که می‌توانند 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.^۱

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 همچنین 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 طنین‌افکن 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. آن وقت 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

۱. در این باره نگاه کنید به مقاله من در

فلسطین و آزادی از ترور و افراط‌گرایی‌های همه‌آنهایی که در این مسئله درگیرند، و نه فقط ضعیف‌ترین و گروهی که به آسانی مورد ضرب و جرح قرار گرفته است.

گفتن حقیقت به قدرت یک ایده آلیسم پنگلوسی^۱ 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.

۱. Pangloss، نام مربی داستان ولتر است که می‌گفته همه چیز در این جهان برای خیر و خوبی در کار است. -م.

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 بی‌اعتبار شاه و، بعداً در همان سال، پیرامون چهره‌های جدیدی که به‌زودی در تهران به قدرت می‌رسیدند نقش مهمی بازی کرد. وی در آن زمان، از امام خمینی با احترام زیادی یاد می‌کرد و خیلی زود به صف مردان نسبتاً جوانی پیوست که در اطراف امام خمینی گرد آمده بودند.

چند هفته بعد از اینکه انقلاب اسلامی قدرت خود را در داخل کشور تحکیم کرد، آشنای من (که برای استقرار حکومت جدید به ایران بازگشته بود) به‌عنوان سفیر عازم یکی از پایتخت‌های مهم غرب شد. به‌خاطر 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، به‌قول امریکاییان، طولانی بحران‌گروگان‌گیری دیدم. پی‌درپی رنج و عذاب و حتی خشم خویش را نسبت به طراحان «بی‌اصول» اشغال سفارت امریکا و عاملین پیامدهای نگهداری حدود پنجاه نفر گروگان غیرنظامی امریکایی، 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، این‌کار 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. هر چند با برخی همکارانش در حکومت ایران مخالف بود و همه‌چیز 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 با 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 رئیس‌جمهور و امام به اوج خود رسیده بود، که البته رئیس‌جمهور در این پیکار شکست خورد. بنی‌صدر، 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 با دشواری‌های زیادی روبه‌رو شد، به تبعید رفت. حدود یک سال بعد، او یکی از منتقدان آشکار و پرسروصدای رژیم امام خمینی شد و به حکومت و مردی حمله می‌کرد که زمانی از همان سکوها، در نیویورک و لندن، به آنها خدمت کرده و از هر دوی آنها دفاع می‌کرد. اما وی موضع انتقادی خود را نسبت به نقش امریکا از دست نداده و دائماً دربارهٔ امپریالیسم ایالات متحده سخن می‌گفت: خاطراتش از رژیم شاه و حمایت امریکا از آن رژیم، سرشار از تلخی و بر باد رفتن تمامی هستی‌اش بود.

چند ماه بعد از جنگ خلیج فارس، در ۱۹۹۱، وقتی حرف‌های او را دربارهٔ این جنگ شنیدم، احساس اندوه بیشتری به من دست داد، زیرا این بار از جنگ امریکا علیه عراق دفاع می‌کرد. 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 موضع در شگفتم که هیچ‌یک از قائلان به انتخاب از میان این دو گزینهٔ فرضی به فکرشان نرسیده بود که واقعاً این امکان وجود دارد، و به‌راستی پسندیده هم هست، که در هر دو قلمرو روشنفکری و سیاسی، 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 روبه‌روست؛ جریان روشنفکری، با دلمشغولی به آنچه من قلمرو همگانی خواندم، صرفاً نظری یا آکادمیک نیست، بلکه مشارکت و مداخلهٔ مستقیم را نیز در بر می‌گیرد. روشنفکر تا چه حد باید خود را درگیر [مسائل] کند؟ آیا باید به حزبی بپیوندد و به‌همان صورتی که یک آرمان در فرایندهای عینی سیاسی، شخصیتی، و شغلی تجلی می‌یابد، خود را در خدمت آن قرار دهد، و از این رو به یک معتقد راستین تبدیل شود؟ یا آیا، در جهتی دیگر، راهی خردمندانه‌تر - اما نه ضرورتاً کم‌خطر و بدون درگیری - یافت می‌شود که بدون تحمل رنج خیانت و سرخوردگی پیامد آن به خدمت نظام در آمد؟ تا چه حد ایمان یک فرد به یک هدف، وی را در وفاداری به آن هدف ثابت قدم نگه می‌دارد؟ آیا فرد می‌تواند 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 حوزهٔ دین‌سالاری اسلامی^۱ و خروج از آن، داستانی است دربارهٔ

