

موسم شماره
مجموعه یازدهم، شماره پنجم
مژده سیموسوشتادوسه

آینده پژوهی های آن جهانی شدن و ناخودآگاهی های آن

○ ترجمه قاجار محمدی

■ انبیا حسینی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
فرهنگی و اجتماعی
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات



یادداشت‌های یک حکیم خانه به دوش

این سومین شماره
مجموعه «یادداشت‌ها» دوازدهم
مهر و سیصد و هشتاد و سه

آن‌ها تصویر اروپا را زنده نگه داشتند، و جاحتی را که سجع قدیم را زیبا کرده بود، با ژنده پاره‌ها و فقر و نکبت خود سر به مهر حفظ کردند.

هلن وادل: حکیمان خانه به دوش

هر چند سودای مقایسه‌هایی با شاعر - حکیمان قرون وسطا را در سر ندارم، اما آن‌ها نیز مثل خود من به دلیل ادبیات خانه به دوش شدند. در پنج دهه‌ی گذشته تنها در دو قاره سخنرانی و گاهی تدریس کرده‌ام: جنوبگان و آمریکای لاتین: این تجربه همان قدر برای زندگی حرفه‌ای ام مهم بوده که برای زندگی شخصی ام. این تجربه در عین حال بازتاب‌هایی از تغییرات روشنفکری و ژئوپولیتیک در نیم قرن گذشته را به صورت کج و معوج در خود جذب کرده است. آنچه در پی می‌آید تعمقی است اجمالی بر آن تجربه در لحظه‌ای خاص - به لحاظ جهانی مشوش، به لحاظ محلی تکه پاره - از تاریخ جهان. این که یادداشت‌های من به هزاره‌ی سوم در سپیده‌دم آن نیز تلنگری می‌زنند، یک حادثه‌ی تاریخی پیش پا افتاده است، امر پیش پا افتاده‌ای که در عین حال غیر قابل تمایز از آن راز ژرف‌تری یعنی زمان، است.

امروز پسامدرن
دالی است شناور
بر دریایی از
هیاهو.

من به همین طریق، تولد خود در قاهره را تصادف تلقی می‌کنم نه تقدیر. اما تصادف ممکن است حکمتی غنی‌تر از آنچه علیت بدان و قوف دارد، داشته باشد. بدین ترتیب هر چند مشاهدات من محدود به یک زندگی، یک خلق و خوست، اما در عین حال ممکن است گشوده به آسمانی فراخ‌تر نیز باشد. آیا بیش از حد بی‌پروا خواهم بود اگر امیدوار باشم که این مشاهدات، در رویدادهای شخصی یا روندهای اجتماعی و ویژگی‌های بارز آنچه بر زبان می‌آوریم را نیز کشف خواهند کرد؟ به هر حال، آنچه من نتیجه خواهم گرفت از این قرار است: هر چند جهان خیلی، خیلی عوض شده است، اما چیزی در ادبیات هست که وفاداری فعال ما را طلب می‌کند.

از جهان ما اغلب با عنوان جهان پسامدرن یاد می‌شود. پسامدرن چگونه چیزی است؟ از مغالطه‌ها و پیچیدگی‌های این اصطلاح که بگذریم، امروز پسامدرن دالی است شناور بر دریایی از هیاهو. با این حال پسامدرن نیز، هر چند ممکن است در کاربرد جدی جدل‌انگیز باشد، اما بر سرش اتفاق نظر هست: پسامدرن نیز تکثرگرا، التقاطی، رندانه است، جنبه‌ای از جوامع توسعه یافته‌ی تحت سیطره‌ی رسانه هاست، یکی از ویژگی‌های زمین جهانی شده و محلی شده است.

من در سال ۱۹۷۷ واژه‌ی تعیین ناپذیری درون بود [indeterminance] (ترکیبی از تعیین ناپذیری و درون بودی) را برای توضیح تکانه یا انگیزش قوی و متباین موجود در پسامدرن نیزم بر ساختم. منظور من این بود که پیوندی غیردیالکتیکی بین گرایش‌های شکل‌زدا [deformative]ی آن پدیده (که دلالت بر گشودگی، گسیختگی، مرکززدایی، نسبی‌گرایی، این نه آنی و سایر مفاهیم هم‌ریشه دارد) با رمزگان‌های پراکنده‌ساز آن (شامل پراکندگی، انتشار، برهم

