

ظاهراً سرنوشت کتابها نیز همچون سرنوشت آدمیان با منش یا خصلت آنان رابطه‌ای مرموز دارد. خصلت کتابها محصول مضمون یا محتوای آنهاست (البته با قبول این فرض که شکل یا فرم آنها نیز نهایتاً حاصل رسوب همین محتواست) و سرنوشت آنها هم در قالب واکنش خوانندگان و تفسیر و توصیف آنان تحقق می‌یابد.

اگر چنین باشد، پس نباید تعجب کرد که چرا یک کتاب واحد، که مضمون اصلی آن سؤتفاهم و تعارض روایات متفاوت از یک رخداد تاریخی است، در شماره ۱۹ و ۲۰ همین نشریه به دو صورت کاملاً متعارض توصیف شده است!

رمان جنگ آخر زمان (نوشته ماریوبارگاس یوسا، ترجمه عبدالله کوثری، آگه، ۱۳۷۷) شاهکاری ادبی است که به سبکی رئالیستی (و به دور از هرگونه «نوپردازی») نوشته شده و توسط یکی از بهترین مترجمان حال حاضر ترجمه شده است. به عبارت دیگر در خود کتاب هیچ نکته مبهم و ناروشتنی به لحاظ زبان و نثران وجود ندارد. لیکن مضمون اصلی کتاب حاکی از این حقیقت است که «واقعیت تاریخی» برای آدمیانی که آن را به منزله «زندگی» تجربه می‌کنند همواره امری بغایت مبهم و ناروشتنی است و برداشت‌های آنان از این «واقعیت» نیز طبیعتاً متفاوت و گاه حتی متعارض است. ولی گویا در برخی موارد خاص، به واسطه همان رابطه مرموزی که ذکرش رفت، این ابهام و تعارض به دیگران

هم سرایت می‌کند، دیگرانی که فقط روایت ماجرا را خوانده‌اند.

از این رو اگر در دو شماره متوالی همین نشریه با دو روایت یا توصیف کاملاً متعارض از همین رمان مواجه شویم، نباید بیش از حد شگفت زده شویم. در شماره ۱۹ کتاب ماه (اردیبهشت ۱۳۷۸، ص ۶۳) درباره جنگ آخر زمان چنین می‌خوانیم:

«... در سال ۱۸۸۸ جمهوری برزیل در میان شور و هیجان مردم برقرار شد و همگان امیدوار بودند که نظام جدید، برزیل را به الگویی مشابه ایالات متحده تبدیل خواهد کرد. آنچه در این کتاب روایات شده، شکل‌گیری شورشی است که بعد از استقرار جمهوری، در منطقه‌ای دور افتاده در ایالت «باهیا» به وقوع پیوست. این شورشیان به تعبیری فقیرترین مردم برزیل به شمار می‌آمدند. در این شورش، سلطنت‌طلب‌ها، درباریان گذشته، افسران تبعیدی، همچنین مالکان و ثروتمندان منطقه نقش مؤثری ایفا کردند. ضمن آن که پای انگلستان هم به میان کشیده شد، زیرا نظام سلطنتی و تجاری انگلیس مایل بود - خلاف میل جمهوری خواهان که به روابط با آمریکا گرایش داشتند - همه چیز را به نفع خود تمام کند. ارتش برزیل که پیوسته از شورشیان، به دلیل حمایت انگلیس، شکست خورده بود، وارد کارزاری سهمگین می‌شود و سرانجام... این «معرفی کتاب» که از حد «تعریف قصه» کتاب فراتر نمی‌رود، یقیناً خشم هر کسی را که اصل کتاب را خوانده باشد، بر می‌انگیزد. زیرا ظاهراً یوسا ۹۰۰ صفحه کتاب نوشته است تا دقیقاً همین توصیف از قیام کانودوس را به منزله روایتی جعلی و سراپا دروغ افشا کند. احتمالاً یک تورق ساده یا حتی قرائت مؤخره یوسا برای پرهیز

از این اشتباه مهلک و به لحاظی مضحک، کافی می‌بود. ولی در اینجا به واقع با چیزی بیش از یک «اشتباه» سر و کار داریم. وقتی مطالب مربوط به «تقش مؤثر سلطنت‌طلب‌ها و مالکان»، «دخالت انگلستان» و «حمایت انگلیس از شورشیان» و «گرایش جمهوری خواهان به آمریکا» را می‌خوانیم، این فکر به ذهنمان خطور می‌کند که شاید این توصیف را یکی از همان خبرنگاران پایتخت نشینی نوشته است که سپاه نرال موریرا را همراهی می‌کردند (و به احتمال قوی نیز این توصیف با استفاده از روایت رسمی تاریخ برزیل در یک کتاب مرجع یا دایره المعارف نوشته شده است).

با این حال، تأمل بیشتر درباب مضمون حقیقی کتاب یوسا، این نکته را روشن خواهد ساخت که خشم ما اساساً بیهوده و بی پایه است. یوسا قصد ندارد اسطوره‌های جهان سومی درباره «قدر قدرتی انگلستان» یا «تضاد آمریکا و انگلیس» را افشا کند. او نمی‌کوشد روایات جعلی یا یک طرفه از تاریخ را کنار زند تا چهره درخشان یگانه روایت واقعی و عینی، به مفهوم پوزیتیویستی کلمه، آشکار شود. در واقع، به تعبیری خاص، می‌توان گفت که نفی وجود «یگانه روایت عینی» مضمون اصلی جنگ آخر زمان است. این کتاب بر پیچیده، مبهم و پاره پاره بودن تجربه تاریخی، به ویژه تجربه ورود به دوران مدرن، تأکید می‌گذارد و نشان می‌دهد که چگونه افراد و گروه‌های اجتماعی در برخورد با این تجربه پیچیده و مبهم خواه ناخواه، دچار گیجی و پریشانی می‌شوند. واقعیت تاریخی جامعه مدرن انباشته از تنشها، تضادها، و معماهای لاینحل است. این امر باعث می‌شود تا هر

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مرادفرهادپور

یادداشتی درباب جنگ آخر زمان

جنگ تفاسیر

فرد یا گروهی با تکیه بر پیشداوریهای خویش «واقعیت» خاص خود را بنا کند. حاصل این کار بروز سؤتفاهم و کج فهمی نسبت به ماهیت خود و دیگری است، و این نیز به نوبه خود می تواند به بروز تعصب، خشونت و نهایتاً ویرانی و مرگ منجر شود.

