

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال یازدهم، شماره‌ی چهل‌وششم، زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۶۶-۱۳۵
(مقاله علمی - پژوهشی)

ترجمه و دریافت تاریخی اگزستانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با آخرین شاه ایران در دهه‌ی ۱۳۴۰ و اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰

مرضیه ملکشاهی^۱، علی خزاعی فرید^۲

چکیده

اگزستانسیالیسم از جمله جنبش‌های فلسفی مهم در اروپای بعد از جنگ جهانی دوم بود. بررسی دریافت این فلسفه در ایران و معروف‌ترین بنیان‌گذار و شارح آن «ژان پل سارتر» نشان می‌دهد که گفتمان اگزستانسیالیستی در بستر تحولات سیاسی، فرهنگی و تاریخی در ایران و در آمیزش با افق فکری روشنفکران و مترجمان ایرانی، چهره‌های گوناگونی از خود نشان داده است. اگزستانسیالیسم سارتر در آغاز ورود خود به ایران در دهه‌ی ۱۳۲۰، به عنوان یک فلسفه‌ی سطحی، امپریالیستی، پوچ‌گرا و غیرسیاسی معرفی شد، اما رفته‌رفته مترجمان و نویسندگان ایرانی با اهدافی چون مبارزه با شاه و پیوستن به نهضت جهان‌سوم‌گرایی، از سارتر یک مبارز انقلابی و از فلسفه‌ی اگزستانسیالیسم یک ایدئولوژی انقلابی و سیاسی ساختند. نگارندگان پژوهش حاضر کوشیده‌اند تا با تحلیل اسناد (پیرامتن‌های ترجمه‌ی آثار سارتر و ترجمه آثار مرتبط با سارتر و اگزستانسیالیسم، اعم از مقدمه‌ی ترجمه‌ها، مؤخره‌ها، نقد ترجمه‌ها، مصاحبه‌های مترجمان و تولیدات متنی نویسندگان و روشنفکران ایرانی درباره‌ی اگزستانسیالیسم در کتب و مجلات مختلف) در بستر بافت تاریخی، نشان دهند که

۱. استادیار مطالعات ترجمه، گروه زبان انگلیسی دانشگاه دامغان، سمنان، ایران،

m.malekshahi1983@gmail.com

۲. دانشیار مطالعات ترجمه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، khazaeeFarid@ferdosi.um.ac.ir

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۱/۱۹، تاریخ تأیید ۱۴۰۰/۶/۲

چگونه شرایط خاص نسلی که تحت تأثیر انقلاب‌های جهانی و ضد استعماری می‌خواست به شیوه‌ای بنیادین و سریع نظام موجود را که در نظرش دست‌نشاندهی استعمار بود، برافکند، باعث اتخاذ شیوه‌ای از عمل توسط این نسل شد که آگزیستانسیالیسم را از خاستگاه هستی‌شناختی و فلسفی خود جدا کرد و باعث شد آگزیستانسیالیسم در ایران قبل از انقلاب ۱۳۵۷ نه به عنوان یک فلسفه، بلکه بیشتر به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی به کار گرفته شود.

واژه‌های کلیدی: آگزیستانسیالیسم، سارتر، ترجمه، ایران، جهان‌سوم‌گرایی

مقدمه

انتقال و دریافت گفتمان‌ها غالباً به همان سادگی صورت نمی‌پذیرد که پنداشته می‌شود. گفتمان‌ها صرفاً به این دلیل منتقل نمی‌شوند که خلأیی را در دانش پرکنند و یا چیزی را تولید کنند که در زبان و فرهنگ مقصد وجود ندارد، بلکه غالباً با اهداف خاصی منتقل می‌شوند. ترجمه در انتقال گفتمان‌ها از مرزهای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تأثیر بسیاری دارد. گفتمان‌ها در مسیر جابجایی از طریق ترجمه و دیگر اشکال بازنویسی، با گسستن از برخی روابط بینامتنی پیشین و قرارگرفتن در شبکه‌ی روابط بینامتنی جدید، معانی و مقاصد تازه‌ای پیدا می‌کنند که چه بسا در تناقض با معانی و مقاصد پیشین باشد. با وجود این، غالباً هنگامی که از گفتمان‌ها و تأثیرات آنها سخن به میان می‌آید، ماهیت ترجمه‌ای و وارداتی آنها نادیده گرفته می‌شود، گویی که گفتمان تازه‌وارد بی‌هیچ تغییر و تبدیل به فرهنگ مقصد وارد و منشأ تأثیرات گوناگونی می‌شود.

رویکرد تاریخی به مسئله انتقال و دریافت گفتمان‌ها از طریق ترجمه، ضمن اینکه سیر تحول گفتمان‌های وارداتی را در بافت‌های مختلف تاریخی نشان می‌دهد، با پرهیز از به کارگیری نظریه‌ها، قالب‌ها و الگوهای از پیش ساخته، بر ویژگی‌های خاص هر گفتمان تأکید می‌کند؛ ویژگی‌هایی که اغلب در مطالعات توصیفی ترجمه که به دنبال توصیف نقش کلی ترجمه و تعمیم دادن آن به بافت‌های مختلف فرهنگی است، نادیده گرفته می‌شود. علاوه بر این، رویکرد تاریخی به مسئله انتقال و دریافت گفتمان‌ها از طریق ترجمه، به

| ترجمه و دریافت تاریخی اگزیستانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با ... | ۱۳۷

بازسازی بخشی از تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران می‌انجامد که ترجمه در آن تأثیر داشته است.

تاریخ معاصر ایران عرصه‌ی ورود گفتمان‌های مختلفی است که بررسی تاریخی دریافت آنها هم به درک ما از آن گفتمان‌ها و تأثیرات آنها و هم به درک ساختارهای کلان‌تر جامعه کمک می‌کند. از جمله گفتمان‌های مهم قبل از انقلاب گفتمان اگزیستانسیالیستی است که گاه گستره‌ی تأثیرگذاری آن در محیط سیاسی و روشنفکری قبل از انقلاب، با گفتمان مارکسیستی مقایسه می‌شود (امن‌خانی، ۱۳۹۲). این گفتمان که تاریخ ورود آن به عرصه‌ی ادبی و روشنفکری ایران به اوایل دهه‌ی ۱۳۲۰ برمی‌گردد، به مدت بیش از دو دهه به یکی از گفتمان‌های اصلی روشنفکری و سیاسی تبدیل شد. این گفتمان مانند بسیاری از گفتمان‌های معاصر وارداتی و حاصل ترجمه و انواع دیگر بازنویسی بوده است.

ورود اگزیستانسیالیسم سارتر به ایران که با قدرت گرفتن و سلطه‌ی حزب توده در عرصه‌ی سیاسی و روشنفکری هم‌زمان بود، با دشواری‌هایی همراه بود. هدف شارحان و مترجمان این گفتمان در دهه‌ی ۱۳۲۰ - که عمدتاً از میان روشنفکران غیرچپ یا بریده از حزب توده بودند - معرفی دانش، فلسفه و ادبیات غرب و مقابله با گفتمان مارکسیستی غالب از طریق معرفی یک گفتمان غربی قدرتمند و غیرچپ بود. خصومت حزب توده با اگزیستانسیالیسم یکی از موانع رشد این گفتمان در دهه‌ی ۱۳۲۰ بود (Malekshahi & Khazaei, 2019). تقابل میان مارکسیسم روسی و اگزیستانسیالیسم سارتری - که در نگرش حزب کمونیست شوروی به اگزیستانسیالیسم و همچنین در آثار اولیه‌ی سارتر مشهود بود - ابزاری بود که اعضاء حزب توده برای پیشبرد مارکسیسم و روشنفکران - مترجمان ضد مارکسیسم - برای به چالش کشیدن مارکسیسم به کار می‌بردند. عوامل مختلفی از جمله گزینش هدفمند آثار سارتر برای ترجمه و تلاش‌های حزب توده برای تثبیت مارکسیسم به عنوان یک گفتمان بلامنزاع، دست به دست هم دادند و تصویری از سارتر و اگزیستانسیالیسم ترسیم کردند که برای چند دهه برجای ماند. در این دوره مترجمان آثار سارتر عمدتاً روشنفکران و نویسندگان حرفه‌ای بودند که فعالانه به ترجمه آثار سارتر و آثاری درباره اگزیستانسیالیسم پرداختند تا ایدئولوژی سیاسی

حاکم را تأیید یا رد کنند (همان).

اگرچه اگزیستانسیالیسم در آغاز ورود به ایران (دهه‌ی ۱۳۲۰)، فلسفه‌ای ضدعمل، پوچ‌گرا، بدبین و انزواطلب شناخته شد که تهدیدی برای مارکسیسم و اهداف انقلابی آن به شمار می‌رفت، پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، مترجمان و روشنفکران ایرانی رفته‌رفته از آن یک ایدئولوژی سیاسی و انقلابی برای مبارزه با رژیم شاه ساختند. کودتای ۲۸ مرداد که بسیاری از روشنفکران را به بشردوستی و حسن‌نیت قدرت‌های بزرگ بدبین کرده بود، رشد احساسات ملی‌گرایانه‌ای را باعث شد که از گفتمان‌های ضداستعماری، غرب‌ستیزانه و جهان‌سوم‌گرایانه‌ی رایج دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در جهان تغذیه می‌کرد (Boroujerdi, 2003:15). این جنبش بومی‌گرا و غرب‌ستیز در ایران، بهترین متحد خود را آثار و شخصیت سارتر دید. البته این اتفاق یک‌شبه رخ نداد؛ قبل از هرچیز لازم بود اگزیستانسیالیسم سارتر از اتهاماتی که در دهه‌ی ۱۳۲۰ در ایران بر آن وارد شده بود مانند: پوچ‌گرایی، بدبینی، امپریالیستی و ضدانقلاب بودن تبرئه شود. همچنین باید جنبه‌هایی از فلسفه سارتر برجسته می‌شد که با اهداف انقلابی و ضداستعماری همسو بود و دیگر جنبه‌های فلسفه‌ی سارتر در محاق قرار می‌گرفت. چهره‌ی چندگانه‌ی سارتر و فلسفه‌ی در حال تکوین او مجال برای مترجمان و روشنفکران ایرانی بود که با انتخاب آثار هم‌سو با ایدئولوژی‌شان، بر عقاید و مبارزات خود مهر تأیید بزنند.

از اوایل دهه ۱۳۴۰ روشنفکران و مترجمان آثار سارتر، با تبرئه اگزیستانسیالیسم از اتهام پوچ‌گرا و ضدانقلابی بودن و با جدا کردن آن از خاستگاه هستی‌شناختی و فلسفی‌اش، به ایدئولوژی تازه‌ای دست یافتند که رقیب و حتی جایگزین ایدئولوژی لنینیستی - مارکسیستی محسوب می‌شد که در آن زمان ممنوع شده و تا حدی محبوبیت خود را از دست داده بود.

بسیاری از مترجمان و روشنفکران ایرانی که نمی‌توانستند مستقیم بر ضد شاه - که به زعم آنها دست‌نشانده‌ی غرب و قدرت‌های استعماری بود - وارد میدان مبارزه شوند، دشمنی خود را متوجه فرهنگ غرب و تمایلات استعماری آن کردند و نگرشی جهان‌سوم‌گرایانه در پیش گرفتند. در واقع روشنفکران ایرانی در نقد غرب و مبارزه با

| ترجمه و دریافت تاریخی اگزیستانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با ... | ۱۳۹

استعمار و تمایلات استعمارگرانه‌ی غرب، به طور غیرمستقیم با رژیم شاه به مبارزه می‌پرداختند و در این راه از ترجمه، به‌ویژه ترجمه‌ی آثار سارتر، کمک بسیار می‌گرفتند. نقد غرب، معرفی رهبران جنبش‌های جهان سوم و دعوت کردن به عمل و خشونت انقلابی، سه مولفه‌ی اصلی گفتمان غرب‌ستیزی و جهان سوم‌گرایی در ایران دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ بود که از سارتر و آثارش مدد می‌گرفت و به طور غیرمستقیم در خدمت مبارزه با رژیم شاه بود.