کنش، روال‌های عقلانی شده، فرافکنی‌های نشانه‌شناختی توسط ابزارهای تکنولوژیک) برقرار کنیم. این واژه‌ی جدید [تعیین‌ناپذیری درون بود] به بهترین وجه به پسامدرنیزم فرهنگی، به فرم‌های هنری آن قابل تعمیم بود. در آن زمان پیش‌بینی نمی‌کردم که این واژه با برخی تغییر و تبدیل‌ها به یک رخداد یا فاکت سیاره‌ای بدل خواهد شد. آنچه من تنها اشارتی بدان کردم اکنون تبدیل به قوت روزانه‌ی اخبار ما شده است: منظوم امپراتوری زبان‌آور سرمایه‌داری مصرفی برخوردار از تکنولوژی پیشرفته در یک سو، و جنبش‌های مختلف تجزیه‌طلب، ضداستعمار، جدایی‌های قومی و مذهبی و جنسیتی و زبان‌شناختی و سیاسی در سوی دیگر، است. این جا ماهواره‌ها، آن جا چشم‌انظاران خیرات آسمانی؛ در یک سو مدونا، در سوی دیگر شیطان بزرگ؛ خلاصه، پسامدرنیزم فرهنگی، شاید به پسامدرنیته‌ی نسل‌کشی تحول یافته است. (بوسنی، کوزوو، اولستر، رواندا، چچن، کردستان، سودان، افغانستان، تبت...). و تعیین‌ناپذیری درون بود منجر به روابط جدیدی بین مرکزها و حاشیه‌ها، حاشیه‌ها و مرکزها، مرکزها و مرکزها، ناکجاها (یوتوپاها؟) شده است. هم‌زمان با این، خود پسامدرنیزم فرهنگی در بازی‌های بی‌خاصیت، کمپی، کیچی، مضحک، لودگی‌های تلویزیونی، و خودبزرگ‌بینی‌های مضحک تجسم یافته است. ۱.

واضح است که در همه جا، نیروهای جهانی سازی همان میزان خرابی به بار می‌آورند که نیروهای محلی سازی، منتها خرابی از نوع دیگر؛ همچنین جهانی سازی به انسان‌ها اجازه نمی‌دهد که فرهنگ‌های خود را داشته باشند یا بر زمین قرار گیرند، مگر زیر تابلوی رندی [irony] یا زیر تابلوی خشم. سنتزی نیز قرار نیست از این میانه سربرآورد. غیرمحمول تر از همه سنتز هگلی یا مارکسی. چگونه می‌توان سوداها، سرسپردگی‌ها، علاقتی را که چنین نیروهای متضادی طلب می‌کنند باهم آشتی داد؟ چگونه می‌توان آن‌ها را در به اصطلاح تنشی پویا حفظ کرد؟ چگونه می‌توان در جوامع چندفرهنگی، در درون جهانی با تمدن‌های چندگانه، به همیاری و همکاری ناآل آمد، همبستگی نازشست مان؟ (پاسخ‌ها گاهی مزارع کشتار را آبیاری کرده‌اند.) و آنچه بیش از همه به پیشه‌های ما مربوط است این است که نقش و وظیفه‌ی ادبیات در این جهان چیست؟ به ویژه، نیروی معنوی یا روحانی ادبیات چیست، اگر منظورمان از روح همان است که فیلیپ زالسکی می‌گوید: «سنگ بستر هستی انسان - چرا این جا هستیم، به کجا می‌رویم و در مسیر این راه چگونه می‌توانیم خود را با شرافت سازگار کنیم؟ [و من امید پنهانی به این دارم].

در این فضای ناخشنودی که من به اختصار توضیح دادم و مسافرانی چون مایگل ایگناتیف و رابرت کاپلان در کتاب‌های شان آن را با جزئیات تکان‌دهنده آکنده‌اند، ادبیات انگلیسی خواننده، نوشته و تدریس می‌شود - هرچند گاهی با نثر نفرت‌آوری درباره‌ی ادبیات می‌نویسند. ۲.

شرح و تفصیل این پدیده ترجیح بندهایی از سرگذشت را می‌طلبد. اولین زبان من عربی و فرانسه بود، اما انگلیسی بهترین و غنی‌ترین زبان من است. من در این زبان، از زمره‌ی میلیون‌ها آدمی هستم که انگلیسی را بدل به گسترده‌ترین، اگر نگوییم بومی‌ترین زبان جهان کرده‌اند. و با این کار آن را دگرگون کرده‌اند. انگلیسی چگونه بدل به زبان میانجی آدمیان شد (و آزرده‌گی همیشگی دولت فرانسه را سبب گشت)؟ قدرت نظامی، اقتصادی، تکنولوژیکی که بریتانیا و ایالات متحده‌ی آمریکا باشکوه هرچه تمام‌تر و به‌طور پیاپی به کار گرفتند؟ راحتی و سهولت فرضی خود زبان، که در عین حال، این همه آدم را که انگلیسی زبان دوم‌شان است با املا‌ی دمدمی و تلفظ دلخواهی‌اش به دام می‌اندازد؟ چیزی مربوط به نهادها، ایده‌ها، رفتارهای "آنگلو - ساکسون" به همان اندازه که مربوط به ناوگان‌ها یا میکروچیپ‌های "آنگلو - ساکسون"؟ من می‌توانم چند حکایت شخصی به عوض روایت‌های تاریخی به شما عرضه کنم.