از این رو نکته اصلی در اینجا، نه یک اشتباه یا سهل انگاری ساده است و نه حتی نمودی از استمرار افسانه‌ها و شایعه‌ها. نکته مهم آن است که یک قرن پس از قیام کاندوس و در آن سوی جهان، روایت یا توصیفی خاص از این رخداد مجدداً تکرار می شود. تکرار این روایت بیش از آن که امری تصادفی یا جادویی باشد، گویای بازتولید پیشداوری یا دیدگاه خاصی است که به لحاظ تاریخی «دیدگاه ترقی خواه» نامیده می شود. قرائت کتاب یوسا ممکن است ما را وادار تا این توصیف را نوعی «دروغگویی» یا «تحریف مغرضانه تاریخ» به شمار آوریم. اما برطبق روایت خود یوسا، بسیاری از سربازانی که براساس همین شایعات برای سرکوب شورش به کاندوس رفتند، جوانانی پرشور و آرمان گرا بودند. این جوانان شهری به رغم بی تجربگی شجاعانه جنگیدند و جان باختند، زیرا اعتقاد راسخ داشتند که برای آزادی، استقلال و بهروزی کشورشان، و علیه استعمارگران و مزدوران مرتجع داخلی آنها، می جنگند. حال باید پرسید: آیا تکرار این توصیف حاکی از آن است که ما نیز درگیر همان تجربه ایم؟ و آیا روایت یوسا از این تجربه می تواند به ما یاری رساند تا وضعیت تاریخی و ماهیت خود را بهتر درک کنیم؟ پیش از پاسخ دادن به این پرسشها بهتر است به توصیف دوم بپردازیم.

توصیف نخست جزئی از یک «معرفی» کوتاه و مبین نوعی سهل انگاری ادبی بود که ما آن را به منزله نشانه یا علامت امری بغایت مهمتر، ژرفتر و ناشناخته تر مورد تفسیر قرار دادیم؛ به عبارات دیگر، کوشیدیم تا به پیروی از روش فروید در تحلیل لغزشهای زبانی و کلامی، ریشه‌ها و علل یک امر ظاهراً سطحی، بی اهمیت و تصادفی را در بطن یک تجربه تاریخی اساسی و عمیق، یعنی همان تجربه مدرنیته، جستجو کنیم، تجربه‌ای مبهم و غامض که هیچ‌گاه به صورتی شفاف در آگاهی مردمان منعکس نمی شود. توصیف دوم نیز اساساً از همین تجربه ناشی می شود، و به رغم بسیاری تفاوت‌های مهم، واجد همان خصوصیات اساسی توصیف قبلی است. به عبارت دیگر، این توصیف نیز با تکیه به مجموعه خاصی از پیشداوریها تصویری یک سوئه از واقعیت ترسیم می کند. و نکته مهمتر آن که این تصویر نیز اساساً و ذاتاً چیزی نیست جز تکرار یا باز تولید یکی دیگر از دیدگاههای یک سوئه و جزمی مطرح شده در خود کتاب. در تقابل با توصیف «مدرن»، «مترقی» و «جمهوریخواه» ارائه شده در شماره ۱۹، که دیدگاه مقامات حکومتی، شهرنشینان و جامعه شهری برزیل را تکرار می کند، توصیف دوم (محمد رضا گودرزی، «چیره شدن بر گذشته و آینده و حضور در حال مطلق» کتاب ماه، شماره ۲۰، خرداد ۱۳۷۸) در کل دیدگاه «سنت‌گرا»، «دینی» و «آخرالزمانی» مرشد و پیروانش، ژاگونسوها، را باز تولید می کند - و البته بخش اعظم رمان یوسا نیز به تشریح همین دیدگاه اختصاص دارد. البته مقایسه این دو توصیف ممکن است بی تناسب یا حتی غیرمنصفانه به نظر رسد. از این رو

اشاره به چند نکته مقدماتی ضروری است. توصیف آقای گودرزی جزئی از یک نقد ادبی است که ورای توصیف «قصه» رمان به تفسیر آن می پردازد و نکات گوناگونی را شامل می شود؛ نکاتی درباره فرم، زبان، و سبک نگارش. برای مثال، ایشان به درستی برسبک رئالیستی این اثر یوسا و پرهیز او از «بازیهای شکلی»، یا شگردهای مافوق مدرن، تأکید می گذارند. تحلیل‌های ایشان از تحول روانی و معنوی برخی از قهرمانان رمان و نحوه بازنمایی این تحولات به یاری برخی تکنیک‌های روایی، حاوی نکات گویا و ارزشمندی است. مع هذا، محور و مبنای اصلی تحلیل و تفسیر ایشان از جنگ آخر زمان اتخاذ دیدگاه خاصی است که می توان آن را «دیدگاه عرفانی» یا - با استفاده از واژگان خودشان - «دیدگاه اسطوره‌ای» نامید، هر چند بهتر است آن را دیدگاه غیرتاریخی یا ضدتاریخی بخوانیم، زیرا این نام هم با مباحث مورد نظر ما ربط بیشتری دارد و هم ماهیت حقیقی آن را بنحوی روشنتر بازگو می کند.

آقای گودرزی در اوایل مقاله خویش صریحاً به این حقیقت اشاره می کند که «تعبیر اسطوره‌ای، همه ماجرا نیست و داستان مرشد و پیروانش در فضایی امروزی با نیازهای و کاستی‌های زمان حاضر رخ می دهد. زمانی که در آن حقیقت یکه و مطلق نیست، بلکه چون منشوری چندگانه تعبیر متفاوتی دارد.» اما این اشاره کوتاه، چنانچه باید، دنبال نمی شود و بسط نمی یابد. تصویری که از قیام کاندوس ارائه می شود هر چه بیشتر رنگ و بسویی اسطوره‌ای و عرفانی بخود می گیرد. براساس این تصویر، که به یاری نقل قولها و تفسیر آنها ساخته می شود، قیام مرشد مبین حماسه‌ای جاودانی است که از منطقی «غیر خاکی و فرامادی» پیروی



ژویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

می‌کند. جنگ ژاگونسوها «تنها در ظاهر جنگ دنیای برون بود. ژاگونسوها می‌دانستند که تنها مهره‌هایی هستند در جنگی بی‌امان، بی‌زمان، ابدی، جنگ نیک و بد که از روز ازل برپا شده بود.» در این قیام «زمان از یاد رفته بود» یا به قول یکی دیگر از شخصیت‌های رمان، در کل ماجرای کانودوس، «چیزی پیچیده‌تر، بی‌زمان و خارق‌العاده در میان بود.» بدین سان وجود دیگر تعابیر غیر اسطوره‌ای کلاً فراموش می‌شود.

