

فیلسوف معاصر مارتین هایدگر در جایی اشاره میکند که تنها آن چیزی ارزش تعمق دارد که پیشتر آن که موضوع تفکر قرار گیرد ارزش مورد پرسش قی شدن را داشته باشد.<sup>(۱)</sup> آن چه که مورد پرسش قرار نمی‌گیرد، هر مفهومی که موضوع پرسش واقع می‌شود، به شکل نوعی عادت ذهنی مسخ می‌گردد، به تدریج از محتوا خالی می‌شود، و پتانسیل‌های بالقوه‌ی آن در استفاده‌ی روزمره، فرسوده شده و از باب و توان می‌افتند. در ذهن انسان همواره گرایشی به ثبات مفاهیم وجود دارد که یا از ورود شوهد و مفاهیم تازه به مجموعه‌ی شکل گرفته در درون ذهن ممانعت می‌کند و یا سعی می‌کند ورودی‌های تازه را در قالب همان مجموعه‌های موجود در ذهن طبقه‌بندی کند و از ایجاد حوزه‌های جدید در فکر پرهیز نماید. هر یک از این دو گرایش ذهنی در غایت امر به سنگی شدن فکر یا دکماتیسم می‌انجامد. از همین روست که برای نیروهایی که خواهان تغییر در ساختارهای موجود هستند، بازاندیشی مفاهیم روزمره، کرداری ضروریست که پیش شرط هر تغییری می‌باشد. این خانه تکانی فکری، هم‌چنین از این رو ضرورت دارد که نیروهای خواهان تغییر وضع موجود - به ویژه نیروهایی که برای خویشتن رسالت نوآوری قایل هستند - در هر موقعیتی ناچارند که برای تحکیم موضع معترض

خویش در گفتمان مسلط، به بازسازی بی‌انتهای «روایت ضد - هژمونیک»<sup>(۲)</sup> ویژه‌ی خود بپردازند. در میان بسیاری از مفاهیمی که از شدت کاربرد روزمره در نوشتارهای فارسی تا حد بسیاری فرسوده شده‌اند و استفاده از آن‌ها به شکل عادت درآمده است، دو مفهوم «آینده» و «نو» هستند. اهمیت این دو مفهوم، و زیر - مفهوم‌های پیوسته به آن‌ها، در این نکته نهفته است که هر دوی این واژه‌ها در ادبیات آن بخش از نیروهای جامعه که خواهان پایان دادن به وضع موجود هستند، واژه‌هایی کلیدی محسوب می‌شوند. از آن جایی که من تصور می‌کنم که امروزه این دو مفهوم تا حد بسیاری از جوهر براندازنده‌ی خود عاری شده و بیشتر به واژه‌های «شعاری» بدل گشته‌اند، تلاش می‌کنم که در این نوشتار کوتاه موجودیت این دو مفهوم را مورد پرسش قرار بدهم. از این رو آماج این نوشتار، نخست رسیدن به شکل سودمندی از طرح پرسش است که بتواند برای هر یک از ما - نیروهای خواهان تغییر وضع موجود - با انگیزه‌های متفاوتی که داریم، چراغی شود تا با آن به موقعیت کنونی خود - هر چه که باشد - بهتر واقف شویم. سپس می‌توان به بازاندیشی مفاهیم یاد شده پرداخت. باید همواره به خاطر سپرد که هر تحلیل سودمندی نتیجه‌ی پرسشی است که به خوبی مطرح شده باشد. به دیگر

سخن، ژرفش بینش ما همواره ریشه در پویایی پرسشی دارد که ما را به حوزه‌ی فکری مورد نظرمان پیوند می‌دهد.

