



گورسپاری رسمى

گشتگو با مراد فرهادپور

درباره اشباح هدایت

شپها بھر مند

تزیازدهم



گورسپاری رسمی

گفت‌وگو با مراد فرهادپور درباره اشباح هدایت

شیمای بهره‌مند

«قبل از هر چیز باید بگویم که من نه قصد دارم و نه صلاحیتش را که درباره ارزش ادبی آثار هدایت حرف بزنم... لیکن از آن‌رو درباره هدایت سخن می‌گویم که او صرفاً یک نویسنده نیست، بلکه به‌نحوی سایه سنگین شبخ و یا بهتر بگویم اشباحش هنوز بر دوش ما و بر دوش فرهنگ ما است». بهار سال 1382 است که مراد فرهادپور از اشباح هدایت سخن می‌گوید و همان ابتدا تکلیف خود و مخاطبش را یکسره می‌کند که او با هدایت ادبی چندان سر و کار ندارد و می‌خواهد خوانشی دیگرگونه از این نویسنده مدرن به‌مثابه نماد روشنفکری ما به دست دهد. از همان اوان نخست دهه هشتاد است که ادبیات ما برخلاف اوضاع سیاسی موجود که هنوز اصلاحات روی کار بود و روزه‌ای از امید به تغییر وجود داشت، هرچه بیشتر از سیاست فاصله گرفت و به نظم بازار پیوست. و از طرف دیگر، هرچه شدیدتر ادبیات روشنفکری و هرگونه نسبت ادبیات با نظریه و مفهوم روشنفکری را پس زد. از این‌روست که سخنان مراد فرهادپور که بعدها در قالب مقاله «اشباح هدایت» به چاپ رسید و به یکی از متون مهم درباره صادق هدایت بدل شد، در خوانش انضمامی با اوضاع سیاست و فرهنگ معنای بیشتری پیدا کرد. فرهادپور به‌سیاق همیشه‌اش، زاویه تازه‌ای به بحث و حدیث‌های بسیار در مورد هدایت و پیرامونش اضافه کرد که در گفت‌وگوی پیش‌رو مفصل به این زوایا پرداخته‌ایم. اما اشباحی که فرهادپور از آن سخن به میان می‌آورد، فراتر از بحث هدایت و سایه‌اش است که راوی «بوف کور» برای او می‌نوشت. همان‌طور که سخنان او در همین گفت‌وگو فراتر از بحث هدایت می‌رود و می‌کشد به سیاست و بحران مارکسیسم که ناشی از غیبت منطق سیاسی است، و «فصلنامه ارغنون» و دوران اصلاحات و ورشکستگی جنبش اصلاحات که از قضا با مرگ «ارغنون» هم بسته شد. فرهادپور به‌اعتبار شخصیت چندوجهی و استادی‌اش در کلاس درس‌های فلسفه و سیاست، و سرانجام تسلطش بر نظریه، به گفت‌وگو که می‌نشیند درباره موضوعی که اینجا صادق هدایت بود و اشباحش، به راه‌های دیگر می‌رود و بی‌آنکه انسجام و خط و ربط بحث مفقود شود، برمی‌گردد و تکه‌های بحث را کنار هم می‌چیند و کلیتی به دست می‌دهد که با تمام مکررات و ابداعات، طرحی نو درمی‌اندازد. چنان‌که در گفت‌وگوی پیش‌رو صورت‌بندی تازه‌ای از هدایت و اشباحش در پیوند با جریان روشنفکری و دوران اصلاحات و نسبت تاریخ با سیاست ما به دست می‌دهد.

• چرا از پس یک قرن که از ادبیات مدرن ما می‌گذرد، صادق هدایت در مقام یکی از آغازگران رمان مدرن ایران

همچنان برجسته‌ترین نویسنده ایرانی است و به تعبیر شما شبخ یا دقیق‌تر، اشباح هدایت بر فرهنگ ما سایه انداخته

است؟

اگر بخواهم درباره هدایت بگویم، باید به نوع دیگری همان مقاله‌ای را تکرار کنم که سال 1382 تحت عنوان «اشباح هدایت» ابتدا به صورت درسگفتار بود و به شکل متن در «کارنامه» چاپ شد و بعد هم در کتاب «پاره‌های فکر» - که متأسفانه یک‌مقداری هم غلط تایپی دارد و در برخی موارد هم مثبت و منفی شدن غلط فعل‌ها موجب بدخوانی می‌شود. شاید برخی از ایده‌های این مقاله، به خاطر فشرده بودن آن با تناقض یا ناخوانایی همراه باشد که اینجا می‌خواهم در مورد این بخش‌ها بگویم. در مقاله «اشباح هدایت» همان‌طور که از عنوانش برمی‌آید، من دو جور شبیح از هدایت را معرفی می‌کنم که شاید این اشباح تا حدی با هم همخوانی نداشته باشند. یکی به‌عنوان یک هنرمند مدرن که سرنوشتی مانند دیگر هنرمندان مدرن دارد، و بر اساس خط فکری که از بکت گرفته‌ام، کار اصلی او جرئت شکست خوردن است و اینکه فقط یک هنرمند می‌تواند به این معنا شکست را تجربه کند، همان جملات معروف بکت «نمی‌توانم ادامه بدهم، باید ادامه دهم، ادامه خواهم داد.» و این ناتوانی از کنش در عین ادامه کنش و باقی ماندن در کنار شکست است، یا به تعبیر هگلی «سَر کردن با امر منفی» و ایستادن در کنار مرگ یا شکست یا تناقض، و لاپوشانی نکردن، سرکوب نکردن و واپس نراندن آن. این خصیصه فیگوری است به نام هنرمند مدرن در جامعه بورژوازی توده‌ای که اکنون از جایگاه هنرمند در جامعه ماقبل سرمایه‌داری جدا شده، یعنی جایگاه تکنیسین فرهنگی در موزاییک فتودالی اشراف و کلیسا که هم محتوا و هم فرم کارش از پیش تعیین شده بود و به‌نحوی خدمه طبقه حاکم محسوب می‌شد و از این نظر چندان فرقی با آشپز یا پیشخدمت نداشت. اگر از این فضای سنتی فاصله بگیریم، تأکیدم بر این بود که در فضای جامعه توده‌ای و فردگرایی مدرن، هنرمند به این شیوه بکتی می‌تواند در کنار امر منفی، در لبه این تناقض بایستد و این تناقض یا امر منفی یا گسست، حفره‌ای مرکزی است که جامعه، فضای فرهنگی، یا تاریخ و زبان و هر نوع هویت کلی، حول محور آن شکل می‌گیرد. و به همین دلیل کسانی که کنار آن حفره هستند و با آن سر می‌کنند و کارشان و تولیدات‌شان نشانه همین ایستادن در کنار این امر منفی است، نقشی مرکزی پیدا می‌کنند. یعنی همان‌طور که آن حفره نقطه‌ای است که کلیت تاریخی و فرهنگی و زبانی یک جامعه گرد آن ساخته می‌شود، این چهره‌ها هم نقش نمایندگی کل را بازی می‌کنند. برای همین است که ما اسامی کافکا یا بودلر یا بکت را به‌عنوان نماد یک دوره تاریخی -چه تاریخ ادبی و چه فراتر از آن، تاریخ تحول جوامع غربی-

