

نسبت «سیاست» و «امر سیاسی» در خوانش ادبیات ریتوریک: مطالعه موردی شعر سهراب سپهری

پگاه مصلح*

چکیده

اندیشمندانی چون پل ریکور، هانا آرنه و شنتال موف، سیاست و امر سیاسی را به گونه‌ای تفکیک کرده‌اند که متضمن نوعی دویارگی و تقابل است. چنین نگرش‌هایی خوانش و ارزیابی بخش مهمی از ادبیات را، که همانا ادبیات و به ویژه شعر ریتوریک است، دچار مشکل می‌کند. مقاله پیش رو دربرگیرنده پژوهشی است برای شناخت این که تغییر برداشت در نسبت سیاست و امر سیاسی چگونه بر فهم پیدایش و معنای این ادبیات تأثیر می‌گذارد. شعر سهراب سپهری که به طور معمول شعری غیرسیاسی انگاشته می‌شود، نمونه خوبی برای بررسی این موضوع است که تعریف مناسب‌تر "امر سیاسی"، به شناخت بهتر وجه سیاسی و جایگاه چنین شعرسرایی‌هایی در جوامع سیاسی معاصر می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: سیاست؛ امر سیاسی؛ ادبیات ریتوریک، واژنش سیاست، مدارا

۱. مقدمه

پل ریکور در واکنش به وقایع و آشوب‌های سال ۱۹۵۶ در مجارستان، به منظور کوشش برای توضیح این وقایع، دو مفهوم "سیاست" (la politique) و "امر سیاسی" (le politique) را تفکیک کرد. از نظر او، سیاست به قدرت، تصمیم‌سازی و شرّ سیاسی اشاره دارد و امر سیاسی به رابطه عقلانی در مناسبات انسانی یا به بیان دیگر، به مناسبات "زیستن با یکدیگر" فراتر از کشمکش‌های طبقاتی مربوط است (Marchart,)

*استادیار پژوهشکده نظریه‌پردازی سیاسی و روابط بین‌الملل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

pegahmosleh@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۱۷

35-36: 2007). شنتال موف نیز در پی ریکور، اما به گونه ای متفاوت، میان سیاست و امر سیاسی تمایز می گذارد. او می گوید به نظر هانا آرنه "امر سیاسی" فضای آزادی و شور و مشورت عمومی است، در حالی که به رای دیگر نظریه پردازان، و از جمله خود او، "امر سیاسی" عرصه قدرت، کشمکش و مخالفت است. او تصریح می کند که منظور از "امر سیاسی"، جنبه ای از تخاصم (antagonism) است که جوامع بشری را می سازد؛ در صورتی که "سیاست" را مجموعه ای از کردارها و نهادها می داند که از طریق آنها نظم آفریده می شود و همزیستی انسان ها در بستری از کشمکش های برآمده از امر سیاسی وقوع می یابد (Mouffe, 2005: 9).

اگرچه تفکیک سیاست از امر سیاسی حاوی حقیقتی است، اما این گونه تمایزگذاری های سلیقه ای، که می شود با جا به جایی دو اصطلاح یکی را به دیگری مبدل کرد، نمی توانند به درستی رساننده آن حقیقت باشند. هیچ دلیل موجهی وجود ندارد که دو واژه هم ریشه، در معنای نسبتاً متضاد یکدیگر به کار برده شوند. چنان که تفکیک "امر منطقی" (das logische) از "منطق" (Logik) در کار هگل، نه برای بیان دو معنای متضاد یکدیگر بلکه برای بیان ساحتی وسیع تر و نامتعیین تر از یک "علم" صورت گرفته بود.^۱ آنچه در این باب در نظریه ریکور و موف روی داده، در مقابل هم نهادن دو اصطلاح هم ریشه و جا به جا کردن آنها بدون استدلال متقاعدکننده است. مقصود من از ذکر این مطالب، نه ورود به نقد مفصل آرای اندیشمندان یادشده، بلکه طرح مقدمه ای برای بیان بستر نظری بحث و روشن کردن موضع این مقاله درباره "امر سیاسی" است. حقیقتی که تفکیک سیاست و امر سیاسی به آن بازمی گردد این است که سیاست، برابر با کل امر سیاسی نیست. این گونه نیست که سیاست از مقوله شر باشد و امر سیاسی از مقوله خیر؛ یا یکی فضای آزادی و عقلانیت باشد و دیگری حیطه انسداد و ناعقلی. یا چنان که موف می گوید، تمایز سیاست و امر سیاسی، منطبق بر تمایز اُنْتیک و انتولوژیک در تفکر هایدگر باشد (8)، به طوری که بر پایه چنین تقابلی یکی را بشود اصیل انگاشت و دیگری را ناشی از غفلتی متافیزیکی. یا ابتدا فرض شود که یکی (امر سیاسی) برخاسته از واقعیت انسان شناختی بدوی و زیربنایی است که سپس دیگری (سیاست) با عقلانیتی متأخر و برتر به کنترل و ساماندهی آن می پردازد. اساساً سیاست در دوره مدرن، چونان حوزه ای از کنش اجتماعی فهمیده شد که هم شامل کوشش برای نظم دهی و اداره جامعه و هم مشتمل بر کشمکش بر سر کسب و حفظ قدرت لازم برای آن نظم دهی و مدیریت کلان است. این رویکرد دو بعدی در برابر

رویکردهای پیش از خود شکل گرفته بود که یا مانند فیلسوفان کلاسیک یونان، سیاست را حوزه خیر می دانستند، یا به شیوه دوران یونانی مآبی آن را به درجات متفاوت شرّ می انگاشتند. اما پس از مدتی این دو وجه سیاست دگربار در تعاریفی که یا آن را حوزه اجماع و عقلانیت و نظم، یا عرصه کشمکش و منازعه قدرت تلقی می کردند از هم جدا شد. آرای یاد شده از اندیشمندانی چون ریکور، آرنست و موف، در واقع واکنشی به این دوپارگی مجدد است، به گونه ای که هریک از آنان، آنچه را سیاسی و مهم دانسته و در عین حال آن را در تعریف و تلقی غالب از "سیاست" در محیط فکری خود نیافته، زیر عنوان "امر سیاسی" جای داده است. اما این واکنش، دوتایی سازی کاذب و ریشه دار را برطرف نمی کند. دوتایی سازی ای که به بیان دریدایی بخشی از ثنویت های ساختار سنتی و سلسله مراتبی است. بنابراین آنچه تفکیک سیاست و امر سیاسی را موجه می کند نه دوپاره کردن کاملاً انتزاعی محتوای سیاست مدرن، و نام "امر سیاسی" را به تناوب بر یک پاره آن نهادن، بلکه این واقعیت است که برخی از اندیشه - کنشگران عرصه سیاست، درمی یابند که در زیست اجتماعی امروز آنچه در درک موسّع و به انحاء گوناگون "سیاسی" خوانده می شود، زیر تعاریف رایج و محدود "سیاست" نمی گنجد.

آنچه به مثابه سیاست به طور بالفعل روی می دهد، شامل کنش های درهم تنیده ای از نزاع برای کسب و حفظ قدرت، و اجماع برای اعمال قدرت نظم بخشی و اداره جامعه است. در عالم واقع جنبه نزاع آمیز قدرت و جنبه سازنده و نظم بخش آن را به هیچ وجه نمی شود از هم جدا کرد. به بیان دیگر، سیاست شامل محدوده ای از کنش اجتماعی است که به طور مستقیم به کسب و حفظ و اعمال قدرت نظم بخشی و اداره جامعه معطوف می شود. چه این کنش ها ستیزه جویانه باشند و چه مسالمت آمیز، در این که زیر نام "سیاست" قرار می گیرند تفاوتی ایجاد نمی کند. اما پرسشی که با چنین تعریفی از سیاست ممکن است به ذهن برسد این است که اگر هر دو جنبه نزاع آمیز و نظم بخش قدرت، وجوهی از سیاست باشند دیگر چه چیز از دایره شمول آن بیرون می ماند که دستاویز سخن گفتن از امر سیاسی باشد. این پرسش، پرسشی نادرست است که تحت تأثیر همان سنت دوگانه انگار پدید می آید. امر سیاسی دربرگیرنده چیزی از جنس متفاوت با سیاست، و در تقابل با آن نیست. صرفاً بقایای بیرون مانده از تعریف سیاست را نیز در خود جذب نمی کند. امر سیاسی، محیط بر سیاست و چیزی بیش از آن است. به این معنا که افزون بر "سیاست"، دامنه گسترده ای از همه حالات "متأثر

