



# نظریه برای پژوهش‌های دینی

ویلیام دیل و تیموتی بیل

برگردان: حمید پرنیان

## نظریه برای پژوهش‌های دینی

ویلیام دیل و تیموتی بیل

برگردان: حمید پرنیان

انتشارات زمانه

بهمن ۱۳۹۱



### توضیح مترجم:

آنچه می‌خوانید ترجمه‌ی کتاب «نظریه برای پژوهش‌های دینی» است، نوشته‌ی ویلیام دیل و تیموتی بیل. این کتاب فصل به فصل به صورتی آزاد (آزاد با هدف فهم‌پذیری بیشتر) ترجمه شده و در سایت زمانه انتشار یافته است. فصل‌های این کتاب مستقل از هم هستند و در نتیجه لازم نیست برای مطالعه‌ی هر کدام از آنها فصل‌های پیشین را خوانده باشیم.

مشخصات متن اصلی کتاب چنین است:

William E.Deal & Timothy K.Beal: Theory for religious studies, New York  
2004

## فهرست

۵	پیشگفتار
۹	زیگموند فروید
۱۵	کارل مارکس
۲۲	فردریش نیچه
۲۸	فردینان دو سوسور
۳۴	لویی آلتوسر
۴۰	میخائیل باختین
۴۷	رلان بارت
۵۴	ژرژ باتای
۶۲	ژان بودریار
۶۸	والتر بنیامین
۷۴	پیر بورديو
۸۰	جودیت باتلر
۸۶	هلن سیکسو
۹۰	ژیل دلوز و فلیکس گاتاری
۹۸	ژاک دریدا
۱۰۶	میشل فوکو
۱۱۴	هانس-گئورگ گادامر
۱۱۹	لوس ایریگاری
۱۲۴	ژولیا کریستوا
۱۳۰	ژاک لاکان
۱۳۶	آنری لوفور
۱۴۲	ایمانوئل لویناس
۱۴۷	ژان فرانسوا لیوتار
۱۵۲	موریس مرلو-پونتی
۱۵۸	ادوارد سعید
۱۶۵	گایاتری چاکراورتی اسپیواک
۱۷۱	هایدن وایت
۱۷۸	ریموند ویلیامز
۱۸۵	اسلاوی ژیژک

## پیشگفتار

تئوری که به فارسی نظریه خوانده می‌شود، از واژه‌ی یونانی *theoria* گرفته شده که به معنای «دیدگاه» یا «چشم‌انداز» است؛ یعنی شیوه‌ی دیدن. نظریه همان عینک مفهومی‌ای است که ما از آن استفاده می‌کنیم تا آنچه را می‌بینیم در قاب بیاوریم، و بر آن تمرکز کنیم. نظریه، ابزاری برای تمیزدادن، رمزگشایی، و معنادهی است.

پرسش اصلی در پژوهش آکادمیک دین این است که «دین چیست؟». گرچه پاسخ‌های متنوعی به این پرسش داده می‌شود، اما همه‌ی این پاسخ‌ها نظروزی درباره دین را مسلم فرض می‌کنند، نظروزی بر مبنای ایده‌ی دین که آن چیزی است که به باورها و کنش‌های متنوعی که ما دینی می‌نامیم‌شان، معنا می‌دهد. دین‌پژوهی، نظریه است؛ دین‌پژوهی همانا برساخته از ابزارهای مفهومی بی‌شماری است که برای «نظر» به دین مورد استفاده قرار می‌گیرند.

در طول دو سده‌ی گذشته روشن شده که پژوهش آکادمیک دین هیچ «نظریه‌ی کلان و یک‌پارچه»‌ای ندارد، نظریه‌ای که بتواند به همه‌ی پدیده‌های دینی بپردازد. و هیچ‌وقت هم چنین نظریه‌ای وجود نخواهد داشت. هر نظریه‌ای فقط بر چیزهای مشخصی متمرکز می‌شود و چیزهای دیگر را از قاب یا تمرکزش بیرون می‌گذارد. بنابراین، دین‌پژوهی همیشه در جستجوی نظریه‌های جدیدی است که بتوانند دریچه‌های جدیدی برای دیدن و تفسیر دین به روی ما بگشایند.

دین‌پژوهان، در دهه‌های اخیر، به فراسوی مرزهای سنتی این رشته رفته‌اند، تا چشم‌اندازهای نظری جدیدی را پیدا کنند و دین را با آن چشم‌اندازهای نوین تفسیر کنند. نظریه‌های فرهنگ، تاریخ، زبان، و جنسیت که در گذشته برای بیشتر دین‌شناسان نظریه‌هایی بیگانه بودند، امروزه قاب و تمرکز تازه‌ای به فهم ما از دین داده‌اند. در نتیجه، مرکز و هسته‌ی اصلی نظریه‌ها و روش‌های دین‌پژوهی آکادمیک شدیداً دگرگون شده‌اند و بسط یافته‌اند. این شرایط موجب شده است که دین‌پژوهی، حوزه‌ی آکادمیک هیجان‌برانگیز و پرحنب‌وجوشی باشد. دانشجویان و استادان رشته‌ی دین‌پژوهی نیز با چالش‌های مهمی روبه‌رو شده‌اند. درست است که این نظریه‌ها پرسش‌های نویی می‌پرسند و فرصت‌های بدیعی برای مطالعه و تفسیر دین در اختیار می‌گذارند، اما فهمیدن‌شان هم اغلب دشوار است. ما بر آنیم که نگاه‌گذاری به آرا و اندیشه‌های تاثیرگذارترین دانش‌پژوهانی بیندازیم که بیرون از حوزه‌ی دین اندیشه‌ورزی کرده‌اند، اما آثار و اندیشه‌هایشان بر دین‌پژوهی نوین تاثیر فراوان داشته‌اند.

ما این کتاب را برای سه دسته از خوانندگان نوشته‌ایم:

اول - دانشجویان دوره‌ی کارشناسی در رشته‌های نظریه و روش‌شناسی دین‌پژوهی آکادمیک. گرچه درباره‌ی نظریه‌های سنتی دین (مانند تیلور، دروکیم، وبر، اوتو، الیاده، تورنر، و گیرتز) زیاد نوشته شده است، اما به چشم‌اندازهای نظری جدید توجه چندانی نشده است.

دوم - برای دانشجویان دوره‌ی کارشناسی ارشد و دکترا.

سوم - استادان و دین‌پژوهانی نیز که نیاز به منبعی دارند تا چشم‌اندازهای نظری معاصر را معرفی کنند، می‌توانند از این کتاب استفاده کنند.

## پیدایش

این کتاب حاصل بحث در کلاس‌های درس است. تجربیات نویسندگان این کتاب در طول تدریس در حوزه‌ی دین‌پژوهی نشان داد که دانشجویان در فهم چشم‌اندازهای نظری سنتی درباره‌ی دین مشکل چندانی ندارند. برای مثال، برای دانشجویان درک مفهوم مدرنی که دروکیم و الیاده از دوگانه‌ی مقدس/نامقدس ارائه می‌دهند و آن را ستون و بنیادِ فهم دین می‌دانند چندان دشوار نیست. دلیل این امر تا حدودی آن است که ایده‌ی مقدس/نامقدس به فهم عمومی از ماهیت دین راه پیدا کرده است. اینکه بین مقدس و نامقدس جدایی و شکاف اساسی‌ای وجود دارد، امروزه بدیهی و واضح پنداشته می‌شود. از این گذشته، دوتایی‌ای که در مقدس/نامقدس وجود دارد از جنس همان دوتایی‌هایی است که جهان‌بینی ما را شکل می‌دهند، دوتایی‌هایی مانند نهاد دین و نهاد دولت، حق و باطل، خیر و شر.

در مورد نظریه‌ها و برداشت‌هایی چون اغلب نظریه‌های معاصر و به طور مشخص "پسامدرن" که کمتر به فهم عمومی نزدیک‌اند، قضیه فرق می‌کند. تلاش بیشتری برای فهم این نظریه‌ها و دیدگاه‌ها لازم است. برخی‌ها بر این عقیده‌اند که این نظریه‌ها بویی از منطق نبرده‌اند.

گذشته از اینها این نظریه‌ها ضرورتاً مستقیماً به مسئله‌ی دین و پدیده‌های دینی نمی‌پردازند. آنها اصطلاحات و مفاهیم جدیدی عرضه می‌کنند - مفاهیمی مانند گفتمان، بازنمایی، سوژگان (سوبژکتیویته)، جنسیت، ایدئولوژی، تجسم، و فرهنگ - که برای بسیاری از دانشجویان ناآشنا هستند و در نگاه اول انگار ربط چندانی به دین ندارند.

ولی صرف نظر از معاصر بودن و مُد بودن این نظریه‌ها، پرسیدنی است که آنها واقعا چه چیزی دارند که به درد دانشجویان دین‌شناسی بخورد؟

آنها پرسش‌هایی مطرح می‌کنند و ماهیتِ کنش و اندیشه‌ی دینی را به‌گونه‌ای روشن می‌سازند که ما پدیده‌های دینی را دیگر یک سری متن و رویداد مجرد و انتزاعی نبینیم، بلکه آنها را همچون جنبه‌های درهم‌تنیده‌ی فرهنگ بدانیم که از کنش‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی تاثیر گرفته‌اند و خود بر آنها تاثیر گذاشته‌اند.

## گفت‌وگوها

چشم‌اندازهای نظری‌ای که در این کتاب معرفی شده‌اند به‌طور ناگهانی و از هیچ پدید نیامده‌اند. این نظریه‌ها حاصل گفت‌وگوهای است که مولفان این نظریه‌ها با نظریه‌پردازان پیش از خود داشتند. از این لحاظ، چهار نفر به‌طور خاص پیشگام بوده‌اند: زیگموند فروید، کارل مارکس، فردریش نیچه، و فردینان سوسور. این چهار پیشگام، همه با هم، زمینه‌ای برای گفتمانِ میانه‌ی سده‌ی بیستم را شکل می‌دهند. مفاهیم و پرسش‌های این چهار نفر، هنوز هم در دستور کار نظریه‌ی معاصر است. ما چه این نظریه‌ها را قبول داشته باشیم چه نه، باید آنها را بشناسیم. بنابراین، بخش نخست این کتاب به این چهار پیشگام خواهد پرداخت.

همان‌طور که نظریه‌پردازانی که در این کتاب معرفی می‌شوند با این چهار پیشگام وارد گفت‌وگو شده‌اند، ما هم دانش‌جویان امروزه‌ی رشته‌ی دین را دعوت می‌کنیم تا با این نظریه‌ها و نظریه‌پردازان وارد گفت‌وگو شوند. برای مثال، وقتی ما ماهیت زبان را به چالش بکشیم، چه تغییراتی در نگرش ما به دین ایجاد خواهد شد؟ آیا زبان، تطابق طبیعی بین کلمه و مرجوع بیرونی است؟ یا همان‌طور که ساختارگراها می‌گویند، زبان یک نظام نشانه‌شناختی است و نشانه‌ی زبانی اختیاری است و همچنین مبتنی بر تفاوت؟ نکته این‌جاست که این روش‌های انتقادی پژوهش، به ما اجازه می‌دهند تا دین را آن‌گونه نبینیم که نظریه‌های سنتی دین دیده‌اند.

قصد این کتاب آن است که مفید و کارآمد باشد. ما فکر می‌کنیم که بیش‌تر خوانندگان مایل نخواهند بود که همه‌ی کتاب را بخوانند؛ بلکه یک‌راست می‌روند سراغ نظریه یا نظریه‌پرداز به‌خصوصی. پیشگامان و همچنین نظریه‌پردازان معاصری که در بخش دوم به آنها پرداخته شده است، به ترتیب حرف الفبا ارائه شده‌اند. و در هر فصل، سه بخش تعبیه شده است: مفاهیم کلیدی، بدنه‌ی اصلی متن، و مطالعات بیش‌تر.

ما در این کتاب، راه‌های چندگانه‌ای برای فهم دین ارائه کرده‌ایم. گرچه نظریه‌پردازانی که در این کتاب بررسی شده‌اند، شاید در نگاه اول کمی دشوارفهم به نظر برسند، اما ارزش وقت‌گذاشتن و تلاش بیشتر را دارند. هدف ما آن است که شما را با کار این نظریه‌پردازان آشنا کنیم و مفاهیم اصلی آنها را بکاویم و راه را برای مطالعات بیشتر هموار کنیم. اگر خوانندگان بعد از خواندن این کتاب به سراغ متون اصلی بروند و آنها را بخوانند، حتما فهم کامل‌تر و دقیق‌تری از تاثیر آنها بر دین‌پژوهی خواهند داشت.





## زیگموند فروید

زیگموند فروید (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹) در خانواده‌ای یهودی در فرایبورگ آلمان به دنیا آمد. وقتی زیگموند چهارساله بود خانواده‌اش به وین مهاجرت کردند. زیگموند دانش‌آموز برجسته‌ای بود و به دانشگاه وین رفت و در سال ۱۸۸۱ از دانشکده‌ی پزشکی فارغ‌التحصیل شد.

فروید در سال ۱۸۸۵ موفق به دریافت بورسیه‌ی پزشکی شد و به پاریس سفر کرد تا زیر نظر ژان مارتین شارکو (۱۸۲۵ - ۱۸۹۳) در بیمارستان سال‌پتیه مشغول به کار شود. شارکو روی هیستری کار می‌کرد و آن را یک ناخوشی می‌دانست و از هیپنوتیزم استفاده می‌کرد تا نشانه‌های هیستری را در بیمار کاهش دهد. فروید مجذوب این کار شارکو شد.

فروید در ۱۸۸۶ در وین به‌عنوان پزشک شروع به کار کرد و تمرکز کاری‌اش را روی اختلالات عصبی گذاشت. وی در وین ماند اما در سال ۱۹۳۸ مجبور شد در پی اشغال اتریش به دست نازی‌ها، به انگلستان بگریزد. فروید در لندن جان سپرد.

## سه تعریف روان‌کاوی

فروید بنیان‌گذار روان‌کاوی است. وی در سال ۱۹۲۲ مقاله‌ای عمومی نوشت و در آن مقاله سه تعریف از روان‌کاوی پیش گذاشت:

(۱) رشته‌ای که درباره‌ی ناخودآگاه تحقیق می‌کند،

(۲) روشی درمانی برای بهبود اختلالات عصبی، و

(۳) مجموعه‌ای از اطلاعات پژوهشی که به‌تدریج در حال توسعه‌یافتن است.

این سه تعریف به ما کمک می‌کنند تا گام نخستین را به درون عرصه کار فروید بگذاریم.

فروید در تعریف اول، روان‌کاوی را رشته‌ای دانشگاهی می‌داند که هدف‌اش پژوهیدن و واکاویدن فرآیندهای ذهنی است، فرآیندهایی که در دسترس مستقیم [علم پزشکی] نیست. فروید این فرآیندهای ذهنی را سازوکارِ ناخودآگاه می‌داند.

اگر بخواهیم ساده بگوییم، ناخودآگاه همان بخش ناخودآگاهِ ذهن است. ناخودآگاه روی اندیشه و رفتار خودآگاه تاثیر می‌گذارد، اما مشاهده‌گر مستقیماً به آن دسترسی ندارد. نوآوریِ فروید در روان‌شناسی، صرف کشفِ ناخودآگاه نیست (چرا که برای مثال نیچه هم درباره‌ی ناخودآگاه نوشته بود). نوآوریِ فروید فراهم کردن ابزاری برای دستیابی به ناخودآگاه و تفسیر آن بود.

او تحلیل لغزش‌های زبانی، جوک‌ها، و - از همه مهم‌تر - رؤیاها را «شاه‌راه»هایی به ناخودآگاه می‌دانست. فروید می‌گفت رؤیاها، تحققِ آرزوها و تمایلاتِ ناخودآگاه را بازتاب می‌دهند. از آنجایی که این آرزوها و تمایلات چون تابوهایی اجتماعی هستند و یک‌پارچگیِ «خود» را تهدید می‌کنند، پس ذهن خودآگاه سانسورشان می‌کند.

محتوای ناخودآگاه همان رانه‌هایی هستند که از نظر خودِ خودآگاه ناپسندیده‌اند و بنابراین خودآگاه با توسل به مکانیسم سرکوب آن رانه‌ها را از خودآگاهی بیرون می‌راند. این رانه‌ها شاملِ رانه‌ها و خاطراتی می‌شوند که در پیوند با «حس اولیه» (یعنی همه‌ی آن خاطرات دوران کودکی از دیدنِ سکس والدین) و تمایلاتِ تابو (که مرتبط به عقده‌ی اودیپ اند) هستند. این رانه‌ها گرچه سرکوب شده‌اند، اما در رؤیاها و لغزش‌ها و دیگر اشکالِ بیان، به سطح می‌آیند.

عقده‌ی اودیپ نقش مهمی در فهم فروید از خودآگاه انسان و ریشه‌ی اختلالات عصبی دارد. اسم این عقده، برگرفته از افسانه‌ی یونانی اودیپ است؛ اودیپ ناخواسته و نادانسته پدرش را می‌کشد و با مادرش ازدواج می‌کند، و وقتی می‌فهمد که این کارها را انجام داده، خودش را کور می‌کند.

عقده‌ی اودیپ، از نظر فروید، مربوط به کششِ کودک به والدِ غیرهمجنس خود و حسادت به والدِ همجنس خود است. گرچه دخترها و پسرها این کشش را به‌طور متفاوتی تجربه می‌کنند، اما در هر دو مورد هدف آن است که از این حسادت به والد همجنس به همسانی با آن والد گذر کنند. فروید باور دارد که این عقده‌ی اودیپ، جهان‌شمول است، و اگر دختر یا پسر نتواند با آن سر کند، دچار اختلالات عصبی می‌شود.

تعریف دوم فروید از روان‌کاوی این است که روشی درمانی برای درمان اختلالات عصبی است. این روش مستلزم برقراری ارتباطی آزاد و سانسورنشده با بیماری (یا فردی که مورد روان‌کاوی قرار می‌گیرد). بیمار روی تخت دراز می‌کشد و روان‌کاو

کنارش می‌نشیند و به نمودهای دقیق و لطیف روند ناخودآگاه بیمار گوش می‌سپارد. این نمودهاست که سرچشمه‌ی اختلال عصبی هستند.

پس، رسانه‌ی اصلی در روان‌کاوی، گفتار است. یکی از اولین بیمارهای فروید گفته بود روان‌کاوی «علاجی گفتاری» است و چه‌قدر هم درست گفته است. گفتار به‌خودی خود اهمیتی ندارد؛ بل از زبان ذهن خودآگاه استفاده می‌شود تا ردپای ناخودآگاه گرفته شود. سوژه‌ی انسان سخن‌گو به‌عنوان سوژه‌ای جداشده در نظر گرفته می‌شود، یعنی به‌عنوان جایگاه ستیز بین رانه‌های خودآگاه و رانه‌های ناخودآگاه. این رانه‌ها در یک «خود» منفرد و یک‌پارچه و کامل جمع نمی‌شوند.

بر همین اساس، برخی گفته‌اند که رویکرد فروید متأثر از روش تفسیر خاخام‌هاست؛ خاخام‌ها متن مقدس را منبع نامحدود معنی می‌دانند، و به ریزترین جزئیات و ارتباطات لغوی بین متون توجه می‌کنند.

تعریف سوم روان‌کاوی این است که روان‌کاوی مجموعه‌ای از تحقیقات فعال علمی است که شامل مطالعات موردی، پژوهش داده‌های ذهنی و مغزی، و تفسیر جنبه‌های دیگر سازوکار فرهنگ می‌شود. فروید خودش را به تحلیل سوژه‌های فردی محدود نساخت، و از حوزه‌های دانشگاهی دیگر (علوم طبیعی و انسانی) غافل نماند. وی، در واقع، مفسر توانای فرهنگ بود، و با باستان‌شناسی و مردم‌شناسی و زبان‌شناسی و ادبیات به تحلیل فرهنگ می‌پرداخت.

## فروید و دین

فروید توجه خاصی به دین داشت. او، گذشته از مقالات بسیاری که به کارکردهای شخصی و اجتماعی دین می‌پردازد، سه کتاب درباره این موضوع نوشته است. نخستین‌شان «توتم و تابو» است (که نخستین‌بار در آلمان و در ۱۹۱۳ منتشر شد). این کتاب خاستگاه‌های روان‌شناختی جوامع اولیه را بازسازی می‌کند و نظریه‌ی دین را پی می‌ریزد.

فروید، همانند دیگر دین‌شناسان زمانه‌ی خویش، به دو ممنوعیت یا تابو اشاره می‌کند که در میان فرهنگ‌های قبيله‌ای رایج بوده: زنا با محارم و خوردن توتم قبيله. فروید، برخلاف دیگر دین‌شناسان، تاکید می‌کند که این ممنوعیت‌ها اعمال نمی‌شدند اگر میلی برای انجام‌دادن آن تابوها وجود نداشت.

فروید این دو ممنوعیت را نمودهای عقده‌ی اودیپ می‌داند؛ پسرها همگی با هم پدرشان یا همان رئیس قبيله را می‌کشتند تا زنان او (و مادران خودشان) را تصاحب کنند. بعد دچار احساس گناه می‌شدند و پیکر یک توتم را در جایگاه پدر می‌نشانند.

تا نماد مقدس قبیله شود. بدین گونه، پدرکشی به طور نمادین ممنوع شد. از این رو، این دو تابو وضع شد تا اعضای قبیله مرتکب گناه اودیپی نشوند؛ یعنی تمایل به زنا با مادر و پدرکشی.

فروید در کتاب دیگرش، «آینده‌ی یک وهم» (۱۹۲۷)، دوباره به دین می‌پردازد. درحالی که «توتم و تابو» گذشته‌ی پیشاتاریخی تمدن انسان را می‌کاود، «آینده‌ی یک وهم» به وضعیت کنونی دین می‌پردازد، از جمله به مسئله‌ی باور به خدا. این کتاب، در واقع، آینده‌ی دین در جوامع مدرن را تحلیل می‌کند.

فروید می‌گوید اگر وهم آن چیزی باشد که فرد آروزی حقیقی‌بودنش را دارد، بنابراین باور به خدا یک وهم است. واقعیت زندگی در این جهان، وحشی و فانی است، و ما انسان‌ها در جستجوی چیزی هستیم که ما را یاری دهد تا به این واقعیت چیره شویم.

وقتی کودک هستیم، والدین‌مان در برابر این واقعیت از ما محافظت می‌کنند، و به ما کمک می‌کنند تا باور کنیم هیچ مشکلی وجود ندارد و همه‌چیز خوب است؛ ما این‌گونه در میانه‌ی توفان، احساس امنیت می‌کنیم. (البته، والدین ما می‌دانند که چنین امنیتی نهایتاً وهمی است).

وقتی بزرگ می‌شویم، باز هم به این نوع وهم‌آلود از امنیت نیاز داریم، اما والدین‌مان دیگر این امنیت را فراهم نمی‌کنند. بنابراین، کارکرد دین می‌شود امنیت‌بخشیدن به ما. دین، فراقنی همان چیزی است که ما می‌خواهیم حقیقت داشته باشد، فراقنی خدایی که والد نهایی و آرمانی است.

دین، بیان تحقق آرزوست. فروید می‌گوید راز نیروی دین «در نیروی این آرزوها نهفته است» (آینده‌ی یک وهم، ص ۲۰). از این لحاظ، از نظر فروید باور جامعه به خدا چیزی است شبیه اختلال عصبی جمعی‌ای است که از عقده‌ی اودیپ ناشی می‌شود.

همان‌گونه که جوامع انسانی تکامل می‌یابند و بالغ‌تر می‌شوند، پس آرزوها و تمایلات کودکی‌شان هم رشد می‌کند. فروید باور دارد که این جوامع نیازهایشان را متناسب با نماد پدر پیشرفت می‌دهند. خرد مدرن، وهم را جایگزین [خدا] می‌کند.

شناخته‌شده‌ترین و خلاقانه‌ترین اثر فروید درباره‌ی دین، «موسی و یکتاپرستی» است که بین سال‌های ۱۹۳۴ و ۱۹۳۸ نوشته شده است. فروید در این کتاب خاستگاه‌های دین کهن اسرائیلی را از طریق خوانش داستان خروج (در تورات) بازسازی می‌کند.

فروید، همان‌گونه که می‌توان انتظار داشت، اهمیتی به خود برداشتِ توراتی از موسی و خروج قوم‌اش نمی‌دهد، بل می‌کوشد تا رد پای داستانِ تقریباً فراموش‌شده‌ی خاستگاه حقیقی دین اسرائیلی را بیابد. فروید می‌گوید موسی اصالتاً یهودی نبود. او شاهزاده‌ای مصری بود که از آموزه‌های فرعونِ اِخْن‌آتون (اخناتون) پیروی می‌کرد. اخن‌آتون فرعون‌ی بود که کوشید پرستش آتون، خدای یگانه، خدای عشق و فضیلت اخلاقی را جایگزین چندخدایپرستی رایج در مصر کند.

اخن‌آتون درگذشت و آموزه‌های یکتاپرستی‌اش پایگاه‌های مردمی‌اش را از دست داد. مریدش، موسی، برده‌های یهودی را در سلک پیروان خود درآورد و با آنان به بیابان‌ها گریخت. اما زمانی شد که یهودیان از موسی و آموزه‌های یکتاپرستی‌اش سرخورده شدند. آنان موسی را کشتند و یهوه را (که پیشتر او را "خدای جنگ" می‌دانستند) خدای خویش ساختند، و موسی را پیام‌آور آن خدا نامیدند.

فروید می‌گوید قوانین و آیین‌های پیچیده‌ی قربانی‌کردن در تورات، بقایایِ قانونی این دوره از تاریخ دین اسرائیل است. سده‌ها بعد، پیامبرانی مانند عاموس و اشعیا برخاستند و آیین‌های خونین آن خدا را نپذیرفتند و قوم را به پرستش تک‌خدای عشق و اخلاق دعوت کردند، همان تک‌خدایی که موسی تبلیغش می‌کرد. مبلغان بعدی، یکتاپرستی یهودی و مسیحی را پدید آوردند.

ناگفته پیداست که برخی از تاریخ‌دانان دین کهن اسرائیلی، این بازسازیِ خلاقانه‌ی فروید از خاستگاه‌های یکتاپرستی یهودی را بسیار ستودند. هرچند، به‌رغم نتیجه‌گیری‌های فروید، رویکرد تفسیری وی به این ادبیات بود که روشی جذاب برای بررسی دین‌های یهودی و مسیحی با توجه به متون مقدس فراهم کرد.

فروید ادبیات کتاب مقدس را هم‌چون نمود ستیزی می‌داند که بین دو شکل بسیار متفاوتی از باور دینی و کنش دینی وجود دارد. فروید ادبیات کتاب مقدس را جایگاهی می‌داند که ستیز و دوسوگرایی (ambivalence)، شبیه رؤیاهای و لغزش‌های زبانی بیمارهای وی، با هم می‌آیند و چیزی بیشتر از مرادهای خودآگاه‌شان افشا می‌کنند.

**برای مطالعه بیشتر**

• نوشته‌های فروید

The Interpretation of Dreams. First Part. In The Standard Edition. IV London: Hogarth Press, 1953-74

Obsessive Actions and Religious Practices. In The Standard Edition, IX. London: Hogarth Press, 1953–74

Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics. In The Standard Edition. XIII. London: Hogarth Press, 1953–74

Introductory Lectures on Psycho-Analysis. In The Standard Edition. XV–XVI. London: Hogarth Press, 1953–74

"The Uncanny." In The Standard Edition. XVII. London: Hogarth Press, 1953–74

\*"Two Encyclopedia Articles." In The Standard Edition, edited and translated by James Strachey in collaboration with Anna Freud. XVIII. London: Hogarth Press, 1953–74

\*The Future of an Illusion. In The Standard Edition. XXI. London: Hogarth Press, 1953–74

Moses and Monotheism: Three Essays. In The Standard Edition. XXIII. London: Hogarth Press, 1953–74

• درباره فروید

Boyarin, Daniel. "An Imaginary and Desirable Converse: Moses and Monotheism as Family Romance." In Reading Bibles, Writing Bodies: Identity and The Book, edited by Timothy K.Beal and David M.Gunn. London and New York: Roudedge, 1996

Capps, Donald, ed. Freud and Freudians on Religion: A Reader. New Haven: Yale University Press, 2001

Dicenso, James. The Other Freud: Religion, Culture, and Psychoanalysis. New York: Routledge, 1998

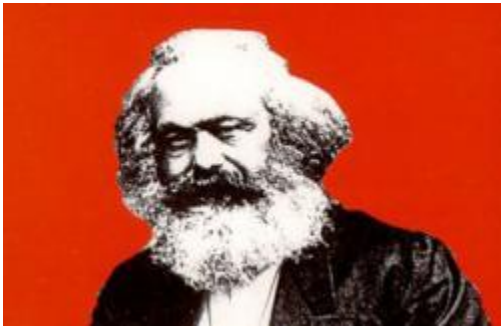
\*Gay, Peter. Freud: A Life for Our Times. New York: W.W.Norton, 1988

Handelman, Susan A. The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. Albany: State University of New York Press, 1982

\*Pals, Daniel. "Religion and Personality: Sigmund Freud." In Seven Theories of Religion. New York: Oxford University Press, 1996

Rashkow, Ilona N. Taboo or Not Taboo: Sexuality and Family in the Hebrew Bible. Philadelphia: Fortress Press, 2000

Ricoeur, Paul. Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation. Translated by Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970



## کارل مارکس

کارل مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳)، فیلسوف سیاسی آلمانی، در شهر ترییر آلمان، در خانواده‌ای یهودی و آزادی‌خواه به دنیا آمد. والدین کارل به مذهب پروتستان گرویده بودند تا شرایط کاری پدر بهبود پیدا کند. کارل در سال ۱۸۳۶ به دانشگاه برلین وارد شد و فلسفه خواند. کارل مارکس، که عمیقاً مجذوب اندیشه‌های هگلی بود، عضو گروه "هگلی‌های جوان" شد. این گروه دانشجویی، به دنبال پروراندن نسخه‌ای رادیکال و بی‌خدایانه از دیالکتیک هگل بود.

تز دکترای مارکس، فلسفه‌ی یونان بود. او آن را در سال ۱۸۴۱ ارائه کرد. مارکس که نتوانست در دانشگاه‌ها شغلی پیدا کند، برای روزنامه‌ی آزادی‌خواه "راین" مقاله می‌نوشت. مارکس در این مقالاتش به موضوع‌های گوناگونی می‌پرداخت، اما توجه‌ی خاصی به مسایل سیاسی و اجتماعی داشت. او مقالاتی درباره‌ی شرایط زندگی کارگران نوشت.

مارکس در سال ۱۸۴۳ به همراه همسرش، که تازه با او ازدواج کرده بود، به پاریس رفت تا در سمت ویراستاری نشریه‌ای نوبنیاد، "سالنامه‌ی آلمانی-فرانسوی"، مشغول به کار شود. این نشریه که به نشر ایده‌های کمونیستی می‌پرداخت، نتوانست علاقه‌ی مردم فرانسه را به خود جلب کند.

دولت پروس، این نشریه را خرابکار دانست و توقیف‌اش کرد و گردانندگان را زیر پیگرد قرار داد. مارکس بار دیگر بیکار شد و نتوانست به آلمان بازگردد. او همه‌ی توانش را به کار بست تا اثری درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی بنویسد و دیدگاه سوسیالیستی‌اش را در آن بازتاب دهد. مارکس در سال ۱۸۴۴ با فردریش انگلس (۱۸۲۰ - ۱۸۹۵) دوست شد. انگلس که فرزند یک کارخانه‌دار آلمانی بود، تا آخر عمر یار و همکار مارکس باقی ماند.

در پی اصرار دولت پروس، فرانسه مارکس و کمونیست‌های آلمانی دیگر را از پاریس اخراج کرد. مارکس به بروکسل رفت. انگلس وی را از نظر مالی حمایت می‌کرد. مارکس و انگلس در سال ۱۸۴۷ در کنگره‌ی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها در لندن شرکت کردند. در آن کنگره بود که مارکس دیدگاهش را مطرح کرد و از انقلاب کمونیستی سخن گفت. به مارکس و انگلس مسئولیت داده شد تا دکتترین عمل اتحادیه را

تنظیم کنند. این مسئولیت منجر به انتشار «مانیفست کمونیست» (انتشار یافته در آلمان به سال ۱۸۴۸) شد.

مارکس، پس از انقلاب فرانسه (۱۸۴۸) به پاریس رفت و بعد به کلن (آلمان) سفر کرد اما چون حزب‌های محافظه‌کار قدرت را در آلمان به دست گرفتند دوباره به پاریس بازگشت. مارکس در تابستان سال ۱۸۴۹ به لندن رفت و تا پایان عمر همان‌جا ماند.

مارکس برای مدتی در فقر زندگی کرد، اما بعدها از حمایت مالی انگلس برخوردار شد و زندگی در لندن به وی روی خوش نشان داد. مارکس در انگلستان به سازمان‌دهی جنبش‌های اجتماعی و نوشتن ادامه داد. در سال ۱۸۵۲ و تا ده سال بعد، به‌طور منظم در روزنامه‌ی «نیویورک تریبون» [روزنامه‌ای امریکایی] می‌نوشت.

مارکس، جلد نخست «سرمایه» (Capital) را در آلمان در سال ۱۸۶۷ منتشر کرد؛ این کتاب نقدی بر اقتصاد سرمایه‌داری است. «سرمایه» مورد توجه قرار گرفت و ویرایش دوم جلد نخست در سال ۱۸۷۱ منتشر شد. این کتاب به زبان‌های گوناگون ترجمه شد اما نسخه‌ی انگلیسی آن تا بعد از مرگ مارکس منتشر نشد. با مرگ مارکس جلد‌های دوم و سوم «سرمایه» ناتمام ماندند اما انگلس بعدها آن‌ها را کامل کرد.

## نظریه‌ی مارکسیستی

مارکسیسم، یا نظریه‌ی مارکسیستی، بر ایده‌های مارکس و انگلس مبتنی است، ایده‌های نقد سرمایه‌داری صنعتی. این نظریه، تاریخ اجتماعی را از دریچه‌ی اقتصاد سیاسی و به‌ویژه مبارزات طبقاتی نگاه می‌کند. از دید مارکسیستی، تاریخ را ایده‌ها و ارزش‌ها یا روح فراگیر نمی‌سازند؛ تاریخ، گزارشی از مبارزات است، مبارزاتی که ریشه در هستی مادی دارند، مبارزاتی برای غذا و سرپناه و ارزش کار و تسلط بر ابزار تولید.

ایده‌ی مارکس، مستقیماً و از طریق تفسیرها و تشریح‌های بعدی، تاثیر عظیمی گذاشته است هم بر سیاست‌های سده‌ی بیستم و هم بر نظریه‌ی انتقادی، نظریه‌ی ادبی، مطالعات فرهنگی، تاریخ، جامعه‌شناسی، اقتصاد، هنر، فلسفه، و دین‌پژوهی.

نظریه‌ی مارکسیستی دست‌کم دو معنی دارد:



- نخست: نظریه‌ی مارکسیستی یک نقد انقلابی از جامعه‌ی سرمایه‌داری است. نیاز جامعه به تغییر، ذهن مارکس را به خود مشغول کرده بود. مارکس سرمایه‌داری صنعتی سده‌ی نوزدهم و روابط اقتصادی منتج از آن را ریشه‌ی اصلی بی‌عدالتی و ستم می‌دانست. تحلیلی که مارکس از سازوکار سرمایه‌داری صنعتی و ستم‌زایی آن می‌کند مستقیماً به تغییر این سیستم منتهی می‌شود، یعنی گمان بر این است با تغییر این سیستم، رنج‌هایی نیز که این سیستم بر انسان وارد می‌سازد، پایان می‌یابد.

- دوم: نظریه‌ی مارکسیستی شیوه‌ای است برای تحلیل کردن نه فقط روابط اقتصادی، که تحلیل کردن ارزش‌ها و دیدگاه‌هایی که سرمایه‌ی صنعتی تولید کرده است و بر حوزه‌های غیرسیاسی مانند دین و ادبیات و دیگر محصولات و فعالیت‌های فرهنگی تاثیر گذاشته است. نظریه‌ی مارکسیستی بر ماهیت ایدئولوژیکی همه‌ی اقدامات انسان تاکید می‌کند.

قلب اندیشه‌ی مارکسیستی، فلسفه‌ی تاریخ آن است. این فلسفه که به ماتریالیسم تاریخی معروف است، تغییرات تاریخی را نتیجه‌ی کنش‌های انسان‌ها در دنیای مادی می‌داند، و نه نتیجه‌ی خواست خدا یا دیگر نیروهای فراانسانی و روحانی. دیدگاه ماتریالیستی [یا مادی‌گرایانه‌ی] مارکس در مورد تاریخ، زیر تاثیر لودویگ فوئرباخ (۱۸۰۴ - ۱۸۷۲) است؛ فوئرباخ بر مادیت جهان انگشت می‌نهد و ایده‌آلیسم اندیشه‌ی هگلی را نقد می‌کند. اندیشه‌ی هگلی بر ایده‌ها و ماهیت روحانی گیتی و تغییرات تاریخی تاکید دارد.

از دید مارکس، تاریخ را یک دیالکتیک [یا جدل] به پیش می‌رانند، دیالکتیکی که ناشی از اقتصاد و ستیزه‌های طبقاتی است. هگل هم تاریخ را دیالکتیکی می‌دید؛ تغییرات تاریخی بر مبنای حرکت از تز [برنهاد] به آنتی‌تز [برابرنهاد] و از آن‌ها به سنتز [هم‌نهاد] است. هگل تاریخ را روح انسانی می‌دید، اما مارکس تاریخ را به صورت مبارزه انسان بر سر مواد و تولید می‌داند. برای همین است که گفته شده مارکس هگل را سر و ته کرده است؛ یعنی این شرایط مادی هستند که ایده‌ها را شکل می‌دهند، نه بر عکس.

مارکسیسم، پیشرفت تاریخی شیوه‌های مختلف تولید را توصیف می‌کند. منظور از شیوه تولید شکل ساماندهی روابط اقتصادی در جوامع برای تولید محصول است. توصیف مارکسیسم از سرمایه‌داری، به عنوان یک نظام ستمگر و ناعادلانه در کار و تولید، متمرکز است بر روابط اجتماعی و ابزاری که در تولید محصولات به کار برده می‌شوند. کار، نه در انزوا، که درون شبکه‌های عظیم انسانی اجرا می‌شود. الگوهای انسانی سازمان اقتصادی (یا همان روابط تولید) با کار و فن‌آوری‌های انسانی (یا همان نیروهای تولید) در تعامل قرار می‌گیرد تا شیوه‌ی تولید را بسازد.

شیوه‌های تولید در دوره‌های مختلف تاریخی، شکل متفاوتی به خود می‌گیرند. تحلیل فرهنگی مارکسیستی توجه ویژه‌ای بر سرمایه‌داری صنعتی دارد و آن را نظام اقتصادی‌ای می‌داند که مبتنی بر نابرابری است و از این نظر نابحق است. سخن مارکس درباره مبارزه طبقاتی در جامعه سرمایه‌داری بر پایه این تصور است که پیشرفت اقتصادی از مرحله نخستین به مرحله فئودالی و سپس به مرحله سرمایه‌داری رسیده است و در هر مرحله نیز متناسب با شیوه غالب تولید، مبارزه طبقاتی هم درگرفته است. فقط در جامعه سوسیالیستی با شیوه تولید خاص خود است که تمایز و ستیز طبقاتی از بین می‌رود. تغییر تاریخی فقط زمانی رخ می‌دهد که بین طبقات ستیز و مبارزه باشد. در واقع، تضاد بین طبقاتی که کنترل می‌کنند و طبقاتی که کنترل می‌شود، به‌ناچار منتهی به ستیز طبقاتی می‌شود. و این دیالکتیک رویارویی طبقاتی، جامعه جدیدی را خلق می‌کند. هدف نهایی، ایجاد جامعه سوسیالیستی است، جامعه‌ای که بدون طبقه است.

روابط تولید، در شیوه سرمایه‌دارانه تولید، به‌گونه‌ای است که کارگران کار می‌کنند تا مواد خام را به کالاهای کامل تبدیل کنند، و صاحبان سرمایه بر فروش و توزیع این کالاها و جمع‌آوری ارزش افزوده‌ی آنها کنترل دارند. سرمایه‌داران، که صاحب و کنترل‌کننده‌ی ابزار تولید یعنی منابع طبیعی و کارخانه‌ها و ماشین‌ها و دیگر منابع هستند، از قبل پرولترها، یعنی کارگران که نیروی کارشان را در قبال دستمزد می‌فروشند تا خرج زندگی را درآوردند، سود می‌برند. مارکس می‌گوید، چنین نظامی به‌ناچار منجر به تولید تمایز طبقاتی می‌شود.

افراد طبقه‌ی میانی که نه سرمایه‌دارند نه کارگر، کارهای خدماتی‌ای مانند معلمی و پزشکی انجام می‌دهند. اگرچه این طبقه برای دو طبقه دیگر خدمات ارائه می‌کند، اما معمولاً در همان طبقه‌ی سرمایه‌دار دسته‌بندی می‌شود.

## مارکس و دین

جنبه‌هایی از هستی جامعه را مارکس در سازمان اقتصادی (یا همان شیوه‌های تولید) می‌بیند. مفاهیم زیرساخت و روساخت، اساس رابطه جنبه‌های مختلف هستی جامعه را توضیح می‌دهند. مفهوم زیرساخت، به شیوه اقتصادی تولید جامعه اشاره دارد، که روساخت را مشخص می‌کند؛ روساخت همان تولیدات سیاسی و اجتماعی و دینی و هنری و اخلاقی و علمی و فرهنگی است.

بر پایه‌ی این دیدگاه، دین شیوه‌ی مستقل و خودبنیاد فعالیت انسانی نیست؛ این شیوه‌ی تولید و روابط تولیدی پدید آمده در جامعه است که به دین شکل می‌دهد و

آن را متعین می‌سازد. باور به روساخت، یک نظریه‌ی ماتریالیستی است. این نظریه، دین را بخشی از روساختِ جامعه می‌داند.

روساخت‌ها، بنیاد اقتصادی را تقویت می‌کنند و زیرساخت را توجیه می‌کنند؛ روساخت‌ها می‌خواهند تفاوت طبقاتی را طبیعی جلوه دهند و نشان دهند که انسان هیچ امکانی برای تغییر این واقعیتِ فراگیر ندارد. چنین نظامی اساساً استثمار است، و تنها از طریق مبارزه‌ی دیالکتیکی بین طبقات قابل تغییر است.

این مبارزه زمانی رخ می‌دهد که نابرابری و تضاد در جامعه آشکار شود. مارکس پیش‌بینی می‌کند که مبارزه‌ی دیالکتیکی سرانجام نظام سرمایه‌داری را سرنگون می‌کند و یک نظام سوسیالیستی و بی‌طبقه را جایگزین آن می‌سازد. این رویداد، پایان تاریخ است؛ به این معنی که تغییر اقتصادی دیگری رخ نخواهد داد زیرا روابط نابرابر طبقاتی - که سوختِ ماشینِ مبارزات دیالکتیکی است - از بین رفته است.

مارکسیسم به فرآیند بیگانگی نیز توجه دارد؛ جامعه به طبقات اجتماعی مختلفی تقسیم می‌شود و طبقات بالا دسترسی انحصاری‌ای به کالاهایی دارند که طبقات پایین تولیدشان کرده‌اند. بیگانگی، نتیجه‌ی روابط نابرابر طبقاتی است که شیوه‌ی سرمایه‌داری تولید ایجادش می‌کند. این بیگانگی، دو شکل دارد:

نخست: در شیوه‌ی سرمایه‌داری تولید، کارگران کالاهایی را تولید می‌کنند که فقط صاحبان سرمایه از آنها منتفع می‌شوند. یعنی کارگران از نتایج کار خود بی‌بهره و بیگانه می‌شوند.

دوم: کارگران، در نظام سرمایه‌داری، با خودشان هم بیگانه می‌شوند. مارکس می‌گوید این بیگانگی به این دلیل رخ می‌دهد که کارگران تبدیل به کالا می‌شوند؛ زیرا آنان کار بیگانه‌شده‌ی خود را [به معنی اول] در بازار می‌فروشند. بنابراین، کارگرها با انسانیت خودشان نیز بیگانه می‌شوند.

نظریه‌ی مارکسیستی، ایدئولوژی را یک آگاهی دروغین می‌داند که واقعیت مادی و اجتماعی را تحریف می‌کند، و سعی می‌کند مردم را در همان جایگاهی نگه دارد که نظام سرمایه‌داری به آنان اختصاص داده است. و با چنین تحریفی، مردم نمی‌توانند روابط تولید را همان‌طوری ببینند که واقعا وجود دارد.

بنابراین، ایدئولوژی یکی از جنبه‌های روساخت است؛ خود آن برساخته‌ی بنیاد اقتصادی است و کارکرد آن مشروعیت‌بخشی به آن بنیاد است. ایدئولوژی مشخص می‌سازد که درباره‌ی سیاست و دین و ادبیات و دیگر ابعاد فرهنگ، چه می‌توان اندیشید و باور داشت. ایدئولوژی‌ها اما خودبنیاد نیستند؛ مارکس می‌گوید آنها به شیوه‌ی غالب اقتصادی تولید وابسته هستند، و هستی و ادامه‌یافتن این شیوه‌ی غالب را توجیه می‌کنند.

برای نمونه اخلاق کاری پروتستانی، ارزش کار سخت را ترویج می‌کند و در سودسازی، میل انسان‌ها به نفع شخصی را نادیده می‌گیرد. پروتستان‌تیسیم چنین اخلاقی را خواست خدا می‌داند. بنابراین چنین منفعت‌جویی‌ای یک وظیفه‌ی دینی است.

اخلاق کاری پروتستانی، از منظر مارکسیستی، نمونه‌ی همان ایدئولوژی‌ای است که می‌گوید کارگران باید ساعات زیاد و در شرایط سخت کار کنند. کارگری که به این اخلاق کاری متعهد باشد، کار سخت را خواست خدا و یک انتخاب آزاد می‌داند. اما این اخلاق در واقع تحریف واقعیت است و شیوه‌ای از تولید را ترویج می‌کند که کارگران را سرکوب می‌کند تا صاحبان سرمایه نفع ببرند. کارگر در این توهم است که دارای اراده‌ی آزاد است اما در واقع از خودش هیچ اراده‌ای ندارد.

بیش‌ترین تاکید مارکس بر ماهیت ایدئولوژیکی دین است، که آن را در جمله‌ی معروف‌اش می‌توان دید: «دین، افیون توده‌هاست». این جمله می‌گوید دین وعده‌ی پاداش و عدالت در جهان آخرت را می‌دهد تا بی‌عدالتی‌ها و ستم‌های این دنیا را تحمل‌پذیر سازد.

دین وقتی عدالت را به آخرت حواله می‌دهد، با این کار مانع شورش توده‌های سرکوب‌شده علیه طبقه‌ی حاکم (که کار طبقه‌ی کارگر را استثمار می‌کند) می‌شود. پس دین زمانی به‌طور شایسته فهمیده می‌شود که متون مقدس و آیین‌ها و دیگر پدیده‌های دینی را در شرایط مادی فرهنگ و به‌ویژه در شرایط اقتصادی تولید قرار داد.

**برای مطالعه‌ی بیشتر:**

نوشته‌های مارکس

Marx, Karl, and Friedrich Engels. On Religion. Classics in Religious Studies 3. Chico, CA: Scholars Press and The American Academy of Religion, 1982

Elster, Jon, ed., Karl Marx: A Reader. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

Karl Marx: Selected Writings. Edited by David McLellan. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2000

The Marx-Engels Reader. Edited By Robert C. Tucker. 2nd ed. New York: W.W. Norton and Company, 1978.

Carver, Terrell, ed. *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Elster, Jon. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985

McLellan, David. *Karl Marx: His Life and Thought*. New York: Harper and Row, 1973

McLellan, David. *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*. New York: Harper and Row, 1987

Pals, Daniel L. "Religion as Alienation: Karl Marx." In *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996

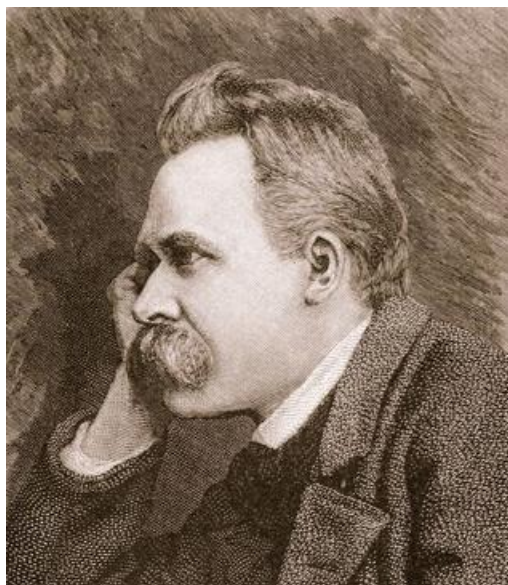
Phillips, D.Z., ed. *Can Religion Be Explained Away?* New York: St. Martin's Press, 1996

Singer, Peter. *Marx: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000

Turner, Denys. "Religion: Illusions and Liberation" In *The Cambridge Companion to Marx*, edited by Terrell Carver. Cambridge: Cambridge University Press, 1992

Wolff, Jonathan. *Why Read Marx Today?* Oxford and New York: Oxford University Press, 2002

## فردریش نیچه



فردریش ویلهلم نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) در روکنِ پروس به دنیا آمد. بزرگ‌ترین فرزند خانواده بود. پدر و پدربزرگ‌هایش کشیش بودند، و قرار بود که فردریش هم در آینده کشیش شود (بچه‌های دیگر خانواده او را «کشیش کوچولو» صدا می‌زدند). فردریش پنج‌سال پیش‌تر نداشت که پدرش در سی و شش سالگی مرد. پنج ماه بعد هم برادر نوباوه‌اش، یوزف، درگذشت و در آغوش پدر به خاک سپرده شد.

آموزش و پرورش نیچه ممتاز بود؛ از چهارده تا نوزده سالگی در مدرسه‌ی نخبگانِ شولپفورتا (Schulpforta) تحصیل کرد. در ۱۸۶۴ وارد دانشگاه بُن شد تا الهیات و زبان‌شناسی تاریخی بخواند، اما یک‌سال بعد به دانشگاه لایپزیگ رفت تا فقط روی زبان‌شناسی تاریخی متمرکز شود.

در ۱۸۶۷ برای خدمت یک‌ساله‌ی سربازی، دانشگاه را ترک کرد و به‌عنوان افسر توپخانه به ارتش پروس پیوست. سال ۱۸۶۹، نیچه‌ی بیست و چهارساله، به استادی زبان‌های کلاسیک دانشگاه بازل منصوب شد. نیچه هنوز رساله‌اش را تمام نکرده بود، اما دانشگاه لایپزیگ اعلام کرد که نیازی به نوشتن رساله نیست و به او مدرک دکترا اعطا کرد.

نیچه در ۱۸۷۰ دانشگاه را ترک کرد تا در جنگ پروس و فرانسه در رسته پزشکی خدمت کند، اما بعد از چندماه نیچه بیماری جدی‌ای گرفت و از خدمت نظامی مرخص‌اش کردند. نیچه در سال ۱۸۷۶ به‌خاطر شدت بیماری‌اش منصب استادی را ترک کرد و در سال ۱۸۷۹ از این مقام استعفا داد.

نیچه که از تابعیت پروس‌اش چشم پوشیده بود و از سوی دیگر نتوانسته بود تابعیت سوئیس بگیرد، تا آخر عمرش «بدون‌ملیت» ماند.

نیچه به‌مدت ده سال به سراسر اروپا سفر کرد و دوستانش را دید. این دوره بسیار بارور بود و نیچه توانست روی نوشتن متمرکز شود. در ژانویه‌ی ۱۸۸۹ نیچه که در تورین به سر می‌برد، سکته‌ی مغزی کرد و دیگر بهبود پیدا نکرد. می‌گویند سوار

اسب بوده و مربی سوارکاری اسب را شلاق می‌زند و اسب رم می‌کند و نیچه سقوط می‌کند و ضربه‌ی مغزی می‌بیند.

یک سال در آسایشگاهی در ینا به سر برد و بعد با مادرش زندگی کرد تا این‌که مادرش در ۱۸۹۷ درگذشت. نیچه سال آخر زندگی‌اش را با خواهرش، الیزابت، زندگی کرد. خواهرش سامی‌ستیزی مذهبی بود که «اراده‌ی به قدرت» را منتشر کرد و توجه‌ی نازی‌ها را متوجه‌ی کارهای نیچه کرد.

درست است که جمله‌هایی در نوشته‌های نیچه هست که آشکارا در راستای ایدئولوژی یهودی‌ستیزی نازی‌هاست، اما خود نیچه از ملی‌گرایی آلمانی متنفر بود و نگاهش به سامی‌ستیزی با نگاه خواهرش بسیار متفاوت بود.

## فلسفه‌ی نیچه

نیچه خودش می‌گوید کارش فلسفیدن «با چکش» است. او واژه‌شناسی کلاسیک خوانده بود، اما بیش‌تر به‌عنوان منتقد ارزش‌های فرهنگی غالب اروپای غربی شهرت یافت. نیچه به‌ویژه بنیادهای مسیحی این ارزش‌ها را به چالش می‌کشید.

فلسفه‌ی نیچه، برخلاف آنچه برخی نامنصفانه می‌گویند، صرفاً منفی و ویران‌گر نیست. برعکس؛ نگاه انتقادی نیچه بر تمدن غربی ریشه در میل او به تأیید منبع زندگی داشت. نیچه منبع زندگی را یک نوع انرژی بُن‌دادین و آفریننده می‌دانست که ورای عقلانیت و ورای مقوله‌بندی اخلاقی خوب و شر است.

نیچه باور داشت که تمدن غربی رو به زوال است، چرا که در خود سرچشمه زندگی را خشکانده و قدرت و اختیار را به کسانی واگذار کرده که از آن [منبع زندگی] می‌ترسند.

کتاب نخست نیچه، «زایش تراژدی» (که در ۱۸۷۲ و در آلمان منتشر شد)، این منبع آفریننده و نخستی زندگی را «دیونوسوسی» می‌نامد؛ دیونوسوس خدای شراب و نقاب و خشونت و خوش‌گذرانی است که هر دو جنسیت مردانه و زنانه را با هم دارد.

نیچه، یونان باستان را دنیای هماهنگی و نظم عقلانی نمی‌دانست، بل می‌گفت در فرهنگ یونانی دو نیروی متضاد همواره در ستیز با یک‌دیگر بودند: از یک سو، نیروهای آپولونی نظم اخلاقی و عقلانیت محض؛ و از سوی دیگر، نیروهای دیونوسوسی تمایلات غیراخلاقی و شادمانی غیرعقلانی و آفریننده.

آپولون، مظهر نظم [و وضعیت کنونی] است؛ دیونوسوس، مظهر وضعیت نخستین. عنصر دیونوسوسی همان نیروی بی‌نظم زندگی است که مقدم بر نظم تمدن است و سرچشمه‌ی آفرینندگی آن [تمدن] است.

نیچه باور داشت که سده‌ها بعد از یونان باستان، تمدن غربی اندک‌اندک عنصر دیونوسوسی را سرکوب کرد، جوامع مدرن غربی را سراسر آپولونی ساخت، انرژی آفرینندگی را از آن جوامع گرفت و بیمارشان کرد. بنابراین، نیچه به دنبال رستاخیز دنیای دیونوسوسی بود و موسیقی و هنر آلمان عصر خویش را ناجی بالقوه‌ی آن می‌دانست.

در «زایش تراژدی» است که می‌بینیم نیچه دنیا را دریای سرکشی از نیروهای غیرعقلانی می‌داند که هم ویران‌گرند و هم تولیدکننده. نیچه، برخلاف جهان‌بینی غالب مسیحی زمان خویش، دنیا را جایی اخلاقی نمی‌دید که خدایی اخلاقی آن را آفریده و اداره‌اش می‌کند؛ نیچه دنیا را «هیولای آشفته‌کننده‌ای از انرژی» می‌دانست که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند، حرکت می‌کنند و هستی دارند.

پس، قدرت چیزی نیست که بتوان آن را تصاحب کرد، بل مبارزه‌ی بی‌پایانی است درون این دریای متلاطم نیروها. زندگی را هم اراده‌ای به قدرت پیش می‌راند که مقدم بر اخلاق است.

## نیچه و دین

یکی از نوشته‌هایی که در سده‌ی بیستم تاثیر زیادی روی اندیشه بر دین داشت، کتاب «تبارشناسی اخلاق» نیچه است. نیچه در این کتاب خاستگاه مقوله‌های اخلاقی معاصر خوب و بد و زشت را می‌کاود. نیچه می‌گوید این مقوله‌های اخلاقی نه ضروری هستند و نه جهان‌شمول، بل قدرت‌های اجتماعی در سراسر تاریخ آن‌ها را ساخته‌اند و بنابراین برساخته‌هایی فرهنگی هستند.

خوبی صرفاً همانی است که قدرتمندان ارزشمندش می‌دانند، و بدی همانی است که قدرت قدرتمندان را تهدید می‌کند (یعنی دشمن) یا که ضد قدرت است (یعنی ضعیف). نیچه می‌گوید در مراحل اولیه‌ی تاریخ انسان طبقه‌ی غالب اشرافی-جنگاور خوبی و بدی را مشخص می‌کردند. یعنی هرچیزی که سلامت و شادی آن‌ها را افزایش می‌داد خوبی بود و هرچیزی که سلامت و شادی آن‌ها را افزایش نمی‌داد بدی.

بعد از دین اشرافی-جنگاور، دین اخلاق‌گرا آمد و همراه با آن قهرمانانی که نیچه «طبقه‌ی اشرافی-روحانی» می‌نامدشان. ارزش‌های اشرافی-جنگاورانه مبتنی بر



لذت جسمانی و این‌دنیایی بود و پیشرفت زندگی، اما ارزش‌های اشرافی-روحانی درست مخالف آن بود؛ ستایش خودخواهی و ضعف، و بد و حتی «شر» نامیدنِ زندگی و سلامتی. (نیچه هم مانند دیگر تاریخ‌دانان آلمانی سده‌ی نوزدهم، طبقه‌ی اشرافی-روحانی را با پاسداران دین و قوانین کاتولیک رومی و یهودی یکسان می‌گرفت.)

طبقه‌ی اشرافی-روحانی، برخلاف طبقه‌ی اشرافی-جنگاور، اخلاق بردگان را بنیاد کرد؛ اخلاقی که ضعف را ستایش می‌کند و مردم را بابت همه‌ی چیزهای طبیعی‌شان (یعنی اراده‌ی به قدرت، لذت، و شادی) سرزنش.

تاریخ‌دانان و انسان‌شناسان باور ندارند که محرک تاریخ جوامع انسانی همانی باشد که نیچه در کتابش مطرح می‌کند. اهمیت «تبارشناسی اخلاق» نیچه برای دین‌پژوهی آن نیست که خاستگاه دین را در رابطه با این طرح تاریخی مشخص می‌کند، بل رویکرد تبارشناختی این کتاب است.

نیچه به جای این‌که ایده‌ها و ارزش‌های دینی‌ای هم‌چون «شر» را حقیقت‌هایی جهان‌شمول و آسمانی بداند، آن‌ها را محصول تاریخی می‌داند که در سرتاسرش مبارزات اجتماعی جریان داشته است. یعنی ایده‌ها و ارزش‌های دینی، اثر و نتیجه‌ی قدرت هستند.

وقتی از نیچه و دین حرف می‌زنیم، اولین چیزی که به ذهن مخاطب می‌آید همان عبارت نیچه‌ای «مرگ خدا» است؛ نیچه هم در کتاب «دانش شاد» (۱۸۸۲؛ بخش ۱۲۵) و هم در پیشگفتار «چنین گفت زرتشت» (۸۵-۱۸۸۳) از «مرگ خدا» سخن می‌گوید. باید دریافت که نیچه از این عبارت چه منظوری داشته است.

نیچه قصد ندارد که به مرگ خدا فرمان دهد یا مرگ خدا را جشن بگیرد، بل واقعیتِ تمدنِ مدرن غربی را با این عبارت توصیف می‌کند. نیچه می‌گوید در تمدن مدرن غربی دیگر ایمان به «خدا»یی که خالق واحد و نهایی و ضامن قانون اخلاقی است وجود ندارد، خدایی که قلب مردم را می‌بندد و با عدالت حکم می‌کند.

از نظر نیچه، مهم‌ترین پیامد مرگ خدا این موضوع است که چه چیزی قرار است با مرگ خدا بمیرد. مفاهیم مسیحی گناه و راندشدگی و بدهی انسانی. نیچه با گفتن این عبارت می‌خواهد انسان‌ها را از بند اخلاق بردگانی رها سازد، اخلاقی که می‌گوید به پاداشی در آخرت و در جهانی دیگر زندگی کنید.

این توضیح را شاید در پیشگفتار «چنین گفت زرتشت» بتوانیم بیابیم. زرتشت، قهرمان آزادی سرخوشانه و تایید زندگی بر روی زمین است که در جنگل با قدیسی دیدار می‌کند. زرتشت عاشق زمین و انسان‌هاست، اما قدیس انسان‌ها را ول کرده و فقط به دنبال عشق خداست. همین‌که قدیس می‌رود و دیدارشان پایان

می‌پذیرد، زرتشت از خودش می‌پرسد «چه بسا این قدیس پیر در جنگل‌اش هنوز چیزی از آن نشنیده باشد که خدا مرده است!» [۱] زرتشت، بی‌درنگ پس از گفتگو با قدیس پیر، ظهور ابرانسان را تبلیغ می‌کند.

ابرانسان، انسانی است که ماهیت رانده‌شده و گناه‌کار انسان (که ایده‌ای مسیحی است) را پس می‌زند و اخلاق بردگانی را برمی‌اندازد.

### پانویس:

[۱] فریدریش نیچه، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران، چاپ پانزدهم، ۱۳۷۹، ص. ۲۱.

### برای مطالعه بیشتر

نوشته‌های نیچه

The Birth of Tragedy and The Case of Wagner. Translated By Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967

Beyond Good and Evil. Translated By Walter Kaufmann. New York: Random House, 1966

On the Genealogy of Morals and Ecce Homo. Translated by Walter Kaufmann and R.J.Hollingdale. New York: Random House, 1967

The Gay Science, with a Prelude of Rhymes and an Appendix of Songs. Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1974

Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality. Translated by R.J.Hollingdale. Cambridge, Cambridge University Press, 1982

The Will to Power. Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967

Thus Spoke Zarathustra. Translated by Walter Kaufmann. New York: Viking, 1968

درباره‌ی نیچه

Bataille, Georges. *On Nietzsche*. Translated by Bruce Boone. London: Athlone Press, 1992

Friedman, Richard Elliot. "Nietzsche at Turin." In *The Hidden Face of God*. San Francisco: Harper San Francisco, 1995

Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1950

Mandel, Siegfried. *Nietzsche and the Jews*. New York: Prometheus Books, 1998

Murphy, Tim. *Nietzsche, Metaphor, Religion*. Albany: State University of New York Press, 2001

Nehamas, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985

## فردینان دو سوسور



فردینان دو سوسور (۱۸۵۷ - ۱۹۱۳) زبان‌شناس سوئیس بود که بعد از مرگش کتاب «درس‌گفتاری در زبان‌شناسی عمومی» (۱۹۱۶) او منتشر شد. انتشار این کتاب را آغاز رویکرد ساختارگرایی می‌دانند.

سوسور در ژنو (سوئیس) به دنیا آمد. از پدرش گرفته تا اجداد وی در سده‌ی هجدهم، همه دانشگاهیانی برجسته بودند.

سوسور از همان کودکی در مطالعه‌ی زبان استعداد داشت. در دانشگاه ژنو نه تنها زبان‌شناسی آموخت که در رشته‌های الهیات و حقوق و شیمی هم درس خواند. بیست و یک ساله بود که «تاریخچه‌ی نظام خاستگاهی واژه‌ها (مصوت‌ها)ی زبان‌های هندو-اروپایی» (۱۸۷۸) را منتشر کرد.

سوسور دکترای خویش را از دانشگاه لایپزیگ در سال ۱۸۸۰ گرفت. از ۱۸۸۱ تا ۱۸۹۱ در "مدرسه مطالعات عالی" (École des Hautes Études) پاریس، زبان‌شناسی خواند. در ۱۸۹۱ به دانشگاه ژنو بازگشت، و تا واپسین روزهای عمر کاری‌اش به تدریس سانسکریت و زبان‌شناسی عمومی در همان دانشگاه پرداخت. اگرچه خودش کتاب‌های اندکی منتشر ساخت، اما دانشجویان‌اش در دانشگاه ژنو، برنوشته‌هایشان از سخنرانی‌های زبان‌شناسی عمومی سوسور را در سال ۱۹۱۶ و با نام «درس‌گفتاری در زبان‌شناسی عمومی» منتشر کردند.