ذکر این نکته ضروری است که دریافت اگزیستانسیالیسم سارتری در ایران پیش از انقلاب و به ویژه دهه‌ی ۱۳۴۰ و اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰ را نمی‌توان صرفاً به مبارزه با غرب و استعمار و به طور غیرمستقیم مبارزه با رژیم شاه تقلیل داد. هدف این مقاله نشان دادن یکی از جنبه‌های بارز دریافت تاریخی اگزیستانسیالیسم سارتر در این دوره است.

در مقاله‌ی حاضر ابتدا به‌طور مختصر به معرفی سارتر و فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم خواهیم پرداخت. سپس، از تلاش‌های روشنفکران و مترجمان دهه‌ی ۱۳۴۰ برای تیرئه‌ی سارتر و اگزیستانسیالیسم از اتهامات وارده دهه‌ی ۱۳۲۰ بر آن، گزارشی ارائه می‌شود و در ادامه درباره‌ی سه مولفه‌ی اصلی گفتمان غرب‌ستیزانه و جهان‌سوم‌گرایانه در ایران که پوششی برای مبارزه با شاه بود و در این راه از سارتر و آثارش مدد می‌گرفت، به تفصیل بحث خواهد شد.

اگزیستانسیالیسم

اگزیستانسیالیسم مهم‌ترین فلسفه در اروپای بعد از جنگ جهانی دوم بود. این فلسفه صرفاً به جامعه‌ی دانشگاهی محدود نبود بلکه در دنیای روزنامه‌نگاری، در میان روشنفکران کافه‌نشین و ادیبان و هنرمندان نیز از محبوبیت بی‌مانندی بهره‌مند بود. از ظهور این فلسفه در آثار اندیشمندانی چون نیچه و کی‌یرکه‌گارد تا رواج و شهرت آن در آثار هایدگر و سارتر در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰م، فاصله‌ای نزدیک به یک قرن است (مگی، ۱۳۹۲: ۲۰۸).

اگرچه حتی در جامعه‌ی دانشگاهی توافق بر سر تعریفی واحد از اگزیستانسیالیسم

دشوار است، در تمامی تعاریفی که از آن به دست داده شده، مؤلفه‌های مشترکی وجود دارد که همگان بر سر آن توافق دارند. نخست اینکه، اکثر اگزیستانسیالیست‌ها در مقابل جریانی در فلسفه واکنش نشان داده‌اند، که دست‌کم از عصر روشنگری (و در واقع از عصر باستان) رایج بوده است، جریانی که بر این باور است انسان می‌تواند با قوه‌ی تعقل حقیقت را درباره خود و جهان هستی کشف کند. اگزیستانسیالیست‌ها به یک حقیقت کلی و جهان‌شمول قائل نیستند که از راه تعقل کشف می‌شود، بلکه بر تجربه‌ی زیسته‌ی افراد تأکید می‌کنند (Pamerleau, 2009:11). تأکید بر منظر فردی ویژگی دوم اگزیستانسیالیسم است. به عقیده‌ی اگزیستانسیالیست‌ها، فلسفه باید به مطالعه خود انضمامی بپردازد. توصیفات کلی و انتزاعی درباره‌ی ماهیت انسان در کشف معنای زندگی به ما کمک نمی‌کند، باید بر تجربه‌ی افراد از هستی تأکید کرد (همان، ۱۲). نزد اگزیستانسیالیست‌ها وجود همواره منحصر به فرد است، یعنی وجود به صورت کلی وجود ندارد، بلکه همواره به صورت وجود او، وجود من و وجود تو مطرح است (Abbagnano, 2019). ویژگی سوم اگزیستانسیالیسم تأکید بر آزادی است. تمام فلاسفه‌ی مهم اگزیستانسیالیست به نحوی بر مسئله‌ی آزادی تأکید کرده‌اند. آزادی‌ای که با مسئولیت و مسئولیتی که با اضطراب همراه هست (Pamerleau, 2009: 12). لزوم خلق معنی از دیگر ویژگی‌های اگزیستانسیالیسم است. به زعم اگزیستانسیالیست‌ها نه در ماهیت انسان و نه در جهان هستی معنایی یافت نمی‌شود و این وظیفه‌ی انسان است که با انتخاب‌های خود برای زندگی معنی‌آفرینی کند (همان، ۱۳).

به طور کلی، فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم واکنشی است به تمام فلسفه‌های جوهر‌گرا از جمله فلسفه افلاطون و هگل که به وجود جوهر و ماهیت و صورتی از پیش تعیین‌شده برای انسان و اجتماع قائل‌اند. فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم با مقدم دانستن وجود بر ماهیت، در مقابل هر فلسفه‌ای اعم از دینی و عقلی قرار می‌گیرد که قائل به وجود طرح و نقشه و مشیّت از پیش تعیین‌شده برای انسان باشد. اگزیستانسیالیست‌ها بر این باورند که ویژگی، بی‌همتایی و تمامیت انضمامی وجود را در هر مورد خاص، در چارچوب جوهرها، صورت‌ها، و یا قوانین عام و کلی از جمله قوانین روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، فلسفی و

دینی نمی‌توان شناخت (بشیریه، ۱۳۹۵: ۲۴۰-۲۴۱).

اصطلاح «اگزیستانسیالیسم» را نخستین بار فیلسوف کاتولیک فرانسوی گابریل مارسل، در سال ۱۹۴۳م در بیان عقاید خود و توضیح برخی شباهت‌های این عقاید با اندیشه‌های سارتر به کار برد. با آنکه سارتر وقتی برای نخستین بار این اصطلاح را شنید به آن واکنش منفی نشان داد، رفته‌رفته ناگزیر شد که آن را به کار ببرد. چند ماه بعد در سخنرانی‌اش با عنوان «اگزیستانسیالیسم گونه‌ای اومانیزم است»، از این اصطلاح برای توضیح عقایدش استفاده کرد و در سال ۱۹۷۵م گفت که اگر لازم باشد حتماً برچسبی به او بزنند، اگزیستانسیالیست را به پیروی از مارکسیست و آیینی دیگر ترجیح می‌دهد (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۶۱-۱۶۰).

تولوج (۱۹۵۲: ۳۱-۳۴) در بحث درباره‌ی سرچشمه‌های اگزیستانسیالیسم، سوپژکتیویته‌ی کی‌یرکه‌گارد را در واکنش به فلسفه‌ی هگل و پدیدارشناسی هوسرل را در واکنش به پوزیتیویسم، دو آبخور اصلی فلسفه اگزیستانسیالیسم در آثار گروهی از فلاسفه برمی‌شمارد که سارتر شخصیت مرکزی آنهاست. سارتر را عموماً پدر فلسفه اگزیستانسیالیسم می‌دانند. تلاش خستگی‌ناپذیر سارتر در حوزه‌ی فلسفه و ادبیات و فعالیت‌های سیاسی‌اش در نیمه‌ی دوم زندگی، به شهرت جهانی‌اش انجامید. نوشته‌های او حیات روشنفکری را در دهه‌ی بعد از جنگ جهانی دوم رقم زد (Flynn, 2004). سارتر، فلسفه‌ی هستی‌شناسی پدیدارشناختی^۱ یا اگزیستانسیالیسم خود را در هزاران صفحه از نوشته‌های غیرداستانی، در آثار نظری بزرگی چون *امر تخیلی*^۲، *هستی و نیستی*^۳ و *تقد عقل دیالکتیک*^۴ و در زندگی‌نامه‌ی روان‌کاوانه‌ی نویسنده‌گانی چون چارلز بودلر، ژان ژنه و گوستاو فلوبر ارائه کرد. وی همچنین به تبیین فلسفه‌ی خود در مجموعه‌ی باشکوهی از آثار داستانی پرداخت که مجموعه داستان‌های کوتاه، چهار رمان و ده نمایشنامه را شامل می‌شود. او از این رهگذر فلسفه‌اش را همه فهم کرد و مخاطبان بیشتری به دست آورد (Cox, 2009: 1).

1. Phenomenological ontology
2. The Imaginary
3. Being and Nothingness
4. The Critique of Dialectical Reason

مهم‌ترین مفاهیمی که در فلسفه‌ی سارتر و عمدتاً در کتاب هستی و نیستی مطرح شده، عبارت است از: هستی - در-خود^۱ و هستی - برای - خود^۲، آگاهی و حیث‌التفاتی^۳، هستی - برای - دیگری^۴، آزادی و مسئولیت^۵، سوء نیت^۶ و اصالت^۷. سارتر نه تنها در آثار فلسفی بلکه در تمام آثار ادبی و حتی زندگی‌نامه‌هایی که نوشته، به این مفاهیم پرداخته است.

سارتر در هستی و نیستی، آگاهی را با دو وجه «هستی - در-خود» و «هستی - برای - خود» توصیف می‌کند. درک این دو مفهوم برای درک فلسفه‌ی سارتر ضروری است. «هستی - در-خود» شامل پدیده‌هایی است که ما از آنها آگاهیم. به عبارت دیگر، «هستی - در-خود» ابژه‌ی آگاهی ما را تشکیل می‌دهد (Pamerleau, 2009: 25). بیشتر فلاسفه درباره‌ی اینکه چه چیزی به بنیادی‌ترین شکل ممکن وجود دارد، نظراتی ابراز کرده‌اند. برای مثال از نظر رنه دکارت، ذهن، ماده و خدا وجود دارند. از نظر سارتر تنها «هستی - در-خود» وجود دارد. «هستی - در-خود» وجود دارد، قائم به خود است و به چیز دیگری وابسته نیست. چون «هستی - در-خود» همان چیزی است که هست و هرگز نمی‌تواند غیر از آن باشد، نمی‌تواند هیچ طرحی دراندازد (Cox, 2009: 13). برعکس «هستی - در-خود»، هر نوع آگاهی و هر شخصی «هستی - برای - خود» است. بنابراین، واژه‌های آگاهی، شخص و «هستی - برای - خود» را می‌توان به جای هم به‌کاربرد. سارتر با کنکاش و بررسی «هستی - برای - خود»، ویژگی‌های اساسی و وجودی آگاهی بشری و واقعیت را می‌کاود (همان، ۱۵). سارتر از اصطلاح «هستی - در-خود»، برای اشاره به چیزها و از اصطلاح «هستی - برای - خود» برای اشاره به هستنده‌ای استفاده می‌کند که آگاهی برای او شرط ضروری است، یعنی انسان (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۸۶). آگاهی به صورت «هستی - برای - خود»، وجود دارد. سارتر برای توصیف پدیدارشناختی رابطه‌ی بین

-
1. Being-in-itself
 2. Being-for-itself
 3. Consciousness and Intentionality
 4. Being-for-others
 5. Freedom and Responsibility
 6. Bad Faith
 7. Authenticity

| ترجمه و دریافت تاریخی اگزیستانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با ... | ۱۴۳

«هستی - در - خود» و «هستی - برای - خود»، مفهوم حیث‌التفاتی را به تبع هوسرل مطرح می‌کند (Cox, 2009: 17-18). از نظر هوسرل آگاهی برخلاف آنچه دکارت می‌گوید، به خودی خود چیزی نیست و تنها در ارتباط با آن چیزی وجود پیدا می‌کند که به آن آگاهی دارد. سارتر این ویژگی آگاهی را که آگاهی همواره باید آگاهی از چیزی باشد، حیث‌التفاتی می‌نامد (Tulloch, 1952: 34) از آنجا که آگاهی همواره آگاهی درباره‌ی چیزی است، هر تلاشی برای تجزیه و تحلیل آگاهی مستلزم شناخت ایزه‌های آگاهی است. در واقع پدیدارشناسی می‌کوشد که با بررسی پدیده‌های مختلف، یعنی آنچه که بر آگاهی پدیدار می‌شود، به شناختی از آگاهی برسد (Cox, 2009: 19). همان‌طور که گفته شد، از نظر سارتر واقعیت انسانی همان «هستی - برای - خود» است، اما سارتر همچنین می‌گوید که واقعیت انسانی به همین ختم نمی‌شود. به زعم سارتر وجوهی دیگر از آگاهی وجود دارد که می‌توان آن را «هستی - برای - دیگری» نامید (سارتر، ۱۳۹۶: ۳۲۹). هر فردی برای دیگران وجود دارد و مورد قضاوت آنان قرار می‌گیرد. «هستی - برای - دیگری» به صورت شرم، خجالت، افتخار و دیگر احساسات و حالاتی تجلی می‌یابد که اساساً با وجود دیگری در ارتباطند (Cox, 2009: 23).