مطرح می‌کنیم. هدایت هم به همین شکل، در محدوده کوچک‌تر ایران، این نقش مرکزی را ایفا می‌کند. منتها در کنار این شبیح، تقریباً در پایان مقاله «اشباح هدایت» با استفاده از مفهوم فرویدی «توتِم» به شبیح دیگری اشاره می‌کنم و می‌شود گفت این مفهوم آنجا قدری سردستی معرفی شده و خود بحث‌های روانکاوی و فروید و کتاب مربوط به «توتِم و تابو» اصلاً باز نمی‌شود. درواقع من به‌صورت ابزارگونه این مفهوم را آوردم که بیشتر به انسان‌شناسی عمومی تعلق دارد، اما فروید هم از آن استفاده کرده است. توتِم مفهوم رایجی است که بر اساس آن هر یک از قبایل بدوی جانور یا گیاهی به‌عنوان توتِم دارند و طی یک مناسک آیینی از طریق خوردن و درونی کردن این جانور یا گیاه، فضای نمادین خودشان یا هویت‌شان را بازتولید می‌کنند. روی این اصل، آن جانور یا توتِم، هم نماینده هویت این‌هاست و هم باید از طریق مناسک قربانی کردن و خوردن به‌شکلی برایشان درونی شود. این تعریف شاید با جزئیاتی که در کتاب فروید آمده در جاهایی ناخوانا باشد، اما من به‌صورت فشرده می‌خواستم این موضوع را مطرح کنم که هدایت در این معنای توتِم‌گونه‌اش، شبیحی در نقطه مقابل شبیح قبلی است. یعنی هدایت به‌عنوان سایه سنگینی بر ناخودآگاه ما یا مرکزی برای همذات‌پنداری و یکی شدن و هویت‌یابی ما. اینجا عملاً هدایت بر اساس نوعی نمادپردازی متکی بر رمانتیسم بدوی، به‌عنوان اسطوره رنج و مغبون و مظلوم شدن، مطرح می‌شود. روی این حساب حالت توتِم ناآگاه را برای ما دارد که درست برعکس حالت نخست، نشانگر ناتوانی ما در نگاه کردن به امر منفی است و اینکه به‌عوض تکرار شکست گذشته بتوانیم با آن شکست روبه‌رو شویم و از آن فراتر برویم. و این خودش را در ور رفتن بیمارگونه با هویت توتِم‌وار نشان می‌دهد. شاید بخش‌هایی از محتوای اعتقادی هدایت هم مؤید این قضیه باشد، چراکه یکی از تجلیات این فرار از رویارویی با تناقض، رفتن به سمت یک خاستگاه اسطوره‌ای خودساخته به‌عنوان ایران باستان است، همان نقطه شروع متعالی و عصر طلایی زرینی که ما داشته‌ایم و گم کرده‌ایم و هویت اکنون ما، تکرار یا بازگشت به آن خاستگاه است. درواقع این نوع ساختن اسطوره‌های آغازین و جست‌وجوی خیالی خاستگاه، خودش جزئی از رابطه خودشیفته‌وار با زخم‌هایی است که هرگز درمان نمی‌شوند. ما هم مثل بچه‌هایی که از کندن کبره روی زخم‌هایشان لذتی خودشیفته‌وار می‌برند، با نوعی احساس مظلوم واقع‌شدن و کینه‌توزی و

نفرتِ ناخودآگاه نسبت به سرنوشتِ تاریخی‌مان مواجهیم که گره می‌خورد با هدایت به‌عنوان نماد این شکست. البته نشان دادن تفاوت این دو شیخ مستلزم کار طولانی‌تری است که بتواند مفاهیم مطرح‌شده را بیشتر باز کند.

- شما در مقاله «اشباح هدایت» ضمن تأیید حضور نمادین هدایت و اینکه هیچ شکی در حضور این سایه نیست و در چندین دهه گذشته اشباح گوناگونش بر دوش ما بوده‌اند، یک‌سری دلایل را برای این حضور نمادین برمی‌شمارید که از جمله آن‌ها زندگی پرمشقت و رنج هدایت است که او را در جایگاه نمادِ رنجِ رمانتیک می‌نشانند و رمان «بوف کور» و اعتبار جهانی هدایت و از همه مهم‌تر خودکشی او. دلایلی که از قضا تاکنون وجه غالب نقد و تفسیرهای هدایت نیز بر آن استوار بوده است، اما شما این دلایل را پس می‌زنید. چرا آن‌ها را دلایل اصلی «حضور سنگین