دیدگاه سوسور درباره‌ی زبان - که در کتاب «درس‌گفتاری در زبان‌شناسی عمومی» به‌طور مفصل آمده است - حوزه‌های دانشگاهی زیادی همچون دین و ادبیات و فلسفه و انسان‌شناسی و روان‌شناسی را متأثر ساخته است. سوسور تاکید داشت که معنی زبان‌شناختی در روابط بین واژه‌ها جاری است و نظریه‌پردازان انتقادی بسیاری در سده‌ی بیستم (مانند میشل فوکو، لویی آلتوسر، رونالد بارت، کلود لوی-استروس، ژاک لکان، ژولیا کریستوا، و ژاک دریدا) از همین نقطه شروع کردند و دیدگاه‌های انتقادی‌شان را بر ساختند.

## فلسفه‌ی زبان‌شناسی سوسور

فلسفه‌ی زبان سوسور به زبان‌شناسی ساختاری معروف است، چراکه زبان و معنی را از طریق متمرکزشدن روی ساختارهای درون نظام زبانی و کاویدن آن ساختارها، بررسی می‌کند. ساختارگرایی، همراه با آثار مارتین هایدگر و دیگر فیلسوفان هستی‌گرا، دگرگونی بنیادینی در اندیشه‌ی سده‌ی بیستم ایجاد کرد. از این دگرگونی اغلب با نام «چرخش زبان‌شناختی» (linguistic turn) یاد می‌شود. مراد از چرخش زبان‌شناختی این است که بیرون از زبان هیچ معنی‌ای وجود ندارد.

سوسور، در «درس‌گفتاری در زبان‌شناسی عمومی» می‌گوید مطالعه‌ی علمی زبان به «زندگی نشانه‌ها در جامعه» می‌پردازد. این رویکرد در تضاد با رویکرد زبان‌شناسی تاریخی‌گرا (historical linguistics) است، یعنی آن روشی که در زبان‌شناسی تاریخی در اروپا برای یافتن منشأ مشترک زبان‌های هندو-اروپایی به کار بسته می‌شد.

سوسور، علم زبان‌شناختی نوین خویش را «نشانه‌شناسی» نامید (semiology) و/هم semiotics از ریشه یونانی semeîon (به معنی نشانه). نشانه‌شناسی، علم نشانه‌هاست؛ یعنی زبان را نظام نشان‌گری (system of signification) می‌داند و به‌جای مطالعه‌ی تاریخ زبان، به مطالعه‌ی ساختار زبان می‌پردازد.

سوسور برای این‌که زبان یا همان نظام نشانه‌ها را مطالعه کند، بین زبان (langue) و گفتار (parole) فرق می‌گذارد. زبان همان نظام ساختارمندی است که در زمان و مکان خاصی حیات دارد و کار می‌کند، و قواعد زبان‌شناختی مشخص می‌کنند که چه‌طور یک زبان را عملاً به کار بست. اما گفتار، برعکس، به نمونه‌های خاصی از بیان در آن نظام اشاره دارد.

گفتار (پارول) – یا سخن‌گفتن افراد - بدون زبان (لانگ) ناممکن است. پس از دیدگاه سوسور، باید زبان (لانگ) را موضوع پژوهش زبان‌شناختی قرار داد؛ زبان (لانگ)، نظام زبان‌شناختی فراگیری را برمی‌سازد که سخن‌گفتن (و گفتار) را ممکن می‌سازد.

زبان (لانگ) و گفتار (پارول) ایجاب می‌کنند که زبان را یک نظام در نظر بگیریم و آن را با رویکرد هم‌زمانی (synchronic) مطالعه کنیم، نه با رویکرد در-زمانی (diachronic). رویکرد هم‌زمانی یعنی زبان – به‌ویژه زبان گفتاری – را در بُرش خاصی از زمان مطالعه کنیم. رویکرد در-زمانی یعنی زبان را در طول زمان مطالعه کنیم.

واژه‌شناسان سده‌ی نوزدهم بر این باور بودند که زمانی می‌توان زبان را به‌طور جامع فهمید که تغییرات تاریخی آن را مطالعه کرد. برای همین، رویکرد در-زمانی را

به کار می‌بستند. یعنی اگر رد یک واژه را تا خاستگاه‌اش دنبال کنیم، می‌توانیم معنی کنونی و معاصر آن واژه را بفهمیم.

سوسور مدافع رویکرد هم‌زمانی به زبان است، و تاکید می‌کند که زبان را تنها بر حسب روابط می‌توان فهمید. سوسور می‌گوید علم لغت (و ریشه‌یابی لغوی) رساننده‌ی معنی واژه نیست، بل رابطه‌ی یک واژه با واژه‌های دیگر در دوره‌ی زمانی خاصی است که معنی را تولید می‌کند؛ یعنی معنی در نظام خاصی از روابط شکل می‌گیرد.

پس، برای نمونه، واژه‌ی معاصر «dog» (سگ) معنی‌دار است نه به این خاطر که از واژه‌ی انگلیسی میانه‌ی «dogge» گرفته شده که آن هم از واژه‌ی انگلیسی کهن «docga» گرفته شده، بل به خاطر این معنی‌دار است که رابطه‌ای بین «dog» و واژه‌های دیگری مانند «puppy» و «گربه» برقرار است.

از نظر سوسور، همه‌ی این واژه‌ها و اصطلاحات بخشی از یک نظام است، و معنی و معنی‌داربودن آن‌ها ناشی از رابطه‌ای است که با نشانه‌های دیگر درون این نظام دارند. همان‌طور که در مثال «سگ» دیدیم، ایده‌ی اصلی رویکرد هم‌زمانی زبان‌شناختی سوسور آن است که واژه‌ها معنی ذاتی‌ای ندارند. بل، معنی در رابطه‌های تفاوت و تشابه درون یک نظام زبان‌شناختی بزرگ‌تر قرار گرفته است؛ یعنی واژه‌ها، واحدهایی نیستند که حامل معنی باشند.

یک مسئله‌ی دیگر هم در فلسفه‌ی زبان‌شناختی سوسور نقش مهمی بازی می‌کند: این‌که آیا زبان طبیعی است یا قراردادی؟ رویکرد طبیعی مطرح می‌کند که زبان، چیزهای این جهان را نام‌گذاری کرده است چون رابطه‌ای ذاتی بین یک واژه و چیزی که با آن واژه نام‌گذاری شده است وجود دارد. رویکرد قراردادی، برعکس رویکرد طبیعی، می‌گوید هم چیزهای مادی و هم مفاهیم انتزاعی بر اساس تصمیمی قراردادی نام‌گذاری شده‌اند تا آوای مشخصی نماینده‌ی یک ایده‌ی مشخص باشد. و همان‌طور که خواهیم دید، سوسور نظریه‌ای را تولید می‌کند که آشکارا هم‌سو با رویکرد قراردادی است.

اما سوسور چگونه به این نتیجه می‌رسد که زبان اساساً قراردادی است؟ نقطه‌ی شروع سوسور، ایده‌ی نشانه‌ی زبان‌شناختی است. یک نشانه ممکن است یک واژه باشد یا شکل دیگری داشته باشد. نشانه، صرف‌نظر از شکل و فرمایش، دربرگیرنده‌ی یک دال (نشان‌گر) و یک مدلول (نشان‌گیر) است.

نشانه‌ی زبان‌شناختی دربرگیرنده‌ی یک آوا-تصویر است، مثلاً صورت نوشتاری و گفتاری «س-گ» مدلول است و چیز یا مفهومی که به این آوا-تصویر مربوط می‌شود، دال است. اما معنی یک نشانه همین آوا-تصویر یا ریشه‌ی زبانی آن

نیست، بل جایی است که این واژه (نشانه) در شبکه‌ی روابط بزرگتری (یعنی درون ساختار زبان‌شناختی) دارد.

پس، رویکرد ساختارگرایی روی روابطی متمرکز می‌شود که بخش‌های مجزا با کل - یا همان ساختار - دارند؛ با توجه به این رابطه است که معنی مشخص می‌شود.

پس، یکی از روشنگری‌های سوسور آن است که نشانه اساساً رابطه‌ای است. رابطه‌ی بین دال و مدلول قراردادی است. یعنی، هر دالی می‌تواند به هر مدلولی اشاره داشته باشد. «سگ» را در نظر آورید؛ این واژه‌ی فارسی به نوعی حیوانی اشاره دارد، اما «dog» در انگلیسی و «chien» در فرانسوی و «inu» در ژاپنی هم مترادف‌های آن هستند، و این نشان می‌دهد که هیچ رابطه‌ی ضروری‌ای بین حروف «س-گ» و آن حیوان وجود ندارد.

واژه‌ی «سگ»، یک نام قراردادی است. اگر ما از نظر فرهنگی واژه‌های دیگری را برای نامیدن این حیوان استفاده کنیم، پس می‌توانیم این حیوان را با نام‌های دیگر و واژه‌های دیگر صدا کنیم. هیچ سگ به‌خصوصی وجود ندارد که این واژه مختص به او باشد، یعنی هیچ کیفیت ذاتی‌ای («سگ‌بودن») وجود ندارد که این آوا-تصویر «سگ» آن کیفیت را شامل شود یا منتقل‌اش کند.

## سوسور و دین

چون نشانه‌ها قراردادی هستند، پس معنی یک نشانه‌ی خاص هم بر حسب تفاوت و تشابهی که این نشانه با نشانه‌های دیگر دارد مشخص می‌شود. یعنی معنی در تضادهای دوتایی رخ می‌دهند؛ تضادهای دوتایی‌ای مثل روشنایی/تاریکی، خوب/بد، درون/بیرون، حاشیه/مرکز، مرد/زن، مثبت/منفی، زمینی/متعالی، زندگی/مرگ، مقدس/دنیوی، و ... .

معنی یکی از این دوتایی‌ها کاملاً با دیگری در تضاد قرار دارد. پس، معنی بر تفاوت مبتنی است؛ مقدس به معنی «غیردنیوی» است، درون به معنی «نابرون» است و ... .

سوسور می‌گوید: «در زبان، جز تفاوت وجود ندارد. مهم‌تر از آن، لازمه‌ی تفاوت معمولاً آن است که عناصر مثبتی وجود داشته باشند تا میان‌شان تفاوت برقرار شود. اما در زبان فقط تفاوت‌هایی داریم که عاری از عناصر مثبت هستند. چه دال را در نظر بگیریم چه مدلول را، زبان دربرگیرنده‌ی ایده‌ها و آوایی نیست که پیش از نظام زبان وجود داشته باشند. ایده یا آوایی که یک نشانه در بر دارد، از نشانه‌های

دیگری که آن نشانه را احاطه کرده‌اند [و با آن در ارتباط هستند] اهمیت کمتری دارند.» («درس‌گفتاری در زبان‌شناسی عمومی» ص ۱۲۰)

روشننگری‌های سوسور در زمینه‌ی ساختار زبان، کاربردهای مهمی در دین‌پژوهی دانشگاهی دارد. برای نمونه، روایت‌های دینی مکرراً معنی خود را از این تضادهای دوتایی می‌گیرند. داستان‌هایی که در دین‌های توحیدی آورده شده، همگی خوبی را در مقابل شر قرار می‌دهند.

برخی ممکن است فکر کنند که خوبی و شر، به شرایط واقعی و مادی در این جهان اشاره دارند، اما رویکرد سوسور به زبان ما را مجبور می‌کند که از خودمان بپرسیم؛ آیا خوبی و شر پیش از زبان وجود داشته‌اند یا فقط درون روابط دوتایی و در زبان‌های خاصی وجود دارند؟

اگر خوبی و شر نام طبیعی چیزهای این‌جهانی و عینی است، پس چرا برخی از سنت‌ها [ی دینی] جهان را با تضادهای دوتایی دیگری جز خوبی و شر می‌فهمند؟ مثلاً در ژاپن، تضاد دوتایی پاکی/ناپاکی در قضاوت‌های اخلاقی به‌وفور به کار می‌رفته‌اند، و تضاد دوتایی خوبی/شر در سراسر تاریخ ژاپن اهمیت کمتری داشته است.

و همین‌طور درباره‌ی تضاد دوتایی مقدس/دنیوی؛ این دوتایی هم تاثیر عمیقی بر نگاه و مفهوم‌پردازی‌های دین‌پژوهی دانشگاهی داشته است. اما آیا مقدس/دنیوی نام یک واقعیت بیرونی است یا این‌که آن واقعیت را به‌طور قراردادی از طریق زبان ایجاد کرده است؟

### برای مطالعه‌ی بیشتر

نوشته‌های سوسور

Course in General Linguistics. Translated by Wade Baskin. New York and London: McGrawHill, 1959

درباره‌ی سوسور

Belsey, Catherine. Poststructuralism: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2002



Culler, Jonathan. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981

Culler, Jonathan. *Ferdinand de Saussure*. Rev. ed. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986

Jensen, Jeppe Sinding. "Structure." In *Guide to the Study of Religion*, edited by Willi Braun and Russell T. McCutcheon. London and New York: Cassell, 2000

Lévi-Strauss, Claude. "The Structural Study of Myth." In *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963

Murphy, Tim. "Speaking Different Languages: Religion and the Study of Religion." In *Secular Theories of Religion: Current Perspectives*, edited by Tim Jensen and Mikael Rothstein. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000

## لویی آلتوسر



لویی آلتوسر (۱۹۱۸ - ۱۹۹۰)، فیلسوف سیاسی مارکسیست فرانسوی، در الجزایر به دنیا آمد، تحصیلاتش را در زادگاهش شروع کرد و سپس در فرانسه ادامه داد. در سال ۱۹۳۹ که جنگ جهانی دوم جریان داشت وارد École normale supérieure شد، اما با فراخوانده شدن به خدمت سربازی به ناچار دانشگاه را رها کرد.

آلتوسر، در دوره‌ی اشغال فرانسه به دست آلمان، دستگیر شد و به یکی از اردوگاه‌های آلمانی فرستاده شد. تا پایان جنگ، در همان اردوگاه باقی ماند. وقتی آزاد شد، تحصیلاتش را از سر گرفت. در ۱۹۸۴ با نوشتن رساله‌ای درباره‌ی هگل تحصیلاتش را تمام کرد، فوق‌دکترایش را نیز دریافت کرد و به مقام استادی رسید.

آلتوسر در طول سی‌سال نخست زندگیش کاتولیکی مؤمن بود و علاقه‌ی شدیدی به سنت‌های کاتولیکی داشت. در دهه‌ی ۱۹۴۰ بود که به حزب کمونیست پیوست و تا پایان عمرش یکی از اعضای این حزب باقی ماند.

آلتوسر، در جریان اعتراضات و اعتصابات ماه مه ۱۹۶۸ پاریس، در آسایشگاهی دوره‌ی نقاهت خویش را می‌گذراند؛ آلتوسر دچار افسردگی بود و در تا پایان عمر خویش با این بیماری دست و پنجه نرم می‌کرد.

وی، برخلاف بعضی از روشن‌فکران معاصرش، از حزب کمونیست خواست که نپذیرد که جنبش دانشجویی خصلتی انقلابی دارد و از آن حمایت نکند. او بعدها در این باره تجدیدنظر کرد.

در سال ۱۹۸۰ بود که آلتوسر همسرش را کشت. دادگاه آلتوسر را به دلیل اختلال روانی سزاوار محاکمه ندانست، اما با این همه به مدت سه سال در زندان به سر برد. بعد از آزادی نیز تقریباً در انزوا زیست تا ۱۹۹۰ که بر اثر سکته‌ی قلبی در پاریس درگذشت.

وی در سال‌های پایانی زندگی‌اش، دو کتاب متفاوت درباره‌ی زندگی خود نوشت که هر دوی این کتاب‌ها بعد از مرگش در ۱۹۹۲ منتشر شد.

## فلسفه‌ی آلتوسر

آرای آلتوسر به‌ویژه از آن رو مهم است که به تفسیر ایده‌های مارکس پرداخته و آن‌ها را وارد مباحث روشنفکرانه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰، به‌خصوص در جریان ساختارگرایی، کرده است.

آثار و ایده‌های آلتوسر را گاه «مارکسیسم ساختارگرا» یا «مارکسیسم پست‌مدرن» می‌نامند. نام دیدگاه او هر چه باشد، هدف آن بازخوانی‌ای از مارکس است که ایده‌های مارکسیستی را از سیطره‌ی تفسیر نوع شوروی و نیز تفسیرهای انسان‌گرایانه آزاد سازد.

آلتوسر با بازخوانی مارکس می‌خواست ایده‌های مارکس را از نو طراوت بخشد تا در حمایت از اهداف انقلابی از آنها استفاده شود.

در میان آثار آلتوسر، سه کتاب بسیار تاثیرگذار هستند: «برای مارکس» (برای نخستین بار به سال ۱۹۶۵ در فرانسه منتشر شد)، «خوانش سرمایه» (برای نخستین بار به سال ۱۹۶۸ در فرانسه منتشر شد)، و رساله‌ی مشهور و بلند «ایدئولوژی و دستگاه ایدئولوژیک دولتی» (در ۱۹۶۹ نوشته شد که شامل مقاله‌ی «لنین و فلسفه» و مقالات دیگری است).

تاثیر آلتوسر بسیار گسترده بود، و منجر به شکل‌گیری حوزه‌های گوناگونی شد، حوزه‌هایی مانند مطالعات فرهنگی، مطالعات فیلم و نظریه‌ی ادبی مارکسیستی.

آلتوسر در بررسی دوباره‌ای که از مارکسیسم داشت، برخی از پنداشته‌های مارکسیستی درباره‌ی جامعه را نپذیرفت و آنها را کنار گذاشت. برای مثال، آلتوسر با جبرگرایی‌ای که در تقریر مارکسیستی از زیرساخت و روساخت وجود دارد، مخالفت می‌کند. بنابر این تقریر، زیرساخت به «شیوه‌ی تولید» اقتصادی در جامعه‌ی مشخصی اشاره می‌کند. جوامع مختلف، هر یک، بر اساس نظام اقتصادی (یا شیوه‌ی تولید) متفاوتی سازمان یافته‌اند، مثلاً بر اساس نظام کشاورزی، یا سرمایه‌داری، یا برنامه‌ریزی‌شده. مفهوم روساخت به جنبه‌های سیاسی و اجتماعی و دینی و غیره‌ی یک جامعه اشاره دارد. پس، روساخت دربردارنده‌ی جنبه‌های سیاسی و فرهنگی جامعه است که مثلاً ساختارهای دولتی، آموزشی و دینی از جمله آنهاست.

در دیدگاه سنتی مارکسیستی، زیرساخت تعیین‌کننده‌ی روساخت است. این به این معنی است که فضاها و حوزه‌های سیاسی و اجتماعی و دینی (که روساخت هستند) نه خودمختار، بلکه وابسته به شیوه‌ی اقتصادی یا زیرساخت هستند.

آلتوسر ترجیحاً از "صورت‌بندی اجتماعی" (فرماسیون) سخن می‌گوید و آن را شامل سه گونه کاربست (پراتیک) می‌داند: اقتصادی، سیاسی، و ایدئولوژیک. آلتوسر می‌گوید زیرساخت و روساخت با یکدیگر در رابطه هستند و عناصر روساختی خودمختار هستند، اما نهایتاً تصدیق می‌کند که اقتصاد حتی اگر مسلط و غالب نباشد، تعیین‌کننده است.

مراد آلتوسر از اصطلاح کاربست (پراتیک)، روندهای دگرگونی است: «منظور من از کاربست روند دگرگونی مواد خام معین به محصول معینی است، دگرگونی‌ای که با کار انسانی معینی و با استفاده از ابزار معینی ایجاد می‌شود» («برای مارکس»).

کاربست‌های اقتصادی با کار انسانی و دیگر شیوه‌های تولید مربوط است و مواد خام (طبیعت) را به محصولات تمام‌شده (اجتماعی) تبدیل می‌کند. کاربست‌های سیاسی با استفاده از انقلاب، روابط اجتماعی را دگرگون می‌سازند. و کاربست‌های ایدئولوژیک با استفاده از ایدئولوژی، روابط زیسته‌ی اجتماعی (یعنی راه‌هایی که سوژه به شرایط زیسته‌ی هستی مربوط می‌شود) را دگرگون می‌سازند. از نظر آلتوسر، نظریه (تئوری) که اغلب متضاد کاربست پنداشته می‌شود، خود یک نوع کاربست است.

## آلتوسر و دین

اصطلاح ایدئولوژی در قلب چارچوب نظری آلتوسر نشسته است. وی در «ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی» می‌خواهد نظریه‌ی ایدئولوژی و رابطه‌اش با سوژگانی (سوبژکتیویته) را توضیح دهد. برای این منظور، ایده‌هایی را پیش می‌کشد که هم از اندیشه‌ی مارکسیستی گرفته است و هم از اندیشه‌ی روان‌کاویک.

دغدغه‌ی اصلی آلتوسر در این رساله آن است که جامعه‌ی سرمایه‌داری چگونه شیوه‌های موجود تولید را بازتولید می‌کند و چگونه آن‌ها را به انسان‌ها مربوط می‌سازد. آلتوسر می‌خواهد بداند که چرا مردم از این روندها حمایت می‌کنند، آن هنگام که طبق اندیشه‌ی مارکسیستی، به سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم تن در داده‌اند؟ آلتوسر این سؤال را با مفاهیمی چون ایدئولوژی و دستگاه ایدئولوژیک دولتی و استیضاح جواب می‌دهد.

بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری در دو سطح رخ می‌دهد، در دو سطح سرکوب و ایدئولوژی. از یک طرف، کنترل اجتماعی را می‌توان از طریق اعمال نیروی سرکوب‌گر (به‌دست نهادهایی مانند پلیس و ارتش و دادگاه و زندان) ایجاد کرد. آلتوسر این نهادها را دستگاه‌های سرکوب‌گر دولتی می‌نامد. این نهادها هرگونه مخالفت را سرکوب کرده و نظم اجتماعی را حفظ می‌کنند. اما اعمال نیروهای سرکوب‌گر، پذیرش و مقبولیت سرمایه‌داری را تضمین نمی‌کند.

آلتوسر می‌گوید علاوه بر دستگاه‌های سرکوب‌گر دولتی، ایدئولوژی نیز به خدمت گرفته می‌شود تا شکل مسلط اجتماعی حفظ شود. آلتوسر این شیوه‌های ایدئولوژیک کنترل را دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی می‌نامد (که شامل آموزش و پرورش، خانواده، دین، ورزش‌ها، تلویزیون، روزنامه‌ها، و دیگر رسانه‌هاست). این دستگاه‌ها ارزش‌ها و استانداردها و پیش‌فرض‌های سرمایه‌داری را بازتولید می‌کنند.

گفتمان ایدئولوژیک که دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی تولید می‌کنند چنان بر سوژه‌ها و افراد تاثیر می‌کند که آن سوژه‌ها خودشان و دیگران را درون این ایدئولوژی مسلط ارزشمند می‌بینند، خود و دیگران را تسلیم این ایدئولوژی مسلط می‌بینند، و - خودآگاه یا ناخودآگاه - از ادامه‌یافتن این قدرت حاکم حمایت می‌کنند. به کوتاه‌سخن؛ ایدئولوژی خودش را به ما تحمیل می‌کند، اما ما هم تماماً بدل به کارگزارهای مشتاق این چارچوب ایدئولوژیک می‌شویم.

آلتوسر، برخلاف مارکسیست‌های اولیه، قبول ندارد که ایدئولوژی یک ناخودآگاه دروغین است. وی ایدئولوژی را یکی از جنبه‌های گریزناپذیر همه‌ی جوامع می‌داند. ایدئولوژی به نظر او، حتی در جوامع سوسیالیست نیز که استثمار سرمایه‌داری فرضاً از بین رفته است، در خدمت هویت‌دارکردن سوژه‌های انسانی است.

از نگاه آلتوسر «ایدئولوژی بازنمایانگر روابط خیالی افراد با شرایط واقعی هستی‌شان است» («ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی»). آلتوسر بین امر خیالی و امر واقعی فرق می‌گذارد تا مرز خود را با مارکسیست‌های اولیه روشن سازد؛ مارکسیست‌های اولیه باور دارند که ایدئولوژی‌ها کاذب هستند چون دنیای واقعی شفاف و دردسترس را پشت خود پنهان می‌سازند. آلتوسر، برخلاف این برداشت منفی، ایدئولوژی را روایت یا داستانی می‌داند که ما برای خودمان بازگو می‌کنیم تا رابطه‌ای را که با شیوه‌های تولید داریم بفهمیم. از دید آلتوسر، نه خود دنیای واقعی و عینی، بلکه تنها بازنمایی‌هایش در دسترس ماست.

پس، ایدئولوژی همانا گفتمانی است که بر تک تک سوژه‌ها و افراد تاثیر گذاشته است. آلتوسر این تاثیر را از طریق مفهوم استیضاح توضیح می‌دهد. ایدئولوژی، از طریق گفتمان‌های مشخصی، سوژه‌ها را مخاطب خویش می‌سازد و جایگاه آن‌ها را مشخص می‌کند. به دیگر زبان؛ ایدئولوژی به ما موقعیت سوژگانی می‌دهد.

آنچنان که آلتوسر می‌گوید: «کارکرد ایدئولوژی آن است که افراد را به سوژه‌ها "تبدیل" کند» («ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی»). ما - زیر تأثیر این پندار که آزادی انتخاب داریم - جایگاه استیضاح‌شده‌ی خودمان را قبول می‌کنیم، معانی اجتماعی را دریافت می‌کنیم و با آن‌ها همانند می‌شویم، خودمان را درون این معناها قرار می‌دهیم، و در راستای اهداف این جایگاه عمل می‌کنیم.

ایده‌ی ساختارگرایانه‌ی آلتوسر از ایدئولوژی، غیرانسان‌گرایانه است، چون مرکزیت خودمختاری و انتخاب آزاد انسان را به چالش می‌کشد. از دید آلتوسر، سوژه تسلیم ایدئولوژی حاکم می‌شود و این استیضاح ایدئولوژیک را با انتخاب آزاد اشتباه می‌گیرد.

آلتوسر برای توضیح این‌که استیضاح چگونه در عمل کار می‌کند، مثالی می‌زند. می‌گوید فرض کنید پلیس فردی را در خیابان صدا می‌زند و می‌گوید «آهای! تو!». فرد رو به پلیس می‌کند. آلتوسر می‌گوید «این فرد وقتی ۱۸۰ درجه برمی‌گردد (و تغییر فیزیکی می‌کند)، تبدیل به سوژه می‌شود. چرا؟ چون فرد تشخیص داده است که پلیس «واقعا» او را خطاب قرار داده. اوست (نه کسی دیگر) که واقعا صدایش کرده‌اند» («ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی»).

مخاطب قراردادن یا استیضاح فرد، از او یک سوژه می‌سازد؛ سوژه‌ای که - بی‌که بداند - به ایدئولوژی اقتدار دولتی و قانونش و نظام‌هایی که این اقتدار را حمایت و تولید می‌کنند، تن در داده است. ایدئولوژی ما را تبدیل به سوژه‌هایی کرده است که به شیوه‌ای می‌اندیشیم و رفتار می‌کنیم که از نظر اجتماعی مورد قبول باشد.

گرچه آلتوسر ایدئولوژی را تسلیم‌شدن افراد به نیازها و علایق طبقه‌های حاکم می‌داند، اما ایدئولوژی چیز ثابت و نامتغییری نیست. ایدئولوژی همیشه شامل تضادها و تناقضات منطقی است که قابل کشف شدن هستند. این یعنی: سوژه‌ی استیضاح‌شده اندک مجالی برای برهم‌زدن یا بی‌ثبات کردن روند ایدئولوژیک دارد. تغییر یا انقلاب، ممکن است.

کارهای آلتوسر امکان‌های کاربردی بسیاری برای دین‌پژوهی دارد. به‌خصوص این‌که آلتوسر توجه‌ی ما را به گفتمان‌های دینی خاصی (مناجات‌ها و دیگر آیین‌های مذهبی، موعظه‌کردن، و متون مقدس) جلب می‌کند که کارکردشان استیضاح یا «عضوگیری» سوژه‌ها در چارچوب ایدئولوژیک خاصی است.

برای مثال، مطالعه‌ی کارول ا. نیوسام از نه فصل اول کتاب «امثال سلیمان» را در نظر بگیرید (نام مطالعه‌ی نیوسام «زن و گفتمان خرد پدرسالاری» است). نیوسام نشان می‌دهد که این گفتمان - که در قالب گفتگوی پدر با فرزند است - چگونه ایدئولوژی پدرسالاری را برمی‌سازد و «زنِ خوبِ خانه‌دار» را در یک سو قرار می‌دهد و «زنِ فریبا و جذاب» را در سویی دیگر.

دین‌پژوهانی که می‌خواهند مفاهیم آلتوسر را در واکاوی قدرتِ گفتمان دینی به کار  
ببرد و سوژگانی‌شدن افراد را در ساختار ایدئولوژیک بررسی کنند، مطالعه‌ی  
نیوسام برای‌شان الگویی عالی فراهم خواهد کرد.

### برای مطالعه‌ی بیشتر

از آلتوسر

For Marx. Translated by Ben Brewster. New York: Pantheon, 1969

"Ideology and Ideological State Apparatuses", in "Lenin and Philosophy" and Other  
Essays, translated by Ben Brewster. London: New Left Books, 1971

Reading Capital (with Étienne Balibar), translated by Ben Brewster. London: New Left  
Books, 1977

The Future Lasts Forever: A Memoir. Translated by Olivier Corpet, Yann Moulier  
Boutang, and Richard Veasey. New York: The New Press, 1995

درباره‌ی آلتوسر

Kaplan, E. Ann, and Michael Sprinkler, eds. The Althusserian Legacy. London, Verso,  
1993

Montag, Warren. Louis Althusser. New York: Palgrave, 2003

Newsom, Carol A. "Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of  
Proverbs 1–9", in: "Gender and Difference in Ancient Israel, edited by Peggy L. Day.  
Minneapolis: Fortress Press, 1989

Payne, Michael. Reading Knowledge: An Introduction to Barthes, Foucault, and  
Althusser. Oxford: Blackwell, 1997

Smith, Steven B. Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism. Ithaca, N.Y.:  
Cornell University Press, 1984

Valantasis, Richard. "Constructions of Power in Asceticism." Journal of the American  
Academy of Religion 63 (1995): 775–821

## میخائیل باختین



میخائیل میخائیلوویچ باختین (۱۸۹۵ - ۱۹۷۵)، نظریه‌پرداز رادیکال ادبیات و زبان است. او که زیر تأثیر نوشته‌های کارل مارکس بود، علاقه‌ی ویژه‌ای به تغییر و انقلاب اجتماعی درون ساختارهای غالب اجتماعی و روشنفکری داشت.

باختین در اورل (روسیه) به دنیا آمد و در دانشگاه پتروگراد واژه‌شناسی و ادبیات کلاسیک خواند؛ سال‌های تحصیل وی هم‌زمان شده بود با جنگ جهانی اول و انقلاب روسیه. در روستای نیول و بعدها در ویتبسک تدریس کرد و همان‌جا با الکساندروونا آشنا شد و با هم ازدواج کردند.

در ویتبسک بود که با حلقه‌ی روشنفکری‌ای آشنا شد که اعضای مانند والننتین ولوشینوف و پاول مدودوف داشت. باختین در سال ۱۹۲۴ به لنینگراد رفت و پنج سال بعد به اتهام مشارکت در امور کلیسای زیرزمینی ارتودوکس مسیحی، بازداشت شد. به خاطر بیماری‌ایی که داشت، حکم ده سال کار در اردوگاه کار اجباری سیری به شش سال تبعید به قزاقستان کاهش پیدا کرد؛ باختین به قزاقستان رفت و در آن‌جا به‌عنوان حسابدار یک مزرعه کار کرد.

باختین بعد از سپری کردن روزهای تبعید، هیچ شغل ثابتی نداشت تا سال ۱۹۴۵ که در مؤسسه‌ی آموزشی موردوویا در سارانسک، ادبیات روسیه و جهان تدریس کرد. وی همان‌جا ماند تا ۱۹۶۱ که بازنشسته شد.

باختین از نظر آکادمیک چنان گمنام بود که وقتی بعضی از دانش‌پژوهان در دهه‌ی ۱۹۵۰ به کارهای وی علاقمند شدند (به‌خصوص به کتاب «پرسش‌های نظریه‌ی ادبی داستانی» که در ۱۹۲۹ در روسیه منتشر شده بود) و فهمیدند که باختین هنوز زنده است، شگفت‌زده شده بودند.

باختین در ۱۹۶۹ به مسکو رفت و تا مرگش به‌سال ۱۹۷۵ همان‌جا ماند.

اولین جرقه‌ی علاقه‌ی دنیای غرب به کارهای باختین را می‌توان در مقاله‌ی مشهور ژولیا کریستوا با نام «واژه، گفت‌وگو، و رمان» (۱۹۶۹) دید. کریستوا در این مقاله،



نظریه‌ی گفت‌وگوگرایی (theory of dialogism) باختین را مطرح می‌کند تا نظریه‌ی بینامتنیت (intertextuality) خویش را بپروراند.

کریستوا هم‌چنین مقدمه‌ای بر ترجمه‌ی فرانسوی «پرسش‌های نظریه‌ی ادبی داستانیفلسفی» (۱۹۷۰) نوشت.

## فلسفه‌ی باختین

باختین در طول نیم‌سده‌ی زندگی آکادمیک‌اش، روی موضوعات بسیاری کار کرد؛ از اخلاق گرفته تا زیباشناسی. اما دغدغه‌ی اصلی همه‌ی کارهای باختین، رابطه‌ی بین مسئولیت اخلاقی و خلاقیت بود. به زبانی دیگر، علاقه‌ی اصلی باختین به رابطه‌ی میان سیستم و تغییر، ثبات و سیالیت، قانون و انقلاب بود. تغییر، که دگرگونی خلاقانه‌ی چیز تاسیس‌شده و بدیهی‌شده است، چگونه ممکن می‌شود؟ چه ستیز یا کشمکشی درون جامعه، و درون فرد، هست؟ چه کشمکشی بین تمایل به «هنجاریت و ثبات» و «نوآوری و گشودگی» وجود دارد؟ مسئولیت اخلاقی فرد در قبال «حفظ و حمایت از نظم اجتماعی موجود» و «دگرگونی اجتماعی» چیست؟

باختین در نوشته‌های اولیه‌اش، به مفهوم «نظریه‌گرایی» (theoretism) حمله کرد. نظریه‌گرایی، خلاقیت یا آفرینندگی انسان را به یک سیستم نظری فرومی‌کاهد. نظریه‌گرایی، پیچیدگی و آشفتگی سوژگانی انسان و روابط اجتماعی را به سیستم عقلانی ثابتی محدود می‌سازد و بدین‌گونه حقیقت زندگی انسان را فرسوده می‌کند.

باختین با نظریه‌گرایی مخالفت می‌کند و به دنبال ویژه‌مندی‌های زندگی روزمره می‌رود. باختین وقتی این‌چنین به جزئیات زندگی روزمره توجه می‌کند، پس دارد میل و گرایش دانش‌پژوهانه به نظریه‌های جهان‌شمول را تضعیف می‌سازد.

بدین‌گونه باختین نه به رخدادها بزرگ و فاجعه‌بار تاریخ انسان (مانند جنگ‌ها و بلاها و انقلاب‌ها و کشورگشایی‌ها)، که به زندگی روزمره و جزئیات «کسل‌کننده»ی زندگی مردم عادی پرداخت؛ همین جزئیات است که نشان می‌دهند جامعه‌ی انسانی چگونه است و تغییرات اجتماعی چگونه در سراسر تاریخ روی داده‌اند.

باختین، در نوشته‌هایش، روی مفهوم «تمامیت‌ناپذیری» (unfinalizability) تاکید دارد. این مفهوم یعنی امکان نتیجه‌گیری نهایی وجود ندارد. در زندگی انسان

هیچ چیز تمام‌شدنی و نهایی و حتمی نشده است، و هیچ چیز هم نمی‌تواند حتمی شود و به اتمام برسد.

همان‌طور که باختین در کتاب «پرسش‌های نظریه‌ی ادبی داستایفسکی» نوشته است «هنوز هیچ چیز قطعی و نهایی‌ای در جهان رخ نداده، هنوز هیچ کلام نهایی‌ای در جهان و درباره‌ی جهان گفته نشده است، جهان باز و رهاست، همه چیز هنوز در آینده است و همیشه هم در آینده خواهد بود».

زندگی پر از مازاد است، پر از باقی‌مانده و روزنه و بی‌قاعدگی است؛ و همین است که نمی‌گذارد چیزی نهایی و حتمی شوند، پس همیشه امکان شگفتی و تغییر و انقلاب هست. همین نااحتمیت‌گرایی است که نظریه‌گرایی را تضعیف می‌کند.

نظریه‌ی گفت‌وگوگرایی و حقیقت‌گفت‌وگویی باختین، ریشه در نااحتمیت‌گرایی دارند. نوشته‌های اولیه‌ی باختین روی شکل‌گیری سوژه متمرکز بود و آن را مجتمع نااحتمی‌شدنی هویت‌ها و امیال و صداها می‌داند. اما در نوشته‌های بعدی‌اش روی نظریه‌ی گفت‌وگوگرایی و گفت‌مان و زبان متمرکز می‌شود.

گفت‌وگوگرایی، گفت‌مان‌های ادبی و گفتاری را گفت‌وگو می‌داند؛ گفت‌وگو یعنی تقاطعی از صدای‌های چندگانه. وقتی کسی صحبت می‌کند یا می‌نویسد، این‌طور نیست که او مؤلف و منبع یگانه‌ی کلامش باشد. بل گفت‌مان او، مثل هویت او، ترکیبی از صداها و زبان‌های بسیاری است که از او یک سوژه می‌سازد. هر سوژه‌ای برساخته‌ی صداها‌ی چندگانه است، صداهایی از گذشته و اکنون. هر سوژه‌ای بدل به فضای گفت‌وگو می‌شود. گفتار و نوشتار فرد برآمده از همین فضای گفت‌وگویی است.

کریستوا از همین نظریه‌ی گفت‌وگوگرایی استفاده می‌کند تا نظریه‌ی بینامتنیت خویش را پرورش دهد. کریستوا هر متن و هر گفت‌مان را یک فضای گفت‌وگویی می‌داند و آن را «تقاطع سطوح متنی» می‌نامد. همین هم در مورد چیزی که باختین «حقیقت‌گفت‌وگویی» می‌نامد صادق است. باختین می‌گوید دو نوع متمایز گفت‌مان درباره‌ی حقیقت وجود دارد: تک‌گویی و گفت‌وگویی. همان‌طور که از خود نام «تک‌گویی» برمی‌آید، به یک صدای تک و تنها اشاره می‌کند. یعنی آن صدا فقط با خودش است و هیچ تضادی مطرح نیست، درست مثل بیانات یک پاپ یا یک رئیس‌جمهور. تک‌گویی وانمود می‌کند که حرف نهایی و قطعی است.

حقیقت‌گفت‌وگویی اما حقیقتی است که در میانه‌ی صداها‌ی چندگانه و ادغام‌نشده پدیدار می‌شود. گفت‌وگو، تقاطع غیرمستقیم صداهایی است که «چندگانگی خودآگاهی‌ها» پی را نشان می‌دهد. این چندگانگی خودآگاهی‌ها را نمی‌توان در صدای تک‌گویی دید.

حقیقت گفت‌وگویی، نظام‌مندشدنی نیست، حتمی‌شدنی و قطعی‌شدنی نیست. «حقیقت» گفت‌وگویی، درباره‌ی حقیقی‌بودن/کاذب‌بودن چیزی نیست، بل ویژه‌مندی و تکین‌بودگی خودِ رخداد را بیان می‌کند. حقیقت گفت‌وگویی، یک نظام و سیستم نیست، بل یک رخداد پویاست. گفت‌وگویی است که تضاد و مبارزه درش جریان دارد.

باختین در کتاب «پرسش‌های نظریه‌ی ادبی داستایفسکی» روی گفت‌وگوگرایی در ادبیات متمرکز می‌شود. باختین می‌گوید بسیاری از بازنمایی‌های ادبی گفت‌وگو در واقع گفت‌وگو نیستند، بل یک‌سری صداها یا تک‌گو هستند. وی تأکید دارد که قدرتِ رمان باید واقعا گفت‌وگویی باشد (مثل داستایفسکی)؛ یعنی صداها یا چندگانه را بی آنکه در یک صدا ادغام سازد طرح کند و فضایی ایجاد کند تا آن صداها یا چندگانه با هم تعامل داشته باشند و خواننده نیز با این صداها مذاکره داشته باشد.

مفهوم باختینی دیگری که توجه‌ی بسیاری از دانش‌پژوهان را به خود جلب کرده، مفهوم کارناوال است. باختین این مفهوم را در کتاب «رابله و دنیای‌اش» توضیح می‌دهد. کارناوال براندازگر نظم اجتماعی و سیاسی مستقر است، نظمی که ثابت به نظر می‌رسد. کارناوال‌ها (کنش‌هایی مانند بالماسکه و سوزاندن تمثال‌ها و بی‌حرمتی به چیزها و فضاها مقدس و زیاده‌روی در عیاشی تنانه) از زیر کنترل نظم مسلط خارج می‌شوند و - حتی شده فقط برای یک بار - از قانون و سنت و همه‌ی رفتارهای هنجارین اجتماعی رها می‌گردند.

باختین در نظریه‌ی کارناوال‌اش بر آن جنبه‌هایی از زندگی و زبان انگشت می‌گذارد که بر ناچتمیت‌بودگی تأکید دارند، یعنی جنبه‌هایی که مردم و جوامع را نسبت به تغییر خلاق باز نگه می‌دارد - به‌خصوص این‌که در دورانِ باختین، استالین حکومت می‌کرد و این جنبه‌های زندگی و زبان اهمیت خاصی پیدا می‌کردند.

## باختین و دین

نظریه‌های کارناوال و گفت‌وگوگرایی باختین تأثیر بسیار زیادی در حوزه‌ی دین‌پژوهی گذاشته‌اند. گرچه رویکرد باختین ادبی بود، اما همان‌قدر که در میان دانش‌پژوهان ادبی و الاهیاتی تأثیرگذار بوده، بر ادبیات متون مقدس نیز تأثیر گذاشته است.

برای نمونه، کنت کریگ با استفاده از مفهوم کارناوال باختین، «کتاب استر» [بخشی از عهد عتیق] را بررسی می‌کند. دیگر دانش‌پژوهان کتب مقدس نیز نظریات باختین را به کار بستند تا نشان دهند که ادبیات کتب مقدس اساساً گفت‌وگویی است و این‌که [این ماهیت گفت‌وگویی متن مقدس] چگونه در سنت‌های مختلف تفسیر دینی عمل می‌کند.

یکی از مهم‌ترین کاربست‌های نظریات باختن در دین‌پژوهی، به «کتاب ایوب: ستیز بر سر پنداشت‌های اخلاقی» (۲۰۰۳) کارول ا. نیوسام است. دانش‌پژوهان اولیه، پیچیدگی ادبی کتاب ایوب پیامبر را به‌نشانه‌ی فقدان یک پارچگی [و یک‌دستی موضوعی] می‌گرفتند و به‌خاطر سطوح و صداها‌ی ادبی‌اش همواره به‌عنوان کتابی دانسته شده که حاوی مطالب متنوع اما نامربوط به یک‌دیگر است. برای همین هم، بسیاری از دانش‌پژوهان اولیه این کتاب را متناسب با لایه‌های ادبی مختلفی که دارد تقسیم‌بندی کردند و بدین نسخه‌ای درآمده که همینک در دست ماست. این دانش‌پژوهان رویکرد تک‌گویی را اختیار کرده بودند، و می‌خواستند هر یک از آن صداها‌ی چندگانه‌ی متن را مجزا سازند.

نیوسام، با استفاده از نظریه‌های گفت‌وگوگرایی و حقیقت‌گفت‌وگویی باختین، به فهم جدیدی از یک پارچگی ادبی-زیباشناسیک «کتاب ایوب» می‌رسید. نیوسام می‌گوید این کتاب، فضایی گفت‌وگویی است. کلیت این کتاب، تک‌گو نیست. بل بر عکس؛ کلیت این کتاب در همان ناهماهنگی و بدآهنگی صداها نهفته است. ایوب، گفتمان اخلاقی حتمی‌ناشدنی و قطعی‌ناشدنی درباره‌ی پرهیزگاری و رنج و ماهیت خداست. ایوب، رخداد گفت‌وگوی اخلاقی است، سیستم اخلاقی نیست. هیچ کدام از صداها‌ی این کتاب غالب نیست. «چندآوایی مولف» کتاب ایوب، خواننده را در مقامی می‌نشانند که می‌تواند بین صداها مذاکره‌ای فعال داشته باشد.

کاربرد نیوسام از باختین در مطالعه‌ی کتب مقدس، می‌تواند الهام‌بخش ما شود تا بتوانیم ساختار اجتماعی و فرهنگی جوامع دینی را فضاهایی گفت‌وگویی بدانیم و نه واحدهایی تک‌گو.

با این رویکرد می‌توانیم جامعه‌ی دینی و سیستم باورها و اعتقادات مشترک‌شان درباره‌ی حقیقت را نه تک‌گویانه که گفت‌وگویانه ببینیم و آن جامعه را محل صدا‌هایی بدانیم که همیشه در حال تغییر هستند و با یک‌دیگر و با مسائل و جریانات پیرامون خویش در رابطه و کشمکش هستند. جامعه‌ی دینی، همچون کتاب مقدس ایوب، یک فضای گفت‌وگویی است.

**برای مطالعات بیشتر**

نوشته‌های باختین

Art and Answerability: Early Philosophical Essays. Edited by Michael Holquist and Vadim Liapunov. Translated by Vadim Liapunov. Austin: University of Texas Press, 1990

Speech Genres and Other Late Essays. Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist. Translated by Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press, 1986

Problems of Dostoevsky's Poetics. Edited and translated by Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984

The Dialogic Imagination: Four Essays. Edited by Michael Holquist. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981

Rabelais and His World. Translated By Helene Iswolsky Cambridge: MIT Press, 1968.

درباره‌ی باختین

Beal, Timothy K. "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production." In Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible, edited by Danna Nolan Fewell. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992

Boyarin, Daniel. Intertextuality and the Reading of Midrash. Bloomington: Indiana University Press, 1994

Clark, Katerina, and Michael Holquist. Mikhail Bakhtin. Cambridge: Harvard University Press, 1984

Coates, Ruth. Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author. Cambridge: Cambridge University Press, 1998

Kristeva, Julia. "Word, Dialogue, and Novel." Translated by Alice Jardine, Thomas Gora, and Leon Rudiez. In The Kristeva Reader, edited by Toril Moi. New York: Columbia University Press, 1986

Lock, Charles. "Carnival and Incarnation: Bakhtin and Orthodox Theology." Literature and Theology 5 (1991): 68–82

Morson, G.S., and C. Emerson. Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosiacs. Stanford: Stanford University Press, 1990

Newsom, Carol A. "Bakhtin, the Bible, and Dialogic Truth." Journal of Religion 76 (1996): 290–306

—. *The Book of Job: A Contest of Moral Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2002

Pechey, Graham. "Not the Novel: Bakhtin, Poetry, Truth, God." In *Bakhtin and Cultural Theory*, edited by Ken Hirschkop and David Shepherd. New York: Palgrave, 2001

Reed, Walter L. *Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bakhtin*. Oxford: Oxford University Press, 1993

Tull, Patricia K. "Rhetorical Criticism and Intertextuality." In *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Applications*, edited by Stephen L. McKenzie and Stephen R. Haynes. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1999

## رولان بارت



رولان بارت (۱۹۱۵ - ۱۹۸۰)، منتقد ادبی و نظریه‌پرداز فرهنگی، در ۱۹۱۵ در شربورگ (فرانسه) به دنیا آمد. او در دانشگاه سوربن (پاریس) زبان فرانسه و ادبیات کلاسیک خواند. در اعتراض علیه فاشیسم فعال بود و در روزنامه‌ها و نشریات چپ مطلب می‌نوشت.

بارت در طول جنگ جهانی دوم، به خاطر بیماری سل از خدمت سربازی معاف شد. بعد از جنگ برای تدریس به رومانی رفت اما بعدها به دانشگاه اسکندریه مصر رفت و زیر نظر گریماس (A.J.Greimas) زبان‌شناسی خواند.

بارت در دهه‌ی ۱۹۵۰ به پاریس بازگشت و در مرکز ملی تحقیقات علمی در منصب فرهنگ‌نویس و بعدها در منصب جامعه‌شناس کار کرد. از ۱۹۶۰ تا پایان عمرش در École pratique des hautes études درس می‌داد. وی در ۱۹۷۶ به کرسی نشانه‌شناسی ادبی در کالج دو فرانس رسید.

بارت به همراه کسان دیگری که در بخش‌های بعدی همین سلسله مقالات معرفی خواهند شد، عضو گروهی بود که گرد نشریه‌ی ادبی «تل کل» (Tel Quel) شکل گرفته بود. بارت در ۱۹۸۰ بر اثر جراحاتی که از تصادف با یک کامیون برداشت، درگذشت.

## فلسفه‌ی بارت

عمر روشنفکرانه‌ی بارت دو بخش دارد: بخش نخست شامل تفسیرهای ساختارگرایانه او از فرهنگ و ادبیات مردمی است. او در این آثارش، تمرکز ویژه‌ای بر نشانه‌شناسی (یعنی مطالعه‌ی نظام نشانه‌ها) و نظریه‌ی نشانه‌ی زبان‌شناختی سوسور دارد، همان نظریه‌ای که می‌گوید معانی دال‌ها در رابطه با نشانه‌های دیگر آن نظام و یا در ضدیت با آنها مشخص می‌شوند.

آثار اولیه‌ی بارت نه تنها تحت تاثیر حوزه‌ی تحلیل ساختارگرایانه است، بل نوآوری‌هایی در این حوزه ایجاد کرده است. برای مثال، «اسطوره‌شناسی‌ها»

(۱۹۵۷) مطالعه‌ی نشانه‌شناسی را وارد فرهنگ مردمی و روزمره ساخته و به تحلیل نظام نشانه‌هایی می‌پردازد که در تبلیغات و مد و فیلم یافت می‌شوند.

بارت در بخش دوم عمر روشنفکرانه‌اش، در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰، از تحلیل ساختارگرایی به ساختارزدایی و پس‌ساختارگرایی رسید. در این دوره بود که بارت به پروراندن آن اندیشه‌هایی پرداخت که پیامدهای مهمی برای خوانش متن (از جمله متون مذهبی) داشت.

ما در این مقاله روی دو اثر مهم بارت (که متعلق به دوره‌ی دوم زندگی حرفه‌ای اوست) متمرکز خواهیم شد: «مرگ مؤلف» (۱۹۶۸) و «از اثر تا متن» (۱۹۷۱). بارت در این دو نوشته - که در واقع علامت ورود بارت به دوره‌ی پس‌ساختارگرایی هستند - ایده‌هایی را مطرح می‌کند که نه تنها بر نحوه‌ی خواندن متون ادبی تاثیرگذار هستند، بل نحوه‌ی فهمیدن ما از ماهیت متنیت و تفسیر را نیز تحت تاثیر قرار می‌دهند.

این دو مقاله، مفاهیم سنتی و رایج «نقش مؤلف» و «نقش خواننده» را به پرسش می‌گیرند، و تفاوت معنا و فحوای «اثر» و «متن» را توضیح می‌دهند. بارت در این دو مقاله، شیوه‌های «طبیعی» خواندن و روابط «عادی» ای را که بین مؤلف و خواننده و متن برقرار است به نقد می‌کشد.

«مرگ مؤلف» نقد بارت از مفاهیم سنتی مؤلف و اثر ادبی و خواندن است. در واقع این مقاله به نقد ایده‌ی واقع‌گرایانه‌ی بازنمایی می‌پردازد. ایده‌ی واقع‌گرایانه‌ی بازنمایی می‌گوید زبان، تصویری صحیح از واقعیت فراهم می‌آورد. بارت این پنداشت را به چالش می‌کشد که واقعیت کم‌وبیش ثابت و ایستاست و زبان می‌تواند واقعیت را بازتاب دهد.

مدرنیست‌ها می‌گویند با نگاه کردن به زندگی مؤلف و مجموعه‌ی آثار وی می‌توان معنی متن مشخصی از او را پیش‌بینی کرد. بارت با این باور مخالف است. بارت همچنین آثار اولیه‌ی خود را به چالش می‌کشد؛ مثلاً می‌گوید «اسطوره‌شناسی‌ها» اشکال فرهنگی را متمایز و جدا از جهان بزرگ‌تر می‌نگرد.

بارت با این گرایش مخالف است که معنی یک متن را باید در راستای مقصود و منظور مؤلف‌اش قرار داد. وی می‌گوید متون را فقط می‌توان در رابطه با متون دیگر فهمید. این ایده به «بینامتنیت» (intertextuality) معروف است؛ اصطلاحی که ابتدا دانشجو و همکار بارت، ژولیا کریستوا، ابداع‌اش کرد.

از نظر بارت (و همچنین از نظر کریستوا)، هر متنی بخشی از یک زمینه‌ی بزرگ‌تر تشکیل شده از متون است و معنی آن متن در این زمینه است که فراهم می‌شود. هر متنی در گفتگو با متون دیگر قرار دارد. بنابراین، معنی از منظور و مقصود مؤلف



استخراج نمی‌شود. معنای متن را باید از شبکه‌ی رابطه‌ی بین خواننده و متن و شبکه‌های مفهومی بزرگ‌تری که آن متن پیش می‌کشد، استخراج کرد.

با توجه به این ایده است که بارت خبر از مرگ مؤلف می‌دهد (و آن جمله‌ی نیچه را به یاد می‌آورد که «خدا مرده است»). بارت می‌نویسد «وقتی مؤلف بمیرد، خواننده به دنیا می‌آید» («مرگ مؤلف، ص ۱۴۸»).

این جمله‌ی بارت («مرگ مؤلف») صرفاً به این معنی نیست که شیوه‌ی قدیمی فهم معنی متنی منسوخ شده است. بل به این معنی نیز هست که معنی در کجا مقیم است. بارت با اشاره به فهم سنتی از نقش مؤلف در انتقال معنی متنی می‌نویسد «وقتی می‌خواهند اثر را توضیح دهند، دنبال مرد یا زنی که آن اثر را تولید کرده می‌گردند، انگار که همیشه در ته داستان، در تمثیل داستان صدای یک فرد تنها، یک مؤلف که در ما «اعتمادسازی» کرده وجود دارد» («مرگ مؤلف، ص ۱۴۳»).

با مرگ مؤلف، متن از قید مؤلف‌اش رها می‌شود و مؤلف دیگر نمی‌تواند سرچشمه‌ی متعالی معنی متن و اقتداری برای چگونگی تفسیر متن باشد. برخلاف دیدگاه ادبی مرسوم، متون دارای معنای تک و ثابتی نیستند که بتوان از طریق تاریخ زندگی و زمینه‌ی فرهنگی و نیت‌های مؤلف آن را شناخت.

وقتی به مؤلف به‌عنوان دارنده‌ی معنی متنی اشاره می‌کنیم، در واقع می‌خواهیم تفسیر را مشروعیت بخشیم. مادام که اقتدار مؤلف سلطه‌ی کاملی بر معنی متن داشته باشد، هیچ تفسیر دیگری به‌غیر از تفسیر مؤلف مجاز و موجه نیست. اما با مرگ نمادین مؤلف، تفسیر می‌تواند و رای محدوده‌های خوانش مؤلف-محور برود.

بارت می‌نویسد «وقتی مؤلف حذف شود، آن وقت رمزگشایی متن یک‌سره ادعایی بیهوده می‌شود. وقتی برای یک متن یک مؤلف در نظر بگیریم، محدودیتی بر متن تحمیل کرده‌ایم، یعنی یک مدل نهایی به متن داده‌ایم، یعنی نوشتن را متوقف کرده‌ایم» («مرگ مؤلف»، ص ۱۴۷).

بنابراین از نظر بارت، حذف مؤلف و «نپذیرفتن این که متن (و جهان به‌مثابه‌ی یک متن) دارای یک معنی «پنهانی» و نهایی است فعالیت ضد-الهیاتی را آزاد می‌سازد، فعالیتی که حقیقتاً انقلابی است چراکه با نپذیرفتن معنی ثابت نهایتاً خدا و اقنوم خدا (خرد، علم، قانون) را نمی‌پذیرد» («مرگ مؤلف» ص ۱۴۷).

مرگ مؤلف یعنی بینامتنیت‌سازی متن و نشانیدن خواننده در مقام مفسر. خواننده حالا نقش مهم‌تری در معنی‌سازی بازی می‌کند، چرا که او اکنون آزاد است تا متن را با چشم‌پوشی بر قصد مؤلف تفسیر کند. ما خوانندگان، به آنچه بارت «مقصود نویسندگان» نامیده، دسترسی نداریم. به زبان دیگر، ما نمی‌توانیم به‌یقین بدانیم که

قصده مؤلف چه بوده تا بتوانیم به متن معنی‌ای یگانه اختصاص دهیم و تثبیت‌اش کنیم. اهمیت این مساله آن است که تفسیر را از معنی یگانه و مؤلف‌محور رها می‌سازد، معنی‌ای که الزام‌های ایدئولوژیک و هرژمونیک در پی دارد.

در واقع ما از تفسیر متنی، به تفسیر خواننده از معنی نشانه‌های زبان‌شناسیک در متن، گذار می‌کنیم. نمونه‌ی این سبک از خوانش پس‌اساختارگرایلتع در تحلیل بارت از داستان کوتاه بالزاک در کتاب «S/Z» وجود دارد.

بارت می‌گوید که متن هیچ‌گاه یک معنی یگانه را منتقل نمی‌کند، بل حاوی معانی و تفسیرهای چندگانه است. این تفسیرهای متفاوت نه تنها نتیجه‌ی خوانندگان متفاوتی است که چشم‌اندازهای متفاوتی دارند، بل اساساً نتیجه‌ی پویایی و متغیربودن معنای خود واژه‌ها و نیز حضور بینامتنیت‌های بی‌شمار است.

واژه‌ها پویا هستند زیرا در رابطه با واژه‌های دیگرست که معنی پیدا می‌کنند، و نشانه‌ی زبان‌شناسیک نیز اختیاری (قراردادی) و افتراقی است. همین پویایی ذاتی زبان است که منجر به تفاسیر چندگانه و متضاد از متن می‌شود.

چنین نگاهی به نشانه‌ی زبان‌شناسیک همانا یورش‌ی به نگاه سنتی به تفسیر است، زیرا دیدگاه جدید رابطه‌ی تناظری بین واژه (دال) و معنی بیرونی و ثابت در جهان (مدلول) را رد می‌کند.

پس از نگاه بارت همه‌ی متون بینامتنی هستند. یعنی، متون در نظام روابطی جا گرفته‌اند که بین متون چندگانه‌ی موجود در بافت فرهنگی برقرار است. این متون - خواه قصه باشند یا غیرقصه، علمی باشند یا دینی - بخشی از متن دیگری هستند، و هر متن «یک فضای چندبعدی است که نوشتارهای متنوعی (که هیچ‌کدامشان اصلی نیست) با هم تصادم کرده‌اند و به هم آمیخته‌اند» («مرگ مؤلف» ص ۱۴۶).

این چندگانگی بینامتنیت در خواننده جا گرفته است: «پس حضور کامل نوشتار آشکار شده است: متن از نوشتارهای چندگانه‌ای تشکیل شده است، منتج از فرهنگ‌های بسیاری است و وارد روابط متقابل دیالوگ و تقلید و مناظره می‌شود، اما این چندگانگی فقط در یک‌جا متمرکز می‌شود و آن خواننده است، نه (آن‌چنان که می‌گفتند) مؤلف. در خواننده است که همه‌ی عباراتی که نوشتار را برمی‌سازد ثبت می‌شوند، بی آنکه هیچ‌کدام از این عبارات مفقود شوند. وحدت متن نه در مبدأ آن [مؤلف] که در مقصدش [خواننده] قرار گرفته است» («مرگ مؤلف» ص ۱۴۸).

بارت در «از اثر تا متن» دیدگاه پس‌اساختارگرایی و بینامتنی خویش را تشریح می‌کند و از پدیداری «متن» (که اصطلاحی معاصر است) علیه «اثر» (که اصطلاحی کلاسیک است) می‌گوید. گرچه بارت چنین چیزی نگفته است اما

می‌توان گفت که مرگ مؤلف همان مرگ اثر نیز هست. بارت با استفاده از تفاوت بین فیزیک نیوتنی و فیزیک اینشتینی، تفاوت بین اثر و متن را توضیح می‌دهد. اثر شبیه فیزیک نیوتنی است؛ [اثر] می‌پندارد می‌توان جهان را به‌درستی و به‌طور عینی باز نمود. متن اما شبیه علم اینشتینی است که «می‌خواهد نسبت قواعد ارجاع را نیز وارد مطالعه‌ی ابژه کند» («از اثر تا متن» ص ۱۵۶).

مفهوم اثر را می‌توان قرینه‌ی مؤلف زنده دانست. این مفهوم بازتابنده‌ی دیدگاه سنتی در مورد نوشتار است، دیدگاهی که نوشتار را محصول یک شخص می‌داند، شخصی که به اثر معنی می‌بخشد. از دیدگاه سنتی، اثر یک باشنده‌ی ثابت و هویت‌مند است که می‌توان آن را فهمید از طریق شناخت قصد مؤلف و زمینه‌ی تاریخی پیدایش آن. همچنین گمان می‌شود که اثر به سادگی بازنمایی می‌کند، یعنی واژه‌های آن به واقعیت بیرونی اشاره می‌کنند. این‌گونه است که اثر منتقل‌کننده‌ی حقیقتی یگانه و ایستا دانسته شده و گمان می‌شود معنی به دست مؤلف در اثر ریخته شده و زیر کنترل قرار گرفته است. تصور می‌شود اثر محدود شده است، چیزی است که می‌تواند به چنگ آید.

معنی متن، برخلاف اثر، پویاست زیرا ماهیت زبان و بینامتنیت موجب می‌شوند تا متن دست‌خوش بازی معانی شود. متن از آن چیزی برساخته شده که بارت در کتاب «مرگ مؤلف» (ص ۱۴۶) بدان اشاره کرده است: «بافته‌ای از عبارات که از مراکز بی‌شمار فرهنگ گرفته شده است».

با این درک از متن است که خواننده درگیر می‌شود تا با تفاسیر ممکن بسیاری دست و پنجه نرم کند. اگر اثر، چیزی محسوس است که می‌توان در قفسه قرارش داد، متن چیزی است نامتعیین و تثبیت‌نشده؛ چیز نیست، روند خوانش و تفسیر است.

متن، چندگانه و متناقض و مبهم است و معنی‌اش کنترل‌پذیر نیست. متن هیچ مرکزی ندارد، فقط نوشتن است که نوشتن بیش‌تر را تولید می‌کند. متن از این که به حقیقت یا معنی ثابتی بسته شود گریزان است. بارت در «از اثر تا متن» می‌نویسد که اصطلاح «متن» به جای اشاره به متن خاصی، به مفهوم «متن» یا «متنیت» اشاره دارد.

## بارت و دین

نظریه‌ی بارت درباره‌ی متنیت و معنی متنی امکان‌های جدیدی برای دانشجویان دین‌پژوهی فراهم می‌آورد. برای نمونه، وقتی بارت تاکید می‌کند که هر متنی اساساً بینامتنی است، یافته‌ای از عبارات است که از متون دیگر و

پیش‌پنداشت‌های فرهنگی و علایق مستقر بی‌شماری گرفته شده‌اند، در واقع پیشنهادها برای جوامع دینی و مجموعه‌ی کتب مقدس‌شان به دست می‌دهد.

افزون بر آن، نظریه‌ی متنیتِ بارت می‌گوید که «معنی» این کتب مقدس همان‌قدر که از حوزه‌ی بینامتنی معاصر نیات و علایق جوامع دینی گرفته می‌شود، از زمینه‌ی باستانی‌اش نیز گرفته می‌شود. یعنی جامعه‌ی خوانندگان نیز متن را خواهند خواند و بخشی از معنی معاصر متن خواهند شد. از این چشم‌انداز است که معنیِ متون مقدس نه اثر یک مؤلف که متنِ یک جامعه خواهد بود.

### برای مطالعات بیشتر

- از رولان بارت

Elements of Semiology. Translated by Annette Lavers and Colin Smith. New York: Hill and Wang, 1968

Mythologies. Translated by Annette Lavers. New York: Hill and Wang, 1973

S/Z. Translated by Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1974

“Introduction to the Structural Analysis of Narratives.” In Image-Music-Text, translated by Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977

“The Death of the Author.” Image-Music-Text. In Image-Music-Text, translated by Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977

From Work to Text.” In Image-Music-Text, translated by Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977.

- درباره‌ی رولان بارت

Culler, Jonathan. Roland Barthes. New York: Oxford University Press, 1983

Hart, Kevin. “The Poetics of the Negative.” In Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory, edited by Stephen Prickett. Oxford: Blackwell, 1991

Lavers, Annette. Roland Barthes: Structuralism and After. Cambridge: Harvard University Press, 1982

Miller, Patricia Cox. "Pleasure of the Text, Text of Pleasure: Eros and Language in Origen's Commentary on the Song of Songs." *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1986):241–53.

Moriarty, Michael. *Roland Barthes*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Murphy, Tim. *Nietzsche, Metaphor, Religion*. Albany: State University of New York Press, 2001.

## ژرژ باتای



ژرژ باتای (۱۸۹۷ - ۱۹۶۲) در شهر پویید دم در فرانسه به دنیا آمد. او که تربیت مذهبی خاصی ندیده بود، در سال ۱۹۱۴ در هفده سالگی به کاتولیسیسم رومی گروید. شوق و حرارتی را که باتای در پذیرفتن این مذهب تازه یافته دارد، می‌توان در نخستین متن منتشرشده‌اش دید.