نظریه‌ی سارتر درباره‌ی آزادی ریشه در نظریه‌ی او درباره‌ی انتخاب و عمل دارد که این نظریه نیز به نوبه خود از نظریه‌ی او درباره‌ی آگاهی و «هستی - برای - خود» سرچشمه می‌گیرد. همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، «هستی - برای - خود» یک هستی نامتعین و متناقض است و به خودی خود چیزی نیست و همواره با امکان‌هایی روبه‌رو می‌شود که می‌تواند آنها را آزادانه انتخاب کند و با عمل خود به آنها عینیت ببخشد (همان، ۲۹ - ۳۰). از نظر سارتر (۱۳۹۶: ۶۷۰)، آزاد بودن به این معنی نیست که آنچه را که بخواهیم بتوانیم به دست بیاوریم، بلکه آزاد بودن یعنی مصمم‌کردن خویش به خواستن، و یا به معنی وسیع کلمه آزاد بودن یعنی انتخاب کردن. انسان‌ها برای غلبه بر اضطراب ناشی از آزادی و مسئولیتی که آزادی به همراه دارد، اغلب آزادی خود را انکار می‌کنند و از پذیرش انتخاب‌های خود سرباز می‌زنند. سارتر، انکار آزادی را برای غلبه بر اضطراب و فرار از مسئولیت سوءنیت می‌نامد (۱۳۶۱: ۲۹). به زعم سارتر «اگر انسان هر آنچه هست

باشد، سوءنیت برای همیشه ناممکن می‌شود.» (۱۳۹۶: ۱۱۵) سارتر سوءنیت را با عدم اصالت برابر می‌داند و عدم اصالت را تلاش برای فرار از مسئولیت بر می‌شمرد. «هستی - برای - خود» همواره باید آنچه را که هست انتخاب کند، چرا که نمی‌تواند آن چیزی که هست باشد. «هستی - برای - خود» محکوم به آزادی است، چرا که همواره باید انتخاب کند. از نظر سارتر، عدم اصالت ردّ و انکار این حقیقت بنیادی وجودی است که انسان آزاد و مسئول است و اصالت در واقع پذیرفتن این حقیقت وجودی است. فرد اصیل نه تنها این واقعیت وجودی را می‌پذیرد، بلکه به آن به مثابه‌ی یک منبع ارزش نگاه می‌کند (Cox, 2009: 39-40).

همانطور که در ادامه خواهیم دید، بررسی اسناد تاریخی و الگوی ترجمه‌های صورت گرفته در دهه‌ی ۱۳۴۰ و اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰ نشان می‌دهد که مفاهیم اصلی فلسفه اگزیستانسیالیسم هیچ‌گاه به طور جدی در این دهه مورد اقبال، بررسی و نقد قرار نگرفت.

چگونگی ترجمه‌ی آثار سارتر در ایران

در دهه‌ی ۱۳۴۰، هم ترجمه‌ی آثار سارتر و هم تألیف‌ها درباره‌ی سارتر و اگزیستانسیالیسم اعم از کتاب و مقاله، چنان شدتی یافت که این دهه را می‌توان دوره‌ی طلایی ترجمه‌ی آثار سارتر در ایران و دوره‌ی اقبال به اگزیستانسیالیسم دانست. در این دهه علاوه بر ترجمه‌ی ده‌ها مقاله و مصاحبه از سارتر در مجله‌های مختلف، ۲۵ ترجمه^۱ از هجده اثر سارتر نیز به صورت کتاب چاپ شد که در مقایسه با دهه‌ی ۱۳۲۰ (ترجمه‌ی چهار اثر) و دهه‌ی ۱۳۳۰ (ترجمه‌ی پنج اثر) رقم بسیار زیادی به‌شمار می‌رود. از هجده اثر ترجمه‌شده از سارتر، پنج اثر غیرداستانی (شش ترجمه) و سیزده اثر داستانی (نوزده ترجمه) است، که از بین این سیزده اثر داستانی، چهار اثر - دیوار، روسپی بزرگوار،

۱. چهار ترجمه از آثار سارتر از جمله: دیوار ترجمه‌ی پرویز شکیب؛ هستی و نیستی ترجمه‌ی عنایت‌الله شکیباپور؛ آخرین مهلت ترجمه‌ی پ. بهروز و چرخنده ترجمه‌ی داریوش مؤدبیان فاقد تاریخ انتشار هستند، اما به احتمال زیاد در دهه‌ی ۱۳۴۰ ترجمه شده‌اند، زیرا ناشران آنها عمدتاً در دهه‌ی ۱۳۴۰ش فعال بودند.

| ترجمه و دریافت تاریخی اگزیستانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با ... | ۱۴۵

چرخ‌دنده و مرده‌های بی‌کفن و دفن- در دهه‌های قبل هم ترجمه شده بود. در این دهه تقریباً همه‌ی آثار داستانی و نمایشی چاپ‌شده از سارتر به‌جز دو اثر (نکراسوف و کین) ترجمه شدند. از میان آثار غیرداستانی سارتر، فقط آثار زیر ترجمه شد: ترجمه‌ی ناکامل اثری فلسفی روان‌شناختی با نام اصول روان‌شناسی و انگیزه‌های روانی، به فاصله‌ی ۲۹ سال از نشر کتاب به زبان فرانسوی؛ اثر فلسفی با عنوان هستی و نیستی، به فاصله‌ی بیش از بیست سال؛ دفاعیه‌ی سارتر از فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم با نام اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، به فاصله‌ی نوزده سال؛ کتابی نظری درباره‌ی نقش ادبیات در جامعه با عنوان ادبیات چیست؟ به فاصله‌ی ۲۱ سال؛ کتابی درباره‌ی انقلاب کوبا (جنگ شکر در کوبا) به فاصله‌ی یک سال از نشر آن به زبان فرانسوی. در این دهه هم مانند دهه‌های قبل مهم‌ترین آثار فلسفی سارتر یا ترجمه نشد یا به‌صورت خلاصه و ناکامل و نارسا ترجمه شد؛ به طوری که در همان زمان هم از آنها استقبال نشد. الگوی ترجمه‌ی آثار سارتر در این دهه نشان می‌دهد که دریافت سارتر و مکتب او دریافتی فلسفی نبود. روشنفکران و مترجمان ایرانی هم‌سو با ایدئولوژی‌های سیاسی، بیش از فلسفه‌ی سارتر بر آثار سیاسی و یا تفسیر آثار ادبی او تأکید می‌کردند. از میان آثار نظری سارتر فقط ترجمه‌ی دفاعیه‌اش از فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر در مقام کتابی فلسفی، و ترجمه‌ی کتاب ادبیات چیست؟ با استقبال طیف‌های مختلفی از روشنفکران و نویسندگان روبه‌رو شد که شرح آن به دنبال خواهد آمد.

در این دهه همچنین تعداد کتاب‌های ترجمه شده و کتاب‌های تألیفی درباره‌ی سارتر و اگزیستانسیالیسم نسبت به دهه‌های قبل افزایش یافت. فهرست آثار ترجمه شده و تألیفی درباره‌ی اگزیستانسیالیسم نشان می‌دهد که شناخت این فلسفه در دهه‌ی ۱۳۴۰ بیش از آنکه حاصل ترجمه‌ی آثار نظری و فلسفی سارتر باشد، نتیجه‌ی ترجمه‌ی آثاری از دیگر نویسندگان درباره‌ی اگزیستانسیالیسم و همچنین زورآزمایی نویسندگان ایرانی با این فلسفه است.

در این دوره همانند دهه‌ی ۱۳۲۰، بسیاری از نوشته‌های تألیفی و حتی گاهی مقدمه‌ی مترجمان آثار سارتر، در ردّ یا نقد این فلسفه و نماینده‌ی آن بود؛ اما این‌گونه نقد و طردها

نه تنها از محبوبیت سارتر و اگزیستانسیالیسم نکاست بلکه بر آن افزود. همان‌طور که در فهرست بالا مشخص است، ترجمه‌ی بیشتر آثار سارتر در ایران با تأخیری بیست‌ساله و حتی بیشتر صورت گرفته است. به جز ترجمه‌ی گوشه‌نشینان آلتونا با تأخیر چهار سال؛ جنگ شکر در کوبا، با تأخیر یک سال؛ کلمات با تأخیر یک سال و زنان تروا با تأخیر دو سال، بیشتر ترجمه‌های آثار سارتر که برای بار اول در این دهه انجام شد، نزدیک به دو دهه یا بیشتر با زمان انتشار اصل آثار به زبان فرانسوی فاصله داشتند؛ به طوری که ترجمه‌ی آثار مربوط به دوره‌ی نخست تفکر سارتر - مرحله‌ی اگزیستانسیالیستی تر تفکرش - با تأخیری طولانی انجام شد و در کنار آثاری قرار گرفت که به مرحله‌های بعدی تفکر وی - مرحله‌ی مارکسیستی تر تفکرش - تعلق داشت. همین مسئله، چهره‌ی چندگانه و گاه متناقض وی را پیچیده‌تر و متناقض‌تر کرده بود. علاوه بر تأخیر در ترجمه، رعایت نکردن توالی زمانی انتشار این آثار هم به این مسئله دامن زد؛ تاجایی که در این دهه و دهه‌های بعد سارتر و اگزیستانسیالیسم در ایران در خدمت هدف‌های گوناگون و گاه کاملاً متناقضی قرار گرفت.

در اواخر دهه‌ی ۱۳۳۰ و اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰، اگزیستانسیالیسمی که تا آن زمان در نتیجه تلاش‌های حزب توده و الگوی ترجمه‌ها و مترجمان به عنوان فلسفه‌ای ضدعمل، پوچ‌گرا و بدبین و انزوا طلب شناخته شده بود، رفته‌رفته در مقالات تألیفی و ترجمه‌ها تصویر دیگری از خود به نمایش گذاشت که در تقابل با تصویر اولیه آن در ایران دهه‌ی ۱۳۲۰ بود. در این دهه بر خلاف دهه‌های قبل، شاهد ترجمه‌ی آثار غیرداستانی سارتر از جمله مصاحبه‌ها و مقالاتی نیز هستیم، که بر خلاف آثار داستانی سارتر - که اغلب شخصیت‌های پوچ‌گرا و مالیخولیایی را به تصویر می‌کشد - تصویری دیگروگونه از وی به نمایش می‌گذارد. نمی‌توان به یقین گفت که آیا نوشته‌های مندرج در نشریاتی از جمله «سخن»، «راهنمای کتاب»، «انتقاد کتاب» و دیگر نشریات مهم، مسیر ترجمه‌ی آثار سارتر را تغییر داده است، یا اینکه ترجمه‌های آثار غیرداستانی سارتر تصویر دیگری از او به دست داده که در نوشته‌های بومی منعکس شده است. مسلم است که همزیستی، تعامل و همکاری عرصه‌ی ترجمه و تألیف در این دهه، به شکل‌گیری تصاویری متفاوت از تصویر

اولیه‌ی سارتر دامن‌زده است.