در زندگی نامه‌ای با نام از درون مصر، به خاطر می‌آورم که روزها، مدرسه برای من روزهایی شاد نبودند. اما یک "مستر میلر" که انگلیسی به ما یاد می‌داد، پرتو ویژه‌ای حتی به متلاطم‌ترین ارواح تاباند و روزهای مرا روشن ساخت. او حتی ممکن است الهام‌بخش من برای نخستین جایزه‌ای برده باشد که یک بار برای همیشه [..] به خاطر انگلیسی بی‌نظیرم بردم؛ از آن پس به دلیلی، به نحوی هم زبان، هم ادبیات انگلیسی تمام زندگی‌ام شد و کراحت استعمارگر انگلیسی - از قرار معلوم مصر تنها یک تحت‌الحمايه بود - نتوانست خلاق‌گزینشی من را سست کند. نمی‌دانم چند

نویسنده از مراکش تا تونس، تا هند، تا اندونزی جذب زبان‌های بیگانه شده‌اند؟ آیا جذابیت چهره‌ی دیگر امپریالیزم است، همان‌گونه که قدرت چهره‌ی آشکار آن است؟
بعدها، در سال ۱۹۴۳ که در دانشگاه بودم، کم‌کم نوع جدیدی از غریبه در مصر ظهور کرد - یانکی‌ها. من نیز همچون هم‌کلاسی‌هایم، که در آرمانی‌گرایی‌شان بیشتر شتاب‌زده بودند تا آگاه، ژنرال رومل را در ۱۹۴۲ یک آزادی‌بخش می‌دیدم.

گمان می‌بردیم که بی‌شک دشمن دشمن ما باید دوست ما باشد. اما وقتی متفقی‌ن رویاه صحرای رومل را در العلمین شکست دادند، همان دانشجویان، بیعت خود با رومل را پس گرفته روبه آمریکایی‌ها آوردند و آن‌ها را اگر نگوییم رهایی‌بخش، سرمشق‌هایی برای آرزوهای خود یافتند. ما کوکاکولا می‌نوشیدیم، ریدرز دایجست می‌خواندیم، عینک‌های خلبانی ری‌بن می‌زدیم و هاج و واج زل می‌زدیم به آن سربازان دیلاق آدامس به دهن لنگ‌درازی که سروکله‌شان در قاهره پیدا شده بود و حرف‌هایی بلغور می‌کردند که به کل متفاوت بود از همه‌ی آن صداهایی که تا آن زمان شنیده بودیم. هالیوود تقریباً در چنگ‌مان بود. اما یانکی‌ها، بعضی‌هاشان، کتاب هم می‌آوردند. تکه‌پاره‌هایی از رؤیای آمریکایی. آمریکا کم‌کم بدل می‌شد به "محبوب قلب‌ها" عبارتی که اف. اسکات فیتز جerald به کار برده بود. در عجبم که چگونه نیم‌قرن بعد آمریکا شده بود مظلومه‌ی انزجارها، امپراتوری خفت‌ها و خواری‌ها.
بعد، روزی رسید که دولت مصر مرا برای اخذ درجه‌ی دکتری در مهندسی برق به آمریکا فرستاد تا پس از بازگشت به تأسیس سد آسوان کمک کنم. من به جای مهندسی برق در زبان انگلیسی دکتری گرفتم و همان‌جا ماندم. هرگز احساس نکرده‌ام که یک تبعیدی هستم.

حکایت‌ها حکمت خاص خود را دارند، و حکمت این حکایت مضاعف است: رابطه‌ی من با آمریکا و رابطه‌ی متغیر آمریکا با جهان.

من، همچون بسیاری از مهاجران خودخواسته، دلبستگی پایداری به آمریکا دارم، دلبستگی‌ای توأم با ته‌رنگی از یک ایده یا یک آرمان؛ نوعی رؤیا یا کورسوی امید، بشارتی برای باز-آفرینی - خویش در ورای دستاوردهای مادی. اما به موازات این که تنها ابرقدرت تبدیل می‌شد به دکل عظیمی که همه‌ی انرژی‌های راه‌گم کرده و گاه شوریده‌حال جهان را به درون آمریکا تخلیه می‌کرد، آن بشارت نیز کم‌کم به سرابی تبدیل می‌شد. برای نسل من آمریکا مظهر چیزی سواى سرمایه‌داری یا مکدونالد یا اسرائیل یا بمب بود. آیا هنوز می‌توان آن کورسو را در آمریکا سراغ گرفت؟ در ادبیات‌اش چه؟