حتی عنوان مقاله نیز گویای ضدیت با تاریخ و میل به خلاصی از آن است؛ میل به چیرگی برگزیده و آینده و همه مسئولینها، پیامدها و قید و بندهای اجتماعی و انضمامی ناشی از آنها و تبدیل لحظه حال به ابدیتی بی‌زمان. ابدۀ «حال جاودان» یا کشف ابدیت در لحظه حال، یکی از کلیشه‌های آشنا و قدیمی گفتار و دیدگاه عرفانی است. اشاره نویسنده در پایان مقاله به «تنوع و گوناگونی» دیدگاهها و «بی‌طرفی و واقع‌نگری» یوسا در روایت ماجرا، موجزتر از آن است که تغییری در نگرش اساسی مقاله ایجاد کند؛ بلکه برعکس، نشان می‌دهد که انتخاب تفسیر عرفانی و غیر تاریخی امری آگاهانه و عمدی بوده است. و البته ریشه این انتخاب نیز به همدلی نویسنده با دیدگاه مرشد و پیروانش باز می‌گردد. این احتمال نیز وجود دارد که هدف اصلی این مقاله تأکید نهادن بر وجه یا سوبۀ تعالی تجربه بشری بوده است - وجهی که به آدمی اجازه می‌دهد شرایط و مقتضیات اجتماعی را پشت سرگذارد و از اینجا و اکنون فراتر رود - در ادامه بحث به این نکته خواهیم پرداخت که آیا این «فراتر رفتن» ضرورتاً مستلزم گسست از تاریخ است و یا بالعکس باید آن را نتیجه تحقق نوعی دیالکتیک تاریخی دانست. به هر حال، در این نکته شکی وجود ندارد که هیچ یک از دو توصیف فوق، مسئله پیچیدگی و ابهام واقعیت تاریخی و کج فهمی‌ها و روایات یکسویه ناشی از آن را به منزله مضمون اصلی رمان یوسا معرفی نمی‌کند. در هر دو مورد تناقضات نهفته در تجربه مدرنیته نادیده گرفته می‌شود، پنحوی که نهایتاً دفاع توصیف دوم از قیام «مؤمنان فقیر روستایی» علیه شهری‌ها و تجدد طلبان «فاسد» همانقدر خام و ساده می‌نماید که ستایش توصیف اول از «توسعه و پیشرفت» و ضرورت مبارزه با «سنت‌گرایان مرتجع». و البته این نکته آخر به ما یادآوری می‌کند که مسئله اصلی شباهت و یگانگی هر دو توصیف با دیدگاه‌های مطرح شده در خود رمان است.

تا آنجا که به شباهت توصیف آقای گودرزی با دیدگاه مرشد و نهضت او مربوط می‌شود، به راحتی می‌توان به تصویر ژاگونسوها از خود و دشمنانشان اشاره کرد که همچون مقاله آقای گودرزی اساساً فاقد هرگونه تعین تاریخی و انضمامی و مبین میل به چیرگی بر تاریخ و تبدیل دیدگاه محدود و یکسویه خویش به نگاهی «خداگونه» است که همه چیز و همه کس را sub specie aeternitatis رؤیت می‌کند. از دید آنان ایالت

دورافتاده خودشان معادل کل جهان، جمهوری لائیک معادل حکومت شیطان یا دجال، و قیام آنان معادل همان جنگ آخر زمان و مقدمۀ ظهور منجی و تحقق ارض ملکوت است. اما بهترین و سریعترین راه اثبات این شباهت و یگانگی، اتخاذ روش سلبی و پرداختن به نکاتی است که نه در توصیف آقای گودرزی و نه در سخنان مرشد نشانی از آنها دیده نمی‌شود؛ هر چند که بسیاری از آنها جزو جذابترین و گویاترین نکات روایت «بی طرفانه» راوی کتاب‌اند. از قضا بیشتر این نکات سرشتی طنزآمیز دارند که البته کاملاً قابل درک است و نباید موجب شگفتی شود، زیرا پیچیدگی و چندپارگی و کدر بودن واقعیت مدرن غالباً خود باورها و کنشهای مدرن را نیز در وضعیت‌هایی طنز آلود قرار می‌دهد - مثلاً با منسوخ و دمده کردن آنچه تا دیروز یک سنت شکنی یا نوآوری ابتکاری محسوب می‌شد - چه رسد به عقاید و باورهای ماقبل مدرن که در متن تجربه مدرنیته به ابزارهای ایدئولوژیک و تبلیغاتی بدل شده‌اند.

تصور شورشیان از جمهوری لائیک به مثابه حکومت شیطان، یا نوعی بدعت کفرآمیز، یکی از همین نکات طنزآمیز است؛ هرچند که بارزترین و جذابترین مورد، یقیناً همان نفرت عجیب ژاگونسوها از نظام اندازه‌گیری متری است، نگرانی چنان عمیق که آنان را وامی‌دارد مخالفت با نظام متری را در سوگندنامه خود گنجانده و آن را به یکی از مقدسات یا اصول عقیدتی خویش بدل سازند.