تبرئه‌ی سارتر و اگزیستانسیالیسم از اتهام بدبینی و پوچ‌گرایی

یکی از مهم‌ترین تلاش‌هایی که در دهه‌ی ۱۳۴۰ صورت گرفت، تلاش برای تبرئه سارتر از اتهام نومیدی، بدبینی، ضدیت با عمل اجتماعی و پرداختن به مضامین مالیخولیایی بود. اگرچه در ایران این تلاش عمدتاً در ترجمه‌ی کتاب *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر* در سال ۱۳۴۴ نمود یافت (از این کتاب معمولاً به عنوان کتابی یاد می‌شود که سارتر و اگزیستانسیالیسم «واقعی» را به جامعه ایران شناساند)، واقعیت این است که تلاش برای فاصله گرفتن از روایت دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ درباره‌ی اگزیستانسیالیسم، قبل از ترجمه‌ی این کتاب آغاز شده بود. ترجمه‌ی یک مصاحبه و سخنرانی از سارتر با عنوان «رنالیسم و ادبیات جدید» و چاپ آن در قالب یک کتاب در سال ۱۳۴۰، نخستین تلاش در عرصه‌ی ترجمه و نشر کتاب برای ترسیم تصویری دیگرگونه از سارتر و فلسفه اگزیستانسیالیسم به شمار می‌آید.

ترجمه‌ی این مصاحبه و چاپ آن به صورت کتاب و با عنوان *رنالیسم در ادبیات و هنر*، سارتر را که حزب توده و طرفداران رنالیسم سوسیالیستی - از جمله سیروس پرهام در کتاب *رنالیسم و ضدرنالیسم* - طی دو دهه‌ی گذشته فیلسوفی ضدرنالیسم و پوچ‌گرا معرفی کرده بودند، به عنوان یک نویسنده طرفدار رنالیسم به جامعه ایران معرفی کرد. سارتر در این مصاحبه به بازتعریف رنالیسم سوسیالیستی و معرفی رنالیسمی متفاوت با آن می‌پردازد و می‌گوید: «مطلقاً دلیلی وجود ندارد که ما حقایقی مانند جنگ طبقاتی یا موقعیت طبقه‌ی کارگر را به زبان رنالیسم سال ۱۸۸۰ بیان کنیم. [...] کسی که صحبت از رنالیسم - سوسیالیسم می‌کند، مقصودش این نیست که باید نحوه‌ی کار را تعیین کرد و هنر را تا سطح یک پدیده همراه با واقعیت‌های سیاسی پایین آورد. [...] برای من حیرت‌آور است که مارکسیسم و رنالیسم سوسیالیستی، آنطور که سابقاً تعریف می‌شد، فقط با کارگر بالغ سروکار دارد. زمان کودکی کارگری که خود فرزند کارگر دیگری است کجا می‌ماند؟» (سارتر، ۱۳۴۰، ۲۳-۲۹)

دیگر اثری که ترجمه‌ی آن در سال ۱۳۴۱ تصویر سارتر را به عنوان یک فیلسوف ضداجتماعی و پوچ‌گرا به چالش کشید، جنگ شکر در کوبا بود که بار اول تقریباً مقارن با انتشار آن در فرانسه، در روزنامه کیهان به چاپ رسید و با فاصله‌ی کمتر از یک‌سال به صورت کتاب چاپ شد. جنگ شکر در کوبا (۱۹۶۱) نام مجموعه مقالاتی است که ژان پل سارتر درباره‌ی سفرش به کوبا و مشاهداتش از انقلاب آن کشور نوشته است. سارتر در این کتاب با لحنی ستایش‌گرانه به شرح سفر خود و انقلاب کوبا و دستاوردهای آن می‌پردازد. افکاری (۱۳۵۹: ۶) در مقدمه‌ی ترجمه‌ی خود تصویری جدید از سارتر به عنوان یک مبارز و روشنفکر به دست می‌دهد و می‌نویسد: «ژان پل سارتر فیلسوف، رمان‌پرداز، درام‌نویس و روشنفکر نامبردار دوران است. او در همه‌ی پیکارهای عصر ما پایمردی و بزرگواری نشان داده است. [...] آثار او از آغاز تا کنون، سراسر مکنون از آئین آگزیستانسیالیسم است که خود او در پیشبرد و گسترش این مکتب دستی بسزا داشته است.»

تصویر سارتر به عنوان یک مبارز - که در انتخاب کتاب برای ترجمه و مقدمه‌ی مترجم تجلی یافته و به شدت در تضاد با تصویر وی در دو دهه‌ی پیش است - اتهام جدیدی را متوجه او می‌کند که تناقض در فلسفه و عملکرد وی است. سیروس ذکاء از مصاحبه‌ی سارتر با یکی از روزنامه‌های وابسته به دانشجویان فرانسه گزارشی ارائه می‌کند که نشان‌دهنده سردرگمی مخاطبان آثار سارتر در ایران در مواجهه با این چهره‌ی جدید سارتر است. ذکاء (۱۳۴۱: ۱۱۲) در این گزارش می‌نویسد: «می‌دانیم که یکی از مسائل نادرست آگزیستانسیالیسم مسئله «بن‌بست» است. به عقیده‌ی این گروه، بشر از هر سو که برود با بن‌بست و شکست روبروست. سارتر پس از توفیق کوبائیان مقاله‌ی سراسر ستایشی در مدح آنان نوشت که در مطبوعات فارسی هم ترجمه آن منتشر شد. اما مسئله مهم این است که اگر سارتر مبارزان کوبا را پیروز می‌داند، چگونه می‌توان این پیروزی را با مسئله بن‌بست او تطبیق داد. سارتر وعده داد که در این باره رساله‌ای بنویسد. اما این کار با حفظ نظریه‌های پیشین سارتر ممکن نبود، چنانکه به انجام هم نرسید.» ذکاء سپس این تناقض را به تأثیرپذیری سارتر از حوادث زمانه نسبت می‌دهد و می‌گوید: «در زمان جنگ که مردم

| ترجمه و دریافت تاریخی اگزستانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با ... | ۱۴۹

همدیگر را می‌درند، سارتر معتقد می‌شود که «بشر حیوان اجتماعی نیست، حیوانی است محکوم به تنهایی» در این زمان زندگی «غثیان» انگیز است و زمانه پر «دیوار». «مردگان بی کفن و دفن» در گودالی چال می‌شوند، از هر طرف رو کنیم «در بسته» روبه‌روی ماست «مگس‌ها» بر فراز پلیدی‌ها در پروازند. با دمیدن آفتاب صلح این سیاهی‌ها کم و کمتر می‌شود تا جایی که نوشته‌ی سارتر درباره‌ی انقلاب کوبا چنان شورانگیز و پرحماسه است که ورود آن به مهد مجسمه‌ی آزادی ممنوع می‌شود. ... بسته به اینکه وقایع کنونی در مسیر بشردوستی یا برخلاف آن باشد، فلسفه‌ی سارتر تغییر می‌کند. بنابراین، فلسفه‌ی او «پیش‌بینی‌کننده» نیست، «تفسیرکننده» است. «(ذکاء، ۱۳۴۱: ۱۱۳) گزارش ذکاء نشان‌دهنده‌ی چالشی است که ترجمه‌ی کتاب جنگ شکر در کوبا با ایجاد تصویری متفاوت از سارتر برای مخاطبان ایرانی آثار سارتر ایجاد کرد، همچنین نشان‌دهنده‌ی تأثیر الگوی ترجمه‌ها در دریافت سارتر و اگزستانسیالیسم. دیوار، مردگان بی کفن و دفن، در بسته (دوزخ) و مگس‌ها که ذکاء با اشاره به آنها بر نومی‌دی و یوچی فلسفه‌ی سارتر تأکید می‌کند، جزو معدود آثار سارتر است که تا آن زمان به فارسی ترجمه شده بود و بنابراین بدهی است که ذکاء تصویر خود از اگزستانسیالیسم را بر آنها استوار می‌کند.

علاوه بر دو اثر پیش‌گفته، که در آغاز دهه‌ی ۱۳۴۰ نشان‌دهنده‌ی گسستی در دریافت فلسفه‌ی سارتر است، سلسله‌مقالاتی که مصطفی رحیمی در همان سال‌ها در شماره‌های پی‌درپی مجله‌ی راهنمای کتاب با عنوان «بررسی در افکار و آثار ژان پل سارتر» به رشته تحریر در آورد، این گسست را به شکل ملموس‌تری نشان می‌دهد. رحیمی از فروردین سال ۱۳۴۱ تا شهریور همان سال، در شش مقاله‌ی پی‌درپی به معرفی سارتر و فلسفه‌ی اگزستانسیالیسم می‌پردازد. نکته‌ای که در این سلسله‌مقالات بسیار جالب توجه است، تغییر ناگهانی لحن و نگرش رحیمی به سارتر و فلسفه‌ی اگزستانسیالیسم در دو مقاله‌ی پایانی است. رحیمی در چهار مقاله‌ی اول تحت تأثیر روایت‌های دهه‌ی ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ از سارتر، به بازتولید همان روایت‌ها و تصاویر می‌پردازد: «اگزستانسیالیسم سارتر تب قرن بیستم است، [...] اما همین تب چه بسا که سلامت بیمار را به خطر بیندازد. [...] به نظر سارتر هر کس می‌کوشد دیگری را «سنگ کند»، «منجمد سازد»، «به صورت سنگ

در آورد» و بالاخره او را تملک کند. راستی این است که در روح کسانی که بر قاره آقای سارتر فرمان می‌رانند چنین تمایلی عمیقاً وجود دارد. [...] ولی سارتر می‌خواهد این تمایل موقت و محدود به طبقه‌ای خاص را سرمدی و جلی جلوده دهد و برای این کار فلسفه‌ای می‌بافد که نه تنها من و شما بلکه متخصصان فلسفه دیار خود او نیز نمی‌فهمند.» (رحیمی، ۱۳۴۱، الف: ۱۸-۲۰) اشاره‌ی رحیمی به سرمدی جلوه دادن تمایلات موقت و محدود توسط آگزیستانسیالیسم و بیماری دانستن آگزیستانسیالیسم، انعکاس و تکرار سخنان طبری در دهه‌ی ۱۳۲۰ و پورباقر در دهه‌ی ۱۳۳۰ است. رحیمی نیز همانند ذکاء (۱۳۴۱) نمی‌تواند بین تصویر سارتر به عنوان یک فیلسوف نوامید و ضدعمل-که ارمغان دریافت سارتر در دهه‌ی ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ است- و تصویر جدید سارتر به عنوان یک روشنفکر مبارز رابطه‌ای برقرار کند، با قائل شدن به تناقض در فلسفه‌ی سارتر در صد توجیه وجود هم‌زمان این دو تصویر برآمده است: «قرن بیستم را قرن تضادها دانسته‌اند، قرن نادانی و قرن دانایی، روزگار فقر و روزگار ثروت، دوران امید و دوران ناامیدی. [...] فلسفه‌ی اصالت وجود زاده چنین قرنی، چنین تضادی و چنین وحشتی است.» (رحیمی، ۱۳۴۱، الف: ۱۴-۱۵) سپس سارتر فیلسوف را از سارتر بشردوست جدا می‌کند و به این صورت تناقض بین دو تصویر سارتر را حل می‌کند.

رحیمی (۱۳۴۱، ب: ۳۸۱) که در چهارمین مقاله‌ی خود می‌نویسد: «در هر دستگاه فلسفی، بشر هدفی دارد، اما آگزیستانسیالیسم همه هدف‌ها را نابود می‌کند و بشر را در جهان سیاه و تباه رها می‌کند»، ناگهان در مقاله‌ی پنجم و به دنبال اعتراض یکی از خوانندگان مجله^۱، به یک‌باره با لحنی همدلانه به فلسفه‌ی سارتر می‌نویسد: «یکی از مباحث جالب فلسفه سارتر، مبحث التزام یا تعهد است که می‌توان آن را به لزوم وظیفه تعبیر کرد. [...] به عقیده او ادبیات نمی‌تواند و نباید بی‌هدف باشد، ادبیات موظف است از

۱. «آقای مدیر: [...] در مورد مقاله‌ی دکتر رحیمی باید عرض کنم که خیلی مورد توجه قرار گرفته است، اما خواهش مندم به ایشان توصیه کنید در خاتمه به تحول روحی سارتر و تغییری که در مشی او روی داده است توجه نمایند چه ایشان در مقدمه اشاره کوچکی به این مورد نموده است» (مونیخ، تیر و مرداد ۱۳۴۱: شماره‌ی ۴ و ۵).