1. Islamic Theocracy

تغییر کیشی شبه‌مذهبی که ظاهراً در ادامهٔ یک واژگونی بسیار هیجان‌انگیز در باور او پیش آمده، و ضد بازگشتی دینی به‌شمار می‌آید. من هرگز در خلوص و صمیمیت آشنای خود - خواه به‌عنوان یک حامی انقلاب اسلامی و سپس به‌عنوان یک سرباز روشنفکر در صفوف آن، و یا به‌مثابه منتقدی صریح که تقریباً در بیزاری شکننده‌ای آن را ترک کرد - تردید نکرده‌ام. او در ایفای نقش اول خود به‌همان اندازه مجاب شده بود که در ایفای نقش دومش: آتشین، فصیح، و چونان مناظره‌گری 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 دههٔ ۱۹۷۰، به‌عنوان حامیان ناسیونالیسم فلسطین، هدف مشترک را علیه نقش بسیار پر دامنه و مداخله‌گرانهٔ ایالات متحده تعقیب می‌کردیم، که در نظر ما از شاه پشתיبانی و به‌صورتی ناعادلانه و واپس‌گرایانه اسرائیل را تأیید می‌کرد. ما مردم خود را قربانیان سیاست‌های ظالمانه و غیرعاطفی سرکوب، خلع‌ید، فقر و بینوایی می‌پنداشتیم. 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 به‌اصطلاح تیم آشنای من برنده شد، بسی شادمان شدم، اما نه فقط به این دلیل که سرانجام او می‌توانست 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 زبده‌ترین کارشناسان مارکسیست خاورمیانه را نیز شگفت‌زده کرده بود - نخستین ضربهٔ جدی بود که بر پیکر سروری غرب در منطقه وارد آمد. در نظر ما هر دو، این واقعه یک پیروزی به‌شمار می‌آمد. با همهٔ اینها، شاید به این دلیل که من روشنفکری غیرمذهبی و به نحوی جاهلانه لجاج و خودسر بودم، به‌خصوص هرگز طرف شخص [امام] خمینی را نگرفتم، و چون ذاتاً واسطه یا حزب‌گرا 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 مزیت‌های قرارگیری در حوزه خارج از قدرت را می‌تراشیدم. من هرگز نمی‌توانستم به مردان و زنانی ایمان کامل داشته باشم که بر نیروها فرمان می‌راندند، کشورها و احزاب را رهبری می‌کردند، و اساساً از آمریت چالش‌ناپذیری بهره می‌بردند؛ زیرا، آنان به هر حال، جز مردان و زنان معمولی نبودند. قهرمان‌پرستی، و حتی اندیشه قهرمانی، وقتی در مورد بیشتر رهبران سیاسی به کار می‌رود، همیشه مرا دلسرد کرده است. درحالی‌که 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 امریکایی 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 می‌شد. 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 ملحق نشدم. در جریان سومین سال انتفاضه، که سیاست‌های مقام‌های رسمی فلسطین در امریکا مایه

پریشانی و آشفتگی من شده بود، نظرات خود را در قالبی سرگشاده در اجتماعات عرب بیان داشتم. من هرگز مبارزه را رها نکردم، و آشکار است که طرف اسرائیل یا امریکا را نگرفتم، و از همکاری با قدرت‌هایی سرباز زدم که هنوز آنها را بانیان اصلی غم و اندوه مردم خود می‌دانم. به این ترتیب، هرگز بر سیاست‌های دولت‌های عرب صحنه 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 به‌طورکلی بی‌اثر فلسطینی‌بودن به‌شمار می‌آیند: ما کمبود فرمانروایی سرزمینی داشته‌ایم، و برای جشن گرفتن پیروزی‌های جزیبی خود نیز فضای بسیار محدودی در اختیار داریم. به‌علاوه، 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 به‌راستی 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. پی‌بردم 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). به‌نظر می‌رسید که رضامندی رسانه‌های به‌هیجان آمده‌ای که جز ابراز شادی و خرسندی از اعلامیه‌های رسمی، سخنی به میان نمی‌آورند، این واقعیت را به‌درستی نشان ندادند که رهبری جنبش آزادی‌بخش فلسطین به‌سادگی تسلیم اسرائیل شده است. گفتن چنین چیزی در آن زمان، گوینده را در زمره اقلیت کوچکی قرار می‌داد؛ اما من، به‌دلایل روشنفکری و اخلاقی، این‌طور احساس می‌کردم که این حرف باید زده می‌شد. درعین‌حال، تجربیاتی را که من درباره ایران برشمردم، مقایسه مستقیمی را با سایر

ماجرای 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 پردازم.