ما معمولاً بر آنیم که «آینده» آن بخشی از زمان است که هنوز فرا نرسیده است و ما به چگونگی رخ دادن آن آگاه نیستیم. واژه‌ی «آینده» ساختی اسمی و وصفی است که با استفاده از بن مضارع فعل آمدن ساخته می‌شود. یعنی: آ + ی + نده = آینده<sup>(۳)</sup>. بنابراین در بافت زبانشناسیک «آینده» این تصور به ودیعه نهاده شده است که زمان «آینده» نماینده‌ی آن بخش از زمان است که در حال آمدن به سوی ما است. از این رو در بافت زبانی «آینده» دو پیش‌تصور وجود دارند. نخست آن که، زمان پدیده‌ای است که به گونه‌ای خطی واقع می‌شود، یعنی در زمان، هجر رخدادی به دنبال رخداد پیشین انجام می‌گیرد و انجام رخدادها گوناگون در درازنای زمان نظم‌ی ترتیب‌وار دارد. دوم آن که، انسان - گویا به مثابه‌ی یگانه موجودی که زمان را درک می‌کند<sup>(۴)</sup> - در مرکز مفهومی زمان قرار دارد، و این زمان است که به سوی انسان در حرکت است.<sup>(۵)</sup> برداشت همیشگی ما از مفهوم «آینده» آن است که همواره شکافی میان ما و «آینده» وجود دارد که پُر نشدنی است و از این رو «آینده» مفهومی است که در شنلی از یک ناپیچینی مه‌آلود پیچیده شده است. برعکس «آینده»، دو مفهوم «گذشته» و «حال» همواره در حال داد و ستد با یکدیگر هستند و میان آن‌ها، نه چنان که میان «آینده» و «حال»، یک دیوار چین قد راست نکرده است. «حال» که روزی رسان «گذشته» است، به گونه‌ای مداوم در گذشته حل می‌شود و «حال» هریک از ما در هر لحظه، «گذشته» می‌گردد. در همسایگی قاره‌ی «هستن»، اقیانوس «شدن» قرار دارد و «حال» هم‌چنان که همواره جایی در تلاطم‌های بی‌پایان «شدن» غوطه می‌خورد، با موج‌هایی که هر لحظه در ساحل رسوب می‌کنند، از سرزمین بی‌مرز «هستن»، به دنیایی انباشته از رخ داده‌های «گذشته» وارد می‌شود. «آینده» اما آسمان است؛ قلمروی اثیری که برفراز این دو دنیای زیرین خود می‌ایستد؛ موج‌های بلند دریا در رویای زدن بوسه‌ای بر پیشانی روشن رازآمیز آسمان در ساحل می‌میرند.

تصور انسان از زمان، دوشادوش پندار وی از «کهنه» و «نو» پیش می‌رود. برای انسان، «نو» مفهومی نسبی است. «نو» همانا چیزی است که «کهنه» نشده باشد. به دیگر سخن، «نو» نقیض «کهنه» است. این دو مفهوم از یکدیگر تغذیه می‌شوند. «کهنه» هر آن چیزی است که ما به شناخت نسبی از آن دست یافته باشیم، و در روند گسترش درک خود از جهان برای تعریف آن بیشتر دست به ایجاد پارادیمی (یا چارچوبی) زده باشیم. میان «کهنه» و «نو» از یک سو و «گذشته»، «حال» و

# «آینده» و «نو»

## بازاندیشی دو مفهوم ستم‌دیده در ادبیات فارسی زبان

پیمان وهاب‌زاده





«آینده» از سوی دیگر رابطه‌ی ویژه‌ی وجود دارد. زیرا «کهنه» مفهومی است که از آن «گذشته» است و «نو» مفهومی است از آن «آینده». حال قلمروی است که دو مفهوم «کهنه» و «نو» در آن جایی ندارند، لیکن این دو در همان حال به شدت عرصه‌های «حال» را در می‌نوردند و در «حال» است که این دو با یکدیگر می‌ستیزند.

در ابتدای این نوشتار گفتیم که تنها با پرسشی سودمند می‌توان به پاسخی در خور دست یافت. و اکنون می‌باید پرسید: «انسانی که ناتوان از سفر به فراسوی مرزهای «حال» است چگونه می‌تواند پدیده‌ی نوین را که به قلمرو بیگانه‌ی «آینده» تعلق دارد، شناسایی کند؟»

پاسخ این پرسش در آموزش نهفته است. ما می‌آموزیم - یا دقیق‌تر بگوییم، به ما آموخته می‌شود - که با چه ابزار فکری می‌توان «نو» را هنگامی که در «آینده» رخ می‌دهد، بازشناسیم. افلاطون نخستین کسی بود که به نقش آموزش در شناسایی «نو» اشاره کرد و فلسفه‌ی غرب نیز برای نزدیک به دوهزاره بزرگ سنت فکری افلاطون پای فشرود. حال آن که نظریه‌ی افلاطون راه حلی برای این دشواری فکری نبود.