هنوز هزاران بلکه میلیتون‌ها انسان از آسیا و آمریکای لاتین جان خود را به خطر می‌اندازند تا، قانونی یا غیرقانونی وارد آمریکا شوند. اما مهاجران متأثر از ضرورت‌های اقتصادی و سیاسی، همچون اسلاف‌شان، اکنون رگ و ریشه‌های خود را می‌خواهند. انگیزه فقط سیاست‌ورزی هویت یا برازندگی قومی نیست، در عصر مهاجرت‌های بی‌سابقه و به‌هم‌ریختگی‌های فرهنگی، ظرافت ابراز وجود در جهان نیز هست. یک باز‌پناهجویی به من گفت: «من اگر ندانم از چه کسی متفترم، چطور می‌توانم بدانم کیستم؟» با خود فکر کردم، «من مشتاقم که هویت خود را در شخص دیگری‌تا در جهان بیابم، اما نه در یک گروه؛ وطن جایی نیست که تو در آن جا برای نخستین بار و از تاریکی به نور پرتاب می‌شوی، بلکه جایی است که نور را در خود متمرکز می‌کنی.»

بنابراین رابطه‌ی من با آمریکا برخلاف برخی مهاجران بعدی رابطه‌ای دوپهلوی نیست، هرچند ممکن است به نحو فزاینده‌ای احساس کنم که به زندگی اجتماعی آن، به رسانه‌ها و "صنم‌پرستی" [idollartry] آن انتقاد دارم. این سادگی در احساس من [نسبت به آمریکا] کار حرفه‌ای مرا پیچیده‌تر می‌کند: مشاهده‌ی تغییر دیدگاه‌های مردم جهان نسبت به آمریکا، چرا که این‌ها ممکن است در آثار دانشمندان و سخنرانان همیشه در سفر تأثیر بگذارند. می‌دانیم که راست‌ها معتقدند که آمریکا نمی‌تواند راه خطا زود؛ «یا دوستش بدارید یا ترک‌اش کنید.» اما چپ‌ها بر این باورند که آمریکا نمی‌تواند تراه صواب رود؛

فاتح پرستی را دوز بریزید، در محیط آکادمیک آدمی فقط می‌تواند به ظرافت به طرفداری از آمریکا سخن بگوید - برخی می‌گویند، آیا یک ذهن انتقادی می‌تواند چیزی به جز یک دیدگاه مخالف خوان بپزورد؟

وطن جایی نیست
که تو در آن جا
برای نخستین بار
و از تاریکی به نور
پرتاب می‌شوی،
بلکه جایی است
که نور را در خودت
متمرکز می‌کنی.

من دیدگاه مستقل و خودآیین را ترجیح می‌دهم و هواداری تعصب آمیز به مذاق من نمی‌سازد. هر چند همه می‌دانیم که تعهدات یا مسؤولیت‌ها مان در کجا قرار دارند، در عین حال همه‌ی ما برخوردار از قوای همدلی و بی‌طرفی نیز هستیم. در حال و هوای ضدآمریکایی جاری - اوه راستی، استثنایهایی چون ایرلند و کویت نیز هستند - به ویژه حال و هوای امپریالیزم فرهنگی و بازرگانی آمریکا، بی‌طرفی شرط شفافیت شده است.

برای هر سخنران آمریکایی در خارج از آمریکا اتهام زدن به امپریالیزم فرهنگی غرب به نحو خاصی تلخ و ناگوار است، چون این محکومیت در لفافه‌ی اصطلاحاتی بیان می‌شود که ریشه در خود اندیشه‌ی غربی دارند و در قالب زبان‌های نیروهای استعماری پیشین منتقل می‌شوند. خود من در هنگام صحبت با یک مراکشی، هندی، ژاپنی به زبان انگلیسی، یا به هنگام سخنرانی درباره‌ی ادبیات انگلیسی یا آمریکایی در خارج به زبان انگلیسی، در بند رگ و ریشه‌های خودم نیستم. من معتقد نیستم که اگر هرگز انگلیسی را یاد نمی‌گرفتم یا آن را به عنوان یک مهندس یاد می‌گرفتم و سپس به مصر برمی‌گشتم و در طرح‌های آسیایی مشارکت می‌کردم، زندگی‌ام به طرز مشخصی غنی‌تر می‌شد. اما با مخاطبانم احساس همدلی می‌کنم وقتی که خشم، تحقیر، حسادت و اغلب علاقه‌ی اصیل - گاهی همه توأمان - خود به چیزهای آمریکایی را بیان می‌کنند.