نمادین هدایت» نمی‌دانید؟

دلایل کاذبی برای معروفیت و نقشِ نمادین هدایت وجود دارد که فکر می‌کنم بازگشت به آن‌ها و باز کردن‌شان، می‌تواند جزئی باشد از سروکله زدن با ابهاماتِ سرنوشت تاریخی ما و گرفتاری‌های اجتماعی-سیاسی‌مان حتی در زمان حال، اما این کار تا حد زیادی مستلزم فراتر رفتن از بحثِ هدایت است. شاید بیجا نباشد که به یک نکته‌اش اشاره کنم و آن مسئله خودکشی هدایت و رابطه هدایت با مرگ است که من در مقاله «اشباح هدایت» مطرح کردم و باز، بر اساس یک غلط‌تایی که در متن «کارنامه» چاپ شد، حرفِ من ناخوانا شد. من گفتم «فکر نمی‌کنم» هدایت را می‌شود بر اساس رابطه‌اش با مرگ تفسیر کرد که «فکر می‌کنم» چاپ شد. حرفم این بود که فکر نمی‌کنم خودکشی هدایت را واقعاً بتوان نشان‌های برای میل به مرگ دانست و خودکشی او نمی‌تواند دلیل اصلی حضور نمادین هدایت باشد، و در این بحث اشاره‌ای داشتم به فرضیات بسیاری که در این زمینه مطرح شده؛ ما این لاس زدنِ با مرگ را در جریان‌های‌گری داشتیم و همچنین در انواع اگزستانسیال‌بازی‌های سارتری و کامویی. این امر با فضای فرهنگی شیعی و حضور بارز سوگواری در بخشی از فرهنگ ما هم خواناست. در موردِ خاص هدایت هم مثال بارز آقای صنعتی است که یکی دو تا کتاب در این زمینه نوشته‌اند و هدایت را به‌عنوان نماد میل به مرگ بررسی کرده‌اند.

فرا تر از بحث هدایت، می‌خواهم از این فرصت استفاده کنم تا نکته‌ای را روشن کنم که جنبه تاریخی و سیاسی هم دارد. طرح مسئله «میل» به شیوه روان‌کاوانه برای این است که واقعیت ناتمام بودن و شکست ذاتی کنش بشری را رو بیاورد. اینکه شما حتی زمانی که به آنچه خواستید می‌رسید باز در آن لحظه می‌گویید این آنچه من می‌خواستم نبود. چراکه منطق میل این حالت ناتمام بودن و نرسیدن به مآزاد ناآگاه را در خود دارد. روی همین حساب، شکست درونی هر کنشی از طریق باز کردن ارتباطش با میل آشکار می‌شود. اما در مورد خودکشی همان‌طور که در آن مقاله به میانجی‌آرای لاکان گفتم، وضع اصلاً این‌طور نیست. زیرا خودکشی به‌واقع تنها کنشی است که از قضا میل نهفته در پس آن تحقق پیدا می‌کند و چیزی که شما در نهایت با آن روبه‌رو می‌شوید سوژه‌ای نیست که برگردد بگوید «آره، اما این آنچه من می‌خواستم نیست»، یا «من چیز دیگری می‌خواستم!» در خودکشی، میل معطوف به مرگ است و مرگ نیز اتفاق می‌افتد و چیزی که باقی می‌ماند یک جسد عینی است که دیگر هیچ ابهام و تفسیری را تاب نمی‌آورد و نشان می‌دهد که کنش به موفقیت کامل رسیده است. بنابراین، به نظرم این نوع به‌اصطلاح فرویدبازی و تفسیرهای روان‌کاوانه در مورد خودکشی هدایت بی‌مورد است.

نکته تاریخی که می‌خواهم به آن اشاره کنم یکی از مصادیق بارز همین لاس زدن با مضمون مرگ است که من خودم آن را از نزدیک تجربه کردم: همان شماره آخر «فصلنامه ارغنون» که از قضا با عنوان «درباره مرگ» چاپ شد. باینکه بارها و بارها این‌طرف و آن‌طرف اشاره کردیم که این شماره به یک معنا بدترین شماره «ارغنون» است از نظر بیشتر کسانی که در آنجا کار می‌کردند، اما هنوز هم این شیفتگی به مرگ باعث شده همه فکر کنند موضوع این شماره خیلی آگاهانه انتخاب شده و معماری دقیقی دارد. در حالی که می‌شود گفت در قیاس با سایر شماره‌های «ارغنون» کمتر از هر شماره دیگری انتخاب مقالات و دلایل گزینش آن‌ها مورد بحث قرار گرفت. عملاً یک مجموعه خیلی ابتدایی بود از نام‌های مشهور تاریخ عقاید که خود آقای صنعتی آورده بود، با اضافاتی که ما از این‌طرف و آن‌طرف سرهم کردیم، بدون اینکه بحثی صورت بگیرد. نکته اصلی در استقبال از مضمون سراپا تصادفی مرگ، از نظر من این بود که آن موقع مقامات وزارت ارشاد که «ارغنون» را درمی‌آوردند، دقیقاً دنبال این

بودند که با یک مرگِ محترمانه با نوعی مراسم سوگواری فرمال برای «ارغنون» آن را به خاک سپارند. برای اینکه اتفاقاً تمام شدن «ارغنون» همراه بود با تمام شدن جنبش اصلاحات و آشکار شدن ورشکستگی سیاسی این جنبش، و از طرف دیگر روی کار آمدن شارلاتانیسمِ عدالت‌طلبانه احمدی‌نژاد که از این طریق می‌خواستند نوعی شبه‌سیاستِ ظاهری را در جامعه بیاورند که آن خلأ شکست اصلاحات را پُر کنند. بنابراین، هر صدایی که به‌ویژه از زاویه چپ‌گرایانه می‌خواست به‌شکلی از سیاست حرف بزند، می‌توانست این شبه‌سیاستِ دروغین احمدی‌نژاد را به خطر بیندازد. برای همین مقامات ارشاد تمام سعی‌شان را کردند که مبدا حضور «ارغنون» به‌نحوی معنای سیاسی پیدا کند، یا در پیوند با تلاطماتِ سیاسی دوران خوانده شود. روی همین اصل، شماره «درباره مرگ»، هم محتوایش و هم فرمش و هم نیتِ پشتش، همه مصنوعی و استوار بر سرکوبِ سیاست بود و تمام بچه‌های چپ‌گرای جوانی که در ترجمه مقالاتش مشارکت می‌کردند، آن موقع به این نتیجه رسیدند که در این شماره شرکت نکنند، ترجمه نکنند، آن را بایکوت کنند و عملاً این پایان مصنوعی را رو بیاورند و اجازه ندهند «ارغنون» به‌عنوان یک افتخار فرهنگی دفن شود و روی طاقچه گذاشته شود. اما دوستی و رعایت و تا حدی هم ورشکستگی اصلاحات و زیر پای هر شکلی از مقاومت خالی شدن، باعث شد که ما این کار را نکنیم که شاید هم تصمیم اشتباهی بود و بهتر بود در این شماره شرکت نمی‌کردیم، اعتصاب می‌کردیم و اجازه نمی‌دادیم این پایان، این مرگ، این‌طور آلتِ دست قرار بگیرد. این موضوع را برای این اینجا گفتم که اتفاقاً هدایت یکی از چهره‌هایی است که به بازی‌های به‌اصطلاح فلسفی و روان‌کاوانه با مرگ تن می‌دهد که خیلی‌هایش مستقیم یا غیرمستقیم نتیجه‌سازش با صاحبان قدرت است.