چیزی جانبداری کند.» (رحیمی، ۱۳۴۱ج: ۵۰۶) رحیمی که در مقالات پیشین اگزیستانسیالیسم را به پوچی و بی‌هدفی متهم کرده بود، ناگهان در این مقاله این پوچی و بی‌هدفی را به سوءتعبیرها از این مکتب نسبت می‌دهد، اما به نظر می‌رسد که هنوز به این سخن خود کاملاً باور ندارد، چرا که باز در جاهای دیگر این مقاله به تناقض میان سارتر در مقام یک فیلسوف بدبین و سارتر در مقام یک نویسنده و ادیب متعهد اشاره می‌کند. در آخرین مقاله از این مجموعه مقالات، رحیمی خلاصه‌ای از کتاب *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر* را بیان می‌کند. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد این کتاب دفاعیه‌ی سارتر از فلسفه‌اش است در برابر اتهامات بسیاری که به آن وارد می‌شود، از جمله اتهام بدبینی و بی‌عملی. رحیمی (۱۳۴۱د: ۵۹۹) برای حل معضلی که تصویر جدید سارتر در دریافت اگزیستانسیالیسم و همچنین در روند مقالاتش ایجاد کرده است می‌گوید: «تا اینجا برای کسی تردیدی باقی نیست که اگر سارتر در هنر خود نشان دهنده سیاهی‌ها و تبااهی‌هاست، دشمن سرسخت آنها نیز هست.» رحیمی (همان، ۵۹۹-۶۰۵) برای پاسخ به این پرسش که آیا با شستن و از بین بردن تمامی امیدها می‌توان بشر را بیدار و متوجه مسئولیت خود کرد، به بیان خلاصه‌ای از کتاب *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر* و شرح دفاعیه‌ی سارتر در این کتاب می‌پردازد و سپس این پرسش را مطرح می‌کند: «آیا دفاع سارتر از فلسفه خود قانع‌کننده است؟»

اگرچه رحیمی در دو مقاله‌ی آخر تا حدی از موضع قبلی‌اش فاصله گرفته و به دفاع از فلسفه سارتر و توجیه «تناقضات» این فلسفه می‌پردازد، همچنان انتقاداتی بر این فلسفه دارد. به اعتقاد رحیمی (همان: ۶۰۵) سارتر، تاریخ و قوانین جامعه را تقریباً نادیده می‌گیرد. به زعم او قوانین تاریخ در دگرگونی بشر موثر است. این تأثیر با تأثیر طبیعت در جامدات یکسان نیست که قوانین معین و حتمی دارد، ولی همین تأثیر در بشر هیچ‌گاه (برعکس آنچه سارتر می‌پندارد) به صفر نمی‌رسد. به باور رحیمی (همان، ۶۰۶) بشر به آن اندازه پلید نیست که سارتر نشان می‌دهد و نشان دادن پلیدی‌ها لزوماً به مبارزه با آنها منجر نمی‌شود. سردرگمی رحیمی بین دو تصویر متضاد از سارتر، سرانجام او را به این نتیجه می‌رساند که «آزمایش سارتر نتیجه‌ی تلخی داده است. بسیاری از مردم فلسفه‌ی

سارتر را در میخانه‌های چرکین پاریس و در کثافت و پارگی لباس روسپیان این شهر میجویند. جست‌وجویی که یکسره با منظور سارتر مغایر است» (همان: ۶۰۶). رحیمی پس از نوسانات بسیار، پوچی و بدبینی را نه صرفاً ذاتی فلسفه اگزیستانسیالیسم که تا حد بسیاری نتیجه دریافت‌های نادرست از این فلسفه می‌داند. وی رفته‌رفته در دیگر آثار خود درباره‌ی سارتر (اعم از تألیف و ترجمه به صورت کتاب یا مقاله) از اصرار بر پوچی فلسفه‌ی سارتر و تناقض بین فلسفه و عمل سارتر فاصله می‌گیرد و به دفاع تمام‌قد از این فلسفه می‌پردازد و پوچی و بدبینی را صرفاً نتیجه فهم نادرست از فلسفه سارتر می‌داند.

رحیمی علاوه بر سلسله مقالات فوق، در دیگر مقالات خود از جمله «گناه سارتر» (۱۳۴۱)، «یأس فلسفی» (۱۳۴۲)، «در جست‌وجوی بشریتی بی‌نقاب» (۱۳۴۳)، «سارتر و ادبیات» (۱۳۴۳) - که در سال ۱۳۴۵ همراه با دیگر مقالات وی از سال‌های ۱۳۳۹-۱۳۴۴ در قالب کتابی با عنوان *یأس فلسفی* چاپ شد - علاوه بر دفاع از فلسفه اگزیستانسیالیسم در برابر اتهام یأس و پوچی، به بازتعریف مفاهیمی می‌پردازد که پیش‌تر هم‌سو با روایت‌های دهه‌ی ۱۳۲۰ تفسیر شده بود. یکی از این مفاهیم مفهوم «دیگری» و حضور دوزخ‌وار اوست. مقایسه‌ی تعریف رحیمی از مفهوم دوزخ با تعریف فرزانه در مقدمه‌ی نمایشنامه‌ی *دوزخ* در دهه‌ی ۱۳۲۰، به خوبی این مسئله را نشان می‌دهد. جمله‌ی مشهور سارتر در این نمایشنامه، «دوزخ یعنی دیگران»، در مقدمه‌ی فرزانه (۱۳۲۸) بر کتاب سارتر، حالتی ذاتی و ازلی و ابدی را در زندگی بشر نشان می‌دهد، یعنی همیشه و در همه جا وجود دیگری دوزخ است، در حالی که رحیمی این جمله را طوری تفسیر می‌کند که وجود دیگری و اجتماع فقط در مواردی خاص دوزخ است: «اگر بشر بخواهد حرکت و تحول دائمی را نپذیرد، ناچار از خود صورتکی متحجر می‌سازد و این صورتک را بجای وجدان جوشان خود در نزد دیگران جانشین خود می‌داند. و همه قوایش را در راه حفظ حیثیت این صورت بکار می‌اندازد. اما دیگران نیز که در همین کارند، برای حفظ تصویری که از خود ساخته‌اند، صورتک ساخته و پرداخته دیگران را خراب می‌کنند، و از همین جاست که در زیر این نقاب‌ها هر کس مزاحم و معارض دیگری است. و در این صورت است که: «دوزخ یعنی دیگران». [...] بدین‌گونه خصومت انسانها ریشه‌ای اجتماعی دارد نه

| ترجمه و دریافت تاریخی اگزیتانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با ... | ۱۵۳

تقدیری. نمایشنامه «در بسته» (یا دوزخ) نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که اگر مردمان بخواهند چون در صحنه‌ی تئاتر، آدمی ساختگی و قراردادی باشند زندگی آنان دوزخی خواهد بود.» (رحیمی، ۱۳۴۵: ۴۳-۴۲)

ترجمه‌ی اگزیتانسیالیسم و اصالت بشر در سال ۱۳۴۴ که با استقبال زیادی در ایران - چه در زمان نشر و چه بعد از آن - مواجه شد، نقطه‌ی عطفی در دریافت سارتر و اگزیتانسیالیسم به شمار می‌رود. این کتاب در ابتدا به صورت یک سخنرانی جنجالی در سال ۱۹۴۵م ایراد شد و در سال ۱۹۴۶م به چاپ رسید. سارتر در این کتاب ضمن شرح مؤلفه‌های اگزیتانسیالیسم به زبانی ساده و همه‌فهم، از اگزیتانسیالیسم در برابر اتهامات نحله‌های مختلف از مذهبی‌ها تا مارکسیست‌ها دفاع و سعی می‌کند چهره‌ای امیدوارانه و خوشبینانه از اگزیتانسیالیسم به دست دهد و آن را از اتهام بدبینی برهاند. انتخاب این کتاب برای ترجمه با فاصله‌ی نزدیک به دو دهه، پیامدهایی بسیار ملموس داشت. تأخیر در ترجمه‌ی این کتاب باعث قوت گرفتن و دامنه‌دار شدن روایت‌های اولیه از اگزیتانسیالیسم مبنی بر پوچ‌گرایی این فلسفه شده بود، روایت‌هایی که ترجمه‌ی این کتاب و مقدمه‌ی مصطفی رحیمی مترجم آن، آنها را از اساس به چالش کشید. رحیمی در مقدمه‌ی ترجمه‌ی این کتاب به دریافت اگزیتانسیالیسم در ایران اشاره می‌کند و می‌گوید: «در کشور ما، آنچه از اگزیتانسیالیسم، به طور پراکنده، در اذهان جای گرفته، بیشتر به دو صورت است: عده‌ای برآنند که اگزیتانسیالیسم جز بی‌قیدی و ولنگاری و پشت‌پازدن به آداب اجتماعی و رسوم انسانی معنایی ندارد. [...] عده‌ای دیگر که به گمان خود عمیق‌تر می‌اندیشند، می‌پندارند که اگزیتانسیالیسم یعنی دعوت به گوشه‌گیری و کاهلی و طرد دوستی و تفاهم، و تجویز گریز و تسلیم. [...] هرچند هردوی این تفسیرهای نادرست از اروپا نشأت گرفته، اما هم به دلیل زمینه مساعد اجتماعی و هم بدان سبب که کاهلی و خراباتیگری و یأس و بدبینی در کشور ما سابقه‌ای دارد، این سوء تفاهم در محیط روشنفکری ما زمینه رشد مناسبی یافته است.» (۱۳۶۱: ۶-۷)

رحیمی (۱۳۶۱: ۸) امیدوار است که ترجمه‌ی کتاب به سوء تفاهم‌هایی پایان دهد که درباره‌ی اگزیتانسیالیسم وجود دارد و «اگزیتانسیالیسم واقعی را مستقیماً و بی‌واسطه

پوشش‌های ادبی» به ما بشناساند. مقدمه‌ی رحیمی با تأکید بر فهم نادرست فلسفه‌ی سارتر در ایران نشان‌دهنده‌ی گسستی کامل از روایت‌های پیشین درباره‌ی سارتر و آگزیستانسیالیسم است، چه روایت‌هایی که در دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ آگزیستانسیالیسم را به طور کامل در جبهه‌ی پوچ‌گرایی قرار می‌داد و چه روایت‌های آغاز دهه‌ی ۱۳۴۰ که با ظاهرشدن چهره‌ی متفاوتی از سارتر، به وجود تناقض در فلسفه آگزیستانسیالیسم قائل شده بود، به طوری که در مقدمه‌ی آثار داستانی و دیگر آثار ترجمه‌شده از سارتر در این دوره، دیگر به اندازه‌ی قبل شاهد روایت‌های ناظر بر پوچ‌گرایی و بدبینی و تناقض نیستیم.

آگزیستانسیالیسم در خدمت گفتمان جهان سوم‌گرایی

گفتمان جهان‌سوم‌گرایی را که ریشه در جنبش‌های اروپایی ضدروشنگری داشت، آن دسته از روشنفکران غیرغربی برگرفتند که جوامع‌شان در حال عبور از فرایند دردناک مدرنیزاسیون بود. به دنبال استعمارزدایی سیاسی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، در بیشتر نقاط آفریقا و آسیا، اندیشمندان ملی‌گرای «جهان سوم» همچون چینا آکه به، امه سه‌زر، فرانتس فانون، سی. ال. ار جیمز، هنرمندانش مانند کارلوس فونتنس، یابلو نرودا، ال. اس. سنگهور، رهبرانش مانند بن بلا، چه گوارا، مائو تسه تونگ، جمال عبدالناصر، جواهر لعل نهرو، نکرومه و نهضت‌هایش در الجزایر، کوبا، گینه، فلسطین، با تأکید بر استقلال سیاسی، اصالت فرهنگی و بومی‌کردن علم در پی بازسازی هویتی اصیل برآمدند تا بتوانند با قدرت‌های استعماری و امپریالیستی مقابله کند (Boroujerdi & Mirsepassi, 1993).