یک بار در مراکش در پاییز سال ۱۹۹۷، پس از سخنرانی درباره‌ی مطالعات مسایل پسااستعماری، نویسنده‌ای مراکشی برخاست و با عصبانیت گفت: «آمریکا هیچ نیست مگر قدرت فائقه‌ی جهان». ناخودآگاه درآدمم که «جایگزین آن چیست؟» بعد برای آرام کردن او اضافه کردم «منظور شما قدرت در ضایع کردن است؟» بعد با خودم گفتم چه میزان قدرت مناسب است؟ آیا جهان باید به جنگ سرد برگردد؟ یا باید با استفاده از قدرت اروپا و چین و ژاپن موازنه‌ی قوایی با قدرت آمریکا برقرار کرد؟ و این امر چگونه باید تحقق یابد؟ یا باید آمریکاییان تولیدات خود را کاهش دهند، تکنولوژی خود را کنار بگذارند، استاندارد زندگی را پایین بیاورند - به هر حال این استاندارد همان نیست که روزگاری بود - مایکروسافت را تعطیل کنند و پیسی و فورد را به پادشاهی مراکش ببخشند؟ البته آنچه آن نویسنده بیان می‌کرد، میل او به بهتر شدن شرایط در کشور خود بود که به صورت خشم در قبال نابرابری‌ها و تبعیض‌های موجود در جهان فوران می‌کرد.

این دقیقاً چه نوع خشمی است؟ بسیاری از روشنفکران غربی در خصوص چپاول تاریخی غرب، آگاهی بیمارگون، اگر نگویم کاملاً خود - انزجارانه، پیدا کرده‌اند. اما وقتی من به امپریالیزم، امپریالیزم فرهنگی یا غیر آن می‌اندیشم، به مصر باستان، سوریه، ایران، چین، هند، یونان، کارتاژ، روم، بیزانس، آرتک‌ها، آشاتی‌ها... نیز فکر می‌کنم. این بخشش امپریالیزم نیست، اگر بخشش [excuse] واژه‌ای قابل تعمیم برای همه‌ی اشکال خسوت باشد - من شخصاً، مثلاً گولاگ‌ها و هولوکاست [سوزاندن یهودیان در آلمان نازی] را نمی‌بخشم. پس، آیا سراپای این یک خشم شخصی است. یا دیدگاهی تاریخی، یک مسأله‌ی خصوصی اخلاقی شده، است یا سودای جمعی؟ آیا آنچه دیگران انجام می‌دهند، هرچقدر هم وقیحانه، جنبه‌ای از فرهنگ‌شان است، آنچه ما در غرب انجام می‌دهیم جنبه‌ای از سرکوبگری ماست؟ یا آیا می‌توانیم فارغ از تقبیح و تکریم، «مزایای ایجاد یک فرهنگ جهانی» را کشف کنیم؟

ما در این جا با یک معضل - نه، یک نقطه‌ی حساس - سروکار داریم. اخلاقیات چگونه می‌تواند به تاریخ تعمیم یابد؟ چطور می‌توان ادعای ناظر بر منفعت، میل، قدرت را با ادعاهای ناظر بر بزرگواری، خرد، عدالت آشتی داد؟ چگونه می‌توان نیازهای محدودتر را با امیدهای همگانی آشتی داد؟ به عنوان مثال، در همین مورد اشاره شده مراکشی‌ها درباره‌ی بربرهای و امانده یا شورشیان پولیساریو در سرزمین خودشان چه فکر می‌کنند؟ یا، آیا ریاکاری باید همواره رایج باشد، حتی در گفتار روشنفکری و آزادی یک مرد، برابر با سرکوب یک زن دیگر باشد؟

موارد دیگر، پژوهش‌های دیگر، در ذهن تلنبار می‌شوند، بر «دستور جلسات» سایه می‌افکنند، سوءظن سیاسی را برمی‌انگیزند. آیا آژانس اطلاعات آمریکایی، که بعد از جنگ ویتنام سخنرانی‌های بسیاری برای آن ایراد کردم، آگاهانه یا ناآگاهانه از نام عربی من برای منحرف کردن احساسات ضدآمریکایی فزاینده‌ی انواع مخاطبان در خارج از آمریکا استفاده می‌کرد؟ آیا «انحراف» هند به سوی اتحاد جماهیر شوروی در دهه‌های هفتاد و هشتاد توضیح دهنده‌ی همان بی‌میلی به ادبیات آمریکا است که من در سمیناری در دهلی نو به سال ۱۹۸۵ حس کرده بودم؟ آیا [این انحراف]

در غیر این
صورت ما هرگز
نمی‌توانستیم
هومر، دانته و
شکسپیر، سافو،
آستن و موریسون،
گیلگمش، باگاوت
، گیتا و قصه‌های
گنجی را که از
زمان‌های دیگر
از مکان دیگر
به سوی ما آمده‌اند
بخوانیم.