مرادم این نیست که از همان آغاز دوپهلوی حرف بزنم و یا ابهامی پدید آورم: من با هر نوع تغییر کیش در مسیر و باور به یک خدای سیاسی مخالفم. از نظر من، این هر دو نوع رفتار برای روشنفکر ناشایست هستند. 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، آسیب‌پذیر در مناظره‌ها، و درگیری با اهداف دنیوی است. مثلاً تفاوت مابین 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 این‌رو 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، به‌طور 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 جامه عمل بپوشاند. به روشنفکری که مدعی است فقط برای خود، یا برای آموزش محض، و یا فقط به خاطر علم مجرد می‌نویسد، نه می‌شود و نه باید باور داشت. به قول ژان ژنه، یکی از نویسندگان بزرگ قرن بیستم، همان لحظه‌ای که مقاله یا رساله‌ای را در جامعه‌ای منتشر کردید، به حیات سیاسی آن جامعه وارد شده‌اید؛ بنابراین اگر نمی‌خواهید موجودی سیاسی باشید نه بنویسید و نه سخنرانی کنید.

قلب پدیده تغییر کیش، در گرویدن و پیوستن می‌تپد؛ 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 نمونه‌های بی‌اعتبار و ناخوشایند در غرب، و به خصوص در ایالات متحده، به چشم می‌خورد. در سال ۱۹۴۹ کتاب بسیار مشهوری، به ویرایش ریچارد کراسمن، با عنوان خدای ناکام^۱ منتشر شد که سیمای مانوی غربانه‌ای 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 فحوی آن باز هم به یادآوریش می‌ارزد.

به عنوان سندی برای زودباوری روشنفکران برجسته غرب - کسانی چون اینیاتسیو سیلونه، آندره ژید، آرتور کوستلر، اشتفن اشپندر و مانند آنها - خدای ناکام به هر یک از آنها اجازه داد تا تجربه‌های طی طریق مسکو، سرخوردگی اجتناب‌ناپذیر 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:

1. *The God That Failed*

«شیطان زمانی در بهشت زندگی می‌کرد، و بعید است کسانی که او را ملاقات نکرده‌اند هنگام دیدن فرشته او را باز شناسند.»^۱ 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 پردهٔ 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. به‌خصوص، 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 به‌عنوان یک نمونهٔ ویژه و نمایان - این توبه جنون توده‌ای را اغوا می‌کرد. در مورد کسی چون من که در دههٔ ۱۹۵۰، در هنگامهٔ اوج مک‌کارتیسم، به‌عنوان شاگرد مدرسه‌ای از خاورمیانه به امریکا آمده بود، این توبه شکل‌دهندهٔ طبقهٔ روشنفکر ستمگر و اسرارآمیزی شد که تا امروز، به نحوی بیش از اندازه اغراق‌آمیز، همچون تهدیدکننده‌ای داخلی و خارجی بلا تکلیف مانده است. همهٔ اینها بحران دلسردکنندهٔ خودانگیخته‌ای به‌شمار می‌آمد که بر پیروزی مانوی‌گرایی نااندیشیده بر عقل و تجزیه و تحلیل خودسنج دلالت می‌کند.

مشاغل نه بر پایهٔ دستاوردهای روشنفکری بلکه بر شالودهٔ اثبات سیاهی‌های کمونیسیم، پشیمانی، خبرچینی دوستان یا همکاران، و یا همکاری و همفکری مجدد با دشمنان دوستان پیشین، استوار بودند. تمام

1. *The God that Failed*, ed. Richard Crossman (Washington, D. C.: Regnery Gateway, 1987), p. vii.

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 فعالیت‌های چشمگیر داشت، بلکه به نشریاتی چون انکانتر^۴ نیز کمک‌های مالی چشمگیری کرد)، رخنه در اتحادیه‌های کارگری، تشکیلات دانشجویی، کلیساها، و دانشگاه‌ها را می‌توان از آن جمله شمرد.