این عمل به واقع متضاد دیالکتیکی «افسون زدایی» و «تقدس زدایی» مورد نظر وبر و مارکس است، و در این مقام، به رغم نمود ظاهری‌اش، به همان جهان مدرنی تعلق دارد که افسون زدایی و تقدس زدایی جزو مهمترین وجوه مشخصه آن محسوب می‌شوند. در واقع شناخت این دیالکتیک و نموده‌های گوناگونش شرط اساسی درک ماهیت حقیقی قیام کانودوس است. ماهیت رقت‌بار و در عین حال طنزآمیز این قیام فقط زمانی آشکار می‌شود که از دیدگاهی تاریخی و نه اسطوره‌ای بدان بنگریم. پیروان مرشد همگی درماندگان و تهیدستان بیچاره‌ای هستند که از همه جا رانده شده‌اند. آنان به کانودوس می‌آیند، چون به قول یکی از شخصیت‌ها «جای دیگری ندارند که بروند.» آنان از جمله مطرودان و اقشار حاشیه‌ای جامعه بورژوازی مدرن‌اند: روسپیان، راهزنان، بی‌کاران، و فقرا و تهیدستان شهری. اما همین زنان و مردان «پست و فاسد و نادان» وقتی به کانودوس می‌رسند جانی دوباره می‌یابند و به اتکای نوعی تولد روحانی مجدد، اجتماعی ایده‌آل را بنیان می‌نهند: اجتماعی بری از دروغ، دزدی، خودخواهی، ریاکاری و جنایت، و متکی بر همبستگی، ایثار، صداقت و تصمیم‌گیری و فعالیت جمعی. حال این دوگانگی را چگونه می‌توان توضیح داد. سر بر آوردن چنین اجتماعی از میان چنان افرادی، خود گویای تغییر پذیری شگرف انبای بشر است، اما

پرشش موردنظر ما به ماهیت تاریخی این اجتماع مربوط می‌شود. تأکید نهادن بر قدرت معنوی و ایمان مرشد و پیروانش برای فهم کل مسئله کافی نیست. نباید فراموش کرد که اجتماع کانودوس فقط به لحاظ معنوی و اخلاقی پاک و درست نیست، بلکه به لحاظ عملی نیز اجتماعی فعال و کارآمد است، اجتماعی فقیر اما بدون گرسنگی، آلودگی و بیماری که اعضایش به لطف خلاقیت و هوشمندی، و همچنین شجاعت و ایثار، خویش موفق می‌شوند نیروهای نظامی به مراتب قویتر از خود را شکست دهند.

شاید اگر گالیلیوگال به کانودوس می‌رسید می‌توانست به این پرسش پاسخ گوید، به شرط آن که در مقام یک آثارشیت حقیقی می‌پذیرفت که آزادی، به لحاظ قرابت تاریخ به حقیقت، مهمتر از عدالت است - زیرا عدالت در مقام یکسان دانستن انسانهای متفاوت خود نمودی از قانون مبادله و جزئی از نظام انتزاعی سلطه است که سرنوشت افراد را مستقل از آگاهی و کنش آنان تعیین می‌کند. (به قول ویلیام بلیک، شاعر و متفکر انگلیسی، «یک قانون برای شیر و میش یعنی ظلم»؛ و از قضا نه فقط نیچه، بلکه مارکس هم با این سخن بلیک موافق است).

در واقع مهمترین ویژگی اجتماع کانودوس غیبت هرگونه نهاد انتزاعی مسلط و عدم تمرکز قدرت است. در اجتماع کانودوس نه فقط از دزدی و جنایت، بلکه از پلیس و دادگستری هم خبری نیست. (البته در اینجا نیز همچون سایر جوامع ساده و ابتدائی میل به خشونت عمدتاً معطوف به بیرون، یعنی معطوف به بیگانگان و غیر خودی‌هاست. ژاگونسوها، به رغم فقدان پلیس، ارتشی قوی دارند و اسیر هم نمی‌گیرند.) در کانودوس تصمیم‌گیری، تقسیم‌کار و انجام فعالیتها همگی از طریق مشارکت بیواسطه همه افراد تحقق می‌پذیرند. اما از دیدگاه اسطوره‌ای قضا یا به صورتی دیگر جلوه‌گر می‌شود. از این دیدگاه قیام کانودوس در مقام یکی از دو قطب جنگی ابدی و بی‌زمان میان خیر و شر یا حق و باطل، فی نفسه و به صورت پیشینی برحق است. بعلاوه، به واسطه آنچه نیچه آن را «اخلاق بردگان» نامیده است، برحق بودن کانودوس از فقر و مظلومیت آن جدایی‌ناپذیر است، زیرا در نظام ارزشی اخلاق بردگان، ضعف و ناتوانی ارزشهایی مثبت و نماد «حق» محسوب می‌شوند. به اعتقاد نیچه رواج اخلاق بردگان محصول انحطاط و زوال نگرش اسطوره‌ای و غلبه فراگیر نگرش تاریخی است. اما نگاهی دقیقتر به وقایع تاریخی قرن خود ما نشان می‌دهد که قضیه درست برعکس است: ریشه‌ای‌ترین، موحدترین و سازمان یافته‌ترین شکل حکومت شر در کل تاریخ بشری، یعنی نازیسم هیتلری، با رأی میلیونها تن از فقیرترین اقشار جامعه آلمان و در مقام تحقق اسطوره «حکومت هزار ساله رایش» به وجود آمد.

اما نکته اصلی بحث ما، یعنی ماهیت تاریخی قیام

کانودوس، زمانی روشنتر می شود که امکان پیروزی آن را مدنظر قرار دهیم. زیرا اگر چه از دیدگاه اسطوره‌ای «شکست» این قیام، همچون «فقر و مظلومیت‌اش»، جزء جدایی‌ناپذیر «حقانیت» آن محسوب می شود، لیکن به لحاظ تاریخی این شکست امری حادث و فاقد هرگونه ضرورت فراتاریخی است. در واقع تاریخ قیامها سال اخیر شاهد پیروزی شماری از این گونه ایدئولوژیهای تساوی طلب، مطلق گرا و ضد مدرنیستی می‌کوشند تا بنحوی از رویارویی با پیچیدگی، ابهام و تناقضات نهفته در جامعه بورژوازی مدرن پرهیزکنند. آنها غالباً مدعی دفاع از ارزشهای معنوی سنتهای گذشته در برابر «فساد» و «مادی‌گرایی» و نیهیلیسم جامعه مدرن‌اند، و می‌کوشند تا گذشته خود را به منزله واقعیتی «ساده، یکدست و معنوی» احیاء کنند. البته این ادعا مبتنی بر تصویری سراپا اسطوره‌ای و مخدوش از واقعیت تاریخی است، تصویری که گذشته و حال یا



«سنت» و «مدرنیته» را به مثابه دو مقوله کلی، انتزاعی و مجزا در برابر هم قرار می‌دهد یعنی به مثابه نموده‌های خیر و شر یا حق و باطل.

اما حقیقت آن است که نه جامعه مدرن بری از «معنویت» است و نه جامعه ما قبل مدرن بری از «فساد» و «تناقض». معنویت حقیقی ثمره بسط دیالکتیکی تناقضات اجتماعی در طول حیات تاریخی هر جامعه‌ای است، درست همانطور که در سطح فردی نیز بلوغ فکری و رشد معنوی از رویارویی با تناقضات و ستیزهای درونی ناشی می‌شود، نه از سرپوش نهادن بر آنها.