بودگی " از مناسبات قدرت را نیز در بر می گیرد. برای مثال، خمش مغزی یک جنین در وضعیت خاص اقتصادی، وضعیتی که تحت تأثیر شکل ویژه ای از مناسبات قدرت قوام یافته، قطعاً امر سیاسی است اما زیر عنوان سیاست قرار نمی گیرد. در جوامع معاصر که همگان در وضعیتی متولد می شوند که پیشاپیش تحت تأثیر نزاع ها و نظم بخشی های قدرت قرار دارد، آن که در سیاست ورزی شرکت می کند و آن که از چنین مشارکتی روی می گرداند هر دو در حیطه امر سیاسی واقع اند. از این منظر، کنشگران قصدمند سیاسی اگرچه به ظاهر کاملاً آگاهانه و فعال در سیاست شرکت می کنند، اما در واقع کنش آنان "واکنشی" به تأثرات ناشی از پرتاب شدگی در فرایند/ جهانی است که بدو در جریان نزاع ها و نظم بخشی های قدرت تعیین می یابد. آنان که از سیاست ورزی اجتناب می کنند نیز در واکنش به همان تأثرات به سوی این روی گردانی می روند. نکته شایان توجه در این میان این است که روی گردانی از دخالت در سیاست نیز همانند سیاست ورزی، نه صرفاً منفعلانه و نه تماماً فعالانه، بلکه شامل دو وجه کنشی و واکنشی است. افزون بر این، فهم حالات روی گردانی از سیاست و پیامدهای آن نیز در حیطه امر سیاسی قرار دارد و برای فهم بسیاری از کنش های اجتماعی ضروری است. بنا بر آنچه گفته شد، هنگام مواجه شدن با "وازنش سیاست" در هنر یا ادبیات، باید توجه داشت که نه با انفعال "غیرسیاسی" محض، بلکه با نوعی کنش- و واکنش- در پیوند با "امر سیاسی" رو به روییم که یافتن مؤلفه های سیاسی آن، کاری درخور پژوهش است.

۲. پیوند ادبیات ریتوریک با امر سیاسی

بر اساس مقدمه ای که آمد، می کوشم توضیح دهم که ادبیات ریتوریک، و برای نمونه "شعرسرایی" سهراب سپهری از چه روی و چگونه با امر سیاسی پیوند دارد. به این منظور، باید نگریند که میان عناصر درونی ادبیاتی چون شعر سهراب- که به طور معمول شعری غیرسیاسی شناخته می شود- و امر سیاسی چگونه رابطه ای را می شود بازشناخت. البته با توجه به عنوان مقاله، اگرچه پژوهش بیشتر بر کنش شعرسرایی و محتوای اشعار سهراب تمرکز دارد، به دفترهای شعر او محدود نمی شود.

هنگامی که شعری بر پایه ارزیابی های مرسوم "غیر سیاسی" انگاشته می شود، برای این انگاره می توانیم دو وجه معنایی در نظر بگیریم. معنای نخست آن است که چنان شعری، به منظور شرکت در سیاست با تعریفی که ذکر شد، سروده نشده است. معنای

دیگر غیر سیاسی بودن شعر نیز ممکن است این باشد که محتوای شعر، به طور مستقیم به نزاع‌ها و نظم بخشی‌های قدرت مربوط نمی‌شود. اما به هر روی نفس سرایش شعر، به منزله کنشی گفتاری، و انتشار آن، به منزله فعل اجتماعی، و خود شعر چونان آفرینشی زبانی، در حیطه امر سیاسی قرار دارد. پائولو فریر (Paulo Freire) از این هم فراتر می‌رود و با تفکیک سخن حقیقی از یاوه‌گویی و زبان بازی می‌گوید: «هیچ سخن حقیقی‌ای وجود ندارد که در عین حال یک پراکسیس نباشد؛ بنابراین، گفتن سخن حقیقی دگرگون کردن جهان است»؛ به واسطه همین رویکرد فریر، فرد دالمایر در کتاب *زبان و سیاست*، بخش "پراکسیس گفتاری و سیاست"، اندیشه او را به بحث خویش وارد کرده است (Dallmayr, 1984: 114).

حتا شعر غنایی که - بر اساس دو وجه معنایی اشاره شده - غیرسیاسی‌ترین گونه شعر شناخته می‌شود باز در پیوند با امر سیاسی می‌ماند. ژاک رانسیر، اندیشمند سیاسی معاصر، نیز یادآور شده است که غناگرایی (Lyricism) مدرن را می‌شود به منزله تجربه سیاسی نوینی از جهان فیزیکی انگاشت. رانسیر به درستی بر این باور است که سراینده شعر غنایی برای رهایی از چارچوب‌های قدیمی سرایش شعر، نیازمند تجربه سیاسی نوینی است (Rancière, 2004: 10-12). بنابراین خود وجود شعر غنایی و جریان موسوم به غناگرایی، بازتابنده پیدایش تحولات سیاسی و اجتماعی، و در ضمن مؤثر بر آن است. البته این موضوع به دوره مدرن محدود نمی‌شود. سرایش اشعار غنایی پترارک، اندیشمند نام‌آور عصر رنسانس که او را یکی از پایه‌گذاران نوگرایی و پشت سر نهادن قرون وسطا در اروپا می‌دانند، قطعاً از تحولات فکری و سیاسی سده چهاردهم میلادی تأثیر پذیرفته بود و متقابلاً بر آن اثر گذاشت. ارنست کاسیر ریشه‌های برداشت تازه پترارک از طبیعت را در دگرگونی‌های فکری سده سیزدهم می‌بیند. او اشاره کرده است که این برداشت نوین از طبیعت و عاری کردن آن از عناصر و نیروهای عجیب و شیطانی، با نمود یافتن در شعر غنایی پترارک طلسم تصورات قرون وسطایی از طبیعت را شکست (Cassirer, 1963: 143). واضح است که در گیر و دار مقابله گفتمان‌های جدید با آرا و تفاسیر رسمی ارباب قدرت، چنین طلسم شکنی‌هایی در شعر غنایی نیز با درک متفاوتی از امر سیاسی، و اثرگذاری بر حوزه سیاست همراه بوده است. اگر کسی بخواهد برای بررسی نسبت‌هایی از این دست به گذشته دورتر بازگردد، در سرآغاز زایش شعر غنایی در سده‌های هفتم و ششم پیش از میلاد یونان نیز همین تجربه سیاسی نوین را می‌شود ردیابی کرد. تغییر نگاه به عنصر قهرمانی و

قهرمان گرایی در حوزه سیاسی، و نیازهای دگرگون شده دولت شهرهای رو به رشد یونان در زایش این نوع از شعر تأثیر قطعی داشت و زندگی سیاسی نیز به طور متقابل از این شعر اثر می گرفت. این اثرگذاری و اثرپذیری را نه تنها در اشعار غنایی شاعرانی چون آرخیلوخوس، میمنرموس، سیمونیدس و پیندار، بلکه در سروده های تغزلی تر و شخصی شده تر سافو نیز می شود دید. آنچه در شعر سافو درباره عواطف فردی یا گروهی از زنان یافت می شود که می توانستند دیرزمانی با یکدیگر زندگی کنند و به شعر و موسیقی پردازند، نشان دهنده تجربه اجتماعی و سیاسی متفاوتی از جهان نسبت به دوران هومر و هزیود است.^۲ ورنر یگر در بررسی وجه اجتماعی این نوع شعر، به این نکته مهم اشاره کرده است که در این اشعار، نیروی اراده فردی برای زندگی، که در ساحت سیاسی کمتر پیداست، نمایان می شود؛ و اگر این نیرو آشکار نشده بود ژرف ترین دلایل انقلاب سیاسی آن دوران را نمی فهمیدیم (Jaeger, 1946: 116).

نسبت میان شعرسرایی در وجه ریتوریک- همچون شعرسرایی سهراب سپهری- با امر سیاسی، از آنچه درباره شعر تغزلی گفته شد نیز فراتر می رود. زیرا این گونه سرایش، نوعی کنش کلامی خطابی با رویکرد اجتماعی آشکار است. خود حضور فعال یک شاعر با وجه خطابی شعرش در متن جامعه ای که با مناسبات قدرت متعین می شود، صرف نظر از مضمون شعر او امری سیاسی است. هرچند نسبت میان کنش کلامی ریتوریک و امر سیاسی از دوره مدرن تا امروز آشکارتر شده است، نباید فراموش کرد که در یونان باستان نیز این نسبت نزد مردمان اهل تأمل شناخته شده بود. بخش بزرگی از کوشش فکری سقراط و افلاتون صرف رویارویی با سوفیست ها شد که شیوه اصلی کار خود را بر پایه ریتوریک بنا نهاده بودند و از این طریق در حوزه سیاسی آتن نیز تأثیر بسیاری داشتند. افزون بر این، سود چستن سوفیست ها از شعر ریتوریک پیشینیان در کار آموزشی خود نیز دامنه ارتباط این گونه شعر سرایی و امر سیاسی را نشان می دهد. برخی از پژوهشگران حتا بر این باورند که آرای اخلاقی آتن در سده پنجم پیش از میلاد، میراث شاعران، نمایشنامه نویسان و خطیبانی بوده که به شیوه سوفیستی آموزش می دیدند و از این رو، افلاتون در حمله به این گروه ها در واقع به کل فرهنگ اعتقادی محیط خویش حمله می کرد (Balot, 2004: 190).