چگونه می‌توان برای درک «نو» به ابزار فکری آراسته شد؟ «نو» به هر حال پدیده‌ی است که در «آینده» رخ خواهد داد. پس آیا می‌توان خود یا دیگران را آموزش داد تا به هنگامی که پدیده‌ی رخ می‌دهد، بتوان آن را با استفاده از تئوری که در «گذشته» ساخته شده است تطبیق داد و نتیجه گرفت که این پدیده به راستی «نو» است؛ و یا نه، برعکس، تکرار است و جوهر «نوبنی» در آن نیست؟ افلاطون معتقد بود که می‌توان. لیکن این بیشتر به نظریه‌ی جاه‌طلبانه‌ی می‌ماند که فرض را بر آن قرار می‌دهد که شالوده‌ی «آینده» را می‌توان در «حال» بی‌ریزی کرد. چنین دیدگاهی در نظر نمی‌گیرد که هیچ تئوری نمی‌تواند پیچیده‌تر از پدیده‌ی باشد که آن تئوری برای توضیح آن به وجود آمده است. هر پدیده‌ی اجتماعی نه تنها بارها و بارها پیچیده‌تر از تئوری توضیح‌دهنده‌ی خود است، بلکه هم‌چنین دارای دینامیسمی است که از اجتماعی بودن آن ناشی می‌شود و این دینامیسم باعث صورت گرفتن تغییراتی مداوم در جوهر و بافت پدیده می‌گردد. در تئوری همواره تمایلی به ثبات وجود دارد. چنین تمایلی به ندرت ممکن است در پدیده‌های اجتماعی نیز وجود داشته باشد، لیکن تغییر همواره خصلت هر پدیده‌ی اجتماعی است. زیرا هر پدیده‌ی همواره محکوم به تأثیرپذیری از پدیده‌های دیگر و نیز کل‌گفتنی است که پدیده در آن شکل می‌گیرد. از این رو یک تئوری سودمند آنی نیست که

لزوماً جهان‌شمول باشد، بل که آن تئوری است که گام به گام، تغییرات شکل گرفته در پدیده‌ی مربوط به خود را مشاهده کند و خود را هم‌چون پدیده تغییر دهد.

پس اگر تلاش کنیم که «نو» بی‌راکه گویا قرار است فردا - یعنی در «آینده» - رخ دهد، امروز - یعنی در آن «حالی» که با فرا رسیدن فردا به دیروز، به «گذشته»، بدل خواهد شد - تبیین کنیم، هرگز «نو» رخ نخواهد داد. زیرا همیشه بسیار محتمل است که پارادایم (چارچوب) فکری ما توانایی شناسایی آن چه را که با شناسه‌های آن بیگانه‌اند نداشته باشد. «نو» بی‌که ریشه در دیروز داشته باشد، سببی خیالی است، دستاورد آرزوی بی‌حد انسان‌هایی است که برای تغییر وضع موجود، «آینده» را - که از برایش چه خون دل‌ها که نمی‌خورند - به اشتباه در دستان خود قربانی می‌کنند. درست هم از این روست که هر چیز «دیروزی» لزوماً واپسگرایانه و «به درد نخور» نیست و هر آن کس که «رو به جانب صبح فردا» دارد لزوماً نه پیشرو است و نه توانایی درک و تبیین «نو» بی‌راستین را دارد. چنین است که درکی خطی از زمان، تفکر را در چالش حلِ مُعضل «کهنه» و «نو» از توان می‌اندازد. «نو» انفجاری است که نه در «آینده» که در «حال» رخ می‌دهد، زیرا تا زمانی که «نو» فرا نرسد، ما از برآورد و تبیین چگونگی دقیق آن تا حد بسیاری ناتوانیم. این البته به آن معنا نیست که نمی‌توان روند رخ دادن برخی از پدیده‌های اجتماعی و شکل احتمالی رخداد آن‌ها را پیش‌بینی - و البته تنها پیش‌بینی - کرد، بل که به این معناست که تئوری ساخته و آموخته‌ی امروزین هرگز نمی‌تواند برای توضیح پدیده‌ای که رخ نداده کافی

**• «نو» به هر حال پدیده‌ای است که در «آینده» رخ خواهد داد. پس آیا می‌توان خود یا دیگران را آموزش داد تا به هنگامی که پدیده‌ای رخ می‌دهد، بتوان آن را با استفاده از تئوری که در «گذشته» ساخته شده است تطبیق داد و نتیجه گرفت که این پدیده به راستی «نو» است؛ و یا نه، برعکس، تکرار است و جوهر «نوبنی» در آن نیست؟**

باشد. شکست کمونیسم و آشکار شدن این که بسیاری از تئوری‌های بلندپروازانه‌ی نظریه‌پردازان آن اشتباه از آب درآمدند، بهترین شاهد این ادعاست. با توجه به آن چه که گفته شد، می‌بایست گفتن‌های مربوط به مفاهیم «نو» و «آینده» را با یک خانه تکانی اساسی از مفاهیم خطرناکی هم‌چون «رسالت تاریخی»، «نیروهای پیشرو»، «جوهر انقلابی» و مانند آن‌ها تهی ساخت. و پس از آن می‌توان دوباره مبارزه برای تغییر وضع موجود را آغاز کرد. لیکن این بار، «نه چون جنین‌های بزرگ انقلابی گذشته و بنیادگرایان امروزین»، می‌بایست از این آرامش دروغین که دقیقاً می‌دانیم که چگونه و به کجا خواهیم رسید، آگاهانه سرباز زد.<sup>(۲)</sup>