- بحثِ جالبی درباره شکست سیاسی دوران اصلاحات و شبه‌سیاستِ بعد از آن باز کردید. آقای فرهادپور شما در همان مقاله «اشباح هدایت» چند نکته دیگر را هم مطرح می‌کنید و چندان به آن نمی‌پردازید. یکی اینکه، ما شکست را آگاهانه تجربه نمی‌کنیم و نمی‌توانیم بپذیریم. یا اینکه از شکستِ فرهنگی صدساله و یا حتی سه‌هزارساله سخن می‌گویید. این ناتوانی ما از نگرستن به درون مغاک یا تجربه آگاهانه شکست از کجا مایه می‌گیرد؟ می‌خواهم این

مسئله را پیوند بزنم با «ارغنون». ما از قضا از ترجمه‌ها و تفسیرهای شما خاصه از آدورنو آموختیم که در تفکر چپ فرم و محتوا یکی است و رابطه‌ای تنگاتنگ و دیالکتیکی دارد و به تعبیر آدورنو «فرم همان رسوب محتواست» و جست‌وجوی سرشت تاریخی اثر باید با فهم و تفسیر فرم شروع شود. «ارغنون» به لحاظ نفوذ و تأثیر نظری دست‌کم برای یکی دو نسل که نسل ما هم بود، تجربه‌ای بی‌نظیر به‌شمار می‌آید و همچنان بسیاری از شماره‌هایش به‌عنوان منبع نظری مضامین آن شناخته می‌شود. با این حال، یکی از بحث‌هایی که همواره پیرامون «ارغنون» و به تبع آن کارنامه کاری شما به‌عنوان یکی از افراد مؤثر «ارغنون»، مطرح بوده این است که چطور یک جریان فکری چپ به‌واسطه «ارغنون» در ارشاد اصلاحات ممکن می‌شود؟ چطور محتوای چپ در مرکزیت فرهنگی اصلاحات پا گرفت؟ آیا در آن دوران به‌خاطر تناقض یا دست‌کم تفاوت دیدگاه‌ها، نمی‌شد این سرنوشت را که با چاپ شماره «درباره مرگ» به آخر رسید تصور کرد؟

من در گفت‌وگوهای مختلفی به تاریخچه شخصی خودم از «ارغنون» اشاره کردم، اینکه چگونه این ایده در ذهن من شکل گرفت و خیلی قبل از «ارغنون» وجود داشت و در قالب دو شماره «جدل» سال 1359 منتشر شد و بعد در چند شماره «فرهنگ» در انجمن حکمت و فلسفه ادامه پیدا کرد و در نهایت در قالب «ارغنون» به‌شکلی سروته‌دارتر رسید. اما در نظر بگیرید که «ارغنون» هیچ‌موقع نه جواز گرفت، نه هویت رسمی پیدا کرد و نه اصلاً داخل خود ارشاد پرونده‌ای داشت. هر شماره «ارغنون» عین کتاب، با امضای وزیر از سانسور رد می‌شد و به چاپ می‌رسید. این پروژه کاملاً بر روی اشخاص و قول و قرار شخصی استوار بود و آن قول و قرار هم ایده درآوردن یک نشریه فرهنگی بود. البته در آغاز این ایده برای من گره خورده بود با نشریه‌ای که بتواند دیدگاه‌های سوسیالیستی متفاوت و روندهای متفاوت درون جنبش‌های کارگری جهانی را بازتاب بدهد. اما بعد به هر حال مثل هر چیز دیگری، در آن شرایط و کنار آمدن با شرایط، جنبه عام و انتزاعی و فلسفی‌اش مدام بیشتر و بیشتر شد. اما باز هم در همان قول و قرار که ابتدای کار گذاشتیم شرط ما (من و یوسف ابذری که قضیه عمدتاً روی ما سوار بود) این بود که سنت