جنبشهای ضد مدرنیستی غالباً خود را سنت گرا و حافظ ارزشهای سنتی قلمداد می‌کنند، لیکن نگرش ایزاری آنها به سنتهای خویش و کاربرد این سنتها به مثابه ابزارهای ایدئولوژیک، گواه آن است که وجوه مشترک آنها با خصم خویش، یعنی نیهیلیسم مدرن، خیلی بیش از آن است که خود می‌پندارند، نیهیلیسمی که تجلیات آن در دو قطب جامعه مدرن، یعنی صاحبان قدرت و ثروت و توده‌های فقیر و تهیدست، غالباً بنحوی طنزآمیز این دو گروه را شبیه یکدیگر می‌کند.

پیروزی این گونه قیامها می‌تواند به دو نوع برخورد با جامعه مدرن منجر شود. یکی از این دو برخورد مبتنی بر نابودی و تخریب فیزیکی جامعه مدرن و همه مظاهر مدرنیزاسیون است. این کار غالباً در شکل تخریب شهرها (ونهادهای مدنی) و گسیل کردن ساکنان آنها به روستاها یا اردوگاههای کار اجباری تحقق می‌پذیرد - یعنی همان وقایعی که پس از پیروزی و تسلط خمرهای سرخ بر کامبوج و تحت حکومت پل پت رخ داد و منجر به قتل عام بیش از سه میلیون نفر از اهالی کامبوج شد.

برخورد نوع دوم مبتنی بر تسلط بر جامعه مدنی مدرن، از طریق تأسیس یک حکومت توتالیتر، و تغییر ساختار آن در راستای ایدئولوژی رسمی است. آنهم به قصد دستیابی به توسعه و پیشرفت «حقیقی». بدین سان جامعه مدنی مدرن به عوض تخریب و اضمحلال فیزیکی، به لحاظ سیاسی و اجتماعی منحل گشته و به طور کامل در بدنه حکومت توتالیتر جذب و ادغام می‌گردد. البته واقعیت تاریخی همواره محصول ترکیبی از هر دو نوع برخورد است و از این رو در برخورد نوع دوم نیز بخشهای مهمی از جامعه مدنی و اعضای آن به صورت فیزیکی نابود گشته یا دچار آسیب می‌شوند. برای درک این نکته کافی است به سرنوشت تلخ و دردناک زنان، معلمان، کارمندان، استادان و سایر اقشار جامعه مدنی افغانستان طی ده سال گذشته بیندیشیم.

اما این نوع برخورد که هدفش دستیابی به توسعه و پیشرفت «حقیقی» است - یعنی دستیابی به محاسن مدرنیته (مدرنیزاسیون اقتصادی و تکنولوژیک) بدون درگیر شدن با معایب آن (مدرنیسم فرهنگی) - نتایج شگرفی به بار می‌آورد. جذب و ادغام کامل جامعه مدنی در حکومت توتالیتر باعث می‌شود تا همه آن ابهامات و

تناقضات جامعه مدرن که غلبه بر آنها انگیزه اصلی شروع قیام بود، به مسائل و تناقضات درونی رژیم جدید بدل گردند؛ تکثر و چند پارگی ذاتی جامعه بورژوازی مدرن به صور گوناگون در بطن حکومت جدید، و به واسطه اقدامات و سرشت خود این حکومت، باز تولید می‌شود و بدین سان «وحدت» ایدئولوژیک پیشین جای خود را به «تفرقه و تخالف آرا» می‌بخشد که قبلاً به عنوان نمودی از «فساد و فردگرایی» جامعه مدرن تقبیح می‌شد. پس می‌توان گفت که برای جنبشهای ضد مدرنیستی پیروزی، از برخی جهات، حتی از شکست هم خطرناکتر است، زیرا آنها را بنحوی طنزآمیز درگیر مسائلی می‌کند که بسیار ساده و پیش پا افتاده و با این حال، لاینحل، بحران زا و بغایت مخرب‌اند.

برای مثال در ذهن خود متصور شوید که قیام کانودوس پیروز گشته و بر شمال برزیل یا همان ایالت باها یا مسلط شده است. اکنون حفاظت از دستاوردهای قیام و دفاع از جان مردم در قبال حملات «جمهوری لائیک» مستلزم ساخت استحکامات نظامی است و این کار نیز مستلزم استفاده از محاسبات هندسی و نهایتاً نظام اندازه‌گیری متری است. حال با اصل مقدس «طرد سیستم متریک» چه باید کرد؟ و این فقط یکی از صدها یا هزاران مسئله‌ای است که پیروان مرشد خواه ناخواه یا آنها روبرو خواهند شد. دیر یا زود شمار دزدی و جنایت - از سوی کسانی که در قیام حضور نداشتند یا ریاکارانی که به اهداف آن ایمان ندارند - چنان زیاد خواهد شد که حل آنها به یاری تصمیم‌گیری جمعی یا احکام «کوچولوی مقدس» غیر ممکن خواهد بود. پس از چندی پلیس و دادگستری و باقی قضایا از راه خواهند رسید.

حال با توجه به نکات فوق می‌توانیم به سراغ مسئله اصلی یعنی ماهیت تاریخی قیام کانودوس بازگردیم. همچون هر تجربه بشری که در آن آدمیان با مرگ و عذاب جسمانی روبرو می‌شوند، قیام کانودوس نیز واجد بعد یا سویه‌ای متعالی است که با درهم شکستن منطق کسالت بار و گاه خفقان آور زندگی روزمره، آمیزه‌ای از جذب و خوف و وحیرت را در آدمی برمی‌انگیزد. پس به درستی می‌توان گفت که در این گونه موارد آدمی چیزی فراتر از معانی هر روزه و همگانی را تجربه می‌کند. از دیدگاه اسطوره‌ای - عرفانی مرشد و پیروانش این بعد معنوی و متعالی، مستقل از هرگونه محتوای مشخص تاریخی و اجتماعی، بر سازنده ماهیت و سرشت بنیادین قیام کانودوس است. ولی هنگامی که این معنویت متعالی را از محتوا و مضمون تاریخی - اجتماعی‌اش جداسازیم، دیگر نمی‌توانیم آن را ویژگی خاص پیروان مرشد بدانیم. در روایت یوسا، سربازان جمهوری نیز، درست به اندازه ژاگونسوها، دارای ایمان و شجاعت‌اند. آنان نیز حاضرند در راه استقلال میهن مبارزه با مرتجعان و مزدوران قدرتهای بیگانه کشته شوند. روشن است که

مستقل از یک محتوای مشخص تاریخی، هرگونه قضاوت ارزشی درباب این بعد معنوی و متعالی ناممکن است. والبتنه در این مورد خاص، محتوای «معنویت» هر دو طرف ماجرا، عمدتاً در جهل، تعصب و کج فهمی خلاصه می‌شود.