بی‌تردید بسیاری از کارهای موفق‌ی که تحت نام کمونیسم ستیزی صورت گرفت، از سوی حامیان آنها به‌عنوان 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، به‌خصوص می‌خواهم بر مطلوبیت ناخوش‌آیند 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

1. End of Ideology

2. End of History

3. Congress of Cultural Freedom

4. Encounter

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، نقش رهایی 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 نمایندگانش 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 نماینده، 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، بیانیه‌های 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. به علاوه، این خطر ترسناک هم وجود دارد که فرد، خودش، دیدگاه‌هایش، درست‌اندیشی‌اش، و موقعیت‌های خویش را بسیار بااهمیت تلقی کند. از نظر من، خواندن مجدد شهادت‌نامه خدای ناکام، اندوه‌آور است. می‌خواهم این پرسش را مطرح کنم: چرا اصولاً شما، به‌عنوان 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 روشنفکر گیتی‌باور 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 دربارهٔ آنها، همان‌طور که امروزه در یوگسلاوی سابق شاهدش هستیم، ابعاد هراسناکی پیدا می‌کند.

نکتهٔ طعنه‌آمیز و وارونه این است که اغلب، واگرایندهٔ پیشین دین و گروندهٔ جدید، هر دو به یکسان ناشکیبا، جزم‌اندیش، خودسر و متجاوزند. جای بسی افسوس است که در سال‌های اخیر، چرخش از منتهی‌الیه چپ به منتهی‌الیه راست به تکنیک خسته‌کننده‌ای تبدیل شده که ثمره‌اش تظاهر به استقلال و روشنگری است. این امر، به‌ویژه در ایالات متحده، فقط در حوزهٔ سلطهٔ ریگان‌سیسم و تاجریسم بروز یافته است. شاخهٔ امریکایی این نوع خودترویجی، نام «تفکر ثانوی» بر خود نهاده است؛ به این معنی که اندیشه‌های اولیه در دههٔ پرتاب 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 بنیادهای برادلی^۱ و اولین^۲ تأمین کردند. دیوید هورویتز و پیترو کولیر مدیران ویژهٔ این برنامه بودند، که از قلم‌هایشان سیلابی رساله و کتاب مشابه سرازیر شد. بیشتر این کتاب‌ها دربارهٔ افشای جریان‌های افراطی گذشته است که جملگی فروغ و روشنایی را رؤیت کردند، و به گفتهٔ یکی از آنها، عمیقاً امریکایی و ضد کمونیسم شدند.^۳

اگر افراد افراطی دههٔ شصت، با جدل‌های ضد امریکایی و ضدویتنامی خود، در باورهایشان مدعی و خودبزرگ‌بین بودند، تفکرات

1. Bradley

2. Olin

۳. توصیفی سرگرم‌کننده و زیرکانه از کنفرانس تفکرات ثانوی، که از جانب کریستوفر هیچنز برگزار شد در دسترس است. نگاه کنید به:

For the Sake of Argument: Essays and Minority Reports (London: Verso, 1993),

pp. 111-14.

ثانوی نیز به همان اندازه پرسروصدا و مدعی بود. گرچه به نظر می‌رسید حدی برای خودسانسوری منافقانه و شرح وفادارانه فرمول‌های پشیمانی ناشی از آن، درباره گذشته، متصور نیست، با این همه تنها مشکل این بود که دیگر جهان کمونیسیم و امپراتوری شیطانی 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 امریکا و جنایت نادانسته در جهت وحشیگری کمونیسیم بر آن نهادند.^۱

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؛ هر چند که آنها اقلیتی بیش نیستند، اما بسیاری از آنها مجبور به سکوت یا تبعید شده‌اند.

۱. یکی از مقاله‌های بارزش درباره انواع متفاوت خودانکاری، مقاله زیر از ر. پ. تامپسن، است:

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

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، ضدامپریالیسم، و حامی استقلال می‌دانستند که انگیزه کفرانس 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 مثنی 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 پادشاه‌های 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، به‌عهده گرفته بودند. زبانی که در آن روزها به کار برده می‌شد، غیرانتقادی، گزافه‌گو، و احساساتی بود، و از آن بوی قهرمان‌پرستی و شبه‌مذهبی به مشام می‌رسید. وقتی عربستان سعودی جورج بوش و ارتش او را به خاک