او در این اثر از بمباران شدن کلیسای نوتردام در طول جنگ جهانی اول ابراز تاسف می‌کند و دعا می‌کند که این کلیسا زودتر ترمیم شود.

با این همه در سال ۱۹۲۰ است که به ناگهان ایمان‌اش را از دست می‌دهد وقتی (به گفته‌ی خودش) «ایمان کاتولیکی‌اش باعث شد تا زنی که عاشق‌اش بوده اشک بریزد.»

باتای پارین-نویسه‌شناسی (خواندن خطوط قدیمی) و کتاب‌داری آموخت و بیست سال در کتاب‌خانه‌ی ملی فرانسه کار کرد. او در سال ۱۹۵۱ مسئول مخزن کتاب‌های کتابخانه شهرداری اورلئان شد.

حاصل کار پژوهشی و هنری باتای، که بیش از چهار دهه بود، نوشته‌هایی است درباره موضوع‌های مختلف: سکه‌شناسی، اروتیسم (باتای هم داستان‌های اروتیک نوشته است و هم مقالاتی درباره‌ی موضوع اروتیسم)، خودزندگی‌نوشت، سیاست، نقد ادبی، فلسفه، جامعه‌شناسی، و دین‌شناسی.

باتای با چند گروه ضد فاشیست تندرو و کم‌عمر همکاری کرده است. جنبش سوررئالیستی نیز شامل آنها می‌شود (این جنبش در مانیفست سوررئالیستی دوم‌اش به سال ۱۹۲۹ باتای را تقبیح می‌کند) و نیز "مجله کمونیستی دمکراتیک"، که از ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۴ نشریه‌ای به نام *La Critique sociale* منتشر می‌کرد. باتای هم‌چنین گروهی را بنیاد کرد (۱۹۳۵-۱۹۳۶) که *Contre-Attaque* نام داشت و کمی بعد نیز کمک کرد تا گروهی به نام «انجمن مخفی» تشکیل شود که از سیاست فاصله می‌گرفت و پی‌جوی اهدافی بود که صرفاً ضد دینی بودند، به توصیف خود باتای «ضدمسیحی و اساساً نیچه‌ای». «انجمن

مخفی» در صحنه‌ی عمومی به عنوان «کالج جامعه‌شناسی» حضور داشت که نشریه‌اش Acéphale (بی‌کله) نام داشت و از ۱۹۲۶ تا ۱۹۳۹ منتشر شد.

باتای گرچه در دهه‌ی دوم زندگی‌اش دست از ایمان کاتولیک کشیده بود، اما در سراسر عمرش همچنان به دین و به‌خصوص به عرفان علاقه‌مند باقی ماند. دین، از دید باتای، حوزه‌ی فعالیت و تجربه‌ای است که نمی‌تواند به کاربرد اجتماعی یا ارزش‌های اخلاقی فروکاسته شود. دین نمی‌تواند کارگران خوب و شهروندان خوب پرورش دهد. در خود دین تکانه‌ای هست که به سمت گرافه و زیاده‌روی است؛ همین تکانه، که با گرایش به «دگربود» (غیریت) در دین اشتباه گرفته می‌شود، توانش دین برای واژگونی نظم اجتماعی را نشان می‌دهد.

## فلسفه‌ی باتای

باتای در همه‌ی آثارش، به دنبال تجربه‌های انسانی‌ای است که محدوده‌های اندیشه را آشکار می‌سازد؛ او به دنبال تجربه‌های «دیگر»ی است که فراتر از بازنمایی در زبان هستند؛ قهقه، عشق اروتیک، قربانی کردن، اتحاد عرفانی. باتای به دنبال آن بود که این تجربه‌ها را برجسته سازد، تجربه‌هایی که از وجود خودبنیاد فراتر می‌روند، تجربه‌های سردرگمی و ندانستگی که «خود» را در هم می‌شکنند. به نظر باتای چنین تجربه‌هایی است که ارتباطها را ممکن می‌سازند، زیرا خویشتن را وادار می‌کنند تا به روی دیگران گشوده شود و با آنها در مراوده قرار گیرد. این متلاشی‌شدن خویشتن، نوعی از-خود-فراروی است (یعنی تراگذشتن از خود به عنوان تن و ذهنی مشخص است). این تراگذشت (transcendence)، برقراری ارتباط با دیگران را ممکن می‌سازد. باتای در «درباره‌ی نیچه» مصلوب‌شدن مسیح را کنش رادیکال برقراری ارتباط می‌داند: خودپاره‌سازی امر الهی که بابِ همدلی را به روی همه‌ی انسان‌ها باز می‌کند.

باتای در مقاله‌ی «ارزش دی.ای.اف. دو ساد (نامه‌ای سرگشاده به رفقای کنونی‌ام)» که در سال ۱۹۲۹ یا ۱۹۳۰ نوشته است، برنامه‌ی دانشگاهی جدیدی را پیشنهاد می‌دهد که اختصاص به بررسی «صحنه‌ی دیگری» داشته باشد، صحنه کنش افراطی ویرانی و گسیختگی و از-خود-فراروی. باتای این برنامه را heterology (دگرسانی، دگرسان‌شناسی، دگربودشناسی) می‌نامد و آن را «علم چیزی که کاملاً بسانی دیگر است» تعریف می‌کند.

«دگرسان‌شناسی» عنوان خوبی برای توصیف همه‌ی آثار باتای است. دگرسان‌شناسی به بررسی چیزی می‌پردازد که بسانی دیگر است و به این خاطر از درون نظم مسلط اجتماعی طردشده است، زیرا نمی‌تواند جذب آن نظم مسلط شود. دگرسان‌شناسی به چیزهایی می‌پردازد که در جهانی که بر محور «ارزش

استفاده» شکل گرفته است بی‌استفاده هستند و در جهانی که بر محور «تولید» شکل گرفته، بی‌فایده؛ در جهانی که امر مقدس را به خوبی اخلاقی فروکاسته است، دیگری همان شیطان دانسته می‌شود.

دگرسان‌شناسی باتای گرایش شدید اما سنت‌شکنانه و غیرمؤمنانه‌ای به امر دینی دارد. این «کاملاً دیگری» که در کانون دگرسان‌شناسی باتای نشسته است، شدیداً با ایده‌ی «مقدس» گره خورده است؛ اما این «مقدس» هیچ ارتباطی به گفتمان دینی معاصر غربی درباره‌ی خوبی (در مقابل شر) و تکریم ندارد. امر مقدس از نظر باتای اساساً دوسویه است: از یک سو نسبتی با امر آسمانی و تکریم دارد، و از سوی دیگر با امر نفرین‌شده و ناپاک. باتای می‌نویسد که شاید اصطلاح «قدسی‌شناسی» (agiology) مناسب‌تر از اصطلاح «دگرسان‌شناسی» باشد «اما معانی دوگانه‌ی "قدسی" (یعنی زمینی و آسمانی) را باید با هم در نظر آوریم».

منظور باتای از «کاملاً دیگری» (در دگرسان‌شناسی) همانا ماوراءطبیعی، کاملاً پسانی دیگر، شناخت‌ناپذیر، آیینی و دینی است. وی حتی به این می‌اندیشید که آن برنامه‌ی دانشگاهی را درس «دین» بنامد و نه «دگرسان‌شناسی»، اما «دین» در جوامع مدرن غربی شدیداً با نهادهایی گره خورده است که دست‌یابی به امر مقدس را تحت کنترل خود دارند.

باتای (برخلاف دیگر نظریه‌پردازانی که در این مجموعه مقالات معرفی می‌شوند) نظریه‌ای کامل از دین ارائه می‌دهد (در Theory of Religion که اصل فرانسوی آن در ۱۹۷۳ منتشر شد، اما پیشتر نوشته شده بود). این نظریه ارتباط تنگاتنگی با کتاب سه‌جلدی معروف ترش The Accursed Share (سهم نفرین‌شده) دارد. باتای در «نظریه‌ی دین» دو حوزه یا دو «دنیا»ی شدیداً متضاد را از هم تفکیک می‌کند: نظم نزدیکی (Intimacy: صمیمیت، یکدلی، مجامعت) و نظم چیزها.

نظم نزدیکی - که باتای با عنوان دنیای مقدس هم از آن نام می‌برد - حوزه‌ی پیوستگی و گردش نامنقطع است که هیچ چیز یا خویشتن فردی‌اش تمایزپذیر نیست؛ این حوزه، عرصه حضور یک «تراکم مبهم» است که یادآور آشفتگی کهنی است که در بسیاری از اسطوره‌های آفرینش از آن یاد شده است. «نزدیکی» هم‌چنین یادآور مرحله‌ی پیش‌ازبانی لکان است که قبل از شکل‌گیری شخصیت و سوژه و قوه‌ی خیال قرار دارد.

نظم نزدیکی، حوزه‌ی خودآگاهی نیست یعنی در آن آگاهی‌ای از خود به عنوان فردی که در رابطه با دیگران است وجود ندارد. باتای این حوزه را با حیوانیت همبسته می‌داند، زیرا حیوانات «در دنیای آب مانند آب هستند ... جانوران، همانند گیاهان، در رابطه با بقیه‌ی جهان هیچ خودمختاری‌ای ندارند». اما نظم چیزها، که باتای آن را دنیای نامقدس و متعارف می‌داند، نظم ناپیوستگی و تشخیص فردی و



تقسیم و انشعاب شدن در قالب سوژه‌ها و ابژه‌هاست. درحالی‌که «نظمِ نزدیکی» حوزه‌ی حیوانیت است، «نظمِ چیزها» حوزه‌ی انسانیت است.

نخستین قدم برای خروج از نظم حیوانی نزدیکی و وارد شدن به نظم انسانی چیزها، استفاده کردن از ابزار است. ابزار (مثلا سنگ برای کوبیدن، یا چوب تیز برای شکارکردن) چیزی است که ما آن را ابژه می‌کنیم و هم‌چون یک ابژه با آن برخورد می‌کنیم، و بدین‌گونه خودمان را سوژه می‌سازیم. ابژه‌ای که ابزار می‌شود و سوژه‌ای که از ابزار استفاده می‌کند، پیوستگی تمایزنیافته‌ی «نزدیکی» را از بین می‌برد و به «چیزها» بدل می‌شود. افزون بر آن، ما از ابزار استفاده می‌کنیم تا ابژه‌های دیگر را بسازیم و دست‌کاری‌شان کنیم. در این فرآیند است که ما، در جهان ابژه‌ها، خودمان را هم ابژه می‌سازیم؛ این کار، خود-ابژه‌سازی است.

ما نظم چیزها را، «دنیای چیزها و بدن‌ها» را (که دنیای دون و معمولی است، «این جهانی» است)، در تضاد با «دنیای مقدس و عرفانی» نزدیکی قرار می‌دهیم. این دو دنیا، مقایسه‌پذیر نیستند. «هیچ‌چیزی، هیچ واقعیتی، بیشتر از این زندگی حیوانی‌ای که ما در آن فرو افتاده‌ایم، نزدیک‌تر به ما نیست».

پس نظمِ نزدیکی، که ما از دست‌اش داده‌ایم، آن سانِ دیگری این جهان به عنوان نظم چیزها است. نظمِ نزدیکی «برای این دنیای دون و روشن، دنیایی که عرصه‌ی خاص و ممتاز انسان است، خطرناک و گیج‌کننده است». عرصه‌ی ممتاز انسانی‌ای که در نظم چیزهاست، ما را از نظمِ نزدیکی جدا می‌سازد و آن را عقب می‌راند؛ یعنی نمی‌گذارد که نظمِ نزدیکی، نظم چیزها را بشکند و به آن آشفتگی کهن و تمایزنیافته بازگردد. انسان «از نظمِ نزدیکی، که با نظم چیزها سرِ آشتی ندارد، می‌ترسد. ... نزدیکی، وقتی فرد را می‌ترساند و می‌لرزاند، مقدس و آسمانی است و عجیب یا اندوه. ... امر مقدس همانا جوش و خروشِ شگرف زندگی است، که نظم چیزها آن را تحت کنترل خویش درمی‌آورد و با همین کارش امر مقدس را افسارگسیخته می‌سازد و آن را به خشونت می‌گرواند، بدانسان که پیوسته بندها و سدها را تهدید به شکستن می‌کند، پیوسته می‌خواهد به وسیله‌ی رسوب‌دادن و زوال‌بخشیدنی واگیر و ناب و باشکوه، با فعالیت مولد و خلاق مقابله کند».

## باتای و دین

در رابطه‌ی با این دو دنیا، دین چه تعریفی خواهد داشت؟ از دید باتای، دین «جستجوی نزدیکی گم‌شده» است. دین درحالی‌که به «نظمِ چیزها» مشغول است، با «نظمِ نزدیکی» نیز تماس برقرار می‌کند. دین بر اساس تمایل به نزدیکی با دنیای کاملاً دیگر و مقدسِ نزدیکی عمل می‌کند در حالی که بخشی از نظم چیزها باقی می‌ماند. دین در این دنیا نیست، اما از این دنیا نیست.

باتای، با آن نگاه دگراندیشانه خاص خود، در بسیاری از نوشته‌هایش (به‌ویژه در «اروتیسم» که به سال ۱۹۵۷ در فرانسه منتشر شد) تمایل اروتیک را با تمایل دینی در ارتباط می‌بیند. از دید باتای، تمایل عاشق به برقراری صمیمیت و نزدیکی با معشوق[ه] همان تمایلی است که فرد به گم‌کردن خویشتن دارد تا در نزدیکی و صمیمیت حل شود.

باتای می‌گوید «قربانی‌کردن» در دین، نمود نمادینی است برای این تمایل به نزدیکی گم‌شده. از دید باتای، قربانی‌کردن همانا اقدام نافرجامی است جهت عبور از نظم چیزها به نظم نزدیکی. آیین قربانی‌کردن، درون نظم چیزها، به چیزی (حیوانی اهلی، انسان، یک‌مشت غله) «ارزش» می‌دهد، آن چیز را از این نظم حذف می‌کند، و آن را به نظم نزدیکی می‌فرستد؛ یعنی از طریق کنش بیهوده مصرف‌کردن (سوزاندن، برگزاری جشنی عیاش‌گونه) آن را به قلمروی امر مقدس گسیل می‌کند.

قربانی‌کردن یعنی هدردادن چیزی که درون نظم چیزها ارزش استفاده دارد، یعنی فرستادن آن چیز به دنیای دیگر، به قلمروی مقدس نزدیکی. برای همین هم هست که حیوانات قربانی‌شونده، اهلی هستند و نه وحشی؛ زیرا حیوان وحشی - از اول - در نظم نزدیکی قرار داشته. طبق چنین برداشتی از قربانی‌کردن، جشن و کارناوال و مهمانی همگی کنش‌های قربانی‌کردن هستند. یعنی کنش‌های به‌هدردادن از نوع مقدس هستند؛ چیزهای ارزشمند را با مصرفی افراطکارانه (و بنابراین بیهوده) از نظم چیزها حذف می‌کنند. در مورد کارناوال نیز، با مسخره‌کردن یا براندازی شخصیت‌هایی که قدرت و قانون را در دست دارند، سرمایه‌ی اجتماعی را تباه می‌سازند.

پس از دید باتای، خشونت دینی‌ای را که در قربانی‌کردن است، باید از دیگر انواع خشونت (مانند جنگ) متمایز ساخت. برخلاف بیانیه‌های وطن‌پرستانه‌ای که مرگ سربازان در جنگ را قربانی‌ای برای یک امر مقدس (خدا، ملت، سرمایه‌داری) می‌داند، تلفات جنگی قربانی نیستند زیرا برای چیزی کشته شده‌اند که از نظر اجتماعی ارزشمند است. در جنگ، مردم یا ملت چیزها و بدن‌هایی را هزینه می‌کنند تا بهای حفظ‌کردن یا پیش‌رفت‌دادن چیزی را پردازند که درون نظم چیزها ارزشمند است.

باتای در «دگرسان‌شناسی» خویش تعریفی از دنیای مقدس نزدیکی به دست می‌دهد: «امر خطرناک و گیج‌کننده‌ای» که منجر به به آن می‌شود که تجربه‌ی دینی یعنی تجربه‌ی امر مقدس را آمیزه‌ای تقلیل‌ناپذیر از جذب و دفع، از ترس و تمایل بفهمیم. (برای همین هم باتای می‌گوید دنیای نزدیکی گیج‌کننده است، زیرا تجربه‌ی احساسی است که هم‌زمان تو را جذب و دفع می‌کند.)

همان گونه که باتای در جلد دوم "سهم نفرین شده" نوشته است «همین آمیزه‌ی بیزاری و تمایل است که دنیای مقدس را متناقض می‌نماید، و هر کسی را که این دنیای مقدس را ملاحظه می‌کند در جذبه‌ای بیمناکانه قرار می‌دهد». این جمله یادآور تعریف معروف رودلف اوتو از تجربه‌ی دینی است که آن را تجربه آن وجودی می‌داند که کاملاً بسانی دیگر است و هم ترساننده است و هم مجذوب‌کننده.

به‌رغم این حقیقت که باتای نظریه‌پرداز دین است، آثارش تاثیر اندکی بر حوزه‌ی دین‌پژوهی گذاشته است. این تا اندازه‌ای بدان خاطر است که سبک نوشتاری وی نامرسوم است و در اغلب آثارش فرم‌های سنتی را با مباحث دانشگاهی و کلمات قصار و خودزندگی‌نوشت درمی‌آمیزاند. به همین علت هم بوده که آثار وی تا اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ به انگلیسی ترجمه نشد.

اما در این زمینه دو استثنا وجود دارد که هر یک اثری پربار برای علاقه‌مندان به باتای و دین است:

– اولی، در حوزه‌ی دین و فرهنگ است:

Andrew Wernick: Bataille's Columbine: The Sacred Space of Hate

ورنیک در این اثر کشتار/خودکشی‌ای را که در دبیرستان کلمباین (در کلرادوی آمریکا) رخ داد، با مفاهیم باتایی دگرسان‌شناسی و قربانی تفسیر کرده است. به نظر ورنیک این طغیان خشونت‌ظاهرا بی‌معنی نشان از خیزش یک «فعالیت دیگرشناختی» نوین در فرهنگ جوانان امریکایی دارد که منبعث از تمایل به تولید «چیزی است که مطلقاً با نظم حاکم موافقت ندارد». ورنیک برخلاف دیگر تفاسیری که از این رویداد شده است، از باتای و ژان بودریار بهره می‌برد تا بگوید که این کنش خشونت قرار بوده که بی‌معنی و بی‌هوده و بی‌هدف باشد. حادثه کلمباین کشتاری بی‌معنی و به زبان باتاییک نوع قربانی‌کردن بوده است. «مقصود، کشتن همه بوده است. یا اگر بخواهیم جور دیگری بگوییم: قربانی‌کردن همه‌ی اعضای دبیرستان کلمباین بوده است.»

– دومین اثر، در حوزه‌ی مطالعات انجیلی و الاهیاتی است:

Tod Linafelt: Biblical Love Poetry ...and God

لینافلت اثر باتای درباره‌ی اروتیسم را با کتاب خویش که درباره‌ی "غزل غزل‌های سلیمان" است در ارتباط قرار می‌دهد. گرچه "غزل غزل‌ها" ظاهر یک شعر عاشقانه است که از صدای دو عاشق جوان تشکیل شده که دارند تمایل‌شان به یک‌دیگر را بازگو می‌کنند، اما می‌توان آن را کنایه‌ای از عشق الاهی-انسانی نیز دانست.

باتای در کتابی که درباره‌ی اروتیسم نوشته است می‌گوید عشق انسانی تمایل به نزدیکی گم‌شده است اما عشق الهی نه. زیرا خدا هرگز نه در خطر حل‌شدن در چیزی دیگر قرار دارد و نه مستعد چنین وضعیتی است. بنابراین از دید باتای عشق جسمانی فراتر از عشق الهی است. اما لینا فلت خلاف چنین چیزی را می‌گوید: حل‌شدن در چیزی دیگر [دقیقا همانی است که در محور رابطه‌ی عاشقانه‌ی انسانی-الاهی‌ای قرار دارد که در ادبیات انجیلی و به‌خصوص در نیایش‌های یهودی و مسیحی آمده. نه‌تنها انسان که خدا نیز در خطر این عشق قرار دارد. و مهم‌ترین شاهدش همانا اندوه و میل الهی خداوند است که در انگاره‌هایی منعکس شده است که از خدای عاشق در ادبیات انجیلی توصیف شده است.

### برای مطالعات بیشتر

از باتای

The Bataille Reader, edited by Fred Botting and Scott Wilson. Oxford: Blackwell, 1997

"Autobiographical Note." In The Bataille Reader, edited by Fred Botting and Scott Wilson. Oxford: Blackwell, 1997

"The Use-Value of D.A.F. de Sade (An Open Letter to My Current Comrades)." Translated by Allan Stoekl with Carl R. Lovitt and Donald M. Leslie Jr. In: The Bataille Reader, edited by Fred Botting and Scott Wilson. Oxford: Blackwell, 1997

Theory of Religion. Translated by Robert Hurley. New York: Zone, 1989

The Accursed Share: Vol. 1, Consumption. Translated by Robert Hurley. New York: Zone, 1988 / Vol. 2, The History of Eroticism / Vol. 3 Sovereignty. Translated by Robert Hurley. New York: Zone, 1991

Inner Experience. Translated by Leslie Anne Boldt. Albany: State University of New York Press, 1988

On Nietzsche. Translated by Bruce Boone. New York: Paragon, 1992

Erotism: Death and Sensuality. Translated by Mary Dalwood. San Francisco: City Lights, 1986

درباره‌ی باتای

Brown, Norman O. "Dionysus in 1990." In *Apocalypse and/or Metamorphosis*. Berkeley:University of California Press, 1991

Campbell, Robert A. "Georges Bataille's Surrealistic Theory of Religion." *Method Theory in the Study of Religion* 11 (1999): 127–42

Connor, Peter. *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000

Gemerchak, Christopher M. *The Sunday of the Negative: Reading Bataille, Reading Hegel*. Albany:State University of New York Press, 2003

Hollier, Denis. *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*. Cambridge: MIT Press, 1992

Hollywood, Amy. "'Divine Woman/Divine Women': The Return of the Sacred in Bataille, Lacan, and Irigaray." In *The Question of Christian Philosophy Today*, edited Francis J. Ambrosio. New York: Fordham University Press, 2000

Linafelt, Tod. "Biblical Love Poetry (...and God)." *Journal of the American Academy of Religion* 70 (2002): 323–45

Murphy, Tim. "Bataille, Theory, and Politics: A Response to Carl Olson." *Method Theory in the Study of Religion* 8 (1996): 361–66

Olson, Carl. "Eroticism, Violence, and Sacrifice: A Postmodern Theory of Religion and Ritual." *Method Theory in the Study of Religion* 6 (1994): 231–50

Wernick, Andrew. "Bataille's Columbine: The Sacred Space of Hate." *CTheory.Net*, November 1999. <[www.ctheory.net](http://www.ctheory.net)>

## ژان بودریار



ژان بودریار (۲۰۰۷ - ۱۹۲۹) نظریه‌پرداز پست‌مدرن فرهنگی است که بیش‌تر به‌خاطر نقدهایش بر جامعه‌ی مصرف‌گرای معاصر شناخته‌شده است. او که جامعه‌شناسی خوانده، یکی از نظریه‌پردازان مهم پست‌مدرنیسم است.

ژان بودریار در ۱۹۲۹ در ریمز فرانسه به دنیا آمد. پدربزرگ و مادر بزرگش کشاورز بودند و والدینش در خدمات شهری کار می‌کردند. بودریار در دانشگاه نانتر و در نزد هانری لوفور (Henri Lefebvre) جامعه‌شناسی خواند. از سال ۱۹۶۶ تا دوران بازنشستگی‌اش به‌سال ۱۹۸۷ در دانشگاه نانتر جامعه‌شناسی درس داد. او در ۶ مارس ۲۰۰۷ پس از یک بیماری طولانی در پاریس درگذشت.

آثار اولیه‌ی بودریار از چشم‌انداز یک جامعه‌شناس مارکسیست نوشته شده است. اما بودریار در آثار و مطالعات بعدی‌اش استادان خود (لوفور، مارکس، سارتر) را به نقد کشیده است.

دلبستگی آغازین بودریار به نظریه‌ی مارکسیستی زمانی به پایان رسید که با ایده‌های پس‌اساختارگرایانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ روبه‌رو شد. بودریار دانشجوی نظریه‌های رولان بارت و مارشال مک‌لوهان (نظریه‌پرداز رسانه‌های جمعی) بود. اولین کتاب بودریار («نظام ابژه‌ها» که به‌سال ۱۹۶۸ به فرانسه منتشر شد) یک تحلیل نشانه‌شناسیک از فرهنگ است که تحت تاثیر ایده‌های پس‌اساختارگرایانه‌ی بارت قرار دارد.

بودریار در آثاری که درباره‌ی فرهنگ پست‌مدرن نوشته، آثاری که داعیه‌های رادیکالی دارند، ایده‌های مختلفی را از حوزه‌های مختلفی مانند زبان‌شناسی و فلسفه و جامعه‌شناسی و علوم سیاسی گرفته و به کار بسته است. وی به مسایل گوناگون و گسترده‌ای پرداخته که شامل رسانه‌های جمعی، مصرف‌انبوه، جامعه‌ی مصرفی، جنگ، و تروریسم می‌شود.

بودریار را بیش‌تر با کتاب «وانموده‌ها و وانمود» ( Simulacres et Simulation / engl.: Simulacra & Simulation)، منتشرشده به‌سال ۱۹۸۱ به زبان فرانسه، می‌شناسند. او در این کتاب ماهیت فرهنگ پست‌مدرن را می‌کاود و تاکید می‌کند

که فرهنگِ معاصر دیگر قادر نیست انگاره (image) را از واقعیت (reality) تمییز دهد. بودریار بر این باور است که «جهانِ مرسومِ سوژه و ابژه، جهانِ هدف‌ها و ابزارها، جهانِ خیر و شر، دیگر با وضعیتِ جهانِ ما همسان نیست».

## فلسفه‌ی بودریار

بودریار بر زمینه‌ی کاوش‌هایی که از فرهنگ پست‌مدرن غربی کرده، علاقه‌ی ویژه‌ای به بازنمایی دارد. آثار وی می‌خواهند بکاوند که فن‌آوری و رسانه‌ها چگونه می‌توانند بر بازنمایی تجربیات‌مان و شناخت‌مان از جهان تاثیر بگذارند. بودریار می‌گوید فرهنگِ معاصر چنان از انگاره‌هایی که تلویزیون و فیلم و تبلیغات و دیگر اشکال رسانه‌های جمعی تولید می‌کنند اشباع شده که تفاوت‌های بین امر واقع و خیالی یا بین حقیقت و دروغ قابل درک نیست. انگاره‌ها واقعیت را بازنمایی نمی‌کنند، بل خودشان بدل به واقعیت می‌شوند. بنابراین، زندگی ما شبیه‌سازی واقعیت است، و همین شبیه‌سازی است که به وسیله‌ی مفهوم‌پردازی‌هایی که هیچ اساسی یا ارتباط مستقیمی با واقعیت ندارد، آنچه را که واقعی پنداشته می‌شود، برمی‌سازد. انگاره‌هایی که رسانه‌های جمعی تولید کرده‌اند، نه اشاره‌ای به واقعیت دارند و نه واجد معنی مستقلی هستند.

آیا ما پیامد زیستن در جامعه‌ای هستیم که پست‌مدرن و اشباع‌شده از انگاره‌هاست؟ پس، تجربه‌های ما از جهان، از طریق و به واسطه‌ی انگاره‌های بسیاری صورت می‌گیرد، انگاره‌هایی که هر روز با آن‌ها روبه‌رویم، انگاره‌هایی که چگونه دیدن و چه دیدن ما را برمی‌سازند. برای مثال، ایده‌ی تن ایده‌آل نه به وسیله‌ی برخی تجربه‌های بی‌واسطه‌ای که در جهان داریم، بلکه عمدتاً از طریق همه‌ی آن انگاره‌های تنانه‌ای شکل می‌گیرد که رسانه‌ها و تبلیغات و دیگر ابزار تولیدِ انگاره به سمت ما روانه کرده‌اند.

مفاهیم «وانموده» (simulacrum) و «فراواقعیت» (یا واقعیتِ حاد، hyperreality) در قلبِ فهمِ بودریار از رابطه‌ی بین واقعیت و بازنمایی‌های واقعیت نشسته‌اند. وانموده، انگاره یا شبیه‌سازی شده‌ی چیزی است. بودریار از این اصطلاح برای اشاره‌کردن به انگاره‌ای استفاده می‌کند که جانشینِ همان چیزی می‌شود که قرار بوده بازنمایی‌اش کند. بودریار در کتاب «وانموده‌ها و وانمود» بین سه مرحله یا «نظم» وانموده در تاریخ غرب تمایز قائل می‌شود. انگاره یا وانموده - در هر نظمی - نسبت به آن چیزی که [انگاره یا وانموده] می‌خواهد بازنمایی‌اش کند، رفته‌رفته بیگانه می‌شود. وانموده‌های نظمِ نخست (که واقعیت را قلب یا پنهان می‌کنند) عمدتاً در دوره‌ی باروک پدیدار شدند، دوره‌ای که اصالت را به تصنع می‌داد و نه به واقع‌گرایی. بودریار از طریق مقاله‌ی والتر بنیامین («اثر هنری در دوره‌ی بازتولید ماشینی»)، پدیداری وانموده‌های نظم دوم را مشخص می‌سازد؛ دوره‌ی مدرن

تولید انبوه و تکثیر ناشی از بازتولید (یعنی انگاره‌های یک انگاره‌ی «اصلی» که متعاقبا انگاره‌ی چیز «واقعی» نیز هست). این وانموده، انگاره‌ی یک انگاره است. وانموده‌های نظم سوم، وانموده‌های دوره‌ی پست‌مدرن و کنونی است. در دوره‌ی پسامدرنیته است که همه‌ی روابط و اتصالات وانموده با واقعیت گم می‌شود. وانموده‌ی این دوره، محصول واقعیت است، و نه بدلی (imitation) از واقعیت. در پسامدرنیته است که وانموده به جای امر واقع نشسته است، برای همین هم هست که ما در جهان وانموده‌ها زندگی می‌کنیم.

گرچه انگاره‌ها ممکن است جهت اشاره کردن یا بازنمایی کردن ایزه‌های جهان واقعی و «بازتاب دادن» واقعیت از-پیش-موجود (preexisting) ایجاد شوند، اما بودریار می‌گوید انگاره‌ها (در دوره‌ی پسامدرن) مقدم بر امر واقع هستند. اگر چنین باشد، پس ما در جهان شبیه‌سازی زندگی می‌کنیم و نه در جهان واقعیت. یکی از مشخصه‌های چنین دنیای پسامدرنی، تکثیر رسانه‌هاست (رسانه‌هایی مانند عکاسی، فیلم، تلویزیون، و شبکه‌ی جهانی اینترنت) که انگاره‌هایی تولید کنند که واقعیت را شبیه‌سازی می‌کنند. بودریار می‌گوید «شبیه‌سازی کردن، وانمود کردن به داشتن چیزی است که نداریم». به کوتاه سخن، شبیه‌سازی به واقعیت اشاره ندارد، شبیه‌سازی وانمود نمی‌کند که دارد بدلی از واقعیت به دست می‌دهد؛ بل، واقعیت را برمی‌سازد.

بودریار در کتاب «وانموده‌ها و وانمود» نمونه‌ای به دست می‌دهد از این که یک انگاره چگونه می‌تواند خود واقعیت شود. وی از داستان خورخه لوئیس بورخس نقل می‌کند که «رسام امپراتور چنان نقشه‌ی دقیقی می‌کشد که وجب‌به‌وجب قلمروی وی را پوشش می‌دهد». این نقشه که بازنمایی‌ای از یک فضای واقعی است، واقعیت می‌شود، یا (به زبان بودریاری) فراواقعیت می‌شود: «این شبیه‌سازی دیگر شبیه‌سازی از یک قلمرو، از یک باشنده‌ی مرجع (referential) یا یک ذات (substance) نیست. بل محصول مدل‌های یک امر واقعی است که بدون خاستگاه یا واقعیت است: یک فراواقعیت است» («وانموده‌ها و شبیه‌سازی»، ص ۱). از این دیدگاه، «این قلمرو دیگر نه مقدم بر آن نقشه است و نه بودن نقشه را استمرار می‌بخشد. بل این نقشه است که مقدم بر قلمرو است - تقدم وانموده‌ها - و قلمرو را ایجاد می‌کند. و اگر بخواهیم به آن داستان بازگردیم، امروزه قلمرویی است که تکه‌هایش در گستره‌ی نقشه تحلیل می‌روند». از دید بودریار، نقشه همان واقعیت می‌شود، و نه بازنمایی‌ای از واقعیت. پس، جهان فراواقعیت جهانی است که در آن امر واقعی و امر خیالی منفجر شده‌اند؛ نه مرزهای جداکننده‌ی آن دو دیگر برقرار است و نه مرزهایی که آن حوزه‌های خودمختار را از هم جدا می‌کرد. پس شبکه‌ی سی‌ان‌ان و دیگر شبکه‌های خبری تمایز بین واقعیت و عقیده و ورزش و سیاست و هواشناسی و سرگرمی را مخدوش می‌سازند. خبر، واقعیت را توصیف یا بازنمایی نمی‌کند، خودش واقعیت است. بودریار تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید



نقش رسانه‌ها و دیگر برساخته‌های خیالی (مانند دیسنی‌لند) خلق خودِ آمریکاست، آمریکایی که چیزی جز شبیه‌سازیِ فراواقعیِ یک امر واقعی نیست.

شبیه‌سازی معمولاً اشاره به چیزی دارد که کاذب یا جعلی یا غیرواقعی یا ناموثق است. اما بودریار شبیه‌سازی را در تقابل با امر واقعی نمی‌گذارد؛ بل، بین این دو یک انفصال شدید می‌بیند. از دید بودریار، ما دیگر نمی‌توانیم از حقیقت یا کذبِ نسبی، از انگاره‌ها و بازنمایی‌ها سخن بگوییم. جهان‌های مجازی‌ای که به وسیله‌ی گرافیکِ رایانه‌ای ساخته شده‌اند این ایده را برجسته می‌سازند که می‌توان واقعیت را ساخت حتی در شرایطی که هیچ واقعیتِ از-پیش-موجودی وجود ندارد تا این نسخه‌ی مجازی بازنمایی‌اش کند.

## بودریار و دین

ایده‌های بودریار پرسش‌ها و چالش‌های مهمی برای دین‌پژوهی ایجاد کرده‌اند. بودریار تأکید می‌کند تکثیر انگاره‌ها که مشخصه‌ی دوران پسامدرن است، همچنین مشخصه‌ی دست‌کم برخی از اشکالِ دین معاصر و آن فن‌آوری‌هایی است که این ادیان جهت ترویج یا انتشار پیام خود از آنها استفاده می‌کنند.

می‌توانیم پرسیم این تکثیر انگاره‌هایی که رسانه‌های گوناگون انجام می‌دهند چه تاثیری بر دین دارد؟

آیا دین معاصر نیز شبیه‌سازی‌شده‌ی یک گذشته‌ی دینی است؟

اگر هست، چگونه؟ مثلاً تبلیغات مذهبی در تلویزیون در راستای اشباع‌شدن انگاره‌ها در جهان پسامدرن است؟

آیا بازنمایی‌های دینی واقعا چیزی به جز شبیه‌سازی هستند؟

این پرسش‌ها و چالش‌های بودریاری همگی زمانی جالب‌تر می‌شوند که بدانیم عموماً دین این‌گونه فهمیده شده که دارد چیزی «واقعا» واقعی‌ای را توصیف می‌کند، واقعیتی را توصیف می‌کند که به ادعای بودریار دیگر وجود ندارد.

## برای مطالعات بیشتر

از بودریار

The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena. Translated by James Benedict. London: Verso, 1993

Simulacra and Simulation. Translated by Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994

Impossible Exchange. Translated by Chris Turner. London: Verso, 2001

Jean Baudrillard: Selected Writings. 2nd ed. Edited by Mark Poster. Stanford: Stanford University Press, 2001

درباره‌ی بودریار

Bennett-Carpenter, Benjamin. "The Divine Simulacrum of Andy Warhol: Baudrillard's Light on the Pope of Pop's 'Religious Art.'" *Journal for Cultural and Religious Theory* 1, no. 3 (2001), <[www.jcrt.org/archives/01.3/carpenter.shtml](http://www.jcrt.org/archives/01.3/carpenter.shtml)>.

Caputo, John D. "For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism." *Journal for Cultural and Religious Theory* 1, no. 3 (2001), <[www.jcrt.org/archives/01.3/caputo.shtml](http://www.jcrt.org/archives/01.3/caputo.shtml)>

Detweiler, Robert. "Apocalyptic Fiction and the End(s) of Realism." In *European Literature and Theology in the Twentieth Century*, edited by David Jasper and Colin Crowder. New York: Palgrave 1990

Horrocks, Chris, and Zoran Jevtic. *Introducing Baudrillard*. Lanham: Totem Books, 1996

Kellner, Douglas. *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Stanford: Stanford University Press, 1989

Lane, Richard J. *Jean Baudrillard*. London and New York: Routledge, 2000

Raschke, Carl. "The Deposition of the Sign: Postmodernism and the Crisis of Religious Studies." *Journal for Cultural and Religious Theory* 3, no. 1 (2002). <[www.jcrt.org/archives/03.1/raschke.shtml](http://www.jcrt.org/archives/03.1/raschke.shtml)>

Smith, M.W. *Reading Simulacra: Fatal Theories for Postmodernity*. Albany: State University of New York Press, 2001

Wernick, Andrew. "Post-Marx: Theological Themes in Baudrillard's America." In *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*, edited by Philippa Berry and Andrew Wernick. London and New York: Routledge, 1992

Wernick, Andrew. "Jean Baudrillard: Seducing God." *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*. Edited by Phillip Blond. London and New York: Routledge, 1998

## والتر بنیامین



والتر بنیامین (۱۸۹۲ - ۱۹۴۰) در برلین و در خانواده‌ی یهودی‌ای به دنیا آمد که هم‌رنگ فضای غالب مسیحی آن شهر شده بود. بنیامین دانش‌آموخته‌ی دانشگاه برلین و فرایبورگ و مونیخ و برن است. در دوران دانشجویی به جنبش دانشجویی یهودی‌های رادیکال پیوست و همراه با دوست صمیمی‌اش، گرشوم شولم (Gershom Scholem)، به تدریج به عرفان یهودی علاقه پیدا کرد. (شولم به علاقه‌اش ادامه داد و در زمینه‌ی عرفان یهودی دانش‌پژوهی برجسته گشت.)

بنیامین در ۱۹۲۵ پایان‌نامه‌اش برای رسیدن به مقام استادی را با عنوان «خاستگاه نمایش سوگوار آلمانی» به دانشگاه فرانکفورت ارائه کرد اما چون به خاطر سبک نامرئوم و شاعرانه‌اش امکان رد شدن‌اش می‌رفت، آن را پس گرفت. بنیامین هیچ‌گاه منصب رسمی دانشگاهی نداشت. وی همواره به‌عنوان دانش‌پژوهی مستقل و منتقد و مترجمی آزاد فعالیت می‌کرد.

در ۱۹۳۳ با قدرت‌گرفتن نازی‌ها در آلمان، بنیامین به پاریس رفت و در همان‌جا بود که با هانا آرنت و گروه دیگری از روشنفکران دیدار کرد. در سال ۱۹۳۹ بود که از تابعیت آلمانی محروم شد و مجبور شد در اردوگاه سر کند. در ۱۹۴۰ دعوت‌نامه‌ای از سوی تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر و "انستیتوی پژوهش‌های اجتماعی" دریافت کرد. این نهاد به‌خاطر فرار از دست نازی‌ها به‌تازگی از فرانکفورت به نیویورک منتقل شده بود. بنیامین تلاش کرد تا از دست رژیم ویشی فرانسه (French Vichy) بگریزد و به ایالات متحده برود. وقتی به شهر پورتو (شهری در مرز اسپانیا و فرانسه) رسید، اجازه ندادند وارد اسپانیا شود. حالا اگر بنیامین به فرانسه باز می‌گشت مرگ‌اش حتمی بود. صبح روز بعد جسد بنیامین را پیدا کردند؛ گویا با خوردن قرص مورفین خودکشی کرده بود.

## فلسفه‌ی بنیامین و دین

بنیامین دربارهی موضوع‌های گوناگونی نوشته است: از تراژدی ادبی و مدرنیته گرفته تا پاریس و نجات‌بخش‌باوری (messianism). وی سبک‌های نوشتاری گوناگونی را هم تجربه کرده: از مقاله و نقد ادبی گرفته تا جملات قصار. متون وی به‌خاطر مضمون و برانگیزاننده‌ایشان توجه بسیاری از هنرمندان و تاریخ‌نگاران و منتقدان ادبی و فیلسوفان را به خود جلب کرده‌اند. نظریه‌ی انتقادی وی از دید دین‌پژوهی دانشگاهی به صورت ویژه‌ای توجه‌انگیز است، زیرا خاستگاه‌ها و بنیادهای دین را به پرسش می‌کشد. ما بر چهار اثر وی متمرکز می‌شویم: «نقد خشونت» (۱۹۲۱)، «وظیفه‌ی مترجم» (۱۹۲۳)، «اثر هنری در عصر بازتولید مکانیکی» (۱۹۲۶)، و تمثیل فرشته‌ی تاریخ از «تزهایی دربارهی فلسفه‌ی تاریخ» (۱۹۴۰).

بنیامین در «نقد خشونت» بنیادهای قانون یا نبودنِ قانون را بررسی می‌کند. وی می‌گوید قانون نمی‌تواند روی خودش بنا شود. قانون هیچ بنیادی ندارد (نه در فرمان الهی، نه در طبیعت، و نه هیچ‌چیز دیگر). اگر بنیادی داشت، دیگر نیازی نداشت که به خشونت متوسل شود تا خودش را مستقر و حفظ کند. از این گذشته، اتکای مطلق قانون به خشونت نشان می‌دهد که قانون به خودی خود بی‌پایه و اساس است. اگر هم قرار است پایه و بنیادی باشد، آن بنیاد فقط خشونت است. رویکرد مرسوم‌ی که خشونت را درون نظام قانونی موجه می‌داند، اگر بر مبنای «هدف وسیله را توجیه می‌کند» خشونت قانونی را (که به‌دست قانون اعمال می‌شود و تداوم می‌یابد) موجه سازد، توجه ما را از این واقعیت - یعنی بی‌بنیادبودن قانون یا خشونت-بنیادبودن قانون - دور می‌سازد؛ اگر هدف برحق است، پس وسیله‌ی خشن هم برای رسیدن به آن هدف ضروری می‌نماید. بنابراین، بنیامین می‌گوید نگذاشته‌اند پیرسیم که ضرورت خشونت قانونی چه چیزی را می‌تواند دربارهی خود قانون، یعنی برخوردارنبودن قانون از بنیادی استوار، آشکار کند؟ خود قانون کافی نیست؛ قانون نمی‌تواند روی خودش بنا شود. قانون می‌باید به خشونت متوسل شود تا خودش را مستقر سازد و تداوم دهد. خشونت در جای بنیادهای قانون نشسته است.

بنیامین در «وظیفه‌ی مترجم» (که مقدمه‌ای است بر ترجمه‌ی خودش از شعر «مناظر پاریس» بودلر) همین پرسیدن از خاستگاه‌ها و بنیادها را به نوع دیگری پیش می‌کشد و رابطه‌ی بین اثر ادبی مبدأ و «زندگی پس از مرگ» (afterlife) در ترجمه را می‌کاود. چه چیزی دارد ترجمه می‌شود؟ با توجه به این‌که هر اثر ادبی‌ای ارزش ترجمه‌شدن را دارد، «مترجم زمانی می‌تواند چیزی ژرف و اسرارآمیز و «شاعرانه» بازتولید کند که خودش هم یک شاعر باشد». ترجمه، هنری است که می‌تواند اثر ادبی را به چیزی بیش‌تر از خود اثر بدل کند. اثر ادبی، با ترجمه‌شدن، صاحب «زندگی پس از مرگ» می‌شود؛ یعنی چیزی بیش‌تر از آن‌چیزی می‌شود که در اصل بوده. ترجمه یک «مرحله از زندگی مداوم» است. بنابراین، اثر ادبی باید با عمل مترجم بمیرد تا در زبانی دیگر و فراتر از خودش و به‌عنوان یک اثر هنر ادبی

زندگی کند. همزمان نیز، خود اثر مبدأ چون ناقص است و نمی‌تواند به راز ژرفی دست یابد که همواره در پی‌اش بوده، تن به ترجمه می‌دهد. وظیفه‌ی مترجم صرفاً این نیست که اطلاعات متن مبدأ را به کسانی انتقال دهد که قادر نیستند زبان متن مبدأ را بخوانند. بل، وظیفه‌اش «بازآفرینی» است، با هدف آزادساختن قدرت شاعرانه‌ی متن مبدأ از زندان یک زبان خاص (و نه لزوماً زبانی غیرجهانی و ناخالص).

تاد لینافلت (Tod Linafelt) - در «مراثی تداوم‌یابنده: فاجعه، سوگواری، و اعتراض در زندگی پس از مرگ یک کتاب انجیلی» (۲۰۰۰) - «زندگی پس از مرگ» کتاب «مراثی ارمیا» را که در «عهد عتیق» درباره‌ی ویران‌شدن اورشلیم به‌دست بابلی‌ها است، می‌کاود و نشان می‌دهد که فهم بنیامین از ترجمه چه قدرتی در مطالعه‌ی تاریخ تفسیر انجیلی دارد. وی نشان می‌دهد که چگونه متن اصلی و مبدأ «مراثی»، به‌خصوص صدای ژرف رنج‌کشیدن و فقدان محسوس پاسخی الاهی، تن به ترجمه یا همان زندگی پس از مرگ‌اش می‌دهد. لینافلت، ترجمه‌ها و تفاسیر و شعرها و قصه‌هایی را که بعد از «کتاب مراثی» نوشته شده‌اند و هم‌چون زندگی پس از مرگ آن کتاب هستند ادبیات بقا و تداوم (یا «فرا-زیستن» یا «زیستن در فراتر») می‌نامد؛ این ادبیات بقا می‌کوشد - و به‌ناچار نمی‌تواند - صدای رنج‌کشیدنی را بازآفرینی و آزاد کند که در متن مبدأ و اصلی وجود دارد.

بنیامین در مقاله‌ی «اثر هنری در عصر بازتولید مکانیکی» می‌خواهد خاستگاه اثر هنری را در ارتباط با دوره‌ی تاریخی‌ای بکاود که به‌ادعای بنیامین در تاریخ هنر دوره‌ای اساساً تازه است و ثمره‌ی روش‌های بازتولید انبوه است. چیزی که در این‌جا مهم است مفهوم «اصالت» (authenticity) است؛ منظور بنیامین از اصالت، حضور تکین اثر اصیل هنری در زمان و مکان است؛ یعنی شواهد تاریخی این حضور کجا می‌تواند باشد. چیزی که قابل بازتولید نیست ذات یا «هاله»ی اثر هنری است. همین ذات یا هاله است که اثر اصیل هنری را در فاصله از ما قرار می‌دهد و در رابطه با ما صاحب دیگربودگی‌ای تاریخی می‌شود. بازتولید ماشینی میل دارد که این فاصله را کمتر کند، «تا ابژه را به‌وسیله‌ی شبیه‌اش، به‌وسیله‌ی بازتولیدش، در نزدیک‌ترین نقطه [به ما] قرار دهد». و حالا با هر بازتولیدی، هاله‌ی اثر اصیل ضعیف‌تر و ضعیف‌تر می‌شود، چون «تکنیک بازتولید، ابژه‌ی بازتولیدشده را از دایره‌ی سنت بیرون می‌کند» و ابژه را با موقعیت اصیل‌اش بیگانه می‌سازد، و از این رو چندگانگی نسخه‌های کپی‌شده را جایگزین حضور تکین می‌کند. بازتولید حتی وقتی اثر اصیل را از زمان و مکان تاریخی‌اش برمی‌کند (زمان و مکان تاریخی همان‌چیزی است که به اثر اصیل هاله می‌بخشد)، به هاله‌ی اثر اصیل وابسته است. بنابراین، بازتولید - ناخواسته - هاله‌ی اثر اصیل هنری را از بین می‌برد، و یک شبیه‌سازی را جایگزین‌اش می‌کند. این ایده را ژان بودریار بعدها گسترش داد.

بنیامین فراتر می‌رود و می‌گوید هاله‌ی اثر هنری ریشه در سنت دارد و بر آیین استوار است. بنیامین تأکید می‌کند که آیین، ارزش-استفاده‌ی اولیه و اصلی اثر هنری بوده است. مدت‌ها پیش از این‌که زیبایی یا هر تجربه‌ی زیباشناسانه‌ی دیگری هدف هنرمند باشد و مدت‌ها پیش‌تر از جنبش «هنر برای هنر»، اثر هنری برای استفاده در آیین مذهبی ساخته می‌شد. همین‌که هنرمندان اندک‌اندک با هدف نمایش‌دادن عمومی اثر (و نه استفاده‌ی آیینی) شروع به ساختن اثر کردند، اثر هنری از ریشه‌های مذهبی‌اش جدا شد. بنیامین می‌گوید با وجود این، تا عصر جدید بازتولید ماشینی، ریشه‌های مذهبی همچنان به اثر چسبیده بود.

در این دوره‌ی تاریخی است که شاهدیم برای نخستین‌بار اثر هنری از «وابستگی انگلی‌اش به آیین» «رهایی» می‌یابد. هنرمندان، در این عصر جدید، کم‌کم با قصد بازتولیدکردن، اثر می‌سازند. اثر اصلی برای این تولید می‌شد که بازتولید شود. بازتولیدشدن اثر هنری چنان اهمیت می‌یابد که منجر به دگرگونی کیفی ماهیت هنر می‌گردد: ریشه‌های اصیل هنر از کنش آیینی جدا شده و آماده است تا در خدمت کنش‌های کاملاً جدید قرار گیرد؛ سیاست. بنیامین، فیلم را خادم‌ترین نمونه‌ی این شکل جدید هنر بازتولیدشده می‌داند. فیلم قدرت آن را دارد که «توده‌ها را بسیج کند»، خواه هدف‌اش ناسیونالیسم باشد یا انقلاب، خواه هدف‌اش پذیرش وضع موجود باشد یا مقاومت در برابر آن. فیلم قدرت‌اش را هم‌زمان از دو راه به دست می‌آورد: یکی با پرت‌کردن حواس تماشاگران (و آنان را در وضعیت گیجی قرار دادن) و دوم با از-نو-شکل‌دادن جهان‌بینی و برداشت آن‌ها از واقعیت.

به یاد داشته باشیم که بنیامین مقاله‌ی «اثر هنری در عصر بازتولید ماشینی» را در سال ۱۹۳۶ و در زمان خیزش نازیسم نوشته است (نازیسم، جنبشی بود که تخصص ویژه‌ای در هنر و پروپاگاندا‌ی سیاسی داشت). پوسترهای گرافیکی انبوه نازی‌ها و فیلم‌های ناسیونالیستی‌ای مانند «پیروزی اراده» را در نظر آورید. مقاله‌ی بنیامین، پرسش‌های جدیدی در آغاز سده‌ی بیست و یکم پیش آورد. در آن زمان فن‌آوری جدید رسانه‌ای پدید آمده بود و می‌توانستند با سرعت و حجم زیادی تکثیر کنند. حالا اگر مدعای بنیامین را بپذیریم، باید از خودمان بپرسیم که هنر در عصر جدید ما، که عصر «بازتولید دیجیتالی» است، ادامه‌ی همان عصر انقلابی بازتولید ماشینی است که بنیامین می‌گوید، یا که فراتر از آن عصر می‌رود و آن را برمی‌اندازد.

برنت پلینت (S. Brent Plate)، دین‌پژوه و فرهنگ‌شناس تصویری، از ایده‌های بنیامین استفاده می‌کند تا روشن کند چرا مطالعه‌ی هنر مذهبی از گرایش روشنفکرانه و متفکرانه‌اش جدا شده و به سمت کنش‌های مادی تولید و دریافت هنری رفته است. پلینت می‌گوید خود دین مبتنی بر ایده‌ها و آموزه‌ها نیست، بل مبتنی بر عملکرد جسمی و تنانه‌ی حواس است. دین اساساً استتیک است (یعنی بنابر اصل یونانی این کلمه "حسی" است).

همان‌طور که در ابتدا گفته شد، بنیامین نه تنها به خاطر مقالات‌اش، که به خاطر نوشته‌های قصارش هم معروف است. کتاب «تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» (در سال ۱۹۴۰ نوشته شد اما تا ۱۹۵۰ منتشر نشد) مجموعه‌ای از تاملات مختصر و پراکنده است درباره‌ی پژوهش تاریخی و تاریخ‌نگاری، رابطه‌ی اکنون با گذشته، تمایل به خاستگاه‌های گمشده، و ایده‌ی پیشرفت تاریخی. مشهورترین «تز»، تز نهم است که تمثیلی است درباره «فرشته‌ی تاریخ». این تمثیل ملهم از نقاشی پل کله (Paul Klee) با عنوان «Angelus Novus» است. در این نقاشی فرشته‌ای ترسیم شده که دارد به عقب پرواز می‌کند،



Angelus Novus  
Paul Klee, 1920

بال‌هایش گشوده است، و به چیزی که از آن دارد دور می‌شود عامدانه خیره شده است. بنیامین می‌اندیشد «این همان نگاره‌ای است که می‌تواند فرشته‌ی تاریخ را تصویر کند». فرشته‌ی تاریخ مثل یک تاریخدان همین‌که در زمان سفر می‌کند و از آن دور می‌شود، به عقب نگاه می‌کند و رو به سوی گذشته داد. او دارد به عقب، به آینده پرواز می‌کند. درحالی‌که ما عادت کرده‌ایم گذشته را زنجیره‌ای از رخدادهایی بدانیم که گذشته را به آینده متصل می‌کنند، آن فرشته نیز «به فاجعه‌ی منفردی می‌نگرد که مدام ویرانی روی ویرانی می‌آورد و پیش پای‌اش می‌افکند». این فرشته می‌خواهد عقب برود و «از آن چیزی که در هم کوبیده شده کلیتی بسازد». اما توفانی از سمت بهشت (یعنی همان آغاز تاریخ) دارد می‌وزد و بال‌های فرشته را «با چنان خشونت‌ی گرفتار می‌کند

که فرشته نمی‌تواند به آن [ویرانی]ها نزدیک‌تر شود». همین‌که توفان وی را در زمان به عقب می‌راند و فرشته به سمت آینده سوق داده می‌شود، ویرانه‌های گذشته در نظر فرشته عظیم‌تر و عظیم‌تر می‌شوند. بنیامین نتیجه می‌گیرد که «این توفان همانی است که ما «پیشرفت» می‌نامیم‌اش».

**برای مطالعه‌ی بیشتر**

از بنیامین



"Critique of Violence." In Reflections, edited by Peter Demetz and translated by Edmund Jephcott. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978

"The Task of the Translator." In Illuminations, edited by Hannah Arendt and translated by Harry Zohn, New York: Harcourt, Brace and World, 1968

"The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction." In Illuminations, edited by Hannah Arendt and translated by Harry Zohn. New York: Harcourt, Brace and World, 1968

"Theses on the Philosophy of History." In Illuminations, edited by Hannah Arendt and translated by Harry Zohn. New York: Harcourt, Brace and World, 1968

The Origin of German Tragic Drama. Translated by John Osborne. London: Verso, 1977

The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932–1940. Translated by Gary Smith and André Lefevere. New York: Schocken, 1989

درباره‌ی بنیامین

Alter, Robert. Necessary Angels: Traditions and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem. Cambridge: Harvard University Press, 1991

Britt, Brian M. Walter Benjamin and the Bible. New York: Continuum, 1996

Davis, Charles. "Walter Benjamin, the Mystical Materialist." In Truth and Compassion, edited by H. Joseph, J.N. Lightstone, and M.D. Oppenheim. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1983

Handelman, Susan A. Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas. Bloomington: Indiana University Press, 1991

Arendt Hannah. "Introduction" In Illuminations, edited by Hannah Arendt and translated by Harry Zohn. New York: Harcourt, Brace and World, 1968

Linafelt, Tod. Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book. Chicago: University of Chicago Press, 2000

Plate, S. Brent. Walter Benjamin, Religion, and Aesthetics: Rethinking Religion through the Arts. New York and London: Routledge, 2004

Wohlfarth, Irving. "On Some Jewish Motifs in Benjamin." In The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin, edited by Andrew Benjamin. London and New York: Routledge, 1989

## پیر بوردیو



پیر بوردیو (۱۹۳۰ - ۲۰۰۲) جامعه‌شناسی فرانسوی بود که علوم انسانی و اجتماعی را سخت زیر تأثیر قرار داد. او در روستایی در جنوب غربی فرانسه به دنیا آمد. پدرش در اداره‌ی پست کار می‌کرد. بوردیو در "اکول نرمال سوپریور" و در محضر لوئی آلتوسر، فلسفه خواند. بعد از فارغ‌التحصیلی، معلم

دبیرستان شد. در ۱۹۵۹ در دانشکده‌ی فلسفه‌ی دانشگاه سوربن مشغول به کار شد و از ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۴ در دانشگاه پاریس درس داد. در ۱۹۶۴ مدیر مطالعات پیشرفته در علوم اجتماعی شد و مرکز جامعه‌شناسی آموزش و فرهنگ را بنیاد گذاشت. در ۱۹۸۲ رئیس جامعه‌شناسی "کالج دو فرانس" شد و در ۱۹۹۳ از سوی مرکز ملی پژوهش‌های علمی فرانسه مدال طلا دریافت کرد.

بوردیو در دوران خدمت سربازی، در الجزایر تدریس می‌کرد. تجربیاتی که بوردیو در این دوره داشت وی را نسبت به تأثیرات اجتماعی استعمار فرانسه و نابرابری اجتماعی‌ای آگاه کرد که در چنین نظامی تنیده شده است. او بعدها دست به پژوهش میدانی مردم‌شناختی در الجزایر زد. نتایج این پژوهش اساس بسیاری از مفاهیم و نظریه‌های بوردیو را شکل داد. وی همچنین پژوهش میدانی دیگری در فرانسه انجام داد و ساختارهای تفاوت اجتماعی و طبقاتی در جامعه‌ی فرانسه را بررسی کرد. بوردیو علاقه‌مند بود که ببیند نظام‌های نابرابری اجتماعی چگونه در عمل‌های فرهنگی فعال می‌شوند. بوردیو نظام آموزشی فرانسه را به‌دقت بررسی کرد و نشان داد که این نظام چگونه - برخلاف ادعایی که می‌شود - تفاوت طبقاتی را بازتولید می‌کند.

بوردیو، روشنفکری مردمی بود. در ۲۰۰۱ با حضور در فیلم مستند مشهوری که درباره‌ی او ساختند، فیلمی با نام «جامعه‌شناسی یک ورزش رزمی است»، بدل به ستاره شد. کتاب‌های او جزو پرفروش‌ترین کتاب‌ها در فرانسه بود. وی معتقد بود روشنفکر مردمی همانا فعال سیاسی است. بوردیو در مبارزه علیه بی‌عدالتی اجتماعی فعال بود، نابرابری‌های موجود در ساختار طبقاتی فرانسه را نقد می‌کرد و پشتیبان بهبود شرایط طبقه‌ی کارگر و بی‌خانمان‌ها بود. وی با جنبش‌های مخالف جهانی‌شدن هم در ارتباط بود.

بورديو روی هم‌رفته بیش از بیست و پنج جلد کتاب نوشته است و در آن‌ها حوزه‌های مختلفی را بررسی کرده است، از جمله: جامعه‌شناسی فرهنگ و سلیقه، آموزش و پرورش، زبان، ادبیات، و ابعاد فرهنگی موزه‌ها. از بین آثار وی می‌توان به این‌ها اشاره کرد:

*طرح نظریه‌ی عمل* (منتشرشده به زبان فرانسوی در سال ۱۹۷۲)،

*تمایز* (منتشرشده به زبان فرانسوی در سال ۱۹۷۹)،

*و منطق عمل* (منتشرشده به زبان فرانسوی در سال ۱۹۸۰).

بسیاری از مفاهیم کلیدی بورديو - مانند عادت‌واره (habitus)، دوکسا (doxa)، و سرمایه‌ی فرهنگی - تاثیر عمیقی بر علوم انسانی و علوم اجتماعی گذاشته‌اند.

## فلسفه‌ی بورديو

بورديو دیدگاه ساختارگرایانه را با دغدغه‌هایی برای عاملیت انسانی اشخاص می‌آمیزد و به نظام‌های اجتماعی می‌نگرد تا الگوهای رفتار انسانی را بفهمد و ببیند چگونه جامعه آن‌ها را تولید کرده است. مفهوم عمل در نزد بورديو (که در کتاب "طرح نظریه‌ی عمل" بسط داده شده است) به فرآیندی اشاره دارد که در آن، الگوهای اجتماعی رفتار، ساختارهای سلطه را بازتولید می‌کنند. منظور بورديو از "عمل" (practice) همان چیزی است که در برابر "حرف" قرار می‌گیرد. این مفهوم با دغدغه‌ی بورديو در ارتباط است، دغدغه‌ی عاملیت (agency): افراد چگونه به بازتولید محدودیت‌های اجتماعی (این‌که چه کارهایی در یک بافت فرهنگی خاص ممکن و ناممکن است) کمک می‌کنند؟ بورديو به وسیله‌ی مفهوم عادت‌واره (habitus) که آن را "ملکه" یا "منش" نیز می‌توان خواند) مفهوم عمل را شرح می‌دهد. وی عادت‌واره را نظامی از «تمایل‌های دیرپا و تبادل‌پذیر و ساختارهای ساخته‌شده‌ای» می‌داند «که آماده‌اند تا همچون ساختارهای ساخت‌دهنده عمل کنند، یعنی همچون اصولی برای تولید و ساختن عمل‌ها و بازنمایی‌هایی [باشند] که می‌توان ابرزه‌وار «تنظیم»‌شان کرد و «منظم»‌شان ساخت - بی‌آن‌که محصول اطاعت از قوانین باشند». به زبان دیگر، عادت‌واره مجموعه‌ای از تمایل‌هایی است که عمل‌ها و رفتارهای انسان را تولید می‌کنند و ساختار می‌دهند. عادت‌واره همه‌ی عمل‌ها را شکل می‌دهد، اما با وجود این سرکوب‌گر یا اجباری تلقی نمی‌شود. تاثیراتی که عادت‌واره‌ها بر ما می‌گذارند معمولاً نامشهود می‌مانند.

یک عادت‌واره‌ی خاص آنگاه در مرکز توجه می‌نشیند که مشخصه‌های اجتماعی و فرهنگی‌ای مانند شغل و درآمد و آموزش و دین و ترجیحات سلیقه‌ای (خوراک،

پوشاک، موسیقی، و هنر) در تضاد با یکدیگر قرار گیرند. برای نمونه، منش مدیر اجرایی یک شرکت که مدرک بالای دانشگاهی و درآمد بالا دارد و هر سه ماه یکبار هم بلیت سمفونی می‌خرد و به شرابِ خوب علاقه دارد، با تمایل‌های (عادت‌واره‌های) یک کارگر «یقه آبی» که دیپلم دارد و کلی بدهی دارد و از تلویزیون ورزش تماشا می‌کند و مشروب سنگین می‌خورد در تضاد قرار می‌گیرد. منظور بورديو از عادت‌واره همین تمایل‌ها و ترجیح‌هایی است که ویژگی‌های مشترک یک گروه یا طبقه‌ی خاص اجتماعی می‌شوند.

دانشمندان اجتماعی با دانستن عادت‌واره‌های یک شخص خاص (این‌که مثلاً این شخص با داشتن یک سری تمایل‌های خاص به چه گروه یا طبقه‌ای تعلق دارد)، قدرت پیش‌بینی پیدا نمی‌کنند و نمی‌توانند بدانند که این شخص چه عمل‌هایی خواهد داشت. اگر دست به پیش‌بینی بزنند، آن‌گاه [در طرح نظری خود] عاملیت را از شخصِ بازیگر گرفته و اصالت را به ساختار می‌دهند و نه به عمل. بورديو روش‌هایی را نقد می‌کند که می‌خواهند عاملیت و عمل را از مفهوم ساختار اجتماعی حذف کنند. از همین رو، تأکید می‌کند که عادت‌واره یک نظام ثابت و ایستا نیست. بنابر تأکید او تمایزات میان دو عادت‌واره سفت و سخت نیست؛ تمایزات تدریجی است و کیفیت‌هایی میان آنها مشترک است. تمایل‌ها و گرایش‌ها چندگانه هستند (ما ممکن است در زندگی خانوادگی‌مان یک‌سری تمایل‌ها داشته باشیم و در محیط کار تمایل‌هایی دیگر) و ممکن است در طول زمان تغییر کنند.