قیام کانودوس توسطه مشترک انگلستان و زمینداران مرتجع نبود، ولی توصیف آن به منزله نمودی از «جنگ ابدی حق و باطل» نیز به همین اندازه غلط و بی پایه است. این قیام به رغم ایدئولوژی ضدمدرنیستی‌اش صرفاً بیانگر شکل دیگری از تحقق تجربه مدرنیته بود؛ کسانی که در این قیام شرکت جستند، اعضای یک قبیله بومی نبودند و سرکوبگران آن نیز مهاجران سپید پوست تازه وارد نبودند. کانودوس، چنانچه بیشتر گفته شد، اجتماعی بود متشکل از مطرودان و قربانیان جامعه مدرن.

و این نکته بغایت مهمی است که همه چیز در گرو درک و تشخیص آن است: قربانیان فقیر و درمانده مدرنیته نیز درست به اندازه بورژواهای قوی و ثروتمند محصول و زاییده جامعه مدرن‌اند. درک این پیوند دیالکتیکی مهمترین دستاورد نگرش تاریخی است و فقدان آن احتمالاً ریشه اصلی گمراه شدن گروه‌های بسیاری است: از تجددطلبان و هواداران مدرنیزاسیون سریع که به واسطه تابش کورکننده تکنولوژی مدرن قادر به رؤیت این واقعیت نیستند که مدرنیته می‌تواند، وحتى باید، متضاد ریشه‌های خویش را در بطن خود پرورش دهد، تا سنت‌گرایی که با ندیده گرفتن سرشت سراپا مدرن و بعضاً نیهیلیستی خویش، از این امر غافل‌اند که عمیقترین و مؤثرترین شکل نقد و نفی مدرنیته غالباً از سوی همان مدرنیست‌هایی ارائه می‌شود که تحت شرایطی خاص به حاملان و مدافعان حقیقی سنت‌های مدرن و ما قبل مدرن بدل می‌شوند.

از دیدگاه هرمنوتیکی بهترین راه نقد یک تفسیر یا توصیف، ارائه تفسیری دیگر و بهتر است که فاقد معایب و محدودیتهای تفسیر قبلی است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا تفسیر یا توصیف ارائه شده در این نوشته، بری از نقطه ضعفی است که به دو تفسیر قبلی نسبت داده شد؛ یا شاید این توصیف نیز دچار همان عیب است و به صورتی ناآگاهانه یکی دیگر از دیدگاه‌های یک سویه و کوتاه بینانه توصیف شده در خود رمان را باز تولید و تکرار می‌کند.

شاید چنین به نظر رسد که در این مورد، دیدگاه یا روایت تکرار شده، دیدگاه گالیلئوگال است. البته قضاوت نهایی در این باره با خوانندگان است؛ لیکن ذکر نکاتی چند در مورد دیدگاه گال ضروری به نظر می‌رسد. بویژه به لحاظ تکمیل بحث مربوط به رابطه تاریخ و تعالی. مهمترین ویژگی دیدگاه گال تقلیل‌گرایی آن است. برای او یگانه معیار درک و سنجش هرگونه ایده، کنش یا تجربه، اصل انتزاعی مبارزه طبقاتی است. او

نمی‌تواند دریابد که چگونه ممکن است افراد براساس انگیزه‌ها و منافع فردی و در تقابل با منافع طبقاتی خویش دست به عمل زنند. او حتی زندگی خصوصی و روابط جنسی خود را تابع مبارزه طبقاتی کرده و هرگونه خودانگیختگی غریزی را در خود سرکوب کرده‌است. او نسبت به برخی از ابعاد وجود خویش و دیگران ناپیوسته و هرگاه این ابعاد تحت شرایطی حاد آشکار می‌شوند، همه محاسبات و برنامه‌های او به هم می‌خورد.

واکنش‌های او موجب می‌شود تا به خود و دیگران آسیب رساند و سرآخر نیز جاننش را به همین دلیل از دست می‌دهد. به رغم ظاهر تاریخی‌اش نگرش گال درست به اندازه دیدگاه مرشد و پیروانش اسطوره‌ای است. او نیز می‌کوشد تا از رویارویی با ابهامات و تناقضات واقعیه‌های تاریخی طفره رود و به همین منظور رخداد‌های تاریخی را به یک جوهر یا خاستگاه تغییرناپذیر تقلیل می‌دهد. لیکن طبقات اجتماعی، نیروهای تولیدی و روابط اقتصادی موردنظر او نیز مقولاتی انتزاعی، فراتاریخی و نهایتاً اسطوره‌ای‌اند. دیدگاه او مبتنی بردوگانگی کاذب میان فردیت و جامعه است؛ زیرا او نمی‌تواند دریابد که فردیت خود یک پدیده تاریخی است و ماهیت یک جامعه ممکن است در هیئت فردی‌ترین و خصوصی‌ترین تجارب متجلی شود. از دید تقلیل‌گرایی چون گال، کنشها و تجارب فردی جملگی اموری سطحی، بی‌معنا و بی‌اهمیت‌اند.