نظریه انتقادی مکتب فرانکفورتی را که از آن می‌آمدیم، به‌هیچ‌وجه تحمیل نکنیم و به‌شکل زیرآبی یا با ترفندهایی سعی نکنیم این تفکر یا هر سنت فکری خاصی برجسته‌تر شود. اما خُب، به‌طور طبیعی روشن است که خود ما در این سنت بودیم و با این سنت فکری بهتر از دیگر سنت‌ها کار می‌کردیم. با این حال فضای کار را باز گذاشتیم، کما اینکه فکر کنم «ارغنون» تنها نشریه‌ای است در ایران که به‌صورت جدی Editor Guest (ویراستار میهمان) داشته؛ ما فلسفه تحلیلی را کلا سپردیم به ضیاء موحد و شاپور اعتماد، در الهیات تا حد زیادی راه دادیم به آقای پازوکی، یا بخش وسیعی از شماره اخلاق را به آقای ملکیان دادیم. کاری که هیچ گروه دیگری که رانتِ فضل دانشگاهی و اسم و رسم و ایسم و پیسم خاص خود را دارد، چه خصوصی و چه عمومی، اصلا و ابدا در هیچ جا نکرده است. خیلی جاها هم به جریاناتِ هایدگری یا جریاناتِ فکری رقیب، اجازه دادیم بیابند مطرح شوند و خودمان آثار آن‌ها را ترجمه کردیم. خیلی از بحث‌هایی را هم که در «ارغنون» آوردیم، یا اصلا نبود یا کم بود: بحث‌های روان‌کاوی یا مدرنیسم و پست‌مدرنیسم به‌شکل جدی در کار نبود، بلکه فقط بحث‌های بازاری مسخره‌ای بود که بعد هم تبدیل شد به انفجاری از کتاب‌های بی‌فایده و رنگارنگ. ما در تمام موارد سعی کردیم مقالات اصلی این سنت‌ها را ترجمه کنیم و بیاوریم. قرار اصلی ما هم بر این بود که از این موقعیت سوءاستفاده نکنیم و تنوع سنت‌های غربی را همراه با سنت خودمان بیاوریم که سنت چپ بود و آن‌ها هم می‌دانستند. اما خُب، این دیگر تقصیر ما نبود که مارکسیسم و الهیات برای بنیامین درهم‌آمیخته است و این خود توجه روشنفکران دینی را هم جلب می‌کند. فقر فکری روشنفکری دینی از همین‌جا پیداست که برای مباحث الهیاتش مجبور شد برود دانشگاه‌های امریکا و الهیات پوزیتیویستی مربوط به معرفت‌شناسی دینی را بخواند؛ همان خط فکری که سرش و این‌ها دنبالش رفتند. اما نقطه مقابلش هم این بود که در این نشریه یک کلمه درباره اسلام و ایران نخواهد آمد. و ما به این دو قرار پایبند بودیم. بنابراین، من فکر می‌کنم کل قضیه استوار بود بر قبول غیبت هرگونه امکان سیاسی، و البته از آن‌طرف برخلاف دیدگاه‌های سلطنت‌طلبانه، همراه با باور به حضور حرکتی درونی در جامعه، که بعدا به جنبش اصلاحات گره خورد و درنهایت هم اعتراضات سیاسی 88 را به بار آورد که کارگر و دانشجو و کارمند همگی به‌مدتِ نه ماه به راه انداختند. بنابراین یک واقعیت سیاسی-تاریخی بود. البته تمام کوتاه‌بینی‌ها و حقارت‌های یک فضای ارتجاعی عقب‌مانده را هم به

همراه داشت که فقط به ما اجازه می‌داد به‌عنوان یک حاشیه فرهنگی و به‌میانجی همین بحث‌های فلسفی در این فضا داخل شویم. تا جایی که واقعا یک جریان سیاسی درونی در جامعه وجود داشت، ما هم فکر می‌کردیم به‌عنوان یک حاشیه فرهنگی، می‌توانیم دست‌کم برخی ایده‌ها را مطرح کنیم و جا بیندازیم، تا جنبش اصلاحات رادیکال‌تر و خودآگاه‌تر شود و ناگزیر با مسائل تاریخی و انضمامی خاورمیانه و اسلام روبه‌رو شود و به‌نظم تا مرحله‌ای هم این کار صورت گرفت. در واقع به هزاران دلیل متفاوت - از سرکوب سیاسی تا تاریخ خاص مملکت ما، نقش صفویه، چگونگی شکل‌گیری دولت-ملت ما و ارتباطش با یک هویت عجیب‌وغریب تاریخی دو سه هزارساله- در این دوره تاریخی، برای همه ما «نظریه» نقش اساسی و مهم دارد. من حتی در مواجهه با کسانی که ایراد می‌گرفتند که شما برج عاج‌نشین هستید و کار عملی نمی‌کنید، همیشه این نکته را مطرح می‌کردم که دقیقا برای کار عملی کردن، مهم‌ترین، بهترین، مؤثرترین و به یک معنا تنها راه ممکن که پیش پای یک محفل نظری در ایران گذاشته شده، این است که از طریق نظریه و جذبه فلسفی، آدم جذب کند. ما اصلا ارتباطی با کارگران یا دهقانان یا زحمتکشان نداشتیم، ارتباط ما هم مثل هر «ایسم» دیگری - چه خارج‌نشین باشند چه در داخل - با دانشجویها و طبقه متوسط بود. و اتفاقا فلسفه و کلاس فلسفی، بهترین میانجی برای جذب آن‌ها به سیاست رادیکال و رهایی‌بخش بود. بنابراین اگر پراگماتیستی و ابزاری هم نگاه کنیم، «نظریه» بهترین ابزار برای جذب مخاطب یا همان عضوگیری بود. روی همین حساب، نظریه در یک دوره‌ای می‌توانست در حدی نسبتا وسیع تأثیرگذار باشد. اما متأسفانه اصلاحات جنبشی بسته و به‌لحاظ فکری جزمی و فقیر بود و هیچ‌وقت اجازه نمی‌داد با آن حتی وارد گفت‌وگویی درونی شویم. خودی و غیرخودی، دینی و غیردینی بودن، در جنبش اصلاحات مرزی قاطع بود. از طرف دیگر خود ما هم مرز دیگری کشیده بودیم برای اینکه می‌دانستیم اگر این مرز کمرنگ شود، صد هزار مقاله از عرفا و فیلسوفان دینی و غیره به میان می‌آید و همه‌چیز بار دیگر در تبلیغات شبه‌فلسفی و جزم‌های رایج گم‌وگور می‌شود. روی این اصل، ما خط و مرز نظری را پُررنگ می‌کردیم. به نظر من تا دوره‌ای این کار درستی بود. شاید تنها اشتباه ما این بود که باید زودتر «ارغنون» را تمام می‌کردیم، یا سعی می‌کردیم آن رویه زیرین نهفته سیاسی‌اش را رو بیاوریم، حال این کار به یک بحران و انفجار و تمام شدن می‌کشید یا به یک تغییر، نمی‌دانم. بنابراین فکر می‌کنم تنها