خود دعوت کرد، این توها 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 امریکا، 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 امریکایی - جزمی، کلیشه وار، و به نحو مضحکی ساده - تلقی می شد، از طریق یک فرمان به امریکایی گرای، تغییر شکل داد. در بسیاری روزنامه ها و مجلات سراسر دنیای عرب، به خصوص آنهایی که کمک مالی و همیشه آماده ای را دریافت می کردند، انتقاد از امریکا 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 امریکا پی بردند. آنان زمانی مارکسیست های ستیزه جو (اغلب پیرو تروتسکی) و حامیان جنبش فلسطین بودند. بعد از وقوع انقلاب ایران، برخی به اسلام گرویدند. این روشنفکران علی رغم 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. به خصوص 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 یمن پیش گرفتن حرفه در کارهای ساختمانی، زندگی دلپذیری برای خود فراهم کرد. درست قبل از در گرفتن بحران خلیج فارس، وی به گونه ای دیگر چهره نمود و به منتقد دو آتشه یکی از رژیم های عرب تبدیل شد. او هرگز

نوشته‌ای به نام خود منتشر نکرد، بلکه مجموعه‌ای نام مستعار را به کار برد که هویت (و منافع) او را، در عین کوییدن 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 می‌دانند که تلاش برای انتشار مطالبی که از سیاست امریکا یا اسرائیل خرده‌گیری کند، در رسانه‌های 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 خنده‌آوری ساده و آسان است. زیرا کسانی که برای غرب سخن می‌گویند و آنها که سخنگویان اسلام یا جهان عرب‌اند، در آوردگاه فرهنگ درگیر پیکارند. در شرایطی چنین ملت‌هت، دشوارترین کار برای یک روشنفکر، انتقاد یا خرده‌گیری، و انکار سازگاری با شیوه‌ای است که در لفظ معادل با خاک یکسان شدن یا زیر و زبر شدن است. او در عوض باید بر روی مباحثی چون حمایت امریکا از رژیم‌های بی‌اعتبار تمرکز کند؛ موضوعاتی که برای شخصی که در ایالات متحده می‌نویسد، تا حدی مثل این است که تحت تأثیر بحث انتقادی قرار گرفته است.

البته، از سویی 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 بنده‌وار، از سیاست امریکا حمایت کنید و به خرده‌گیران آن حمله ببرید؛ و اگر این خرده‌گیران عرب هم باشند، برای آنها سند جعل کنید تا بدذاتی و شرارتشان را فاش کرده باشید. اگر آنها امریکایی باشند، داستان‌ها و شرایطی را بسازید و پردازید که تزویر و خیانت اعراب را اثبات کنند؛ داستان‌هایی را در مورد اعراب و اسلام شرح دهید که سنت آنها را بدنام، تاریخشان 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 می‌توان 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: به‌عنوان فردی دلیر و باجرات، رک‌گو، آتشین مزاج و مانند آنها شناخته می‌شوید. یقیناً خدای جدید همان غرب است. به‌نظر 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.^۱ 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، دربارهٔ سیاست، برحسب روابط دو سویه یا تاریخ‌های مشترک نمی‌اندیشید؛ مثلاً به پویایی و دینامیسم 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. به‌راستی، در جایی که فرهنگ‌ها مورد نظرند، باور یک سویه به شدت اشکال‌برانگیز است، زیرا اکثر فرهنگ‌ها جعبه‌های کوچک غیرقابل نفوذ همگن نیستند، که همگی

۱. یکی از نمونه‌های این نوع نگرش و برخورد را در کتاب نگاه شکسته: رویارویی جوامع اسلامی با غرب، می‌بینیم. نگاه کنید به:

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

یا خوب باشند و یا بد. اما اگر چشمتان ناظر به ولی نعمت خود باشد، فقط می‌توانید به‌مثابه یک مرید یا دستیار، و نه چونان یک روشنفکر، بیندیشید. در پس ذهن شما فقط اندیشه‌خشنود کردن، و نه اندیشه‌ایجاد ناخشنودی و رنجش، جای دارد.

ثانیاً، البته که تاریخچه خدمات شما به سروران گذشته، زیر پا لگدمال شده و یا به شکل دیوآسایی بروز یافته است، اما این امر کوچک‌ترین تحرکی را برای خودناباوری در شما به‌وجود نمی‌آورد؛ هیچ شوقی را برای پرسش درباره‌ی منطق اولیه‌ای بر نمی‌انگیزد که براساس آن، با صدایی رسا، در خدمت یک خدا در آمدید، 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 به‌نظر می‌رسد، ولی خالی از حقیقت نیست که در پایان به همان نتیجه خواهید رسید.