اما همین کنشها و تجارب‌اند که مجموعاً به فردیت آدمی شکل می‌بخشند، یعنی به همان نیرویی که به آدمی اجازه می‌دهد از همه نقش‌های اجتماعی خویش فاصله گیرد و دست به کارهایی زند کاملاً متفاوت با هر آنچه از او انتظار می‌رود. نام دیگر این فاصله یا تفاوت، آزادی است. به واسطه همین آزادی است که برخی از تجارب ما واجد سویه یا بعدی متعالی می‌شود. اما برخلاف تصور گال، این تجارب همراه ضرورتاً ماهیتی سیاسی و اجتماعی ندارند. آدمی ممکن است به عوض جنگیدن و جان باختن در راه تحقق آرمان عدالت، تصمیم بگیرد که جان خویش را در راه اثبات عشق و وفاداری خود به زن یا مردی دیگر به خطر اندازد. به گفته تنودور آدورنو انسان‌ها ممکن است به احمقانه‌ترین دلایل تن به مرگ سپارند - به مانند نوجوانان آلمانی که در آخرین روزهای سقوط برلن جان خویش را فدای دفاع از هیتلر کردند - اما نمی‌توان نسبت به این عمل آنان بی‌اعتنا ماند یا آن را به سخره گرفت. روشن است که جانبازی از جمله تجاربی است که همواره واجد بعدی متعالی است که از حد دلایل و شرایط انضمامی فراتر می‌رود، یعنی واجد عنصری است که نمی‌توان آن را به هیچ محتوای خاصی تقلیل داد. و به همین دلیل نیز این گونه تجارب مستقل از هرگونه قضاوت اخلاقی همواره بر ما تأثیر می‌گذارند، زیرا یادآور فردیت و آزادی ما هستند. اما حقیقت مهمی که هم گال و هم مخالفان «معنوی‌اش» از آن غافل‌اند، این است که آزادی، فردیت

و تعالی هر سه محصول تحول تاریخی شکل خاصی از مناسبات اجتماعی‌اند، نه خصوصیات «فطری» که در همه ادوار و همه جوامع یافت می‌شوند. آن نیرویی که به ما اجازه می‌دهد محدودیتهای تاریخی و اجتماعی را پشت سر گذاریم و از شرایط موجود فراتر رویم، خود تاریخ است.

آنچه گفته شد مؤید اهمیت فوق‌العاده جنگ آخر زمان برای ماست. این کتابی است که قرائت و تفسیر آن ما را وامی‌دارد مضمون خود کتاب را تکرار کنیم. این تکرار نشانه چیست؟ این پرسش در آغاز نوشته حاضر مطرح شد و حال می‌توانیم به صراحت بگوییم: به رغم فاصله مکانی و زمانی، ما هم اینک درگیر همان تجربه‌ای هستیم که یوسا در این رمان توصیفش می‌کند. پس نگاهی دقیقتر به مضمون کتاب، می‌تواند به لحاظ خود آگاهی و شناخت ما از نفس و موقعیت خودمان مفید و مؤثر باشد. مضمون اصلی، چنانچه گفتیم، تجربه مدرنیته و سؤ تفاهم و ابهام ناشی از آن است. اگرچه رمان یوسا هیچ سختی با تراژدی حتی در معنای عام و غیر دقیق آن، ندارد، و به لحاظ سبک و زبان نگارش و فرم کلی روایت بیشتر دارای جنبه‌های حماسی است، اما به نظر می‌رسد برای روشن شدن نکات موردنظر ما، بهترین راه استفاده از برخی ابعاد نظریه هگل درباب تراژدی است. به اعتقاد هگل تراژدی محصول برخورد دو یا چند دیدگاه انتزاعی، یک سویه، و جزمی است. هر یک از دو دیدگاه فقط بخشی از واقعیت یا حقیقت یعنی بخشی از کل را مشاهده می‌کند، لیکن خود را به عنوان کل معرفی می‌کند.

هر دو دیدگاه به طور نسبی برحق‌اند. تراژدی به هنگام تحول و گذار جامعه از یک دوره تاریخی به دوره دیگر رخ می‌دهد. از این رو یکی از دو دیدگاه متکی به گذشته و مفاهیم و نهادهای گذشته است که اینک تمامی واقعیت را شامل نمی‌شوند و در نتیجه استحکام قبلی خود را از دست داده‌اند؛ و دیدگاه دوم متکی بر حال و آینده و مفاهیم و نهادهای است که هنوز به طور کامل ریشه ندوانده و مستقر نشده‌اند.

برخورد ضروری و حتمی دو دیدگاه به رنج و نابودی و مرگ قهرمانانی منجر می‌شود که تجسم عینی آنها محسوب می‌شوند (در جهان تراژدی هیچ فاصله‌ای میان نیت و عمل وجود ندارد؛ سرنوشت قهرمان اعتقادات و اعمال او جملگی یک کلیت واحد را تشکیل می‌دهند). دست آخر، جامعه که به میانجی مرگ قهرمانان بهای تجربه تراژیک خود را پرداخته است، غلبه بر تناقضات درونی خود به تعادل و ترکیب متوازن جدیدی دست یافته، وارد مرحله جدیدی از تحول رشد می‌شود.

در نظریه هگل سه نکته مهم وجود دارد که به کمک می‌کند توصیف یوسا از تراژدی رشد و توسعه

بهرتر درک کنیم. نخست آن که همه نیروها و دیدگاه‌های درگیر در ماجرا، به کل یا جامعه‌ای واحد تعلق دارند، سرنوشت آنها جزئی از یک فرآیند واحد است و به همین دلیل نیز ستیز و درگیری میان آنها امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. ما نیز در توصیف خود از قیام کانودوس کوشیدیم تا وجوه مشترک دو طرف نزاع را آشکار سازیم. دیدیم که تجددطلبان و ترقی خواهان شهری همانقدر با ایمان و معنویت سروکار دارند که ژاگونسوها دهاتی با هندسه عقلانی؛ و دیدیم که هر دو گروه به کلبتی واحد، یعنی همان تجربه مدرنیته تعلق دارند، و همین امر نیز اجتناب از مقابله و ستیز را ناممکن می‌کند.

نکته دوم به سرشت دردناک تراژدی و ضرورت پرداخت بهای تجربه تراژیک یا رنج و عذاب انسانی مربوط می‌شود. ما نیز دیدیم که تجربه مدرنیته خصلتی تراژیک دارد. حتی اگر قیام یا جنگی هم رخ نمی‌داد، فرآیند توسعه و مدرنیزاسیون ضرورتاً به نابودی بخشهایی از گذشته و سنت منجر می‌شد.