رشد جهان‌سوم‌گرایی در تقابل با غرب‌محوری و اروپامداری در این دوره، روشنفکران و مبارزان ایرانی را نیز بی‌نصیب نگذاشت. غرب‌ستیزی و نقد غرب که جزئی از گفتمان جهان‌سوم‌گرایی بود، غرب را که روزگاری کعبه‌ی آمال بسیاری از روشنفکران ایرانی بود، در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ مورد حمله‌ی بی‌سابقه‌ی قشر وسیعی از روشنفکران ایرانی قرار داد. علاوه بر این، برنامه‌ی شاه برای مدرن‌سازی کشور، بسیاری از روشنفکران مخالف او را به سمت نقد غرب و مدرنیته و دستاوردهای آن سوق داد. در واقع، در نبود آزادی‌های سیاسی در کشور، گفتمان غرب‌ستیزی پوششی برای مبارزه با شاه بود که

| ترجمه و دریافت تاریخی اگزیستانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با ... | ۱۵۵

بسیاری از روشنفکران در آن زمان او را نماد غرب‌گرایی، و دست‌نشانده‌ی امپریالیسم آمریکا می‌دانستند. گفتمان غرب‌ستیزی و جهان‌سوم‌گرایی که ابتدا ظهور و بروز خود را در ترجمه‌ها و نوشته‌های روشنفکران و نویسندگان یافت، در اواخر دهه‌ی ۱۳۴۰ و تحت تأثیر مبارزات شبه‌نظامی دانشجویان در سراسر جهان، به‌ویژه شورش‌های پاریس در سال ۱۳۴۷ و مبارزات دانشجویان آمریکایی بر ضد جنگ ویتنام، به ایدئولوژی قدرت‌مندی تبدیل شد که تمایل نسل جدیدی از روشنفکران را به مبارزه‌ی مسلحانه بر ضد رژیم شاه افزایش داد (Gheissari, 1988: 78).

گفتمان غرب‌ستیزی در ایران که به شدت متأثر از جریان‌های جهانی بود، ملغمه‌ای از گفتمان چپ مارکسیستی، اگزیستانسیالیسم، گفتمان جهان‌سوم‌گرایی، اسلام‌گرایی و ملی‌گرایی بود. اگزیستانسیالیسم سارتر با چهره‌ی چندگانه که مارکسیسم و گفتمان جهان‌سوم‌گرایی را نیز زیر پر و بال خود گرفته بود، در دست روشنفکران ایرانی به ابزاری برای مبارزه با غرب و شاه تبدیل شد. اگزیستانسیالیسم سارتر با تأکید بر مفاهیمی چون دیگری، اصالت، سوءنیت، «بودن - برای - دیگری»، «بودن - برای - خود»، و همچنین سارتر با موضع‌گیری‌ها و سخنرانی‌های خود درباره‌ی جنبش‌های جهان سوم از جمله انقلاب کوبا و استقلال الجزایر، به تقویت این جنبش‌ها کمک کردند. اما آنچه که در ایران به خدمت گفتمان غرب‌ستیزی درآمد، نه فلسفه‌ی سارتر، که شخصیت خود سارتر و مقالات سیاسی و آثار غیرفلسفی وی بودند.

نشریات روشنفکری مهم دهه‌ی ۱۳۴۰، جولانگاه اخبار مربوط به مسافرت سارتر به کشورهای جهان سوم، ترجمه‌ی مقالات، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های او و همچنین نقل‌قول‌هایی از او درباره‌ی غرب، جنبش‌های جهان سوم و استعمار است، به طوری که هرگاه سخنی از استعمار و جهان سوم و حتی رهبران جنبش جهان سوم‌گرایی و نقد اروپا به میان می‌آمد، نام سارتر و یا نقل قولی از وی ذکر و یا اشاره‌ای به فلسفه و داستان‌های وی می‌شد و یا هرگاه سخنی از سارتر و اگزیستانسیالیسم به میان می‌آمد، به موضع‌گیری وی درباره‌ی جنبش‌های جهان سوم و یا نقد وی بر اروپا و آمریکا و غرب نیز اشاره می‌شد. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، قضاوت درباره‌ی غرب، معرفی رهبران جنبش‌های

جهان سوم و فراخوان به عمل و خشونت انقلابی سه حوزه در درون گفتمان غرب ستیزی و جهان سوم‌گرایی در ایران بود، که از سارتر و آثارش مدد می‌گرفت.

قضاوت درباره‌ی غرب

دهه‌ی ۱۳۴۰ آغاز قضاوت‌های خصمانه درباره‌ی کلیتی به نام غرب است که در مقابل جهان سوم قرار گرفت. صفحات نشریات روشنفکری در این دهه مشحون از این قضاوت‌های کلی‌نگرانه است. رحیمی (۱۳۴۵: ۳۴) در مقاله‌ی «یأس فلسفی» غرب را اینگونه توصیف می‌کند: «تمدن غرب از هرگونه جوهر اخلاقی خالی است و این بلیه مصیبت‌های دهشتناک در پی دارد. تمدنی که بر اساس حساب‌های تاجرانه بنا شود و شالوده‌اش بر خور و خواب و شهوت قرار گیرد، جز این چشم‌اندازی نمی‌تواند داشت.» غرب که روزگاری روشنفکران بسیاری را مفتون خود کرده بود، در این دهه از همه طرف مورد هجوم قرار گرفت. روشنفکران این دهه که اغلب تحصیل‌کرده غرب بودند، گویی خود نیز هنوز به این تصویر دهشتناک غرب خو نگرفته بودند، برای همین همیشه نقد خود از غرب را با سخنان غریبان زینت می‌دادند و در این دوره چه کسی بهتر از سارتر، که با فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم خود یک تله به جنبشی قوی تبدیل شده بود. در این دهه که غرب در ادبیات روشنفکران ایرانی شامل آمریکا و حتی گاه روسیه، به اخلاق‌کشی و ارتکاب جنایت بر ضد کشورهای فقیر متهم می‌شد، سخنان سارتر همچون مهری در تأیید این قضاوت‌ها به کار برده می‌شد. گزارش مصاحبه‌ی سارتر با یکی از روزنامه‌های وابسته به دانشجویان فرانسه که در سال ۱۳۴۱ در ستون جهان‌دانش و هنر مجله‌ی سخن چاپ شد، این مسئله را به خوبی نشان می‌دهد. در این گزارش آمده است: «واقعیت این است که در اروپای اخلاق‌کش قرن بیستم، وضع چنین شده است. مبارزان غیور این کشورها چون صاحب اتومبیل و تلویزیون شدند، بیشترشان نسبت به جنایاتی که در کشورهای واپس‌مانده روی می‌دهد، بی‌اعتنا هستند [...] همین نکات است که مورد توجه سارتر واقع شده است و آن را «خطر حقیقی» می‌داند.» (ذکاء، ۱۳۴۱: ۱۱۱)

در این دهه، نه تنها مصاحبه‌ها و مقالات سارتر، که نمایش‌نامه‌های وی هم در خدمت

| ترجمه و دریافت تاریخی اگزستانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با ... | ۱۵۷

همین مضمون قرار می‌گیرد. نمایش‌نامه‌ی روسی بزرگوار را که در دهه‌ی ۱۳۲۰ ترجمه و در مقدمه‌ی مترجم به ضدیت با اخلاق بورژوازی فروکاسته شد، (نوشین، ۱۳۲۷) رحیمی برای نقد آمریکا مورد استفاده قرار داد. او (۱۳۴۱ الف: ۶۰۸) می‌نویسد: «سارتر در نمایش‌نامه‌ی «روسی بزرگوار» نشان می‌دهد که چگونه قبله «آزادی» و «آزادگان» [...] نتوانسته است مساله شرم‌آور «سیاه‌کشی» را حل کند. [...] راستی ملت آمریکا که از آزادی‌های زیاد و نعمت‌های فراوان برخوردار است در برابر این ننگ تاریخی چه واکنش موثر و قانع‌کننده‌ای نشان داده است. [...] دولت‌هایی که بازماندگان جرج واشنگتن، آزادانه تشکیل دادند، در چهارگوشه جهان بسیاری از خصایل بشری را بخون و خاکستر کشاندند. [...] در برابر این کارها واکنش اساسی ملت آمریکا، روشنفکران آمریکا، «پرولتاریا» آمریکا چه بود.

معرفی رهبران جنبش‌های جهان سوم

در این دهه همچنین، شهرت و محبوبیت سارتر در خدمت معرفی جنبش‌های جهان سوم و رهبران آنها قرار می‌گیرد. در مجله‌ی سخن در سال ۱۳۴۱ فرانتس فانون، یکی از مهم‌ترین متفکران و رهبران جنبش استقلال الجزایر، اینگونه معرفی می‌شود: «فانون، یکی از همکاران مجله‌ی سارتر، «دوران جدید»، و «مجله‌ی جامعه‌شناسی» است.» (ذکاء، ۱۳۴۱: ۱۱۳) در مطلبی که در معرفی فانون و کتابش *محکومان زمین (دوزخیان روی زمین)* نوشته شده، بیشتر به نقل قول از سارتر و نظر وی درباره‌ی فانون پرداخته شده است. علاوه بر این، قسمت‌هایی از مقدمه‌ی سارتر بر کتاب *دوزخیان روی زمین*، جداگانه ترجمه می‌شود و یک‌بار با عنوان «مقدمه‌ای بر نفرین شدگان زمین» و بار دیگر با عنوان «ندایی از جهان سوم» در سال ۱۳۴۵ در مجله‌ی نگین به چاپ می‌رسد.

چهره‌ی استعمارگر، چهره‌ی استعمار زده اثر نویسنده‌ی تونسی ساکن الجزیره، آلبر ممی، از دیگر کتبی است که ترجمه‌ی آن در سال ۱۳۴۹ توسط هما ناطق با استقبال فراوانی روبه‌رو شد و در سال‌های ۱۳۵۱، ۱۳۵۴، ۱۳۵۶ به چاپ‌های مجدد رسید. این کتاب و نویسنده‌ی آن، ابتدا در بهمن ماه ۱۳۴۶ با ترجمه‌ی پیشگفتار سارتر بر کتاب و نشر آن

ترجمه در مجله‌ی آرش به خوانندگان معرفی شد. در مقدمه‌ی مجله بر ترجمه‌ی پیشگفتار کتاب آمده است: «کتابی که مقدمه‌ی سارتر را بر آن در صفحات بعد می‌خوانید، اولین بار در سال ۱۹۵۷ قبل از آزادی الجزایر از استعمار فرانسه در مجله‌ی Temps Modernes چاپ شد و بعد از آن دو بار دیگر به طور مستقل چاپ و منتشر شد که آخرین آن مقدمه سارتر را دارد. این کتاب در عین اختصار یکی از باارزش‌ترین آثار درباره استعمار است. خطوط چهره استعمارگر و استعمار زده و درام روابط هر یک با دیگری در آن به دقت ترسیم شده است. [...] کتاب مذکور الهام‌بخش بسیاری از آثار گرانقدری است که درباره نقش استعمار نوشته شده است.» (آرش، ۱۳۴۶: ۲۵)

بخشی از کتاب آلبر ممی به فاصله‌ی چندماه و در فروردین ماه ۱۳۴۷ در نشریه‌ی آرش به چاپ می‌رسد، اما کل کتاب تا سال ۱۳۴۹ ترجمه و منتشر نمی‌شود. همچنین در سال ۱۳۴۹ ترجمه‌ی مقدمه‌ی سارتر و ترجمه‌ی بخشی از کتاب که پیش‌تر در نشریه‌ی آرش به چاپ رسیده بود، به ترتیب در دو شماره‌ی پیاپی مجله‌ی نگین به چاپ مجدد می‌رسد. تقدم ترجمه‌ی سخنان سارتر درباره‌ی این کتاب، بر ترجمه‌ی خود کتاب نشان‌دهنده‌ی اهمیت و نقشی است که سارتر در این دهه در معرفی جنبش‌های ضداستعماری و جهان‌سوم‌گرا دارد.

علاوه بر این، ترجمه‌ی کتاب جنگ شکر در کوبا از سارتر، نقش مهمی در شناساندن انقلاب کوبا به عنوان یکی از جنبش‌های موفق جهان سوم و رهبر آن کاسترو داشت. این کتاب، برخلاف بسیاری از آثار سارتر که با تأخیری نزدیک به دو دهه در ایران ترجمه شد، تقریباً مقارن با انتشار آن در فرانسه در روزنامه‌ی کیهان به چاپ رسید و با فاصله‌ی کمتر از یک‌سال به صورت کتاب چاپ شد.