برعکس، روشنفکر راستین یک گیتی‌باور 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، خواست‌های چه کسانی را برآورده می‌کند؛ چگونه با اصول اخلاقی استوار و جهانشمول ناگهان به این سو و آن سو می‌رود؛ چگونه میان قدرت و عدالت تمییز 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، طعنه‌شکاک (و نیز ترجیحاً خوداستهزایی) 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 تجرید یا قشریت، اینجاست که آنها ولی نعمت‌هایی‌اند که همواره به تسکین و نوازش نیازمندند. نظام اخلاقی و اصول اخلاقی روشنفکر نباید از نوعی جعبه‌ابزار 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 بی چون و چرا، در دنیای امروز، یکی از بزرگ‌ترین تهدیدها برای یک زندگی روشنفکرانه اثربخش و اخلاقی به شمار می‌آید.

روبارویی 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 آرا، 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 خوگرفتن 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 نگه داشتن 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.

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; rptd. 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, Régis, *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 Sylvère Lotringer. Semiotext(e). Columbia University, New York, 1996.
- Foucault, Michel. *History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Trans. 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 clers," 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." Trnslated by Marjorie Grene In *Boundary* 24.2 (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, 1996)
- 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 Esays* (New York: Doubleday Anchor, 1954)
- Pardernborn, 17. Auflage 1994. "Geschichte der deutschen Literatur."*
- 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. *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1976.
- 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. "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)
- Shills, 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; rptd. New York: Oxford University Press, 1985).

نمایه اعلام

آدورنو، تئودور ویزنگرند (Theodor Wiesengrund Adorno) ۱۴، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۷،

۱۰۲

آرنولد، مٹیو (Matthew Arnold) ۶۷، ۶۸

آرون، رمون (Raymond Aron) ۱۱۳

آستن، جین (Jane Austen) ۳۳، ۵۴، ۷۳

آوریباخ، اریک (Erich Auerbach) ۸۹

ابودیب، کمال (Kamal Abu Deeb) ۷۶

ادونیس (Adonis) ۷۶، ۷۸

اسپینوزا (Baruch Spinoza) ۴۳

اشپندر، اشتفن (Stephen Spender) ۱۵۲

اشپیتزر، لئو (Leo Spitzer) ۸۹

الیوت، جورج (George Eliot) ۵۴، ۷۰

امام خمینی ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸

اوپنهایمر، رابرت (Robert Oppenheimer) ۱۴، ۳۱، ۴۸

اورول، جورج (George Orwell) ۶۵، ۶۶

اونگارتنی، جوزپه (Giuseppe Ungaretti) ۸۶

اوون، ویلفرد (Wilfred Owen) ۳۸

اووید (Ovid) ۸۵

- بارت، ویلیام (William Barrett) ۱۱۰
 بارس، موریس (Maurice Barrès) ۴۵
 باکل، هنری تامس (Henry Thomas Buckle) ۴۴
 باکلی، ویلیام (William Buckley) ۳۴
 بالدوین، جیمز (James Baldwin) ۳۹
 برژینسکی، زیگنیو (Zbigniew Brzezinski) ۸۸، ۸۹
 برگ، آلبان (Alban Berg) ۹۲
 برلین، ایزایا (Isaiah Berlin) ۵۱
 برونته، شارلت (Charlotte Brontë) ۷۳
 بل، دانیل (Daniel Bell) ۱۱۰
 بندا، جولین (Julien Benda) ۱۴، ۳۴، ۳۶، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۶۳، ۶۸، ۷۴، ۱۱۳
 بتیامین، والتر (Walter Benjain) ۷۵، ۷۳
 بنی صدر، ابوالحسن ۱۴۶
 بوش، جورج (George Bush) ۱۳۵، ۱۵۸
 بوگو، مارشال (Bugeaud) ۱۳۲
 پروست، مارسل (Marcel Proust) ۱۲
 پنطیوس پیلاطس (Pontius Pilate) ۱۲۹
 پولو، مارکو (Marco Polo) ۹۸
 پیرس، چارلز ساندرس (Charles Sanders Peirce) ۱۴۰
 پیکاسو، پابلو (Pablo Picasso) ۸۲
 پین، تام (Tom Paine) ۵۸
 تاکری، ویلیام (William Thackeray) ۵۴
 تاگور، رابیندرانات (Rabindranath Tagore) ۸۰
 تامپسن، اِ. پ. (E. P. Thompson) ۱۱۳، ۱۵۷
 تروتسکی، لئون (Leon Trotsky) ۱۵۹، ۱۶۱
 ترلینگ، لایونل (Lionel Trilling) ۱۱۰
 تلو، ادوارد (Edward Teller) ۸۹
 تورگنیف، ایوان (Ivan Turgenev) ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۹۴، ۹۵، ۱۰۸