مارکس در «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ» نوشته: «زندگی اجتماعی [پدیده‌ی] ماهیتاً کرداری است.»<sup>(۱)</sup> به دیگر سخن، زندگی اجتماعی تنها در کردار اجتماعی است که شکل می‌گیرد، و نه در تفکر انسان. برای درک «نو» نه تنها باید قادر به درک شکاف شناخت‌شناسانه میان «کهنه» و «نو» بود (با به عبارت دیگر باید کاستی‌های «کهنه» را به خوبی شناخت)، بل که باید «آینده» را به عنوان مفهومی کثرت‌گرایانه (پلورالیستی) به رسمیت شناخت. آن چه که ما را و می‌دارد تا «آینده» راه به گونه‌ای کثرت‌گرایانه متصور شویم، همانا خصلت کرداری زندگی اجتماعی است. ما اکنون در دوراتی زندگی می‌کنیم که «خرَد تفسیرگر»، سلف خود «خرَد قانون‌گذار» را به مبارزه طلبیده است.<sup>(۳)</sup> خردآزایی و «خرَد قانون‌گذار» که زمان را به شکل پدیدهای تک‌راستی می‌بینند، هرگز قادر نیستند که تئوری مناسبی برای شناسایی «نو» تبیین و تدوین کنند، زیرا «نو» برای آنان «نو» بی‌است که جای خاصی در بیش عقلانی آن‌ها و در نتیجه در تاریخ (متصور به شکل تحمیلی عقلانیت) داشته باشد (و بدین ترتیب قابل شناسایی باشد). به دیگر سخن، برای خردِ قانون‌گذار، پدیداری «نو» باید حتماً قابل پیش‌بینی باشد. خرد تفسیرگر، از سوی دیگر، نظم تک‌راستی تاریخ و زمان را می‌شکند و انفجار «نو» را در هر لحظه انتظار می‌کشد. خرد تفسیرگر از تئوری‌هایی که آن را به پیش‌بینی احتمالی «نو» توانا می‌سازند، سود می‌جوید لیکن خود را با این تئوری‌ها نمی‌فریبد. برای خرد تفسیرگر - که در بی توضیح پدیده‌هاست - تغییر اجتماعی یک مبارزه‌ی روزمره است که در آن نیروهای خواهان تغییر، خود را به منزله‌ی نیروهایی با «رسالت تاریخی» نمی‌نگرند بل که خود را تنها نیروهای نستوهی می‌دانند که برای براندازی وضع موجود و آوردن «نو» مبارزه می‌کنند، و می‌دانند که «نو» هرگز دقیقاً به صورت از پیش برنامه‌ریزی شده رخ نخواهد داد. چه نیک است که بحث خود را با آوردن مثالی که برای همه‌ی ما آشناست به زندگی روزمره





گفته‌ها با تعریف «شکل‌گیری گفتمانی» یاد می‌کرد. (۱۱) یعنی در تسلط یک گفته بر گفته‌های دیگر درون یک گفتمان عوامل بسیاری دخالت دارند که همه‌ی آن‌ها (حداقل تا پایان شکل‌گیری و تسلط یافتن یک گفته) قابل شناسایی نیستند و در کار این شکل‌گیری «نظمی گفتمانی» (۱۲) وجود دارد. این اندیشه نکته‌ی بسیار مهمی را به ما می‌آموزد که نباید از آن به سادگی گذشت و آن نکته این است که به خاطر داشته باشیم که نوآوری نیما (یا هر نوآوری دیگری در هر زمینه‌ای) تنها یکی از فرم‌هایی بود که نوآوری می‌توانست در آن مادیت یابد. برخی تلاش‌های دیگر (عشقی، شمس کسمایی، لاهوتی و مانند آنان) فرم‌های دیگری برای نوآوری پیشنهاد کردند که در میان آن‌ها فرم پیشنهادی نیما به سبب ویژگی‌های قدرتمندی که داشت به فرم مسلط در نوآوری بدل گشت. لیکن این بدان معنا نیست که نوآوری نیما حتماً و لزوماً تنها فرم منطقی نوآوری بود، زیرا ما هیچ وسیله‌ای در دست نداریم تا بدانیم که کار نیما قطعاً بهترین راه ممکن بود، چرا که باقی فرم‌های ممکن نوآوری هرگز فرصت شکل‌گیری و ظهور در آن مقطع ویژه را نیافتند.