اشتباه این بود، وگرنه به‌خاطر اهمیت نظریه در آن دوره، حتی کسانی که خیلی به سانسور حساس بودند با ما همراه شدند. از جمله روانشاد پوینده که اصلاً ویراستار شماره یک «ارغنون» بود و قرار بود با ما کار کند، که در قتل‌های زنجیره‌ای به آن وضع فجیع کشته شد. یا کسانی مانند هوشنگ گلشیری که خیلی حساس بودند به کار کردن با دولت و قیمتش را هم پرداختند، بعد از چند شماره نظرشان عوض شد. خود گلشیری بعد از آن شماره «نقد ادبی»، نظرش نسبت به «ارغنون» تغییر کرد. چون دید هیچ خبری از تبلیغ سیاسی و دولتی و مسائلی از این دست در آن نیست و در عوض خیلی به درد می‌خورد برای اینکه غنای نظری بدهد به بحث‌های روشنفکری و سیاسی و به دنبالش بحث‌های فرهنگی و سیاسی اینجا.

تنها نکته این بود که شاید حساسیت ما کم بود نسبت به اینکه تا چه حد می‌توانیم آلت دست قرار بگیریم و به یک زائده نمایشی تبدیل شویم. نمی‌دانستیم که نوعی شبه‌فاشیسم احمدی‌نژادی روی کار می‌آید و کل این بساط به هم می‌ریزد. و شاید آن قدر که لازم بود نسبت به توخالی بودن جنبش اصلاحات بدبین نبودیم. و البته آن دوره تا حدی دوره اوج فشار جهانی علیه چپ و اوج نئولیبرالیسم بود، و در ایران هم انواع نشریات و کتاب‌ها از هانا آرنت و غیره و غیره همسو با آن جریان درمی‌آمد. و همین که بتوانیم در بحبوحه آن حمله و هجومی که تا قبل از بحران 2008 به چپ شده بود، رنگی از سیاست ضد سرمایه‌دارانه را از طریق الهیات بنیامین و زیبایی‌شناسی آدورنو حفظ کنیم، خیلی بود. به خاطر این فشارها شاید کار با «ارغنون» هم مثل خیلی موارد دیگر نشانی از عقب‌نشینی در خود داشت. اما امروزه هنوز هم اصل قضیه و هم عواقب و اثراتش را تأیید می‌کنم و همان‌طور که گفتم، به نظرم تنها در پایان کار باید ارتباط «ارغنون» با سیاست را رو می‌آوردیم. چون این پروژه به‌میانجی ارتباط اشخاص شکل گرفته بود و هیچ چیز پنهانی و زیرزیرکی در کار نبود که مثلاً بخواهیم یک چیزهایی را یواشکی لابه‌لای بقیه مطالب بگنجانیم. مسئله این بود که کسانی که مطالب را ترجمه می‌کردند و می‌نوشتند در نهایت یک تعهد سیاسی هم داشتند. ما باید می‌توانستیم این را نشان بدهیم. اما نداشتن تشکیلات و بی‌تجربگی و فشارها باعث شد اجازه بدهیم خود ارشاد «ارغنون» را به‌طور رسمی به گور بسپارد. هرچند خیلی از روشنفکران هم با این گورسپاری رسمی همراهی کردند. البته این موضع‌گیری

به‌وضوح مبتنی بر نگاه به عقب است و شاید برخی بگویند این نیت سیاسی نهفته صرفاً ساخته‌وپرداخته امروز است و پیش‌تر وجود نداشت، ولی در پاسخ باید گفت هرگونه کنش سیاسی از یک منظر نوعی کنش رو به پس است که می‌کوشد بخت‌ها و فرصت‌های ازدست‌رفته را رستگار و احیا کند.

- آقای فرهادپور به نکته مهمی اشاره کردید، می‌خواهم در ادامه آن پرسشی را طرح کنم که تا حدی ما را از بحثِ

هدایت دور می‌کند و از جهت دیگر به آن نزدیک. شما کار پراگماتیستی را تمرکز بر نظریه و جذب مخاطب به‌میانجی

فلسفه می‌دانستید و آن مخاطبان، دانشجویان یا نیروهای طبقه متوسط جامعه بودند...

برای روشنفکرانی که زیر پایشان خالی بود، هیچ تماسی با جامعه نداشتند و امکان کار سیاسی هم وجود نداشت. در همان بحث شکست هم آورده‌ام که مسئول اصلی ناتوانی ما از نگاه آگاهانه به شکست یا انتقال تجربه، سرکوب سیاسی است که اصلاً اجازه نمی‌دهد نسل‌ها تجربیات خود را به یکدیگر انتقال دهند. شما اگر بروید خارج از کشور، در تظاهرات بین گروه‌های مختلف آنجا می‌بینید که چگونه بر اساس موضع‌گیری افراد می‌توان فهمید که چه زمانی از ایران بیرون آمده‌اند. آن حالتِ صلب و سنگ و جزمیتی که در نگاهشان هست و نفرتی که به هم دارند، نشان‌دهنده این است که اصلاً تجربیاتشان به هم منتقل نشده. و این مسئله‌ای است که به قبل، به دوران هدایت و حزب توده و ماجراهای 1332 هم برمی‌گردد که هیچ‌کدام از این نسل‌ها نتوانستند تجربیات خود را انتقال دهند.

- کمی روی بحث شما درباره طبقه متوسط که مخاطبان نظریه بودند و قرار بود از این طریق با سیاست رهایی‌بخش

پیوند بخورند، درنگ کنیم که همچنان از موضوعات جدلی در ایران و در سطح جهانی است. چندی پیش هم، در

این زمینه کتابی که با عنوان «نه طبقه- نه متوسط» نوشته مراد ثقفی منتشر شد که به بازخوانی فلسفه تاریخی

تحلیل طبقاتی و واقعیت تاریخی آن پرداخته، اما می‌توان آن را به‌طور انضمامی با وضعیت سیاست ایران خواند.