در عین حال توضیح دهنده‌ی همان علاقه‌ی آشکار به ادبیات آمریکاست که من در سمیناری در همان سال در لاهور به آن پی برده بودم، با توجه به انحراف متقابل پاکستان [به آمریکا]؟ و درباره‌ی همه‌ی آن رویگردانی‌ها از فالکنر و همینگوی، بلو و میلر که در فاصله‌ی بین نخستین دیدار من در سال ۱۹۷۴ و آخرین دیدار در اواخر ۱۹۹۸ در دانشجویان ژاپنی مشاهده کردم، چه می‌توان گفت؟ آیا اگر خود فالکنر زنده بود، امروز هم با همان گرمی خودجوشی مواجه شد که به سال ۱۹۵۵ در ناگاتو مواجه شد؟ آیا امروز همان استقبال شفاف، همان علاقه‌ی پر شور و گشاده‌روییانه را که به سال ۱۹۸۲ در میان دانشجویان چین، پکن، شانگهای، نانجینگ، جینان دیدم باز هم خواهد دید؟ آیا دانشجویان رمانیایی هنوز هم به همان اندازه مشتاق ادبیات آمریکا هستند که به هنگام اسارت در دستان آهین برزنف و چائوشکو بودند؟ آیا دانشجویان رادیکال در دانشگاه تایپه هنوز هم مانند سال ۱۹۸۶، پیش از حوادث میدان تیانانمن، از میراث چیانگ کای - چک نفرت دارند؟ آیا روشنفکران استرالیایی، تاحدودی به یمن آثاری چون مانیفست استرالیایی، عافیت طلب‌تر و میانه‌روتر شده‌اند؟ و مجله‌ی جدید موسوم یوروپین جورنال آوانگلیش استادیز خبر از ناسیونالیزم اروپایی جدیدی می‌دهد که در روابط درون اروپایی - و نه فراروپایی - مشاهده می‌شود؟ و این را می‌توان از سرمقاله‌ای که بخشی از آن در این جا نقل می‌شود، دریافت، آن جاکه قاطعانه اعلام می‌کند که:

برنامه عبارت است از خلق فضایی که در آن اروپاییان بتوانند نخست با یکدیگر و سپس با متخصصانی از جاهای دیگر وارد گفت‌وگو و دیالوگ شوند.

ممکن است چنین به نظر برسد که منظور ما از این‌ها یک هویت اروپایی مشخص است. شاید. یا بهتر است بگوییم که منظورمان شکلی از وحدت است که استوار بر تفاوت باشد. و در همین جاست آن تفاوت بسیار حیاتی بین اروپا و آمریکا: ما اروپایی‌ها دوست داریم فیلم‌های خارجی را به زبان اصلی ببینیم و نیاز به این نداریم که Le retour de Martin Guerre را دوباره در جنوب آمریکا یا در لندن در زمان جنگ‌های داخلی قرار دهیم. [...] در فیلم نشویل اثر رابرت آلتمن ستاره‌های کاریکاتوری، دهاتی‌های ملبس به لباس وسترن یک آواز وطن پرستانه می‌خوانند که ترجیح بند آن چنین است «ما باید کار درستی انجام دهیم تا بتوانیم دویست سال دوام بیاوریم». ما به محض این که ریشخند اروپا محورانه را از چهره‌های خود زدودیم، ممکن است هم به مزایا و هم به معایب قرن‌ها تاریخ فرهنگی و ملی که ما اروپاییان را از هم جدا می‌کند، پی ببریم. این‌ها به ما دل می‌دهند که به دیگ درهم جوشی که عقلانیت و جهانی‌سازی سرمایه‌داری پسین می‌خواهند به ما تحمیل کنند، تن نسپاریم؛ در عین حال ممکن است وسوسه‌مان کنند که به فرایند "وحدت - در - تفاوت" که تنها بخت ما برای مقابله با ظهور اجتناب‌ناپذیر همان جهانی‌سازی است، نیز تن در ندهیم.

"وحدت - در - تفاوت" - یا "تفاوت - در - وحدت"؟ - به نظر قدری توخالی، قدری متظاهر به نظر می‌رسد، و بوسنی و کوزوو و پیشینه‌ی آن‌ها در نسل‌کشی‌های فجیع و دو جنگ جهانی را به ذهن متبادر می‌کنند. و چه زمانی دیالوگ پایان می‌یابد و برنامه آغاز می‌شود؟ کجا عزت نفس قومی متوقف و پاکسازی قومی آغاز می‌شود؟ از کردها، آلبانیایی‌ها، ارمنی‌ها پرسید!

اما نمونه‌ها تأثیر خود را از دست می‌دهند، همچنان که هرمنوتیک بدگمانی ژئوپولتیک. من در پس پشت این ناخشنودی‌های جزئی فشار، یا تقریباً درد پرسش‌های بزرگ‌تری را حس می‌کنم که چندان به آن‌ها نپرداختم. پرسش‌هایی که همان اندازه به غرب مربوط‌اند که به بقیه‌ی جهان؛ و من، شاید عجیب به نظر برسد، مناسبت باز یافته‌ی ادبیات را حس می‌کنم.