ما چگونه عادت‌واره پیدا می‌کنیم؟ بورديو می‌گوید روند پیدا کردن عادت‌واره یک روند یادگیری غیررسمی و ناخودآگاه است و نه یک روند آموزشی رسمی. افراد در عمل عادت‌واره پیدا می‌کنند، با عمل‌هایی مثل استفاده از پاتوق، گوش دادن به موسیقی، آشپزی، مشروب نوشیدن، لباس پوشیدن، رانندگی، جشن گرفتن، گذراندن تعطیلات، و هدیه دادن. عادت‌واره‌ای که فرد پیدا کرده، عمل‌های دیگر آن فرد را شکل می‌دهد. از دید بورديو، مفهوم عادت‌واره نشان می‌دهد که وقتی رفتار یک شخص تا حدودی از سوی قوانین رسمی اجتماعی و ایده‌های ذهنی تعیین و محدود می‌شود (این را دانشمندان اجتماعی کشف و توصیف می‌کنند) اما دانش ضمنی و پنهانی هم هست که به‌طور غیررسمی یاد گرفته می‌شود و عمل‌های اجتماعی خاصی را به همراه می‌آورد. بورديو می‌گوید این دانش ضمنی و پنهان نیز رفتار فرد را تا حدود زیادی تعیین و محدود می‌سازد. تمایل‌های عادت‌واره‌ای وقتی درونی شوند، بدیهی و مسلم پنداشته می‌شوند. بورديو از مفهوم "دوکسا" (doxa - پنداشت، باور) برای اشاره به این ایده‌های مسلم پنداشته‌شده و بلامنازع و بررسی‌نشده استفاده می‌کند. دوکسا ایده‌ای درباره‌ی زندگی اجتماعی است که در فرد درونی شده است، و طبیعی و معقول به نظر می‌رسد که فرد از این تمایل‌ها و دوکساها برخوردار باشد.

مفهومِ عادت‌واره‌ی بورديو صرفاً درباره‌ی فرآیند اجتماعی‌شدن و فرهنگ‌پذیری نیست، بل ناظر به روابطِ قدرت نیز هست، روابطِ قدرتی که بین طبقه‌های اجتماعی جریان دارد و نابرابری اجتماعی را ایجاد و حفظ می‌کند. کارکردِ عادت‌واره‌ها، تمایز گذاشتن بین طبقه‌های اجتماعی است. عادت‌واره، نسخه‌ی منحصرًا بورديویی از ایدئولوژی است. عادت‌واره، مجموعه‌های متفاوتِ تمایل‌هایی که بین طبقه‌های مختلف اجتماعی وجود دارد (انتظارات اجتماعی، انتخاب‌ها و سبک‌های زندگی) را در تقابل با یک‌دیگر قرار می‌دهد. تمایز طبقاتی در عمل‌هایی پدیدار می‌شود که عادت‌واره‌ی خاصی در آن عمل‌ها جاسازی شده باشد.

بورديو می‌گوید یکی از دلایل این‌که عادت‌واره‌ها قدرتِ اجتماعی زیادی دارند آن است که نابرابری اجتماعی و سلطه‌ی یک طبقه بر طبقه‌ی دیگر به‌طور پنهانی روی می‌دهد. قدرتِ نمادین به‌جای این‌که نیرویی آشکار اعمال کند، مهار شده است تا تمایزات طبقاتی و ظاهرِ طبیعی‌بودن این تمایزات را تداوم بخشد. پول ارزش اقتصادی مبادله‌ای دارد و با آن می‌توان غذا و کالاهای دیگر خرید، اما پول‌داشتن و استفاده‌کردن از پول نیز ارزش مبادله‌ای نمادینی دارد. پول‌داشتن و خرج‌کردن پول، فرد را ثروتمند و جزو طبقاتِ بالا نشان می‌دهد یا فقیر و جزو طبقات پایین. سلطه نیز تا حدودی به این خاطر روی می‌دهد که خودِ نظامِ ارزش مبادله به‌دست طبقه‌ی غالب و سلطه‌گر کنترل می‌شود.

بورديو برای این‌که رابطه‌ی بین عادت‌واره و طبقه‌بندی اجتماعی را بهتر توضیح بدهد، از مفهوم اقتصادی "سرمایه" استفاده می‌کند. مراد وی از سرمایه نه تنها دارایی‌های مالی، که دیگر منابعی هم هست که جایگاه اجتماعی می‌بخشند و طبقه‌ی اجتماعی را آشکار می‌سازند. سرمایه‌ی مالی ابزاری است برای ایجادِ تمایز طبقاتی، و سرمایه‌ی فرهنگی (شامل سطح سواد، خبرگی در زبان، و غیره) طبقه‌ی اجتماعی را مشخص می‌کند. کارکردِ سرمایه‌ی فرهنگی، تمایزگذاری و حفظِ تمایزات طبقاتی است، که دست‌آخر منجر به نابرابری اجتماعی می‌شود.

بورديو هم‌چنین مقوله‌ی "سلیقه" را به کار می‌برد تا تمایزاتِ ساخته‌شده و توجیه‌شده‌ی بین فرهنگِ بالادست و پایین‌دست را توصیف کند. وی در پژوهش‌هایش یافت که بین «ترجیح‌های زیباشناختی فرانسوی‌ها برای هنر» و «ترجیح‌های سلیقه‌ای فرانسوی‌ها برای چیزهایی مثل غذا و مد و غیره» همبستگی وجود دارد. بورديو فهمید که این سلیقه‌ها، همانند اشکالِ دیگر سرمایه‌ی فرهنگی، در خدمتِ تحدیدِ تفاوت‌های طبقاتی هستند. از آن‌جا که سلیقه، تمایزاتِ بین سطوح مختلفِ جایگاه‌های اقتصادی-اجتماعی و سطحِ پالایش فرهنگی را نشان می‌دهد، بنابراین یک مقوله‌ی ایدئولوژیک است. از نظر بورديو، تمایزاتی که بر اساس سلیقه بنا شده‌اند، در جهتِ تفاوت‌گذاری بین طبقات اجتماعی به کار می‌روند: «سلیقه، طبقه‌بندی می‌کند و طبقه‌بندی‌کننده را طبقه‌بندی می‌کند. سوزنه‌های اجتماعی، که پیش‌تر به‌وسیله‌ی عمل طبقه‌بندی

طبقه‌بندی شده‌اند، به‌وسیله‌ی تمایز گذاشتن بین زیبا و زشت، بین ممتاز و عامیانه، خودشان را از یک‌دیگر متمایز می‌کنند. و در این تمایز گذاشتن‌هاست که موقعیت‌شان در این طبقه‌بندیِ ابژگانی پیدا یا افشا می‌شود.»

## بورديو و دين

در حوزه‌ی دین‌پژوهی دانشگاهی، فرصت‌های بی‌شماری وجود دارد که بتوان نظریه‌ی اجتماعی بورديو را به کار بست. رویکرد بورديو توجه ما را به آن جنبه از عادت‌واره جلب می‌کند که کارکردش شکل‌دادن رفتار اجتماعی و روابط قدرتِ درونِ یک دین و همچنین روابط قدرتِ بین یک گروه مذهبی و زمینه‌ی فرهنگی و اجتماعیِ بزرگ‌تر آن است.

بورديو به ما یادآوری می‌کند که دین صرفاً آن باورها و عمل‌های آشکار و آگاهانه‌ای نیست که درون یک سنت دینی وجود دارد (مثل نگاه کاتولیک‌ها به گناه و کفاره، یا آیین‌های روزانه‌ای که یک هندو اجرا می‌کند). ابعاد کم‌وبیش ناپیدای عادت‌واره‌های یک گروه مذهبی نه‌تنها برای بورديو، که برای همان گروه هم از اهمیت بالایی برخوردار است (منظور همان دوکساها، سلیقه‌ها، و اشکال سرمایه‌ی فرهنگی‌ای است که آن گروه از آنها برخوردار است و جهت ایجاد همبستگی و هویت به کارشان می‌برد). این ابعاد ناپیدای عادت‌واره‌ها، جدا از کارکردی که درون گروه دارند، ممکن است در خدمت تعیین جایگاه اجتماعی اعضای آن گروه در ساختار طبقاتی یک جامعه نیز عمل کنند. برای مثال، همبستگی سلیقه و دوکسا و سرمایه‌ی فرهنگی و طبقه‌ی اجتماعی‌ای که در میان مؤمنان کیش مرکز وجود دارد را با همبستگی سلیقه و دوکسا و سرمایه‌ی فرهنگی و طبقه‌ی اجتماعی‌ای که در میان مؤمنان روستایی وجود دارد مقایسه کنید. کجا دین پایان می‌گیرد و طبقه‌ی اجتماعی آغاز می‌شود؟ معلوم است که عادت‌واره‌ی دینی هرگز از ساختارهای کلان اجتماعی و پایگان‌های فرهنگی که در آن مستقر است، جدا نیست.

## برای مطالعه‌ی بیشتر

از بورديو

An Outline of a Theory of Practice. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977

Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste. Translated by Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press, 1984

The Logic of Practice. Translated by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990

The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature. Edited by Randal Johnson. Cambridge: Polity Press, 1993

درباره‌ی بورديو

Akinnaso, F.Niyi. "Bourdieu and the Diviner: Knowledge and Symbolic Power in Yoruba Divination." In *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations*, edited by Wendy James. London and New York: Routledge, 1995

Goodchild, Philip. "Job as Apologetic: The Role of the Audience." *Religion* 30 (2000): 149–67

Heine, Steven. "Putting the 'Fox' Back in the 'Wild Fox Koan': The Intersection of Philosophical and Popular Religious Elements in the Ch'an/Zen Koan Tradition." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 56 (1996): 257–317

Jenkins, Richard. *Pierre Bourdieu*. Rev. ed. London and New York: Routledge, 2002

Lane, Jeremy F. *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*. London: Pluto Press, 2000

Shusterman, Richard, ed. *Bourdieu: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999

Swartz, David. *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press, 1997



## جوڈیت باتلر

جوڈیت باتلر (۱۹۵۶ - ) در گروه بلاغت و ادبیات تطبیقی دانشگاه کالیفرنیا تدریس می‌کند. دکترای فلسفه‌اش را در سال ۱۹۸۴ از دانشگاه ییل گرفته است.

علاقه‌ی باتلر به فلسفه تا حدودی به تجربیاتی برمی‌گردد که در دوران کودکی و در مراسم‌های کنیسه داشت. وی می‌نویسد در آن دوران « برایم پرسش‌هایی درباره‌ی اخلاق و زندگی انسان و هم‌چنین خشونت‌ی که در بافتِ آموزش‌های یهودیان پسا-هولوکاستی وجود داشت مطرح شد. بسیاری از تحلیل‌هایی متمرکزی که بر روی متن‌ها انجام می‌دهم از فهمی منبعث می‌شود که از خوانشِ تورات دارم.»

## فلسفه‌ی باتلر

باتلر را بیش‌تر نظریه‌پرداز جنسیت و هویت و قدرت می‌دانند. کتاب تاثیرگذار وی، «معضل جنسیت» (۱۹۹۰) این بحث انقلابی را مطرح می‌کند که نه جنسیت (gender) و نه جنس (sex) و نه هیچ‌یک از مقوله‌های هویت انسانی، طبیعی (natural) نیستند. این بحث در آن زمان چالش عمده‌ای برای فمینیست‌ها ایجاد کرد. باور معمول فمینیست‌های آن زمان این بود که جنسیت (مردانه و زنانه) بر ساخته‌ای فرهنگی است اما جنس (مذکر و مونث) طبیعی است و از-پیش-مسلم. باتلر در «معضل جنسیت» و بعدها در «بدن‌هایی که مسئله می‌شوند» (۱۹۹۳) می‌گوید «جنسیت باید به همان دستگاه تولیدمثلی اختصاص یابد که جنس‌ها به‌موجب آن گماشته شده‌اند. در نتیجه، این گونه نیست که جنسیت مربوط به فرهنگ باشد و جنس مربوط به طبیعت؛ جنسیت هم ابزار گفتمانی/فرهنگی است که «طبیعت جنسی‌شده» یا «جنس طبیعی‌شده» را تولید می‌کند و آن را مقدم بر فرهنگ می‌گمارد، [یعنی جنس را] زمینی [می‌شمارد] که از نظر سیاسی بی‌طرف است و فرهنگ روی آن [زمین] فعال است.» (معضل جنسیت، ص ۷) به زبانی دیگر، هیچ مذکر و مؤنثی مقدم بر فرهنگی که این دو مقوله‌ی هویتی را تولید کرده، وجود ندارد. ما نمی‌توانیم بیرون از فرهنگ بیندیشیم، و هویت‌های «مذکر» و «مونث» مانند هویت‌های «مردانگی»



و «زنانگی» برساخته‌هایی فرهنگی هستند. این ایده که هویت جنسی طبیعی است یا دو جنس در طبیعت وجود دارد، ایده‌ای فرهنگی است.

باتلر می‌گوید این مقوله‌های هویتی از طریق کنش تکرار در یک فرهنگ، شکل اجتماعی و نمادین پیدا کرده‌اند. هویت جنسی «اجراگری» است. «ورای نموده‌های جنسیت، هیچ هویت جنسیتی‌ای وجود ندارد. ... هویت برساخته‌ای اجراگرانه است که همین «نمودها» می‌سازندش، همین نمودهایی که گفته می‌شود اثرات یا پی‌آمدهای آن [هویت] هستند» (معضل جنسیت، ص ۲۵). جنسیت، بودن نیست، کردنی است؛ جنسیت این نیست که شما چه کسی هستید، بل این است که چه کار می‌کنید. به زبان دیگر، جنسیت شما را واژه‌ها و کنش‌ها و پوشاک و حالت رفتاری شما (یعنی نحوه‌ی بیان هویت‌تان) مشخص می‌کند.

باتلر منتقد آن دیدگاه فمینیستی‌ای است که می‌گوید «زنان» گروهی هستند با هویتی متمایز، یا با علایق سیاسی مشخص، یا با عاملیت اجتماعی معین، و مانند آن. باتلر ادعا می‌کند که فمینیسم با داشتن چنین دیدگاه‌هایی دارد تصور دوتایی (binary) از جنسیت را تقویت می‌کند و امکان‌های نامحدودی را که برای انسان در زمینه‌ی هویت اجتماعی وجود دارد به دو مقوله (مرد و زن) فرومی‌کاهد و آن دو را در تضاد با یک‌دیگر می‌نشانند. باتلر برای مخالفت با این دیدگاه، به اجراگری‌هایی اشاره می‌کند که در این نظم اجتماعی و نمادین [و دوتایی] موجب «معضل جنسیت» می‌شوند: به تناقض‌ها و مازادهای درونی (یعنی آن بخش‌هایی که در یک خویش‌تن کامل و متحد «جمع‌آمدنی» نیستند) اجازه‌ی بروز و بیان بدهیم و بر اساس چندگانگی هویت‌های جنسیتی و جنسی عمل کنیم. اگر چنین چندگانگی هویت‌های جنسیتی و جنسی تولید شود، می‌تواند دوتایی‌ها را دچار معضل سازد (دوتایی‌هایی که زن را به دیگری مرد فرو می‌کاهد و مرد را به دیگری زن) و اشکال جدیدی از عاملیت اجتماعی و نحوه‌های جدیدی از بودن در این جهان به روی ما بگشاید.

باتلر برای پیش‌برد نظریه‌ی اجراگری جنسیت و جنس، از میشل فوکو و مفهوم قدرت او بهره می‌برد. فوکو برخلاف برداشت فروکاهنده‌ی قدرت به نیروی مسلط قانون، می‌گوید قدرت «حوزه‌ای چندگانه و سیال از روابط نیروهاست که هیچ‌گاه به وضعیت ثبات نمی‌رسد و درون این حوزه است که اثرات سلطه تولید می‌شود» (تاریخ امور جنسی، جلد یک، ص ۱۰۲). قدرت از طریق مبارزات و مذاکرات بی‌وقفه در جامعه شکل می‌گیرد. قدرت لزوماً از یک جای بالا نمی‌آید، بل در سراسر جامعه در گردش است. در نقطه‌ای از این فرآیند، و در نظام قدرت/دانش سیاسی-اجتماعی مشخصی، مادیت پیدا می‌کند و «شکل نهایی» به خود می‌گیرد. اما همین «شکل نهایی» هیچ‌گاه ثابت نمی‌ماند، چراکه نمی‌تواند همه‌ی نیروهای حقیقی و بالقوه‌ی درون خود را در خود گیرد و با خود همراه کند. اگرچه این اشکال نهایی قدرت از دید ما ثابت و نهایی هستند، اما در واقع خیلی موقتی و متزلزل‌اند.

همیشه مقاومت‌هایی وجود دارد که علیه نظم اجتماعی و لایه‌بندی قدرت و امتیاز [اجتماعی] موجود فعال می‌شوند و امکان‌هایی جهت سرنگونی فراهم می‌آورند.

باتلر، در «معضل جنسیت» و آثار دیگرش، بینش‌های انتقادی فوکو را به کار می‌گیرد تا از شکل‌گیری و تخریب شکل‌های نهایی قدرت در رابطه با سیاست‌های هویت جنسیتی و جنسی بگوید. باتلر، نظم اجتماعی-نمادین را همان تثبیت انضباطی قدرت به معنای فوکویی‌اش می‌داند. ممنوعیت‌ها این نظم را برقرار می‌کنند و تداوم می‌بخشند، و اجرای هویت‌ها را درون این نظم مدام تکرار می‌کنند. اما با این حال باتلر تأکید می‌کند که برساخته‌های چنین نظم اجتماعی-نمادینی، معین و ثابت نیستند؛ همیشه امکان عاملیت وجود دارد؛ برساخته‌ها امکان آزادانه عمل کردن در سیستم را دارند و تخریب‌گر و دگرگون‌کننده‌ی این سیستم می‌شوند، زیرا خود جنبه‌هایی دارند که «از نظر اجتماعی ناممکن» هستند، نمی‌توانند در نظم چیزها فروکاسته شوند و فراتر از هویت خاصی در آن نظم (مثل هویت جنسیتی و هویت جنسی) هستند. از این رو، توجه‌ی باتلر به زنانه‌پوش‌ها و مردانه‌پوش‌ها و دیگر اشکال غیرعادی (queer) معضل جنسیتی جلب می‌شود. باتلر از آن اجراها و نمودهای هویتی‌ای حرف می‌زند که از آن جنبه‌های تخریب‌گر بهره می‌برند، و از این رو بودن‌های جدیدی در جامعه تولید می‌کنند.

باتلر در کتاب «زیست روانی قدرت»، از فوکو و فروید و لکان و آلتوسر و دیگران بهره می‌برد تا پارادوکس مرتبط با عاملیت اجتماعی-نمادین را بکاود. باتلر این پارادوکس را «پارادوکس انقیاد» (paradox of subjection) می‌نامد. این پارادوکس مبتنی بر این واقعیت است که سوژگانی (subjectivity) بر انقیاد (subjection) بنا شده است. یعنی، فرد برای این‌که سوژه‌ی بازیگری در جامعه شود، باید از نظم جامعه (یعنی زبان و قوانین و ارزش‌های و ...) پیروی کند. ایده‌ی باتلر از این نظم اجتماعی-نمادین، تعریف لوسی ایریگاری از نظم اجتماعی-نمادین پدرسالاری را به یاد می‌آورد که آن را «بازی معینی» می‌داند که زن «هنوز شروع به بازی نکرده اما در این بازی مشارکت کرده». پس این مسئله در مورد همه‌ی اشکال سوژگانی مطرح است. فرد درون نظم اجتماعی-نمادین مشخصی، درون یک «بازی» مشخصی بازیگری می‌کند که قوانین مشخصی دارد و از ابتدا «به انقیاد» این قوانین درآمده است. حتی اگر اجراهای این فرد نهایتاً تخریب‌گر این نظم هم باشد، اما نقطه‌ی آغازین سوژگانی وی پیروی از این نظم است. برای همین است که باتلر می‌نویسد: «انقیاد به دو روند دلالت دارد: روند تابع قدرت شدن، و روند سوژه شدن». وی ادامه می‌دهد: «گرچه انقیاد قدرتی است که بر سوژه اعمال شده، اما قدرتی است که سوژه اتخاذ می‌کند، و همین اتخاذ است که ابزاری برای سوژه شدن برمی‌سازد». در این‌جا پارادوکسی هست: برای قدرت داشتن، باید تابع آن قدرت بود. باتلر می‌پرسد «سوژه یعنی چه وقتی بعضی‌ها آن را پیش‌نیازی برای عاملیت می‌دانند و بعضی دیگر آن را محصول انقیاد؟». و جواب می‌دهد که سوژه

به وسیله‌ی شکل‌نهاییِ مشخصی از قدرت شکل می‌گیرد یا مشروط می‌شود اما تثبیت نمی‌شود. یعنی، عاملیتِ سوژه (این‌که سوژه بتواند قدرت را به کار بندد) محدود و مقید به شرایطی نیست که سوژه را شکل داده. سوژه - به یک معنا - محصولِ قدرت است؛ و قدرت از طریق عاملیتِ خودِ سوژه محصولِ سوژه می‌شود.

## باتلر و دین

باتلر در دوره‌ی بعد از حملات یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱، علاقه‌ی نظری‌اش به سیاست‌های هویتی و سوژگانی و قدرت را در مسائل اخلاق و خشونت به کار بست. وی به‌خصوص بر بازنمایی‌های رسانه‌ای چهره‌ی دشمن متمرکز شد. این‌که دشمنان امریکا طوری دیگری می‌شوند که بدل به غیرانسان شوند و زندگی‌شان سوگواری‌پذیر نباشد؛ و بنابراین ما را از این واقعیت دور می‌کنند که زندگی شکننده و متزلزل است. باتلر این مسئله را در مقاله «زندگی شکننده» (۲۰۰۳) می‌کاود؛ باتلر از مفهوم لویناسی مواجهه‌ی چهره‌به‌چهره به‌مثابه وضعیتِ نهایی اخلاقی بهره می‌برد (مواجهه چهره‌به‌چهره، همان لحظه‌ای است که مسئولیت در قبال «دیگری» ایجاد می‌شود، دیگری همان کسی است که التماس می‌کند «مرا نکش»). انگاره‌های رسانه‌ای، چهره‌ی دیگری را به دشمن (که هم هدف و هم قربانی جنگ است) فرومی‌کاهد و از این رو امکانِ مواجهه‌ی حقیقیِ چهره‌به‌چهره (در معنای لویناسی‌اش) را حذف می‌کند. «وضعیتِ نهایی» چهره‌به‌چهره، در این بازنمایی‌های رسانه‌ای حذف می‌شود. این‌جاست که باتلر می‌پرسد چگونه این چهره‌های غیرانسانی‌شده، چهره‌ی دیگری را حذف می‌کند؟ وقتی داستان این موجودات را به این شکل می‌گوییم، چگونه امکانِ اخلاقیِ گشوده‌بودن فرد در قبال مسئولیت و سوگِ این موجودات تقویت می‌شود؟

تا به امروز، تاثیر باتلر بر دین‌پژوهی محدود به حوزه‌ی دین و جنسیت و فمینیسم باقی مانده است. از یک سو، دین‌پژوه‌ها علاقه‌مند هستند که بدانند گفتمان‌های دینی (که بخشی از نظم اجتماعی-نمادین کلان هستند) چگونه هویت‌های جنسیتی را برمی‌سازند و محدودشان می‌کنند، و این گفتمان‌های دینی چگونه می‌توانند امکان‌هایی برای تخریبِ هویت ایجاد کنند.

گرچه کتاب‌هایی مثل «معضل جنسیت» و «بدن‌هایی که مسئله هستند» به آفرینش و تخریبِ هویت‌های جنسی اختصاص یافته است، اما ایده‌ی باتلر درباره‌ی پارادوکسِ انقیاد می‌تواند برای دانش‌جویان رشته‌ی دین‌پژوهی امکان‌های بزرگی فراهم آورد. به‌خصوص از این نظر که باورها و نهادها و کنش‌های دینی چه‌طور در اجتماعات مذهبی یا سنت‌های مذهبی در خدمتِ روندِ انقیاد (هر دو جنبه‌ی انقیاد: یعنی مطیع‌سازی و قادرسازی) سوژه‌ی دینی قرار می‌گیرند؟ شرایطی که سوژه‌ی دینی را شکل می‌دهند چگونه درون زندگی روانی آن سوژه تناقض ایجاد می‌کنند؟

این شرایط چگونه عمل می‌کنند و مکانیسم‌های سرکوب و میل را شکل می‌دهند؟ و میل یا اشتیاق دینی در زیست دینی چیست؟

ایده‌ی باتلر از هویت و اجراگری دانستن آن، می‌تواند در مطالعه‌ی آیین‌ها کمک کند، در پاسخ‌دهی به پرسش‌هایی از این دست:

آیین‌ها (که اجراهای تکراری و انضباطی‌ای هستند) چگونه هویت‌های اجراگرها را برمی‌سازند و محدود می‌کنند (هویت‌هایی مثل کشیش، برگزارکننده‌ی مراسم عشاء ربانی، شفادهنده، شمن، نجس، پاک، مقدس، نامقدس، و...)?

آیین‌ها (به‌عنوان «اشکال نهایی» و ضرورتاً پویای قدرت) چه قدر نسبت به تخریب و دگرگونی‌ای که سوژه‌های بازیگر آن آیین‌ها ایجاد می‌کنند (مثلاً یک کشیش همجنس‌گرا که مراسم عشاء ربانی را اداره می‌کند، یا این که یک گروه موسیقی راک جایگزین ارگ‌زن کلیسا شود) باز و گشوده هستند؟

جنبه‌های مختلف سوژه‌ی دینی چگونه همیشه به‌شکلی که «از نظر اجتماعی ناممکن» است و تخریب‌گر، فراتر از هویتی که آیین تجویزش کرده می‌رود؟

سنت‌های آیینی چگونه خودشان را در قبال چنین تخریب‌گری‌هایی مصون می‌کنند و چگونه در برابر آن‌ها گشوده و باز هستند؟

### برای مطالعات بیشتر

از باتلر

Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York and London: Routledge ۱۹۹۰

Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex." New York and London: Routledge, 1993

The Psychic Life of Power: Theories of Subjection. Stanford: Stanford University Press, 1997

"Judith Butler 1.22.02." Interview. Common Sense Winter 2002:9–12

"Precarious Life." Meeting of the Consortium of Humanities Centers and Institutes. Harvard University. Cambridge. March 15, 2003

درباره‌ی باتلر

Beal, Timothy K. "Subversive Excesses." In *The Book of Hiding: Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther*. London and New York: Routledge, 1997

Boyarin, Daniel. "Gender." In *Critical Terms for Religious Study*, edited by Mark C. Taylor. Chicago: University of Chicago Press, 1998

Fulkerson, Mary McClintock. "Gender—Being It or Doing It? The Church, Homosexuality, and the Politics of Identity." *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*, edited by David Comstock and Susan E. Henking. New York: Continuum, 1997

Gottschall, M. "The Ethical Implications of the Deconstruction of Gender." *Journal of the American Academy of Religion* 70 (2002): 279–99

Jantzen, Grace M. "What's the Difference? Knowledge and Gender in (Post) Modern Philosophy of Religion." *Religious Studies* 32 (1996): 431–48

Parsons, Susan F. "The Boundaries of Desire: A Consideration of Judith Butler and Carter Heyward." *Feminist Theology* 23 (2000): 90–104

## هلن سیکسو



هلن سیکسو (۱۹۳۷ - ) استاد ادبیات در دانشگاه پاریس هشت است. سیکسو از بنیان‌گذاران این دانشگاه تجربی در سال ۱۹۶۸ است. او و نخستین و تنها دوره‌ی دکترای مطالعات زنان در فرانسه را در همین دانشگاه برپا کرده است.

همان‌طور که خودش می‌گوید، در دوران کودکی هم متأثر از فرهنگِ مدیترانه‌ای بوده و هم متأثر از فرهنگِ اروپایِ شمالی. سیکسو در شهر وهرانِ الجزایر به دنیا آمده است. خانواده‌ی پدری وی از اسپانیا به مراکش گریخته بودند. آنان با سه زبان فرانسوی و اسپانیایی و عربی آشنا بودند. مادر و مادربزرگ‌اش که از یهودیان آلمان بودند، در خانه آلمانی حرف می‌زدند. سیکسو عربی و عبری را از پدرش آموخت. وی انگلیسی را در سال ۱۹۵۰ در لندن و در دوران دانشجویی آموخت، و در ۱۹۵۵ به فرانسه رفت و وارد لیسه‌ی لاکانال شد (که دبیرستانی مخصوص دانش‌آموزان پسر بود).

با شنیدن داستانِ زندگی سیکسو شگفت‌آور نخواهد بود که بدانیم وقتی هیچ «سرزمینِ پدری» ای برای خودش نمی‌دیده، سیکسو همیشه حس بی‌خانمانی و دیگربودگی داشته است. سیکسو اصطلاح «Jewoman» (یهودی-زن) را برای توصیف وضعیتِ خودش به کار می‌برد و در این اصطلاح می‌شود حس بی‌خانمانی و چندنژادی سیکسو را دید. وی می‌نویسد «ما یهودی-زنها همیشه به فکر خوش‌اقبالی و بداقبالی، شانس، مهاجرت، و تبعید هستیم». از دید سیکسو، این چندگانگی و بی‌اساسیِ خویشتن‌ها (یعنی تجربه‌ی جورشدن با همه و هیچ جا، تجربه‌ی نداشتنِ سرزمینِ پدری و نداشتنِ هویتی تکین) بدل به منبعی برای خلاقیت در نوشتن می‌شود. نوشتن به سیکسو اجازه می‌دهد تا «کشورِ واژه‌ها» را بسازد، کشور و خانه‌ای که از کشور و خانه‌ی فرد دور است. به‌راستی هم همین حس بی‌مکانی و مهاجرتِ ابدی است که - به‌طور ناسازنما - فضایِ مولدِ نوشتن می‌شود.

از آغاز دهه‌ی ۱۹۹۰ به این سو، سیکسو هر بار که کتابی نوشت ستایش همگان را برانگیخت. ژاک دریدا، دوستِ یک‌دلِ سیکسو، او را بزرگ‌ترین نویسنده‌ی معاصر فرانسوی می‌دانست. دریدا یکی از دلایل‌اش را این می‌دانست که سیکسو «شاعر-اندیشمند است، خیلی شاعر است و خیلی شاعرِ اندیشمندی است».

نوشته‌های سیکسو، یک‌نوع اندیشیدن درباره‌ی نوشتار است و از طریق این اندیشیدن است که به حوزه‌ها و قلمروهای ناآشنایی برده می‌شود. وی می‌نویسد «مساله، رسم‌کردنِ خطوطِ فاصله نیست، بل [مساله] چیزی است که از خطِ فاصله می‌گریزد، از حرکتِ مخفیانه، از شکستن، از عذاب، از امر نامنتظره [می‌گریزد]». دقیقا همین اندیشیدن به نوشتار از طریق تاملات و تجربه‌های شخصی، سیکسو را در چشم دانش‌پژوهانی که دغدغه‌ی تئوری دارند، اندیشمندی برجسته کرده است. اگر سیکسو تئوری‌ای «ساخته» باشد، [تئوری‌ای] به سوی تئوریِ نوشتار است.

به‌راستی هم می‌شود نوشتارِ سیکسو را نوعی شعرشناسیِ ساخت‌شکنی (deconstruction) دانست. همین‌که این اندیشه‌ی سیکسو از خطوطِ اصلی اندیشه می‌گریزد، آن خطوط محو می‌شوند و چشم‌اندازهای جدید پدیدار می‌شوند. در این روند است که سیکسو و خوانندگانِ وی متوجه می‌شوند که این خطوط اصلیِ آن‌ها را از دنیا‌های ناشناخته‌ی امکان دور نگه داشته بوده. بنابراین نوشتار تبدیل می‌شود به فرآیندِ گشوده‌شدن به سوی راز «دیگری». سیکسو می‌نویسد «زندان‌ها مقدم بر من هستند. وقتی ازشان بگریزم، کشف‌شان می‌کنم: آن‌موقع است که ترک می‌خورند و فرو می‌ریزند پیش پای من». از این لحاظ، سیکسو با نوشتارِ شعری‌اش همان کاری را می‌کند که ژولیا کریستوا در واکاوی نشانه‌شناسیکِ ادبیات انجام می‌دهد؛ یک‌نوع زبانِ شعریِ انقلابی‌ای که می‌تواند یک نوع «دیگری» از سوژگانی را تولید کند که [آن سوژگانی] قادر است امکان‌های جدیدی برای روابط اجتماعی و جامعه فراهم کند، امکان‌هایی که می‌توانند نظمِ اجتماعی-نمادینِ غالب و پدرسالارانه و سرمایه‌دارانه را ویران سازند.

مفهوم کلیدیِ آثار اولیه‌ی سیکسو - مانند «خنده‌ی مدوسا» (۱۹۷۵) و «زنِ تازه متولدشده» (نخستین‌بار در ۱۹۷۵ به فرانسوی منتشر شده) - «نوشتار زنانه» (feminine/female writing) است. این نوشتار نه‌تنها ریشه در نظریه‌ی رولان بارت و اندیشه پس‌اساختارگرا دارد، که از تجربیاتِ زیسته‌ی زنان نیز تغذیه می‌کند، و عمیقا با صدای سخن‌گفتنِ زن در ارتباط است. نویسنده‌ی نوشتار زنانه «با بدن خویش ... معنا می‌کند». برخلافِ صدای تک‌صدا و مقتدر و جدا-شده-از-بدن پدر که مرتبط به نظمِ نمادین چیزهاست، نوشتار زنانه چندصداست و «آبستن آغازکردن‌ها» و تخریب‌گری‌ها و ارتباط‌گرفتن با بدن است. در نوشتار زنانه نه‌تنها همبستگی‌ای بین متن و بدنی که متن را می‌نویسد برقرار است، بل این بدن نیز با مادرانگی همبستگیِ اصیلی دارد. در صدایِ آوازگونه‌ی نوشتار زنانه می‌توان آوازِ مادر را درست همان‌طوری شنید که کودک (پیش از آن‌که بتواند سخن بگوید) می‌شنود، صدایِ نخستینی که در صدا‌های زیسته‌ی همه‌ی زن‌ها وجود دارد.

گرچه سیکسو در آثارشان مستقیما به دین پرداخته، اما گاهی از متون مذهبی (به‌خصوص از داستان‌های تورات) اقتباس کرده است. وی در «سه قدم بر نردبان

نوشتار» (۱۹۹۳) از نگاهی که به تورات دارد می‌گوید و این‌که چرا برای گرفتن الهام شعری اغلب به این کتاب مراجعه می‌کند. سیکسو در داستان‌های تورات یک خامی شگفت‌آوری می‌بیند؛ یک تصویر بی‌شرم از انسانیتِ خام. این تصویر، تورات را با دنیای ناخودآگاه هم‌بسته می‌کند تا با وضعیتِ سرکوب‌شده‌ای که عموماً بر زندگی اجتماعیِ خودآگاه ما حاکم است. سیکسو می‌نویسد «موسای تورات، ریش‌اش را از ته می‌زند [۱]. موسای تورات می‌ترسد، دروغ می‌گوید. چون به خلوت می‌رود آن کار دیگر می‌کند. دنیای خواب‌زده‌ی تورات خودش را در نگاه ما این‌گونه تصویر می‌کند. فضایی که بر تورات حاکم است همان‌قدر خام و بی‌شرم است که فضایی که بر ناخودآگاه».

### پانویس

۱. بنابر تورات، زدنِ ریش از ته حرام است.

### برای مطالعه‌ی بیشتر

از سیکسو

The Hélène Cixous Reader. Edited by Susan Sellers. New York and London: Routledge, 1994

"We Who Are We, Are We Free?" Oxford Amnesty Lecture, February 1992. Translated by Chris Miller. *Critical Inquiry* 19 (1993): 201–19

"Without End No State of Drawingness No, Rather: The Executioner's Taking Off." Translated by Catherine A.F. MacGillivray. *New Literary History* 24 (1993): 91–103

(with Catherine Clément) *The Newly Born Woman*. Translated by Betsy Wing. Minnesota: University of Minnesota Press, 1986

"Coming to Writing" and Other Essays. Edited by Deborah Jenson and translated by Sarah Cornell, Deborah Jenson, Ann Liddle, and Susan Sellers. Cambridge: Harvard University Press, 1991

"The Laugh of the Medusa." Translated by Keith Cohen and Paula Cohen of a revised version of "Le rire de la Meduse." *Signs* 1 (1975): 875–93

(with Jacques Derrida) *Veils*. Translated by Geoffrey Bennington. Stanford: Stanford University Press, 2001



Three Steps on the Ladder of Writing. Translated by Sarah Cornell and Susan Sellers. New York: Columbia University Press, 1993

Rootprints: Memory and Life Writing. Edited by Hélène Cixous and Mireille Calle-Gruber and translated by Eric Prenowitz. London and New York: Routledge, 1997

درباره‌ی سیکسو

Armour, Ellen T. "Recent French Feminist Works." *Religious Studies Review* 17 (1991): 205–08

Beal, Timothy K. "Subversive Excesses." In *The Book of Hiding: Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther*. London and New York: Routledge, 1997

Carrera, Elena. "The Fertile Mystical Maze: From Derrida's Dry Theological Gorge to Cixous's Dialogic Disgorging." In *Trajectories of Mysticism in Theory and Literature*, edited by Philip Leonard. New York: St. Martin's Press, 2000

Joy, Morny, Kathleen O'Grady, and Judith L. Poxon, eds. *French Feminists on Religion: A Reader*. London and New York: Routledge, 2002

Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. London and New York: Routledge, 1985

Upton, Lee. "Coming to God." *Denver Quarterly* 27 (1993): 83–94.

## ژیل دلوز و فلیکس گاتاری

ژیل دلوز (۱۹۲۵ - ۱۹۹۵) فیلسوف بود. وی به سال ۱۹۲۵ در فرانسه به دنیا آمد و بعد از دست و پنجه نرم کردن با بیماری‌ای مزمن، در ۱۹۹۵ دست به خودکشی زد. دلوز در دانشگاه سوربن و در محضر ژرژ کانگییم (Georges Canguilhem) و ژان هیپولیت (Jean Hyppolite) درس خواند. بعدها در همین دانشگاه و دانشگاه لیون فلسفه تدریس کرد و به دعوت میشل فوکو در دانشگاه تجربی پاریس هشت نیز به تدریس فلسفه پرداخت. در ۱۹۸۷ بازنشسته شد.

دلوز، نویسنده‌ای پربار بود. آثاری در زمینه‌ی فلسفه و ادبیات نوشت و به مطالعه‌ی چهره‌های این دو حوزه پرداخت، چهره‌هایی مانند هیوم، برگسون، اسپینوزا، نیچه، پروست، آرتو، لویی کارول. او اندیشه‌ی کانتی و افلاتونی را نقد کرد و در بررسی این چهره‌ها و اندیشه‌ها بر بازنمایی و معنای زبان‌شناختی و سوژگانی (subjectivity) و تفاوت تاکید کرد.

فلیکس گاتاری (۱۹۳۰ - ۱۹۹۲) روان‌کاو و فعال سیاسی برجسته‌ای بود. او در ۱۹۳۰ در فرانسه به دنیا آمد و در ۱۹۹۲ بر اثر سکته‌ی قلبی درگذشت. گاتاری در دو حوزه فعال بود: روان‌درمانی رادیکال و سیاست‌ورزی مارکسیستی، اگرچه بعد از اعتصاب‌های ماه مه ۱۹۶۸ در پاریس، از حزب کمونیست فرانسه سرخورده شد. از ۱۹۵۳ تا پایان عمرش در کلینیک بورد،



روان‌کاوی می‌کرد و به‌خاطر استفاده از درمان‌های جایگزین روانکاوانه معروف بود. گاتاری ارتباط نزدیکی با نظریه‌ی روان‌کاوانه‌ی لکانی داشت. زیر نظر ژاک لکان تعلیم دید و از ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۹ به همراه وی روان‌کاوی می‌کرد. البته گاتاری بعدها انتقاداتی به برخی از جنبه‌های روان‌کاوی لکان وارد کرد. گاتاری شخصا مقالاتی منتشر کرده و دو کتاب در زمینه‌ی نظریه‌ی روان‌کاوی نوشته است. علاوه بر همکاری و هم‌نویسی با دلوز، با دیگر اندیشمندان و روان‌کاوهای مارکسیست نیز همکاری و هم‌نویسی کرده است.

دلوز و گاتاری در ۱۹۶۹ با یکدیگر آشنا شدند و درست بعد از این تاریخ بود که شروع به همکاری کردند. میوهی این همکاری‌شان چهار کتاب بود که امتیازشان در نقدهای دوجانبه‌ای است که به اندیشه‌ی مارکسیستی و فرویدی وارد ساخته‌اند.

ما در این نوشتار، بر اثر دوجلدی «کاپیتالیسم و اسکیزوفرنیا: آنتی-اودیپ» (این کتاب در سال ۱۹۷۲ به فرانسوی منتشر شد) و «هزار فلات» (که اولین بار در ۱۹۸۰ و به زبان فرانسوی منتشر شد) متمرکز می‌شویم. دلوز و گاتاری در این کتاب می‌کوشند تا ذات‌گرایی (essentialism) و نظریه‌های کلان (به‌ویژه نظریه‌های مارکس و فروید و ساختارگرایی) را بی‌ثبات کنند. دلوز و گاتاری در این دو جلد ما را وارد فلاتی مفهومی و بسیار غنی‌ای می‌کنند که پر از لغات تازه و بدیع است (و ما در این نوشتار به برخی از آنها خواهیم پرداخت).

بسیاری گرایش دارند تا دلوز و گاتاری را با «پست‌مدرنیسم» مرتبط سازند، اما آن دو خودشان را در پروژه‌ی پست‌مدرنیسم نمی‌دیدند. برای نمونه، گاتاری پست‌مدرنیسم را «چیزی جز آخرین نفس‌های مدرنیسم» نمی‌داند؛ «پست‌مدرنیسم چیزی نیست مگر واکنشی به سوءاستفاده‌ها و فروگاهی‌های فرمالیستی مدرنیته و آینه‌ای برای آن سوءاستفاده‌ها و فروگاهی‌های فرمالیستی، که در نهایت هیچ فرقی [با خود مدرنیسم] ندارد». دلوز و گاتاری با این‌که نمی‌خواستند برحسب پست‌مدرن بخورند اما، جهان‌بینی‌ای برساختند که منتقدِ روایت‌های کلان (بنگرید به لیوتار) و اندیشه‌های بنیادی و ذات‌ها است. آثار این دو اندیشمند، با گرایش‌های اندیشه‌ی مدرن مخالفت می‌کنند، و می‌خواهند راه‌های دیدن و فهمیدن چندگانگی سوزده‌های فردی و نهادهای کلان را توضیح دهند. هدف‌شان آن است که راه‌های فاشیستی‌گنیش‌گری را بی‌ثبات و متزلزل سازند، آن هم از طریق انباری از لغات تازه که مجبورمان می‌کنند تا بیرون از شیوه‌های مستقر و مسلط (هژمونیک) و طبیعی‌شده‌ی فهم متعارفِ مدرن، بیندیشیم و مفهوم‌پردازی کنیم.



از آن‌جا که دلوز و گاتاری در سبک نوشتاری‌شان به دنبال چندگانگی (و تعدد و تکثر) هستند، سخت است که بتوان چارچوبی شفاف و مشخص از ایده‌های آن‌ها بیرون کشید. اگر خواهیم چنین کنیم، به شیوه‌ی مدرن اندیشه‌ورزی کرده‌ایم، یعنی به همان شیوه‌ای اندیشه‌ورزی کرده‌ایم که دلوز و گاتاری مخالف‌اش هستند. بعضی از لغات تازه‌ای که دلوز و گاتاری به کار

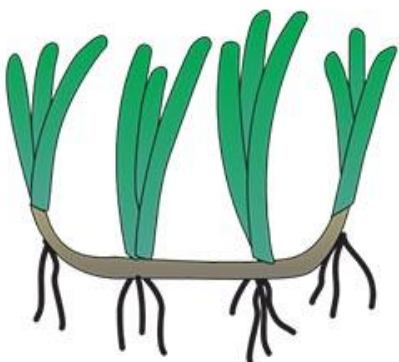
می‌گیرند بیش‌تر اشارت‌گر هستند تا تعریف‌گر. با وجود این می‌توان از برخی از

موضوع‌ها و مفاهیم پرکاربرد آن‌ها نام برد و آنها را توضیح داد. دلوز و گاتاری، به‌طور کلی، نقدهایی جدی به ایده‌های مدرن وارد می‌کنند، ایده‌هایی که با پایگان و حقیقت و معنا و سوژگانی و بازنمایی مرتبط هستند. برای نمونه، دلوز و گاتاری به این ایده می‌تازند که می‌گوید: سوژه‌ی فردی‌ای وجود دارد که می‌تواند دانش حقیقت را کسب کند و بعد آن حقیقت را به‌طور شفاف و فهمیدنی، به دیگران منتقل (بازنمایی) کند.

یکی از مفاهیم کلیدی‌ای که دلوز و گاتاری استفاده می‌کنند تا مدرنیسم را واژگون کنند، استعاره‌ی ریزم (rhizome) است؛ این استعاره را در آغاز کتاب «هزار فلات» پیش می‌آورند. ریزم یک اصطلاح گیاه‌شناختی است که به ساقه‌های افقی‌ای اشاره دارد (مثلاً در زنجبیل) که معمولاً زیرزمینی هستند، از آنها گره‌هایی پدید می‌آمده و خود از غده‌هایی بیرون می‌آیند. ابتدا نمی‌توان ریشه‌ی اصلی یک ریزم را پیدا کرد. اندیشه‌ی ریزمی در تضاد با اندیشه‌ی درختی است؛ اندیشه‌ی درختی از ریشه شروع می‌کند به رشد کردن و بعد تنه پیدا می‌کند، بعد شاخه، و بعد برگ. از دید دلوز و گاتاری، شیوه‌های درختی اندیشه مشخصه‌ی روایت‌های کلان اندیشه‌ی مدرنیست و سرمایه‌دارانه (کاپیتالیستی) است. آن‌ها به‌اعتراض می‌گویند «ما از درخت‌ها خسته شده‌ایم. ما باید دست از درخت‌ها و ریشه‌ها و بنیادها برداریم. آن‌ها ما را بسیار رنجانده‌اند. تمام فرهنگ درختی روی همین [ریشه‌ها و بنیادها] بنا شده است، از زیست‌شناسی بگیرد تا زبان‌شناسی. [انگار که] هیچ‌چیزی نمی‌تواند جدا از ریشه‌های زیرزمینی و ساقه‌های هوایی‌اش، جدا از رشد تصادفی و ریزم‌ها، زیبا یا دوست‌داشتنی یا سیاسی باشد» (هزار فلات، ص ۱۵). از دید دلوز و گاتاری، روش درختی (که در اندیشه‌ی غربی مسلط و غالب است) روشی هژمونیک است که نظم پایگانی (سلسله‌مراتب) را طبیعی جلوه می‌دهد و اولویت را به روایت‌های اصلی و آغازین می‌دهد. اندیشه‌ی ریزمی اما روایت‌هایی چندگانه و بی‌پایگانی را عرضه می‌کند که هیچ خاستگاه یا ریشه‌ی اصلی‌ای ندارند که هم‌چون منبع و سرآغاز قلمداد شود.

تخریب اندیشه‌ی درختی همانا به‌چالش کشیدن تصورات مدرن از سوژگانی انسانی است. اندیشه‌ی درختی، دنیا را بر حسب باشنده‌هایی می‌بیند که انتخاب آزاد دارند و خودبنیاد (autonomous) و فرد هستند؛ درست مثل درخت‌ها که روی پای خود (free-standing) هستند. در چنین شیوه‌ی اندیشیدنی است که دوتایی‌های سوژه/ابژه زیاد به کار می‌روند. دلوز و گاتاری تأکید دارند که ما باید این نظم را با توسل به اندیشیدن ریزمی ویران کنیم. اندیشیدن ریزمی به دنیا برحسب رابطه و نامتجانسی می‌نگرد. دلوز و گاتاری مثال زنبور و گل ارکیده را می‌زنند. به جای این‌که با شیوه‌ی درختی پیش روند و اصطلاحات را پایگانی کنند و باشنده‌ها را برحسب ذات متفاوت‌شان از هم جدا کنند، از ما می‌خواهند تا به روابط درونی و به نقاطی نگاه کنیم که ایده‌های فردیت و ذات در آن‌جاها دیگر کارکرد ندارند. برای همین است که می‌گویند «زنبور و ارکیده، مولفه‌های نامتجانسی هستند که یک

ریزم را شکل می‌دهند» (هزار فلات، ص ۱۰). نکته این‌جاست که: از دیدگاه ریزمی، زنبور و ارکیده با یک‌دیگر ارتباطی درونی دارند. زنبور بخشی از روند تولیدمثل ارکیده است و گرده‌ها را به ارکیده منتقل می‌کند، و ارکیده هم برای زنبور غذا فراهم می‌آورد. آن‌ها سیستمی از باشنده‌ها یا غده‌هایی فردی را شکل نمی‌دهند، بل ریزمی را شکل می‌دهند که موقتی است و در چنان ارتباط درونی‌ای هستند که مرز بین زنبور و ارکیده مات و ناروشن می‌شود. برای فهمیدن این فرآیند، ما باید نه بر حسب باشنده‌هایی فردی، که بر حسب «زنبور ارکیده شدن و ارکیده‌ی زنبور شدن» بیاندیشیم.



ریزوم

استعاره‌ی ریزم، نقدی است بر فرآیندها و سیستم‌های تمامیت‌خواه، فرآیندها و سیستم‌هایی که می‌کوشند تا همه‌چیز را در یک چارچوب تفسیری یا کلیدرمزگانی (master code) پایگانی‌شده توضیح دهد. دلوز و گاتاری برای چنین هدفی، نقدهای آتشینی بر روایت‌های کلیدی فرویدی و مارکسیستی وارد می‌سازند؛ زیرا این روایت‌های کلیدی، نهایتاً، پیچیدگی واقعیت را به‌وسیله‌ی تفسیرهای ترانسندنتال (تفسیرهای استعلایی/ترافرازنده یا تفسیرهایی که فراتر از تجربه هستند) سوژگانی انسانی و تاریخ، محدود می‌کند. دلوز و گاتاری این شیوه‌های غالب و استعلایی تفسیر را با شیوه‌ی درون‌مان (immanent) تفسیری در تضاد می‌بینند که پیچیدگی‌ها را تصدیق و تحسین می‌کند. از دید دلوز و گاتاری، ستم فاشیستی، نتیجه‌ی ناگزیر تفسیرهای استعلایی است.

نخستین جلد «کاپیتالیزم و اسکیزوفرنیا، آنتی-اودیپ» به ماهیت سیاسی میل می‌پردازد. نقد دلوز و گاتاری بر روان‌کاوی، تحت لوای «اسکیزوکاوی» (schizoanalysis) مطرح می‌شود. اسکیزوکاوی، یک جایگزین ریزومی است برای اندیشه‌ی درختی روان‌کاوی. دلوز و گاتاری، در نقد اسکیزوکاوانه‌ی فروید، به برداشت منفی فروید از

میل اشاره می‌کنند (فروید میل را فقدان می‌داند و آن را از طریق عقده‌ی اودیپ توضیح می‌دهد). از نظر فروید عقده‌ی اودیپ، از زمان و مکان فراتر می‌رود؛ عقده‌ی اودیپ یک وضعیت انسانی و طبیعی است که گریزی از آن نیست. از دید دلوز و گاتاری، این نگاه سرکوب‌گرانه است زیرا همه‌ی انسان‌ها را زیر یک ساختار

استعلایی (فرازمانی و فرامکانی) می‌برد (یعنی ساختار مادر - پدر - فرزند). دلوز و گاتاری به جای آن‌که ناخودآگاه را بر اساس میل و فقدانِ میل ببینند، ناخودآگاه را مولدِ میل می‌دانند و برای همین هم حکومتِ کاپیتالیستی نیاز دارد تا آن [ناخودآگاه] را سرکوب و کنترل کند. در واکاوی فرویدی، تفسیر درون‌مان از افراد قالبِ تفسیر استعلایی از میل فرویدی یا همان مثلث خانواده را به خود می‌گیرد. بنابراین، فرد در معرض سرکوب و بازسازی‌ای قرار می‌گیرد که چهارچوب تفسیرِ روان‌کاوانه فراهم می‌کند، و بیمار در معرضِ تفسیری قرار می‌گیرد که روان‌کاوی قدرتمند و مقتدر فراهم می‌آورد.

تکانه‌های شهوانی (libidinal) را باید میلی دانست که تولیدگر است و ظرفیتِ ویران‌کردنِ حکومتِ کاپیتالیستی را دارد. یعنی حکومتِ کاپیتالیستی می‌خواهد میل را تحت کنترل خویش قرار دهد و طرحی منفی از آن دراندازد. به همین نحو، فرهنگ و زبان و دیگر نظام‌های نمادین سرکوب‌گر هستند زیرا افراد را تحت قوانین و رمزگان‌های خویش قرار می‌دهند. متضادِ نمادین، خیالی (imaginary) است؛ و دلوز و گاتاری اسکیزوفرنیا را نمونه‌ای از این حالت می‌دانند. نظمِ اودپیی، نمادین است؛ پیشانمادین همانا پیشا-اودپیی است و بنابراین مقدم بر پایگان و سرکوب‌کردنِ خانواده‌هاست (بنگرید به بخش لکان).

اسکیزوکاوی، نقد روان‌کاوی (به عنوان نمونه‌ای از اندیشیدنِ به شیوه درختی) و به‌ویژه مفاهیمِ میل ناخودآگاه و عقده‌ی اودپ در روان‌کاوی است. در روان‌کاوی سنتی (که شیوه‌ی ترانسندنتِ تفسیرِ سوژه‌های انسانی است) میلِ منفیِ اودپیی مقدم بر روایتِ فردی بیمار است. یعنی روان‌کاوی پیشاپیش تفسیرِ روایتِ گزارش‌شده از سوی فرد را می‌داند. برون‌دادِ روان‌کاوی، از پیش مشخص شده است. تنها چیزی که روان‌کاوی باید پیدا کند، تضاد یا کشمکش اودپیی است. میل نیز، در این تفسیرِ ترانسندنت (فرامکانی و فرازمانی) و به‌وسیله‌ی ابزارهای کنترل‌گری، به سمتِ ممنوعیت‌های اودپیی رهنمون می‌شود. دلوز و گاتاری می‌نویسند: «قانون به ما می‌گوید: با مادرت ازدواج نکن و پدرت را نکش. و ما سوژه‌های مطیع و رام به خودمان می‌گوییم: خب من همین را می‌خواستم!» (آنتی-اودپ، ص ۱۱۴).

دلوز و گاتاری اسکیزوفرنیا را الگوی استعاره‌ی مباحث خود می‌دانند؛ زیرا وقتی دلوز و گاتاری ماهیت سوژگانی و میل را تکه‌تکه می‌دانند، پس اجازه می‌یابند تا بیرون از سرکوب‌گری‌هایی قرار بگیرند که بر «امر طبیعی» واقع شده است: «چنین انسانی خودش را انسانِ آزاد و غیرمسئول و منزوی و شاد تولید می‌کند، انسانی که می‌تواند بی آنکه اجازه بگیرد از جانب خودش چیزی بگوید؛ میلی که فاقد چیزی نیست، بل سیلی است که جاری شده و از موانع و رمزگان‌ها فرارفته، نامی است که دیگر به هیچ ایگو (یا خود) اختصاص ندارد. وی دیگر از دیوانه‌شدن نمی‌ترسد.

خودش را چنان زندگی و تجربه می‌کند که گویی آن بیماری آسمانی و والا دیگر در او اثری ندارد» (آنتی-اودیپ، ص ۱۲۱).

روان‌کاوی، میل را چیزی می‌داند که سرکوب شده و تحت کنترل است. دلوز و گاتاری، برای آزادساختن میل از این بار منفی، میل را گردش لیبیدو (شهوت) می‌دانند، لیبیدویی که مقدم بر هرگونه بازنمایی میل در روان‌کاوی است. میل از طریق ساختارهای سیاسی و ایدئولوژیک مانند خانواده و دین و مدرسه و پزشکی و ملت و ورزش و رسانه‌ها، «قلمروبندی» شده است. از دیدگاه درختی، این ساختارها خویشتن (self) را (که خودپیرو پنداشته می‌شود) زیر سلطه گفتمان تمامیت‌خواه خودشان قرار داده‌اند. دلوز و گاتاری می‌خواهند امکان‌هایی برای میل ایجاد کنند تا هم‌زمان در مسیرها و شیوه‌های چندگانه جریان و گردش پیدا کند؛ البته، بدون توجه به مرزهایی که از نظر اجتماعی تعیین شده و در پی کنترل‌کردن این گردش و جریان میل هستند. اسکیزوفرنیا مدافع و حامی چنین امکان‌هایی است.

دلوز و گاتاری، انسان را «ماشین میل‌ورز» می‌دانند. «ماشین میل‌ورز»، از یک نظر، به این ایده دلالت دارد که میل در مرحله‌ی پیش از ساختارها و بازنمایی قرار دارد. بدن‌ها «ماشین‌هایی میل‌ورز» هستند که چیزهایی مانند ایده‌ها و احساسات و میل‌ها در آن و بیرون از آن و به سمت آن و به سمت دیگر بدن-ماشین‌ها در گردش هستند. میل مانند ماشین است؛ یعنی هر دو تولیدگر هستند. برای نمونه، ماشین کوره تولید گرما می‌کند؛ میل هم تولید انرژی لیبیدویی می‌کند. این ایده‌ی ماشین، نگاه سنتی به سوژگانی را واژگون می‌سازد.

ماشین میل‌ورز با «بدن بدون ارگان» در ارتباط است. مفهوم «بدن بدون ارگان» از آثار آنتونن آرتو (نمایشنامه‌نویس آوانگارد) گرفته شده است. مفهوم «بدن بدون ارگان»، این ایده را نمی‌پذیرد که شخص را می‌توان در درون بدن یافت، بدنی که متشکل از فرم‌های خودپیرو و خود-حافظ، و سازمان‌یافته‌ی درونی است. بل، «بدن بدون ارگان» می‌گوید این بدن-شخص با باشنده‌های دیگر ارتباطاتی درونی و بیرونی و باز و چندگانه و تکه‌تکه و مشروط و متقابل دارد. به زبان دیگر: «حالا دیگر نه انسان وجود دارد و نه طبیعت، فقط فرآیندی وجود دارد که یکی را درون دیگری تولید می‌کند و ماشین‌ها را به یک‌دیگر وصل می‌کند. ماشین‌های تولیدگر، ماشین‌های میل‌ورز، ماشین‌های اسکیزوفرنیک، از همه‌ی گونه‌ها و انواع زندگی: خویشتن و غیرخویشتن، درون و بیرون - این چیزها دیگر معنایی نمی‌دهند» (آنتی-اودیپ، ص ۲).

اسکیزوکاو به دنبال «قلمروزدایی» (deterritorialization) است، به دنبال فضایی که میل در آن از محدودیت‌های روان‌کاوی آزاد باشد. قلمروزدایی، فضایی (هم روانی و هم مادی) است که بدن (استعاره‌ای) بدون ارگان آن‌جا را اشغال کرده است. قلمروزدایی، با قلمروبندی و بازقلمروبندی (یعنی اقدام برای کلیت‌بخشی،

برای ایجاد پایگان‌بندی، برای کنترل‌کردن) در تضاد است؛ این دوتای آخری تلاش می‌کنند تا از طریق نهادهایی مانند دین و خانواده و مدرسه، اجرا شوند. از دید دلوز و گاتاری، (باز) قلمروبندی یعنی اقدام برای کنترل‌کردن و مرزبندی میل جهت سرکوب میل. اما [میل] قلمروزدایی‌شده، تکه‌تکه است و چندگانه و غیرکنترل‌شده. در چنین فضایی، مرزها سیال است و خویشتن‌ها دگرگون‌پذیرند و میل در مسیرهای چندگانه‌ای جریان و گردش دارد.

## کاربرد در دین‌پژوهی

آثار دلوز و گاتاری کاربردهای مهمی برای دین‌پژوهی دارد، گرچه دین‌پژویان اندکی هنوز ایده‌های دلوز و گاتاری را به کار بسته‌اند. دین‌های سنتی نوعاً نظام‌های درختی هستند؛ بر پایگان تاکید می‌کنند، معتقد به بنیادهای استعلایی (فرازمانی و فرامکانی) هستند، گردش میل را سرکوب می‌کنند، و سوژه‌های انسانی را با توجه به رستگاری یا دیگر فرم‌های دگرگونی برمی‌سازند.

معمولاً آنچه باید دگرگون شود جهانِ درونی فرد است، و غربی‌ها تمایل دارند که دین را برحسب باور (یا یک تعهد درونی) بفهمند. همین نشان می‌دهد که ایده‌ی غربی [از دین]، ایده‌ای درختی است که خویشتن یا روح را مرکز سوژه می‌داند. اسکیزوکاوی برخلاف چنین دیدگاهی است؛ همه‌ی این پیش‌فرض‌ها را به چالش می‌کشد و پشتوانه‌ی ایدئولوژیک و غیره‌ی آن‌ها را بررسی می‌کند.

از دید دلوز و گاتاری، «خویشتن» صرفاً محلی است که هم‌گذاری ماشینی به هم می‌رسند و با هم تعامل می‌کنند، و ارتباطاتی ناپایدار و پویا ایجاد می‌کنند که پیوسته در سیلان است. هیچ باشنده‌ی فردیت‌یافته یا بنیادینی نیست که هسته (روح) شخص باشد، فقط تکه‌ها وجود دارند. اسکیزوفرنیا، استعاره‌ای است برای این‌گونه «بودن» در این دنیا. سوژگانی انسانی باید بر حسب روابط و تعاملاتِ درونی فهمیده شود.

## برای مطالعه‌ی بیشتر

از دلوز و گاتاری

A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Translated by Brian Massumi.  
Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987



Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. Translated by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983

Guattari, Félix. "The Postmodern Impasse." In *The Guattari Reader*, edited by Gary Genosko. Oxford: Blackwell, 1996

درباره‌ی دلوز و گاتاری

Bogue, Ronald. *Deleuze and Guattari*. London and New York, Routledge, 1989

Bryden, Mary, ed. *Deleuze and Religion*. London and New York: Roudedge, 2001

Buchanan, Ian and Claire Colebrook, eds. *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000

Glass, Newman Robert. "Splits and Gaps in Buddhism and Postmodern Theology." *Journal of the American Academy of Religion* 63 (1995): 303–19

Goodchild, Philip. "A Theological Passion for Deleuze." *Theology* 99 (1996): 357–65

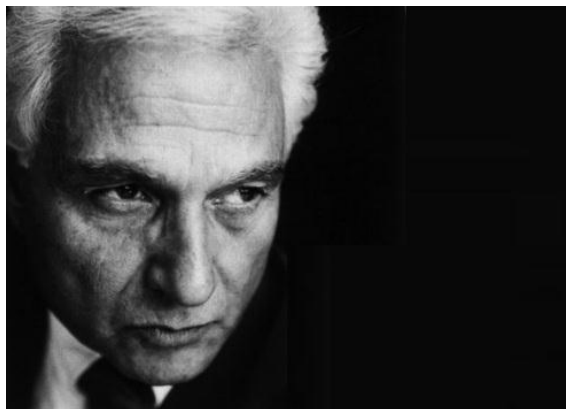
Marrati, Paola. "'The Catholicism of Cinema': Gilles Deleuze on Image and Belief." In *Religion and Media*, edited by Hent de Vries and Samuel Weber. Stanford: Stanford University Press, 2001

Massumi, Brian. *User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: MIT Press, 1992

Stivale, Charles. *The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari: Intersections and Animations*. New York: Guilford Press, 1998

Wyschogrod, Edith. *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1990

## ژاک دریدا



ژاک دریدا (۱۹۳۰ - ۲۰۰۴) در یک خانواده یهودی میانه‌حال در شهر البیار (الجزایر) به دنیا آمد. ده ساله بود که جنگ جهانی دوم به الجزایر رسید، و او و دیگر یهودیان از مدارس عمومی اخراج شدند، اما بعد که نیروهای متفقین به الجزایر وارد شدند در مدرسه‌ای یهودی ثبت‌نام کرد. در نوزده سالگی به فرانسه رفت و در برنامه‌ی آمادگی پیش‌دانشگاهی شرکت کرد و پدیدارشناسی را در محضر ایمانوئل لویناس فراگرفت.

دریدا در اکول نرمال سوپریور و دانشکده‌ی مطالعات پیشرفته (پاریس) تدریس کرد. او هم‌چنین در برخی دانشگاه‌های امریکایی مانند دانشگاه جان هاپکینز و نیویورک و کالیفرنیا درس داده است. دریدا در طول تدریس‌اش همیشه تعهدی بالا به آموزش عمومی از خود نشان می‌داد و وقتی در گروه پژوهشی «تدریس فلسفه» کار می‌کرد مدافع آن بود که فلسفه را یکی از رشته‌های اصلی دوره‌ی متوسط سازد.