آن چه که گفته شد نباید به معنی رها کردن رویاهای انسان باشد. رویای انسان هستی اوست. دنیای ما را همواره انسان‌هایی تغییر داده‌اند که رویایی برای آینده‌ی خود و دیگران در تصور داشتند. آن‌گاه که مارتین لوتر کینگ جمله‌ی معروف خویش، «من رویایی دارم»، را بیان می‌کرد، در پی تغییر وضع موجود بود. داشتن رویا، پای‌بندی به آن، و تلاش برای تحقق بخشیدن آن یک فضیلت ستوده‌ی گونه‌ی انسان است. آن چه که رویا را همواره در بند می‌کشد تنها مقاومتی نیست که مدافعان وضع موجود در برابر آن از خود نشان می‌دهند. خطر بزرگ برای رویای انسان در آن نهفته است که بپنداریم که رویای ما در راستای هدفمند از پیش تعیین شده‌ای قرار دارد. بزرگترین خطر برای رویای ما در آن است که بپنداریم که زمان و تاریخ مفاهیمی هدفمند هستند و از این رو رویاهای ما با فرا رسیدن زمان آن‌ها به واقعیت خواهند پیوست.

لیکن آن چنان که نیچه زمانی نوشت، «ما خود مفهوم هدفمندی را اختراع کرده‌ایم؛ واقعیت تهی از هدفمندی است.» (۱۳) چه رویاهای نیکی که به خیال ریشه در زمان داشتن، از جوهر براندازه، از روح تازه و از خون جوشنده‌ی خلاقیت انسان‌هایی که بدان‌ها اعتقاد داشتند تهی گشتند. تنها درک سودمند مفاهیمی هم‌چون زمان و نوآوری است که ما را به تغییر وضع موجود و نیز به تغییر آن چه که بیشتر تغییر داده‌ایم رهنمون خواهد شد.

برای رویای انسان مرزی وجود ندارد، چرا که انسان هرگز از خصلت غوطه‌وری در کهکشان

**● هیچ تئوری نمی‌تواند پیچیده‌تر از پدیده‌ای باشد که آن تئوری برای توضیح آن به وجود آمده است. هر پدیده‌ی اجتماعی نه تنها بارها و بارها پیچیده‌تر از تئوری توضیح‌دهنده‌ی خود است، بل که هم‌چنین دارای دینامیسمی است که از اجتماعی بودن آن ناشی می‌شود و این دینامیسم باعث صورت گرفتن تغییراتی مداوم در جوهر و بافت پدیده می‌گردد. در تئوری همواره تمایلی به ثبات وجود دارد. چنین تمایلی به ندرت ممکن است در پدیده‌های اجتماعی نیز وجود داشته باشد، لیکن تغییر همواره خصلت هر پدیده‌ی اجتماعی است.**

چارچوب از پیش تعیین شده‌ای می‌بایست رخ می‌داد. یعنی آنان تکلیف «آینده» را در «گذشته» معلوم کرده بودند و از این رو بود که هنگامی که نوآوری نیما در شعر مادیت یافت، آنان هیچ نظریه‌ای برای تحلیل آن در دسترس نداشتند و از این رو به رد کردن آن پرداختند. متأسفانه ما شاهد آن هستیم که همین اشتباه را امروز نیز برخی از برجسته‌ترین نام‌های هنری میهن ما تکرار می‌کنند. نظرات احمد شاملو درباره‌ی «موج سوم» از گونه‌ی همان برخورد‌های مهدی حمیدی‌ها با نیما و پیروان سبک نیمایی است. شاملو در این جا درست به همان خطای فلسفی که در مرکز توجه این نوشتار است دچار می‌شود و نوآوری را تنها در چارچوب‌های از پیش تعیین شده می‌بیند و به این ترتیب است که برای وی شعر موج سوم چیزی نیست جز «غرقاب» که پیروان آن «تصوری قلابی از شعر» دارند. (۱۰)

میشل فوکو معتقد بود که در یک گفتمان همواره برخی از گفته‌ها بر برخی دیگر پیشی می‌گیرند و به صورت گفته‌های مسلط در گفتمان فرا می‌رویند که فوکو از شکل‌گیری و غالب شدن این