در یونان باستان کسانی را که زندگی کاملاً خصوصی داشتند و با بی اعتنایی به دولت و جامعه، در زندگی اجتماعی مشارکت مؤثری نمی کردند "ایدیوت" (idiot)

می خواندند (Jaeger, 1971: 11). اما نگاه عموم مردم به شاعرانی که شعر خطابی می سرودند این گونه نبود و در واقع اینان با سرایش یا کنش کلامی خود در جامعه حضور فعال داشتند. در جامعه امروز نیز حضور فعال شاعری که مردمان را مخاطب قرار می دهد و می کوشد در زندگی فردی و جمعی ایشان تحول ایجاد کند، به خودی خود رویدادی در حیطه امر سیاسی است. اکنون با توجه به این که شعر سهراب به طور کلی در موضع "وازنش" سیاست قرار دارد، نخست باید چند و چون این واژنش را دریابیم. سپس از آن جا که این موضع گیری در حیطه امر سیاسی روی می دهد و هر واژنشی متضمن وجه ایجابی است، باید بنگریم که چنین واژنشی به طور ایجابی چه تضمینات سیاسی ای دارد.

چنان که گفته شد نخست لازم است دریابیم که شعر سهراب به چه معنا واژنش سیاست است. پیش تر در سخن از تمایز سیاست و امر سیاسی مشخص شد که نزد اندیشمندانی چون ریکور و موف، مفهوم سیاست مدرن دو پاره شده و هریک از آنان پاره ای را به منزله "سیاست" و پاره دیگر را چونان "امر سیاسی" در نظر گرفته است. این دوپارگی، متناظر با شکافی است که امروزه به باور بسیاری از مردم میان سیاست و زیست اخلاقی فاصله می اندازد؛ و فراتر از این، چنین شکافی را زاده ماهیت سیاست و اخلاق می پندارند. از این منظر، سیاست به نزاع بر سر قدرت فروکاسته می شود و با جدایی روزافزون آن از زندگی سعادت‌مندان یا زیست اخلاقی - با برداشت های گوناگون - به تدریج ارزشی یکسره منفی می یابد. اکنون باید دید آن جا که سهراب سروده: «من قطاری دیدم، که سیاست می برد (و چه خالی می رفت.)» (سپهری، ۱۳۸۱: ۲۷۹)، نگاه او به سیاست با برداشتی از آن دست که ذکر شد چه مایه نزدیک است. در این عبارت ملاحظه می شود که سیاست در جایگاه محموله قطار، آن جا هست، یعنی به منزله واقعیتهای موجود پذیرفته شده اما معلوم نیست بدو پوچ بوده یا به عللی از محتوای خود تهی شده و فقط پوسته ای از آن بر جای مانده است. البته شاعر در پی تفکیک این دو حالت نیست؛ اما از عبارات دیگر سروده او می شود دریافت که چرا سیاست را پوک می بیند. در پس و پیش بیت یاد شده و در تقابل آشکار با آن، این دو عبارت آمده است: «من قطاری دیدم، روشنایی می برد» و «من قطاری دیدم، تخم نیلوفر و آواز قناری می برد». تخم نیلوفر، آواز قناری و روشنایی، زندگی آکنده از آشتی و صفا و حقیقت جویی را نشان می دهند. از دیدگاه شاعر، قطار زندگی باید محموله ای از چنین جنسی، از جنس خود زندگی، داشته باشد. پس پوکی سیاست به سبب تهی

بودن آن از زندگی است و از آنچه زندگی را خواستنی و زیبا می‌کند. بنابراین، نگاه سهراب به سیاست، به همان برداشتی نزدیک به نظر می‌رسد که سیاست را خلاصه شده در خواست و کشمکش برای استیلا می‌بیند. شاعر سر آن ندارد که چیزی درباره «سیاست» بگوید. آنچه او را برانگیخته تا چنین بسراید، افسوس او برای «زندگی» است. اما همین واژنش سیاست به منظور پاسداشت زندگی، کنشی ریتوریک در حیطه امر سیاسی است و تضمینات سیاسی ایجابی دارد؛ یعنی آن عناصر فلسفی که بستر و زیربنای چنین نگرشی به زندگی و چنین رویکردی به سیاست را شکل می‌دهند، در ضمن عرضه شعر به جامعه به طور اجتناب‌ناپذیر بر فرهنگ و کنش سیاسی تأثیر می‌گذارد. این تأثیر گذاری، به ویژه از آن جهت که به واسطه شعر یا هنر به اصطلاح «غیر سیاسی» روی می‌دهد، در بسیاری از موارد نادیده یا کم دیده گرفته می‌شود و به همین سبب نیز نیازمند مذاقه است. در ادامه به وجوه این تأثیرگذاری خواهم پرداخت. چنان که گفته شد، و چنان که از سه کتاب اصلی «هشت کتاب» و زندگی سهراب می‌شود دریافت، والاترین انگیزه و دغدغه سرایش برای او سخن گفتن از ارزش «زندگی» است.^۱ واژنش سیاست نیز نزد او به سبب تقابلی است که میان سیاست استیلا محور و امکان تجربه و درک تمام عیار زندگی یگانه می‌بیند. اکنون باید دید که این تقابل میان اصالت زندگی و سیاست تغلب‌گرا متضمن کدام نوع گرایش‌های سیاسی است.

۱. واژنش سیاست استیلا محور، طبعاً به معنای نفی هرگونه سلسله مراتب و سرکردگی سیاسی است که از طریق منازعه قدرت شکل گرفته باشد. حال این پرسش پدید می‌آید که آیا با چنین رویکردی سهراب را می‌شود لزوماً آنارشیست انگاشت. در واقع اگر آنارشیسم را صرفاً بر پایه همین نفی سرکردگی و سلسله مراتب برخاسته از نزاع بر سر قدرت تعریف کنیم، می‌شود سهراب را آنارشیست دانست. اما این تعریف ناقص است و برای تعریف دقیق‌تر باید دو ویژگی دیگر بر آن نفی‌ها افزوده شود و همین نیز وضع را تغییر می‌دهد. از آن دو ویژگی یکی این است که در «آنارشیسم» نوعی تفکر پرورده شده با مبانی فلسفی مشخص و جهت‌گیری آگاهانه بازشناخته می‌شود، و دیگری وجود اراده فردی و جمعی برای انحلال نظم استیلا محور و نهادهای قوام بخش آن- و در رأس همه دولت- است. هیچ یک از این دو ویژگی نه در آن عبارت شعر سهراب، نه در سروده‌ها و گفته‌های دیگر او و نه در شیوه زندگی اش به چشم نمی‌خورد. از هیچ شعر یا سخن سهراب رایحه فراخوان به

کنش مستقیم فردی یا جمعی برای سرنگونی نهادهای موجود به مشام نمی رسد. بنابراین، اگر آنارشیسیم به مثابه "ایسم" در نظر گرفته شود، سهراب را نمی شود پیرو چنین مکتب یا نظریه سیاسی دانست. نفی سیاست، البته به معنای نفی منازعات قدرت و جامعه پایگانی استیلا محور، اگرچه برخاسته از نوعی گرایش به آنارشی است، لزوماً آنارشستی نیست. به بیان دیگر، حامل گریز از سلطه گرایایی بالفعل در جوامع سیاسی کنونی است، اما از نظریه، ایدئولوژی یا دستور کار تعریف شده و سامان یافته ای پیروی یا حمایت نمی کند. از همین رو نه به "سیاست" بلکه به حیطة "امر سیاسی" تعلق دارد. البته واضح است که این گرایش مانند هر گرایش دیگر در حیطة امر سیاسی، در واکنش به مناسبات قدرت شکل گرفته و خود نیز بر این مناسبات تأثیر می گذارد. چنین گرایشی و به تبع آن، وقوع کنش های کلامی ریتوریک از جنس شعر سهراب، یکی از عواملی است که اندیشمندان چون مک فرسون امیدوارند زمینه ساز استقرار نوعی دموکراسی مستقیم، غیر حزبی و به دور از ستیز و سلطه بشود؛ وضعیتی که به رای آن دسته از اندیشمندان سیاسی که کشمکش بر سر قدرت را دارای ریشه استوار انسان شناختی می دانند، آرزوی آرمان گرایانه ای بیش نیست. پس می شود گفت که از دیدگاهی، واژنش سیاست در شعر سهراب تضمینات استیلاگریز و دموکراسی خواهانه امکان پذیر دارد، و از دیدگاه دیگر، متضمن نگرشی صرفاً یوتوپایی است.

نتایجی که از بررسی فوق حاصل شد بیشتر مربوط به وجه نفی کنندگی یا واژنشی تقابل میان اصالت زندگی و سیاست استیلاگرا بود. اکنون باید دید که این نتایج، در ترکیب با وجه پذیرشی یا همان آری گویی و ارج نهادن به حیات چه شکلی به خود می گیرند.