اینکه طبقه میانی جامعه در تمام وقایع مهم تمدن حضور داشته‌اند و بار عمده دستاوردهای رهایی‌بخش بر دوش

این طبقه بوده است. (اینجا کاری به تفاوتِ مفهوم تاریخی «طبقه متوسط» با تعبیر مراد ثقفی «گروه‌های میانی جامعه» ندارم که او در کتاب خود به تفصیل سعی دارد این گروه مؤثر سیاسی را از سرکوفت نهفته متوسط بودن یا مترادف بودن با مفهوم خرده‌بورژوا در تفکر چپ ارتدکس برهاند و به نوعی از این گروه اعاده حیثیت کند). می‌خواهم برگردم به جنبش اصلاحات که به قولی با حرکت درونی جامعه به نحوی گره می‌خورد و بی‌شک طبقه میانی جامعه در آن سهم بسزایی داشت. شما نیز به نوعی بر نقش این طبقه در پیوند با نظریه و به تبع آن سیاست رادیکال صحنه می‌گذارید. به نظر شما همچنان نیز می‌توان برای هرگونه تغییر و ظهور سیاست‌رهای بخش به این طبقه امید بست؟ به بیان دیگر، در وضعیت کنونی، با توجه به اینکه تجربیات سیاسی ما منتقل نمی‌شود و با نوعی انسداد سیاسی و خلأ روشنفکری مواجهیم و نمی‌توانیم به شکست خودمان آگاهانه بنگریم، آیا هرگونه رخداد سیاسی تنها از طریق طبقه متوسط ممکن است، یا همچنان باید بر تحلیل و مبارزات طبقاتی پافشاری کرد؟ و تازه این جدلی است که در درون تفکر چپ مطرح است و گروه‌ها و جریان‌ات سیاسی معارض دیگری هم هست.

الان داخل چپ اروپایی هم در برخورد با سنت خود چپ، طبقه، پرولتاریا و غیره، چندین گروه و دسته هست. بنابراین بحثی طولانی است که موارد بسیاری را در خود جای می‌دهد: همین مسئله طبقات، نقد بحران مارکسیسم و نداشتن نوعی منطق سیاسی، یا اصلاً اینکه قضیه طبقات را می‌توان به تمام تاریخ سرایت داد، یا چیزی است که در جامعه مدرن گفته شده، یا نقد ماتریالیسم تاریخی...

اما در مورد ایران، بحث من در مورد نظریه و طبقه متوسط، هیچ‌کدام نافی منطق‌های دیگر نیست. منظورم از اینکه گفتم نظریه در دورانی تأثیرگذار و خوب بود، این است که نظریه در آن موقعیت برای ما، برای یک محفل روشنفکری که نمی‌توانست کار دیگری کند، نقش مؤثری داشت. وگرنه همان موقع هم کارگران هفت‌تپه باید می‌رفتند اتحادیه می‌ساختند. این‌ها نافی هم نیستند. اتفاقاً همه مسئله این است که ما به هیچ شکل از پیش تعیین‌شده‌ای بر اساس یک منطق هستی‌شناسانه یا حتی

اقتصادی، جایگاه‌های از پیش مقدر نداریم که بگوییم این طبقه ذاتا انقلابی است یا سوژه فقط با این طبقه گره می‌خورد. در واقع این منطق سیاسی که جایش در مارکسیسم خالی است، همین است که چگونه انبوهی از این مسائل که بسیاری از آن‌ها هم زیر همین مفهوم «طبقه متوسط» پنهان‌اند، می‌توانند با همدیگر به یک هم‌ارزی برسند و یک کلیتی را شکل بدهند. این بحث هنوز باقی است که شکست جنبش کارگری تاریخی بود، حادث بود، یا ضروری، یا پرولتاریا همان کارگر صنعتی است یا همه مزدبگیرها و حقوق‌بگیرها را شامل می‌شود. امروزه مفاهیم گوناگونی مطرح می‌شوند، عده‌ای می‌گویند انبوهه خلق و مالتیتود یا مردم و عده‌ای دیگر هنوز می‌گویند پرولتاریا، بدون اینکه این وسط معلوم باشد این‌ها کیستند. از قضا تاریخ مارکسیسم نشان‌دهنده این است که آن‌چنان که باید و شاید، این منطق سیاسی بررسی نشده و تا حد زیادی نمونه بلشویسم که به‌عنوان اولین انقلاب پیروز فرودستان در کل تاریخ هنوز هم استثنایی ارزشمند است به نسخه‌ای آیینی بدل شده است، آن‌هم در بدترین روایت استالینیستی و مائوئیستی شده این نسخه. در مائوئیسم ملت‌های جهان سوم شدند پرولتاریا، در حالی که در استالینیسم قاعدتا قرار بود طبقه کارگر صنعتی پرولتاریا باشد. خلاصه، هم به لحاظ نظری و هم تاریخی هنوز خیلی جای بحث دارد که ما در کنار نمونه بلشویسم به سمت مفهوم‌پردازی درباره منطق سیاسی برویم. همه بحث‌های آگامبن و کل پروژه «هوموساگر» او حول محور همین مسئله شکل گرفته است. یا بحث‌های لاکلاو درباره پوپولیسم حول همین محور است. حالا کاری ندارم که جواب کدام این‌ها درست است. مهم‌ترین مسئله این است که آنان این پرسش را مطرح می‌کنند که بحران مارکسیسم بحران ناشی از غیبت این منطق سیاسی است. این مسئله به نظر من کاملا درست است. اما اینکه خود این منطق چیست و چگونه باید مفهوم‌پردازی شود و چقدر آن از مارکس گرفته شده، تجربه لنین و تروتسکی کجایش را پُر می‌کند، چه گوارا چه پدیده‌ای است، جنبش‌های دهقانی چه هستند، طبقه متوسط شهری چیست، تجربه خود ما این وسط چه می‌گوید، این‌ها به نظرم غنای آن واقعیت تاریخی است که هنوز مفهوم‌پردازی نشده. و بدترین کار این است که آدم با نوعی دگماتیسم از پیش تعیین‌شده یا یک‌جور نسخه‌نویسی بخواهد سراغ این مجموعه عجیب‌وغریب برود.