فراخوان به عمل و خشونت انقلابی

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، غرب ستیزی و جهان‌سوم‌گرایی روشنفکران در این دهه پوششی برای مبارزه با رژیم شاه بود که بسیاری از روشنفکران آن را دست‌نشانده‌ی آمریکا و انگلیس و نماد غرب‌گرایی می‌دانستند. سارتر و اگزیستانسیالیسم که در این دوره

به ابزاری برای نقد غرب و معرفی جنبش‌ها و انقلابات جهان‌سومی بدل شده بودند، به طریق اولی در خدمت مبارزه با رژیم شاه نیز درآمدند.

کتاب جنگ شکر در کوبا که ترجمه‌ی دقیق آن طوفان بر فراز کوبا است، خیلی زود در دست مخالفان شاه به منبعی الهام‌بخش برای مبارزه تبدیل شد. مهدی بازرگان در سال ۱۳۴۲ در زندان قصر این کتاب را تلخیص کرد و سپس در همان سال این کتاب بدون نام مولف و مترجم و با نام انقلاب کوبا به چاپ رسید. در مقدمه‌ای که بازرگان بر کتاب نوشته، چنین آمده است: «با آنکه کوبا جزیره‌ی باریک پرتی است در آن طرف دنیا در دهان آمریکا که معلوم نیست چند نفر ایرانی تا به حال به آنجا پا گذاشته باشند، [...] نه با خاک آن همسایه هستیم و نه با مردمش هم‌کیش و همکار، و هیچ‌گونه سوابق مشترک تاریخی و روابط اقتصادی و نظامی نداریم [...] میان آنها و ما وجوه شباهت عجیب و فراوانی وجود دارد. در این کتاب اگر شما «شکر» را بردارید و به جایش «نفت» بگذارید؛ آمریکا را به «انگلیس + آمریکا» تبدیل کرده و «باتیستا» را هم با «آنچه خودتان تشخیص می‌دهید» تعویض کنید، می‌بینید سایر چیزها را دیگر نباید تغییر داد و مثل این‌که کوبا یواش یواش ایران می‌شود؛ البته کوبای سابق ... آنوقت خواهید گفت: زیر آسمان کبود همه جا به یک رنگ است. بنابراین تاریخ انقلاب کوبا می‌تواند آینه عبرت چهره‌نمایی برای حال و آینده ما باشد.» (بازرگان، ۱۳۸۷: ۲۰)

مقدمه‌ی بازرگان نشان می‌دهد که با تغییر فضای روشنفکری در اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰، بسیاری از روشنفکران ایرانی رفته‌رفته خود را قسمتی از جامعه‌ی جهان سوم می‌پندارند که با چالش‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مشابه دیگر کشورهای جهان سوم روبه‌رویند. بازرگان با گذاشتن نفت به جای شکر به طور ضمنی نشان می‌دهد که فقط انقلابی چریکی مانند انقلاب کوبا که به زعم او برضد حکومت دست‌نشانده‌ی آمریکا صورت گرفت، باید هدف مبارزان و روشنفکران باشد. لطف‌الله میثمی از اعضای مجاهدین خلق که ابتدا با نهضت آزادی همکاری داشت، در خاطرات خود درباره‌ی این کتاب و دیدگاه مهندس بازرگان در مورد مبارزه مسلحانه می‌گوید: «مهندس بازرگان کتاب دیگری درباره انقلاب کوبا نوشت که خلاصه‌ی کتاب جنگ شکر در کوبا نوشته‌ی ژان پل سارتر بود، مهندس آن

را در زندان خواند و خلاصه‌ای از آن تهیه کرد که با اوضاع ایران تطبیق کند، این کتاب در جهت جنبش مسلحانه نوشته شده بود و خط مشی مسلحانه از آن استنباط می‌شد.» (میثمی، ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۶۶)

همان‌طور که پیداست، تقدیس و تأیید خشونت انقلابی که بخشی از گفتمان جهان‌سوم‌گرایی بود، در این دهه از سارتر بهره فراوان برد. رحیمی (۱۳۴۵: ۶۶-۶۷) در مقاله‌ی «گناه سارتر» ضمن حمله به فرهنگ غرب از خشونت مشروعی صحبت می‌کند که سارتر مدافع آن است: «ما مردم جهان سوم می‌دانیم که فرهنگ بازرگانی غرب هرچا سودش اقتضا کند از ارتکاب هیچ جنایتی روگردان نیست. این فرهنگ تمام اصول انقلاب کبیر فرانسه را در جهان سوم زیر پا گذاشته و به جای آن مستی دروغ و تبلیغات کاشته است [...] در برابر این وضع، متفکران دو روش متفاوت پیش گرفته‌اند. دسته اول که سارتر از آنهاست عقیده دارند که در برابر خشونت و تعدی باید به عنوان دفاع مشروع خشونت به کار برد. و دسته دوم، که کرنستون از آنهاست، چنین موعظه می‌کنند که در برابر ستم و تعدی اقدامی نباید کرد...»

رحیمی (۱۳۴۷: ۴۸) در مقاله‌ی دیگری که به دفاع از ادبیات مورد نظر سارتر می‌پردازد، بر این نکته تأکید می‌کند که از نظر سارتر ادبیات فارغ از کردار نمی‌تواند تغییری ایجاد کند و اضافه می‌کند: «همچنانکه جای دیگر هم نوشته‌ام پاریس که پایتخت هنرش نامیده‌اند نتوانست با چند قرن هنر و ادبیات طبقه حاکم را بلرزاند (اما دانشجویانش در عرض چهار هفته با عمل توانستند چنین کنند)». (همان) رحیمی اگرچه به تأسی از سارتر ادبیات و هنر را داری نیروی آزاد کنندگی در حوزه آزادی اندیشه می‌داند، بر عمل نیز تأکید می‌کند و مزدک و ابومسلم و بابک و مبارزان صدر مشروطیت را که در حوزه‌ی آزادی عمل کوشیده‌اند به همان اندازه و بلکه مهم‌تر می‌داند و می‌گوید: «فردوسی در زمینه‌ای سفید بکار می‌پردازد و بابک در زمینه‌ای سیاه. ناچار بدنامی خشونت و سیاست (که از آلودگی ناچار است) با بابک می‌ماند و آنگاه تاریخ‌نویس از همه جا بیخبری می‌نویسد که «بابک خون بسیاری از مسلمانان بریخت» و بابک اگر خون نمی‌ریخت شاه سلطان حسین بود.» (همان: ۳۵)

| ترجمه و دریافت تاریخی اگزیستانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با ... | ۱۶۱

در این دهه، از یک سو سارتر و فلسفه وی در خدمت غرب‌ستیزی و ترویج گفتمان جهان‌سوم‌گرایی قرار می‌گیرد و از سوی دیگر نقد وی بر غرب و حمایتش از جنبش‌های انقلابی کشورهای جهان سوم به محبوبیت او در فضای روشنفکری ایران کمک کند، به طوری که روشنفکرانی که از مارکسیسم بریده‌اند، اما هنوز به میراث فکری آن وفادارند، راهی مستقل از کمونیسم برای مبارزه با غرب و امپریالیسم پیدا می‌کنند.

نتیجه‌گیری

به طور کلی، اگزیستانسیالیسم که به علت دشمنی حزب توده، و همچنین بر اثر ترجمه‌های گزینشی و زیر سایه‌ی اولین مترجم آثار سارتر، یعنی هدایت، به فلسفه‌ای غیرسیاسی و پوچ‌گرا فرو کاسته شده بود، در سال‌های پس از کودتا رفته‌رفته به دلیل کناره‌گرفتن حزب توده، رواج نوعی مارکسیسم اروپایی که با اگزیستانسیالیسم سر دشمنی نداشت، تلاش روشنفکر- مترجمان مختلف از جمله مصطفی رحیمی برای ارائه یک ایدئولوژی سیاسی جایگزین مارکسیسم و همچنین بر اثر الگوی ترجمه‌ی آثار سارتر، چهره‌ی سیاسی اغراق‌شده‌ای از خود به نمایش گذاشت که با چهره‌ی اولیه‌ی آن در ایران در تناقض کامل بود.

اگرچه از همان آغاز معرفی سارتر در ایران در سال ۱۳۲۵، از او به عنوان یک فیلسوف نام برده شد، فلسفه‌ی سارتر، برخلاف آثار ادبی و سیاسی وی، نه در محافل آکادمیک و نه در میان متولیان فلسفه در ایران قبل از انقلاب مقبولیت چندانی نیافت. از مهم‌ترین علل این امر، یکی ضعف دانش فلسفی در ایران و دیگری فضای سیاست‌زده و ایدئولوژی‌زده آن دوران بود. دانش فلسفی معاصر که از عصر ناصری رفته‌رفته با ترجمه‌های اندک وارد فضای فکری ایرانیان شد، به دلایل مختلفی مجال رشد و تبدیل شدن به یک دستگاه منسجم فلسفی نیافت. داوری‌اردکانی (۱۳۹۰: ۲۵۸-۲۵۹) دلایل مختلفی برای ضعف دانش فلسفی معاصر در ایران برمی‌شمارد: اول اینکه استادان فلسفه‌ی اسلامی نیازی به دانستن فلسفه جدید احساس نمی‌کردند و اگر چیزی از آن می‌شنیدند اهمیت نمی‌دادند، چرا که به زعم آنها نظیر این مطالب در آراء متکلمان خودمان هم یافت

می‌شد. دوم اینکه دانشجویان اعزامی به اروپا و اعزام کنندگان آنها هم به فلسفه اهمیتی نمی‌دادند، زیرا فکر می‌کردند که باید علوم و فنون جدید را بیاموزند و فلسفه در نظرشان بی‌حاصل بود. سوم اینکه افرادی مثل محمدعلی فروغی که در شناساندن فلسفه غربی نقش مهمی ایفا کردند تا آنجا که از نوشته‌هایشان برمی‌آمد درد فلسفه نداشتند، بلکه فلسفه را جزئی از تجدد و شاید لازمه و شرط تحقق آن می‌دانستند.

آنچه که به طور کلی مانع رشد فلسفه در ایران بود، در دریافت آگزیستانسیالیسم سارتر نیز تأثیر گذاشت. فضای سیاست‌زده‌ی این دوران که باعث به حاشیه‌راندن فلسفه و استفاده‌ی آن در جهت اغراض سیاسی شده بود، آگزیستانسیالیسم سارتر را نیز بی‌نصیب نگذاشت. علاوه بر استفاده سیاسی از آگزیستانسیالیسم، عامل دیگری که به نسبتی کمتر مانع رشد این فلسفه شد، احساس بی‌نیازی مترجمان و متولیان فلسفه در این دوره از فلسفه‌ای بود که به زعم آنها «چیزی جز یکمشت ذوقیات و عرفانیات نیست که در نزد ما شرقیان دیگر مبتذل و پیش پا افتاده شده» است (بزرگمهر، ۱۳۴۸: ۹۹۵). منوچهر بزرگمهر، یکی از مترجمان مطرح آثار فلسفی در این دوره، در مقاله‌ی «هستی پیش از چیستی»، پس از بحثی درباره‌ی تقدم وجود بر ماهیت می‌گوید: «این بود خلاصه رأی آگزیستانسیالیست‌ها که در قرن بیستم این بحث کهنه را دوباره زنده کردند در حالی که اکنون با پیشرفت علوم مادی و طبیعی دیگر ادامه این بحث بکلی زائد و بی‌معنی است.» (بزرگمهر، ۱۳۴۷: ۲۵۹) بحث تقدم وجود بر ماهیت را که آگزیستانسیالیست‌هایی مثل سارتر مطرح می‌کنند، بحثی کهنه می‌داند که سابقاً در منازعات متکلمان و حکمای جهان اسلام مطرح شده است. به‌کاربردن لفظ «اصالت وجود» به جای آگزیستانسیالیسم در بسیاری از متون این دوره حاکی از تشابهی است که بسیاری میان آگزیستانسیالیسم و بحث اصالت وجود در فلسفه اسلامی قائل بوده‌اند.