این گونه به نظر می رسد که بذر اندیشه معطوف به آنارشی در شعر سهراب، در زمین حیات محوری بنیادین کار ادبی او محصولی سبزگرایانه می دهد؛ برای مثال محصولی شبیه به آنچه "آنارشی سبز" خوانده می شود. پاره ای از توصیف های آشنایان با این طرز فکر و جریان اجتماعی، هماوایی هایی را با سروده های سهراب بازمی نمایند. به گفته الیزا آلتولا در مقاله ای با عنوان "آنارشی سبز"، این تفکر و جریان، منتقد ساختارهای سیاسی، اقتصادی و علمی جامعه معاصر است، زیرا این ساختارها را در ارزش زدایی از طبیعت مؤثر [و مقصر] می داند؛ در عوض بر نوعی هستی شناسی کل گرایانه تأکید دارد که موجودات و محیط را شبکه ای به هم پیوسته می انگارد و در برابر اخلاق مبتنی بر مداخله و دستکاری و مالکیت بر طبیعت، اخلاقی

را می‌طلبد که انسان را بخشی از محیط ببیند و به ارزش‌های مستقل طبیعت باور داشته باشد. به گفته آلتولا، شاخه‌ای از این طرز فکر که به "بوم‌شناسی ژرف" (deep ecology) معروف است، در واقع نوعی فلسفه محیط زیستی است که می‌خواهد شیوه مواجهه انسان با جهان جز-انسان (non-human) را تغییر دهد (Franks & Wilson, 2010: 161-164). این سخن نشان می‌دهد که چنین جریانی تا هنگامی که نخواهد تمدن معاصر را برای ایجاد جهانی نو براندازد، و خواسته‌اش دگرگونی در "نگرش" انسان باشد، به طور ماهوی از جنس کنش ریتوریک در حیطه امر سیاسی است. در موضعی نزدیک به این، گادامر بر آن است که ورود به سیاست برای تغییر جهان، کاری بی‌معناست. به باور او آن زمان که پریکلسی می‌توانست به قدرت برسد گذشته است؛ می‌شود از امری ملموس پشتیبانی کرد، اما به منزله یک شهروند، عضوی از جامعه، مثلاً یک فیلسوف (Gadamer, 2006: 93). البته همان گونه که به نسبت آنارشی و آنارشیسم اشاره شد، تفکراتی از قبیل آنارشی سبز نیز ممکن است در استحال به آنارشیسم، با اراده حذف نهادهای سیاسی مستقر همچون دولت، یا برای کسب قدرت به منظور تغییر در وضع سیاسی موجود، وارد فعالیت‌های سیاسی سازمان یافته بشوند. چنان که جنبش‌های عمل‌گرای سیاسی مانند "نخست زمین" (Earth First) ترکیبی از سبزگرایی و عناصر آنارشیستی را بروز می‌دهند.

اکنون باید با نگاه به شعر ریتوریک سهراب، درستی فرض نزدیکی این شعر با تفکری چون آنارشی سبز سنجیده شود. برای این سنجش، شایسته است که آن بخش از شعرها بیشتر مورد توجه قرار گیرند که جنبه خطاب‌آشکارتری دارند. گفته شد که خواسته تفکر سبز با گرایش نفی سلطه، تغییر رویکرد انسان به جهان است به طوری که خود را نه حاکم مسلط بر زمین، بلکه بخشی از محیط و در پیوند ژرف با همه موجودات ببیند. سهراب در بخش درخشان انتهای منظومه "مسافر" چنین سروده است: «و من مسافرم ای بادهای همواره! مرا به وسعت تشکیل برگها ببرید. / مرا به کودکی شور آب‌ها برسانید. / و کفش‌های مرا تا تکامل تن انگور / پر از تحرک زیبایی خضوع کنید. / دقیقه‌های مرا تا کبوتران مکرر / در آسمان سپید غریزه اوج دهید. / و اتفاق وجود مرا کنار درخت / بدل کنید به یک ارتباط گمشده پاک». نزدیکی این سروده با محور اصلی آن تفکر آشکارتر از آن است که نیازمند توضیح باشد. فهمیدنی است که شاعر با چنین بینشی، باید منتقد جامعه صنعتی فراگیر معاصر و مناسبات قدرت‌سازنده آن باشد. در همین شعر "مسافر" عبارتی آمده است که نشان می‌دهد نگاه انتقادی شاعر از

مرز واحدهای سیاسی امروزی فراتر می رود: «سفر پر از سیلان بود./ و از تلاطم صنعت تمام سطح سفر/ گرفته بود و سیاه/ و بوی روغن می داد». با وجود این موضع انتقادی نسبت به جامعه صنعتی معاصر، شعر سهراب حاوی الگویی از تجویز ارتجاعی نیست. شاعر در "صدای پای آب" در حالی که می گوید «من به آغاز زمین نزدیکم» و «زندگی بعد درخت است به چشم حشره»، نفی کننده دستاوردهای تمدن بشری نیست و زندگی را در حیات صنعتی امروز نیز جاری می بیند: «زندگی سوت قطاری است که در خواب پلی می پیچد./ زندگی دیدن یک باغچه از شیشه مسدود هواپیماست./ خبر رفتن موشک به فضا/ لمس تنهایی ماه/ فکر بوییدن گل در کره ای دیگر». بنابراین، شاعر برای نجات زندگی، براندازی تمدن معاصر و بازگشت به زیست طبیعی پیش از شهرنشینی را تجویز نمی کند. از منظر او رشد فناوری را حتا می شود چنان افزایش امکان های تجربه زندگی دید، چنان که تصور بوییدن گل در کره ای دیگر را آسان تر می کند. شاعر به گونه ای مبهم بر این باور است که می شود در عصر پرتاب موشک به فضا زیست، زندگی با طبیعت را درک کرد و در عین حال از عوارض مخرب عینی و ذهنی صنعت زدگی نیز گریخت. نزدیکی او به آغاز زمین و تمایل او برای رسیدن به کودکی شور آب ها، در سفری درونی، اما در بطن زندگی کنونی شکل می گیرد.

اگر سهراب به طور کلی شهر و شهرنشینی را به رسمیت نمی شناخت، سخن گفتن از نسبت کار ادبی او با امر سیاسی شکل دیگری می یافت. اما همان گونه که بیان شد، سهراب در عین پذیرش شهر و شکل نامتعیینی از سامان سیاسی، در موضعی انتقادی نسبت به آن می ایستد. انتقاد او به شهر نیز بازنمایی ترکیب تفکر سبزگرای او با نفی سلسله مراتب سلطه است. او تضعیف طبیعت - آگاهی را مترادف تضعیف اصالت زندگی می داند و بر این باور است که چنین شوربختی ای دارد در شهر روی می دهد: «شهر پیدا بود:/ رویش هندسی سیمان، آهن، سنگ./ سقف بی کفتر صدها اتوبوس./ گل فروشی گل هایش را می کرد حراج». این تضعیف شدن طبیعت - آگاهی، در رابطه ای دوسویه با سلطه جویی و نظم سلسله مراتبی آن است، به طوری که یکی دیگری را تقویت می کند و سبب ظهور این نما در شهر می شود: «چرخ یک گاری در حسرت واماندن اسب/ اسب در حسرت خوابیدن گاریچی/ مرد گاریچی در حسرت مرگ». گویا چرخ گاری و اسب از مرد گاریچی امیدوارترند و هرچه در سلسله مراتب قدرت بالاتر برویم رهایی دشوارتر می شود. بالای سر مرد گاریچی کدامین مرجع قدرت

ایستاده که او حتا به قدر اسب خود نیز امید رهایی ندارد و در حسرت مرگ مانده است؟ آیا او لابه لای چرخ دنده های نظام اقتصادی- سیاسی سلطه آمیز جهانی گرفتار نشده است؟

چنان که گفته شد سهراب مسائل و معضلات انسان در جامعه صنعتی معاصر را فراملی و جهان شمول می بیند. این نگرش در میان سبزگرایان نیز، هرچند با تفاوت هایی، عمومیت دارد. به گفته رابرت گودین، سبزها معتقدند که برای حل کردن مشکلات محیط زیستی جهانی باید بر محدودیت های سنتی حاکمیت ملی غلبه کرد. او می افزاید سبزها برآنند که یک زمین برای زندگی وجود دارد و فارغ از مرزهای ساختگی ملی به این امر می نگرند و از این رو "ضد دولت" اند (Goodin, 1992: 156-157). البته منظور گودین از سبزها، گروه های سیاسی با مرام و نظریه سیاسی مشخص است که به سبب "ضدیت" با نهاد دولت و اراده "غلبه" بر آن، در حیطة "سیاست" و در زمره گرایش های آنارشیستی قرار می گیرند. اما در شعر سهراب، همانند آنچه در توصیف آلتولا از آنارشی سبز ذکر شد، صرفاً با رویکرد انتقادی نسبت به نهاد دولت مواجه می شویم؛ آن هم فقط هنگامی که دستور قطع درختی را صادر می کند؛ دستوری که برای شاعر، معادل فرمان قتل است: «قتل یک بید به دست دولت». اما سهراب باور ندارد که وضعیت برآمده از نزاع های گوناگون بر سر قدرت را بشود از طریق درگیر شدن در نزاع دیگری چاره کرد. از این رو، صرف نظر از میزان امکان پذیر بودن وجود جامعه انسانی بدون تخاصم، شعر او کنش ریتوریکی در جهت کاستن از نزاع میان همنوعان، و نفی مرکانتیلیسم جهان معاصر است: «من ندیدم دو صنوبر را با هم دشمن. / من ندیدم بیدی، سایه اش را بفروشد به زمین. / رایگان می بخشد، نارون شاخه خود را به کلاغ».