بارون کانا براوا و حزب او در هر حال باید کنار می‌رفتند. ولی البته بهای واقعی را همواره اهالی کانودوس می‌پردازند. آنان در مقام مطرودان و قربانیان مدرنیته، این بها را حتی پیش از آن که به کانودوس بیایند، پرداخته‌اند، و از این پس نیز تحت هر شرایطی و در هر سناریوی قابل تصویری به پرداخت آن ادامه خواهند داد. دیدیم که از قضا، پیروزی قیام سناریوی است که ممکن است بالاترین بها و کمترین فایده را برای آنان در برداشته باشد. البته وقوع جنگ اجتناب‌ناپذیر بود، زیرا حتی اگر دولت مرکزی به ماهیت حقیقی کانودوس و بی‌پایه بودن شایعات مربوط به دخالت انگلستان و غیره پی می‌برد، باز هم به کانودوس

حمله می‌کرد، زیرا فرآیند توسعه و مدرنیزاسیون دارای بعدی نمادین نیز هست و بقای هر منطقه‌ای که عمداً و آگاهانه توسعه نیافته باقی مانده است در حکم دهن کجی به این فرآیند است (هر چند وجود دهها منطقه «سهواً» توسعه نیافته مشکلی ایجاد نمی‌کند!) و البته مدیران توسعه و سازندگی این گونه دهن کجی‌ها را تحمل نمی‌کنند. بنابراین روشن است که بهای رشد و توسعه، یعنی بهای تجربه تراژیک مدرنیته، خواه ناخواه پرداخت خواهد شد.

این امر اهمیت نکته سوم را آشکار می‌کند. و در اینجا است که رمان یوسا از تراژدی و توصیف هگلی آن فاصله می‌گیرد. طبق نظریه هگل، برخورد تراژیک باید به تحقق تعادلی جدید در سطح یا مرتبه‌ای بالاتر منجر شود. اما در توصیف یوسا نه فقط از تعادل هگل، بلکه از یگانه دستاورد تردیدناپذیر تراژدی نیز خبری در کار نیست، یعنی از همان چیزی که ارسطو آن را «کاتارسیس» یا تزکیه، شوپنهاور «شفقت»، و نیچه «یکی شدن با خود» نامید؛ همان تجلی وقار و حیثیت انسان تراژیک که همچون شاه‌لیر از طریق درد و رنج به درکی حقیقی از انسانیت دست می‌یابد. در روایت یوسا ماجرا با مصیبتی رقت بار پایان می‌یابد نه با فاجعه‌ای تراژیک. به قول بارون کانا براوا که بیش از همه به بیهودگی مطلق دیدگاه‌های مطلق گرا واقف است، نتیجه سی سال تلاش برای آبادانی چیزی نیست جز دشتی پوشیده از سی هزار لاشخور که مشغول خوردن اجساداند. حتی در سطح آگاهی هم، جز در ذهن معدودی افراد، هیچ ترکیبی تحقق نمی‌یابد، پیشداوریها، کج فهمیها و تعصب‌برجای می‌مانند.

هر چند گوشه‌هایی از حقیقت نهایتاً در روایت متناقض یک خبرنگار واقعی تجلی می‌یابد، و همین روایت است که یوسا را به سوی فهم عمیقتر ماجرای

کانودوس و نگارش رمانی دریاب معماها، دردها، حقایق و خیالات نهفته در آن سوق می‌دهد.

اما این پایان تلخ، ضرورت پذیرش خصلت متناقض، چند پاره و مبهم تجربه مدرنیته را تشدید می‌کند. ماهمگی، فقیر یا غنی، تجدد طلب یا سنت‌گرا، پیروز یا شکست خورده، ناچاریم بهای این تجربه را، چه از طریق ستیز یا یکدیگر و چه از طریق ستیز با خود، پردازیم.

اما پرسش اصلی آن است که در قبال آن چه چیزی یا چه «روایتی» از مدرنیته را به دست می‌آوریم. زمان به آخر نمی‌رسد، یا دستکم هنوز به آخر نرسیده است، و در نتیجه جنگ آخر زمان نیز کماکان ادامه خواهد یافت. در پایان این نوشته باید به یک نکته مهم دیگر، هر چند به اختصار، اشاره کنیم. دیدگاه مرشد و پیروانش به واقع پیچیده‌تر از یک «شهود عرفانی» است. اما این پیچیدگی در تصویر موجزی که از نهضت ژاگونسوها ارائه شد، یخوبی منعکس نشده است (این نکته، تا حد کمتری، در مورد نگرش هواداران جمهوری یا حتی گالیلئوگال نیز صادق است).

با توجه به این واقعیت که نگرش تاریخی خود تا حد زیادی محصول باورهای آخر الزمانی است و با توجه به یافته‌های الهیات مدرن در باب سرشت آخر الزمانی مسیحیت ابتدایی، باید قبول کرد که دیدگاه مرشد نیز واجد عناصر تاریخی است. و احتمالاً خصلت سیاسی، مبارزه جو و این جهانی جنبش ژاگونسوها، بویژه در تقابل با محافظه کاری کلیسا و سنتهای دینی، از همین امر ناشی می‌شود. بررسی اعتقادات آخر الزمانی خارج از حوصله این نوشته است (برای تحلیل مفصل این مسئله رجوع کنید به آ. گالووی، الهیات تاریخی: ولفهارت پانن برگ، انتشارات صراط)، لیکن تردیدی نیست که انتظار کشیدن برای ظهور منجی و امید به حصول رستگاری در آینده میراثی است که ژاگونسوها از گذشته خویش کسب کردند و از آن برای تغییر وضعیت حال سود جستند. سرشت تاریخی مدرنیته، که مبتنی بر دیالکتیک پیوستگی و گسست است، گذشته و حال و آینده را، بدون محو تمایز و استقلال آنها، وحدت می‌بخشد. امید به آینده به منزله عرصه تحقق وعده‌های قدیمی و رخدادهای نو و بی‌سابقه، وجه مشخصه مدرنیته و شرط حیات و پویایی سنتهای گذشته است، سنتهایی که بدون آنها مدرنیته به سرعت در گرداب نیهیلیسمی که خود ساخته است غرق می‌شود. پیوند مفاهیم امید و انتظار با سنت آخرالزمانی نشان می‌دهد که گذشته و آینده زاینده و زاینده یکدیگرند. پس نیازی نیست تا برگزیده و آینده چیره شویم یا یکی از آنها را فدای دیگری سازیم، بلکه باید وحدت پر تنش آنها را آگاهانه تجربه کنیم، یعنی باید زندگی فردی و جمعی خود را به مثابه داستان (story) و تاریخ (History) زیسته و آن را، به شکلی حتی‌المقدور صادقانه، برای خود و دیگران روایت کنیم.