اینگونه بود که چهره‌ی سیاسی و مبارز سارتر نهایتاً در شرایط سیاسی و فرهنگی خاص ایران پیش از انقلاب، بر چهره‌ی ادبی و فلسفی او چیره شد و حتی آثار ادبی وی را به خدمت مبارزه‌ی سیاسی درآورد، به طوری که هیچ‌کدام از آثار فلسفی وی در دوران قبل از انقلاب به طور کامل ترجمه نشد و مورد توجه قرار نگرفت و نه در مقدمه‌ی مترجمان بر

| ترجمه و دریافت تاریخی اگزیستانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با ... | ۱۶۳

ترجمه آثار ادبی وی و نه در نقد آثار وی هیچ اثری از نقد ادبی و زیبایی‌شناختی دیده نمی‌شود. با وجود این، تصویر درهم شکسته و مخدوش سارتر و اگزیستانسیالیسم، نه نتیجه‌ی ضعف نظام ترجمه، یا دریافت اشتباه سارتر و اگزیستانسیالیسم، که نتیجه‌ی نوعی فرایند فرهنگی چندلایه‌ای است که طی آن اگزیستانسیالیسم سارتری در هنگام ورودش به فضای فکری و ادبی و روشنفکری ایران خاستگاه اولیه خود را وانهاد و در ترکیب با تفکرات و گفتمان‌های حاکم در ایران معانی دیگری کسب کرده است. در نتیجه‌ی چنین فرایندی، اگزیستانسیالیسم ایرانی به عنوان پدیده‌ای پیچیده و گاه متناقض ظاهر شد. اگرچه سارتر ایرانی در ابتدا در مقام یک فیلسوف و ادیب پوچ‌گرا و غیرسیاسی ظاهر شد، اما رفته رفته برخی روشنفکران و مترجمان و نویسندگان ایرانی با اهداف مختلف و گاه متناقضی از جمله، مبارزه با شاه و پیوستن به نهضت جهانی مبارزه و مقاومت، از او یک مبارز انقلابی تمام عیار و از فلسفه اگزیستانسیالیسم یک ایدئولوژی انقلابی و سیاسی ساختند. شرایط خاص نسلی که تحت تأثیر انقلابات جهانی و ضداستعماری، می‌خواست به شیوه‌ای بنیادین و سریع نظام موجود را که در نظرش دست‌نشانده استعمار بود، برفکنند، اتخاذ عملکردی را موجب شد، که اگزیستانسیالیسم را از خاستگاه هستی‌شناختی و فلسفی خود جدا کرد و آن را، به‌ویژه در دهه‌ی ۱۳۴۰ و اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰، نه به عنوان یک فلسفه، بلکه بیشتر به عنوان یک دکترین اجتماعی و سیاسی به کار گرفت. در این دوره بسیاری از روشنفکران و مترجمان ایرانی با مدد گرفتن از آثار سارتر، به نقد غرب و معرفی رهبران جنبش‌های جهان سوم و فراخوان به عمل و خشونت انقلابی و از این رهگذر به مبارزه با رژیم شاه پرداختند. تنها پس از دوره‌ای رکود پس از انقلاب ۱۳۵۷ بود، که رفته‌رفته توجه به جنبه‌های ادبی آثار سارتر و فلسفه‌ی وی بیشتر شد و بسیاری از آثار ادبی وی مجدداً ترجمه و یا منتشر شد. برخی از آثار فلسفی او از جمله هستی و نیستی برای بار اول، و برخی به طور کامل ترجمه شد و راه برای دریافت‌هایی متفاوت از سارتر و آثار فلسفی و ادبی او هموارتر شد.

منابع و مآخذ

- احمدی، بابک (۱۳۸۳)، سارتر که می‌نوشت، تهران: نشر مرکز.
- امن‌خانی، عیسی (۱۳۹۲)، *اگزستانسیالیسم و ادبیات معاصر ایران*. تهران: نشر علمی.
- بازرگان، مهدی (۱۳۸۷)، *مجموعه آثار (۱۵)*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بزرگمهر، منوچهر (۱۳۴۷)، «هستی پیش از چیستی»، سخن، (۳) ۱۸، صص ۲۵۴-۲۶۰.
- _____ (۱۳۴۸)، «دو کتاب قابل اعتماد» سخن، (۹) ۱۹، صص ۹۸۶-۹۹۶.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۵)، *اندیشه‌های مارکسیستی: تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*. تهران: نشر نی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰)، *فلسفه معاصر ایران*. تهران: انتشارات سخن.
- ذکاء، سیروس (۱۳۴۱)، «جهان دانش و هنر: گزارشی از مصاحبه سارتر با یکی از روزنامه‌های وابسته به دانشجویان فرانسه»، سخن، (۱) ۱۳، صص ۱۰۹-۱۲۲.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۴۱ الف)، «بررسی در افکار و آثار ژان پل سارتر»، راهنمای کتاب، (۱) ۵، صص ۱۳-۲۰.
- _____ (۱۳۴۱ ب)، «بررسی در افکار و آثار ژان پل سارتر»، راهنمای کتاب، (۴ و ۵) ۵، صص ۳۸۱-۳۸۵.
- _____ (۱۳۴۱ ج)، «بررسی در افکار و آثار ژان پل سارتر»، راهنمای کتاب، (۶) ۵، صص ۵۰۶-۵۱۲.
- _____ (۱۳۴۱ د)، «بررسی در افکار و آثار ژان پل سارتر»، راهنمای کتاب، (۷) ۵، صص ۵۹۹-۶۰۹.
- _____ (۱۳۴۵)، *یأس فلسفی*. تهران: نیل.
- _____ (۱۳۴۷)، «ادبیات و دنیای گرسنه»، کتاب زمان، شماره ۲، صص ۳۷-۴۹.
- سارتر، ژان پل (۱۳۴۰)، *رنالیسم در ادبیات و هنر: گفتگوی کلارته با ژان پل سارتر*، ترجمه‌ی هوشنگ طاهری، تهران: پیام.
- _____ (۱۳۶۱)، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*. ترجمه‌ی مصطفی رحیمی، تهران: مروارید.
- _____ (۱۳۹۶)، *هستی و نیستی: جستاری در هستی‌شناسی پدیدارشناختی*، ترجمه‌ی مهستی بحرینی، تهران: نیلوفر.

| ترجمه و دریافت تاریخی اگزیستانسیالیسم سارتری به عنوان سلاحی برای مبارزه با ... | ۱۶۵

- _____ (۱۳۵۹)، جنگ شکر در کوبا، ترجمه‌ی جهانگیر افکاری، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۲۷)، دوزخ. ترجمه‌ی فرزانه مصطفی، تهران: معرفت.
- _____ (۱۳۵۷)، روسپی بزرگوار، ترجمه‌ی عبدالحسین نوشین، تهران: سحوری.
- _____ (آبان ۱۳۴۴)، «مقدمه‌ی ژ.پ. ساتر بر چهره‌ی استعمارزده با پیش‌گفتاری درباره چهره‌ی استعمارگر اثر آلبر می»، ترجمه‌ی هما ناطق، مجله‌ی آرش، شماره‌ی ۱۰، صص ۲۵-۳۰.
- مگی، براین (۱۳۹۲)، سرگذشت فلسفه: داستان جذاب ۲۵۰۰ سال فلسفه مغرب زمین، از یونان باستان تا کنون، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: نشرنی.
- میثمی، لطف‌الله (۱۳۸۰)، از نهضت آزادی تا مجاهدین خلق، تهران: صمدیه.
- Abbagnano, N (2019), "Existentialism", *Encyclopedia Britannica*. Retrived from <https://www.britannica.com/topic/existentialism/>
- Boroujerdi, M (2003), The ambivalent modernity of Iranian intellectuals, In N. Nabavi (Ed.), *Intellectual trends in twentieth-century Iran: A critical survey* Gainesville: University Press of Florida, (pp. 11-23).
- Boroujerdi, M & Mirsepassi, A (1993), "Rethinking the Third World", *International Third World Studies Journal and Review*, 5(1), 51-58.
- Cox, G (2009), *Sartre and fiction*, London: continuum.
- Flynn, Th (2004), "Jean-Paul Sartre", In E. N. Zalta", *The Stanford encyclopedia of philosophy* (fall 2013 ed.), Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/sartre/>
- Gheissari, A (1988), *Iranian intellectuals in the 20th century*, Austin: University of Texas Press.
- Malekshahi, M & Khazae Farid, A (2019), "Discourse against Discourse: The Early Reception of Sartrean Existentialism in Iran", In *TRAlinea*, Vol. 21, Retrieved from: <http://www.intralinea.org/archive/article/2409>
- Pamerleau, W. C (2009), *Existentialist cinema*, London: Palgrave Macmillan.
- Tulloch, D. M (1952), "Sartrian Existentialism", *The Philosophical Quarterly* (1950), 2(6), p 31-52.

پرتال جامع علوم انسانی

List of sources with English handwriting

Sources in Persian

- Afkārī, J., (1359), Cuba [Translator Introduction]. In J.P. Sartre, The Sugar War in Cuba (5-7). Tehrān: Amīrkabīr.
- Amn Kānī, A., (1392), Existentialism and Contemporary Iranian Literature. Tehrān: Našr-e ‘Elmī.
- Āraš (1346), [Introduction], Dar J.P. Sartre, Pīšgoftārī darbāre Ćehre Este‘mārgar, by Albert Memmi (translator: Homā. Nāteq), Āraš, (1) 3, 25-30.
- Bāzargān, M., (1387), Maĵmo‘e Ātār (15). Tehrān: Šerkat-e Sahāmī-ye Entešār.
- Farzāneh, M., (1327). Introduction [Translator]. In J. P. Sartre, Dūzaĳ. Tehrān: Ma‘refat.
- Meītamī, L, A., (1380). Az Nehzat-e Āzādī Ta Moĵāhedīne Kālq (From the Freedom Movement to the Moĵāhedīne Kālq), (Vol. I). Tehrān: Šamadīyeh.
- Nūšīn, ‘, A., (2537). Foreword In J. P. Sartre, the noble prostitute. Tehrān: Sahoūri.
- Rahīmī, M., (1341), Barrasī dar Afkār va Ātār-e Jean-Paul Sartre (A review of the Thoughts and works of Jean-Paul Sartre) (1). Rāhnamāye Ketāb, (1) 5, 13-20.
- Rahīmī, M., (1341), Barrasī dar Afkār va Ātār-e Jean-Paul Sartre (A Review of the - Thoughts and Works of Jean-Paul Sartre): Part IV. Rāhnamāye Ketāb, (4 and 5) 5, 381- 385
- Rahīmī, M., (1341). Barrasī dar Afkār va Ātār-e Jean-Paul Sartre (A Review of the Thoughts and Works of Jean-Paul Sartre: Part VI. Rāhnamāye Ketāb, (7) 5, 599-609.
- Rahīmī, M., (1345), Ya’se Falsafī. Tehrān: Nīl.
- Rahīmī, M., (1361). (A quote from a translator [Introduction to the translator] In J.P. Sartre, Existentialism va Ešālat-e Bašar (6-12). Tehrān: Morvarīd.
- Rahīmī, M., (d1341). Barrasī dar Afkār va Ātār-e Jean-Paul Sartre (A Review of the Thoughts and Works of Jean-Paul Sartre: Part Five. Rāhnamāye Ketāb, (6) 5, 506- 512.
- Rahīmī, M., (d1347). Adabīyāt va donīyāye Gorosne(Literature and the Hungry World). Ketāb-e Zamān, No. 2, 37-49.
- Sartre, J. P., (1340). Realism in Literature and Art: Clarette's Conversation with Jean-Paul Sartre (translator: H. Taherī). Tehrān: Payām.
- Zākā’, S., (1341), World of Science and Art: A report from Sartre's interview with a French student newspaper, Soĳan, (1) 13, 109-122.