۲. سهراب برای رسیدن به مقصد خویش در کاستن از نزاع و تخاصم میان انسان ها، که در جهان امروز چونان امری تغییرناپذیر به نظر می رسد، بر قطار شعرش در میان دو محموله هم جنس می نشیند: مدارا، و تکثرگرایی ارزشی- زیبایی شناختی.

از واژه *tolerantia* در زبان لاتین دو واژه مشتق شده است: *tolerance* و *toleration*. میان صاحب نظران درباره دلالت معنایی این دو واژه اختلاف هایی به چشم می خورد. برخی اولی را دال بر نگرش یا رویکرد، و دومی را دال بر کنش می دانند و برخی نیز وارونه این رأی را می پذیرند (Şahin, 2010: 5 & Horton, 1985: 158). اما در شعر

سهراب که کنشی ریتوریک است و در حضور اجتماعی او به پشتوانه این شعر، هر دو وجه معنایی یاد شده در "مدارا" فراهم آمده است.

برنارد ویلیامز در توضیح شکل‌گیری و رشد مفهوم مدارا و کردارهای معطوف به آن اظهار می‌کند که قطعاً شک‌گرایی پدید آمده در پایان جنگ‌های مذهبی اروپا عامل مهمی در شکل‌گیری مدارا به منزله کرداری سیاسی بود. اما به باور او، مفهوم مدارا حامل چیزی بیش از این، و به معنای پذیرش آدمیان و رواداشتن اعمال آنان است. حتا هنگامی که قویاً آن اعمال را ناپسند می‌شماریم (Williams, 2005: 128). این برداشت در شک‌گرایی و لادری‌گرایی/آگنوستیسیسم نمی‌گنجد و آشکارا برداشتی متکی بر وجدان اخلاقی (moral) است. به بیان دیگر، "مفهوم مدارا" متضمن این معناست که آنچه موجب مدارا یا رواداری می‌شود، نه باور به ناتوانی در شناخت حقیقت یا تشخیص درست از نادرست، بلکه فراتر از این، اصلی اخلاقی با مبنای خاص فلسفی است. بنابراین، مفهوم مدارا و کردارهای معطوف به آن، نقطه تلاقی امر اخلاقی و امر سیاسی است. همین تلاقی را در شعر سهراب و حضور اجتماعی او نیز می‌شود دید. مدارا در شعر سهراب نه بر مبنای تعهد به قراردادی اجتماعی یا پای‌بندی به مرامی سیاسی، بلکه برخاسته از نوعی وجدان اخلاقی و عقلانیت ژرف است. وجدان اخلاقی و عقلانیتی که از سطح زندگی مبتنی بر قواعد عرفی و اخلاقی معین و روزمره، یا به لفظ فرنگی *ethicality*، در جامعه‌ای خاص فراتر می‌رود: «من نمی‌خندم اگر بادکنک می‌ترکد/ و نمی‌خندم اگر فلسفه‌ای، ماه را نصف کند». در این عبارت، آن مفهوم پرمایه از مدارا که ویلیامز بدان اشاره داشت تحقق یافته است. زیرا مدارا با "فلسفه‌ای" که فلسفه شاعر نیست، نه به سبب شک‌گرایی یا هم‌ارز دانستن همه فلسفه‌ها، بلکه در حالی روی می‌دهد که شاعر در عین آگاهی از وجه خنده‌دار آن به اصطلاح "فلسفه"، آن را روا می‌داند و به آن بی‌احترامی نمی‌کند. نخندیدن به نوعی فلسفه، صرفاً یک خودداری مؤدبانه نیست. این نخندیدن به ویژه هنگامی که در کنش کلامی شعر ریتوریک نمایان می‌شود، دربرگیرنده هر دو جنبه سلبی و ایجابی مداراست. جنبه سلبی، همان‌نا-کردن کاری است که موجب فشار اجتماعی و روانی بر شماری از شهروندان می‌شود. جنبه ایجابی آن نیز دعوت عام به رعایت حق دگراندیشی یا همان مدارا، در نفس سرایش شعر است. این نگاه به مدارا، به نظریه پیتر نیکلسون نزدیک است که *toleration* را ایدئال اخلاقی می‌داند و بر وحدت جنبه‌های سلبی و ایجابی یا مثبت و منفی آن تأکید می‌کند (Horton & Mendus, 1985: 158-159). آشکار است که

هر دو جنبه چنین مدارایی در حیطه امر سیاسی و مؤثر بر جهت گیری ها و فرهنگ سیاسی است.

در شعرهای ابتدایی تر سهراب نیز نمونه هایی از اندیشه مداراگر را به شکل تساهل دینی می شود یافت: «قرآن بالای سرم، بالش من انجیل، بستر من تورات، و زبرپوشم اوستا، می بینم خواب: بودایی در نیلوفر آب. / هر جا گل های نیایش رست، من چیدم...». پژوهشگری اظهار داشته در برابر آنان که اختلاف های فرهنگی، دینی، عقیدتی و قومی را تهدید می انگارند، کسانی می خواهند برای نزاع های اجتماعی برخاسته از این اختلاف ها چاره ای بیندیشند و تنها راهکاری که نظریه سیاسی در چنته دارد "مدارا" است (Şahin, 2010: 1). اما در این سروده، شاعر که قصد نظریه پردازی سیاسی نداشته، گامی از مدارای محض فراتر نهاده و آن گوناگونی را که بسا کسان تهدید می انگارند و کسانی مایه ستیز، عامل برآورنده خوابی خوش و رسیدن به روشنایی دانسته است.

یکی دیگر از عوامل برانگیزاننده، یا دست کم بهانه ساز نزاع های سیاسی در سطوح دولت-ملت و فراملی، انواع دعوی "اصالت" است. در جنایت های وحشیانه نژادپرستان آلمان هیتلری و کشتارهای هولناک رواندا، که در یادها مانده است و همواره مایه ننگ بشریت در عصر مدعی دانش و اطلاعات خواهد بود، دعوی اصالت تبار را نمی شود نادیده گرفت. اینک در هنگامه انواع و اقسام دعوی اصالت، شاعری پیدا شده است که می گوید: «اهل کاشانم / نسیم شاید برسد / به گیاهی در هند، به سفالینه ای از خاک "سیلک" / نسیم شاید، به زنی فاحشه در شهر بخارا برسد». چنین سروده ای نمونه مناسبی را برای دریافتن نسبت میان سرایش شعر ریتوریک و امر سیاسی به دست می دهد. آشکار است که شاعر این ابیات را در واکنش به محیط سیاسی آکنده از چنان دعوی مرگباری سروده است؛ از سوی دیگر، این واکنش، کنشی کلامی به منظور نفی دعوی های گوناگون اصالت، مانند ادعای قوم برگزیده بودن، و دعوت به مدارا و کاستن از نزاع های پوچ و تباه کننده زندگی است.

نفی مطلق باوری، تعصب و نگاه کلیشه ای به "زیبایی" و نمادهای پذیرفته شده، بخش دیگری از بن مایه فکری شعر سهراب را تشکیل می دهد و کوشش او را برای کاستن از نزاع های اجتماعی، پذیرفتنی تر و کارآمدتر می کند. در بخشی از "صدای پای آب" آمده است: «من نمی دانم / که چرا می گویند: اسب حیوان نجیبی است، کبوتر زیباست. / و چرا در قفس هیچ کسی کرکس نیست. / گل شبدر چه کم از لاله قرمز

دارد. / چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید». البته از منظر زیبایی‌شناسی انتقادی می‌شود به این موضوع پرداخت که با شستن چشم‌ها دامنه زیبایی تا چه حد گسترش پذیر است؛ و با چنین بررسی نقادانه‌ای، دست کم بخشی از دیدگاه زیبایی‌شناختی این عبارات نامتجانس به چالش کشیده خواهد شد. اما آنچه به موضوع این نوشته ربط پیدا می‌کند، پیام نهفته این عبارات در پیش کشیدن امکان تکثرگرایی زیبایی‌شناختی است که تکثرگرایی ارزشی را نیز همراه خود دارد. اگرچه مقصد سراسر است تر کل این عبارات، دشتی است که در آن، دامنه تعریف زیبایی تا گل شبدر گسترش یافته و معیارهای متصلب شکسته شده، اما چشم اندازی که پس از رسیدن به این مقصد پدیدار می‌شود همانا شهری است که در آن، معیارها و تعاریف متکثر از هرگونه ارزش مطلوب، چه از "ما" و چه از "دیگران"، به رسمیت شناخته می‌شود. هنگامی که شاعر اظهار می‌کند که نمی‌داند چرا [مردمان] می‌گویند کبوتر زیباست، قصد او زیر سؤال بردن زیبایی کبوتر و معیار پذیرفته همگان نیست. قصد او زیر سؤال بردن "محدودیت" این معیار است. چشم‌هایی که شسته می‌شوند تا جور دیگر ببینند قرار نیست کرکس را در جای کبوتر بنشانند؛ قرار است وسعت نظر به آدمیان بخشند. شاعر در پی گسترش نوعی اخلاق ژرف بین تر است از آن دست که فرد دالمایر در نقل قولی از ویلیام کانلی، خلق و خوی تکثرگرا (pluralist ethos) می‌نامد و آن را متضمن نوعی حساسیت می‌داند که در علایق، هویت‌ها و مناسبات آدمیان تلقیح می‌شود (Dallmayr, 2010: 11). این گونه تکثرگرایی و کوشش در جهت گسترش آن، در بطن امر سیاسی جای می‌گیرد.