غیرممکن است که بتوان چکیده‌ای از آثار و اندیشه‌های دریدا را به دست داد، حتی اگر خودمان را به تاثیرگذارترین تاملات دریدا بر فلسفه و دین و زبان‌شناسی و نظریه‌ی ادبی و مطالعات فرهنگی محدود کنیم. با این حال اما جهت‌گیری‌ای هست که در بیشتر آثار دریدا مکرراً حضور دارد. می‌توان آن را نوعی خوانش دقیق خواند که می‌پرسد «در این انبار اندوخته‌ها چه چیز ضمنی [و نپرسیده‌ای] وجود دارد؟» («گفتگو با دریدا» ص ۱۰۸).

دریدا با آن توجه هوشمندانه و بی‌وقفه‌ای که به متون و گفتمان‌هایی دارد که پایه‌های اندیشه‌ی غربی را هویدا می‌سازند، می‌خواهد ناقطعیت‌ها و بی‌ثباتی‌ها و تنگناهای مستتر در سنت روشنفکری ما [غربی‌ها] را افشا سازد، و ما را به لبه‌های دانستن ببرد، به آن‌جایی «که زمانی به نظر می‌رسید مسلم است اما حالا تزلزل‌اش آشکار شده» («گفتگو با دریدا» ص ۱۱۰). این جهت‌گیری (همان‌طور که منتقدان دریدا هم اذعان دارند) نه از سر تمسخر پوچ‌گرایانه چیزهای غربی یا جذبه‌ی خودارضاهانه‌ی بازی‌گوشی بی‌پایه و اساس روشنفکرانه است، که در راستای بی‌ثبات کردن پیش‌فرض‌هاست تا فضایی برای ادامه‌ی تاملات باز کند و

فرصتی برای نوآوری و اندیشه‌ی خلاق فراهم سازد. دریدا سنت روشنفکری غربی را گفتمان زنده‌ای می‌داند و می‌خواهد حوزه‌های روشنفکری و نهادهای آموزشی ما [غربی‌ها] را از جمود نجات دهد.

با توجه به این زمینه است که می‌توان اصطلاح «ساختارزدایی» (ساختار شکنی (deconstruction) را فهمید، مفهومی که اغلب مورد بدفهمی خوانندگان دریدا قرار گرفته، همان خوانندگانی که دریدا را آن‌جوری نمی‌خوانند که او دیگران را می‌خواند. دریدا نخستین بار «ساختارزدایی» را در «از نوشتارشناسی» (Of Grammatology) (انتشار اول به فرانسوی و در ۱۹۶۷؛ ترجمه‌شده به انگلیسی توسط گایاتری اسپیواک) به کار برد و می‌خواست اصطلاح Destruktion هایدگر را ترجمه کند. این اصطلاح هایدگر در فرانسوی به معنی نابودی یا تخریب و همچنین به معنی «فرآیند زُدایش ساختار» (destruction) است. در آن زمان «ساختارزدایی» خیلی به‌ندرت در فرانسوی به کار می‌رفت و عمدتاً معنی مکانیکی‌اش مد نظر بود؛ روند جداسازی قطعات یک ماشین تا رابطه‌ی اجزا با کل فهمیده شود. اما این مفهوم برای دریدا فحوای منفی نداشت و مقصود این مفهوم فقط متلاشی‌کردن نبود. ساختارزدایی از منظر دریدا تحلیلی موشکافانه است که می‌خواهد «بفهمد یک «هم‌گذاری» [یا سوارکردن قطعات روی هم] چگونه برساخته می‌شود و چگونه در راستای این منظور بازسازی می‌شود» («نامه به یک دوست ژاپنی» ص ۴). وقتی فرد خوانشی موشکافانه دارد و حواس‌اش هست که یک ایده چگونه برساخته شده است، می‌تواند پارگی‌های بالقوه و ترک‌ها و دیگر نقاط بی‌ثبات یک ساختار را ببیند. در روند خوانش موشکافانه است که فرد می‌تواند ببیند ساختارزدایی رخ می‌دهد. «ساختارزدایی رخ می‌دهد، یک رخداد است که نیازی به مشاهده [ی هدفمند] (deliberation) و خودآگاهی و سازمان‌یافتن ندارد. ... خودش خودش را ساختارزدایی می‌کند» («نامه به دوست ژاپنی» ص ۵). یعنی؛ ساختارزدایی، ساختار خودش را می‌بازد. ساختارزدایی رخ می‌دهد [یعنی رخ‌دادنی است]. فقط باید خوانشی آن‌قدر موشکافانه داشت تا دید که ساختارزدایی درون نظام‌هایی که می‌پنداشتیم ثابت هستند رخ می‌دهد - نظام‌هایی که چون ثبات داشتند ما به آنها تکیه داده بودیم.

پس ساختارزدایی زمانی رخ می‌دهد که فرد با منطق مشخصی از اندیشیدن، روی راه خودش کار می‌کند تا آشکار سازد که منطق نمی‌تواند رضایت‌بخش و پذیرفتنی باشد، که باید بیرون‌اش گذاشت، که نااندیشیدن است، که «فردیتی که عمومیت را تهدید می‌کند، ... ناهنجاری‌هایی که درون آن نظام فعالند و [آن نظام را] پاره می‌کنند» (شروود، «دریدا»، ص ۷۱). همان‌طور که یکی از اولین مترجمان دریدا مطرح می‌کند، «خوانش ساختارزدایانه به عیوب یا ضعف‌ها یا حماقت‌های یک مؤلف اشاره نمی‌کند، بل [به] این ضرورت [اشاره دارد] که تمام چیزهایی که مؤلف به‌طور نظام‌مند می‌بیند به چیزهایی که نمی‌بیند مربوط هستند» (جانسن، «مقدمه‌ی مترجم»، پخشیدگی، ص XV).

دریدا سراسر عمر نویسنده‌اش، به خاطر نگارش متونی که برای بسیاری از خوانندگان‌اش دشوارفهم هستند مورد انتقاد قرار گرفته است. دریدا اما در برابر چنین انتقادهایی از متون خودش دفاع می‌کند و دلیل دشواربودن آن‌ها را بیان می‌کند؛ چون این متون اساساً و دقیقاً همان چیزهایی را به پرسش می‌گیرد که ما فکر می‌کنیم فهمیده‌ایم‌شان. «هیچ‌کس از دست ریاضی‌دان‌ها یا پزشک‌ها خشمگین نمی‌شود که چرا نمی‌تواند آن‌ها را بفهمد، یا [از دست] کسی که به زبان بیگانه‌ای حرف می‌زند، اما [از دست] کسی که دارد زبانِ شما را به شما یاد می‌دهد چرا.» («گفتگو با دریدا» ص ۱۰۷).

نخستین تاثیرهای عمده‌ی دریدا بر فلسفه و مطالعات ادبی در سال ۱۹۶۷ پدیدار شد، در این سال بود که سه کتاب از وی به فرانسوی منتشر شد: "گفتار و پدیده‌ها" (شرحی است بر پدیدارشناسی هوسرل)، "از نوشتارشناسی" (نقدی است بر این‌که چرا و چه‌طور نظریه‌هایی زبان و ارتباطات غربی، گفتار را بر نوشتار اولویت داده‌اند)، و نوشتار و تفاوت (مجموعه مقالاتی است که خوانش موشکافانه‌ای از چهره‌های کلیدی معاصر مانند سوسور، لوی-استروس، لویناس، و باتای دارند). پنج سال بعد، یعنی در ۱۹۷۲، سه کتاب دیگر منتشر کرد: پخشیدگی (باز هم درباره‌ی نوشتار است و خوانشی موشکافانه از افلاطون و مالارمه و فیلیپ سول)، مواضع (مجموعه‌ای از مصاحبه‌هایی که با دریدا شده است)، و حاشیه‌های فلسفه (مجموعه‌ای از خوانش‌های موشکافانه از متون فلسفی، که در حاشیه‌ی اندیشه‌های فلسفی و در حاشیه‌ی خود آن متون نگاشته شده است).

دریدا در ۱۹۶۷ درسی می‌دهد در دانشگاه جان هاپکینز با عنوان «ساختار، نشانه، و بازی در گفتمان علوم انسانی» (که بعداً در «نوشتار و تفاوت» منتشر می‌شود). این درس‌نامه، بیش از دیگر مقالات و کتاب‌های دریدا، باعث شد تا دریدا را با «پسا-ساختارگرایی» در ارتباط ببینند. این اصطلاح را نه خود دریدا، که ادبیات‌پژوهی امریکایی ابداع کرد که می‌خواست نظریه‌های دریدا را در پژوهش‌های خویش به کار بندد. این سخنرانی می‌تواند چکیده‌ای از اندیشه‌های اولیه‌ی دریدا به دست دهد، اندیشه‌هایی که هنوز هم تاثیرگذار هستند.

دریدا این مقاله را درباره‌ی انقلابِ روشنفکرانه‌ی ساختارگرایی نوشت، چرخشی زبان‌شناختی در اندیشه‌ی غربی که دریدا آن را لحظه‌ی دگرگون‌شونده، بی‌ثبات‌شدگی فهمِ موروثی از ثباتِ موثقِ زبان و معنا می‌داند. دریدا می‌گوید این دگرگونی پیچیده «لحظه‌ای است که زبان به مسائل جهان‌شمول حمله می‌برد، لحظه‌ای است که در غیاب یک مرکز یا خاستگاه، همه‌چیز بدل به گفتمان می‌شود. ... یعنی نظامی که در آن، مرکز مدلول است، خاستگاه مدلول استعلایی است، مطلقاً هیچ‌گاه بیرون از نظام تفاوت‌ها حاضر نمی‌شود» («ساختار، نشانه، و بازی» ص ۲۸۰). در این‌جا دریدا به همان چرخشی زبان‌شناختی ساختارگرایی اشاره می‌کند که سوسور به راه انداخت. این غیابِ مرکزِ ساختاری یا سنگِ بنا یا اصل

نظم‌دهنده («خدا»، «بودن»، یا هر «مدلول استعلایی» دیگری) در زبان، معنا را تضمین می‌کند، و وابستگی درونی نظام معنی‌دهی (signification) «حوزه و بازی معنی‌دهی را تا بی‌نهایت بسط می‌دهد». دریدا در این‌جا صرفاً ساختارگرایی سوسوری را با بازی بی‌نهایت و ناپیوستگی معنا تضعیف نمی‌کند؛ بل توجه را به کاربست جدی ساختارگرایی جلب می‌کند، یعنی این‌که هیچ‌چیزی بیرون از زبان نیست که بازی معنی‌دهی را کنترل یا محدود یا جهت‌دهی کند. نشانه‌ها ذاتاً ایستا و ثابت هستند، و همین‌طور هم معنا. «سرگشتی» ای (undecidability) نامتناهی در همه‌ی زبان‌ها نفوذ می‌کند.

سپس دریدا به این می‌پردازد که در این بحران معنا، گزینه‌های ما چه می‌تواند باشد. وی دو پاسخ یا دو واکنش به دست می‌دهد، دو «تفسیر تفسیر»؛ از یک سو، نوستالژی‌ای مالیخولیایی و اندوه‌ناکی به خاستگاه‌ها (و ریشه‌ها)، میلی به «معصومیت کهن و طبیعی» وجود دارد که «می‌خواهد حقیقت یا خاستگاه را کشف کند یا خواب کشف‌کردن حقیقت یا خاستگاهی را می‌بیند که از بازی فرار می‌کند ... و [خاستگاهی] که [نقش] ضرورت تفسیر را به‌عنوان یک تبعیدی بر عهده دارد». دریدا، پژوهش لوی-استروس درباره‌ی مؤلفه‌های اصلی اسطوره را نمونه‌ای از این نحوه‌ی تفسیر می‌داند (نمونه‌ی دیگر را می‌توان در تفسیر میرچیا الیاده از دین کیهانی به‌عنوان مجموعه‌ای علیه یکدستی زمینی جامعه‌ی مدرن یافت). از سوی دیگر، در جهانی که هیچ مرکزی یا اساسی یا امنیتی ندارد، تاکید بسیاری بر بازی می‌شود؛ نمونه‌اش را در نیچه می‌بینیم. هر دو [این واکنش‌های دریدا] به‌نوعی واکنشی به تجربه‌ی غرب مدرن از بی‌اساس‌بودن و جابه‌جاشدگی است. یکی از آنچه برای همیشه از دست رفته در نوستالژی دارد، در حالی که دیگری در بازی‌ای بی‌پایان و دربه‌در گم شده است.

دریدا برداشت خود از فاجعه‌ی ساختارگرایی را مکاشفه‌ی بزرگ نمی‌شمارد؛ نه حتی توصیفی که وی از آن دو شیوه‌ی واکنش نشان دادن به این فاجعه را. مکاشفه‌ی واقعی (که مکاشفه‌ای است از اساس‌هایی در این وضعیت جدید بی‌اساس) در ادامه‌ی این مقاله خواهد آمد. فاجعه‌ی بی‌اساس‌شدن اندیشه‌ی غرب، دنیا را (همان‌طور که ما [دنیا را] می‌شناسیم) و تصور می‌کردیم که می‌شناسیم) به چیزی اساساً دیگری گشوده است، [چیزی که] ادعا می‌کند دارد می‌آید اما هنوز نیامده است. درست مانند کتیبه‌هایی که جان (نویسنده‌ی «کتاب مکاشفه‌ی یوحنا») دیده اما هرگز نخوانده، مسئله [ی دریدا] هم‌چون مکاشفه‌ای در-راه ظاهر شده است.

معنای انتظار فاجعه‌ای که ما در پایان این مقاله می‌بینیم (انتظار چیزی که کاملاً ناشناخته اما فاش‌شده است) در پیش‌تر آثار دریدا حضور دارد. این معنا، به‌طور برجسته‌ای در مباحثی که دریدا بر مهدویت (messianism) (به‌ویژه در «اشباح مارکس») دارد سایه انداخته، و شاید منظور دریدا از آن یک نوع گرایش

تعیین‌نشدنی و گشوده به چیزی باشد که ناشناخته است و در-راه است، «دیگری» ای که پیش‌بینی‌پذیر نیست. از این نظر، مهدویت دریدا از فحوای مذهبی‌اش «تهی می‌شود». مهدویت دریدا «به‌طور کلی، اندیشیدن به دیگری است، به رخدادی که در-راه است» (اشباح مارکس، ص ۵۹) و خالی از هر فحوای خاصی است ([فحواهایی] مانند رستاخیز مسیح، پایان خونین و آتشین دنیا، و ...). پس دریدا مهدویت را «مهدویت بدون دین، حتی مهدی‌باوری‌ای بدون مهدویت» می‌داند. دریدا، در این‌جا و جاهای دیگر، فرم سنتی گفتمان الهیاتی (فاجعه‌باوری و انتظار مهدی‌باورانه) را اتخاذ می‌کند و آن را از همه‌ی فحوای مذهبی‌اش خالی می‌کند و بنابراین دگرگون‌اش می‌سازد. پس وقتی شوروی فرومی‌پاشد و مرگ مارکسیسم را جشن می‌گیرند و در آن اغراق می‌کنند، همین نیز بهانه‌ای می‌شود برای رستاخیز مارکس. اما مرگ دین یا «خدا»، برعکس، بهانه‌ای می‌شود برای رستاخیز یک کاملاً دیگری ناشناخته‌ی مذهبی یا در-راه.

از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۹۰، دریدا بر سر پرسش‌های نظری و دینی با فیلسوفان وارد گفتگو شد. وی در ۲۰۰۲ در برنامه‌هایی شرکت داشت که بر آثار وی و در رابطه با مطالعات انجیلی متمرکز شده بود (نشست سالانه‌ی آکادمی دین امریکا در تورنتو کانادا). وی در ۱۹۹۷ و ۱۹۹۹ در کنفرانس دوسالانه‌ی دین و پست‌مدرنیسم در دانشگاه ویلانووا شرکت کرد. در ۱۹۹۴ نیز با جیانی واتیمو (Gianni Vattimo) همکاری داشت تا سمپوزیومی از فیلسوفان قاره‌ای (از جمله هانس-گئورگ گادامر) را در ایتالیا سازمان‌دهی کنند که به موضوع دین و به‌خصوص ارتباط آن با واقعیت‌های جدید جهانی‌شدن می‌پرداخت.

مقاله‌ای که دریدا برای آن سمپوزیوم ایتالیا ارائه داد «ایمان و دانش» نام داشت که پنجاه و دو پاراگراف بود؛ دریدا در این مقاله مستقیماً تلاش کرده تا «دین» را نظریه‌پردازی کند و اهمیت آن‌چیزی که «بازگشت امر دینی» در دوره‌ی پست‌مدرن و دنیای پسا-روشنگری کاپیتالیسم جهانی و مبادله‌ی بین‌المللی ایده‌ها و سرمایه است را بفهمد.

دریدا [در این مقاله] تاکید می‌کند ما هرگز فراموش نخواهیم کرد که اصطلاح دین (religion) یک اصطلاح لاتین و مسیحی است، و تاریخ دین تطبیقی عمیقاً تحت تاثیر اندیشه‌ی مسیحی است. وقتی ما از دین حرف می‌زنیم، «ما داریم از لاتین هم حرف می‌زنیم». منظور دریدا از دین صرفاً مجموعه‌ی از باورها و آیین‌ها و رهنمودهای کلیسای مسیحی نیست. دین غربی - از نگاه دریدا - همه‌ی جنبه‌های فرهنگ غربی را شکل داده؛ نظام قضایی و حقوقی، اشکال حکومت، ارزش‌ها و مفاهیم اساسی سرشت آدمی و جامعه و دموکراسی و عدالت و ... . دریدا «دین» را فراتر از زمینه‌ی غربی و مسیحی‌اش می‌بیند («که زمانی در رُم بوده و بعد [مسیرش] منحرف شده و به ایالات متحده آورده شده»)، و می‌خواهد آن را اصطلاحی «جهانی» سازد؛ روندی که دریدا آن را «جهان-لاتینی‌سازی» دین

می‌نامد، شکلی از امپریالیسم که همه‌ی فرهنگ‌های متفاوتِ جهان (از جمله، «ادیان» آن‌ها) را به تصویر خودش تبدیل می‌کند. دریدا وقتی روند جهان-لاتینی‌سازیِ دین را ردگیری می‌کند، شتابِ این روند را در دهه‌های اخیر بسیار بالا می‌بیند؛ رسانه‌ها و فن‌آوری‌های ارتباطاتی جدید از سیر تا پیاز تنوع فرهنگی انسان را برای همگان افشا می‌سازند، و امپریالیسم اقتصادِ قانون و سیاستِ غرب را گسترش می‌دهند. دریدا تاکید می‌کند که دین، روحِ ماشینِ «تله‌تکنیک و علمی» امپراتوریِ اروپایی-امریکایی است.

دریدا در مبحث مربوط به جهان-لاتینی‌سازی دین، علاقه‌ی ویژه‌ای به این دارد که دین وقتی به فرهنگ‌های دیگر راه پیدا کرده چه‌طور هویتِ غربی‌اش (مسیحی، لاتین) را حفظ کرده است. وقتی دین خودش را به «دیگری‌ها»ی فرهنگی عرضه می‌کند، چه‌طور دست‌نخورده و آلوده‌نشده و «خالص» می‌ماند؟ دریدا برای کاویدن این پرسش، زبانِ گرامت‌پردازی و مصونیتِ ویژه را برمی‌گزیند. دریدا کاربردهای اولیه‌ی اصطلاح دین را پی می‌گیرد و می‌گوید که دین اصلاً درباره‌ی طردکردن (rejection) است. یعنی دین واکنشی مقاومتی در برابر تعدیِ دیگریت است، طردِ هر چیز خارجی‌ای که ممکن است کلیت و کمالِ دین را آلوده سازد. پس دین اصلاً درباره‌ی «آسیب‌ندیدن» و «خسارت‌ندیدن» (indemne) است؛ مثلاً اعترافات و آموزه‌های دین، اشکالِ گرامت‌پردازی هستند که تعدیِ ایده‌ها و کنش‌های خارجی را ممنوع و طرد می‌کند، و آیین‌هایی اعتراف و عشاءِ ربانی فرآیندهای تلافی‌گرانه هستند که قصدِ ترمیمِ آسیب‌ها و بازگرداندنِ خلوص [به دین] را دارند.

زبان دیگری که دریدا در این مقاله استفاده می‌کند، زبانِ زیست‌شناختی مصونیت است. دین یک دستگاه ایمنی است؛ سعی می‌کند بدنِ جامعه را از آلودگی‌های پادتن‌های خارجی مصون کند. باورها و کنش‌ها و نهادهای دینی می‌کوشند تا علیه تهدید خارجی آلودگی مصون‌سازی کنند؛ یعنی از کلیت/تقدسِ آسیب‌نیده‌ی پیکر اجتماع محافظت کنند. دریدا می‌گوید وقتی بنیادگرایان اسلامی «مدرنیته‌ی فن‌آورانه-اقتصادی» را نمی‌پذیرند، یک نمونه از همین [کارکرد دین] است. دین، به‌عنوان دستگاه ایمنی، قادر به خود-ویران‌گری هم هست. یعنی، دین می‌تواند بی‌نظمی و اختلالِ مصونیتِ خودبه‌خود (auto-immunity) ایجاد کند. مصونیتِ خودبه‌خود همانا مصون‌شدنِ یک ارگان در برابر دستگاه ایمنی خودش است، ویران‌کردنِ مصونیتِ خودش است، و گشوده‌شدنِ خود به دیگری. پس می‌توان به مصونیتِ خودبه‌خود این‌گونه نگاه کرد که دین ممکن است خودش را ساختارزدایی کند.

دریدا می‌گوید این مصونیتِ خودبه‌خود، این طردِ طردِ دیگری از سوی دین، در قلبِ سنت‌های دینی غرب هم وجود دارد. قطعاً در الهیاتِ آزادیِ یهودی و مسیحی هم وجود دارد، الهیاتی که خدا را طرفدار فقرا و محرومین و «غریبه‌ای در قلب‌های شما» می‌داند و مومنان را به انجام همان کارها فرامی‌خواند، و بنابراین با

گشوده کردن خودشان به دیگری، سلامت و خلوص خودشان را به خطر می‌اندازند. در این سنت‌های مذهبی غربی، یک دستور اخلاقی است که خود را به شدیدترین شکل ممکن به غریبه بگشاییم، که این‌گونه حتی هویت و امنیت خود را به خطر می‌اندازیم. پس دین با خودش تنش دارد، حتی در اصلی‌ترین مفاهیم عدالت نیز [با خودش تنش دارد]. عدالت، از یک سو به‌عنوان دستگاه ایمنی، قانون و نظم منع‌کننده دانسته می‌شود. و از سوی دیگر عدالت به‌عنوان مصونیت خودبه‌خودی، گشودگی خود-دگرگون‌کننده و خود-به‌خطرانداز نسبت به دیگری دانسته می‌شود.

### برای مطالعات بیشتر

از دریدا

"Villanova Roundtable." In *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida, with a Commentary by John D. Caputo*, edited by John D. Caputo. New York: Fordham University Press, 1997

*Acts of Religion*. Edited by Gil Anidjar. New York and London: Routledge, 2002.

"Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone." Translated by Samuel Weber. In *Religion*, edited by Jacques Derrida and Gianni Vattimo. Stanford: Stanford University Press, 1998

*Of Grammatology*. Translated by Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976; corrected edition 1998.

*Dissemination*. Translated by Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

David, Catherine. "An Interview with Derrida." Translated by David Allison. In *Derrida and Difference*, edited by David Wood and Robert Bernasconi. Warwick: Parousia Press, 1985

"On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida." Edited by Richard Kearney. In *Questioning God*, edited by John D. Caputo, Mark Dooley, and Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

"Letter to a Japanese Friend." In *Derrida and Différance*, edited by David Wood and Robert Bernasconi. Warwick: Parousia Press, 1985.

*Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Translated by Peggy Kamuf. New York and London: Routledge, 1994.



Writing and Difference. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

درباره‌ی دریدا

Beal, Timothy K. "Specters of Moses." In *Imagining Biblical Worlds*, edited by David M.Gunn and Paula M.McNutt. New York: Continuum, 2003

Caputo, John D. *Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

———. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, with a Commentary by John D.Caputo. New York: Fordham University Press, 1997.

Handelman, Susan A. *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: State University of New York Press, 1982.

Hart, Kevin, and Yvonne Sherwood, eds. *Derrida and Religion: Other Testaments*. New York and London: Routledge, 2004.

Hart, Kevin. *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Linafelt, Tod. "The Undecidability of brk in the Prologue to Job and Beyond." *Biblical Interpretation* 4 (1995): 1–18.

Moore, Stephen D. *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write*. New Haven: Yale University Press, 1992

Schneidau, H.N. "The Word Against the Word: Derrida on Textuality." *Semeia* 23 (1982): 5–28

Sherwood, Yvonne. "Derrida." In *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, edited by A.K.M.Adam. St. Louis: Chalice, 2000

Taylor, Mark C. *Tears*. Albany: State University of New York Press, 1990

## میشل فوکو



میشل فوکو (۱۹۲۶ - ۱۹۸۴)، فیلسوف، خیره در زمینه تاریخ اجتماعی و روشنفکری و منتقد فرهنگی بود. وی در پواتیه (فرانسه) در خانواده‌ای مرفه به دنیا آمد. بعد از جنگ جهانی دوم (۱۹۴۶) به پاریس رفت و در اکول نرمال سوپریور پذیرفته شد، در رشته‌های فلسفه (۱۹۴۸) و روان‌شناسی (۱۹۴۹) فارغ‌التحصیل شد و در ۱۹۵۲ اجازه‌ی آموزش

فلسفه پیدا کرد. وی مانند دیگر روشنفکران فرانسوی دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ عضو حزب کمونیست فرانسه شد، اما سه سال بعد (۱۹۵۳) پس از خواندن نیچه از این حزب کناره گرفت.

فوکو در طول دهه‌ی ۱۹۵۰ و سال‌های اولیه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰، در دانشگاه‌های اروپایی تدریس می‌کرد و هم‌زمان روی نخستین کتاب‌های تاثیرگذارش یعنی «دیوانگی و تمدن» (به فرانسوی، ۱۹۶۱) و «زایش درمانگاه» (به فرانسوی، ۱۹۶۳) و «نظم چیزها» (به فرانسوی، ۱۹۶۶) کار می‌کرد. این کتاب‌ها در فرانسه جزو پرفروش‌ترین کتاب‌ها بودند و فوکو را پرآوازه کردند.

دولت فرانسه در واکنش به اعتصاب‌ها و تظاهرات دانشجویی مه ۱۹۶۸، دانشگاه پاریس هشت را در شهر و سن گشود. کرسی بخش فلسفه را به فوکو دادند (فوکو به‌هنگام تظاهرات در تونس به سر می‌برد). فوکو در ۱۹۷۰ به کالج دو فرانس (که معتبرترین نهاد دانشگاهی فرانسه است) وارد شد. این منصب همیشگی (استاد تاریخ نظام‌های اندیشه) به فوکو این فرصت را داد تا بقیه‌ی عمرش را صرف پژوهش و نوشتن کند. تنها مسئولیت آموزشی فوکو در این منصب آن بود که سالانه چند سخنرانی درباره‌ی کارهایش داشته باشد.

در طول این سال‌ها، فوکو بیش از پیش درگیر فعالیت اجتماعی و سیاسی شد. برای نمونه، وی از حقوق زندانیان دفاع می‌کرد و همین مسئله روی ایده‌ی فوکو از تاریخ نظام زندان («انضباط و تنبیه» ۱۹۷۵) تاثیر گذاشت. در همین سال‌ها بود که توجه‌اش به مسئله‌ی امورجنسی (sexuality) جلب شد و نخستین جلد از سه جلد «تاریخ امورجنسی» را در سال ۱۹۷۶ منتشر کرد. فوکو دو جلد دیگر را پیش از مرگ‌اش در سال ۱۹۸۴ بر اثر بیماری ایدز، کامل کرد.

ارزیابی ما از تفکرات و ایده‌های فوکو هر چه باشد، نمی‌توان در این شک کرد که پرسش‌ها و مسایلی که فوکو پیش کشید علوم انسانی و علوم اجتماعی را از نو شکل داد. برون‌دادِ دانشگاهی فوکو هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ وسعتِ علایق و ایده‌ها خیره‌کننده است. از میان موضوعاتی که فوکو بدان‌ها علاقمند بود و روی‌شان کار کرد، می‌توان به دیوانگی، تنبیه، نظام پزشکی و امورجنسی اشاره کرد. دین نیز (مستقیم و غیرمستقیم) در آثار فوکو وارد شده است (فوکو یک مجموعه مقاله درباره‌ی دین دارد؛ «دین و فرهنگ» ۱۹۹۹).

فوکو در آثارش بی‌وقفه دارد دانش مرسوم ما از ماهیت انسان و تاریخ و جهان و کاربست‌های اجتماعی و سیاسی چنین دانشی را به چالش می‌کشد. در همین راستا، وی پیش‌فرض‌های صاحب‌نظران مدرنیستی مانند فروید و مارکس را به پرسش می‌گیرد، کسانی که ایده‌های‌شان روشنفکری مرسوم سده‌ی بیستم فرانسه را پی‌ریزی کرده است.

فوکو معیارهای «علوم انسانی» را می‌کاود، معیارهایی که گفتمان‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی، دانش و سوژگانی (subjectivity) را می‌سازند. فوکو بیش‌تر درباره‌ی این نوشته است که نهادهای گوناگون (مانند درمان‌گاه‌های روان‌پزشکی و زندان‌ها و مدارس و...) چگونه گفتمان‌هایی را تولید می‌کنند که بدنه‌ی دانش را می‌سازند. انسان‌ها درون این گفتمان‌های متفاوت، تبدیل به سوژه‌هایی انضباط‌یافته (disciplined) می‌شوند. فوکو نشان می‌دهد که دانش و قدرت چگونه در این فرآیند با یک‌دیگر ارتباطی تنگاتنگ یافته‌اند. پس اصطلاحاتی مانند گفتمان و سوژگانی و دانش و قدرت، برای فهمیدن نظریه‌های فوکو کلیدی هستند. این مفاهیم را می‌توان به سه حوزه‌ای متعلق دانست که در تحلیل‌های فرهنگی فوکو وجود دارند:

(یک) دیرینه‌شناسی دانش (archaeology of knowledge)

(دو) تبارشناسی قدرت (genealogy of power) و

(سه) اخلاق.

دغدغه‌ی این سه حوزه، ایده‌ی «سوژه» و روند سوژه‌شدن (subjectivization) (یعنی روندی که در آن انسان/سوژه ساخته می‌شود - بنگرید به «باتلر» و پارادوکس سوژگانی؛ باتلر این ایده را از فوکو گرفته و بسط داده).

«دیرینه‌شناسی دانش» عنوانی است که فوکو (در کتابی با همین عنوان منتشرشده در ۱۹۶۹) به روش تحقیق روشنفکرانه می‌دهد. دیرینه‌شناسی، از نظر فوکو، به تحلیلی تاریخی اشاره دارد که می‌خواهد گفتمان‌هایی را فاش سازد که درون نظام‌های معنا عمل می‌کنند. دغدغه‌ی فوکو این نیست که «حقیقت»

تاریخی را فاش سازد، بل می‌خواهد بداند شکل‌گیریِ گفتمان‌ها (برای نمونه، گفتمان‌های پزشکی یا امورجنسی) چگونه طبیعی و بدیهی پنداشته شده‌اند، چگونه شد که تصور می‌شود آن‌ها جهانِ دانش را به‌درستی بازنمایی می‌کنند.

فوکو که زیر تاثیر ساختارگرایی بود، می‌خواست ساختارها و قواعدی را فاش سازد که در گفتمان‌ها چیده شده‌اند؛ دانش از طریق همین ساختارها و قواعد است که ساخته شده و کارکرد دارد. آنها دانش گفتمانی چیزهایی را که ما می‌توانیم بگوییم و انجام دهیم (همراه با چیزهای دیگر) تنظیم می‌کنند، درست و نادرست را برمی‌سازند، و دانش‌بودن چیزی را مشخص می‌کنند. کوتاه بگوییم؛ گفتمان، دانش را می‌سازد و کنترل‌اش می‌کند. گفتمان پزشکی، دانش پزشکی و کنش‌های مربوطه را می‌سازد (کنش‌هایی مانند روابط پزشک-بیمار، جداسازی بیماری‌های جسمی و روانی، ارزش خدمات پزشکی، پایگان‌سازی درون حرفه‌ی پزشکی، و کسانی که می‌توانند خودِ گفتمان پزشکی را تولید کنند). مهم این‌جاست که روشِ دیرینه‌شناختی فوکو، گفتمان‌ها را هم سیال و تغییرپذیر می‌داند و هم نظام‌مند و ایستا. گفتمان پزشکی در دوره‌ی رنسانس هیچ شباهتی به گفتمان پزشکی معاصر ندارد، و هر کدامشان آرشیو تاریخی متمایزی دارد. همین دگرگونی‌های تاریخی است که فوکو می‌خواهد به‌وسیله‌ی دیرینه‌شناسی دانش فاش‌شان سازد. وی گفتمان‌های دیوانگی و خرد و دیوانه‌خانه‌ها را در کتاب «دیوانگی و تمدن» بررسی می‌کند و گفتمان‌های کنش پزشکی و «نظارت» (gaze) پزشکی را در کتاب «زایش درمانگاه».

فوکو کل دهه‌ی ۱۹۷۰ را صرف پژوهش درباره‌ی همانی کرد که به آن «تبارشناسی قدرت» (genealogy of power) می‌گوید، یعنی تاریخ معناها و تأثیرات قدرت و این‌که گفتمان و «فن‌آوری‌های قدرت» چگونه به کار گرفته شده‌اند تا رفتار انسان را انضباط دهند. فوکو اصطلاح تبارشناسی را شیوه‌ای از تحلیل تاریخی می‌داند و در کتاب‌هایی چون «انضباط و تنبیه» (۱۹۷۵) و «تاریخ امورجنسی: جلد اول (مقدمه)» (۱۹۷۶) از آن شیوه استفاده کرده است. فوکو مفهوم تبارشناسی را از نیچه گرفته است، و آن مفهوم را در مقاله‌ی «نیچه، تبارشناسی، تاریخ» (۱۹۷۱) توضیح داده است.

درکِ فوکو از ماهیتِ تاریخ از این نظر مهم است که دیدگاهِ مرسومِ معطوف به تاریخ، یعنی نگاهِ غایت‌باور را برمی‌اندازد. نگاه غایت‌باور به تاریخ - یعنی روایتِ علت‌ها و معلول‌هایی که رخدادها را تولید می‌کنند و بنابراین کشف‌شدنی هستند - مبتنی بر مسیری خطی و منطقی است و به پیشینه و خاستگاه‌ها برمی‌گردد. فوکو هم تاریخ را روایت می‌داند، اما روایتی که تکه‌تکه است، غیرخطی است، پیوسته نیست، و در آن رابطه‌ی یقینی‌ای بین علت و معلول وجود ندارد. فوکو این فرم از تحلیل تاریخی را تبارشناسی می‌نامد و آن را این‌گونه توصیف می‌کند: «تبارشناسی، مستندسازیِ باستانی و موشکافانه و صبورانه است. تبارشناسی

روی کاغذ پوست‌هایی ژولیده و مغشوش کار می‌کند، روی مستندات می‌کند که به مرور زمان خراشیده شده‌اند و از آنها رونوشت‌های فراوانی در طول زمان تهیه شده است.» («نیچه، تبارشناسی، تاریخ»، ص ۱۳۹) تاریخ از دید فوکو، متن است و روایتی را انتقال می‌دهد که مبهم و متناقض است. تاریخ علایمی از اصلاحات مکرر دارد؛ افزوده‌ها، زدوده‌شده‌ها، آرایش‌ها، و دیگر تعمیرات متنی. این‌ها هستند که نمی‌گذارند مسیر خطی علت-معلول را بگیریم تا به یک خاستگاه برسیم. از دید فوکو، همه‌ی خاستگاه‌ها پنهان شده‌اند و نمی‌توان دوباره کشف‌شان کرد. حقیقت تاریخی نیز از سرنوشتی مشابه رنج می‌برد؛ اما با این وجود حقیقت‌ها هنوز موضوع ادعا هستند و دشوار می‌توان ردشان کرد. فوکو، با پیروی از نیچه، حقیقت را خطا می‌داند: «حقیقت بی‌شک نوعی از خطاست که نمی‌توان ردش کرد، چون دیرهنگامی است که شکل تغییرناپذیری به خود گرفته و در تنور تاریخ پخته شده است.» («نیچه، تبارشناسی، تاریخ» ص ۱۴۴).

روش تبارشناسی بر ماهیت تفسیری همه‌ی روایت‌های گذشته تاکید دارد (بنگرید به هیدن وایت). افزون بر آن، گذشته‌ی تاریخی همیشه و به‌ناگزیر از طریق علایق و دغدغه‌های معاصر خوانده می‌شود. وقتی تصدیق کنیم که تاریخ‌دان‌ها در روایت‌هایی که می‌سازند سرمایه‌گذاری سیاسی و ایدئولوژیکی می‌کنند، عینیت به پرسش کشیده می‌شود. حتی اگر حقیقت تاریخی وجود هم داشته باشد، تاریخ‌دان‌ها هیچ دسترسی ویژه یا منحصرانه‌ای به آن ندارند. فوکو بیشتر به این علاقمند است که مستندات تاریخی را به‌عنوان گفتمان‌های دانش بفهمد، گفتمان‌هایی که برخی چشم‌اندازها را برجسته می‌سازند و برخی دیگر از چشم‌اندازها را سرکوب. فوکو می‌خواهد گذشته را از نو بخواند و این داستان (گذشته) را از چشم‌انداز دیگری روایت کند. رویکرد تبارشناختی متضاد با آن ایده‌ای است که تاریخ را به «حقیقت» رویدادهای گذشته مربوط می‌داند؛ یعنی متضاد با ایده‌ای که باور دارد تاریخ اتفاق‌های «واقعی» را به ما می‌گوید. فوکو می‌خواهد با تعقیب کردن چند روایت کلان‌زودگذری که سعی می‌کنند شکاف‌ها و ناپیوستگی‌ها را بپوشانند، گذشته را به‌گونه‌ای تفسیر کند که ابهام و تکه‌تکه‌گی و کشمکش را برجسته سازد که برای همه‌ی تحلیل‌های تاریخی ضروری است. از دید فوکو، اگر قرار باشد مفهوم خاستگاه تاریخی را به کار ببریم، باید تصدیق کنیم که برای هر گذرگاه تاریخی چندین خاستگاه وجود دارد. تاریخ همانا داستان یکپارچه‌ای است که چندگانگی روایت‌های مربوط به گذشته را در خود دارد. پس ما نباید تاریخ را برحسب یک گذشته‌ی ایستا و ثابت ببینیم، بل یک فرآیند روایتی است که پیوسته در حال تغییر است.

فوکو این تحلیل تبارشناختی را برای تاریخ قدرت به کار می‌بندد و می‌خواهد بکاود که قدرت چگونه عمل می‌کند و انواع مشخصی از سوژه‌ها را تولید می‌کند. از دید فوکو، قدرت نیروی یکپارچه‌ای نیست که در همه‌ی مکان‌ها و زمان‌ها با یک ظاهر پدیدار شود. بل قدرت یک تاریخ تبارشناختی دارد و بسته به جا و مکان و چشم‌انداز

نظری به‌طور متفاوتی فهم می‌شود. برای نمونه، دیدگاه مارکسیستی به قدرت که آن را نیرویی می‌داند که دولت و شرکت‌ها (که ابزار اقتصادی تولید را در کنترل خویش دارند) به کارش می‌گیرند با دیدگاه فمینیستی به قدرت پدرشاهی بسیار تفاوت دارد. به همین نحو، فوکو قدرت را چیزی می‌داند که دارای تاریخ است، تاریخی که هم مواردی از قدرتِ ستمگری را در خود دارد و هم مواردی از قدرتی که مقاومت در برابر ستم است. فوکو در «سوژه و قدرت» (۱۹۸۲) می‌گوید که مفهوم قدرت باید همیشه شامل امکان مقاومت در برابر قدرت باشد. پس قدرت همیشه یک رابطه است، رابطه‌ای که سوژه‌ها را می‌سازد. اما می‌توان در برابر روابط قدرت مخالفت و ایستادگی کرد، یعنی می‌توانیم با موقعیت سوژگانی‌ای مخالفت کنیم که گفتمان‌ها و کنش‌های مادی سعی می‌کنند بر ما تحمیل کنند. قدرت از دید فوکو مانند رگ است؛ در سراسر بدن اجتماعی جریان دارد، نه این‌که از بالا سرچشمه گرفته باشد.

فوکو پژوهش تبارشناختی را به کار می‌برد تا نشان دهد که قدرت از چه راه‌هایی دخالت می‌کند تا سوژه‌ها و سوژگانی را برساند. همان‌گونه که فوکو در سخنرانی‌ای (در سال ۱۹۸۰ در دانشکده دارتموث) می‌گوید «من تلاش کرده‌ام تا از طریق تبارشناسی سوژه، فلسفه سوژه را ایجاد کنم؛ ساخت سوژه را در سراسر تاریخ مطالعه کنیم تا به مفهوم مدرنِ خویشتن (self) رهنمون شویم. این همیشه کار ساده‌ای نیست، چون ترجیح بیش‌تر تاریخ‌دان‌ها تاریخ روندهای اجتماعی است، و ترجیح بیش‌تر فیلسوفان سوژه‌ای بدون تاریخ است» («درباره‌ی آغاز هرمنوتیکِ خویشتن» ص ۱۶۰). دیدگاه تبارشناختی به سوژگانی برآمده از دیدگاه‌های ذات‌گرایانه به سوژه‌ی انسانی است، دیدگاه‌هایی که سوژگانی را باشنده‌ای مفرد و ترانساندانتال می‌بینند.

فوکو در کارهای اخیرش، مسئله‌ی «[فلسفه‌ی] اخلاقِ خویشتن» را پیش می‌کشد. اخلاقِ خویشتن به معنی «اخلاقیات» افراد نیست. بل، فوکو علاقه‌مند است تا «تکنیک‌ها» یا «تکنولوژی‌ها»ی خویشتن (self) را مشخص سازد، یعنی اشکال تنظیم‌شده‌ی رفتار که سوژه‌ی انسانی خاصی را برمی‌سازند. ممکن است سوژه چنین تکنولوژی‌هایی (مانند الگوهای رفتار جنسی و سیاسی و قانونی و آموزشی و دینی که سوژه را برمی‌سازند) را بدیهی و مفروض بگیرد و یا حتی اصلاً متوجه‌شان نشود. با وجود این، کارکرد این تکنولوژی‌ها آن است که درونِ نظمِ قدرت/دانش، بدن و روان را انضباط دهند. تکنیک‌ها کارشان سوژه‌سازی است، و معنی و مفهومِ خویشتن را برای فرد می‌آفرینند و شکل می‌دهند. این کنش‌های سوژه‌سازی جهان‌شمول نیستند، تنوعی دارند بسته به زمان و مکان. فوکو با پرداختن به تکنولوژی‌های خویشتن می‌خواهد فاش سازد که آنها چگونه در برسازی سوژه‌ها دخیل هستند.

تکنولوژی‌های خویشتن، از دید فوکو، کنش‌هایی هستند «که به افراد اجازه می‌دهند تا با ابزار خودشان یا با کمکِ ابزار دیگران، شماری از عملیاتی را بر روی بدن و روان و اندیشه و رفتار و زیست خودشان پیاده کنند، و خودشان را به‌گونه‌ای دگرگون کنند که به وضعیتِ شادمانی و پاکی و خرد و کمال و جاودانگی دست یابند» («تکنولوژی‌های خویشتن» ص ۱۴۶). در این‌جا مهم آن ایده‌ی اخلاقی‌ای است که می‌گوید افراد می‌توانند در برابر قدرت مخالفت و ایستادگی کنند و با به کار بستن تکنیک‌های خویشتن، سوژگانی خودشان را دگرگون سازند. تکنیک‌های خویشتن همگی درباره‌ی انضباط است، اما نه انضباطی که به‌عنوان سلطه‌ی خویشتن (self) تعبیر شود؛ این تکنیک‌ها موجب دگرگونی‌های مثبتِ خویشتن نیز می‌شوند.

فوکو می‌گوید که اخلاق، سه مرجع دارد:

(یک) قاعده‌ی اخلاقی،

(دو) رفتارهای مربوط به آن قاعده، و

(سه) شیوه‌ای که شخص با خودش رفتار و برخورد می‌کند.

فوکو عمدتاً به جنبه‌ی سوم می‌پردازد.

از دید فوکو، برخورد با خود به این مربوط می‌شود که فرد خودش را چگونه ببیند و چگونه از خودش سوژه‌ای اخلاقی بسازد. این جنبه در تضاد با آن ایده‌های اخلاق است که رفتار فرد را با یک قاعده‌ی ترانسندانت اخلاقی می‌سنجند. برای نمونه، فوکو در کتاب سه‌جلدی «تاریخ امورجنسی» به این پرسش می‌پردازد که امورجنسی، برخلاف دیگر حوزه‌ها (حوزه‌هایی مانند غذا یا ورزش)، چرا و چگونه به ابژه‌ی گفتمانِ اخلاقی تبدیل شده است.

## فوکو و دین‌پژوهی

بسیاری از ایده‌ها و مفهوم‌های فوکو در دین‌پژوهی دانشگاهی وارد شده است. پرسش‌ها و مسائلی که فوکو در رابطه‌ی با گفتمان و تبارشناسی و قدرت و دانش پیش کشیده است، در بررسی متون و کنش‌های دینی نیز کاربرد دارد.

پرسش‌های فوکو ما را وامی‌دارند تا به ورای توصیفاتِ سنتیِ مدرن از جهان‌بینی یا «ذات» دین برویم، ذاتی که در آرای الهیاتی/فلسفی و آیین‌های اصلی بروز می‌یابد. اگر از فوکو پیروی کنیم، باید پرسیم آیا تاریخ ادیان شاهراهی مشترک به یک خاستگاه دارد یا که تاریخ هر سنتِ دینی‌ای همیشه تبارشناختی است (یعنی

ناکامل است و داغِ پارگی و قدرت بر چهره دارد، یعنی «عرصه‌ای پُر از کاغذپوست‌هایی زولیده و مغشوش» است؟ به همین شکل، می‌توانیم بیژوهیم که سنت‌های دینی چگونه توده‌ای از گفتمان‌ها را برمی‌سازند که خود آنها سوژه‌های دینی را می‌آفرینند و تکنولوژی‌های خویشتن را جهتِ منضبط‌سازی بدن‌ها به کار می‌گیرند.

گرچه فوکو چیز زیادی درباره‌ی دین ننوشته است، اما دو کتاب هست که سعی می‌کنند تا خلاّ توجه‌ی دانشگاهی به علاقه‌ی فوکو به دین و تجربه‌ی دینی و معنویت را پر کند: یکی «فوکو و دین» (نوشته‌ی جرمی گرت) که مطالعه‌ی جایگاه دین در اندیشه‌ی فوکو است، و دومی «فوکو، دین و فرهنگ» که مجموعه‌ی نوشته‌ها و سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های فوکو درباره‌ی دین است.

چه دیدگاه‌های تئوریکِ فوکو را در مطالعه‌ی متون و کنش‌های مذهبی به کار بندیم و چه نظریاتِ صریح وی را درباره‌ی دین بکاویم، آثار وی برای بررسیِ تلاقی‌گاه دین و فرهنگِ عزیمت‌گاهِ مهمی به شمار می‌رود.

## برای مطالعات بیشتر

از فوکو

Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason. Translated by Richard Howard. New York: Vintage, 1973

The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception. Translated by A.M.SheridanSmith. New York: Pantheon, 1973

The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage, 1970

The Archaeology of Knowledge. Translated by A.M.Sheridan-Smith. London: Tavistock, 1974

The History of Sexuality. Vol. I, An Introduction. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage, 1978

"Nietzsche, Genealogy, History." In Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, edited by Donald F.Bourchard. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977



"The Subject and Power." Afterword to Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, edited by Hubert L.Dreyfus and Paul Rabinow. Chicago: University of Chicago Press, 1983

"Technologies of the Self." In The Essential Foucault, edited by Paul Rabinow and Nikolas Rose. New York: The New Press, 2003

"About the Beginning of the Hermeneutics of the Self." In Religion and Culture, edited by Jeremy R.Carrette. London and New York: Routledge, 1999

Religion and Culture. Edited by Jeremy R.Carrette. London and New York: Routledge, 1999

درباره‌ی فوکو

Carrette, Jeremy R. Foucault and Religion: Spiritual Corporeality and Political Spirituality. London and New York: Routledge, 2000

Castelli, Elizabeth A. Imitating Paul: A Discourse on Power. Louisville, KY.: Westminster/John Knox Press, 1991

Clark, Elizabeth A. "Foucault, the Fathers, and Sex." Journal of the American Academy of Religion 56 (1988): 619–41

Danaher, Geoff, Tony Schirato, and Jen Webb. Understanding Foucault. London: Sage Publications, 2000

Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983

George, Mark K. "Assuming the Body of the Heir Apparent: David's Lament." In Reading Bibles, Writing Bodies: Identity and the Book, edited by David M.Gunn and Timothy K.Beal. London and New York: Routledge, 1996

McNay, Lois. Foucault and Feminism: Power, Gender, and the Self. Boston: Northeastern University Press, 1992

Mills, Sara. Michel Foucault. London and New York: Routledge, 2003

Moore, Stephen D. Poststructumlism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross. Minneapolis: Fortress Press, 1994

## هانس-گئورگ گادامر



هانس-گئورگ گادامر (۱۹۰۰ - ۲۰۰۲) در ماربورگ آلمان به دنیا آمد. در دانشگاه ماربورگ فلسفه و واژه‌شناسی کلاسیک خواند، و دکترای خویش را با راهنمایی مارتین هایدگر در سال ۱۹۲۹ گرفت. وی سمت‌هایی در دانشگاه‌های ماربورگ، لایپزیگ، فرانکفورت، و هایدلبرگ داشت. گرچه در ۱۹۶۸ بازنشسته شد اما تا زمان مرگ‌اش در سال ۲۰۰۲ هم‌چنان می‌پژوهید و می‌نوشت. مجموعه‌ی کامل آثار وی، ده جلد است.

گادامر، به‌همراه هایدگر و پل ریکور، یکی از مهم‌ترین چهره‌ها در هرمنوتیک سده‌ی بیستم بود. هرمنوتیک علم و هنر تفسیر است، پژوهش‌گری‌ای است که ابتدا برای مطالعه‌ی متون مقدس یهودی و مسیحی به کار می‌رفت. هرمنوتیک، در آثار گادامر، از علم تفسیر به علم فهم تبدیل شد، جایگزین متافیزیک و هستی‌شناسی به عنوان سروران علوم انسانی گردید و به این پرداخت که انسان چگونه معنای خود و جهان را اندر می‌یابد و می‌فهمد.

## فلسفه‌ی گادامر

شناخته‌شده‌ترین و مؤثرترین کار گادامر «حقیقت و روش» است که در ۱۹۶۰ به آلمانی منتشر شد و در ۱۹۷۵ به انگلیسی ترجمه شد. در این اثر است که وی نظریه‌ی فهم را به‌عنوان یک نظریه‌ی زبان‌شناختی و تاریخی پایه‌ریزی می‌کند. فهم در زبان شکل می‌گیرد، و بسته به اینکه در چه پهنه‌ی زبانی‌ای یا زیر مناسبات دیگری شکل بگیرد، تمایز می‌یابد. زبان صرفاً ابزاری برای برقراری ارتباط نیست، بل رسانه‌ای است که فرد در آن زندگی می‌کند، حرکت می‌کند و هستی دارد. بدون زبان، هیچ فهمی از خود یا از دیگران نخواهیم داشت. فرد درون زبان به دنیا می‌آید و رشد می‌کند و به‌عنوان سوژه شکل می‌گیرد. زبان، «خانه‌ی هستی» است. به همین نحو، هیچ فهمی وجود ندارد که ریشه در بافت تاریخی خاصی نداشته باشد. گادامر، با پیروی از مفهوم هایدگری وجود به‌عنوان دازاین (یعنی هستن در اینجا/آنجا)، تاکید می‌کند که انسان همیشه و از قبل در جایی هست. هستی انسان همیشه بودن-در-این-جهان است، و انسان نمی‌تواند موقعیت‌مندی تاریخی-

فرهنگی خود را از فهم‌اش بزداید. گادامر این موقعیت‌مندی تاریخی و زبان‌شناختی انسان را با مفهوم Wirkungsgeschichte بیان می‌کند که به معنای تاریخ اثر (یا تأثیر) است و زیر تأثیر بودن تاریخی انسان را می‌رساند.

اما این رخداد هرمنوتیکی هنوز بُعد دیگری و افق دیگری دارد. چیزی (اثر هنری، متن، برساخته‌ی فرهنگی، ایده و...) است که «دیگر» است، که انسان با آن روبه‌رو می‌شود و می‌خواهد بفهمدش. فهم، فرآیندی است که درش آن چیز یا ایده یا فرد «دیگر»، معنی‌دار می‌شود، یعنی فهمیده می‌شود. گادامر این فرآیند فهم را ادغام افق‌ها (fusion of horizons) می‌نامد. از یک سو، افق فردی که می‌خواهد بفهمد، درون زمینه‌ی تاریخی و زبانی خاص فرد قرار گرفته و سنت‌های پیشاموجود یا تاریخ اثرگذار [آن زمینه‌ی تاریخی و زبانی] افق فرد را شکل داده‌اند. از سوی دیگر، چیزی یا کسی یا متنی وجود دارد که فرد می‌خواهد بفهمدش. و این افق دیگر، از زمینه‌ی تاریخی و زبانی کم‌وبیش ناآشنایی پدیدار می‌شود. در فرآیند هرمنوتیکی (یعنی فرآیند تفسیر)، افق مفسر با افق‌های دیگر ادغام می‌شود، معنی جدیدی ساخته می‌شود که گفت‌وگویی است و با فهم تک‌گویی مفسر یکی نیست.

نظریه‌ی فهم گادامر به‌عنوان یک نظریه‌ی تاریخی و زبان‌شناختی، نقد اندیشه‌ی روشنگری است؛ نقد تصور ایده‌آل مفسری عینی [و بی‌طرف] که از همه‌ی جریان‌ها و تأثیرهای فرهنگی‌ای که فهم انسان را در معرض سوگیری قرار می‌دهند، جدا باقی می‌ماند. از دید گادامر، فهم غیرسوگیر وجود ندارد. فهم همیشه با پیشافهم درگیر است. ما همیشه و از قبل در جایی از تاریخ قرار داده شده‌ایم، که فرهنگ و زبان‌مان ما را شکل داده است، و همین موقعیت‌مندی است که فهم ما از چیزها را شکل می‌دهد. ما در تک‌تک لحظات فهم، افق خودمان و تاریخ اثرگذار خودمان را وارد می‌کنیم و [بنابراین] سوگیری می‌کنیم. از دید گادامر «سوگیری‌های فرد، و نه داورها، واقعیت تاریخی بودن فرد را برمی‌سازد» (حقیقت و روش، ص ۲۴۵).

گادامر با احیاکردن سوگیری، نظریه‌ی هرمنوتیکی خود را در تضاد با سنت نقد ایدئولوژی قرار می‌دهد؛ چون نظریه‌ی گادامر برمی‌نهد که هیچ موضع غیرایدئولوژیکی وجود ندارد که بتوان از درون آن یک ایدئولوژی را نقد کرد. همین هم گادامر را برای برخی چنان می‌نماید که وی به موضع پیشانقدی بازگشته و بنابراین منجر به بحث‌های مشهوری شده که با یورگن هابرماس داشته؛ هابرماس مدعی است که موضع گادامر نمی‌تواند بفهمد که ایدئولوژی چه‌طور می‌تواند از طریق نمودهای پنهان نیرو، [مسیر] ارتباط‌گرفتن را منحرف سازد. هابرماس هم‌چنین بحث می‌کند که گادامر اعتبار بیش از حدی به قدرت زمینه‌ی تاریخی و زبانی‌ای می‌دهد که ما را برمی‌سازد. هابرماس، بر خلاف گادامر، بیش‌تر به سمت آینده جهت‌گیری

کرده و دغدغه‌ی رهایی‌بخشی دارد، به این فکر می‌کند که [آینده] چگونه باید باشد، و نه [هم‌چون گادامر] به چه بوده و چه هست.

## گادامر و دین

گرچه گادامر نظریه‌پرداز دین نیست، اما نظریه‌ی هرمنوتیک‌اش را مکرراً در مطالعه‌ی اسطوره‌های دینی و متون مقدس به کار بسته‌اند. گادامر در اواخر زندگی‌اش (در ۹۲ سالگی) در همایش کوچکی شرکت می‌کند که ژاک دریدا و جانی واتیمو درباره‌ی دین برگزار می‌کنند. موضوع اصلی این همایش «دین و دین‌ها» بود؛ یعنی رابطه‌ی بین ایده‌های جهان‌شمول و نظریه‌های دین از یک سو، و دین‌های واقعی و تاریخی (همان‌طور که در عمل وجود دارند) از سوی دیگر. آیا ما می‌توانیم در حالت کلی از «دین» حرف بزنیم؟ آیا چیزی به‌عنوان «دین» وجود دارد؟

گادامر در سخنرانی‌اش (با عنوان «گفتگوهای در جزیره‌ی کاپری») دو نکته را طرح می‌کند که شایسته است این‌جا بررسی‌شان کنیم:

نکته‌ی اول: گادامر مسئله‌ی «دین و دین‌ها» را متقارن با برآمد اقتصاد جهانی می‌کند. وی مطرح می‌کند که فن‌آوری علمی، پویش خود را یافته و تبدیل شده است به «قدرت مستقلی که ما کلاً دیگر کنترلی بر آن نداریم»، «قدرتی که به شکل فزاینده‌ای سرنوشت ما را تعیین می‌کند». (ص ۲۰۲) گادامر می‌گوید که تکنولوژی در مقام چنین چیزی به صورت «دین اقتصاد جهانی» درآمد است (این گفته را با گفته‌ی دریدا در «ایمان و دانش» مقایسه کنید؛ دریدا می‌گوید دین، روح ماشین علمی-تله-تکنولوژیک غربی است). پرسشی در این‌جا پدیدار می‌شود: با سیطره این امپریالیسم دینی-علمی-فن‌آورانه، بر سر جماعت‌ها و مسلک‌های دینی محلی و خاص چه می‌آید؟ «ما باید از خودمان پرسیم که دین‌ها و جهان‌های فرهنگی دیگر آیا می‌توانند پاسخی بدهند به جهان‌شمول‌بودگی روشنگری علمی و پیامدهای آن، پاسخی متفاوت از "دین اقتصاد جهانی"؟». آیا این «دین اقتصادی جهانی»، که به هر گوشه‌ی جهان نفوذ کرده، دین واحد جهان‌شمول می‌شود؟ آیا جهان‌بینی‌ها و مسلک‌ها و نهادهای دینی محلی و خاص دیگری می‌توانند از زیر هژمونی آن دین جهان‌شمول بیرون درآیند؟ گادامر پیش‌بینی نمی‌کند. «ما نمی‌دانیم مردمانی که این قسمت عظیم از انسانیت را می‌سازند، آیا قادر خواهند بود تا در زیر پوست شفاف و نازک صنعت‌زده (که همه‌ی ما به‌نوعی زیر آن زندگی می‌کنیم)، از جهان اجتماعی و فرهنگی خود (که در دین‌شان پیاده شده) دفاع کنند یا نه».

نکته‌ی دوم: گادامر با نظر به پژوهش در زمینه تئوری عمومی دین (که متفاوت است با دین عمومی) برمی‌نهد که چیزی که همه‌ی ادیان در آن مشترک هستند

«دانش همه‌جا-حاضر فرد از مرگ خودش و ناممکنی تجربه‌ی واقعی مرگ» است. از یک سو، من می‌دانم که خواهم مرد. از سوی دیگر، من نمی‌توانم آن مرگ را تجربه کنم چون مرگ‌ام پایان من درک‌کننده و تجربه‌گر است. گادامر می‌گوید، دین همیشه به این بحران [و تنش بین من و مرگ] می‌پردازد، بحرانی که همانا هسته‌ی اصلی انسان‌بودن است.

آثار گادامر درون حوزه‌ی دین‌پژوهی تأثیر فراوانی روی الهی‌دان‌ها و تاریخ‌دان‌های اندیشه‌ی مسیحی گذاشته. به‌خصوص، نظریه‌ی هرمنوتیکی گادامر چارچوبی مفهومی به دست می‌دهد تا بفهمیم سنت‌های الهیاتی (آموزه‌ها، آیین‌ها، متون مقدس) چگونه در رابطه با افق‌های جدید تفسیر از نو متصور و بازسازی شده‌اند (برای نمونه بنگرید به: بریانت: «ایمان و بازی خیال»، ریکور: «هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک الهیاتی»، و فیورنزا: «نظریه و کنش: آموزش الهیاتی به‌عنوان رسالتی بازسازگرا» و هرمنوتیکی و عملی). گادامر همچنین در فهمیدن موعظه نیز یاری‌رسان است، این‌که موعظه را همچون ادغام افق‌های متن مقدس و موعظه‌گر و حضار بدانیم.

جدای از ارزش آشکار نظریه‌ی هرمنوتیک گادامر برای الهیات عملی و تاریخی مسیحیت، این نظریه برای مطالعه‌ی دین از آن رو مهم است که تأکید دارد اجتماع دینی همیشه یک اجتماع مفسر است، و تفاسیر آن اجتماع همیشه ادغام‌تکنینی از افق‌هاست. سنت‌های نسل‌های قبل همیشه در حال دگرگونی هستند، و دین همیشه یک تفسیر پویاست. هرمنوتیک گادامر، از این جهت، تأکید می‌کند که دین یک روند پویا و تفسیری است و نه مجموعه‌ی ثابتی از ایده‌ها و نهادها.

### برای مطالعات بیشتر

از گادامر

Truth and Method. 2nd rev. ed. Translated by Garrett Barden and John Cumming. Revised translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1993

Hermeneutics, Religion, and Ethics. Edited and translated by Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, 1999

Philosophical Hermeneutics. Edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976

"Text and Interpretation." Translated by Dennis J.Schmidt. In *Hermeneutics and Modern Philosophy*, edited by Brice R.Wachterhauser. Albany: State University of New York Press, 1986

"Dialogues in Capri." Translated by Jason Gaiger. In *Religion*, edited by Jacques Derrida and Gianni Vattimo. Stanford: Stanford University Press, 1998

درباره‌ی گادامر

Bryant, David J. *Faith and the Play of Imagination: On the Role of Imagination in Religion*. Macon: Mercer University Press, 1989

Eberhard, Philippe. "The Mediality of Our Condition: A Christian Interpretation." *Journal of the American Academy of Religion* 67 (1999): 411–34

Fiorenza, Francis Schussler. "Theory and Practice: Theological Education as a Reconstructive, Hermeneutical, and Practical Task." *Theological Education* 23 (1987): 113–41

Miller, Vincent J. "History or Geography: Gadamer, Foucault, and Theologies of Tradition." *Theology and the New Histories*, edited by Gary Macy. Maryknoll: Orbis, 1999

Ommen, Thomas B. "Bultmann and Gadamer: The Role of Faith in Theological Hermeneutics." *Thought* 59 (1984): 348–59

Ricoeur, Paul. "Hermeneutics and the Critique of Ideology." In *Hermeneutics and Modern Philosophy*, edited by Brice R.Wachterhauser. Albany: State University of New York Press, 1986

"Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics." In *Philosophy of Religion and Theology*, translated by R.DeFord. Missoula: Scholars Press, 1975

Schneiders, Sandra M. "The Foot Washing (John 13:1–20): An Experiment in Hermeneutics." *Ex Auditu* 1 (1985): 135–46

Schweiker, William. "Sacrifice, Interpretation, and the Sacred: The Import of Gadamer and Girard for Religious Studies." *Journal of the American Academy of Religion* 55 (1987): 791–810

## لوس ایریگاری



لوس ایریگاری در ۱۹۳۰ در بلژیک به دنیا آمد. کارشناسی ارشد خود را در ۱۹۵۵ از دانشگاه لوون گرفت و تا ۱۹۵۹ در دبیرستانی در بروکسل آموزش‌گاری کرد. بعد به پاریس مهاجرت کرد و به سال ۱۹۶۲ از دانشگاه پاریس در رشته‌ی روان‌شناسی فارغ‌التحصیل شد. در سمینارهای ژاک لاکان شرکت کرد و عضو مدرسه‌ی فرویدی لاکان شد و روان‌کاوی خواند. در ۱۹۶۸ یک دکترای دیگر در رشته‌ی زبان‌شناسی گرفت، و به سمت استادی دانشگاه و سن درآمد. بعد از آن‌که دومین تر دکترای خویش - «اسپیکولوم، آینه زنی دیگر» (۱۹۷۴) - را منتشر کرد، از مدرسه‌ی لاکان اخراج شد و سمتش را در دانشگاه و سن از دست داد. ایریگاری هم‌اکنون مدیر پژوهش‌هایی مرکز ملی «پژوهش‌های علمی» در پاریس است.

## فلسفه‌ی ایریگاری

ایریگاری، برخلاف دیگر فمینیست‌های فرانسوی (که ایریگاری را معمولاً با آن‌ها هم‌ردیف می‌کنند - به‌خصوص با کریستوا)، همیشه مدعی بوده که چیزی به‌مثابه‌ی تفاوت جنسی هست و این‌که هویت جنسی زنانه خودمختار و تکین است و در تجربه‌ی خاص تجسدیافته‌ی زنان ریشه دارد (موضعی که گاهی آن را «فمینیسم تفاوت» می‌نامند).