پرسشی را در نظر بگیرید که من تلنگر کوچکی به آن زدم: رابطه بین قدرت و حقیقت، مصلحت و اخلاقیات، سیاست ورزی و لذت، نیازهای محدود و روح جهانی. طرف دوم این زوج‌های عمداً دوگانه‌ی من (فقط فعلاً دوگانه) به فرهنگ، به ویژه ادبیات نیرو می‌رسانند - اما این‌ها در عین حال چیزهایی هستند که قدرت - بخوانید خواسته‌های نفس یا به قول نیچه خواسته‌های خود هستی - نه کمتر از زبان، باید به طور مستمر در جهان ترتیب دهد و تنظیم‌شان کند.

یک مدرس ادبیات در شرایط جهانی متفاوت به نحو حادی بر این واقعیت وقوف می‌یابد. اما به یک چیز دیگر هم حتی به نحو حادتری وقوف می‌یابد: نه تنها تأثیرپذیری ادبیات از قدرت، بلکه مقاومت آن در برابر قدرت نیز، مقاومت

آنچه در ترجمه -
ترجمه‌ی زبان یا
لحظه یا آداب و
رسوم - از دست
می‌رود، از راه دیگری
وارد می‌شود.

نورسوم، شماره
مجموعه، پانزدهم، بهار ۱۳۸۵
مؤسسه‌ی نشر و انتشارات

جهان ممکن است
ناخشنودی‌های
گسترده‌ی خود را
ماندگار کند، اما
یک خواننده یا
معلم یا نویسنده‌ی
ادبیات هنوز
می‌تواند "حقیقت
متن" را تجربه
کند.

یک جمله‌ی زیبا ممکن است در مقایسه با ذهن پر از ایسم‌ها، حاوی عشق بیشتری باشد.

دوره سوم، شماره
نهم، بهار ۹۵، شماره ۹
مژده سیمینوشتاب

متون ادبی در برابر بافت‌ها یا زمینه‌هایشان. در غیر این صورت ما هرگز نمی‌توانستیم هومر، دانتو و شکسپیر، سافو، آستن و موریسون، گیلگمش، باگاوات گیتا، و قصه‌های گنجی را که از زمان‌های دیگر، از مکان دیگر به سوی ما آمده‌اند بخوانیم. در همه‌ی این گونه آثار، در همه‌ی این گونه نویسندگان، عنصری فراتاریخی، فرافرهنگی هست که ما را به خواندن آن‌ها وامی‌دارد. ۴. همچنین می‌خواهم بگویم همان‌گونه که بارها و بارها به هنگام تدریس و سخنرانی در کشورهای غربی یا غیر غربی دریافته‌ام، آنچه در ترجمه - ترجمه‌ی زبان یا لحظه یا آداب و رسوم - از دست می‌رود، از راه دیگری وارد می‌شود: همه‌ی ادبیات عبارت است از ترجمه به وسیله‌ی ابزارهای دیگر [غیر از ادبیات]. آیا این ناشی از عنصر معنوی یا روحانی در ادبیات است؟ ناشی از دینی که ادبیات به لذت دارد؟

منظور من انکار سرشت‌های [متفاوت] و انکس‌های انسان، انکار غرابت‌های فردی، فرهنگی، یا تاریخی نیست. منظور من تنها تأکید بر این نکته است که ادبیات همچون دیگر هنرها، از فراسوی - نه از خلال - چنین غرابت‌هایی ما را تسخیر می‌کند: ماسک‌های آفریقایی، نقاشی‌های بومی، معماری عربی، حروف ژاپنی، شعر فارسی، موسیقی هندی، گلدان‌های چینی، هملت، موبی - دیک. چون این صرفاً نادرست است اگر بگوییم که هیچ چیز از ترجمه‌ی فرهنگی جان سالم به در نمی‌برد و هیچ جهان براگماتیکی وجود ندارد - جهان‌هایی چون زبان، آیین، خدایان یا ارواح، شأن اجتماعی، عرف‌های زناشویی، لذت خواهی، همچنین گرسنگی، کامجویی و مرگ.

جزئی‌نگری افراطی نه تنها راه داوری‌های ارزشی را می‌بندد، بلکه در عین حال - این یکی برای جماعت‌های انسانی حتی مهم‌تر است - نیروی همدلی انسان را که بدون آن هیچ رابطه‌ی دوسویه‌ای ممکن نیست، از کار می‌اندازد. چرا من باید دل‌نگران کسی باشم که بکل دیگری [یا غیر] است، وقتی که حتی حیوانات به‌طور دو جانبه نوع دوست هستند؟ شاید تنها بودایی‌ها، با استناد به وابستگی متقابل همه‌ی موجودات، بتوانند پاسخ بدهند.