آن بینش فلسفی که زمینه ساز پدیدار شدن مداراجویی و تکثرگرایی در شعر سهراب شده، ترکیب ویژه‌ای از اصالت و حرمت زندگی بر روی زمین، تأکید بر پیوند ریشه‌ای و ناگسستنی همه موجودات، و باور به هماهنگی فراگیر در کل طبیعت خلاق است. اما پرسشی که نمی‌شود بر آن چشم پوشید و در فهم نسبت کار سهراب با امر سیاسی اهمیت بسیار دارد این است که آیا باور به نظم و هماهنگی فراگیر جهان و مداراجویی و تکثرگرایی حاصل از آن، در پیوند با خشونت‌گریزی برآمده از اصالت زندگی، به تأیید وضع موجود یا دست کم به پذیرش منفعلانه وضعیت بالفعل نمی‌انجامد؟ به بیان دیگر، در صورتی که شاعری وجود همه چیز را بر پایه قانونی فراگیر بیندارد و بگوید «و نخواهیم مگس از سر انگشت طبیعت بپرد»، یا احساس خود را از بودن در جهانی با مشخصه‌های کنونی چنین بازگو کند که «هر کجا هستم باشم / آسمان مال من است. /

پنجره، فکر، هوا، عشق، زمین مال من است. / چه اهمیت دارد / گاه اگر می رویند / قارچ های غربت؟»، آیا موضع او به مدارا با آنچه هست منتهی نمی شود. اگر او نخواهد مگس، با همه ویژگی هایش اعم از پلیدخواری و بیماری زایی، از طبیعت حذف شود، و در همان حال خواهان تغییر وضع کنونی جهان باشد، آیا دچار تضاد فکری با خویشتن نشده است؟

پاسخ را باید در نگرش سهراب به نحوه حضور انسان در طبیعت جست. اگرچه سهراب انسان را تافته جدابافته از طبیعت یا مرکز جهان نمی انگارد، حضور انسان را با بودن جز- انسان یکسان نمی داند. به باور او، «اگر کرم نبود، زندگی چیزی کم داشت» و «پیش از مرجان، خلئی بود در اندیشه دریاها»؛ پس نفس بودن این موجودات عین قانون و هماهنگی جهان هستی است. مسلماً از نگاه شاعر، این موجودات و دیگر هستنده ها برای رعایت قانون جهان و حفظ هماهنگی زیبای طبیعت نیازی به سرایش شعر خطابی ندارند. آنها حتا با لحاظ همه ویژگی هایشان، که ممکن است همچون ویژگی های مگس از نظر "ما" ناخوشایند باشد، نمی توانند خدشه ای در آن قانون وارد آورند. اما "ما" و شاعر باید مراقب باشیم «روی قانون چمن پا نگذاریم» و شاعر به خود یادآور می شود کاری نکند «که به قانون زمین بربخورد». بنابراین، حضور انسان توأم با امکان هایی است که خدشه دار شدن قانون و هماهنگی طبیعت را ممکن می کند. پلشتی مگس - اگر اصلاً بشود آن را به خودی خود پلشتی خواند - برای نوع خودش خطری ندارد و برای طبیعت نیز سودمند است. اما زشت کاری های بشر هم به خود او آسیب می رساند و هم ویرانی طبیعت را در پی دارد. پس پذیرش طبیعت و الزامات آن، برابر با پذیرش وضع موجود در جامعه انسانی نیست.^۶ شاعر از یاری ناشناخته می خواهد او را «زیر یک شاخه دور از شب اصطکاک فلزات» خواب کند و چون بیدار شد برایش از بمب هایی حکایت کند که در هنگام خواب او افتاده، و از گونه هایی که در آن شب مهیب، تر شده است. این بمب هایی که "افتاده" را چه کسی انداخته است؟ شاید در ذهن شاعر میان این افکننده مجهول بمب یا مسبب تر شدن گونه ها، و آن افکننده ناشناس مرد گاریچی به گرداب حسرت مرگ، نسبت و خویشاوندی برقرار باشد. درخواست او از یار ناشناخته برای این که او را "خواب کند"، نشان می دهد که او نه تنها بیدار است بلکه زیاده از حد بیدار مانده و به سادگی نمی تواند به خواب رود و بیاساید. از این منظر می شود دریافت که آن انس و الفت با طبیعت نیز علاوه بر ریشه های عمیقی که در اندیشه و احساس شاعر دارد، از وجهی

دفاعی و بازسازنده خویشتن در برابر خشونت جامعه سیاسی بیمار برخوردار است. آشتی جویی و مهرورزی شاعر با جهان جز- انسان برابر با نادیده گرفتن یا پذیرش منفعلانه تباه کاری های جهان انسانی نیست. برعکس، صرف نظر از ارزیابی مخاطبان درباره میزان کارایی آن، دارای بعد پارادایمی برای اصلاح زندگی انسان معاصر است. سهراب باور دارد که دگرگونی در نگاه انسان به طبیعت و جایگاه خود در آن، و درک بهتر حرمت زندگی، به اصلاح روند سیاست ورزی و کاهش نزاع های قدرت در سطح فراملی خواهد انجامید. حضور اجتماعی و کنش کلامی او در قالب شعر ریتوریک مؤید این نکته است. آن بخش از سخنان شاعر که در قالب نفی و التزام یا "بکنیم" و "نکنیم" سروده شده اند، به نگرش های دگری مبنی بر این که بگذاریم چیزها چنان که هستند باشند (letting-be / Gelassenheit)، نزدیک است.^۷ این نگرش حامل نوعی آزادی هستی شناختی است که مداخله سلطه گرانه و سوژه محور در جهان، و منبع انرژی انگاشتن طبیعت را نکوهش می کند، و به تعبیر پژوهشگری همان قدر سیاسی است که اخلاقی (Burns, 1997: 20)؛ اما به هیچ وجه برابر با این حکم نیست که بگذاریم وضع سلطه گرانه و خشونت آمیز فعلی چنان که هست باقی بماند. در تأیید این نکته می شود به روایتی اشاره کرد که در آن، سهراب به منتقدی که گفته است: در حالی که آمریکا در ویتنام ناپالم می ریزد و آدم می کشد تو نگران آب خوردن یک کبوتری، پاسخ داده است: برای کسانی که از شعرها نمی آموزند که نگران آب خوردن کبوتر باشند، آدم کشی در ویتنام یا هر جای دیگر نیز ممکن می شود (عابدی، ۱۳۷۵: ۳۷). بنابراین آشکار است که این شاعر، باور دارد که به شیوه خود در کوشش برای بهبود اوضاع سیاسی جهان سهمیم است.

وجه انتقادی شعر سهراب، گذشته از کم و زیاد آن، از گلایه های مبهم و مُد روز از جامعه سیاسی در کتاب های نخستین وی، به انتقاد شفاف تری از جامعه جهانی سیاست زده، آکنده از خشونت و رنجور از فقر رسید. عبارات زیر، بخشی از شعر "در قیر شب" از کتاب "مرگ رنگ"، نخستین مجموعه شعر شاعر است، که در سال ۱۳۳۰ سروده شده است؛ در زمانی میان استعفای اجباری رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ تا کودتای مرداد ۱۳۳۲، که نزد مورخان به منزله یکی از دوره های نسبتاً باز و البته بسیار تنش آمیز و پر جنب و جوش سیاسی شناخته می شود: «رخنه ای نیست در این تاریکی: در و دیوار به هم پیوسته / سایه ای لغزد اگر روی زمین / نقش وهمی است ز بندی رسته. / نفس آدم ها / سر بسر افسرده است / روزگاری است در این گوشه پژمرده هوا / هر

نشاطی مرده است/.../ دیرگاهی است که چون من همه را/ رنگ خاموشی در طرح لب است/ جنبشی نیست در این خاموشی/ دست‌ها، پاها در قیر شب است». و در شعر "سراب" از همین مجموعه آمده است: «آفتاب است و بیابان چه فراخ! نیست در آن نه گیاه و نه درخت/ غیر آوای غرابان، دیگر/ بسته هر بانگی از این وادی رخت». اما در کتاب "حجم سبز" که در سال ۱۳۴۶ منتشر شده است، به جای "این گوشه" و "این وادی"، از "ابعاد این عصر خاموش" و "سطح سیمانی قرن" سخن می‌گوید و، چنان که پیش‌تر اشاره شد، روی شکایت و انتقادش به سوی بمب‌هایی است که روز و شب در سطح زمین بر سر انسان‌ها افکنده می‌شوند و زره پوش‌هایی که از روی رؤیای کودکان می‌گذرند. اینک او مشکل اجتماعی و سیاسی "این گوشه" را چونان تکه و تابعی از آن سطح سیمانی تاریخی می‌بیند. در میان صداهای مهیب آن همه بمب افکن و زره پوش، و زیر فوران چرک‌آوای هزاران بلندگوی نظام‌های سرکوبگر و جنگ سالار، شگفت‌آور نیست که سهراب از خاموشی عصر سخن می‌گوید؛ زیرا به خوبی می‌داند آنچه در این غوغا به خاموشی می‌گراید آوای زندگی است. ابعاد این خاموشی نیز همان ابعاد فراموشی اصالت و حرمت زندگی است.