ایریگاری در «اسپیکولوم، آینه زنی دیگر» و آثار اولیه‌اش مثل «این جنسی که جنس نیست» (مجموعه‌ی مقالات - ۱۹۷۷)، می‌گوید سنت روشنفکری غرب اساساً جنس مونث را حذف کرده، و آن را نه با خودش که در رابطه یا تضاد با مردانگی (به‌مثابه‌ی هویت هنجارین انسان) قرار داده است. «زن» در گفتمان غربی عمدتاً دیگری مرد تعریف شده است. ایریگاری گفتمان‌های فروید و افلاطون و دیگر روشنفکرانی را که «از زنان» (زنان چه هستند؟ از کجا آمده‌اند؟ برای چه هستند؟) نوشته‌اند، به‌سخره می‌گیرد و نشان می‌دهد که «زن» (دیگری/متضاد مرد) چگونه به‌عنوان ایده‌ای عمل می‌کند تا «مرد» را توضیح دهد. ایریگاری این روند را «نظوروزی» (specul(ar)ization) می‌نامد، که منظور از آن نظردهی گمان‌ورزانه مردانه درباره‌ی زن به‌مثابه‌ی دیگری مرد است. «نظوروزی» با دیگر اصطلاحات و

مفاهیمی گره خورده است که بازنمای نظم نمادین پدرسالارانه غربی (بنگرید به لاکان) هستند. درون این مجموعه تضادهای ساختاری یا «وجه‌نماهای تفسیری» ای (interpretive modalities) که فهم ما از جهان را شکل می‌دهند، زنان و جنس مونث تایی منفی هر ترکیب دوتایی است: روشن/تاریک، درون/بیرون، آسمان/زمین، (به‌ویژه در) فالوس/فاقد، اصلی/فرعی، مثبت/منفی، فعال/منفعل. ایریگاری می‌نویسد: «همه‌ی این‌ها وضعیت‌های تفسیری‌ای از نقش زنانه هستند که جهت ایجاد یک بازی مشخص به‌دقت چیده شده‌اند؛ بازی‌ای که زن همیشه بی‌این‌که شروع به بازی کرده باشد، در آن بازی وارد شده است. ... [زن] منفیتی اندوخته‌شده است که نظم حرکت مردها را حفظ می‌کند یا، با پیشرفتی نسبی در جهت مرکز قدرت، از حرکت سر باز می‌زند» (اسپیکولوم، ص ۲۲). ایریگاری در جایی دیگر می‌گوید «جنس مونث» همیشه بر حسب نقصان یا کم‌شدن تعریف شده است، و طرف دیگرش، یعنی جنس مذکر، جنسی است که ارزش را در انحصار خویش گرفته. (این جنسی که جنس نیست، ص ۶۹).

ایریگاری در مخالفت با این فروگاهی نمادین زن به «طرف دیگر» مرد، بر تفاوت ناتضادواری تأکید می‌کند که به واقع در وجود زنی دیگر تجسد یافته است. این زن قابل فروکاستن به متضاد مرد یا دیگری او نیست؛ دگرباشی او نمی‌خواهد به ایزه‌ی مبادله در اقتصاد جنسی مردانه فروکاسته شود. این همان دگرباشی فعالیت‌مند است که در اقتصاد مردانه نه قابل پیش‌بینی است و نه قابل فروکاستن. به همین ترتیب، صدا و کنش و نحوه‌ی نگرش این زن (و نه این‌که از او حرف بزنند و روی‌اش کاری انجام دهند و دیده شود) قدرت آن اقتصاد را واژگون می‌کند و سوژه‌ی منحصرانه مرد/مذکر گفتمان و جامعه‌ی غربی را نابود می‌کند. پس سوژگانی زن، به‌عنوان دیگری، می‌تواند فروپاشنده‌ی منطق دوتایی نظم نمادین مردانه شود، و امکان‌های جدیدی در روابط اجتماعی بگشاید.

## ایریگاری و دین

ایریگاری در آثار اولیه‌اش به مسئله‌ی تفاوت جنسی در گفتمان دینی (به‌ویژه در مسیحیت) علاقه‌مند بود. وی از یک سو می‌گوید که این گفتمان‌ها در خدمت نظم پدرسالارانه‌ی غرب هستند و برای تصویر منفی و دیگری-مرد-بودن زن مشروعیت الهی فراهم می‌کنند. ایریگاری در «زنان، امر مقدس، و پول» روی مرکزیت قربانی در فرهنگ غربی متمرکز می‌شود و می‌گوید اساسی‌ترین کنش قربانی در این فرهنگ، قربانی زنان و کار زنان برای اقتصاد نمادین و اجتماعی مردانه است. ایریگاری، در مخالفت با این نظم قربانی (که مردان در آن جایگاه کشیش‌های عالی‌رتبه را دارند) دین جدیدی را فرامی‌خواند که ساختارهای بدهی و قربانی را ندارد. وی همین نکته را در «عاشق دریایی فریدریش نیچه» مطرح می‌کند؛ در این کتاب است که ایریگاری نشان می‌دهد نیچه چگونه امر زنانه و مادرانه را جوری



می‌فهمد که بتواند زنان و مادران واقعی را فراموش کند. در نتیجه‌گیری این کتاب، تأملی طولانی و شاعرانه روی مسیح و دیونیسوس انجام می‌شود. گرچه خود نیچه نقدی نیرومند بر مسیحیت دارد، ایریگاری اما می‌گوید نیچه سهواً از نو طرد بدن‌های زنان واقعی و غفلت از آنها را تجویز می‌کند: در حالی که تجسد مربوط است به «کلامی که جسم را ساخت»، سنت مسیحیت غربی حکایت تجسد را برعکس کرده است؛ یعنی جسمی که کلام را ساخت.

ایریگاری هم‌چنین گاهی دین را وسیله‌ای برای رهاشدن از ساختارهای غالب پدرسالاری در غرب می‌داند. وی قدرت دین (به‌ویژه الهیات) را به رسمیت می‌شناسد تا جهان و هویت‌های انسان و ارتباط‌های درونی آنها را از نو درک کند. وی در «زنان الهی» می‌گوید امر الهی باید به‌گونه‌ای متصور شود که امر زنانه حذف نشود. ایریگاری در همین راستا از زنان می‌خواهد تا در پی زنانه‌ی الهی‌ای باشند که ریشه در تجربیات تنانه‌ی خودشان دارد. افزون بر آن، ایریگاری باور دارد که چنین تصور دوباره‌ای از خداوند، برای توسعه و تصدیق سوژگانی اصیل زنانه در جامعه‌ی معاصر ما حیاتی است.

ایریگاری در اندیشه‌ی سنتی مسیحیت علاقه‌ی ویژه‌ای به الهیات تجسد و تجسم جسمانی و تنانه امر الهی در جهان دارد. وی بدن را جایگاه ورود خدا به جهان می‌داند، یعنی خداوند از یک زن به دنیا آمده، و الهیات تجسد می‌تواند تایید کند که تجسد همانا تجربه‌ی متجسم و تکین زنان است. برای نمونه، مقاله‌ی «امر عارفانه» به عرفان زنانه‌ای می‌پردازد که در قرائت‌های مذهبی عرفای زنان (به‌ویژه ترزای قدیسه) آمده و عرفان را ویران‌کننده‌ی نظروزی ایدئولوژیک و بی‌پروای الهیات دگماتیک و نظام‌مند می‌داند، الهیاتی که در خدمت نظم نمادین پدرسالاری است. ایریگاری عرفان را مادامی حوزه‌ی دینی زنانه می‌داند که موقعیتی سوژگانی به دست دهد تا زنان بدون این‌که منکر تجربیات متجسم خودشان شوند، سخن بگویند. کنش دینی سانتا ترزا به نحو متناقضی یک‌نوع از خود فراروی است که ریشه در تجربه‌ی تنانه دارد. بنابراین، کنش ترزای قدیسه تضاد مفهومی فراروی (تعالی)/درون‌مانی (immanence) را از بین می‌برد، مفهومی که در قلب اندیشه‌ی غربی است. ایریگاری در مراقباتی هم که ترزا روی رنج‌بردن و مرگ مسیح دارد درکی از مسیح را می‌بیند که «زنانه‌ترین درک از مردان» است. این درک تصویری از خدایی است که با تجسدش پس از محروم‌شدن از همه‌چیز-دانی و همه‌چیز-توانی، از آسمان به زمین نزول کرده است.

می‌دانیم که ایریگاری علاقه‌ی شدیدی به بازنگاری امر الهی در برابر سنت الهیاتی سنتی مسیحیت دارد، و شگفت‌آور نیست که الهی‌دان‌های فمینیست (مانند آرمور، گاردنر، اندرسن، وارد، و جاننزن) به آثار وی (همراه با آثار دین‌شناسان دیگر) اقبال کرده‌اند. جدای ارزشی که کارهای وی در این حوزه دارند، انتقادهای وی از گفتمان‌های «کلاسیک» فلسفه و روان‌کاوی غربی نیز مدلی به دست

دین‌پژوهان می‌دهد تا متون کلاسیک را درون گفتمان دین‌پژوهیِ دانشگاهی (مانند تیلور، دورکیم، الیاده، و دیگران)، تحلیلی انتقادی کنند. دین‌پژوهی نیاز شدیدی دارد که بتواند «وجه‌نمای تفسیری»ای را که درون این متون ایجاد شده شناسایی و بازجویی کنند، کیفیتی که تأثیر فراوانی روی گفتمان معاصر دین و امر دینی دارد.

## برای مطالعات بیشتر

از ایریگاری

Speculum of the Other Woman. Translated by Gillian C.Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1985

This Sex Which Is Not One. Translated by Catherine Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1985

"Women, the Sacred, and Money." In *Sexes and Genealogies*, translated by Gillian C.Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1993

"Divine Women." In *Sexes and Genealogies*, translated by Gillian C.Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1993

Marine Lover of Friedrich Nietzsche. Translated by Gillian C.Gill. New York: Columbia University Press, 1991

درباره‌ی ایریگاری

Ainley, Alison. "Luce Irigaray: Divine Spirit and Feminine Space." In *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, edited by Phillip Blond. London and New York: Roudedge, 1998

Armour, Ellen T. *Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference: Subverting the Race/Gender Divide*. Chicago: University of Chicago Press, 1999

Berry, Philippa. "Woman and Space According to Kristeva and Irigaray." In *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*, edited by Philippa Berry and Andrew Wernick. London and New York: Roudedge, 1992

Bible and Culture Collective. "Psychoanalysis and Feminism: Kristeva and Irigaray." In *The Postmodern Bible*. New Haven: Yale University Press, 1997

Bodde, Ree. "A God of Her Own." *Feminist Theology* 19 (1998): 48–62

Deutscher, Penelope. "The Only Diabolical Thing about Women...Luce Irigaray on Divinity." *Hypatia* 9 (1994): 88–112

Gardner, Lucy. "Touching upon the Soul: The Interiority of Transcendence after Luce Irigaray" In *Challenging Women's Orthodoxies in the Context of Faith*, edited by Susan Frank Parsons. Burlington: Ashgate, 2000

Grosz, Elizabeth. "Irigaray and the Divine." In *Tranfigurations: Theology and the French Feminists*, edited by C.W.Maggie Kim, Susan St. Ville, and Susan M.Simonaitis. Minneapolis: Fortress Press, 1993

Hollywood, Amy. "Deconstructing Belief: Irigaray and the Philosophy of Religion." *Journal of Religion* 78 (1998): 230–45

Jaarsma, Ada S. "Irigaray's To Be Two: The Problem of Evil and the Plasticity of Incarnation." *Hypatia* 18 (2003): 44–62

Jantzen, Grace M. "'Barely by a Breath...': Irigaray on Rethinking Religion." In *The Religious*, edited by John D.Caputo. Oxford: Blackwell, 2002

Joy, Morny, Kathleen O'Grady, and Judith L.Poxon, eds. *French Feminists on Religion: A Reader*. London and New York: Roudedge, 2002

Kaminski, Phyllis H. "Mysticism Embodied Differently: Luce Irigaray and the Subject of Incarnate Love." *Religious Studies and Theology* 17 (1998): 59–79

Priest, Ann-Marie. "Woman as God, God as Woman: Mysticism, Negative Theology, and Luce Irigaray." *Journal of Religion* 83 (2003): 1–23

Ward, Graham. "Divinity and Sexuality: Luce Irigaray and Christology." *Modern Theology* 12 (1996): 221–37

## ژولیا کریستوا



ژولیا کریستوا (۱۹۴۰ - ) روان‌کاو و نظریه‌پرداز فمینیست زبان و ادبیات است. وی در بلغارستان به دنیا آمد. در سال ۱۹۶۶، پس از گرفتن یک بورس پژوهشی برای نوشتن تز دکترایش، به پاریس رفت. کریستوا در آنجا به سرعت به جنبش روشنفکران چپی پیوست که گرد نشریه‌ی ادبی "تل کِل (Tel Quel) جمع شده بودند. پرتاثیرترین آموزگار کریستوا در این دوره، رولان بارت بود.

تز دکترای کریستوا، «انقلاب در زبان شعری»، در ۱۹۷۴ منتشر شد و برای کریستوا کرسی‌ای در زبان‌شناسی دانشگاه هشت پاریس به ارمغان آورد. وی تاکنون در همین دانشگاه مشغول به کار بوده است. کریستوا از ۱۹۷۹ به بعد به‌عنوان روان‌کاو نیز مشغول به کار بوده.

کریستوا در تلاقی‌گاه زبان‌شناسی و روان‌کاوی و نظریه‌ی فمینیستی کار می‌کند. وی درباره‌ی موضوع‌های بی‌شماری نوشته، از وحشت گرفته تا عشق و افسردگی. روی هم رفته، وی علاقه‌ی کمی به ساختارهای رسمی زبان و معنی دارد؛ کریستوا به هر چه از این ساختارها می‌گریزد و این ساختارها را ویران می‌کند، علاقه‌ی بیش‌تری نشان داده است. علاقه‌ی او به دیگری بازنمایی‌نشده‌ی و بیان‌نشده‌ی در زبان و در خود و در جامعه است. در این دیگری است که کریستوا امکانی برای دگرگونی انقلابی اجتماعی می‌بیند.

کریستوا در «انقلاب در زبان شعری» به دیگربودگی‌ای در زبان اشاره می‌کند که بالقوه انقلابی است. این دیگربودگی نشانه‌شناختی، که آن را با "کورا" [1] (chora) مشخص می‌سازد، با امر سمبلیک یا تتیک (thetic) در ستیز است. این امر نشانه‌شناختی در زبان (به‌ویژه در زبان شعری) مفهوم‌شدنی است، و آن هم در ستیزی که با نظم غالب سمبلیکی (بنگرید به لاکان) دارد که بر زبان حاکم است. "کورا" (در اصطلاح روان‌کاوانه) با مرحله‌ی پیش‌زبانی و بدن مادر در ارتباط است. کریستوا این مؤلفه‌ی "کورا"ی زبان شعری را با مادر و کودک و قانون‌های پیش‌زبانی و مانند این‌ها نیز در ارتباط قرار می‌دهد (بنگرید به خاطرات اولیه‌ی کریستوا از مادرانگی در «Stabat Mater» - دعای حضرت مریم). این مولفه‌ی "کورا"ی در زبان و به‌ویژه در زبان شعری وجود دارد و نیروی بالقوه تخریب‌گری است. امر سمبلیک نمی‌تواند امر نشانه‌شناختی را به‌طور کامل تحت کنترل خویش

قرار دهد؛ امر نشانه‌شناختی پیوسته به ساختار سمبلیکِ معنا نفوذ می‌کند و بنابراین سیالیت و عدم‌تجانس را از نو در سوژه‌ی سخنگو/نویسنده برپا می‌کند. امر نشانه‌شناختی، فرآیندِ آفرینش را از نو احیا می‌کند. کریستوا امر نشانه‌شناختی را «پیش‌شرط اساسی» نظم سمبلیک می‌داند (انقلاب در زبان شعری، ص ۵۰). اگر نظم سمبلیک زبان را با خودآگاهی یکی بگیریم، می‌توانیم امر نشانه‌شناختی یا کورا را ناخودآگاهِ زبان بدانیم. نفوذِ امر نشانه‌شناختی به درون زبان همانا بازگشتِ زبانِ سرکوب‌شده است. این را باید بدانیم که مفهومِ کریستوا از امر نشانه‌شناختی، متفاوت از مفهوم و معنای استاندارد نشانه‌شناختی یا علم نشانه‌ها است.

کریستوا در «انقلاب در زبان شعری» و آثار دیگرش، بیش‌تر روی فرآیند دلالت متمرکز می‌شود تا خودِ محصول [دال و مدلول]. کریستوا نه‌تنها جهتِ کشف‌کردن فرآیندهای معنابخشی به سراغ متن می‌رود، بل می‌خواهد بداند چه چیزی در یک متن هست که در مقابل این فرآیند معنابخشی مقاومت می‌کند و آن را تضعیف می‌کند (بنگرید به «نشانه‌شناسی» و «نظام و سوژه‌ی سخنگو» کریستوا). از این لحاظ، ما می‌توانیم روش تحلیل ادبی کریستوا را نوعی روان‌کاوی متن بدانیم، روشی که وضعیتِ نهایی و ثابتِ متون را مفروض نمی‌گیرد، روشی که می‌خواهد بکاود این متون چه‌طور به وجود آمده‌اند، چه‌طور شد که متون برای گفتن آنچه می‌گویند ایجاد شدند، و در این فرآیند چه چیزی سرکوب شده و چه چیزی متون را اساساً نایستا و بی‌قرار نگه می‌دارد. از این طریق، تحلیل کریستوا در پی جاهایی در زبان است که رو به امکانِ دگرگونی اجتماعی گشوده است، رو به «تولید یک نوع متفاوت از سوژه، سوژه‌ای که قادر باشد روابط اجتماعی جدیدی ایجاد کند، و بنابراین به فرآیند واژگونی سرمایه‌داری بپیوندد» («انقلاب در زبان شعری»، ص ۱۰۵).

نظریه‌ی کریستوا درباره‌ی بینامتنیت (intertextuality) تاثیر زیادی روی مطالعات ادبی و فلسفه و دین داشته و دارد. این نظریه در ارتباط با ایده گفت‌وگوگرایی (dialogism) میخائیل باختین شکل گرفت. ایده‌ی بینامتنیت اولین بار در مقاله‌ی «واژه، گفت‌وگو، و رمان» (۱۹۶۹) مطرح شد. کریستوا در آن مقاله ایده‌ی بینامتنیت را به‌عنوان بخشی از نقد گسترده‌ای به کار گرفت که به مفهوم‌پردازی مدرنِ متن داشت؛ مفهوم‌پردازی مدرن، متن را ظرفِ مجزا و محصورِ معنا می‌داند. بینامتنیت اما، برخلاف این مفهوم‌پردازی مدرن، توجه را به این واقعیت جلب می‌کند که هر متنی «به‌عنوان موزاییکِ نقل قول برساخته شده است» («واژه، گفت‌وگو، و رمان» ص ۶۶). بینامتنیت «حوزه‌ی فراگذاری (transposition - پس و پیش کردن) نظام‌های مختلفِ دلالتی» («انقلاب در زبان شعری»، ص ۶۰)، یک «تلاقی‌گاهی از سطوح متنی است تا یک نقطه (یعنی یک معنی ثابت)» («واژه، گفت‌وگو، و رمان» ص ۶۵).

## کریستوا و دین

در دین‌پژوهی، بینامتنیت شیوه‌ای از درک متن و سنت را ارائه می‌دهد که مقوله‌بندی آن‌ها (متن و سنت) به مشروع و غیرمشروع را به چالش می‌کشد. برای نمونه، اگر انجیل مسیحی را یک بینامتنیت بدانیم، یعنی گفته‌ایم که نمی‌توان آن را از حوزه‌های (باستانی و معاصر) متنی گوناگونی جدا کرد که زمینه‌ی آن انجیل هستند. از این لحاظ، قانون یا شریعتِ خودبسته‌ای (closed canon) وجود ندارد.

مفهوم کلیدی دیگری که در آثار کریستوا به چشم می‌خورد و استلزامات روشنی برای دین‌پژوهی دارد، نابهنجاردانی و پلشت‌خوانی (abjection) است (به‌ویژه بنگرید به «قدرت‌های وحشت»، نخستین بار منتشرشده به فرانسوی در ۱۹۸۰). نابهنجار چیزی است که با نظم اجتماعی و سمبلیک چیزها جور نیست، بنابراین باید از این نظم خارج شود و ناپاک و چرک دانسته شود و به بیرون از مرزها رانده شود. نابهنجار / پلشت همیشه نظم را تهدید به برهم‌زدن و آلوده‌ساختن می‌کند، بنابراین باید همیشه از آن فاصله گرفت. نابهنجاردانی فرآیندی است که جامعه به کار می‌بندد تا نابهنجار را شناسایی کند و آن را از طریق ممنوعیت‌ها و تابوها از نظم اجتماعی و سمبلیک چیزها خارج سازد. بدین ترتیب، نابهنجاردانی در خدمت مشخص کردن مرزهای نظم اجتماعی/سمبلیک است.

کریستوا در «قدرت‌های وحشت» و بعدها در مقاله‌ای با عنوان «خوانش انجیل» (نخستین بار منتشرشده به فرانسوی در ۱۹۹۳)، قوانین و ممنوعیت‌های «سفر لایوان» (یکی از اسفار کتاب تورات) را استخراج می‌کند تا نشان دهد که فرآیند نابهنجاردانی چگونه است. کریستوا می‌گوید لایوان (Leviticus) «صورت منطقی دادن به چیزی است که از [نظم] سمبلیک جداست». این فرآیند با تضاد بنیادین انسان و خدا آغاز می‌شود و تکامل می‌کند و به «نظام کاملی از تضادهای منطقی» تبدیل می‌شود. در این نظام است که «امر پاک با طبقه‌بندی مستقر همخوانی دارد» و امر ناپاک یا پلشت «همانی است که طبقه‌بندی مستقر را برهم می‌زند، و بی‌نظمی و درهمی ایجاد می‌کند».

طبق تحلیل کریستوا، نظم سمبلیک در «سفر لایوان» همانا نظام بیگانه‌ستیز و پدرشاهانه است و سوژه‌ی ممتازش، مرد بزرگسال، و فرمان‌ها و ممنوعیت‌های آسمانی و الهی این نظام برای آن است که همه‌ی «قدرت مادرانه» را تابع و فرمان‌بردار قواعد و قوانین این نظام سازد. پس «خدا»ی انجیل همانا مؤلف و ضمانت‌گر این نظام است، نظامی که هدف نهایی‌اش ممنوع‌ساختن همانندسازی (identification) با مادر است. افزون بر آن، کریستوا تابوی مادر را «هسته‌ی اسطوره‌شناختی‌ای» (mytheme) می‌داند که سرچشمه‌ی آن نظم است که در لایوان برساخته شده. و ردپای این تابو را در ممنوعیتی می‌بیند که علیه جوشاندن

کودک در شیر مادر کودک است، و امر به ختنه کردن نیز نشانه‌ای از این تابوست که پسر را از مادر جدا می‌سازد و با پدر همسان می‌کند (پدری که به نوبه‌ی خود با پدر/خدا و بنابراین با نظم پدرشاهی همسان شده است).

تحلیل کریستوا از قوانین غذایی لاوی از بسیاری جهات شبیه تحلیل مری داگلاس (مردم‌شناس) از پاکی و خطر است. داگلاس عمدتاً روی این متمرکز می‌شود که چنین ممنوعیت‌هایی وضع شده‌اند تا فرهنگ کهن اسرائیل را بر طبق یک نظم نمادین مشخصی برسازد، کریستوا اما تأکید دارد که ما باید فراتر از این نگره برویم تا بتوانیم بیرسیم این نظم چگونه نوع خاصی از سوژگانی انسانی را برمی‌سازد. کریستوا با خواندن انجیل به‌عنوان «راهبرد هویت»، نه تنها می‌خواهد نظامی را که در لاویان ارائه شده بررسی کند بل می‌خواهد «سوژه‌ی سخنگو»ی متن را نیز بکاود، سوژه‌ای که همان راوی متن است. کریستوا می‌گوید وقتی متن را این‌گونه نگاه کنیم، درباره‌ی فرآیند شکل‌گیری سوژه بینش به دست می‌آوریم، فرآیندی که هرگز پایان نمی‌پذیرد و همیشه گشوده است تا با بازگشت امر سرکوب‌شده فروریزد (بنگرید به بیل و کتاب‌اش «گشوده‌بودن»، در این کتاب خدای انجیل سوژه‌ای دانسته می‌شود که به همین نحو در خطر است).

کریستوا همیشه به مسئله‌ی تجربه‌ی دینی زنان و امر مقدس علاقه‌مند بوده است. او در یک مجموعه منتشر شده از گفت‌وگو با کاترین کلمان (مردم‌شناس و نظریه‌پرداز فمینیستی)، به این می‌پردازد که آیا فرد می‌تواند امر مقدس را فقط بر حسب زنانگی بفهمد («زنانگی و امر مقدس» گفت‌وگو‌هایی بین این دو در ۱۹۹۶). این گفت‌وگو بی‌آن‌که نظریه‌ی خاصی از امر مقدس ارائه دهد، پرسش‌های برانگیزاننده‌ای طرح می‌کند، در این باره که آیا تجربه‌ی دینی زنان به صورت ویژه‌ای به روی روابط درونی ایمان و امورجنسی، امر عرفانی و امر نفسانی گشوده است یا نه.

### برای مطالعات بیشتر

از کریستوا

The Kristeva Reader. Edited by Toril Moi. New York: Columbia University Press, 1986

"Stabat Mater." In The Kristeva Reader, Edited by Toril Moi. New York: Columbia University Press, 1986

Revolution in Poetic Language. Abridged and translated by Margaret Waller. New York: Columbia University Press, 1984

Powers of Horror: An Essay on Abjection. Translated by L.S.Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982

Tales of Love. Translated by L.S.Roudiez. New York: Columbia University Press, 1987

"The System and the Speaking Subject." In *The Kristeva Reader*, edited by Toril Moi. New York: Columbia University Press, 1986

"Semiotics: A Critical Science and/or a Critique of Science." In *The Kristeva Reader*, edited by Toril Moi. New York: Columbia University Press, 1986

"Word, Dialogue and the Novel." In *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, edited by Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1980

"Reading the Bible." In *New Maladies of the Soul*, translated by R.Guberman. New York: Columbia University Press, 1995

(with Catherine Clément) *The Feminine and the Sacred*. Translated by Jane Marie Todd. New York: Columbia University Press, 2001

درباره‌ی کریستوا

Astell, Ann W. "Telling Tales of Love: Julia Kristeva and Bernard of Clairvaux." *Christianity and Literature* 50 (2000): 125–48

Beal, Timothy K. "Opening: Cracking the Binding." *Reading Bibles, Writing Bodies: Identity and the Book*, edited by David M.Gunn and Timothy K.Beal. London and New York: Routledge, 1997

Berry, Philippa. "Kristeva's Feminist Refiguring of the Gift." In *Post-Secular Philosophy*, edited by Phillip Blond. London and New York: Routledge, 1998

Chopp, Rebecca S. "From Patriarchy into Freedom: A Conversation between American Feminist Theology and French Feminism." In *Transfigurations*, edited by Susan St. Ville, Susan M.Simonaitis, and C.W.Maggie Kim. Minneapolis: Fortress Press, 1993

Jasper, Alison. "Communicating: The Word of God." *Journal for the Study of the New Testament* 20 (1997): 29–45

Joy, Morny, Kathleen O'Grady, and Judith L.Poxon, eds. *French Feminists on Religion: A Reader*. London and New York: Routledge, 2002

Kearns, Cleo McNelly. "Kristeva and Feminist Theology." In *Transfigurations*, edited by Susan St. Ville, Susan M.Simonaitis, and C.W.Maggie Kim. Minneapolis: Fortress Press, 1993



O'Grady, Kathleen. "The Pun or the Eucharist? Eco and Kristeva on the Consummate Model for the Metaphoric Process," *Literature and Theology* 11 (1997): 93–115

## ژاک لاکان



ژاک لاکان (۱۹۰۱ - ۱۹۸۱) در پاریس و در خانواده‌ای با کیش کاتولیکِ رمی به دنیا آمد. مدرک پزشکی‌اش را از سوربن گرفت و بعد به‌عنوان روان‌کاو تعلیم دید. با روان‌کاو غالب در اروپا رابطه‌ای شکرآب داشت و در ۱۹۵۳ از انجمن روان‌کاو پاریس استعفا داد. در همین سال بود که سخنرانی مشهورش را در انجمن بین‌المللی روان‌کاو رُم ایراد کرد: «کارکرد و حوزه‌ی گفتار و زبان» (لاکان به این سخنرانی با نام «گفتمان رُم» اشاره می‌کند). نیز در همین سال بود که لاکان سمینارهای هفتگی‌اش را آغاز کرد.

این سمینارها تا زمان مرگ‌اش به سال ۱۹۸۱ همچنان ادامه یافت. سمینارهای لاکان در واقع اصلی‌ترین راه برای اشاعه‌ی آثارش بود. بیش‌تر مقالات منتشرشده‌اش در اصل در این سمینارها ارائه شده‌اند. روشنفکران بسیاری مانند ژولیا کریستوا و لوس ایریگاری در این سمینارها شرکت می‌کردند. لاکان در سال ۱۹۶۳ «مدرسه‌ی فرویدی پاریس» را بنیاد کرد.

آثار لاکان عمدتاً روی شکل‌گیری سوژه و نقش ناخودآگاه متمرکز می‌شوند و در پرتو ساختارگرایی (به‌ویژه زبان‌شناسی ساختارگرای سوسور و مردم‌شناسی ساختارگرای لوی-استروس) تفسیری دوباره و رادیکال از فروید و روان‌کاو به دست دهند. لاکان مفاهیم «خویشتن» یا «خودِ خودآگاه» را آن‌جور که در میان هم‌عصران‌اش (مانند هاینتس هارتمن) شایع بود، خودپیرو و مقتدر و از نظر زیست‌شناختی تعین‌یافته نمی‌دید. بنابر نظریه لاکان خویشتن یا خودِ خودآگاه درون نظم نمادین پیشاموجود شکل گرفته و در داخل نظامی از معانی قرار داده شده که خود هیچ سهمی در آفریدن آن نظام ندارد. «خویشتن» که نه خودپیروست و نه مقتدر، زمانی تبدیل به سوژه یا اِگو (ego) یا «من» می‌شود که در نظم نمادین از-پیش-موجود قرار گیرد. افزون بر آن، ناخودآگاه حوزه‌ی تعین‌یافته‌ی زیست‌شناختی‌ای نیست که رانه‌های لیبیدویی را در خود داشته باشد، بل بعد از شکل‌گیری اگو، خود تازه شکل می‌گیرد. ناخودآگاه همانا تاثیراتِ جانبیِ قرارگرفتنِ اگو در نظم نمادین است. ناخودآگاه مازاد می‌شود؛ وقتی خویشتن دارد در نظم نمادین شکل می‌گیرد، بخشی از آن نمی‌تواند با سوژه جور شود [و بنابراین مازادِ خویشتن می‌شود]. پس ناخودآگاه این حقیقت را افشا می‌سازد که ما - سوژه‌ها - بیش‌تر از آن مقداری هستیم که خویشتن اجتماعی‌مان به ما اجازه می‌دهد.

ناخودآگاه «خیلی-زیاد-بودن» ما را افشا می‌سازد، این حقیقت را افشا می‌سازد که ما خویشتن‌های تقسیم‌شده [و پاره‌پاره] هستیم. اِگو که نه خودپیرو است و نه عاملی مقتدر، صرفاً یک وهم است؛ خویشتنی است که نمادین برساخته‌شده، و وقتی ناخودآگاه فوران می‌کند و به درون زندگی خودآگاه وارد می‌شود، مازادها و قطعه‌ها و شکاف‌هایش افشا می‌شوند.

لاکان این برداشت از شکل‌گیری اِگو و ناخودآگاه را در تقابل با زبان‌شناسی ساختارگرای سوسور طرح می‌کند. از دید لاکان، تولد سوژگانی همانا دروازه‌ی ورود فرد به زبان است؛ لاکان زبان را نظام [حضور] هم‌زمان نشانه‌ها و رمزگان‌های اجتماعی‌ای می‌داند که معنا یا همان نظم نمادین را تولید می‌کنند. همین نظم نمادین است که موقعیت تو را تعیین می‌کند، تو را شکل می‌دهد، تو را «سوژه می‌سازد»، و بنابراین تو را قادر می‌سازد تا یک سوژه‌ی کنش‌گر شوی. پیش از لاکان، بیش‌تر روان‌کاوان باور داشتند که اِگو منزل ناخودآگاه است و رشد اِگو یک رشد زیست‌شناختی است. لاکان اما می‌گوید رشد اِگو رشد زبان‌شناختی و نمادی است. ورود به زبان، ورود به سوژگانی است. همان‌گونه که لاکان در سخنرانی «کارکرد و حوزه‌ی زبان» اعلام کرد، «انسان سخن می‌گوید چون نماد او را انسان ساخته» (ص ۶۵). لاکان در همان سخنرانی می‌گوید:

«نمادها در واقع پیش از آن‌که انسان وارد دنیا شود، زندگی او را در شبکه‌ای چنان کامل قرار می‌دهد که به انسان‌های دیگر وصل می‌شود، دیگرانی که قرار است او را «با گوشت و خون» به وجود آورند، شبکه‌ای چنان کامل که انسان‌های دیگر همراه با عنایات آسمانی (و اگر نه همراه با اقبال جن و پری)، تقدیر و سرنوشت فرد را به این دنیا می‌آورند؛ [شبکه‌ای] چنان کامل که انسان‌های دیگر به فرد واژه‌هایی می‌دهند که مومن یا مرتدش می‌سازند، قانون اعمالی که فرد از آنها پیروی خواهد کرد تا به جایی برسد که هنوز نرسیده و فراتر از مرگ اوست، شبکه‌ای چنان کامل که فرد از طریق انسان‌های دیگر معنای هدف‌اش را در روز رستاخیز بازمی‌یابد، روزی که کلمه (Word) [خدا]، بودن او را یا می‌بخشد یا محکوم می‌کند...» (ص ۶۸).

سوژه از وضعیت نافرذیت و پیش‌زبانی بودن نه به واقعیت بی‌واسطه، که به دنیایی از نمادها وارد می‌شود که از نظر فرهنگی برساخته شده است، دنیایی که همان نظم نمادین است، دنیایی که به قول اسلاو ژیزک «بدن زنده را همچون یک انگل به استعمار می‌کشد» (مطلق شکننده، ص ۹۱). گرچه وجود انسان خودآگاه از طریق زبان و از نظر فرهنگی برساخته می‌شود، سوژه اما نمی‌تواند آن را آن‌طور که هست بشناسد، بل آن را خود واقعیت تجربه (یا حتی تخیل) می‌کند.

لاکان از اصطلاح «امر واقعی» استفاده می‌کند تا به چیزی که واقعا «آن‌جا» است اشاره کند، «آن‌جا»یی که جدا از نظم نمادین و بیرون از نظم‌دهی این نظم نمادین

به چیزهاست. سوژه‌ی انسانی، که برساخته‌ی نظم نمادین است، شدیداً با امر واقعی بیگانه است، به گونه‌ای که امر واقعی دست‌نیافتنی است.

از دید لاکان، مرحله‌ی مهم در رشد (اگو) آن است که سوژه وارد مرحله امر خیالی (Imaginary) می‌شود؛ این مرحله ارتباط تنگاتنگی با مرحله‌ی آینه‌ای دارد (برای آشنایی با این دو مرحله بنگرید به «مرحله‌ی آینه‌ای به‌عنوان شکل‌دهنده‌ی کارکرد "من" همان‌گونه که در تجربه‌های روانکاوی معلوم شده»، نخستین بار منتشرشده در سال ۱۹۴۹). امر خیالی مقدم بر ورود کودک به نظم نمادین است و همچنان تا پایان عمر [با فرد] هست و همراه با نظم نمادین کار می‌کند. امر خیالی همانا نظم‌ی است که کودک به کمک آن از خود به‌عنوان «من» (سوژه، سوژه‌ای در میان سوژه‌های دیگر) آگاه می‌شود. امر خیالی، ماتریس [و زادگاه] عمومی خود و دیگری است.

لاکان مرحله‌ی آینه‌ای را ابزار مهمی می‌داند که کودک به‌وسیله‌ی آن امر خیالی را راه‌اندازی می‌کند. مرحله‌ی آینه‌ای در سنین شش تا هجده ماهگی روی می‌دهد؛ یعنی وقتی که کودک نخستین بار خودش را (مانند دیگر خودها) به‌عنوان خودِ جامع و کامل در آینه می‌بیند. در این هنگام، کودک نه می‌تواند سخن بگوید و نه راه برود، خودش را یک «من» می‌شناسد. اما این شناخت در واقع یک بدشناخت (یا شناخت اشتباه) است؛ زیرا شناخت خود به‌عنوان دیگری است، ابژه‌انگاری (objectification) خود (کودک) در تصویری است که چشم‌انداز و موقعیت‌اش بیرون از خود (کودک) است. از این نگر، مرحله‌ی آینه‌ای که راه‌انداز امر خیالی است، شاید «یکی از بحران‌های بیگانه‌شدن باشد که سوژه‌ی لاکانی حول آن سازمان می‌یابد؛ چون فرد خودش را از طریق تصویری بیرونی می‌شناسد و [این شناخت] از طریق خودبیگانه‌سازی تعیین می‌شود» (سیورمن، ص ۱۵۸).

طبق روایت لاکان از رشد کودک، ورود کودک به‌عنوان سوژه به زبان، هم‌زمان است با جدایی وی از مادر. پس مادر نخستین تجربه‌ی فقدان (غیاب) کودک است که شرایط میل را می‌سازد. لحظه‌ای که کودک وارد نظم نمادین می‌شود و اتحادش با مادر را از دست می‌دهد، پدر وارد روابط مادر/کودک می‌شود. همین‌که کودک تبدیل به سوژه‌ای درون نظم نمادین می‌شود، پدر با آن نظم همسان می‌شود؛ نظم‌ی که سوژگانی را برمی‌سازد و بر سوژگانی حاکم است. به این دلیل است که لاکان گاهی نظم نمادین را به «نام پدر» (le Nom-du-Père) می‌خواند که در زبان فرانسوی با «نه‌ی پدر» (le Non-du-Père) هم‌آوا است. این نظم‌ی است که دلالت بر اقتدار و ممنوعیتِ خداوار دارد. پس کودک در هر دو معنی سوژه (subjected) می‌شود: تسلیم قانون نظم نمادین می‌شود (قانونی که با قانون پدرشاهی یا نه‌ی پدر یکی است) و به‌عنوان سوژه‌ای کنش‌گر در جهان برساخته می‌شود.

این‌جاست که فالوس وارد میدان می‌شود و سخن می‌گوید. به گفته‌ی لاکان و نیز فروید، یکی از نخستین تجربه‌های دوران کودکی در تفاوت جنسی آن است که مادر

کیر ندارد. اما مهم‌تر از دید لاکان، فحوای نمادین کیر است که لاکان با استفاده از اصطلاح «فالوس» (phallus) پیوسته بر آن تاکید می‌کند. آنچه در این نظم نمادین مهم است، نه بخشی از بدن، که دلالت‌های آن است. اول: فالوس دلالت بر تفاوت جنسی دارد. دوم: مادام‌که پدر (که با نظم نمادین یکی است) کیر دارد و مادر (که با وضعیت پیش‌زبانی خوشی - ژویسیانس - قبل از ورود به نظم نمادین یکی است) کیر ندارد. فالوس در نظم نمادین دلالت بر فقدان/غیاب دارد.

از دید لاکان، فالوس در نظم نمادین هم دلالت بر فقدان زن دارد و هم فقدان مرد، هم بر وابستگی و آسیب‌پذیری ذهنی زن دلالت دارد و هم بر وابستگی و آسیب‌پذیری ذهنی مرد. پدر ممکن است به واسطه‌ی کودک با امر نمادین یکی شود، اما خود پدر هم زمانی کودک بوده و تسلیم همین قانون شده و همیشه در رابطه‌ی با آن قانون، ناکافی و ناکامل بوده و هرگز کاملاً آن را به تصرف درنیاورده. هیچ‌کسی فالوس را به تصرف در نمی‌آورد. همه «اخته» هستند. انجیل‌شناس فمینیست، دבורا کراس این مفهوم را چنین می‌گوید: «اخته‌بودن همانا کارفرمایی است که از اصل فرصت‌های برابر پیروی می‌کند»

## لاکان و دین

برخی دین‌پژوهان و جنسیت‌پژوهان، دیدگاه لاکان را از این نظر مفید می‌بینند که تاکید دارد که در نظم نمادین و مردمحور و زیرساخت‌های پدرسالارانه‌ی تفاوت جنسی، هیچ‌چیزی ذاتی نیست. از دید لاکان، در تفاوت جنسی هیچ‌چیزی ذاتی یا «طبیعی» نیست. زن، مرد، زنانگی، مردانگی، همگی ساختارهای نمادینی هستند که نظام سرکوبگر معنا (که به لباس امر واقعی درآمده) آن‌ها را مستبدانه شکل داده است.

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، ناخودآگاه در همان لحظه‌ای شکل می‌گیرد که سوژه/اگو شکل می‌گیرد. ناخودآگاه همانا پی‌آمد سرکوبی است که در طول تسلیم‌شدن (و انقیاد) روی داده. با شکل‌گیری اگو، هرچه با نظم نمادین جور نیست (و مازاد است) سرکوب می‌شود. ناخودآگاه «فصل سانسور شده»ی تاریخ زندگی روان است. ناخودآگاه یک دیگریت درون است (یا به گفته‌ی فروید، «غریبه»ای است که در خانه‌ی خویشتن (selfhood) می‌ماند و مستور است). ناخودآگاه خودش را در و از طریق زبان آشکار می‌سازد؛ اغلب به شکل انقطاع (اشتباه‌گفتن‌ها، لغزش‌های زبانی، فراموش‌کردن نام‌ها) آشکار می‌شود. و وقتی آشکار می‌شود، سوراخ‌هایی در سوژه و جهان‌اش ایجاد می‌کند، تا ماهیت وهمی خود را افشا کند. به سخن دیگر، تعرض و نفوذ ناخودآگاه به هستی خودآگاه این حقیقت را افشا می‌سازد که سوژه یک ساختار نامتقن است و اصلاً ثابت یا ماندگار نیست و کلیت ندارد. به گفته‌ی لاکان «ناخودآگاه بخشی از گفتمان واقعی است

که در اختیار سوژه نیست تا بتواند پیوستگیِ گفتمانِ خودآگاه‌اش را ایجاد کند» («کارکرد و حوزه‌ی گفتار و زبان در روان‌کاوی» ص ۴۹). تعرض [ناخودآگاه به خودآگاه] است که می‌تواند این امکان را برای خودآگاهیِ فرد فراهم کند که امر واقع همه‌جا هست اما از دسترسِ فرد خارج است.

دین را با توجه به لاکان چه می‌توان دانست؟ از یک سو، همان‌گونه که از لاکان نقل کردیم و به «قانون پدر» اشاره کردیم، دین همانا تنظیم‌گر و ضمانت‌گر پدرسالارانه‌ی نظم نمادینی است که بر هستی خاستگاهی و پیش‌ازبانی حاکم است و امر واقعی را دور نگه می‌دارد. گویا دورکیم، که دین را «وَهْمِ ضروری» می‌داند، در همین مسیر حرکت می‌کند. از سوی دیگر اما ممکن است مطرح شود که آنچه تجربه‌ی دینی (یا تجربه‌ی امر مقدس یا امر عرفانی یا کاملاً دیگری) نامیده می‌شود، در واقع تعرضِ امر واقعی با عاملیت ناخودآگاه باشد. این‌گونه پرداختن به پدیده‌ی تجربه‌ی دینی، یعنی از چشمانداز روان‌کاوی لاکانی به پدیده‌ی تجربه‌ی دینی نگاه‌کردن، آن (تجربه‌ی دینی) را مواجهه با دیگریتی می‌داند که همان‌قدر که درونی است بیرونی هم هست. پس چنین دیگریِ درونی غریبه (unheimlich) را نباید مواجهه با امر متعالی دانست؛ بل باید آن را پی‌آمدِ سرکوب دانست. اما با این حال، تجربه‌ی دینی نشانه‌ای از امر واقعی است که اساساً فراتر از هستی عقلانی ماست.

### برای مطالعه‌ی بیشتر

از لاکان

\*"The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis." In *Ecrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. London: Tavistock, 1977.

\*"The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience." In *Ecrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. London: Tavistock, 1977.

"The Signification of the Phallus." In *Ecrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. London: Tavistock, 1977.

"The Agency of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud." In *Ecrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. London: Tavistock, 1977.

Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Translated by Alan Sheridan. New York: Norton, 1978.

درباره‌ی لاکان

Bible and Culture Collective. *The Postmodern Bible*. New Haven: Yale University Press, 1997.

DiCenso, James J. *The Other Freud: Religion, Culture, and Psychoanalysis*. London and New York: Routledge, 1999.

\*Evans, Dylan. *Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. New York and London: Routledge, 1996.

Halpern, Richard. "Creation: Lacan in Kansas." *Journal for Cultural and Religious Theory* 2 (2000): <[www.jcrt.org/archives/02.1/halpern.shtml](http://www.jcrt.org/archives/02.1/halpern.shtml)>.

Raschke, Carl A. "God and Lacanian Psychoanalysis: Toward a Reconsideration of the Discipline of Religious Studies." In *Religion, Society, and Psychoanalysis: Readings in Contemporary Theory*, edited by Donald Capps and Janet Liebman Jacobs. Boulder, Colo.: Westview Press, 1997.

Roustang, François. *Dire Mastery: Discipleship from Freud to Lacan*. Translated by Ned Lukacher. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

Silverman, Kaja. *The Subject of Semiotics*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Winqvist, Charles. "Lacan and Theology." In *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and*

*Theology*, edited by Phillip Blond. London and New York: Routledge, 1998.

Wyschogrod, Edith, David Crownfield, and Carl A. Raschke, Eds. *Lacan and Theological Discourse*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Zizek, Slavoj. *The Fragile Absolute Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting for?* London: Verso, 2000.

## آنری لوفور



آنری لوفور (۱۹۰۱ - ۱۹۹۱) نظریه‌پرداز و فیلسوف و تاریخ‌دان اجتماعی و مارکسیست فرانسوی بود. وی در منطقه‌ی «لوندا» (در جنوب غربی فرانسه) به دنیا آمد، در پاریس فلسفه خواند و همان‌جا به گروهی از روشنفکران جوان پیوست که ایده‌های مارکسیستی را ترویج می‌دادند. وی در ۱۹۲۸ به حزب کمونیست فرانسه پیوست.

لوفور سخت تحت تأثیر نوشته‌های اولیه‌ی مارکس بود و برخی‌شان را به فرانسوی ترجمه کرد. وی در جنگ جهانی دوم همراه با جنبش مقاومت فرانسه جنگید. بعدها گوینده‌ی رادیو شد و وقتش را به نوشتن درباره‌ی مارکسیسم اختصاص داد، گرچه همواره با حزب کمونیست فرانسه بر سر برداشت «انسان‌دوستانه»ی خود از مارکسیسم کشمکش داشت. لوفور این برداشت را تا اندازه‌ای مدیون تاثیراتی است که هگل بر خوانش وی از مارکس داشته است. لوفور در ۱۹۵۸ به خاطر دیدگاه‌های ضد-استالینی‌اش از حزب کمونیست فرانسه اخراج شد (هرچند در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ دوباره به این حزب پیوست).

لوفور در دهه‌ی ۱۹۵۰ به کاری در حوزه پژوهش جامعه‌شناختی گماشته شد. در طول این سال‌ها بود که وی ایده‌های مارکسیستی را در جامعه‌شناسی زندگی روزمره به کار بست. او به مقام استادی جامعه‌شناسی در دانشگاه‌های استراسبورگ و نانتر رسید و به‌عنوان دانشگاهی در تظاهرات ۱۹۶۸ پاریس نقش فعالی بازی کرد. در طول همین دوره بود که وی جریان‌ات جدید روشنفکری را واکاوی کرد و ایده‌هایی از جامعه‌شناسی و نقد ادبی و فلسفه برگرفت.

لوفور با ساختارگرایی زبان‌شناختی و مردم‌شناختی سرِ ناسازگاری داشت، با جریان‌هایی که در دهه‌ی ۱۹۶۰ در میان روشنفکران فرانسوی محبوب بودند. لوفور مقالاتی نوشت و کلود لوی-استروس و میشل فوکو را نقد کرد. وی همچنین برداشت مارکسیستی ضد انسان‌گرایی لویی آلتوسر را نقد کرد و وی را متهم کرد که ساختارگرایی را به ایدئولوژی تبدیل کرده است.

لوفور بیش از شصت کتاب نوشت. بیش‌تر این کتاب‌ها هنوز به انگلیسی ترجمه نشده‌اند. [تاکنون از لوفور تنها یک کتاب به فارسی ترجمه شده؛ «تئوریسم و



زندگی روزمره»، ترجمه‌ی امیر هوشنگ افتخاری‌راد، انتشارات فرهنگ صبا.]  
اندیشه‌ی دانشگاهی لوفور زیر تاثیر حوزه‌های گوناگونی بوده، حوزه‌هایی مانند فلسفه و جامعه‌شناسی و ادبیات و جغرافیا و علوم سیاسی. وی همچنین (در کنار دیگران) یکی از پیشروان در نظریه‌پردازی پست‌مدرن و در اندیشه در مورد فضای زیستی است. سهم اصلی لوفور در پهنه روشنفکری، مطالعه‌ی «زندگی روزمره» (everyday life) بود و طرح‌ریزی ایده‌ی فضای اجتماعی در مجموعه‌های شهری کاپیتالیستی.

## اندیشه‌ی لوفور

لوفور در طول زندگی‌اش شاهد برآمد صنعتی شدن در فرانسه و همراه با آن افزایش شهرنشینی و حومه‌سازی در زندگی فرانسوی بود. این تجربیات آگاهی و اطلاعات بسیاری در اختیار لوفور قرار داد تا بتواند نظریه‌ی انتقادی مارکسیستی را در مشکلات زندگی روزمره به کار بندد. لوفور به شکل‌های اجتماعی بیگانه‌شدنی توجه کرد که در امور پیش‌پاافتاده و روزمره‌ی انسان‌ها پدیدار می‌شوند و میوه‌های مدرن‌شدگی کاپیتالیستی هستند. از دید لوفور، این بیگانه‌شدن محصول یک فرآیند سه‌مرحله‌ای است:

– در مرحله‌ی نخست، فعالیت‌های روزمره‌ی انسان خودبه‌خود نظم یافته‌اند و تا اندازه‌ی زیادی از دولت (state) مستقل هستند.

– در مرحله‌ی دوم، شکل‌های کاپیتالیستی ساختار عقلی، این خودبه‌خودی را جذب خود و از آن خود می‌کنند.

– سرانجام، در مرحله‌ی سوم، این شکل‌های جذب‌شده (در مرحله‌ی دوم) به نظام‌های سرکوب تبدیل می‌شوند.

لوفور می‌گوید تقسیم کار بدل به ابزاری برای استثمار کارگر می‌شود. به همین‌گونه، ساختارهای سیاسی شکل می‌گیرند و به ایدئولوژی‌های دولتی و سرکوب‌گر تبدیل می‌شوند.

لوفور در کتاب سه‌جلدی «نقد زندگی روزمره» (نخستین جلد در ۱۹۵۸ به فرانسوی منتشر شد) تاثیرات بیگانه‌سازی کاپیتالیسم و شهرنشینی بر زندگی روزمره را ترسیم می‌کند. وی می‌گوید انسان‌ها درون جامعه‌ی کاپیتالیستی بر خود-تحقق‌سازی خودشان (به‌عنوان سوژه) هیچ کنترلی ندارند و خودشان را ابژه‌هایی درون نظام اقتصادی می‌بینند (مثلا خودشان را به‌عنوان «دارایی» یا «مصرف‌کننده»

می‌بینند). انسان‌ها خودشان را (به معنای اقتصادی) ابژه‌سازی و کالاسازی می‌کنند، و بنابراین با زندگی خودشان بیگانه می‌شوند.

لوفور در «تولید فضا» (۱۹۷۴) توجهی انتقادی‌اش را به واکاوی فضای اجتماعی معطوف می‌کند. وی نه تنها به این فکر می‌کند که فضای اجتماعی چه‌طور درون بافت اجتماعی تولید می‌شود، بل می‌خواهد بداند شکل‌های خاصی از فضا چه‌طور شکل‌های زندگی‌ای را تولید می‌کنند که [آن زندگی‌ها] در آن فضاها روی می‌دهند. فضا صرفاً یک مکان بیرونی نیست که انسان‌ها اشغال‌اش می‌کنند و روی‌اش کار می‌کنند و شکل‌اش می‌دهند؛ بل فضا یک سوژه است که روی ما و زندگی اجتماعی ما کار می‌کند و ما و زندگی اجتماعی‌مان را شکل می‌دهد.

لوفور، فضا را عمدتاً از چشم‌اندازی مارکسیستی می‌نگرد. وی بر آن است که از منفک‌بینی فضا به‌عنوان صورتی فیزیکی (فضای درک‌شده) و برساخته‌ای ذهنی (فضای تصورشده) فراتر رود. لوفور برای این منظور یک تحلیل سه‌لایه‌ای از فضا پیشنهاد می‌کند. لایه‌ای که او می‌فزاید (بر دو لایه دیگر "درک‌شده" و "تصورشده"، عینی و ذهنی) فضای زیسته‌شده است که بُعد تازه‌ای به فضا می‌دهد.

لوفور تحلیل سه‌بنیادی خویش از فضا را این‌گونه سامان می‌دهد:

«حوزه‌هایی که ما به آن‌ها می‌پردازیم نخست امر فیزیکی است (طبیعت و کیهان)؛ دوم ذهنی است که شامل انتزاع‌های منطقی و ساختاری (فرمی) است؛ و سومی اجتماعی است. به بیان دیگر، ما به فضای منطقی-معرفت‌شناختی (logicoepistemological) می‌پردازیم، فضای کنش اجتماعی، فضایی که پدیده‌های حسی آن را اشغال کرده‌اند، پدیده‌هایی مانند محصولات خیال (محصولاتی مانند طرح‌ها (projects)، برون‌افکنی‌ها (projections)، نمادها، و آرمان‌شهرها).» (تولید فضا «صص ۱۱-۱۲»).

این سه‌گانه‌بینی فضا نه برای منفک کردن سه فضا از یکدیگر، بل با هدف باهم‌دیدن آن‌ها طرح شده است. لوفور دیدگاهش درباره‌ی فضا را برحسب ارتباطات درونی بین این سه مقوله از فضا در جدولی رسم کرده است. جدول زیر چکیده‌ای از اصطلاحاتی است که وی برای نام‌گذاری این سه نوع مختلف از فضا استفاده می‌کند و معنای آن‌ها را هم به دست می‌دهد.

معنا	اصطلاح‌های لوفور	
فضای فیزیکی و مادی	فضای درک‌شده	فضای فیزیکی
	کنش فضایی	
مفاهیم و ایده‌هایی درباره‌ی فضا	فضای تصورشده	فضای ذهنی
	بازنمایی‌های فضا	
فضا به‌عنوان امر تجربه‌شده (از نظر جسمی و عاطفی و فکری و ایدئولوژیکی و ...)	فضای زیسته‌شده	فضای اجتماعی
	فضاهای بازنمایی	

ادوارد سوچا (Edward Soja) فضای سه‌بنیادی لوفور را می‌گیرد تا سه مقوله‌ی خویش از زمان را بسازد؛ مقوله‌های فضای اول (Firstspace)، فضای دوم (Secondspace)، فضای سوم (Thirdspace). از دید سوچا، فضای سوم (یا همان فضای اجتماعی لوفور) ترکیبی از فضای اول (فضای فیزیکی) و فضای دوم (فضای ذهنی) است. یعنی فضای سوم نمی‌تواند جدای از دو فضای دیگر باشد و باید همراه با آن‌ها بررسی شود. فضای اول (فضای فیزیکی) نیز همیشه با فضای دوم (فضای ذهنی) و فضای سوم (فضای اجتماعی) است. وقتی به چشم‌اندازی طبیعی (فیزیکی) نگاه می‌کنیم، ما از طریق لنزهای فضایی و مفهومی می‌نگریم، و آن چشم‌انداز را به‌عنوان فضایی زیسته‌شده تجربه می‌کنیم. به‌هم‌چنین، تجربه‌ی ما از فضا (به‌عنوان فضای زیسته‌شده) تجربه‌ی مفهوم‌پردازی ما از فضای فیزیکی است. سوچا وقتی می‌خواهد به این روش به فضای زیسته‌شده بپردازد، می‌خواهد فراتر از منطق دوتایی «یا این یا آن / نه این نه آن» رود و به منطق سه‌بنیادی «هم این هم آن / این و آن» رسد.

نمونه‌ای ارائه کنیم تا بتوان تفاوت سوچا و لوفور را در تمایز فضایی و نظری فهمید: فضایی را فرض کنید که به‌هنگام خواندن متن اشغال کرده‌اید. فضای فیزیکی (ابعاد اتاق، میلمان‌ها، جای پنجره‌ها، دمای اتاق، و ...) یک فضای درک‌شده است، فضایی است که از طریق حس‌های پنج‌گانه‌ی شما ارائه شده است؛ این همان فضای اول است. همین فضا به‌عنوان فضای تصورشده (فضای دوم) می‌تواند عکس یا طراحی این فضا باشد یا تصویر ذهنی شما از این فضا بعد از نوسازی. فضای سوم (که هم‌گذاری یا سنتز این دو فضا است) به این می‌پردازد که فرد فضا را چه‌طور تجربه می‌کند. اتاقی که شما اشغال‌اش کرده‌اید ممکن است بی‌نهایت واکنش‌های ممکن به دست دهد: حس آرامش یا سرکوب؛ خاطرات عاشقانه یا ناخوش‌آیند. مهم این است که فضا هرگز خنثی (بی‌طرف) یا یک مکان فیزیکی صرف نیست که بتوان با عکس یا نقاشی یا طراحی یا نقشه‌بازنمایی‌اش کرد؛ انگار که عکس همان بازنمایی موبه‌موی فضای فیزیکی باشد.

## لوفور و دین

کار لوفور در حوزه‌ی تولید اجتماعی فضا، کاربردهای مهمی برای دین‌پژوهی دارد. مطالعاتی که پیش‌تر درباره‌ی فضای مقدس شده است (که معروف‌ترین‌شان میرچیا الیاده است)، معمولاً از چشم‌انداز مدرنیستی به فضا‌مندی نگاه شده و مفهومی عمدتاً یک‌پارچه و طبیعی و جهان‌شمول از دوشاخگی فضای مقدس (sacred) و نامقدس (profane) به دست داده شده است. نظریه‌های فضای دینی که از مفاهیم دوتاباورانه‌ی الیاده فاصله می‌گیرند با این‌که نوپیدا هستند اما وجود دارند و معروف‌ترین‌شان کار جاناتا ز. اسمیت است (برای نمونه بنگرید به «روی‌دادن: به‌سوی نظریه‌ی در آیین»).

نمونه‌ای از بازتاب اخیر نظریه‌های لوفور و سوچا را در پژوهش‌های انجمن ادبیات انجیلی و آکادمی امریکایی دین می‌بینیم. در سمینار "سازه‌های فضای کهن" این نظریه‌ها جایگاهی کانونی داشته‌اند ( بنگرید به مقالات بوئر و فلاناگان).

### برای مطالعات بیشتر

از لوفور

The Production of Space. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, 1991

\*Critique of Everyday Life. Vol. 1. Translated by John Moore. London: Verso Books, 1991

Critique of Everyday Life. Vol. 2. Translated by John Moore. London: Verso Books, 2002

Critique of Everyday Life. Vol. 3, From Modernity to Modernism (Towards a Metaphilosophy of Daily Life). Translated by Gregory Elliott. London: Verso Books, 2003

Henri Lefebvre: Key Writings. Edited by Stuart Elden, Elizabeth Lebas, and Eleonore Kofman. New York: Continuum, 2003

درباره‌ی لوفور

Boer, Roland. "Sanctuary and Womb: Henri Lefebvre and the Production of Space." Paper presented at the Constructions of Ancient Space Seminar of the Society for Biblical Literature and the American Academy of Religion. 2000

<<http://www.cwru.edu/affil/GAIR/papers/2000papers/Boer.html>>

Flanagan, James W. "Ancient Perceptions of Space/Perceptions of Ancient Space." *Semeia* 87 (1999): 15–43

———. "The Trialectics of Biblical Studies." Paper presented at the Constructions of Ancient Space Seminar of the Society for Biblical Literature and the American Academy of Religion. 2001

<<http://www.cwru.edu/affil/GAJR/papers/2001papers/flanaganl.htm>>

Gunn, David M., and Paula M. McNutt, Eds. *Imagining Biblical Worlds: Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan*. New York: Continuum, 2003

Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1989

\*Soja, Edward W. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Malden, Mass.: Blackwell, 1996

## ایمانوئل لویناس



ایمانوئل لویناس (۱۹۰۶ - ۱۹۹۵) در کاواناس (شهری در لیتوانی) به دنیا آمد. والدین‌اش که یهودیانی معتقد بودند، در اجتماع یهودیان آن شهر زندگی می‌کردند. لویناس در ۱۹۲۳ به استراسبورگ مهاجرت کرد و آنجا فلسفه خواند. وی در سال‌های ۱۹۲۸ و ۱۹۲۹ در محضر پدیدارشناس نام‌دار ادموند هوسرل در فریبورگ

شاگردی کرد. دیری نگذشت که لویناس با کارهای هایدگر آشنا شد. لویناس بعدها هایدگر را به جرم همدستی با نازی‌ها به نقد کشید.

لویناس در ۱۹۳۹ به خدمت سربازی رفت و در ارتش فرانسه به‌عنوان مترجم آلمانی و روسی فعالیت کرد، اما یک سال بعد به‌دست نازی‌ها گرفتار شد و به‌جای این‌که روانه‌ی اردوگاه کار اجباری شود، به‌خاطر یونیفرم افسری‌اش به اردوگاه جنگ فرستاده شد. لویناس می‌گوید خاطرات وحشتناکِ نازی‌ها بر زندگی‌اش سایه انداخته است. لویناس بعد از جنگ در پاریس و زیر نظر مونسیر چوچانی (کسی که بعدها به دیگر جوانان زنده‌مانده از هولوکاست مانند الی ویسل نیز آموزش داد) متون عبری و تلموذ را فراگرفت. لویناس افزون بر آثار فلسفی‌اش، مقالات مهمی درباره‌ی تلموذ نگاشت.

لویناس تا سال ۱۹۶۱ آموزگار و مدیر «متحدین جهانی اسرائیلی» بود و بعد از این‌که تز دکترایش «تمامیت و بی‌نهایتی» را نوشت به کسوت استادی فلسفه در پواتیه درآمد. در ۱۹۶۷ به دانشگاه پاریس-نانتر رفت و در ۱۹۷۳ در سوربن (دانشگاه پاریس هشت) کرسی گرفت و در ۱۹۷۶ بازنشسته شد.

لویناس در قسمت اعظم زندگی حرفه‌ای‌اش فیلسوفی تقریباً ناشناخته بود، و عمدتاً به‌خاطر تفسیرهایی که بر هوسرل و هایدگر نوشته بود، معروف بود (آثار اولیه‌ی لویناس درباره‌ی هوسرل، ژان پل سارتر و سیمون دوبووار و دیگران را تحت تاثیر قرار داده است). زمانی توجه‌ی دانشگاهیان به لویناس جلب شد که ژاک دریدا در سال ۱۹۶۴ مقاله‌ای درباره‌ی «تمامیت و بی‌نهایتی» لویناس نوشت (با نام «خشونت و متافیزیک»). از آن به بعد بود که لویناس تاثیر روزافزونی بر دین‌شناسان نهاد. لویناس در ۲۵ دسامبر ۱۹۹۵ درگذشت.

## فلسفه‌ی لویناس

قلبِ فلسفه‌ی لویناس را می‌توان این ایده دانست که اخلاق (همان مسئولیت فرد در قبال دیگری و تعهد فرد به دیگری) بنیادِ همه‌ی فلسفه و قلبِ هستی انسان است. لویناس همین ایده را در «تمامیت و بی‌نهایتی» به معنای «اخلاق به‌مثابه‌ی فلسفه‌ی نخستین» (first philosophy) می‌گیرد. هاتِفِ معبدِ دلفی این دستور فلسفی را به ما داده است که «خودت را بشناس». اما لویناس مخالفت می‌کند و می‌گوید قلبِ فلسفه تنها درباره‌ی شناخت و تنها درباره فرد نیست. قلبِ فلسفه (یا قلبِ زندگی) در شناخت خویشتن نیست، بل در رابطه‌ی فرد با دیگری است. دیگری ضرورتاً غیر-من نیست، کسی نیست که فراتر از من باشد، بیرون از من باشد، بیرون از دسترسی نظامِ اندیشه‌ی من باشد، فراتر از خودشناسیِ من و شناختِ من از جهان باشد.