- توکویل، آلکسی دو (Alexis de Tocqueville) ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴
توینبی، آرنولد (Arnold Toynbee) ۳۱
جانسون، پل (Paul Johnson) ۳۶
جویس، جیمز (James Joyce) ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۱۰۸
جیبز، ادموند (Edmond Jabes) ۸۶
جیکوبس، جین (Jane Jacobs) ۱۱۰
جیکوبی، راسل (Russell Jacoby) ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲
جیمز، س. ل. ر. (C. L. R. James) ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۳۳
چامسکی، نوام (Noam Chomsky) ۴۰، ۶۵، ۷۲، ۱۴۰
حسین، صدام ۱۳۶، ۱۵۸، ۱۶۱
دبره، رژی (Regis Debray) ۱۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸
دریفوس، آلفرد (Alfred Dreyfus) ۱۱، ۱۲، ۴۵، ۴۶
دلوز، ژیل (Gilles Deleuze) ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷
دو بوآر، سیمون (Simone de Beauvoir) ۵۱، ۱۰۶، ۱۱۳
دوور، جان (John Dower) ۸۰
دیکنز، چارلز (Charles Dickens) ۵۴
دیلی، پیتر (Peter Dailey) ۳۹
دین، شیمس (Seamus Deane) ۵۴
راسل، برتراند (Bertrand Russell) ۳۱، ۵۰، ۶۵، ۱۱۳
راو، فیلیپ (Philip Rahv) ۱۱۰
رنان، ارنست (Ernest Renan) ۴۳، ۴۴، ۱۱۳
ریگان، رونالد (Ronald Reagan) ۱۱۰، ۱۱۱
زولا، امیل (Émile Zola) ۱۱، ۱۲
زونتگ، سوزان (Susan Sontag) ۱۱۰
ژنه، ژان (Jean Genet) ۵۱، ۱۵۲
ژید، آندره (André Gide) ۱۰۶، ۱۵۲
سارتر، ژان پل (Jean Paul Sartre) ۱۴، ۱۶، ۳۶، ۵۱، ۴۷، ۵۰، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶

- سعید، ادوارد (Edward Said) ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۴۰
- سقراط (Socrates) ۴۳
- سویفت، جاناتان (Jonathan Swift) ۹۱
- سه‌زر، امه (Aimé Césaire) ۷۹، ۱۳۳
- سیرل، جان (John Searle) ۳۱
- سیل، کرک پاتریک (Kirkpatrick Sale) ۷۵
- سیلونه، اینیاتسیو (Ignazio Silone) ۱۵۲
- شریعتی، علی ۷۶
- شوئنبرگ، آرنولد (Arnold Schoenberg) ۹۲، ۹۳
- شوبرت، فرانتس (Franz Schubert) ۵۲
- شیلز، ادوارد (Edward Shils) ۷۴، ۷۵
- فانون، فرانتس (Frantz Fanon) ۷۹، ۸۲، ۱۳۳
- فرانس، آناتول (Anatole France) ۱۲، ۱۸
- فلوبر، گوستاو (Gustave Flaubert) ۵۲، ۵۶، ۵۷
- فنلون (Fenelon) ۴۴
- فوکو، میشل (Michel Foucault) ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۴۰
- ۴۷، ۴۸، ۱۳۱
- فون براون، ورنر (Verner von Braun) ۸۹
- فون هومبولت، ویلهلم (Wilhelm von Humboldt) ۱۱۳
- کالاس، ژان (Jean Calas) ۴۵
- کامو، آلبر (Albert Camus) ۵۱، ۱۰۶، ۱۱۳
- کاوافی، کنستانتین (Constantine Cavafy) ۸۶
- کراسمن، ریچارد (Richard Crossman) ۱۵۲
- کری، جان (John Carey) ۳۵
- کریستول، ایروینگ (Irving Kristol) ۱۱۱
- کازین، آلفرد (Alfred Kazin) ۱۱۰
- کلمانسو، ژرژ (Georges Clemenceau) ۱۱، ۱۲