سهراب در هفتم فروردین ماه یکی از سال‌های دههٔ چهل در سفر به آبادان مطلبی نوشته و آشکارا خواسته است در برابر حمله‌های به اصطلاح "اهل تعهد" از خود دفاع کند. توجه به این یادداشت می‌تواند آنچه را از مضمون شعرهای او دریافتیم روشن‌تر نماید. در بخشی از این نوشته آمده است: «دنیا پر از بدی است و من شقایق تماشا می‌کنم. روی زمین میلیون‌ها گرسنه است. کاش نبود. ولی وجود گرسنگی، شقایق را شدیدتر می‌کند و تماشای من ابعاد تازه‌ای به خود می‌گیرد. چه قساوتی. یادم هست در بنارس میان مرده‌ها و بیمارها و گداه‌ها، از تماشای یک بنای قدیمی دچار ستایش ارگانیک شده بودم. پایم در فاجعه بود و سرم در استتیک. وقتی که پدرم مرد نوشتم: پاسبان‌ها همه شاعر بودند. حضور فاجعه‌آنی دنیا را تلطیف کرده بود. فاجعه آن طرف سکه بود و گرنه من می‌دانستم و می‌دانم که پاسبان‌ها شاعر نیستند. در تاریکی آن قدر مانده‌ام که از روشنی حرف بزنم. چیزی در ما نفی نمی‌گردد. دنیا در ما ذخیره می‌شود و نگاه ما به فراخور این ذخیره است و از همه جای آن آب می‌خورد. وقتی که به این کنار بلند نگاه می‌کنم، حتی آگاهی من از سیستم هیدرولیکی یک هواپیما در نگاهم جریان دارد. ولی نخواهید که این آگاهی خودش را عریان نشان دهد. دنیا در ما دچار استحالهٔ مداوم است. من هزارها گرسنه در خاک هند دیده‌ام و هیچ وقت از

گرسنگی حرف نزده ام. نه، هیچ وقت. اما هر وقت رفته ام از گلی حرف بزنم دهانم گس شده است. گرسنگی هندی سبک دهانم را عوض کرده است و من دین خودم را ادا کرده ام» (عابدی، ۱۳۷۷: ۱۲۳).

ملاحظه می شود که مقیاس وجه انتقادی این عبارات در سطح "دنیا" و "زمین" است. سخن از آکندگی جهان از شرور و به ویژه شر گرسنگی، نوک پیکان انتقاد را متوجه سیاست ورزی کلان جهانی می کند. جنبه پارادایمی این رویکرد، که پیش تر به آن اشاره شد، آن جا نمایان تر می شود که سهراب می گوید هزاران گرسنه را دیده اما آگاهانه هرگز از گرسنگی سخنی نگفته است. به جای آن، او گذاشته است که ناهنجاری این زمینه تاریخی، چنان به طور طبیعی در شعرش و در بیانش از زیبایی ها منعکس شود که به دور از شایبه شعاری بودن، زشتی وضع موجود را نشان بدهد. از این روست که می گوید درک "گرسنگی هندی" سبک سخنش را تغییر داده است و مهم تر این که این تغییر سبک سخن را برابر با ادای دین خویش می داند. موافق بودن یا موافق نبودن ما با این رویکرد، و همچنین موفق بودن یا نبودن سهراب در اظهار آن در شعر خود، نافی این واقعیت نیست که چنین شیوه ای برای انتقاد به وضع موجود و سیاست ورزی کلان جهان، در ادبیات امروز و به ویژه در میان باورمندان به نقادی مسالمت آمیز در سطح فراملی، از ظرفیت الگویی خاصی برخوردار است.

در جای دیگر این یادداشت، از عبارت مشهور شعر "صدای پای آب" که گفته بود «پدرم وقتی مرد، پاسبانها همه شاعر بودند» - در برابر برخی انتقادها^۱ - دفاع شده است. هر خواننده بی غرضی بدون نیاز به کمترین کوشش فکری درمی یابد که نه سراینده این شعر و نه هیچ شاعر دیگری هرگز دچار این توهم نمی شود که زمانی بوده یا خواهد بود که پاسبان ها همگی و بدون استثنا شاعر باشند. اما گویا سهراب در پاسخ نوع خاصی از خواننده منتقد وادار شده است تأکید کند که می دانسته و می داند که پاسبان ها شاعر نیستند. از قضا آنچه در این عبارت بیان شده تقابل پاسبان و شاعر است؛ تقابل نماد سلطه دولتی، خشونت و کنترل سلسله مراتبی در جامعه سیاسی، با شاعر بودن و شاعرانه زیستن که به رای سهراب همانا درک ژرف تر زندگی و نرمش و مداراست. وضعیتی که در آن پاسبان ها همه شاعر باشند وضعیتی پارادوکسیکال است که در واقع نیاز به پاسبان در آن نفی می شود. شاعری که واقعیت را می دانسته و می داند، نه دچار توهم است و نه در پی آرمانشهری که از درون تناقض آمیز باشد. او از تجربه ای روانی سخن می گوید که در آن «حضور فاجعه آنی دنیا را تلطیف کرده بود».

او در حین تجربه وضعیت خاص عاطفی، دست کم برای "یک آن" جهانی تلطیف شده را تصور می کند و می طلبد که در آن، از نیاز به کنترل خشونت آمیز کاسته شده و بر گرایش به شاعرانه زیستن افزوده شده باشد. اینک شاعر با بیان این تجربه، تصور و خواست در قالب شعر و انتشار آن، از محدوده تجربه شخصی و انفرادی، به حیطه امر سیاسی گام می نهد. شاعر بر این "باور" است که الگوی درست بازتاب بستر تاریخی خاص در شعر، و بازگشت شعر به حیطه امر سیاسی در یک حرکت رفت و برگشتی، همین جریان سیال است. او اگرچه از چند و چون زمانه خویش آگاه است، از مخاطب خود می خواهد که نخواهد «این آگاهی [تاریخی] خودش را عریان نشان دهد». گویا او "عریان نشان دادن" را منافی ادبی بودن یا مخالف گوهر شاعرانگی، و به نوعی معادل شعاری شدن شعر می انگارد و همین نیز واکنشی به فضای سیاست زده و ادبیات شعارگونه پیرامون اوست.^۹

وجه پارادایمی نسبت میان زیبایی شناسی و امر سیاسی را در این بخش از یادداشت سهراب نیز می شود دید: «وجود گرسنگی، شقایق را شدیدتر می کند و تماشای من ابعاد تازه ای به خود می گیرد». آگاهی از وجود گرسنگی چه ابعاد تازه ای به تماشای شقایق می تواند بدهد؟ آیا این آگاهی سبب ایجاد بُعد "بی خیالی" در تماشا می شود؟ پاسخ مثبت به این پرسش، بخردانه به نظر نمی رسد. آنچه از سخن سهراب می شود دریافت این است که با آگاهی از گرسنگی بسیاری از انسان ها، ابتدا ادراک حسی ساده تماشاگر از زیبایی شقایق، به درک پیچیده "آگاهی" از فرصت کمیاب بهره بردن از این زیبایی ارتقا می یابد، در وضعیتی که می داند آن بسیاری از این فرصت محرومند. تا این جا شقایق "شدیدتر" شده است. سپس با تجربه ای که این ترکیب جامعه-آگاهی و زیبایی شناسی در باطن تماشاگر ایجاد می کند، به این باور می رسد که تسری این تجربه به دیگران و کوشش برای ابلاغ این درک تازه می تواند چونان الگویی برای کاستن از عوامل ایجادکننده آن گرسنگی، و بدی های دیگر، به کار آید. "ابعاد" تازه تماشای زیبایی در پرتو آگاهی از وجود گرسنگی، همین پیوند ابعاد سیاسی-اجتماعی در سطح کلان و انتقادی، با بُعد زیبایی شناختی عمق یافته است. آذر نفیسی نیز دقیقاً با توجه به همین ابعاد گفته است: «درست به خاطر وجود زشتی و ستم در جهان است که انسان محتاج است به یادآوری زیبایی و شفقت،... یکی از مؤثرترین و در عین حال-شاید به همین خاطر- ساده ترین نوع مبارزه در مقابل زور، ستم و همچنین مرگ، قدردانی از موهبات زندگی است، مانند یک زندانی که هر روز با شوق و ولع آسمان

آبی را از پشت میله‌ها نظاره می‌کند؛ و بر همین مبنا نیز چنین نتیجه گرفته است: «سپهری هنرمند و شاعر در شمار متعهدترین هنرمندان معاصر ما بود. او بار التزام چیزی را بر دوش گرفت که به مراتب سخت‌تر از سیاسی بودن به معنای مصطلح آن است» (مرادی کوچی، ۱۳۸۰: ۹۸-۹۹).