مکتب کنیم. من شعر نوی فارسی را که با نیما آغاز شد نمونه‌ی کامل یک نوآوری، از آن است که در این نوشتار از آن دفاع کرده‌ام می‌دانم. بیت آن است که پروژه‌ی نیمایی شعر نو تنها در تلاش‌های بسیاری بود که در دهه‌های بی‌سده‌ی پیشین و دهه‌های آغازین سده‌ی بیست و یکم نوآوری در شعر انجام گرفت. در گفتمان بی‌سده‌ی ایران نیاز به تغییر توسط بسیاری می‌شد که در این راه گام برداشتند. این که چرا در دوره‌ی ویژه و نه صد سال پیشتر یا پنجاه سال پس از آن فکر نوآوری شعر فارسی به یک دشواری برای بدل گشت، خود جای بحث دیگری دارد. بکن آن چه که برای بحث ما مهم است این است که یاد داشته باشیم که تغییر و نوآوری در شعر نیز تحت تأثیر پرسش بردن شعر موجود و مسلط آن زمان آغاز شد، و سپس با طرح پرسش‌های رفتاری درباره‌ی ماهیت و ساختار شعر به میوه نشست. میرزاده‌ی عشقی این نوآوری را در قالب نوعی «تئاتری» کردن شعر و نوآوری‌هایی در این‌ها عروزی می‌پنداشت که منظومه‌ی معروف وی به نام «سه تابلو» یا «آینده‌ال» دستاورد چنین فکر نوآورانه‌ای است. ابوالقاسم لاهوتی نیز نه تنها با دستکاری شیوه‌ی ترتیب مصرع‌ها، بل که هم‌چنین با نوشتن شعر در وزن هجایی به نوآوری دست یازید. شمس کسمایی و تقی رفعت نیز نوآوری را با کیفیت دیگری عرضه کردند. (۹)

شاید برای یک شاعر آگاه معاصر عشقی یا شمس کسمایی که، به سخن امروزین ما، گفتمان مسلط شعر پیش از خود و زمان خود را مورد پرسش قرار می‌داد، این که شعر فارسی تغییر خواهد کرد روشن بود. لیکن مطمئناً هیچ‌کس، حتا خود نیما که به هر حال نخستین نظریه‌پرداز شعر نو شد، پیش از آن که شعر نو موجودیت یابد از چگونگی دقیق روندهای پدیدار شدن شعر نو - یا از ویژگی‌ها و چارچوب دقیق آن - اطلاع ژرفی نداشت. به دیگر سخن، درست است که نیما آگاهانه نوآوری در شعر را پی‌افکنند، لیکن بسیاری از مختصاتی را که ما امروز برای شعر نو قایلیم، نیما در روندی سی‌ساله به وجود آورد. سبب پافشاری من بر این نکته آن است که نشان بدهم که نوآوری نیما در شعر یک نوآوری راستین بود چرا که اندیشه‌ی نوآورانه از پیش قالب‌گیری نشده بود. هم از این روست که اردوی مخالفان شعر نوی فارسی از کار نیما بیش از هر چیز دیگر دچار حیرت شد و این حیرت در قالب خشم پرچمداران «شعر فارسی» (البته به زعم خودشان) ابراز شد. این بدان معنا نیست - آن چنان که بسیاری از افراد نسل من تصور می‌کنند - که ما محکوم‌کنندگان نیما را نیروهایی مخالف هرگونه نوآوری در شعر بنگریم. خیر، مخالفان شعر نو نیز خواهان نوآوری بودند، لیکن نوآوری برای آن‌ها در





پندارهای امیدوارکننده دست نخواهد کشید. باشد که دو مفهوم «آینده» و «نو» را از ستم عادت، تاریخ، و هدفمندی رها سازیم، آنان را بر پای خود ایستاده داریم و آن‌گاه به اندیشه‌ی نوآوری بپردازیم.

**پانویسها:**

1- Martin Heidegger/ Building Dwelling Thinking/ in Poetry/ Language/ Thought (New York/ 1971)/ P.160.

2- Counter - hegemonic narrative.