در آثار لویناس، تصویرِ مقدمی که مواجهه‌ی فرد با دیگری را ترسیم می‌کند، برخوردِ چهره‌به‌چهره است. در روابطِ نامتقارن (nonsymmetrical)، چهره‌ی دیگری روبه‌روی من قرار دارد. من به این دیگری متعهد هستم، دیگری‌ای که درخواست می‌کند «مرا نکش!»، کشتن را در این‌جا باید هم به معنای حقیقی‌اش گرفت و هم به معنای مجازی‌اش. از نگاه لویناس، می‌توان صرفاً با انکار و طردِ هستی دیگری یا با فروکاستنِ دیگریتِ [فرد] دیگری به خود (یعنی یکسان گرفتن خود و دیگری)، دست به کشتن زد. وقتی من بر اساس نظامِ اندیشه‌ی خودم دیگری را «معنا» می‌کنم، وقتی من دیگری را بی‌اهمیت جلوه می‌دهم، یا وقتی دیگری را ابزاری برای اهداف خویش می‌بینم، در واقع دیگریتِ دیگری را کشته‌ام.

پس از دید لویناس، مواجهه‌ی چهره‌به‌چهره یک «موقعیتِ نهایی» است، چون «همین‌که از محدودشدن سرپیچی می‌کند، ظاهر می‌گردد» («تمامیت و بی‌نهایتی» ص ۸۱ و ۱۹۴). مواجهه‌ی چهره‌به‌چهره مرا ملزم می‌کند تا رو به این مواجهه گشوده باشم، و بنابراین هویتی که محدود به خودم است را بشکنم و حس امنیت یا در-خانه-بودگی‌ام را بگسلم. برای نمونه، رابطه‌ی بین ایوب و کسانی که به اصطلاح دوستانِ ایوب هستند را در «کتاب ایوب» در نظر آورید. شمای خواننده می‌دانید که ایوب اصلاً سزاوار این رنج‌بردنِ شدید نیست. خداوند به ایوب اجازه می‌دهد که رنج ببرد، درست به این خاطر که حق کاملاً با ایوب است. ایوب بر بی‌گناهی‌اش تاکید دارد و این‌که رنج‌بردن‌اش ناعادلانه است. رنج‌بردنِ ناسزاوارانه‌ی ایوب، وی را نسبت به کل جهان‌بینی دینی‌اش بدگمان می‌سازد؛ چون طبق جهان‌بینی ایوب، درست‌کردار باید کامیاب شود و گناه‌کار باید رنج ببرد. «دوستانِ» وی نیز رنج‌بردنِ ایوب را بر اساس همین جهان‌بینی قدیمی تفسیر می‌کنند. آن‌ها تاکید دارند که حتماً دلیل قانع‌کننده‌ای برای رنج‌بردنِ ایوب هست، و رنج‌بردنِ وی از نظر الهیاتی مشروع و موجه است؛ یعنی ایوب مستحق چنین بلایی است. آن‌ها با چنین تفسیری، سعی می‌کنند تا دیگریتِ ایوب را در جهان‌بینی دینی و سنتی

خوبش محدود سازند، و بنابراین دیگریتِ وی را فروبکاهند تا در نظام [اندیشه‌ی] آنها معنا دهد. آنها استدلال می‌کنند که در جهانِ خداوند، درست‌کاران کامیاب می‌شوند و گناه‌کاران رنج می‌برند. ایوب دارد رنج می‌برد، پس باید گناه‌کار باشد. آنها ایوب را، چهره‌ی دیگری را، قربانیِ جهان‌بینی دینیِ مستقرِ خودشان می‌کنند. ایوب لابه می‌کند که «به من رو کن، و وحشت کن. دستانات را روی دهانات بگذار» (ایوب ۵: ۲۱) اما آنها هیچ توجهی نمی‌کنند.

از دید لویناس، موقعیتِ نهاییِ مواجهه‌ی چهره‌به‌چهره به یک نوع تجربه‌ی دینی اشاره دارد، یعنی به مواجهه با امر متعالی، البته نه از آن نوع تجربه‌های دینی که بنیادهای قطعیتِ دینی را تأیید یا تقویت می‌کنند. افزون بر آن، در رابطه‌ی فرد با فردِ دیگری در چنین مواجهه‌ای، فرد از دیگریتِ شدید و متعالی یا کاملاً دیگری یا «دیگریت» (alterity) آگاه می‌شود، دیگریتی که نمی‌تواند به ظرفِ اندیشه درآید یا به یک سیستم فروکاسته شود، دیگریتی که نهایتاً فراتر از شناخت است. از این لحاظ، لویناس چهره‌ی فردیِ دیگری را نشانه‌ی خدا می‌داند، چیزی که جلالِ الهی در آن آشکار می‌شود. پس مواجهه‌ی ما با شخصِ دیگری در روابطِ تعهدآمیز، درست همان لحظه‌ای است که با تعالی به‌مثابه‌ی دیگریتی شدید و بیرونی رویارو می‌شویم. پس هر مواجهه‌ی چهره‌به‌چهره‌ای که در زندگی روزمره داریم، بالقوه یک تجربه‌ی دینی است.

## لویناس و دین

چون آثار لویناس هم در زمینه‌ی فلسفه است و هم در زمینه‌ی متون یهودی، علاقه‌ی دین‌شناسان به آثار لویناس خودبه‌خود در حوزه‌ی مطالعات انجیلی و فلسفه‌ی دین و اخلاق الهیاتی متمرکز شده است. آثار لویناس، فراتر از این حوزه‌ها، می‌تواند تأثیر زیادی بر دین‌پژوهی داشته باشد. از یک سو، نقدی که وی بر نظامِ تمامیت‌خواهِ اندیشه‌ای وارد می‌کند که دیگری را با فروکاستنِ دیگریت‌اش به خود «می‌گشود»، مستقیماً علیه پروژه‌ی توسعه‌ی نظریه‌ای جهان‌شمول و تمامیت‌گر از دین سخن می‌گوید، نظریه‌ای که گویا می‌تواند همه‌ی امور جزئی (که ما «دینی» می‌دانیم‌شان) را معنا کند. هر نظریه‌ی دینی در قبال چهره‌ی دیگری یک رسالت اخلاقی اساسی دارد. از سوی دیگر، وقتی لویناس مواجهه‌ی اخلاقی فرد با چهره‌ی فرد دیگر را یک نوع از مواجهه‌ی دینی با امر متعالی می‌داند، پس ممکن است امکان‌هایی برای نظریه‌های تجربه‌ی دینی‌ای باز کند که سازنده‌تر و یاری‌دهنده‌تر باشند و پلی بزنند بر روی شکاف بین رویکردهای اجتماعی-علمی و پدیدارشناختی به دین. در اینجا باید به آثار انسان‌شناس دین، تامس سورداس (Thomas J. Csordas) اشاره کرد که نظریه‌ی پدیدارشناختی‌ای از دین ساخته که بر حسب رابطه‌ی انسانی با دیگریت است.



## برای مطالعات بیشتر

از لویناس

Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. Translated by Alfonso Lingis. Pittsburgh: Dusquesne University Press, 1969

Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo. Translated by Richard A.Cohen. Pittsburgh: Dusquesne University Press, 1985

Nine Talmudic Readings by Emmanuel Levinas. Translated by Annette Aronowicz. Bloomington: Indiana University Press, 1990

Is It Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas. Edited by Jill Robbins. Stanford: Stanford Univesity Press, 2001

The Levinas Reader. Edited by Sean Hand. Oxford: Blackwell, 1990

"Nemo, Philippe. Preface." In Job and the Excess of Evil. Translated by Michael Kigel. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998

درباره‌ی لویناس

Beal, Timothy K. "Facing Job." In Levinas and Biblical Studies, edited by Tamara Eskenazi and Gary A.Phillips. Atlanta-Society of Biblical Literature, 2003

Bloechl, Jeffrey, ed. The Face of the Other the & Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas. New York: Fordham University Press, 2000

Blond, Phillip. "Emmanuel Levinas: God and Phenomenology." In Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology, edited by Phillip Blond. London and New York: Routledge, 1998

Cornell, Drucilla. The Philosophy of the Limit. New York and London: Routledge, 1992

Csordas, Thomas J. "Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion." Current Anthropology 45 (2004): 163–86

Derrida, Jacques. Adieu to Emmanuel Levinas. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 1999

———. "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas." In *Writing and Difference*, translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978

Eskenazi, Tamara, and Gary A. Phillips, Eds. *Levinas and Biblical Studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003

Kosky, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2001

Shapiro, Susan E. "Rhetoric, Ideology, and Idolatry in the Writings of Emmanuel Levinas." In *Rhetorical Invention and Religious Inquiry: New Perspectives*, edited by Walter Jost and Wendy Olmsted. New Haven: Yale University Press, 2000

Wyschogrod, Edith. "Emmanuel Levinas and Hillel's Questions." In *Postmodern Philosophy and Christian Thought*, edited by Merold Westphal. Bloomington: Indiana University Press, 1999

## ژان فرانسوا لیوتار



ژان فرانسوا لیوتار (۱۹۲۴ - ۱۹۹۸) در محضر موریس مرلو-پونتی پدیدارشناسی خواند. در الجزایر و در دبیرستان آموزگاری کرد و بعدها در دانشگاه پاریس فلسفه درس داد. وی در ۱۹۸۹ از سمت استادی فلسفه‌ی دانشگاه پاریس بازنشسته شد. لیوتار در چندین دانشگاه‌ها امریکایی مانند ییل و اموری نیز درس داده است.

لیوتار در طول فعالیت حرفه‌ای‌اش به دین (به‌ویژه به یهودیت) علاقه نشان داده است. وی زمانی که استاد مهمان در دانشگاه اموری بود، در مقطع کارشناسی ارشد چندین دوره‌ی فلسفه تدریس کرد که موضوع اصلی‌شان تجربه‌ی دینی بود. یکی از این دوره‌ها درباره‌ی امر والا در «نقد قوه‌ی حکم» کانت بود، و دیگری درباره‌ی موضوع تغییر دین در «تجربه‌ی درونی» ژرژ باتای و «اعترافات» آگوستین.

## فلسفه‌ی لیوتار

لیوتار از همان ابتدای فعالیت حرفه‌ای‌اش در برابر «چرخش زبان‌شناختی» ساختارگرایانه مقاومت نشان می‌داد. چرخش زبان‌شناختی بر معاصرین لیوتار در فرانسه‌ی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ (مانند لوی-استروس، لاکان، بارت) بسیار تاثیرگذار بود. این ایده تاکید داشت که زبان، تجربه را شکل می‌دهد. لیوتار اما تاکید داشت که همیشه بین تجربه و زبان شکاف وجود دارد، و این‌که نباید تجربه‌ی فرازبانی را نادیده گرفت. لیوتار می‌گفت تنها زبان نیست که زندگی ما را برمی‌سازد؛ تجربه‌هایی وجود دارند که زبان نمی‌تواند آن‌ها را انتقال دهد.

لیوتار دو کتاب مهم دارد: «شرایط پسامدرن» (۱۹۷۹) که اصلاً گزارشی بوده به درخواست دولت کبک درباره‌ی وضعیت کنونی دانش، و «تفاوت» (Differend) (۱۹۸۳). این دو کتاب رابطه‌ی تنگاتنگی با هم دارند و مقدمه‌ای ارزشمند از فلسفه‌ی لیوتار به دست می‌دهند.

«کلان‌روایت» (metanarrative) یا «روایت حاکم» (master narrative) مفهوم کلیدی در کتاب «شرایط پست‌مدرن» است. لیوتار از این اصطلاح بهره می‌برد تا به روایت‌های جامع و اسطوره‌ای اشاره کند، روایت‌هایی که افراد و جوامع زمان و مکان ویژه‌ی خودشان را با تبیین آنها در زمینه‌ی وسیع‌تری قرار می‌دهند و بدین‌وسیله اهمیت آن را افزایش می‌دهند. کلان‌روایت می‌خواهد موقعیت کنونی (فردی یا جمعی) را درون ساختار روایتی بزرگ‌تری قرار دهد که کل حرکت و جنبش را به سوی هدف نهایی ویژه‌ای (پیشرفت، حکومت خرد، پیروزی طبقه‌ی پرولتاریا، رستگاری) هدایت می‌کند.

«شرایط پست‌مدرن» (که به غرب معاصر نسبت داده شده است) یکی از شرایطی است که در آن نسبت به کلان‌روایت‌ها «ناباوری» و بدگمانی روزافزونی ایجاد می‌شود. لیوتار می‌گوید کلان‌روایت‌ها جای تکثیرشدن خرده‌روایت‌ها (petits récits) یا «داستان‌های کوچک» یا اظهاراتی را گرفته است که توجه را نه به امور عام و جهان‌شمول، که به امور ویژه جلب می‌کنند، یعنی به رخداد‌های محلی و تجربه‌های فردی و ایده‌های گج‌کیش (heterodox) و دیگر کنش‌ها و روایت‌هایی که با کلان‌روایت جهان‌شمول و بزرگ جور نیستند. در شرایط پست‌مدرن، علاقه‌ای نیویافته به تفاوت‌ها و اختلاف‌های مشخصی وجود دارد که تمایل به یک‌دستی (homogeneity) و یکسانی را به چالش می‌کشد. این تمایل را کلان‌روایت «تمامیت‌خواه» به جریان می‌اندازد. لیوتار به ما می‌گوید علیه این تمایل «با تمامیت وارد جنگ شویم؛ بگذارید شاهد امر غیرقابل عرضه باشیم؛ بگذارید تفاوت‌ها را فعال سازیم و شوکت ناماش را پاس داریم» («شرایط پست‌مدرن» ص ۸۲).

لیوتار همین مسیر اندیشه‌ورزی را ادامه می‌دهد و (و در کتاب «تفاوت») دستور اخلاقی این اندیشه را فعال‌کردن تفاوت‌های ویژه علیه امور جهان‌شمول تمامیت‌گر می‌داند. لیوتار در اینجا اصطلاح «تفاوت» (differend) را به کار می‌برد تا خاموش‌بودن تفاوت‌های ویژه را توضیح دهد، تفاوت‌هایی که با تمامیت‌های اجتماعی و مفهومی بزرگ‌تر جور نیستند. تفاوت همانا نشانه‌ای برای فرد یا چیزی است که صدای‌اش خاموش شده یا پدیداری‌اش انکار شده؛ چون نظام غالب ایدئولوژیک این صدا یا پدیداری را ناپذیرفتنی می‌داند. این تفاوت‌های رادیکال سرکوب می‌شوند چون نمی‌توانند تحت مفاهیم بزرگ‌تر و «جهان‌شمول» قرار گیرند و در واقع با این مفاهیم بزرگ‌تر و جهان‌شمول سر‌ناسازگاری دارند. «تفاوت» به هر سه معنی ستیز و تفاوت و دیگریت (alterity) است.

از این لحاظ، لیوتار علاقه‌ی ویژه‌ای دارد که دریابد چگونه یهودیان و تاریخ‌شان درون کلان‌روایت مسیحی فرهنگ غربی به حاشیه رانده شده‌اند. نمونه‌ی بسیار نزدیک این امر را می‌توان در «فراموش‌کردن» رخداد هولوکاست دید، رخدادی که اسطوره‌ی غربی پیشرفت و انسان‌دوستی را شدیداً تضعیف کرده است. برای

نمونه، لیوتار در «هایدگر و یهودیان» (نخستین بار به فرانسوی در ۱۹۸۸ منتشر شد) می‌خواهد این نکته‌ی خنده‌دار را توضیح دهد که هایدگر (این فیلسوف بزرگ هستی‌فرااموش‌شده) کم‌وبیش از روی قصد، هولوکاست و یهودیان را فرااموش کرده است. ما باید همیشه به یاد داشته باشیم که چیزی فرااموش شده است که نمی‌بایست فرااموش شود، و زندگی ما مرهون چنین کاری است. همین مسئله، از دید لیوتار، گناه هایدگر به شمار می‌رود.

یکی از آخرین آثار لیوتار، «خط فاصله» (Hyphen) (که نخستین بار به فرانسوی در ۱۹۹۳ منتشر شد)، نیز در همین راستاست؛ خط فاصله‌ای که در «یهودی-مسیحی» وجود دارد نشان‌دهنده‌ی رده‌بندی‌شدن یهودیت درون مسیحیت است. ایده‌ی یهودی-مسیحی، درحالی‌که ظاهراً یهودیت را در خود می‌پذیرد و به رسمیت می‌شناسد، در واقع اما غرب عمدتاً مسیحی را از تفاوت و دگراندیشی حقیقی یهودیت پاک می‌کند.

نشانه‌ی دیگر تفاوت که لیوتار به آن علاقمند است همانا تجربه‌ی امر والا است. تجربه‌ی امر والا در «ایده‌ی امر قدسی» رودولف اوتو و جاهای دیگر با تجربه‌ی دینی پیوند خورده است؛ تجربه‌ی امر والا به‌عنوان مواجهه با دیگریتی شدید منظور شده که فراتر از حیطه‌ی مسئولیت قوه‌های عقل یا خیال است و هر دو احساس افسون و خوف را ایجاد می‌کند. لیوتار در «هایدگر و یهودیان» و «واکاوی امر والا» (نخستین بار به فرانسوی در ۱۹۹۱ منتشر شد) و هم‌چنین در سخنرانی‌هایی که اواخر زندگی‌اش در دانشگاه اموری ارائه داد، تجربه‌ی امر والا را بر حسب «علم بی‌هوشی‌شناسی» (anaesthetics) شوک و بُهتی فراگیر توصیف می‌کند، که فرد را در شگفتی و خوفی معلق نگه می‌دارد که شدت‌اش کاهش‌پذیر نیست. در دید لیوتار به امر والا آشکارا می‌بینیم که وی به این ایده گرایش دارد که تجربه فراتر از زبان است و چیزهایی وجود دارند که ارائه‌ناپذیر هستند.

## لیوتار و دین

واکاوی لیوتار از نحوه‌ی عملکرد کلان‌روایت‌ها در فرهنگ غربی، کاربست‌های جالبی برای دین‌پژوهی دارد. بسیاری می‌گویند مطالعه‌ی دانشگاهی دین، در قلب مطالبه برای کلان‌روایت تاریخ دین‌ها قرار گرفته است. نظریه‌های اولیه از دین (مانند نظریه‌های تیلور و جیمز فریزر) اساساً کلان‌روایت پیشرفت خودآگاهی انسانی بودند؛ چرا که دین از «جوامع ابتدایی» (غیرغربی) به «جوامع مدرن» (غربی) پیشرفت کرده است. دورکیم نیز دین را چیزی متعلق به امر کل (که با امر مقدس یکسان است) می‌دانست و نه امر جز (که با امر نامقدس یکسان است). این چرخش در دین‌پژوهی (یعنی روی آوردن به بررسی گفتمان‌ها و فعالیت‌های دینی جزئی و محلی) را می‌توان واکنشی به نقدی دانست که لیوتار و دیگران از گرایش

مدرن‌ها به کلان‌روایت‌های تمامیت‌گری داشتند که امر جهان‌شمول را برتر از امر جزئی می‌نشانند. چنین رویکردهایی همان خرده‌روایت‌ها هستند.

آثار لیوتار پرسش مهم و ویژه‌ای برای دانشجویان رشته‌ی دین‌پژوهی پیش می‌کشد: آیا ممکن است که نظریه‌ی دینی ساخت که امر ارائه‌ناپذیر یا معنی‌ناپذیر را فرونگاهد یا حذف نکند؟ آیا می‌تواند نظریه‌ی دینی‌ای شکل بگیرد که رو به «ارائه‌ناپذیر» و «فراموش‌شده»، به آن چیزی که نمی‌تواند تعدیل یا جور شود، گشوده باشد؟

### برای مطالعات بیشتر

از لیوتار

The Differend: Phrases in Dispute. Translated by Georges Van Den Abbeele.  
Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

\*Heidegger and "the jews." Translated by Andreas Michel and Mark S.Roberts.  
Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

\*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Translated by Geoff Bennington  
and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Hyphen: Between Judaism and Christianity. Translated by Pascale-Anne Brault and  
Michael Naas. Humanity Books, 1999.

Lessons on the Analytic of the Sublime: Kant's Critique of Judgment. Translated by  
Elizabeth Rottenberg Stanford: Stanford University Press, 1994.

درباره‌ی لیوتار

Boeve, Lieven. "J-F Lyotard's Critique of Master Narratives: Towards a Postmodern  
Political Theology." In Liberation Theologies on Shifting Grounds, edited by G.De  
Schrijver. Louvain: Leuven University Press, 1998.

Cox, James L. "Religious Typologies and the Postmodern Critique." Method Theory in  
the Study of Religion 10 (1998): 244-62.

\*Crockett, Clayton. A Theology of the Sublime. New York and London: Routledge, 2001.

Macquarrie, John. "Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology."  
International Journal for Philosophy of Religion 50 (2001): 9-27.

Taylor, Victor E. *Para/Inquiry: Postmodern Religion and Culture*. New York and London: Routledge, 1999.

Westphal, Merold. "Postmodernism and the Gospel: Onto-Theology, Metanarratives, and Perspectivism." *Perspectives* 15 (2000): 6–10

## موریس مرلو-پونتی



موریس مرلو-پونتی (۱۹۰۸ - ۱۹۶۱) روشنفکر فرانسوی‌ای بود که علاقه‌ی ویژه‌ای به ماهیت خودآگاهی انسان به‌مثابه‌ی تجربه‌ی متجسم داشت. وی در فرانسه (شهر روشفو) به دنیا آمد. در اکول نرمال سوپریور تحصیل کرد و در همان‌جا بود که از طریق آثار هوسرل و هایدگر به پدیدارشناسی (بررسی فلسفی ادراک چیزها) علاقه‌مند شد. بعد از فارغ‌التحصیلی‌اش در ۱۹۳۰، در دبیرستان‌های متفاوتی آموزگاری کرد. در دهه‌ی ۱۹۳۰ با نشریه‌ی کاتولیکی و چاپ‌گرای «اسپریت» همکاری می‌کرد.

مرلو-پونتی در آغاز جنگ جهانی دوم به‌عنوان افسر به ارتش فرانسه پیوست. در طول سال‌های اشغال فرانسه به‌دست آلمان، در مقاومت فرانسه مشارکت داشت. در آن سال‌ها در پاریس آموزگاری می‌کرد و همان هنگام بود که کتاب «پدیدارشناسی ادراک» را نوشت (چاپ نخست فرانسوی: ۱۹۴۵). این کتاب را مهم‌ترین اثر مرلو-پونتی می‌دانند. پس از جنگ نشریه‌ی اگزیستانسیالیستی «دوران مدرن» (Les Temps Modernes) را همراه با ژان-پل سارتر و سیمون دوبوار بنیاد نهاد. در ۱۹۵۲ پس از ناسازگاری‌های سیاسی مکرری که با سارتر بر سر حمایت از کره‌ی شمالی در جنگ دو کره داشت، از هیات سردبیری این نشریه استعفا کرد. مرلو-پونتی پس از جنگ، استاد دانشگاه سوربن (از ۱۹۵۲ تا زمان مرگ‌اش) و کالج دو فرانس شد.

## فلسفه‌ی مرلو-پونتی

تمرکز اندیشه‌ی مرلو-پونتی بر درک ماهیت زیسته و متجسم خودآگاهی و ادراک انسان است. از میان نظریه‌پردازان مطرحی که تحت تاثیر آثار مرلو-پونتی بودند می‌توان به کلود لوی-استروس، میشل فوکو، پل ریکور، و لویی آلتوسر اشاره کرد. اخیراً نیز دانشمندان اجتماعی از آثار مرلو-پونتی بهره می‌گیرند تا پیش‌فرض‌های سنتی در روابط بین بدن و ذهن و ماهیت تجربه‌ی انسانی را به نقد کشند. وی همچنین دین‌پژوهانی را متأثر از خود کرده است که به فهم تجربه‌ی دینی به‌مثابه‌ی ادراک متجسم علاقه‌مندند (برای نمونه، بررسی تامس سورداس



(انسان‌شناس دین) از شفابخشی دینی؛ بنگرید به «بدن / معنا / شفابخشی» و «خویشتن مقدس».

ما برای فهمیدن نگاه فلسفی مرلو-پونتی باید نگاهی مختصر به پدیدارشناسی بیندازیم؛ از این زاویه است که می‌توان از قسمت اعظم اندیشه‌ی وی آگاه شد. پدیدارشناسی، همان‌طور که از نام‌اش پیداست، پدیدارها (هر چیزی که مستقیماً به وسیله‌ی حواس درک شود) را می‌کاود. ادموند هوسرل، بنیان‌گذار پدیدارشناسی می‌گوید گرچه ناممکن است که بتوان برای وجود مستقل ابژه‌هایی که از طریق حواس درک می‌شوند برهان‌های فلسفی ساخت، انسان‌ها اما دنیای بیرون را به‌عنوان ابژه‌های خودآگاه - صرف نظر از جایگاه نهایی هستی‌شناختی این ابژه‌ها - تجربه می‌کنند. هوسرل می‌گوید ما باید دغدغه‌ی برهان‌ها و دیگر پرسش‌هایی که هنوز پاسخی قطعی نگرفته‌اند را «موقتا کنار بگذاریم». مرلو-پونتی در عوض پیشنهاد می‌کند که باید تمرکزمان را روی پژوهیدن ادراکات حسی‌ای بگذاریم که تجربه‌های ما از ایده‌ها و انگاره‌ها و عواطف و ابژه‌ها و چیزهایی می‌سازد که از طریق خودآگاهی درک می‌شوند. دغدغه‌ی اصلی همانا تجربه‌ی این ابژه‌هایی است که توجه‌ی ما را درگیر خود می‌سازند، و نه واکاوی جایگاهی که آن‌ها مستقل از خودآگاهی ما دارند. بنابراین هوسرل پدیدارشناسی را به‌عنوان واکاوی تجربه‌هایی ایجاد کرد که محصول خودآگاهی ما از ابژه‌های بیرونی است.

سه‌م روشنفکرانه‌ی مرلو-پونتی تا حدودی گسترش نسخه‌ی هوسرلی پدیدارشناسی و تمرکز بر مفاهیم تجسم (embodiment) و ادراک (perception) بود. این ایده‌ها در کتاب «پدیدارشناسی ادراک» کاویده شده‌اند. مرلو-پونتی دوتایی دکارتی بدن/ذهن را به نقد می‌کشد و خواستار فروپاشی این شیوه‌ی دوبینانه‌ی فهمیدن انسان‌هاست. وی تأکید می‌کند که انسان‌ها را نباید صرفاً - یا عمدتاً - ذهن‌های اندیشه‌ورز غیرمتجسم در نظر گرفت، بل باید بدن‌هایی دانست که با دنیای مادی در ارتباط هستند. پس، بدن‌ها چیزی انتزاعی نیستند، بل باشنده‌های واقعی در جهانی هستند که ادراک در آن رخ می‌دهد و سوژگانی شکل می‌گیرد. از دید مرلو-پونتی، جهان همانا اساس و بنیاد تجربه است. سوژگانی، سوژگانی این جهانی است، جدا یا منفصل از این جهان نیست، و آنچه مولو-پونتی «اصالت ادراک» می‌نامد سوژگانی را موجود می‌کند. دست‌رسی ما به این جهان از طریق بدن است، و نه از طریق ذهن یا که صرفاً از طریق ذهن. برخلاف گفته‌ی دکارت که «می‌اندیشم، پس هستم»، هستی‌اندیشیدن نیست، تجسم است. به راستی هم، همه‌ی اندیشیدن همانا تجسم است؛ اندیشیدن از خودآگاهی منتج می‌شود، و خودآگاهی نیز از ادراکات تنانه‌ی سوژه ایجاد می‌شود. این ادراکات زیربنای عقل‌گرایی و دیگر عملیات‌های آگاهانه و منطقی‌ای است که بر معنای ادراکات انجام می‌شود.

انسان‌ها، از نگاه هوسرلی (که وامدار فلسفه‌ی دکارتی است) باشنده‌هایی هستند که حدِ مشترک‌شان خودآگاهی است. مرلو-پونتی اما برخلاف این نگاه، تاکید دارد که هویت انسان - یا سوژگانی آن‌ها - تا اندازه‌ی زیادی از سوی جسمانیت یا بدن آن‌ها شکل می‌گیرد. وی بنابراین بر مرکزیت بدن و تاثیر بدن بر ادراک ما از جهان تجربه‌شده تاکید می‌کند. وی می‌گوید دانشی که ما از این جهان داریم محصول ادراکِ واقعی است و نه محصولِ اندیشه‌ی انتزاعی یا حاصل کارکرد ذهن یا خودآگاهی نامتجسم. به کوتاه سخن، مرلو-پونتی در بحث تجربه‌ی ما از این جهان، بدن را بر ذهن اولویت می‌دهد. خودِ ادراکِ مجسم است: ادراکات ما انتزاع‌های ناتناهی نیستند، بل درون بدن وجود دارند. ادراک فقط در جهان تجربه‌ی زیسته روی می‌دهد. ادراکی که انتزاعی باشد و برگزیده از تن زیسته باشند یا بیرون از تن زیسته قرار بگیرند، وجود ندارد.

مرلو-پونتی می‌گوید از طریق تجربه‌ی زیسته است که ما دانشی از این جهان کسب می‌کنیم. وی می‌گوید فعالیت‌های بدن در این جهان، تجربه‌ی زیسته را برمی‌سازد. چنین تجربه‌ای هرگز ایستا و ثابت نیست، بل همیشه در حال شدن است. ما هم تجربه‌ی زیسته‌مان را شکل می‌دهیم و هم تجربه‌ی زیسته ما را شکل می‌دهد. ذهنی که ابژه‌ها را درک می‌کند، در بدن ما تجسم یافته است. ادراک و خودآگاهی از تجربه‌ی زیسته در این جهان جدا نیستند یا شکلِ متعالی تجربه‌ی زیسته نیستند.

ادراک مسقیما به بدن زیسته متصل است. منظور مرلو-پونتی از بدن زیسته همانا هم بدنی است که این جهان را تجربه می‌کند و هم بدنی است که [در این جهان] تجربه می‌شود. سوژه (یا فرد) ادراکی را می‌ورزد که متجسم است. پس این تجسم اتصال‌گاهی به دنیای بیرونی و پدیداری و تجربه‌شده است. انسان‌ها از مولفه‌های خودآگاه تشکیل شده‌اند، اما این ویژگی‌های تنانه‌ی ماست که مشخص می‌کند چه کسی هستیم. به رغم تاکید فیلسوفان پرنفوذی که خودآگاهی را در ایجاد معنای انسان بنیادین می‌دانند، مرلو-پونتی اما می‌گوید تمام تجربه‌ی ما از این جهان یا فهم ما از این جهان اساسا از بدن ما یا ذهن متجسم ما منتج می‌شود. ادراک زیربنای مقوله‌بندی یا نظریه‌پردازی است، حتی اگر بگویند که ما درباره‌ی جهانی اندیشیده‌ایم و مفهوم‌پردازی کرده‌ایم که فقط تجربه‌ی مادی و ثانوی ازش داریم. این جهان را می‌توان فقط از زاویه‌ی زمان و مکان مادی نگریست. همان‌طور که مرلو-پونتی می‌گوید: «بدن ما در جهان همان جایگاه را دارد که قلب در یک ارگانسیم: بدن، منظره‌ی مشهود را پیوسته زنده نگه می‌دارد، زندگی را به درون‌اش می‌دمد و آن را داخل نگه می‌دارد، و با آن یک سیستم را شکل می‌دهد» («پدیدارشناسی ادراک» ص ۲۲۵).

یکی از ایده‌های کلیدی در آثار مرلو-پونتی، ایده‌ی تجسم است. طبق گفته‌ی مرلو-پونتی، این فقط ذهن نیست که جهان را درک می‌کند و تجربه می‌کند و بازنمایی

می‌دهد (که یک دیدگاه سنتی فلسفی است که محوریت را به ذهن می‌دهد). بل، مفهوم تجسم تاکید دارد که بدن نقشی محوری در تجربه‌ی فرد از جهان بازی می‌کند. همان‌طور که مرلو-پونتی می‌گوید، جهان ابژه‌ای بیرونی نیست که ما به‌اش می‌اندیشیم، بل زمینه‌ای برای ادراکات و تجربه‌های ماست. پس، چیزهای بیرونی‌ای که ما در این جهان به‌عنوان ابژه درک‌شان می‌کنیم، محصول تجربه‌ی بدن ما از آنهاست، نه صرفاً محصول شناسایی آنها توسط خودآگاهی. ایده‌های فلسفی‌ای که معتقدند همه‌ی ادراکات ما را خودآگاهی انجام می‌دهد، به خطا رفته‌اند. اگر از مرلو-پونتی بپرسیم، ما بدون بدن نمی‌توانیم خودآگاهی داشته باشیم؛ بدن و ذهن به‌طور جدانشدنی به هم گره خورده‌اند. بنابراین، سوژگانی نیز متجسم است. از دید مرلو-پونتی، دانش متجسم مانع از امکان وجود دانش خودپیرویی می‌شود که پیش از یا بدون بدن کسب شده است. واکاوی این جهان همیشه فعالیت یک ذهن متجسم است.

مرلو-پونتی مفهوم بدن-سوژه را در «پدیدارشناسی ادراک» استفاده کرده تا به این ایده اشاره کند که بدن و ذهن و جهان کاملاً در هم تنیده‌اند و آن‌طور که اندیشه‌ی دکارتی تاکید دارد از هم جدا نیستند. پدیدارشناسی مرلو-پونتی به دنبال فهمیدن این تقاطع [بدن و ذهن و جهان] است، نه این‌که بخواهد خودآگاهی تغییرناپذیری را اثبات کند تا از جهانی که بدن تجربه‌اش کرده درگذرد. گفتیم که مرلو-پونتی تاکید داشت بدن فرد را به جهان متصل کرده است، حالا ایده‌ی بدن-سوژه تاکید بر این تاکید مرلو-پونتی است. دوتانگاری دکارتی به این اتصال‌گاه راه ندارد. ذهنی وجود ندارد که غیرمتجسم باشد و ابژه‌های بیرونی جهان را مشاهده کند. ما به واسطه‌ی حضور بدن مان است که در این جهان زندگی می‌کنیم. سوژه و ابژه یک یگانگی است، نه یک دوتایی. یعنی ما نباید آنها را قلمروهایی جدا از هم تصور کنیم، بل دو جنبه‌ی باشنده‌ای است که - متجسم است - و در این جهان وجود دارد.

## مرلو-پونتی و دین

کتاب‌ها و مقالات و کنفرانس‌ها و درس‌هایی که درباره‌ی دین و بدن هستند، اینک جهان‌گیر شده‌اند. ایده‌های مرلو-پونتی درباره‌ی اصالت ادراک حالا تازه‌تازه در اندیشیدن ما درباره‌ی دین وارد می‌شوند و ما دین را چیزی می‌دانیم که به‌طور مادی و از طریق بدن تجربه می‌شود. نگاه غربی به دین، که پارادایمی دکارتی داشت، تمایل دارد تا دین را چیزی بداند که عمدتاً با باورهای فرد (یا ذهن خودآگاه) سر و کار دارد. گرچه استثناهایی هم وجود دارد اما بدن را معمولاً به‌مثابه‌ی آفتی برای تحقق نفس مطمئنه (یا امیال روحانی) می‌دانستند. ریاضت‌های مذهبی یکی از آن کنش‌هایی است که برای تنبیه و منضبط ساختن بدن به کار می‌رود تا اثر

راستین دین در ذهن کارگر افتد و بدون وقفه پیش رود. نظریه‌ی مرلو-پونتی، جایگزین مهمی برای این دیدگاه‌های سنتی ارائه می‌دهد.

## برای مطالعات بیشتر

از مرلو-پونتی

Phenomenology of Perception. 2nd ed. Translated by Colin Smith. London and New York: Routledge, 2002.

The Structure of Behavior. Translated by Alden L.Fisher. Boston: Beacon Press, 1963.

The Visible and the Invisible. Edited by Claude Lefort and translated by Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

The Primacy of Perception. Translated by James M.Edie. Evanston, IL.: Northwestern University Press, 1964.

The Essential Writings of Merleau-Ponty. Edited by Alden L.Fisher. New York: Harcourt, Brace and World, 1969.

درباره‌ی مرلو-پونتی

Barral, Mary Rose. Merleau-Ponty: The Role of the Body-Subject in Interpersonal Relations. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965

Csordas, Thomas J. The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing. Berkeley: University of California Press, 1997

———. Body/Meaning/Healing. New York: Palgrave, 2000

Dillon, M.C. Merleau-Ponty's Ontology. 2nd ed. Evanston: Northwestern University Press, 1997.

Evans, Fred, and Leonard Lawlor, eds. Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh. Albany: State University of New York Press, 2000

Langer, Monika M. Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary. Tallahassee: Florida State University Press, 1989.

Priest, Stephen. Merleau-Ponty. London and New York: Routledge, 1998.

Primožic, Daniel Thomas. *On Merleau-Ponty*. Belmont, CA: Wadsworth, 2001.

Wyschogrod, Edith. *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

## ادوارد سعید



ادوارد سعید (۱۹۳۵ - ۲۰۰۳) منتقد ادبی و پسااستعماری و استاد ادبیات انگلیسی و تطبیقی در دانشگاه کلمبیا بود. وی به سال ۱۹۳۵ در اورشلیم به دنیا آمد. خانواده‌اش در ۱۹۴۸ به مصر پناهنده شدند و ادوارد سعید در مصر وارد مدارس انگلیسی شد. وی در دوران جوانی و پیش از آن‌که به ایالات متحده مهاجرت کند، چند مدتی در لبنان و اردن ماند.

ادوارد سعید مدرک کارشناسی‌اش را در ۱۹۵۷ از دانشگاه پرینستون گرفت و دکترای ادبیات‌اش را در ۱۹۶۴ از دانشگاه هاروارد. تا پایان عمر، استاد ادبیات انگلیسی و تطبیقی دانشگاه کلمبیا ماند و پس از مبارزه‌ی طولانی با سرطان خون به سال ۲۰۰۳ درگذشت.

آثار سعید هم روشنفکرانه است و هم سیاسی. وی از یک سو به‌خاطر کارش در زمینه نقد ادبی و نظریه‌ی پسااستعماری (که عمدتاً از دیدگاه‌های نظری و روش‌شناسی میشل فوکو گرفته شده) شناخته‌شده است، و از سوی دیگر مدافع استقلال فلسطین و حقوق بشر بوده و از نظر سیاسی فعال. سعید ناقد سیاست‌های خارجی ایالات متحده (به‌ویژه در امور خاورمیانه) بوده و در مورد فساد سیاسی فلسطینی‌ها نیز سخن گفته است.

## شرق‌شناسی

اساس برنامه روشنفکری و سیاسی ادوارد سعید پرداخت به این موضوع بود که اروپایی‌ها و اهالی سفیدپوست امریکای شمالی از چه رو نمی‌توانند تفاوت‌های بین فرهنگ غربی و فرهنگ‌های غیر-غربی را بفهمند یا حتی سعی نمی‌کنند که بفهمند. مطالعات وی درباره‌ی شرق‌شناسی (Orientalism) (در کتابی به همین نام) موکداً به این موضوع غامض می‌پردازد. این اثر تأثیر عمیق و پردامنه‌ای بر دین‌پژوهی داشته و دارد، به‌ویژه بر دین‌پژوهانی که با دین‌های غیر-غربی سر و کار دارند یا آن‌هایی که دیدگاه‌های غرب درباره‌ی ادیان غیر-غربی را می‌پژوهند. برای

نمونه، تاریخ فعالیت‌های تبلیغی مسیحی جای مهمی در بررسی‌های انتقادی سعید دارد.

بخشی از نقد پسااستعماری (postcolonial criticism) سعید به مسئله‌ی گفتمان و بازنمایی در رابطه با تاریخ استعماری غربی می‌پردازد. سعید می‌پرسد: فرهنگ‌های استعمارشده چه‌طور بازنمایی می‌شوند؟ قدرت این بازنمایی‌ها در شکل‌دهی و کنترل‌کردن فرهنگ‌های دیگر چه‌قدر است؟ و گفتمان استعماری چیست، همان گفتمانی که در آن مواضع سوژگانی استعمارگر/استعمارشده برساخته می‌شود.

سعید، متأثر از فوکو، گفتمان (سازه گفتمانی، چه نوشتاری و چه گفتاری) را نظام‌ها و گد‌های کاربستی زبانی می‌داند که دانش و عمل مربوط به حوزه‌ی مفهومی خاصی را تولید می‌کنند؛ این گفتمان‌ها هستند که مشخص می‌کنند دانش ما چه محدوده‌ای دارد یا در رابطه با بدنه‌ی دانش چگونه می‌توانیم عمل کنیم. یعنی برای نمونه گفتمان پزشکی در زمینه‌ی ماهیت پایگانی رابطه‌ی پزشک/بیمار، شناسایی و مقوله‌بندی بیماری‌ها، و تمایزات بین بیماری‌های جسمی و ذهنی دانش تولید می‌کند. از طریق گفتمان‌های متفاوت است که ما درباره‌ی جهان دانش کسب می‌کنیم و جهان را مقوله‌بندی می‌کنیم. از دید فوکو، فرآیند گفتمانی، پیامدهای مهمی دارد. در هر مجموعه‌ی فرهنگی‌ای، گروه‌های غالب و مسلطی وجود دارند که دانش گفتمانی مشخصی را بر گروه‌های دیگر تحمیل می‌کنند و بدین‌گونه مشخص می‌کنند که این گروه‌های مغلوب و مطیع چه بگویند و چه نگویند یا چه کاری را باید انجام دهند و چه کاری را نه. نهایتاً در این فرآیند گفتمانی، هر دو گروه مسلط و مطیع تبدیل به سوژه‌های این دانش می‌شوند و در محدوده‌ای زندگی می‌کنند که این دانش گفتمانی برساخته است. این دانش وضعیت یا ظاهر واقعی‌تی مستقل به خود می‌گیرد، و خاستگاه‌های ساختار اجتماعی‌اش فراموش می‌شوند. دانش گفتمانی هم‌چنین با قدرت گره‌ای کور خورده است. کسانی که کنترل گفتمان خاصی را در دست دارند همانا کنترل دانش را در دست دارند و بنابراین بر انسان‌های دیگر نیز کنترل دارند.

مفهوم گفتمان (به‌عنوان شکلی از دانش که قدرت را اجرا می‌کند) در شرحی که سعید از ماهیت شرق‌شناسی می‌دهد اهمیت ویژه‌ای دارد؛ شرق‌شناسی همانا گفتمان غربی درباره‌ی شرق است که رابطه‌ی ستمگر/ستم‌دیده را تولید می‌کند (در این‌جا استعمارگر همان ستمگر و استعمارشده همان ستم‌دیده است) (نک به «شرق‌شناسی و فرهنگ و امپریالیسم»). سعید تمرکزش را روی این می‌گذارد که شکل‌گیری گفتمانی درباره‌ی «شرق» چگونه قدرت را بر دیگران اعمال می‌کند و آن‌ها را در کنترل خویش قرار می‌دهد.

از دید سعید، مفهوم شرق‌شناسی سه جنبه دارد: گفتمانی، دانشگاهی، و خیالی. این سه جنبه با هم ارتباط دارند و در ارتباط با هم باید فهمیده شوند.

جنبه‌ی گفتمانی به این ایده مربوط می‌شود که «شرق‌شناسی را می‌توان به‌عنوان نهادی متحد برای مواجهه با شرق فهمید و واکاوی کرد؛ نهادی که با اظهارنظر کردن درباره‌ی شرق، با ساختن دیدگاه‌های مشروعیت‌بخش درباره‌ی شرق، با توصیف کردن شرق، با تدریس کردن شرق، با مستقرشدن در شرق، با حکومت‌راندن در شرق، به شرق می‌پردازد. کوتاه بگوییم؛ شرق‌شناسی همانا شیوه‌ی غربی برای تسلط‌یافتن و بازساختاردهی و اقتداریابی بر شرق است» («شرق‌شناسی، ص. ۲»).

جنبه‌ی دانشگاهی شرق‌شناسی به این ایده اشاره دارد که «هرکسی که درباره‌ی شرق تدریس می‌کند و می‌نویسد و پژوهش می‌کند شرق‌شناس است و کاری که انجام می‌دهد شرق‌شناسی است، خواه مردم‌شناس باشد یا جامعه‌شناس، خواه تاریخ‌دان باشد یا واژه‌شناس» («شرق‌شناسی، ص. ۲»).

دست‌آخر، جنبه‌ی خیالی به این ایده ارجاع دارد که «شرق‌شناسی یک شیوه‌ی اندیشه است که مبتنی بر تمایز هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بین «شرق» و (بیش‌تر مواقع) «غرب» (Occident)» («شرق‌شناسی، ص. ۲»). سعید به این فضایی که از نظر فرهنگی برساخته شده است «جغرافیای خیالی» می‌گوید («شرق‌شناسی، ص. ۵۴»).

کتاب شرق‌شناسی (۱۹۷۸) که مطالعه‌ی نوآورانه‌ای به شمار می‌رود، نمونه‌ی اولیه‌ی نقد پسااستعماری است؛ این کتاب تاریخ روشن‌فکرانه‌ی بازنمایی‌هایی است که اروپایی‌ها (به‌ویژه انگلستان و فرانسه) از خاورمیانه‌ی عرب داشته‌اند. به‌راستی هم نمی‌توان مطالعه‌ی شرق‌شناسی سعید را فهمید مگر آن را درون مفهوم کلان‌تر پسااستعماری و نظریه‌ی پسااستعماری (که مفهوم پسااستعماری را بررسی می‌کند) قرار داد. نظریه و نقد پسااستعماری که در دهه‌ی ۱۹۹۰ برجسته شد، رابطه‌ی بین فرهنگ و قدرت استعماری را می‌کاود و محصولات فرهنگی جوامعی را که زمانی تحت استعمار بودند بررسی می‌کند. برای نمونه، ادبیات هندی و افریقایی پسااستعماری به مسائلی مانند تأثیرات درازمدت استعمار بر هویت و ملیت و ماهیت مقاومت در برابر قدرت استعماری می‌پردازد.

یکی از اهداف نظریه‌ی پسااستعماری آن است که ادعاهای جهان‌شمول و بشردوستانه‌ای را به پرسش بگیرد که می‌گویند محصولات فرهنگی می‌توانند دربردارنده‌ی ایده‌ها و ارزش‌های فرهنگی فرازمانی و متعالی باشند. وقتی ملت‌های استعمارگر ادعاهای جهان‌شمول برمی‌سازند (یعنی بر اساس استانداردهای جهان‌شمول دست به قضاوت می‌زنند)، فرهنگ استعمارشده نیز به‌ناچار به‌عنوان فرهنگی تجربی و مشروط دیده می‌شود. این فرهنگ‌های دیگر [غیر-غربی] به‌نوعی «کم‌تر از» قدرت استعماری هستند. ادبیات انگلیسی ویکتوریایی ادعا می‌کند که شرایط جهان‌شمول انسان را بازتاب می‌کند. با چنین نگاهی، فرهنگ هندی‌ها - آگاهانه یا ناآگاهانه - این‌گونه دیده می‌شوند که



حقیقت یا واقعیت را بد بازتاب می‌دهد، حقیقت یا واقعیتی که کشف‌شدنی است و کسانی هستند که توانایی کشف آن را دارند. نظریه‌ی پسااستعماری این جهان‌شمول‌گرایی را رد می‌کند و در عوض می‌خواهد به کنش‌ها و ایده‌ها و ارزش‌های محلی امکان حرف‌زدن بدهد. اروپامرکزبینی که اروپا را در مرکز قرار می‌دهد و فرهنگ‌های غیر-اروپایی را به حاشیه می‌راند، قدرتِ هژمونیک است که باید در برابرش ایستادگی کرد. یکی از تأثیراتِ جانبی و منفی استعمارگرایی آن است که مردمی که در فرهنگِ پسااستعماری زندگی می‌کنند مجبورند راهبردهایی ایجاد کنند تا گذشته‌ی فرهنگی خویش را از نو اظهار کنند و ارزش آن را ارج نهند.

پس ماهیتِ گفتمان استعماری و شیوه‌اش جهت‌اداره‌ی قدرت و کنترل بر گروه استعمارشده، قلبِ برنهاده‌ی کتاب «شرق‌شناسی» است. این کتاب نشان می‌دهد که استعمارگران غربی چگونه استعمارشده را به‌عنوان «دیگری» بر ساختند. نحوه‌ی بازنمایی گروه استعمارشده توسط استعمارگران نیز پایگان اجتماعی می‌سازد و قدرتِ هژمونیکِ استعمارگر بر استعمارشده را ایجاد می‌کند. واکاوی سعید توجه‌ی ویژه‌ای به خاورمیانه به‌مثابه‌ی «شرق» (Orient) دارد، اما برنهاده‌ی وی می‌تواند به زمینه‌های فرهنگی دیگری که درشان استعمار رخ داده و رخ می‌دهد نیز منطبق شود.

سعید، جهان‌شمول‌گرایی اروپامحورانه را به این خاطر نقد می‌کند که تقابلی ایجاد کرده به شکل برتری فرهنگ‌های غرب و در برابر آن کهنتری فرهنگ‌های استعمارشده و غیر-غربی. سعید این نوع نگاه را جنبه‌ی اصلی «شرق‌شناسی» می‌داند. این نگاه، خاورمیانه (و همچنین افریقا و آسیای جنوبی و جنوب‌شرقی، و آسیای دور) را «شرق» می‌داند، یک «دیگری» می‌داند که کهنتر از فرهنگ غربی است. سعید می‌گوید یکی از تأثیرات آسیب‌زننده‌ی گفتمان شرق‌شناسانه آن است که با جامعه‌ی استعمارشده چنان برخورد می‌شود که گویی همه‌ی مردم آن جامعه شبیه هم هستند. بنابراین، «شرقی‌ها» نه افرادی با اراده‌ی آزاد و خودپیرو، که مردمی یک‌جور و بی‌هویت دانسته می‌شوند که بر اساس اشتراک ارزش‌ها و عواطف و خصیصه‌های شخصیتی شناخته شده‌اند. در نتیجه، ذاتِ شرقی‌ها به چند ویژگی کلیشه‌ای - و اغلب منفی - فروکاسته می‌شود و گویی فاقد شخصیت‌های فردی هستند. گرایش شدید نژادپرستانه‌ای در این نگاه کار می‌کند. سعید گزارش‌های فراوانی از سرکرده‌های استعماری و مسافرانی می‌آورد که عرب‌ها در آن گزارش‌ها به شیوه‌ی غیرانسانی بازنمایی شده‌اند. سعید بعد از این‌که نمونه‌ای از این گزارش‌ها را می‌آورد، می‌نویسد: «در چنین اظهاراتی، ما بی‌درنگ متوجه می‌شویم که «عرب» یا «عرب‌ها» ویژگی جدابودگی و مشخص‌بودگی و یک‌پارچگی جمعی‌ای دارند که هر گونه رد و نشانی از افراد عرب را از بین می‌برد، افرادی که هر کدامشان تاریخِ زندگی روایت‌شدنی‌ای دارند» («شرق‌شناسی، ص. ۲۲۹»).

سعید می‌گوید، گفتمان شرق‌شناختی «نظم سیستماتیک و کلانی» را ممکن می‌سازد «که فرهنگ اروپایی می‌تواند به‌وسیله‌ی آن نظم، شرق را در دوره‌ی پسا-روشنگری از نظر سیاسی و جامعه‌شناختی و نظامی و ایدئولوژیک و علمی و خیالی، مدیریت (و حتی تولید) کند.» («شرق‌شناسی»، ص. ۳). سعید علاقه‌ی چندانی ندارد که این ایده را رد کند که گفتمان شرق‌شناسی از برخی نظرهای ذاتی و متعالی «حقیقی» است؛ سعید می‌خواهد بنیادی را بفهمد که گفتمان استعماری بر مبنای آن روی ابژه‌های دانش‌اش عمل می‌کند. سعید می‌گوید: «شرق تقریباً یک ابداع اروپایی بود، و از دوران باستان محلی برای عشق و موجودات عجیب‌غریب، خاطرات و چشم‌اندازهای فراموش‌ناشدنی، و تجربیات عالی بوده است» («شرق‌شناسی»، ص. ۱). از دید سعید، مسئله این نیست که این بازنمایی اروپایی حقیقت دارد یا نه، بل تاثیرات این بازنمایی در جهان مسئله است.

اگر گفتمان استعماری سوژه‌ی استعمارشده را سرکوب کرد، بر کسانی نیز تاثیر گذاشت که این زبان را پیش از این به کار گرفتند. از دید سعید، شرق‌شناسی رابطه‌ی بین «اروپا» و «شرق» را ترسیم می‌کند. برای نمونه، مفهوم «شرق کمک کرده است تا اروپا (یا غرب) خودش را به‌عنوان انگاره و ایده و شخصیت و تجربه‌ی مقابل تعریف کند» («شرق‌شناسی، صص. ۱ و ۲»). بنابراین، هویت اروپایی بر حسب ارتباط‌داشتن یا نداشتن‌اش با برساخته‌ی «شرق» تعریف می‌شود (گرچه ارتباط‌داشتن مطلوب‌تر است). مفهوم شرق هم‌چنین برای اروپا آگاهی از خود ایجاد می‌کند، اگر مراد از «اروپا» همان باشنده‌ی همگنی باشد که یک مجموعه مشخصه‌های ذاتی «اروپایی» دارد، پس اروپا نیز همان‌قدر افسانه‌ای و ساختگی است که شرق.

سعید در کتاب بعدی‌اش «فرهنگ و امپریالیسم» تمایزی بین امپریالیسم و استعمارگرایی قایل می‌شود. از دید سعید، «امپریالیسم» همانا کنش و نظریه و نگرش یک مرکز حاکم بر یک منطقه‌ی جدا است؛ «استعمارگرایی» تقریباً همیشه پیامد امپریالیسم است و به معنای استقرار دادن اقامت [استعمارگر] در آن منطقه‌ی جدا است» («فرهنگ و امپریالیسم»، ص. ۹). امپریالیسم درون گفتمان استعماری گنجانده شده و به‌عنوان ابزار مهمی برای تولید سوژه‌های استعمارشده به کار می‌رود. سعید می‌گوید هر گفتمانی که درباره‌ی فرهنگ استعمارشده اظهار نظر کند، نمی‌تواند بی‌طرف باشد یا بیرون از ملاحظات امپریالیسم قرار گیرد، زیرا گفتمان‌هایی این‌چنینی بدین وابسته هستند که تصویر دیگری چه‌گونه برساخته می‌شود. فقط کافی است ادبیات و تاریخ و دیگر محصولات فرهنگی ملت استعمارگر را کاوید تا فهمید گروه استعمارشده مساوی با «دیگری» گرفته شده است.

## سعید و دین پژوهی

تاریخ استعمارگرایی و شرق‌شناسی شدیداً با تاریخ دین در غرب گره خورده، و سعید هم تأثیرات مهمی گذاشته تا استعمارگرایی و شرق‌شناسی وارد حوزه‌ی دین‌پژوهی شوند (نک برای نمونه «شرق‌شناسی و دین» کینگ؛ «پسااستعمارگرایی» مور؛ «انجیل و جهان سوم» سوچیرتاراجا). چه‌طور می‌توان این جنبه‌های گفتمان استعماری را از یک متن دینی جدا کرد؟ ایده‌ی خوانش مخالف‌خوان (contrapuntal reading) در این مورد یاری‌رسان است. سعید (که درباره‌ی موسیقی هم می‌نوشت) مفهوم «مخالف‌خوانی» را از موسیقی وام می‌گیرد تا راهبردی برای خوانشی توصیف‌کننده که پرده از گفتمان‌های استعماری نهفته در یک متن برمی‌دارد. خوانش مخالف‌خوان نه تنها نگاه استعماری را افشا می‌سازد، بل می‌خواهد تفاوت‌های ریز مخالفت (مخالف‌خوان) را نیز بخواند، مخالفتی که درون روایت مخفی شده است. سعید می‌گوید ما باید «متون بزرگ و اصلی، و شاید کل آرشیو فرهنگ اروپایی و امریکایی مدرن و پیشا-مدرن را بخوانیم تا آنچه خاموش مانده یا به حاشیه رفته یا ایدئولوژیک بازنمایی شده، بیرون بیاید و توسعه یابد و تأکید شود و صدا دار گردد» («فرهنگ و امپریالیسم»، ص. ۶۶). سعید می‌گوید، مخالف‌خوانی در عمل «یعنی متن را با فهمی انضمامی بخوانیم؛ مثلاً وقتی نویسنده نشان می‌دهد مزرحه‌ی نیشکر استعماری برای فرآیند نگهداشت یک شیوه‌ی خاص زندگی در انگلستان مهم پنداشته می‌شود» («فرهنگ و امپریالیسم»، ص. ۶۶).

از نگاه پسااستعماری، عمده‌ی دانشی که در طول سده‌های نوزدهم و بیستم تولید شده و می‌توان زیر مقوله‌ی تاریخ دین گردشان آورد، آگاهانه یا ناآگاهانه در نگرش‌ها و کنش‌های استعماری مشارکت دارند. برای نمونه، مجموعه‌ای غنی و متنوع از مستندات و مشاهدات مردم‌نگاران و فرهنگ‌عامه پژوهان، مبلغان مذهبی، و انسان‌شناسان از ادیان غیر-غربی برای ما به جا مانده است. در میان این گزارش‌ها، توصیفاتی هست که ادیان غیر-غربی (و به‌ویژه غیر-مسیحی) را به‌عنوان «دیگری» برمی‌سازد و آن ادیان را در مقایسه با «ما» بسیار متفاوت می‌داند. گزارش‌های دیگر نیز می‌خواهند با نشان‌دادن شباهت ذاتی این ادیان به ادیان ما، آنها را خودمانی کنند، حتی اگر کنش‌های خارجی‌شان آشکارا متفاوت و «عجیب و غریب» باشند. (برای نمونه‌های تاریخی نگرش‌های شمول‌گر و اخراج‌گر به «دیگری» نک به لویز «باور»، و اسمیت «دین، ادیان، مذهبی»)»

## برای مطالعات بیشتر

از ادوارد سعید

Orientalism. New York: Pantheon, 1978

The World, the Text, and the Critic. Cambridge: Harvard University Press, 1983

Culture and Imperialism. New York: Alfred A.Knopf, 1993

درباره‌ی ادوارد سعید

Ashcroft, Bill, and Pal Ahluwalia. Edward Said. London and New York: Routledge, 2001

Chidester, David. "Colonialism." In Guide to the Study of Religion, edited by Willi Braun and Russell T.McCutcheon. London and New York: Cassell, 2000

Hart, William D. Edward Said and the Religious Effects of Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

King, Richard. Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East." London and New York: Routledge, 1999

Lopez, Donald S., Jr. "Belief." In Critical Terms for Religious Studies, edited by Mark C.Taylor. Chicago: University of Chicago Press, 1998

Lopez, Donald S., Jr., ed. Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism. Chicago: University of Chicago Press, 1995

Moore, Stephen D. "Postcolonialism." In Handbook of Postmodern Biblical Interpretation, edited by A.K.M.Adam. St. Louis: Chalice Press, 2000

Smith, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious." In Critical Terms for Religious Studies, edited by Mark C.Taylor. Chicago: University of Chicago Press, 1998

Sugirtharajah, R.S. The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

## گایتری چاکراورتی اسپیواک



گایتری چاکراورتی اسپیواک (۱۹۴۲ - ) منتقد فرهنگی و ادبی است که تبار‌بنگالی دارد. او در سال‌های پایانی حاکمیت استعماری انگلستان بر هند در کلکته در خانواده‌ای میان‌حال به دنیا آمد. اسپیواک برای تحصیل عالی به کالج پرزیدنسی دانشگاه کلکته رفت و در ۱۹۵۹ در

رشته‌ی ادبیات انگلیسی دانش‌آموخته گشت. وی در ۱۹۶۲ به ایالات متحده رفت و وارد دانشگاه کورنل شد و در همان‌جا در رشته‌ی ادبیات تطبیقی و زیر نظر پل دو مان (Paul de Man) همو که اسپیواک را با اندیشه‌های ژاک دریدا آشنا کرد) مدرک دکترا گرفت.

ترجمه‌ی اسپیواک از «از نوشتارشناسی» (۱۹۶۷) به انگلیسی موجب شد تا اندیشه‌ی دریدا در دسترس مخاطبان گسترده‌تری قرار گیرد. نخستین حلقه‌ی شهرت اسپیواک به خاطر معرفی ممتازی بود که از آن اثر دریدا داشت؛ همین مقدمه باعث شد تا اسپیواک در میان دانشگاهیان انگلیسی‌زبانی شناخته شود که به دنبال درک متون دریدا بودند. اسپیواک هم‌اکنون استاد بنیاد آوالون در علوم انسانی در دانشگاه کلمبیا است.

حوزه کار اسپیواک در تلاقی‌گاه‌های نظریه‌ی پسااستعماری، فمینیسم، و اسازی (deconstruction) و مارکسیسم است. وی تضادهای دوتایی‌ای را مورد تدقیق قرار می‌دهد که هم در گفتمان پسااستعماری فعال هستند و هم در گفتمان فمینیسم. وی مفاهیمی که در زبان امپریالیستی استعمارگران یافت شده را به پرسش می‌گیرد؛ مفاهیمی مانند ملیت، هویت ثابت، و جهان سوم.

مقاله‌ها و گفت‌وگوهای پرشماری که محصول کار دانشگاهی اسپیواک هستند، در چندین کتاب گردآوری شده‌اند. «در جهان‌های دیگر: مقالاتی درباره‌ی سیاست‌های فرهنگی» (۱۹۸۷) مجموعه‌ی مقالاتی است درباره‌ی گستره‌ای از موضوعات، از «به‌سوی فانوس دریایی» ویرجینیا وولف گرفته تا فمینیسم فرانسوی و مفهوم «ارزش». کتاب دیگر «نقد پسااستعماری: مصاحبه‌ها، راهبردها، گفتگوها» (۱۹۹۰) نام دارد که مجموعه‌ای از مصاحبه‌هایی است که اندیشه‌ی دشوارفهم اسپیواک را در قالب ساده‌تری توضیح می‌دهد. «بیرون از ماشین آموزش» (۱۹۹۳) آن دسته از نوشته‌های اسپیواک را گرد هم آورده است که درباره‌ی آموزش عالی و جهانی‌سازی هستند. «نقد خرد پسااستعماری: به‌سوی تاریخ زمان حال

اضمحلالی» ( A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present) (۱۹۹۹) که هم درباره‌ی مطالعاتِ پسااستعماری است (اسپیواک در این بخش کتاب برای نمونه به ایده‌ی «آگاهِ محلی» (native informant) می‌پردازد) و هم برخی از اندیشه‌های اولیه‌ی خویش را مورد بازبینی و بازنگری قرار می‌دهد.

## اندیشه‌ی اسپواک

مفهومِ بنیادی در اندیشه‌ی اسپواک همانا «فرو دست» (subaltern) است. فرو دست یعنی «از رتبه‌ی پایینی». اسپواک این اصطلاح را از آنتونیو گرامشی گرفته است؛ گرامشی آن را برای اشاره به گروه‌های اجتماعی‌ای به کار می‌برد که زیر کنترلِ هژمونیکِ نخبگانِ حاکم هستند. «فرو دست» از این جهت به هر نوع گروهی اشاره دارد که به خاطر نژاد یا قومیت یا جنس یا دین یا هر مقوله‌ی هویتی دیگری جمعاً مطیع شده‌اند یا [از حقوق اجتماعی] محروم شده‌اند. هرچند اسپواک این اصطلاح را صرفاً برای اشاره به سوژه‌ی استعمارشده و فرعی (peripheral) به کار می‌برد، به‌ویژه برای اشاره به آن‌هایی که از سوی استعمارگری انگلستان سرکوب شدند، مانند مردم هند پیش از استقلال. اسپواک بر این حقیقت تأکید می‌کند که سوژه‌ی فرو دستِ زنانه حتی فرعی‌تر و حاشیه‌رانده‌شده‌تر از [سوژه‌ی فرو دست] مرد است. وی در «آیا فرو دست می‌تواند سخن بگوید؟» (نخستین انتشار در ۱۹۸۵) می‌نویسد: «اگر در زمینه‌ی تولید استعماری، فرو دست هیچ تاریخی ندارد و نمی‌تواند سخن بگوید، [پس] فرو دست زن بیش‌تر در دلِ تاریکی رانده می‌شود». («آیا فرو دست می‌تواند سخن بگوید؟» ص ۲۸). پس ایده‌ی اسپواکی «فرو دست» دلالت‌های فمینیستی هم دارد. اسپواک راه‌هایی را بحث می‌کند که استعمارگرایی (و پدرسالاری آن نظام) صدهای فرو دست را تا بدان اندازه خاموش کرده که هیچ فضای مفهومی‌ای ندارند تا در آن حرف بزنند و شنیده شوند، مگر (شاید) گفتمانِ استعمارگر سرکوب‌گر را اختیار کنند. نسخه‌ی اصلی «آیا فرو دست می‌تواند سخن بگوید» که در این‌جا به بحث گذاشته شد، تأثیر عظیمی بر حلقه‌های نظری پسااستعماری دارد، اما باید اشاره کرد که اسپواک برخی از جنبه‌های نظریه‌ی فرو دست خود را در «نقد خرد پسااستعماری: به سوی تاریخ زمان حال اضمحلالی» (۱۹۹۹) (به‌ویژه بنگرید به صص ۳۰۶-۱۱) مورد بازنگری قرار داده است.