اجازه بدهید فوراً نتیجه بگیریم. جهان ممکن است ناخشنودی‌های گسترده‌ی خود را ماندگار کند، اما یک خواننده یا معلم یا نویسنده‌ی ادبیات هنوز می‌تواند "حقیقت متن" را تجربه کند. این حقیقت نیرویی است که در خود اثر احساس می‌کنیم، لحظه‌ی لجوجی که به صورت استعلاء یا خلاء (Kenosis) تجربه می‌شود، هم‌زمان هم عمیقاً شخصی، هم در وسعت کیهانی غیر شخصی است - شاید شبیه لحظه‌ای که ایوان ایلچ در پایان داستان تولستوی [مرگ ایوان ایلچ] وقتی که از دریچه‌ی مرگ به پایین می‌افتاد تجربه کرد. ادبیات هرچقدر که سیاسی (که ممکن است باشد) هرچقدر آگزیستانسیال (که اغلب هست)، هرچقدر که فرمال (که همه می‌گویند هست) و با همه‌ی این‌ها هرچقدر هم که شک‌اندیش باشد، همچنان عشاق خود را مجاب می‌کند که این سیروسفر خاکی ما، رمزوراز و حرمان و افتخاری هستند و رای محاسبات انسانی ما، و رای قیدوبندهای انسانی ما.

من به عنوان یک مدرس همیشه در سفر، می‌توانم بکریز اعلام بکنم که: ادبیات پایگاهی است که در آن محلی و جهانی، انضمامی و انتزاعی به نحو خلاق معمای انسان را محقق می‌سازند. به همین دلیل است که یک جمله‌ی زیبا ممکن است در مقایسه با ذهن پر از ایسم‌ها، حاوی عشق بیشتری باشد. همچنین به همین دلیل است که سائول بلو، در سخنرانی‌اش به مناسبت دریافت جایزه‌ی نوبل، جمله‌ای می‌گوید که حرف دل همیشگی ماست: «وقتی پیچیدگی‌ها فزونی می‌گیرد، میل به امور اساسی نیز فزونی می‌گیرد.» با این حال نمی‌خواهم بگویم که ادبیات نجات‌بخش است. همچنین نمی‌خواهم بگویم که ادبیات هیچ چیز را نجات نمی‌دهد. در این خصوص سه هزار سالی می‌شود که هیأت داوران رفته‌اند که تصمیم بگیرند. اما ما می‌توانیم کار خودمان را بکنیم. □

یادداشت‌ها

۱- همه‌ی لودگی‌ها آمریکایی نیستند. در این جا به عنوان مثال نمونه‌ای فرانسوی از امپریالیسم فرهنگی و ریشخند و بدل‌سازی پست مدرن را ذکر می‌کنم مابین دو کاسه، عالم عالی مقام هنر آشپزی فرانسوی، رستورانی در پاریس با عنوان Spoon Food and wine بازکرد، و آشپزی‌های جهان را با لهجه‌ی آمریکایی! به نمایش گذاشت. به نظر می‌رسد ایده‌اش گرفت - اگر قبول کنیم که پول همه چیز است.

۲- به عنوان مثال، نگاه کنید به مسابقه‌ی بد نوشتن که سردبیران نشریه‌ی فلسفه و ادبیات هرساله برگزار می‌کنند و برخی دانشجویان فوق لیسانس آن را

به عنوان چیزی که به لحاظ سیاسی درست نیست، به باد حمله می گیرند.

۳- اجازه بدهید بگویم که از نظر من این آژانس، هرچند گاهی بی کفایت بود اما ذاتاً لیبرال و عملاً مسؤول بود و نقش فرهنگی مهمی در طول جنگ سرد به عهده داشت.

۴- از این نظر تاریخی گری جدید اغلب تسلیم یک سفسطه‌ی محاکاتی می شود. - یعنی این اعتقاد که ادبیات تنها امور بیرون از خود را بازآفرینی [تقلید] می کند. اما امیدوارم که اصطلاحات کسل کننده‌ی یک بحث ناخواسته، بحثی درباره‌ی متن‌ها و زمینه‌ها، هنر برای هنر و هنری که نمی تواند در خلاء وجود داشته باشد را کاملاً پشت سر نهاده باشیم. همه‌ی فعالیت‌های انسان به یمن زبان، تعاملی هستند. مسأله، توضیح دقیق چگونگی تعاملی بودن آن‌هاست. هرچند جهان خیلی، خیلی عوض شده است، اما چیزی در ادبیات هست که وفاداری فعال ما را طلب می کند.

نور سوم، شماره
دوم، پانزدهم، دوازدهم
هزار و سیصد و هشتاد و سه