۳. نتیجه‌گیری

در جوامع سیاسی امروز، سرایش شعر ریتوریک به منزله کنش اجتماعی همواره در پیوند با امر سیاسی معنا می‌یابد. از این رو، نسبت سنجی میان سیاست و امر سیاسی در خوانش، فهم و ارزیابی چنین ادبیاتی دارای اهمیت بسیار است. با فهم این که "امر سیاسی" نه اصطلاحی متضاد با سیاست یا معادل و جانشینی برای آن، بلکه دال بر حیطه‌ای فراگیرنده و فرارونده از آن است، وجوه سیاسی ادبیات ریتوریک را، حتا هنگامی که واژنش سیاست در آن مشهود است، بهتر می‌شود دریافت. شناخت چه-گونگی "سیاسی بودن" آثار ادبی، همچون اشعار سهراب سپهری، برای درک درست‌تر ابعاد پارادایمی این آثار و جایگاه آنها در وضعیت کنونی و آینده جامعه سیاسی ضرورت دارد.

پی‌نوشت

- ۱ برای مطالعه دربارۀ "امر منطقی" در تفکر هگل ← گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۴)، دیالکتیک هگل: مقاله‌هایی از مجموعه فلسفه نوین، ترجمۀ پگاه مصلح، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۱۱۹-۱۴۷
- ۲ برای مطالعه رابطه سروده‌های سافو و شاعران غنایی یونان باستان با زمینه اجتماعی و سیاسی آن روزگار ←

Hutchinson, G. O (2001), *Greek Lyric Poetry: A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford University Press

- ۳ برای پرهیز از تکرار بیش از حد ارجاع، لازم است ذکر شود که همه شعرهای سهراب سپهری در این مقاله، برگرفته از همین منبع است.
- ۴ در دو مقاله "مسئول زیبا شدن پر شاپرک کیست" و "هیچ ملایم" کوشیده‌ام با رویکرد فلسفی اهمیت بنیادین "زندگی" در اندیشه و شعر سهراب را نشان دهم ← ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، شماره‌های ۹۲ و ۱۰۴

۵ اصطلاح deep ecology را نخستین بار اندیشمند نروژی Arne Naess در سال ۱۹۷۳ مطرح کرد.

۶ در برابر این دیدگاه، توجه به برخی انتقادات، همچون نوشته ای در سال ۱۳۷۹خ/ ۲۰۰۰ م، برای مقایسه خالی از فایده نیست. در بخشی از این نوشته برای تخطئه تفکر سهراب چنین آمده است: «این که در اتریش نئوفاشیستی مانند "هایدر" بر سر کار آمده است اشکالی ندارد. اتحادیه اروپا بیهوده اتریش را طرد کرده است. اگر "هایدر" نباشد اروپا چیزی کم دارد. فکر می کنم هیچ جهان بینی دیگری برای یک دلال اسلحه تا این حد مفید نباشد» (مرادی کوچی، ۱۳۸۰: ۱۱۷).

۷ برای بررسی این مفهوم در تفکر هایدر بنگرید به بحث تکنولوژی مدرن در بخش سوم جلد ۷۶ از مجموعه آثار او:

Heidegger, Martin (2009), Gesamtausgabe: Band 76, Frankfurt: Vittorio Klostermann

۸ برای نمونه در انتقاد عجولانه و غیرمنصفانه رضا براهنی در مقاله ای با عنوان دور از نزاکت "بچه بودای اشرافی" آمده است: «آیا در دنیایی که همیشه در تهدید خودکامگان قرار گرفته است، می توان پاسبان ها را به هیئت شاعران دید؟ همان طور که سپهری دیده است؟» و باز چند سطر بعد: «...او از برج عاج زیبای خود... پاسبان های باتون به دست را به صورت شاعران قلم به دست مجسم می کند» (مرادی کوچی، همان: ۸۰)

۹ شاهرخ مسکوب در مقاله ای با عنوان "فصه سهراب و نوشدارو" که به گفته خود او یک روز پس از درگذشت سهراب نگاشته شده، چنین آورده است: «از مشروطیت تا حال و هر دوره با خصوصیت و به شکلی دچار این شتاب زدگی: اسیر ضرورت عمل بوده ایم و در نتیجه امروز پس از زمان نسبتاً کوتاهی بیش تر شاعران و نویسندگان اجتماعی آن روزگار چندان خواننده ای ندارند. در چنین حال و هوای اجتماعی و با این شتاب زدگی فکری، ادبیات ناچار بی واسطه به سیاست می پردازد، از سطح فراتر نمی رود و به صورت بیان نامه سیاسی درمی آید. نگاهی به شعرها و داستان های یک سال اخیر در هفته نامه ها و ماه نامه ها نشان می دهد که همچنان در به همین پاشنه می چرخد و سیاست، سرزمین ادب را تاراج می کند. نوعی روان شناسی اجتماعی مسری و همه گیر، جز برداشت بی واسطه و مستقیم از زندگی اجتماعی را عقب مانده، بیهوده و از سر سیری می داند» (سیاهپوش، ۱۳۸۹: ۲۸۹-۲۹۱). مسکوب درباره جایگاه سهراب در چنین وضعیتی می گوید: «او هرچند از اجتماع فاصله گرفته بود، اما در دل روزگار خود بود. منظورم از "روزگار"، تاریخ و سیر اجتماعی که متعلق به آنیم و پیوند زنده و پیوسته آن با جامعه بشری و نیز رابطه این جامعه با طبیعت و با کل جهان است» (همان).

کتابنامه

- سپهری، سهراب (۱۳۸۱)، هشت کتاب، چ ۳۵، تهران: طهوری
سیاهپوش، حمید (۱۳۸۹)، *باغ تنهایی: یادنامه سهراب سپهری*، چ ۱۲، تهران: نگاه
عابدی، کامیار (۱۳۷۵)، *از مصاحبت آفتاب: زندگی و شعر سهراب سپهری*، چ ۲، تهران: نشر روایت
عابدی، کامیار (۱۳۷۷)، *تپش سایه دوست: در خلوت ابعاد زندگی سهراب سپهری*، تهران: ناشر: مؤلف
مرادی کوچی، شهناز (۱۳۸۰)، *معرفی و شناخت سهراب سپهری*، تهران: قطره

- Balot, Ryan (2004), *Greek Political Thought*, Oxford: Blackwell
Burns, Gerald. L (1997), *Maurice Blanchot: The Refusal of Philosophy*, Baltimore:
The Johns Hopkins University Press
Cassirer, Ernst (1963), *The Individual and The Cosmos in Renaissance Philosophy*,
trans. Mario Domandi, New York: Harper & Row
Dallmayr, Fred (1984), *Language and Politics*, University of Notre Dame Press
Dallmayr, Fred (2010), *Integral Pluralism: Beyond Culture Wars*, The University
Press of Kentucky
Franks, Benjamin & Wilson, Matthew, eds. (2010), *Anarchism and Moral
Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan
Gadamer, Hans Georg (2006), *A Century of Philosophy*, trans. Rod Colman and
Sigrid Koepke, New York: Continuum
Goodin, Robert. E (1992), *Green Political Theory*, Cambridge: Polity Press
Horton, John & Mendus, Susan, eds. (1985), *Aspects of Toleration*, London:
Methuen
Jaeger, Werner (1946), *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Vol I, trans. Gilbert
Hight, Oxford University Press
Jaeger, Werner (1971), *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Vol III, trans. Gilbert
Hight, Oxford University Press.
Marchart, Oliver (2007), *Post-Foundational Political Thought: Political Difference
in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press
Mouffe, Chantal (2005), *On the Political*, New York: Routledge
Rancière, Jacques (2004), *The Flesh of Words: The Politics of Writing*, trans.
Charlotte Mandell, Stanford University Press

۹۲ نسبت «سیاست» و «امر سیاسی» در خوانش ادبیات ریتوریک: ...

Şahin, Bican (2010), *Toleration: The Liberal Virtue*, New York: Lexington Books

Williams, Bernard (2005), *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton University Press