جنبه‌ی دیگری که اسپواک از استعمارگری غربی کاویده این است که گفتمان استعماری چگونه در فرآیندی مشارکت دارد که اسپواک آن را «دیگری‌سازی» (othering) نامیده. دیگری‌سازی (اصطلاحی که از آثار هگل و لکان و سارتر و دیگران گرفته شده) فرآیند ایدئولوژیکی‌ای است که از طریق آن گروه‌هایی را جدا و منزوی می‌سازند که از هنجارهای استعمارگران فاصله گرفته‌اند. دیگری‌سازی، از

دید اسپواک، شیوه‌ای است که گفتمان امپریالیستی به کار می‌بندد تا سوژه‌های استعمارشده و فرودست بسازد. اسپواک نیز مانند ادوارد سعید دیگری‌سازی را دیالکتیکی می‌دید: سوژه‌ی استعمارگر در همان لحظه‌ای ساخته می‌شود که سوژه‌ی فرودست ساخته می‌شود. دیگری‌سازی از این جهت یک رابطه‌ی پایگانی و نابرابر را توصیف می‌کند. اسپواک در پژوهش‌هایی که درباره‌ی این فرآیند (دیگری‌سازی) داشته، از پیغام‌های افسران استعماری انگلستان استفاده کرده تا دیگری‌سازی را در زمینه‌ی تاریخی نشان دهد. اسپواک اما تاکید می‌کند که دیگری‌سازی در گفتمان فرم‌های مختلف روایت استعماری گنجانده شده است، هم [فرم] داستان و [فرم] غیرداستانی.

مفهوم جهان‌سازی (worlding) که از هایدگر گرفته شده، با پویایی «دیگری‌سازی» در گفتمان استعماری رابطه‌ی نزدیکی دارد. جهان‌سازی همانا فرآیندی است که به وسیله‌اش فضایی استعمارشده را در جهانی یا به جهانی عرضه و ارائه می‌کنند که به دست گفتمان استعماری ساخته شده است. اسپواک می‌گوید «اگر... ما روی مستندسازی و نظریه‌پردازی خط سیر تثبیت اروپا به‌عنوان سوژه‌ی فرمان‌روا (که هم فرمان‌روا است و هم سوژه) متمرکز شویم، پس یک روایت تاریخی جایگزینی از «جهان‌سازی» آن چیزی را تولید کرده‌ایم که امروز «جهان سوم» نامیده می‌شود» («رانی سیرمور» ص ۲۴۷).

روایت جهان‌سازی فضای استعمارشده به کار گرفته می‌شود تا گفتمان استعماری و هژمونی آن را بر فضای استعمارشده تثبیت کند. جهان‌سازی یک برساخته‌ی اجتماعی است، زیرا «جهان‌سازی جهان بر روی زمینی نامنقوش» است. («رانی سیرمور» ص ۲۵۲). اصلی‌ترین شیوه‌ای که کنش جهان‌سازی به کار می‌افتد، نقشه‌کشی است، اما جنبه‌های ایدئولوژیکی هم وجود دارد. برای نمونه، اسپواک سرباز انگلیسی اوایل سده‌ی نوزدهم را نمونه می‌آورد که در سراسر هندوستان سفر می‌کند و زمین و مردم هندوستان را بررسی می‌کند: «وی بومی‌ها را وادار می‌کند تا فضای دیگر را روی زمین میهن خودشان ایجاد کنند و بدین‌گونه خویش‌ن ا اروپایی خود را تثبیت می‌کند. او آن‌ها را وادار می‌کند تا بیگانه‌ها را همچون ارباب خویش ببینند و بدین‌گونه جهان آن‌ها را جهان‌سازی می‌کند، جهانی که از زمین نامنقوش صرف بسیار تفاوت دارد» («رانی سیرمور» ص. ۲۵۲). در نتیجه، استعمارشدگان مجبور شدند تا سرزمین خودشان را همچون سرزمینی تجربه کنند که متعلق به استعمارگر است. پس، جهان‌سازی و دیگری‌سازی صرفاً به‌عنوان مسائل سیاست ملی غیرشخصی به کار گرفته نشدند، بل استعمارگران به شیوه‌های محلی این‌ها را به اجرا می‌گذاشتند (مانند سفر سربازان انگلیسی در سراسر کشور هند).

اسپواک بارها به ماهیت عمیقاً مسئله‌دار اصطلاحاتی مانند «جهان سوم» و «شرق» و «هندی» پرداخته است. این اصطلاحات از نظر او (و از نظر ادوارد سعید)

مقوله‌های ذات‌گرایانه‌ای هستند که معنای‌شان وابسته به تضادهای دوتایی‌ای است که به‌خاطر تاریخ و ماهیت مستبدانه‌شان کاربرد مشکوکی دارند. دیدگاه‌های ذات‌گرایانه بر این ایده تأکید دارند که مقوله‌های مفهومی مشخصه‌ها یا هویت‌های پایا و تغییرناپذیری را نام‌گذاری می‌کنند که در جهان بیرون واقعا وجود دارند. مثلا مقوله‌ی «شرق» وقتی ذات‌گرایانه شد که آن را نامی برای جایی واقعی دانستند که ساکنین‌اش مشخصه‌ها و خصیصه‌های شخصیتی یکسانی دارند که پایا و تغییرناپذیر است و می‌توان گفت که [آن مشخصه‌ها و خصیصه‌ها] گریزناپذیر هم هستند چون «به‌طور طبیعی» کسب شده‌اند. مقوله‌های کلاسیک ذات‌گرایانه شامل مردانه/زنانه و متمدن/نامتمدن هستند. مقوله‌های ذات‌گرایانه اما بی‌ثبات هستند چون برساخته‌های اجتماعی هستند و نه نام‌هایی جهان‌شمول برای باشنده‌های «واقعی» در جهان. افزون بر آن، مقوله‌هایی که اسپواک از آن‌ها سخن می‌گوید به‌دست‌گفتمان استعماری‌ای برساخته شده‌اند که کاربست‌اش دلالت‌ها و تأثیرات هژمونیک و ایدئولوژیک مهمی داشته است. برچسبی مانند «هندی وحشی» ظاهرا سوژه‌اش [هندی] را «دیگری» می‌سازد. یعنی، استعمارشدگان را وادار می‌کند تا به موقعیت سوژه‌ای فرودست درآیند که انتخاب خودشان نیست. قدرت استعمارگری وقتی در موقعیت سوژگانی خاصی مستقر شد، می‌تواند با استعمارشوندگان بر همین اساس برخورد کند و سوژه‌ها نیز حاکمیت‌اش را قبول کنند.

اسپواک در ۱۹۸۵ مقاله‌ای نوشت با عنوان «بررسی‌هایی در باره فرودستان: واسازی تاریخ‌نگاری» و در آن بحث کرد که گرچه ذات‌گرایی عمیقا به‌خاطر دانشی که درباره‌ی یک «دیگری» تولید می‌کند مسئله‌خیز است، اما برای چیزی که او آن را «ذات‌گرایی استراتژیک» (strategic essentialism) نامید، گاهی یک نیاز سیاسی و اجتماعی وجود دارد. منظور وی از ذات‌گرایی استراتژیک «کاربرد استراتژیک ذات‌گرایی اثبات‌پذیری در جهت نفع سیاسی آشکار و صحیح» است («بررسی‌هایی در باره فرودستان: واسازی تاریخ‌نگاری» ص. ۲۰۵). اسپواک می‌گوید ضروری است که نگاهی ذات‌گرایانه اتخاذ کنیم (برای نمونه، به‌عنوان یک زن یا یک آسیایی حرف بزنیم)، تا هژمونی گفتمان استعماری و پدرسالارانه به چالش کشیده شود و مختل گردد. اسپواک تصدیق می‌کند که به‌رغم مشکلات نهفته در گفتمان‌های ذات‌گرا، کاربست مقوله‌های ذات‌گرایانه می‌تواند تأثیری مثبت و سودآور بر مبارزات علیه ستم و قدرت هژمونیک داشته باشند: «فکر می‌کنم مطلقا درست است که علیه گفتمان‌های ذات‌گرایی بیاستیم... اما به‌طور استراتژیک نمی‌توانیم» («نقد، فمینیسم، و نهاد» ص ۱۱). اسپواک بحث می‌کند که ذات‌گرایی استراتژیک (حتی اگر در کوتاه‌مدت هم باشد) مقتضی است چون به کمک فرآیند احیای حس بها و ارزش شخصی و فرهنگی [فرد یا گروه] مغلوب می‌آید. یکی از نمونه‌ها این می‌تواند باشد که گاهی فرهنگ‌های پسااستعماری گذشته‌ی پیشاستعماری‌شان را به شکل ذات‌گرایانه‌ای بیان می‌کنند تا هویت فرهنگی مفید و سودمندی برای خودشان دست و پا کنند.



تلاقی‌گاه نظریه و عمل‌گرایی اجتماعی، آن تنش‌ی است که بر سراسر آثار اسپوواک سایه افکنده. برای نمونه، وی به‌خاطر دیدگاه ذات‌گرایی استراتژیک‌اش بر همان مبنایی نقد شده که خودش به زبان ذات‌گرا و جهان‌شمول انتقاد کرده. اما از نظر اسپوواک، کاربرد استراتژیک مقوله‌های ذات‌گرایانه مسئله‌ی نقض‌کردن «خلوص» تئوریک نیست، بل از چشم‌انداز اضطرار اجتماعی و سیاسی (و سیاست‌های هویتی) یک ضرورت محسوب می‌شود که مستلزم انواع مشخصی از ابزارهای گفتمانی است تا با سرکوب و دیگر کژرفتاری‌ها برخورد شود. اسپوواک هم‌چنین فمینیست‌های غربی را از این نظر نقد می‌کند که گاهی موقعیت‌زنان رنگین‌پوست را نادیده می‌گیرند و گاهی (برعکس) جسارت می‌کنند و با زنان غیرغربی درباره‌ی مسایلی حرف می‌زنند که دانش و تجربه‌ی مستقیمی از آنها ندارند. سخن‌گفتن برای زنان غیرغربی همانا خفه‌کردن همان صدای زنانی است که فمینیست‌های غربی می‌کوشند تا حمایت‌اش کنند. چنین گفتمان غربی فمینیستی‌ای از زنان غیرغربی سوژه‌های فرودست برمی‌سازد و تلاش آن‌ها جهت سخن‌گفتن از جانب خودشان را نقش بر آب می‌کند.

## اسپوواک و دین‌پژوهی

اندیشه‌های اسپوواک پرسش‌ها و مسایل مهمی را برانگیخته که برای دین‌پژوهی نیز جالب هستند. وی توجه ما را به این حقیقت جلب می‌کند که نیاز داریم تا مفهوم فرودست (به‌ویژه زنان فرودست) را در مطالعات دین‌استعماری و پسااستعماری وارد کنیم. آثار وی هم‌چنین ما را به چالش می‌کشد تا بازبینی کنیم مطالعات تاریخی و دیگر مطالعات ما درباره‌ی دین هندی چگونه ناخواسته با کنش‌های هژمونیک و سرکوب‌گر هم‌دست شده. همان‌طور که اسپوواک به آرشیوهای استعماری رجوع می‌کند تا صداهای خاموش‌شده را جان تازه‌ای بخشد، ما نیز باید به آرشیوهای پژوهش‌های مان بازگردیم تا باورها و کنش‌های کسانی را مطرح کنیم که از سوی تاریخ‌نگاران دین یا مورد بی‌احترامی قرار گرفته‌اند و یا نادیده انگاشته شده‌اند. داستان چه کسی مطرح شده است؟ داستان چه کسی نشده است؟ و داستان چه کسی چنان پنهان شده که قابل بازیابی نیست؟

## برای مطالعات بیشتر

از اسپوواک

"The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives." *History and Theory* 24 (1985): 247-72

"Three Women's Texts and a Critique of Imperialism." *Critical Inquiry* 12 (1985): 243–61

"Subaltern Studies: Deconstructing Historiography" In *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987

*In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987

"Can the Subaltern Speak?" In *The Post-Colonial Studies Reader*, edited by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. London and New York: Routledge, 1995

"Criticism, Feminism, and the Institution." In *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, edited by Sarah Harasym. New York and London: Routledge, 1990

*Outside in the Teaching Machine*. London and New York: Routledge, 1993

*The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Edited by Donna Landry and Gerald MacLean. New York and London: Routledge, 1996

*A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999

درباره‌ی اسپواک

Larson, Pier M. "Capacities and Modes of Thinking: Intellectual Engagements and Subaltern Hegemony in the Early History of Malagasy Christianity." *American Historical Review*, 102, no. 4 (1997): 969–1002

Morton, Stephen. *Gayatri Chakravorty Spivak*. London and New York: Routledge, 2003

Sharpe, Jenny. "The Violence of Light in the Land of Desire; Or, How William Jones Discovered India." *Boundary 2* 20, no. 1 (1993): 26–46

Wakankar, Milind. "Body, Crowd, Identity: Genealogy of a Hindu Nationalist Ascetics." *Social Text* 45 (1995): 45–73

Ward, Graham. *Theology and Contemporary Critical Theory*. 2nd ed. New York: St. Martin's Press, 2000

Young, Robert. "Spivak: Decolonization, Deconstruction." In *White Mythologies: Writing History and the West*. London and New York: Routledge, 1990

## هایدن وایت



هایدن وایت (۱۹۲۸ - )، تاریخ‌نگار در حوزه روشنفکری و فرهنگی آمریکا، دیدگاهی روایت‌باور (narrativist) به تاریخ دارد. او مدرک لیسانس‌اش را از دانشگاه واین استیت گرفت و مدرک دکترای‌اش را در ۱۹۵۶ از دانشگاه میشیگان. وایت در دانشگاه راجستر، دانشگاه کالیفرنیا در لس‌آنجلس، و دانشگاه وسلین تدریس کرده است. او در ۱۹۷۸ در دانشگاه کالیفرنیا در سانتا کروز، درس «تاریخ خودآگاهی» را ارائه داد. وی رئیس و استاد برنامه‌ی مطالعات تاریخی بود و اکنون استاد بازنشسته است.

## فلسفه‌ی وایت

وایت از سکوی زبان به تاریخ می‌نگرد، و می‌گوید واقعیت تاریخی همیشه از طریق روایت‌هایی برساخته می‌شود که تاریخ‌دانان بافته‌اندشان. پس دانش تاریخی صرفاً درک واقعیت خارجی یا حقیقت گذشته نیست، بل فرآورده‌ی گفتمان تاریخ‌دان است. آثار وایت نوعاً تضادهای دوتایی‌ای را نشان می‌گیرد که وانمود می‌کنند می‌خواهند به شیوه‌ای منطقی و عینی «واقعیت» را سازمان‌دهی کنند. از دیدگاه وایت، مثلاً، تضاد سنتی واقعیت‌های تاریخ با قصه‌های ادبی یک تضاد اشتباهی است. همنوا با این دیدگاه، خود آثار وایت نیز در تلاقی‌گاه تاریخ‌نگاری و نظریه‌ی ادبی قرار گرفته و تأثیری مهم بر این دو حوزه گذاشته است.

وایت قبول دارد که جایگاه نظری او بسیار مدیون تاریخ‌دانان و فیلسوفان قدیمی‌تر و هم‌چنین معاصرانی مانند نورترپ فرای و کنت بروک است. وی ناقد دیدگاه اثبات‌پذیری به تاریخ است، دیدگاهی که تأکید دارد مشاهده‌ی عینی گذشته می‌تواند حقیقت تاریخی را افشا سازد. چنین اندیشه‌ای بر تضادهای دوتایی‌ای مانند عینی/ذهنی، حقیقت/کذب، واقعیت/داستان مبتنی است. وایت در عوض می‌گوید تاریخ‌دانان واقعیت را «در بیرون» کشف نمی‌کنند، بل «حقیقت‌ها»ی گذشته‌ی تاریخی را از طریق روایت‌ها و مجازها (tropes) برمی‌سازند. پس، واقعیت‌ها و حقیقت‌ها اساساً قلمروی زبان هستند، زبانی که در فرهنگ‌های خاصی وارد شده است. تاریخ از دیدگاه وایت یک اقدام گفتمانی و بلاغی است، نه

مجموعه‌ی واقعیت‌هایی حفاری‌شده و عینی و مسلم. ایده‌هایی که وایت درباره‌ی گفتمان تاریخی دارد نقطه‌ی مقابل دیدگاه‌های «واقع‌گرایانه»ی سنتی روایت است که می‌پندارند یک راویِ دانای کلی وجود دارد که داستانی را تعریف می‌کند که بی‌وقفه در جریان بوده و هست. تصور وجود این روایت‌گر آگاه بر کلیت، همانا ماهیت معمولاً تکه‌تکه‌ی منابع و شواهد تاریخی را پوشیده نگه می‌دارد. این تصور این گمان را ایجاد می‌کند که داستانی کامل و بی‌ابهام وجود دارد، امری که واقعیت ندارد.

وایت «واقعیت» را «رخدادی توصیف‌شده» می‌داند. منظور وایت آن است که تاریخ‌نگاران واقعیت‌مندی تاریخی را در زبان برساخته‌اند. واقعیت نمی‌تواند از توصیفِ زبانی‌اش جدا شود. از دید وایت، رخداد‌های تاریخی متعلق به قلمروی واقعیت هستند، اما واقعیت‌ها متعلق به گفتمان تاریخی. وایت واقعیتِ رخداد‌های گذشته را انکار نمی‌کند، بل می‌گوید هر اظهاری که درباره‌ی اتفاقات «واقعی» (یا واقعیت‌ها) بشود همانا در روایت‌های آن رخداد ساخته شده‌اند. تاریخ‌دان به واقعیتِ گذشته دست‌رسی ندارد، بل فقط به گفتمان‌هایی دست‌رسی دارد که واقعیت‌هایی درباره‌ی گذشته را ادعا می‌کنند. از این منظر، تاریخ اساساً کنشی متنی است. وقتی تاریخ‌دان‌ها رخداد‌های گذشته را توصیف می‌کنند، در واقع دارند درباره‌ی این حرف می‌زنند که روایت‌های دیگر چه‌طور داستانِ گذشته را تعریف کرده‌اند.

این‌جاست که وایت یکی از مهم‌ترین اظهارات‌اش را مطرح می‌کند، این‌که گذشته مستقل از بازنمایی تاریخی‌اش وجود ندارد، و این بازنمایی‌های تاریخی (متون تاریخی) خودشان «فرآورده‌هایی ادبی» هستند، یعنی بازنمایی‌های تاریخی بخشی از تاریخ هستند (نک به «متن تاریخی به‌مثابه‌ی فرآورده‌ی ادبی» در «مجاز‌های گفتمان»). این مدعا تا اندازه‌ای مبتنی بر این ایده است که رخداد‌های گذشته نمی‌توانند تأیید یا «واقعیت‌یابی» شوند. تفاسیر متفاوتی از رخداد‌های گذشته را می‌توان با هم مقایسه کرد و نقدشان کرد تا نیرومندترین روایت را مشخص کرد؛ اما به خودِ رخداد‌ها نمی‌توان دست‌رسی پیدا کرد. بر این اساس، وایت معتقد است که تاریخ باید به زبان و به‌ویژه به روایت‌های تاریخی و سنت‌های نوشتار تاریخی و ژانر‌هایی که برای روایتِ گفتمانِ قانع‌کننده‌ی تاریخی استفاده می‌شود و دیگر جنبه‌های زبان‌شناختی و متنی تاریخ‌گویی توجه کند. به زبانِ دیگر، تاریخ باید فراتاریخ (metahistory) نیز باشد. یعنی، تاریخ باید از پیش‌فرض‌ها و راهبردهایی آگاه باشد که از آنها جهتِ معنی‌بخشی به گذشته استفاده می‌کند.

یکی از پیش‌فرض‌های اثرگذارِ وایت این است که هر نوع تحقیقِ انسانی‌ای (شامل پژوهش تاریخی) دلالت‌های سیاسی یا ایدئولوژیک دارد. وایت در «محتوایِ فرم» می‌نویسد که «روایت صرفاً یک فرمِ گفتمانی و بی‌طرف نیست که بشود استفاده‌اش کرد تا رخداد‌های واقعی را همان‌طور که در فرآیندِ پیشرفت‌شان دیده

می‌شوند بازنمایی کرد، بل مستلزم گزینه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی‌ای است که دلالت‌های ایدئولوژیک و حتی سیاسی مشخصی دارند» («محتوای فرم» ص، ix). روایت‌های تاریخی و بازنمایی‌های دیگری که از گذشته می‌شود همگی ایدئولوژیک هستند زیرا ترویج‌دهنده‌ی دیدگاهی به گذشته هستند که نمی‌تواند مطابق همان «حقیقت» یا «عینیت»ی باشد که در ماهیتِ متنی اقدامِ تاریخ‌نگارانه مفروض است.

عمر دراز فعالیت‌های حرفه‌ای وایت مراحلِ گوناگونی از علایقِ روشنفکری را پشت سر گذاشته است. از میان این علایق می‌توان به روایتِ تاریخی (که بی‌شک مهم‌ترین ایده‌ی وایت برای دین‌پژوهی محسوب می‌شود) اشاره کرد که در کتاب‌هایی مانند «فراتاریخ: انگاره‌ی تاریخی در اروپای سده‌ی نوزدهم» (۱۹۷۲)، «مجازهای گفتمان: مقالاتی درباره‌ی نقد فرهنگی» (۱۹۷۸)، و «محتوای فرم: گفتمانِ روایتی و بازنمایی‌های تاریخی» (۱۹۸۷) توضیح داده شده است. کتاب‌های اول و دوم به بحثِ روایتِ تاریخی و گفتمان و مجازهای ادبی می‌پردازند، و کتاب سوم به مسائلِ بازنماییِ تاریخی و گفتمانِ روایتی.

وایت در «فراتاریخ» از ایده‌های ساختارگرایان استفاده می‌کند تا ماهیت و کارکرد گفتمان‌های تاریخی را بفهمد. در همین کتاب است که وایت مهم‌ترین بحث‌هایش را درباره‌ی ماهیتِ روایتیِ تاریخ مطرح می‌کند. فلسفه‌ی روایت‌گرایانه‌ی تاریخ وایت ژانرِ روایتِ ادبی را قلبِ پیشه‌ی تاریخ‌نگاران می‌داند. وایت برخلاف تمایز ارسطویی بین واقعیت و داستان (که بر تاریخ‌نگاری معاصر تسلط یافته است)، تاریخ را تفسیر می‌داند، تفسیری که فرمِ روایت به خود گرفته است. وایت در این‌جا تمایزی بین علم به‌عنوان توضیح و تاریخ به‌عنوان تفسیر قائل می‌شود. وی با گسترش‌دادن این تمایز می‌خواهد غرورِ علمیِ تاریخ را افشا سازد، غروری مبتنی بر این که گویا علم تاریخ الگوهای توضیحی‌ای را به کار گرفته و می‌گیرد که مدعی‌اند واقعیت و رخدادهای بیرونی را به‌طور صحیح و منطقی و عینی توصیف می‌کنند. وایت علیه این غرور می‌گوید که تاریخ همانا روایتِ تاریخی است، الگویی از گفتمان است که تفاسیرِ رخدادهای گذشته را به‌شیوه‌ای بلاغی مطرح می‌کند. این دیدگاه می‌گوید توضیح نمی‌تواند حقایق تاریخی و عینی را به ما عرضه کند، بل باید توضیح را ابزاری بلاغی دانست که می‌خواهد خواننده متقاعد شود فلان دیدگاه مشخص به رخدادهای گذشته بهره از حقیقت برده است (به مفهومِ قصه‌ی تاریخی یا emplotment در همین نوشتار نگاه کنید). تمایزی که وایت بین علم و تاریخ می‌گذارد را می‌توان این‌گونه جدول‌بندی کرد:

علم	تاریخ
الگوها	مجازها
توضیح	تفسیر
منطق	سخن بلاغی

نظریه‌ی وایت درباره‌ی مجازها (مجازشناسی) قلبِ بحث‌های وی درباره‌ی نوشتار تاریخی است (وایت این بحث‌ها را در کتاب «فراتاریخ» آورده). مجاز نوعاً همان چهره‌بندیِ گفتار دانسته می‌شود، چیزی مانند استعاره. هرچند، وایت این اصطلاح را به کار می‌گیرد تا به سبک‌ها یا شیوه‌های اندیشه‌ای اشاره کند که روایت‌های تاریخی آنها را به کار می‌گیرند تا بحث‌های گفتمانی خود را برسازند. وایت به‌وسیله‌ی پژوهش وسیعی که از تاریخِ تاریخ‌نگاری انجام داده، نشان می‌دهد که متون تاریخیِ دوره‌های خاصی چگونه از یک سری مجازهای خاصی استفاده کرده‌اند. از دید وایت، «مجازیدن (troping) همانا روحِ گفتمان است» («مجازهای گفتمان» ص ۲)، و یکی از وظایفِ اصلی تاریخ‌دان نیز این است که مشخص کند چه مجازهایی استفاده شده و پیامدهای ایدئولوژیک‌شان چه بوده.

وایت با پیروی از گیامباتیستا ویکو و کنت بروک، مجازشناسیِ پایگانی‌ای را بر اساس چهار مجازِ اصلی طرح می‌کند: استعاره، کنایه (metonymy)، مجازِ مُرسَل، و طنز (irony). وایت سه مجاز نخست را مجازهای «بی‌پیرایه» (naïve) می‌نامد «چون می‌توانند این باور را القا کنند که زبان ظرفیت دارد تا ماهیتِ چیزها را بر حسبِ مجازی و تمثیلی درک کند» («فراتاریخ»، صص ۳۶-۳۷). طنز یا ریشخند اما از مُعضلِ ادعاهای حقیقی و جهان‌شمول آگاه است و از ماهیتِ مشروطِ زبان خبر دارد. پس وایت تأکید دارد که «طنز... مرحله‌ای از خودآگاهی را بازنمایی می‌کند که در آن ماهیتِ مشکل‌خیزِ زبان به رسمیت شناخته می‌شود. طنز به حماقتِ بالقوه‌ی همه‌ی مشخصه‌های زبان‌شناختیِ واقعیت و همچنین به پوچیِ آن باوری که دارد [به‌مسخره] تقلیدش می‌کند اشاره دارد.» («فراتاریخ»، ص ۳۷).

وایت همچنین الگوهای قصه‌ی تاریخی را به بحث می‌گذارد که توسط گفتمان تاریخی استفاده شده است. روایت‌های تاریخ، درست مانند روایت‌های ادبی، یک ساختارِ پیرنگی (plot) دارند که تاریخ‌دان به کارش می‌گیرد تا داستانِ رخداد‌های گذشته را تعریف کند. وایت مفهوم «قصه‌ی تاریخی» را از فرای می‌گیرد و چهار شیوه‌ی اصلی قصه‌ی تاریخی را مشخص می‌سازد: رومانس، کمدی، تراژدی، و ساتیر (یا هزل). این شیوه‌های قصه‌ی تاریخی به‌ترتیب با شیوه‌های توضیح و دلالت‌های ایدئولوژیک در ارتباط هستند. وایت این لایه‌های تفسیر در روایتِ تاریخی را «از نظر ساختاری با یک‌دیگر همسان» می‌داند («مجازهای گفتمان» ص ۷۰). وی این رابطه‌ی همسانی را این‌گونه طرح می‌کند:

الگوی قصه‌ی تاریخی	الگوی توضیح	الگوی دلالت تاریخی
<b>رومانس</b>	فردنگار (idiographic)	آنارشپیست
<b>کمدی</b>	آرگانستی	محافظه‌کار
<b>تراژدی</b>	مکانیکی	رادیکال (تندرو)
<b>ساتیر</b>	زمینه‌گرا	لیبرال

وایت به‌صراحت می‌گوید که مجازشناسی تفسیری وی برای این طراحی نشده که بتواند برای هر متنی یک مقوله‌ی مخصوص مشخص کند: «من نمی‌گویم که این ارتباط‌های درونی ضرورتاً در آثار یک تاریخ‌دان مشخص وجود خواهد داشت؛ در واقع، تنشی که در قلب هر اثر برجسته‌ی تاریخی وجود دارد تا اندازه‌ای محصول ستیزی است که بین الگوبندی قصه‌ی تاریخی یا توضیح و تعهد ایدئولوژیک نویسنده‌ی متن وجود دارد» («مجازهای گفتمان» ص ۷۰).

## وایت و دین‌پژوهی

روایتی که تاریخ‌دان از گزینه‌های پیرنگ و توضیح و ایدئولوژی می‌آفریند، در خدمت تفسیر رخداد‌های گذشته است. وایت می‌گوید تفسیر تاریخی دست‌کم سه جنبه دارد:

(۱) زیباشناختی (انتخاب راهبرد روایی)

(۲) معرفت‌شناختی (انتخاب الگوی توضیحی) و

(۳) اخلاقی (انتخاب ایدئولوژیک).

گفتمان تاریخی شامل این سه جنبه‌ی تفسیری است و بنابراین متضمن فراتاریخ خاصی است. «هر [متن] تاریخ شایسته‌ای متضمن یک فراتاریخ است و فراتاریخ چیزی نیست مگر شبکه‌ای از تعهدهایی که تاریخ‌دان همزمان با تفسیرنویسی‌اش [آن تعهدها را] در سطوح مختلف زیباشناختی و شناختی و اخلاقی جاری می‌کند» («مجازهای گفتمان» ص ۷۱). بنابراین، از دید وایت مسئله‌ی تاریخ‌نگاران (و توسعا مسئله‌ی تاریخ‌نگاران دین) «این نیست که «واقعیت‌ها چه هستند» بل این است که «واقعیت‌ها چگونه توصیف شده‌اند تا یک الگوی توضیحی را بر دیگری ترجیح دهند و تایید کنند» («مجازهای گفتمان» ص ۱۳۴).

نظریه‌های وایت درباره‌ی تاریخ و روایت دانستن تاریخ پرسش‌های جذابی را برای دین‌پژوهی دانشگاهی پیش می‌کشد تا پاسخ یابند. دین‌پژوهان تا چه اندازه از

پیش‌فرض‌ها و راهبردهای انتقادی‌ای که پژوهش‌های‌شان مبتنی بر آنهاست آگاه هستند؟ آیا دین (همانند نگاه وایت به روایت‌کردن تاریخ از سوی تاریخ‌دان) اساساً و اولاً یک کنش متنی است؟ آیا سنت‌های دینی برساخته‌ی روایت‌هایی هستند که عالمان دین به کارشان گرفتند تا درباره‌ی رخداد‌های گذشته بگویند؟ آیا الگوهای قصه‌ی تاریخی و ایدئولوژی در متون دینی وجود دارند، الگوها و ایدئولوژی‌هایی که در سنت دینی تولید شده‌اند یا از سوی دین‌پژوهان نوشته شده باشند؟

وایت تمایز بین واقعیت تاریخی و داستان ادبی را از بین می‌برد، و ایده‌ی ژانرهای متمایز متنی را به چالش می‌کشد. بر همین اساس، چه چیزی یک متن را دینی یا تاریخی یا ادبی می‌سازد؟ نگاه تئوریک وایت ما را به چالش می‌کشد تا نه تنها به شیوه‌های انتقادی خود بازنگری داشته باشیم، بل به ابژه‌های متنی یا آیینی یا تاریخی پژوهش‌مان نیز با دقت بیندیشیم، ابژه‌هایی که ما متعلق به حوزه‌ی دین می‌شماریم‌شان. وقتی انجیل را به‌عنوان ادبیات و رمان‌های جان ایروینگ (John Irving) را به‌عنوان متون دینی می‌توان تدریس کرد، پس گویا توجه به تاکیدات وایت بسیار ضروری می‌شود.

### برای مطالعات بیشتر

از وایت

Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973

Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978

The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representations. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987

درباره‌ی وایت

Bann, Stephen. "Analysing the Discourse of History." *Dalhousie Review* 64 (1984): 376–400

Hammond, David M. "Hayden White: Meaning and Truth in History." *Philosophy & Theology* 8 (1994): 291–307

Hutcheon, Linda. *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York and London: Roudedge, 1988



\*Jenkins, Keith. On "What Is History?": From Carr and Elton to Rorty and White. London and New York: Routledge, 1995

Jenkins, Keith. "A Conversation with Hayden White." *Literature and History* 7 (1998): 68–82

Konstan, David. "The Function of Narrative in Hayden White's Metahistory" *CLIO* 11, no. 1 (1981): 65–78

LaCapra, Dominick. *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Ithaca: Cornell University Press, 1983

Rennie, Bryan. "Religion after Religion, History after History: Postmodern Historiography and the Study of Religions." *Method and Theory in the Study of Religion* 15, no. 3 (2003): 68–99

## ریموند ویلیامز



ریموند ویلیامز (۱۹۲۱ - ۱۹۸۸) نظریه‌پرداز ادبی و رمان‌شناس و مارکسیست برجسته‌ی انگلستانی بود، و یکی از بنیان‌گذاران مطالعات فرهنگی (cultural studies) او در ولز (جنوب غربی جزیره‌ی بریتانیا) به دنیا آمد و در خانواده‌ای متعلق به طبقه‌ی کارگر پرورش یافت (مادرش خانه‌دار بود و پدرش دیدبان راه‌آهن).

ریموند ویلیامز در ۱۹۳۹ با کمک‌هزینه‌ی دانشگاهی وارد دانشگاه کمبریج شد، آنجا ادبیات خواند و عضو کلوب سوسیالیست‌های دانشگاه کمبریج شد. در ۱۹۴۲ با فراخوانده‌شدن به خدمت نظام تحصیلات‌اش ناتمام ماند و در جنگ جهانی دوم به‌عنوان فرمانده‌ی تانک خدمت کرد. بعد از جنگ، به دانشگاه کمبریج بازگشت و تحصیلات‌اش را به پایان رساند.

ویلیامز بعد از فارغ‌التحصیلی‌اش، به‌مدت پانزده سال در گروه آموزش بزرگسالان در دانشگاه آکسفورد کار کرد و در این مدت دست به نوشتن آثار اصلی خود زد: «فرهنگ و جامعه، ۱۷۸۰-۱۹۵۰» (۱۹۵۸) و «انقلاب درازمدت» (۱۹۶۱). ویلیامز در ۱۹۶۱ به‌عنوان مدس در رشته‌ی زبان انگلیسی و درام به جرگه‌ی استادان دانشگاه کمبریج پیوست و باقی عمر حرفه‌ای‌اش را در همان‌جا سپری کرد.

## فرهنگ از دیدگاه ویلیامز

ویلیامز از چشم‌انداز بین‌رشته‌ای و مارکسیستی به ادبیات پرداخته است. وی کاویده است که پایگان طبقات اجتماعی چگونه به نفع طبقه‌ی بالا در ادبیات بیان شده است. ویلیامز به این علاقه‌مند است که الگوهای ارتباطات چگونه و از چه راه‌هایی با شرایط مادی یک جامعه مرتبط می‌شود. نظریه‌های وی - به‌ویژه نظریه‌هایی که درباره‌ی فرهنگ دارد - چند جریان روشنفکری (از جمله «تاریخ‌گرایی جدید» (New historicism)) را تحت تاثیر خود قرار داده است. مفهوم فراتاریخ (metahistory) هایدن وایت و تمرکز وی بر تاریخ‌نگاری به‌عنوان فرمی از روایت تفسیری (که به جنبه‌های قدرت اجتماعی می‌پردازد) نیز در نظریه‌های ویلیامز به چشم می‌خورد.

ایده‌هایی که ویلیامز درباره‌ی فرهنگ پرورانده، همچون بنیادی هستند برای حوزه‌ی مطالعات فرهنگی. ویلیامز در «انقلابِ درازمدت» (که دومین اثر نظری مهم وی قلمداد می‌گردد) مسائلی مفهومی‌ای را می‌کاود که با اصطلاح فرهنگِ گره خورده‌اند. وی بین فرهیختگی (در اصل Culture - با حرفِ C بزرگ) و فرهنگ (در اصل culture - با حرفِ c کوچک) تمایز قائل می‌شود. فرهیختگی اصطلاحی اخلاقی و زیباشناختی است که اصلاً متعلق به نویسندگانِ انگلیسی‌ای مانند متیو آرنولد (Matthew Arnold) (شاعر و دانش‌پژوه علومِ انسانی در دوره‌ی ویکتوریا) و ف. ر. لیوس (F. R. Leavis) (منتقد ادبی مدرن) است. فرهیختگی از نظر آن‌ها یعنی برخورداری از «فرهنگِ والا» به مثابه برآیندِ مجموعِ بزرگ‌ترین دست‌آوردهای اخلاقی و زیباشناختی تمدن. برنامه‌ی نه‌چندان پنهانِ این ایده البته آن است که بر طبقه‌ی اجتماعی تأکید کند و [وجود] آن را استمرار بخشد (یعنی «فرهنگِ والا» با «طبقه‌ی والا» به یک معنا هستند). ویلیامز اما - علیه این دیدگاه - مفهومی از فرهنگ (culture) را می‌پروراند که معنای اجتماعی دارد. این فرهنگ صرفاً محدود به آن ایده‌ها و دست‌آوردهایی نیست که پنداشته می‌شود نُکاتِ والای تمدن هستند. بل، شامل تمام محصولاتِ فعالیتِ انسانی است؛ فعالیت‌هایی مانند زبان و ایده‌ها و نهادهای اجتماعی و سیاسی و دینی و دیگر نمودهای مفهومی و مادی آن فعالیت‌ها. فرهنگ در این معنا شامل همه‌ی آن چیزهایی می‌شود که انسان‌ها آفریده و بدان‌ها عمل کرده‌اند تا به هستیِ خویش معنا بخشند.

این مفهوم از فرهنگ است که نکته‌ی اصلی مطالعات فرهنگی-ادبی ویلیامز به شمار می‌رود. ویلیامز می‌گوید مفهوم فرهنگ را نمی‌توان به محصولاتِ طبقه‌ی نخبه و برگزیده (elite) فروکاست، و این‌گونه کمک می‌کند تا حوزه‌ی دانشگاهی جدیدی (مطالعات فرهنگی) ایجاد شود تا زندگیِ روزمره‌ی گروه‌های غیرنخبه را بررسی کند.

این مفهوم از فرهنگ یا فرهنگ اجتماعی از نظر ویلیامز یکی از «سه مقوله‌ی کلی در تعریف فرهنگ» است («انقلابِ درازمدت» ص ۵۷): فرهنگ آرمانی (ideal)، فرهنگ مستند (documentary)، و فرهنگ اجتماعی. فرهنگ آرمانی به مفهومی از فرهنگ اشاره دارد که «وضعیت یا فرآیندِ کمالِ انسان» است و با استانداردهای مطلق یا جهان‌شمول اندازه‌گیری می‌شود. در این مورد، تحلیل فرهنگی «ضرورتاً کشف و توصیفِ چیرستی و کارکرد آن ارزش‌هایی است که یک نظم بی‌زمانی را تشکیل می‌دهند یا ارجاعاتِ ثابتی به وضعیتِ جهان‌شمولِ انسان دارند» («انقلابِ درازمدت» ص ۵۷). فرهنگ مستند فرهنگ را گزارشی مستند می‌بیند، فرهنگ را مخزنی می‌داند برای محصولات و دست‌آوردهای فرهنگی‌ای مثل ادبیات و هنر و فلسفه. «فرهنگ [در این‌جا] مجموع آثار فکری و خلاق است که اندیشه و تجربه‌ی انسان را به‌طور مشروح در خود ضبط و مستند کرده است» («انقلابِ درازمدت» ص ۵۷).

بالاخره به مفهوم فرهنگ اجتماعی می‌رسیم. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، فرهنگ اجتماعی نه فقط بر حسب مصنوعات و دست‌آوردهای فرهنگِ والا و نخبه تعریف می‌شود بل دربرگیرنده همه‌ی شیوه‌های گوناگونی است که مردم از طریق آن‌ها زندگی‌شان را درک و اجرا می‌کنند. پس فرهنگ شامل همه‌ی شیوه‌های سیاسی و دینی و اقتصادیِ اندیشه و عملی است که مردم با و به‌وسیله‌ی آن‌ها در این جهان زندگی می‌کنند.

از نظر ویلیامز، اندیشیدن به فرهنگ بر حسب مقوله‌ی تعریف‌کننده‌ی سوم (یعنی فرهنگ اجتماعی) تمایز بین فرهنگِ نخبه و فرهنگِ «عوامانه»ی توده‌ها را از بین می‌برد. فرهنگ اجتماعی بر این باور است که محصولات فرهنگِ نخبه نباید بر محصولات فرهنگِ عامه برتری داشته باشد. همه‌ی محصولات فرهنگی فرهنگ به شمار می‌آیند. از دید ویلیامز، فرهنگ چیزی ایستا و ثابت نیست بل یک فرآیند است که از یک سو همیشه خودش را تأیید می‌کند و رفتار ما را تحت کنترل خویش دارد، و از سویی دیگر به‌واسطه‌ی هستی انسانی پیوسته تولید و تغییر می‌کند. [یعنی] فرآیند فرهنگی [جریانی است که] هم ما را به دنبال خویش می‌کشد و هم به دنبال ما می‌آید. ایده‌ی فرهنگ اجتماعی برای این بر ساخته شده است تا این دیناسیم (پویایی) را نشان دهد.

ویلیامز می‌گوید این سه مقوله یا سه تعریف از فرهنگ را باید در یک کل واحد دید، و تعاملات و روابط بین این سه جنبه از فرهنگ را باید در نظر داشت: «هرچند در عمل ممکن است دشوار باشد اما ما باید سعی کنیم این فرآیند [فرهنگ] را یک کل ببینیم، و مطالعات خاص خودمان را... با سازمان واقعی و پیچیده‌ی آن... پیوند زنیم» («انقلاب درازمدت» ص ۶۰). یکی از نتایج ثانوی این برابرنگری ویلیامز، دیدگاه غیرنخبه‌گرایانه به فرهنگ است که وی آن را بنیادی برای مطالعه‌ی فرهنگِ عامه قرار داد. چون همه‌ی محصولات و کنش‌های انسان ارزشمند دانسته می‌شوند و بنابراین در دسترس تحلیل فرهنگی قرار می‌گیرند، گونه‌هایی از فرهنگ که ما آنها را فرهنگِ عامه می‌نامیم (مثل تلویزیون، فیلم، موزیک پاپ و راک، ورزش‌ها، وبلاگ‌ها) مسلماً چیزهایی بیش‌تر درباره‌ی ماهیت فرهنگ به ما می‌گوید، زیرا در این جنبه‌های فرهنگ است که تجربه‌ی زیسته‌ی انسان‌های غیر "نخبه" نمود می‌یابد. محصولات فرهنگِ والا [یا نخبه] فقط بازگوی وضعیت نخبگان هستند؛ فرهنگِ عامه اما به خاطر فراگیری و شمولیتی که دارد [چیزهایی] بیش‌تر به ما می‌گوید. ویلیامز فرهنگِ عامه را در آثار بعدی‌اش مانند «تلویزیون: فن‌آوری و فرم فرهنگی» مورد مطالعه قرار می‌دهد.

ویلیامز وقتی به مطالعه و بررسی فرهنگ می‌پردازد، توجه زیادی به چیزی می‌کند که آن را «ساختار احساس» می‌نامد. بنا به گفته‌ی ویلیامز، ساختار احساس شخصیت و ویژگی خاص یک حس یا فهم مشترک فرهنگی است. ساختار احساس به‌طور کلی اشاره به تجربه‌ی زیسته‌ی مردم (یا نسلی از مردم) دارد که

در بافت یا زمینه‌ی فرهنگی خاصی سر می‌کنند. تجربه‌ی زیسته شامل تعامل بین فرهنگ «رسمی» (قانون، آموزه‌های دینی، و دیگر جنبه‌های رسمی یک فرهنگ) و شیوه‌ی زیست مردم در بافت فرهنگی‌شان می‌شود. ساختار احساس چیزی است که مردم را با «حس خاصی از زندگی» و تجربه‌ی یک اجتماع اشباع می‌کند. ساختار احساس مجموعه‌ای از اشتراکات فرهنگی خاصی است که در یک فرهنگ - به‌رغم تفاوت‌های افراد آن فرهنگ - از آن‌ها برخوردار است. همان‌طور که ویلیامز می‌گوید، تمام و سرتاسر یک فرهنگ لزوماً این حس اشتراک را ندارد، بل این حس اشتراک احتمالاً احساس گروه اجتماعی غالب باید باشد. این شیوه‌ی فرهنگی و عقلانی گفتمان را فقط می‌توان در متون ادبی‌ای ریخت که آن گفتمان را به‌طور غیرمستقیم نشان می‌دهند (احساس فقط از طریق شفاهی بیان نمی‌شود). تحلیل فرهنگی این ساختار احساس باید افشا کند که این احساس‌ها و ارزش‌های مشترک چگونه عمل می‌کنند تا مردم را کمک کنند که زندگی‌شان و موقعیت‌های متفاوتی (که ساختار احساس در آن‌ها پدیدار می‌گردد) را معنا کنند.

ویلیامز در کتاب «مارکسیسم و ادبیات» (۱۹۷۷) موضوعاتی مربوط به تاریخ‌نگاری را به بحث می‌گذارد و می‌گوید تحلیل‌گر فرهنگی باید تعاملات پیچیده‌ای را که درون بافت‌ها و زمینه‌های تاریخی روی می‌دهند بازشناسی کند و مواظب باشد که صداها غالب و قدرت‌یافته‌ی درون آن بافت‌ها و زمینه‌ها را بر صداها دیگر مَرَجَح نسازد. به عبارت دیگر؛ به‌جای این‌که تاریخ را پیشرفت دوره‌های ممتاز فرهنگی بدانیم (که هر دوره‌ای دوره‌ی بعدی را مشخص می‌سازد)، ویلیامز می‌خواهد از منظر مبارزه و مقاومت فرهنگی به تاریخ بنگرد. وی به این منظور سه اصطلاح را طرح می‌کند «تا نه فقط» «مراحل» و «اختلاف‌ها» را، بل روابط پویا و درونی هر فرآیند واقعی را نیز بازشناسی کند» («مارکسیسم و ادبیات» ص ۱۲۱). این سه اصطلاح عبارتند از: جنبه‌های «غالب»، «پس‌مانده»، و «متصاعدشونده» دوره‌های تاریخی.

جنبه‌های غالب یک دوره‌ی تاریخی نظام‌های اندیشه و کنشی هستند که می‌خواهند آنچه می‌تواند آموخته یا انجام شود را دیکته کنند؛ یعنی تاکید و تایید ارزش‌ها و اخلاق و معانی غالب. از دید ویلیامز، مفهوم [جنبه‌ی] غالب با مفهوم هژمونی (یا استیلا) در ارتباط است. امر غالب هژمونیک نیز هست؛ منافع [گروه] قدرت‌یافته را قویا ترویج می‌کند و منافع [گروه‌های] دیگر را سرکوب. اما امر غالب همیشه با اعتراض روبه‌روست. ویلیامز به ما یادآوری می‌کند که در هر بافت و زمینه‌ی فرهنگی‌ای، «فرهنگ تاثیرگذار و غالب» همیشه در محاصره‌ی ارزش‌ها و معانی و کنش‌های جایگزینی است که بخشی از آن [فرهنگ غالب] نیستند. این جایگزین‌ها و مخالفان فرهنگ غالب را می‌توان به شکل «پس‌مانده» و «متصاعدشونده» یافت.

جنبه‌های پس‌مانده‌ی یک دوره‌ی تاریخی شکل‌گیری‌های گذشته‌ی فرهنگی هستند. ارزش‌ها و معانی قدیمی ممکن است زمانی در گذشته غالب بوده باشند

اما قدرت غالب کنونی جای آن ارزش‌ها و معانی قدیمی را گرفته است. جنبه‌های قدیمی فرهنگی ممکن است در حال حاضر نیز فعال و پویا باشند و بر آشکال غالب فشار وارد کنند، اما با این حال به‌طور کلی تابع فرهنگ غالب هستند. به بیانی فشرده، جنبه‌های پس‌مانده می‌توانند با فرهنگ غالب ترکیب شوند، و در همان حال می‌توانند مؤلفه‌هایی داشته باشد که در مخالفت با آن فرهنگ قرار گیرد یا جایگزینی برای آن فرهنگ به شمار رود. ویلیامز نمونه‌ی فرهنگ پس‌مانده در فرهنگ معاصر انگلیسی را ماهیت پس‌مانده‌ی دین سازمان‌یافته می‌داند.

جنبه‌های متضادشونده‌ی یک دوره‌ی تاریخی آن ارزش‌ها و معانی و کنش‌های در حال ظهور و بروز است که مسیر آینده‌ی فرهنگی را تا حدودی ترسیم می‌کنند و بر فرهنگ غالب موجود فشار وارد می‌سازند. آشکال فرهنگی می‌توانند به‌دست فرهنگ غالب بی‌حرکت و بی‌جنبش شوند. این آشکال جدید فرهنگی همیشه با فرهنگ غالب مخالفت می‌کنند و همیشه این تهدید را در خود دارند که [روزی] جایگزین فرهنگ غالب شوند.

ویلیامز این سه نسبت فرآیند فرهنگی را زمینه‌ای می‌داند که مبارزات علیه گروه غالب و مقاومت علیه هژمونی بر روی آن شکل می‌گیرند. این دیدگاه سه‌بخشی به فرآیند تاریخی ما را بر آن می‌دارد تا فرهنگ را پویا و دینامیک ببینیم و نه ایستا و ثابت، و می‌خواهد حواس‌مان به تعاملات و بارورسازی متقابلانه‌ی (cross-fertilization) این سه جنبه‌ی جنبش و تغییر فرهنگی باشد.

## ویلیامز و دین

مفهوم غیرنخبه‌گرا و همه‌جانبه‌ای که ویلیامز از فرهنگ به دست می‌دهد و روش‌شناسی‌ای که وی برای مطالعات فرهنگی ایجاد می‌کند به کار دین‌پژوهی نیز می‌آیند. اول از همه، این مفهوم و روش‌شناسی ویلیامز باعث شده است تا در نگرش ما به مسئله‌ی نسبت دین و فرهنگ دگرگونی حاصل شود. از دید ویلیامز و کسانی که در حوزه‌ی مطالعات فرهنگی پیرو او هستند، دین بخشی از فرهنگ است و باید همراه با دیگر محصولات و فعالیت‌ها و باورهای مطالعه شود که انسان‌ها به‌وسیله‌ی آن‌ها زندگی‌شان را درک و اجرا می‌کنند. به همین دلیل نیز، این مفهوم ویلیامزی از فرهنگ دین‌پژوهی را وادار می‌سازد تا توجه بیشتری به جنبه‌های پیش-پا-افتاده و مادی و روزمره‌ی زندگی اشتراکی یک گروه مذهبی بکند. دانش‌پژوهان - در اغلب موارد - یک گروه مذهبی را صرفاً بر حسب مجموعه‌ی متون و اندیشه‌های برساخته‌شده‌ی آن گروه تفسیر می‌کنند. رویکرد ویلیامز به مطالعات فرهنگی دین‌شناسان را نیز تشویق کرد تا نگاه دقیق‌تری به جنبه‌های دیگری (کنش‌های عامه و روزمره و معمولی) بیاندازند که نقشی اصلی و

حیاتی در زندگی فرهنگی یک اجتماع مذهبی بازی می‌کنند. (برای نمونه بنگرید به: «مسیحیت مادی: دین و فرهنگ عامه در امریکا» نوشته‌ی کالین مک‌دیل)

### برای مطالعه‌ی بیشتر

از ویلیامز

Culture and Society, 1780–1950. New York: Columbia University Press, 1958

\*The Long Revolution. Rev. ed. New York: Columbia University Press, 1966

\*Marxism and Literature. New York: Oxford University Press, 1977

Problems in Materialism and Culture: Selected Essays. London and New York: Verso Books, 1980

Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. Rev. ed. New York: Oxford University Press, 1983

The Raymond Williams Reader. Edited by John Higgins. Oxford: Blackwell Publishers, 2001

درباره‌ی ویلیامز

Eagleton, Terry, Ed. Raymond Williams: Critical Perspectives. Boston: Northeastern University Press, 1989

Eldridge, J.E.T. Raymond Williams: Making Connections. London and New York: Routledge, 1994

Higgins, John. Raymond Williams: Literature, Marxism, and Cultural Materialism. London and New York: Routledge, 1999

\*Inglis, Fred. Raymond Williams. New York: Routledge, 1995

Light, Richard, and Louise Kinnaird. "Appeasing the Gods: Shinto, Sumo and 'True' Japanese Spirit." In *With God on Their Side: Sport in the Service of Religion*, edited by Tara Magdalinski and Timothy J.L.Chandler. London and New York: Routledge, 2002

Masuzawa, Tomoko. "Culture." In *Critical Terms for Religious Studies*, edited by Mark C.Taylor. Chicago: University of Chicago Press, 1998

McDannell, Colleen. *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*. New Haven: Yale University Press, 1998

Prendergast, Christopher, Ed. *Cultural Materialism: On Raymond Williams*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995



## اسلاوی ژیزک



اسلاوی ژیزک (۱۹۴۹ - ) پژوهش‌گر ارشد در موسسه‌ی جامعه‌شناسی دانشگاه لیوبلیانای اسلوونی (زادگاه‌اش) است. وی همچنین استاد مدعو در چندین دانشگاه آمریکایی بوده است.

ژیزک پس از تحصیلات رسمی‌اش (ظاهراً چون به اندازه‌ی کافی مارکسیست نبوده) نتوانست منصب دانشگاهی بگیرد و [برای همین] به ترجمه‌کردن پناه بُرد و با آن امرار معاش می‌کرد. وی در دهه‌ی ۱۹۷۰ کمک کرد تا [گروه] لکانی‌های لیوبلیانایی شکل بگیرد؛ این گروه متشکل از روشنفکران جوانی بود که به لکان علاقمند بودند (خود ژیزک سال‌ها زیر نظر لکان و ژاک آلن میلر (شاگرد و داماد لکان) در پاریس [در حوزه‌ی روان‌کاوی] کار کرد). این گروه نشریه‌ی «Problemi» را منتشر کردند. نوشته‌های ژیزک در این نشریه اغلب در قالب هجو و فریب‌کاری ادبی (hoax) بود؛ یک‌بار با اسمی مُستعار بررسی‌ای انتقادی از یکی از کتاب‌های خودش نوشت که درباره‌ی لکان بود. از این نوع بازیگوشی‌ها در آثار متأخر وی نیز دیده می‌شود.

## فلسفه‌ی ژیزک

ژیزک را با تفسیرهای خاص خودش می‌شناسند؛ وی با نگاه به مجموعه‌ی آثار نظری مارکس و لکان و دیگران تفسیرهایی از فرهنگ مردمی و به‌ویژه از فیلم و تلویزیون (از فیلم‌های آلفرد هیچکاک گرفته تا ماتریکس و برنامه‌ی تلویزیونی آپرا وینفیری) نوشته است. به همین دلیل است که برخی آثار او را سبک و سطحی می‌دانند. البته که چنین نیست. ژیزک در همه‌ی آثارش می‌کوشد تا نظریه‌ی فرهنگی‌ای تولید کند که مفاهیم روان‌کاوانه (به‌ویژه لکانی) را با مفاهیم مارکسیستی از ایدئولوژی و تاریخ سیاسی درآمیزد. ژیزک در توصیفی که از مجموعه آثار خودش (با عنوان «Woe s war» («آن‌جا بود»)، انتشارات ورسو) دارد ریسک سیاسی‌ای را توضیح می‌دهد که در امر خطیر روشنفکرانه وجود دارد: «ترکیب انفجاری روان‌کاوی لکانی و سنت [فکری] مارکسیستی موجب رهاشدن آزادی پویا و دینامیکی می‌شود که ما را قادر می‌سازد تا پیش‌فرض‌های گردش سرمایه را به چالش بکشیم». ژیزک از روان‌کاوی لکانی استفاده می‌کند تا به درک خاصی از سوژه برسد، سوژه‌ای که درون نظم چیزها زندگی و عمل می‌کند اما

منطق سرمایه‌داری مُتأخّر را افشا و واژگون می‌سازد (گردش سرمایه‌ی متاخر را از بین کی‌برد) و بنابراین امکان‌های جدیدی برای بودن ایجاد می‌کند، بودنی که در این جهان و در رابطه با دیگران است.

ژیژک منتقد نظریه‌ی سوژگانی و ترادیسی اجتماعی جودیت باتلر است. ژیزک باور دارد که این نظریه‌ی باتلر نمی‌تواند [خودش را] از دژِ نظمِ نمادین رهایی بخشد. از دید ژیزک، اجراگری‌هایی که براندازانه هستند و جنسیت را مُعضل‌دار می‌سازند و باتلر ضروری‌شان می‌داند، «دست‌آخُر از همان چیزی حمایت می‌کنند که قرار بوده براندازدشان»، چون نظمِ نمادین «پیش‌تر به همین حوزه‌ی «سریچی‌ها» اجازه و امکان داده»؛ ژیزک این نظمِ نمادین را این‌گونه توصیف می‌کند که «ماتریس نمادین عظیمی که در مجموعه‌ی گسترده‌ای از نهادها و آیین‌ها و کنش‌های ایدئولوژیک تجسم یافته است». این نظم «چون عمیقاً ریشه دوانده و باشنده‌ی «ذاتی» (substantial) است، پس نمی‌تواند از سوی ژست‌های حاشیه‌ای [و بی‌قدرت] جایگزین اجراگرانه‌ای تضعیف شود و تحلیل رود» که باتلر ارائه‌شان می‌دهد («سوژه‌ی غلغلکی» ص ۲۰۸).

ژیژک به لکان نگاه می‌کند تا نظریه‌ای درباره‌ی کنش سیاسی بسازد که [در آن نظریه] سوژه گرچه قادر نیست زمینی جهان‌شمول بیابد تا روی آن بایستد و از محدوده‌های نظمِ نمادین خارج شود، اما می‌تواند جوری عمل کند که «نیروی هیپنوتیزم‌کننده‌ی» آن نظم را از بین ببرد. این «کنش مَوْثِق» (authentic) صرفاً یکی از چند گزینه‌ی موجود در نظمِ چیزها نیست، بل در واقع کنشی است که نیرنگِ آن نظم را افشا می‌سازد و قدرتی که [این نظم] بر سوژه اعمال می‌کند را از بین می‌برد، و بنابراین فرصتی برای نوع جدیدی از روابط اجتماعی ایجاد می‌کند. ژیزک بدین‌گونه بر امکانِ یک عاملیتِ حقیقتاً رادیکالی برای سوژه‌های گرفتارآمده در نظمِ کاپیتالیسمِ متاخر تأکید دارد، حتی وقتی تصدیق می‌کند که نمی‌توان اساسی استوار برای این عاملیت ایجاد کرد. به یک معنا، وثاقتِ کنشِ مَوْثِقِ وثاقتی کور (leap of faith) است؛ یعنی انسان پای‌اش را از زمینی ناموثق برمی‌دارد اما دقیقاً نمی‌داند که روی کدام زمین خواهد گذاشت.

برخی روان‌کاوی (و از جمله روان‌کاوی لکانی) را اساساً محافظه‌کارانه می‌دانند؛ یعنی اقدامی می‌دانند که هدف‌اش از تحلیل کمک‌کردن به وفق‌دادنِ فرد تحلیل‌شده با نظمِ نمادین است؛ هدف‌اش از تحلیل آن است که حمله‌های تهاجمی ناخودآگاه را به‌گونه‌ای در کنترلِ خویش بگیرد تا آن‌ها را خودخواسته با نظم چیزها درآمیزد و یکی کند، حتی اگر آن نظم در واقع یک وهم باشد. ژیزک اما تأکید می‌کند که روان‌کاوی از دید لکان باید فرد روان‌کاوی‌شده را قادر سازد تا بفهمد که این نظم «کاذب» است و بتواند سیطره‌ی آن بر زندگی را از بین ببرد («مطلق شکننده» ص ۱۱۴-۱۱۵). ژیزک با توسل به این برداشتِ روان‌کاوانه از نظمِ نمادین و

رابطه‌ی سوژه با آن نظم است که به این مساله‌ی مارکسی می‌پردازد؛ چگونه می‌توان از شری‌گردش سرمایه خلاص شد؟

## ژیزک و دین

ژیزک در کتاب «مطلق شکننده» یا «چرا میراث مسیحیت ارزش جنگیدن دارد؟» (۲۰۰۰) و در «درباره‌ی باور» (۲۰۰۱)، خویشاوندی‌ای بین مفهوم «کنش موثق» خود و الهیات مسیحی، به‌ویژه با الهیات پولس مقدس و ایده‌های پولسی «رستاخیز» و «عشق الهی» (agape - عشق یا رحمت)، پیدا می‌کند. آن‌جور که ژیزک مفهوم عشق الهی آمده در نوشته‌های «عهد جدیدی» پولس مقدس را می‌فهمد، این مفهوم در خدمت نظم نمادین نیست؛ بل آن را در کاذب دانستن نظم نمادین و برهم‌زدن آن نظم و گشوده‌شدن به «دیگری»، همدست «کنش موثق» خود می‌داند. «این خود عشق است که به ما دستور می‌دهد تا خودمان را از اجتماع ارگانیکی که در آن زاده شده‌ایم «بیرون» بیاوریم» («مطلق شکننده» ص ۱۲۱). انجیل مسیحی (که وحیانی است) رخداد تروماتیکی علیه امپراتوری جهانی رومی و «دین کافران» [یا دین غیرمسیحی] است. ترومای آن در این ادعای مطلق [دین مسیحی] قرار گرفته که همه‌ی مردم دسترسی به امر جهان‌شمول دارند. یعنی، همه‌ی مردم صرف‌نظر از طبقه‌ی اجتماعی و جنسیت و قومیت و جایگاه‌شان در نظم اجتماعی و کیهانی‌ای که امپراتور و ایدئولوژی دینی‌اش مشخص کرده است به وحی الهی و رحمت الهی دسترسی مستقیم دارند و حتی می‌توانند به فرزندخواندگی خداوند درآیند.

این بدان معنا نیست که ژیزک می‌خواهد به دین مسیحیت بگردد. تعهد سرسختانه‌ی مارکسیستی و روان‌کاوانه‌ای که او دارد نمی‌گذارد مسیحیت را قبول کند یا به هر دعوت الهیاتی دیگری به ایمان‌آوردن به تعالی یا رستگاری از طریق کفاره تن دهد. با این حال اما ژیزک درون این شکل از مسیحیت پولسی، گرایش و توانش رادیکال مشخصی برای شکستن گردش نظم نمادین رومی می‌بیند.

ژیزک این توانش رادیکال (این گشودگی به کنش موثق که می‌تواند نیروی هیپنوتیزم‌کننده‌ی نظم نمادین را از بین ببرد) را نه‌تنها در مسیحیت پولسی، که در بودیسم اولیه (یا همان آموزه‌های خود بودا) نیز می‌یابد:

«می‌توانم صرف‌نظر از جایگاه ویژه‌ای که در نظم اجتماعی جهانی دارم، مستقیماً [در نیروانا،] در این بُعد جهان‌شمول مشارکت داشته باشم. به همین دلیل است که پیروان بودا اجتماعی را شکل داده‌اند که به‌نوعی این پایگان نظم اجتماعی را بر هم می‌زند و آن را اساساً نامربوط تلقی می‌کند: بودا در انتخاب اصول‌اش، آگاهانه

کاست‌ها [طبقات اجتماعی] و (بعد از کمی تأمل) حتی تفاوتِ جنسی را نادیده می‌گیرد.» («مطلق شکننده» ص ۱۲۲).

ژیژک تأکید می‌کند که مطرودانِ اجتماعی یا همان اجتماعی که دورِ مسیح و بودا جمع شده بودند، کوشیدند تا پایگانِ مُستَقَرِّ اجتماعی را به تعلیق درآورند و خود را از گردشِ آن [پایگان] «خارج» یا «جدا» کنند. پس ژيژک بين الهياتِ مسيحيِ پولسي و علاقه‌ی خودش به جَعَلِ يک «ترکیبِ انفجاری» از مارکسیسم و اندیشه‌ی روان‌کاویِ خویشاوندی می‌بیند، و می‌گوید این ترکیبِ انفجاری «می‌تواند ما را قادر سازد تا پیش‌فرض‌های گردشِ سرمایه را به چالش بگیریم».

### برای مطالعاتِ بیشتر

از ژيژک

The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology. London and New York: Verso Books, 1999

Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out. New York and London: Routledge, 2001

On Belief. London and New York: Roudedge, 2001

The Fragile Absolute or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For? London and New York: Verso Books, 2000

درباره‌ی ژيژک

Hart, William D. "Slavoj Žižek and the Imperial/Colonial Model of Religion," in *Nepantla: Views from South* 3:3 (2002) <[muse.jhu.edu/journals/nepantla](http://muse.jhu.edu/journals/nepantla)>

Pizzino, Christopher. "A Legacy of Freaks." *Postmodern Culture* 12, no. 2 (2002) <[muse.jhu.edu/ournals/postmodern\\_culture](http://muse.jhu.edu/ournals/postmodern_culture)>

Santner, Eric. *On the Psychotheology of Everyday Life*. Chicago: University of Chicago Press, 2001

Thomassen, Lasse. "The Politics of Lack," *Postmodern Culture* 11, no. 3 (2001) <[muse.jhu.edu/journals/postmodern\\_culture](http://muse.jhu.edu/journals/postmodern_culture)>