اصطلاح هژمونی (hegemony) از واژه‌ی یونانی hegemonia مشتق می‌گردد که به معنای رهبری است. هژمونی به عنوان یک مفهوم سیاسی در ادبیات سوسیالیستی پایان سده‌ی پیشین و آغاز سده‌ی حاضر در کارهای روزا لوکزامبورگ، کارل کائوتسکی و لنین به گونه‌ای پراکنده استفاده شده بود. با این حال، واژه‌ی هژمونی به مفهوم امروزی آن از نوآوری‌های تئوریک آنتونیو گرامشی است که دید به کلی جدیدی از روابط قدرت در جامعه ارایه داد. گرامشی از اصطلاح هژمونی برای اشاره به وضعیت خاصی استفاده می‌کند که در آن نیروهای حاکم بر جامعه، هم از راه سرکوب و هم از راه کسب رضایت شهروندان، به تسلط خود بر جامعه تداوم می‌بخشند. از آن‌جا که اعمال سرکوب برای هر حکومتی نوعی تاکتیک خطرناک محسوب می‌شود، نیروهای مسلط همواره سعی می‌کنند تا با کسب رضایت قشرهای بیشتری از شهروندان به حاکمیت خویش مشروعیت بخشند. بنابراین هر حکومتی مضامین ویژه‌ای را دنبال می‌کند که در تئوری گفتمان به آن‌ها واژه‌ی «روایت» (narrative) اطلاق می‌گردد. به دیگر سخن، «روایت» مجموعه‌ی تعریف‌هایی است که بر سر آن‌ها میان حکومت و شهروندان توافق صورت گرفته است. برای مبارزه با هژمونی، گرامشی از ایجاد یک «بلوک ضد-هژمونیک» دفاع می‌کرد. در تئوری گفتمان، این بلوک می‌بایست به یک «روایت» دیگر متوسل گردد تا به وسیله‌ی آن بتواند نیروهای مخالف حکومت را زیر یک پرچم گردآورد. برای تئوری هژمونی نگاه کنید به مقاله‌ی گرامشی با عنوان «دولت و جامعه‌ی مدنی» در یادداشت‌های زندان وی. برای تبارشناسی واژه‌ی هژمونی نگاه کنید به:

Ernesto Laclau and Chantal Mouffe/ Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics (London/ 1985)/ ch. 1.

۳- دکتر حسن انوری و دکتر حسن احمدی گیوی، دستور زبان فارسی جلد دوم، (تهران، ۱۳۷۰)، ص. ۴۲.

۴- این یکی از مشکلاتی است که من همواره به آن دچار بوده‌ام و هرگز نهمیده‌ام که چرا جانداران دیگر نمی‌توانند مفهوم زمان را درک کنند، هنگامی که، برای مثال، ماهی آزاد همواره برای تخم‌ریزی به سرچشمه‌ی رودی که در آن جا متولد شده است، باز می‌گردد. چوب‌بختانه علم محترم زیست‌شناسی با یک برجسب

«رفتار غریزی» خیال من و ماهی هر دو را راحت کرده است.

۵- چنین درک انسان محورانه‌ی (anthropocentric) از نظم‌گیتی حاصل روندهای فکری است که نطفه‌های آن در کارهای گالیله و لئوناردو داوینچی شکل گرفت و بعدها توسط دکارت فرموله شد و ما امروز از آن به عنوان آغاز فکری دوران مدرنیت یاد می‌کنیم. لازم به توضیح زیاد نیست که چنین اندیشه‌ی ساده‌انکارانه‌ای که اساس آن بر پایه‌ی دوگانگی میان انسان و طبیعت بنا شده بود و به علم به مثابه‌ی یگانه ابزار عقلانی برای تحمیل اراده‌ی انسان به طبیعت می‌نگریست، چه فجایی را به نام انسانگرایی آفریده است و دست کم در یک مورد با نابودی زیستگاه همگی موجودات ساکن کره‌ی خاک، خود انسان را نیز در برابر ورطه‌ی هولناک نابودی کره‌ی خاک قرار داده است.

6- R.B.L.Walker/ One World/ Many Worlds: Struggles for a Just World Peace (Boulder/ Colorado/ 1988)/ p.88.

7- Karl Marx/ Theses on Feuerbach/ in Robert C. Tucker (ed.)/ The Marx - Engels Reader (New York/ London/ 1972)/ p.145.

۸- من دو اصطلاح «خرید تفسیرگر» و «خرید قانون‌گذار» را با الهام از تئوری جامعه‌شناس پسامدرن انگلیسی «یگمونت باومن» وام گرفته‌ام. باومن مدرنیست را قانون‌گذار و پسامدرنیست را تفسیرگر می‌داند. وی از عبارت معروف انگلس که در نامه‌ی خود به فرانتز مرینگ (۱۸۹۳) آورده است و ایدئولوژی را «توهم» یا «آگاهی دروغین» (False Consciousness) می‌خواند استفاده می‌کند و استدلال می‌کند که تفکر مدرنیست غرق در توهمی تاریخی بوده است: یعنی آن‌چه که مدرنیست می‌پنداشت سرنوشت بشریت خواهد بود، چیزی نبود جز آرزوهای جاه‌طلبانه و علم‌باورانه‌ی عقلانیت غربی (Western Rationalism). به دیگر سخن، عقلانیت برای خود رسالتی رهایی‌بخش قابل بود و تاریخ را پدیده‌ای هدفمند می‌دید که جوهر آن همانا عقلانیت بود. از این رو، بنا بر این رسالت تاریخی، عقلانیت در پی تحمیل آرزوهای خود به پدیده‌های جهان بود، یعنی پدیده‌ها را به حد قوانین علمی خاصی تنزل می‌داد (مثل، کمونیسم و پرولتاریا، عقلانیت و علم). از این روست که مدرنیست فاقد خودآگاهی (Self-Consciousness) است و این فقدان در نهادی کردن هر پدیده‌ی اجتماعی بازتاب می‌یابد. پسامدرنیسم به منزله‌ی نقد رادیکال مدرنیست (که از نیچه آغاز شد و با هایدگر اوج و توان تازه‌ای گرفت) به خودآگاهی پای می‌فشرد و استدلال می‌کند که هدفمندی تاریخ و قابل شدن رسالت برای یک پدیده‌ی خاص در جهان بیرون از انسان وجود ندارد و این‌ها ساخته و پرداخته‌ی ذهنیت بلندپروازانه‌ی اندیشمندان مدرن است. از این رو، در تفکر پسامدرن، خرد به تفسیر جهان می‌پردازد و نه به اعمال قوانین انسان ساخته‌ای که عموماً ناکامل نیز هستند.

برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به:

Zygmunt Bauman/ Legislators and Interpreters/ in Intimations of Post-modernity/ (London/ 1992).

۹- نگاه کنید به:

شمس لنگرودی، تاریخ تحلیلی شعر نو، جلد نخست، از مشروطیت تا کودتا (تهران، ۱۳۷۰)، ص. ۴۹-۹۴.

یحیی آریین پور، از صبا تا نیما: تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی جلد دوم (تهران، ۱۳۵۰).

۱۰- نگاه کنید به:

مصاحبه با احمد شاملو، «آرمان هنر جز تعالی تبار انسان نیست»، در آدینه، مرداد ۱۳۷۱، ص. ۱۶-۲۳.

مهدی اخوان لنگرودی، «عشق شادی‌بخش و آزادکننده است. مصاحبه با احمد شاملو»، در آرش، شهریور ۱۳۷۲، ص. ۴-۸.

هم چنین درباره‌ی رابطه‌های قدرت در شعر امروز ایران نگاه کنید به مقاله‌ی زیر به قلم همین نگارنده:

پیمان وهابزاده، «نگاهی دیگر به شعر امروز ایران»، در کنکاش، بهار ۱۳۷۳، ص. ۱۰۲-۱۱۹.

جالب است که چنین منطقی احمد شاملو را به پرتگاهی سوق می‌دهد که وی تلویحاً شعر خویش را چارچوب نوآوری می‌داند. وی به این پرسش که «از بین آن دسته از شاعرانی که به پیروی از شعر شاملو شهرت دارند... شعر کدام یک را نزدیک به شناخت خود از شعر می‌دانید؟» (به ساختار پرسش دقیقاً توجه کنید)، پاسخ در پهلوی می‌دهد: «اگر ناچار به جوابگویی باشم بی‌درنگ ندا آبکاری را مطرح می‌کنم [یعنی شعر آبکاری به شناخت شاملو از شعر نزدیک است]. باشایی هم که من در شعر به قضاوتش سخت ارج می‌گذارم یا دیدن شعرهایی از ندا آبکاری گفتم: «با ندا، شعر امروز مرحله‌ی تازه‌ای را آغاز می‌کند». این موضوع نباید به قول سرخوردگان [یعنی امثال این نویسندگان و یا هر کس دیگری که این‌ها را زیر سؤال ببرد] «یک جور باندبازی» تعبیر شود. ندا شاعر مستقلی است و از قضا من کار هیچ یک از کسانی را که شما زیر عنوان پیروان شعر من گروه‌بندی می‌کنید نمی‌پسندم. آن‌ها بیشتر ادا در می‌آورند». نگاه کنید به:

محمد محمدعلی، گفت و گو با احمد شاملو، محمود دولت‌آبادی، مهدی اخوان ثالث (تهران، ۱۳۷۲)، ص. ۵۳.

11- Michel Foucault/ The Archaeology of Knowledge (New York/ 1972)/ pp. 31-39.

«شکل‌گیری گفتمانی» را در برابر discursive formation، واژه‌ی گفتمان را برابر با discourse و واژه‌ی گفته را برابر با statement استفاده کرده‌ام.

12- Foucault/ pp. 62-63.

«نظم گفتمانی» را در برابر discursive regularity انتخاب کرده‌ام.

13- Friedrich Nietzsche/ Twilight of the Idols/ The Anti- Christ (London/ 1968), p. 64.

فرهنگ توسعه □ شماره سی و دوم | ۴۰