- کوستلر، آرتور (Arthur Koestler) ۱۵۲
کولیر، پیتر (Peter Collier) ۱۵۶
کون، توماس (Thomas Kuhn) ۱۱۴
کوایل، دن (Dan Quayle) ۷۷، ۱۴
کیسینجر، هنری (Henry Kissinger) ۸۹، ۸۸، ۱۴
گالبرایت، جان کنت (John Kenneth Galbraith) ۳۱
گرامسچی، آنتونیو (Antonio Gramsci) ۱۴، ۴۱، ۴۲، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۱۰۷
گسینگ، جورج رابرت (George Robert Gissing) ۳۵
گلد، گلن (Glenn Gold) ۱۱۳
گلدنر، الوین (Alvin Gouldner) ۴۷
گلنر، ارنست (Ernest Gellner) ۳۶
گلوک، کارول (Carol Gluck) ۸۰
گوارا، چه (Che Guevara) ۱۰۵
گوته، یوهان ولفگانگ فون (Johann Wolfgang von Goethe) ۲۰
لوورتور، توسن (Toussaint L'Ouverture) ۱۰۱
لویس، ویندهام (Wyndham Lewis) ۳۴، ۳۵
لویی چهاردهم (Louis XIV) ۴۴
لیپمن، والتر (Walter Lippmann) ۳۵
لیوتار، ژان فرانسوا (Jean-François Lyotard) ۳۹، ۵۵، ۵۶
مارتی، خوزه (Jose Martí) ۸۰
مارکس، کارل (Karl Marx) ۱۵۱
ماسائو، ماریاما (Maryama Masao) ۸۱
ماسیون (Massillon) ۴۴
مالرو، آندره (André Malraux) ۱۰۶
مامفرد، لویس (Lewis Mumford) ۱۱۰
مانتسونی، آلساندرو (Alessandro Manzoni) ۸۲
مسیح ۴۳، ۱۲۹
مک دانلد، دوایت (Dwight McDonald) ۱۱۰

- ملکم اکس (Malcolm X) ۳۹
ملن، دنیل فرانسوا (Daniel François Malan) ۸۳
ملویل، هرمان (Herman Melville) ۱۰۲
موریاک، فرانسوا (François Mauriac) ۱۰۶
موسولینی، بنیتو (Benito Mussolini) ۴۱
میتران، فرانسوا (François Mitterrand) ۱۰۵
میجی (Meiji) ۸۰
میل، جان استوارت (John Stuart Mill) ۱۳۳، ۱۳۴
میلز، سی. رایت (C. Wright Mills) ۵۸، ۶۰
میوشی، ماسائو (Masao Miyoshi) ۸۱
ناپلئون (Napoleon) ۴۴، ۱۰۷
نپول، و. س. (V. S. Naipaul) ۸۷، ۹۲
نرودا، پابلو (Pablo Neruda) ۸۲
نوویک، پیتر (Peter Novick) ۱۳۰، ۱۳۱
نیچه، فریدریش (Friedrich Nietzsche) ۴۴
نیمیر، لوئیس (Lewis Namier) ۵۶
وایت، هیدن (Hayden White) ۱۱۳
وایلد، اسکار (Oscar Wilde) ۸۱، ۸۲، ۱۰۹
وایندر، آن (Anne Winder) ۳۲
ولتر، ماری آروئه (Marie Arouet Voltaire) ۱۶، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۱۴۳
ولز، هربرت جورج (Herbert George Wells) ۳۵
وولف، ویرجینیا (Virginia Woolfe) ۷۲، ۷۳، ۷۵
ویدال، گور (Gore Vidal) ۴۰، ۷۲
ویزل، الی (Elie Wiesel) ۸۲
ویکو، جامباتیستا (Giambattista Vico) ۹۹، ۱۰۰
ویلسن، ادmond (Edmund Wilson) ۱۱۰
ویلیامز، ریموند (Raymond Williams) ۳۳
هابرماس، یورگن (Jürgen Habermas) ۱۹

- هابزباوم، اریک (Erich Hobsbawm) ۱۱۳
هاردی، تامس (Thomas Hardy) ۵۴
هایدگر، مارتین (Martin Heidegger) ۲۱، ۲۴، ۲۶
هاینه، هاینریش (Heinrich Heine) ۱۹، ۲۰
هو، ایروینگ (Irving Howe) ۱۱۰
هوروویتز، دیوید (David Horowitz) ۱۵۶
هوسرل، ادموند (Edmund Husserl) ۹۲
هوک، سیدنی (Sidney Hook) ۱۱۱
هیتلر، آدولف (Adolf Hitler) ۱۳۶
هیچنز، کریستوفر (Christopher Hitchens) ۱۵۶