- به بحثِ هدایت برمی‌گردم و شاهکارش «بوف کور». با اینکه بسیاری این اثر هدایت را سرآغاز رمان مدرن ایرانی می‌دانند، برخی از منتقدان «بوف کور» معتقدند این داستان بیشتر خمیرمایه شعری دارد و در ادامه سنت شعر است تا رمان. از آنجا که شما هم دستی در سرودن و ترجمه شعر و نظریه‌پردازی در زمینه شعر دارید، به نظرتان چقدر «بوف کور» با شعر نسبت دارد؟ از طرف دیگر ارتباط «بوف کور» با متافیزیک را چطور می‌دانید: آیا شما این رگه‌های متافیزیکی را در «بوف کور» اصالت دادن به نوعی متافیزیک ایرانی یا عرفان می‌دانید، یا به نظرتان هدایت در شاهکارش علیه این سنت برمی‌آشوبد و برای نوعی فروپاشی این سنت از درون خیز برمی‌دارد؟

به‌نظرم می‌آید بخشی از این نظرات و انتقادات به بحث «زبان» مربوط می‌شود، که می‌گویند زبان هدایت مشکلِ Syntax (نحو) دارد. اما اینکه زبان هدایت وجه شعری داشته باشد، به‌نظرم بیشتر به نزدیکی این زبان به زبان ترجمه ارتباط دارد، یا تأثیرپذیری او از زبان‌های اروپایی به‌ویژه فرانسه و این اتفاقاً نشانگر همان ایستادن بر مرز تناقض یا لبه تنش و حفره است که خودش را به‌نوعی در فرم کار هم نشان می‌دهد. یعنی ما در زبان هدایت هم این تنش و ناخوانایی را می‌بینیم. انگار که یک عنصر بیگانه وارد می‌شود و از این لحاظ زبان «بوف کور» اصلاً شعری نیست. درواقع ما این سر کردن با امر منفی را در زبان فرمال هدایت، از طریق همین شکست‌ها و ناهمخوانی‌ها در نثرش می‌بینیم.

در مورد بحث متافیزیک هم می‌شود گفت، در عقاید هدایت هم گاهی رگه‌هایی از ایران باستان‌گرایی و ستایش از ایران قبل از اسلام ممکن است به‌شکل ایدئولوژیک به چشم بیاید، اما داخل «بوف کور» هم به‌شکل محتوایی و هم فرمال شاهد فروپاشی و ویرانی جهان عرفانی هستیم؛ نوعی گذار از یک تصویر متعالی به یک تصویر انضمامی تاریخی که همراه با ابتذال و گنبدگی است. حالا اگر اسمش را متافیزیک سنتی ایرانی بگذاریم یا همان عرفان، ما در هدایت ستایش از خیام و حافظ و سنایی و کل سنت عرفانی را نمی‌بینیم. برعکس، با تفسیر ماتریالیستی از خیام مواجهیم.

- آقای فرهادپور عمده تحلیل‌ها درباره «بوف کور» به تفسیرهای روان‌کاوانه و جامعه‌شناختی تعلق دارد و محدود آثاری هستند از جمله تفسیرهای یوسف اسحاق‌پور و شاهرخ مسکوب و رضا براهنی و مقاله خودِ شما «اشباح هدایت» که بر سویه‌های سیاسی کار هدایت و شاهکارش دست گذاشته‌اند. می‌خواستم اگر ممکن باشد درباره سویه‌های سیاسی کار هدایت هم صحبت کنید.

در پاسخ شما باید باز برگردم به بحث اولیه‌ام. اینکه یکی از اشباح هدایت، همان شبی است که در واقعیت می‌ماند و «جان زیبا» نمی‌شود و در کنار این زخمِ درونی باقی می‌ماند. روی همین حساب، اهمیت «بوف کور» هدایت به‌عنوان نخستین رمان مدرن مهم پیداست. اگر رسوب حقیقت تاریخی را در محتوای صدقی رمان جست‌وجو کنیم می‌بینیم که محتوای مادی و محتوای تاریخی آن عملاً به یک‌جور حقیقت درونی رمان تبدیل می‌شود، و تعجبی ندارد که بیرون آوردنش محتاج تفسیر فلسفی از «بوف کور» است تا به‌میانجی این بحث‌های فلسفی محتوای صدقی این رمان مهم شناخته شود. آن سویه‌ای هم که گفتم شبح هدایت به‌عنوان توت‌م همراه با وَر رفتن خودشیفته‌وار ما با زخم‌هایمان در فرهنگ ما حضور دارد، عملاً یک‌جور گیر افتادن در یک کنش تکراری است. تکراری که به هیچ تفاوت و امر نویی منجر نمی‌شود. حالا اینکه کدام‌یک از این دو جنبه در حضور نمادین هدایت بیشتر تقویت شده است، در گرو برخورد کسانی است که با رمان‌ها و داستان‌های کوتاهی که اکنون نوشته و چاپ می‌شود آشنايند، تا بتوانند تشخیص دهند جهت حرکت ادبیات ما به کدام طرف است. این را کسانی باید تشخیص دهند که نبض ادبیات امروز دستشان است. من در مورد بحث‌های مربوط به شعر نو، می‌توانم شعر نیمایی را به‌عنوان یک رخداد شعری درک کنم. منتها «بوف کور» خودش یک اثر استثنایی است و در میان ادبیات ایرانی هم به‌طرز استثنایی نوعی حضور کم‌رنگ در فرهنگ اروپایی یا فرانسه دارد، اما به نظر نمی‌آید مانند آن رخدادی که نیما در شعر ایجاد کرد، در اینجا نیز ما با یک رخداد بدیویی مواجه باشیم. پس مسئله این است که سرانجام در مواجهه با حضور نمادین هدایت با کدام سویه طرف شویم: سوزه‌ای

که رابطه تکرار اسطوره و امکان ایجاد تفاوت را مورد بررسی قرار می‌دهد، یا سوژه‌ای که به صورتی خودشیفته‌وار و همراه با احساس مظلوم‌نمایی و نفرت از دیگری سرگرم جست‌وجوی «خاستگاه‌های زرین ایران باستان و گذشته طلایی» است.