

تبارشناسی وحشت از امر جدید

پدیدارشناسی فجایع انسانی در قرن بیستم، پیش و بیش از آنکه حاصلِ تحققِ یک واقعیت کاملاً نوظهور باشد، محصولِ واکنشیِ روانی-معرفتی به نام «وحشت از امر جدید» است. در مواجهه با شتابِ تغییراتِ جهانِ جدید و گسستِ حاصل از مدرنیته، سوژه‌ی انسانی دچار هراس می‌شود. این هراس، او را به نفی آنچه ناآشناست می‌کشاند؛ جهان جدید، شیطانی قلمداد می‌شود و سوژه در یک عقب‌نشینیِ گام‌به‌گام و تدافعی، به حوزه‌های امنِ تاریخی و پیشامدرن پناه می‌برد. این عقب‌گردِ اضطرابی، انسان را در آغوشِ نژاد، زبان، ملیت، خانواده و در نهایت عشیره قرار می‌دهد تا با بازگشت به ریشه‌های ابتدایی و جمعی، امپریسمِ نامنِ بیرونی را مهار کند. چنین فرایندی حتی در سطوح خردترِ تجربه‌ی زیسته و در مواجهه‌ی انسان مدرن با کلان‌شهر نیز مشهود است؛ جایی که مواجهه با محیطِ غریبه، خصمانه و نفوذناپذیرِ شهری، فرد را وا می‌دارد تا به منزله‌ی یک مکانیسمِ دفاعیِ روانی، به تصورِ خانه، شهرهای کوچک یا مناسباتِ گذشته پناه ببرد. زمانی که ساختارهای عینی تغییر می‌یابند، غریبگی پدید می‌آید و این غریبگی، ادراکِ محیط را به حس تهدید تبدیل می‌کند؛ به‌ویژه برای سوژه‌ای که توانایی یا قصدِ ادغام‌شدن (اینترگره شدن) در زیست‌جهانِ جدید و فهمِ منطقِ درونی آن را ندارد. برلین نشان می‌دهد که همین هراسِ بازگشت‌گرایانه و پناه‌بردن به حوزه‌های ایمنِ عشیره‌ای و نژادی، بستر نظری و روانی را برای نسل‌کشی‌ها و فجایع عظیمِ سده‌ی بیستم فراهم ساخت.

در بررسی نسبت میان این بحرانِ روانی و ظهورِ فاشیسم، اندیشمندانِ گوناگون با وجود تکرار در مبانی معرفتی، بر نقشِ ویرانگرِ رومانتسیسمِ سیاسی متفق‌القولند. آیزایا برلین، به عنوان یک لیبرال، رومانتیک‌ها و نفیِ عقلانیتِ مدرن توسط آنان را منشأ اصلیِ آفرینشِ فجایعِ سیاسی می‌داند. در نقطه‌ی مقابل، کارل اشمیت—نظریه‌پردازِ نازیسم که ارتباط نظری و پیوند نزدیکی با حزب ناسیونال‌سوسیالیستِ آلمان و آدولف هیتلر داشت نیز به شکلی شگفت‌آور بر این باور است که رومانتسیسمِ سیاسی سببِ گشتِ امرِ سیاسیِ واقعی، یعنی تمایزِ بنیادینِ «دوست و دشمن»، به فراموشیِ سپرده شود. اشمیت تأکید می‌کند که اگرچه می‌توان در قلمرو شعر و ادبیاتِ رومانتیک بود، اما نمی‌توان عرصه‌ی سیاست را با زبان و منطقِ شاعرانه اداره کرد. اگرچه برلین و اشمیت در شالوده‌های معرفتی در اختلافِ مطلق به سر می‌برند، اما هر دو در این نقطه

تلاقی می‌یابند که سیاست‌شاعرانه‌شده‌ی رومانتیک‌ها فاجعه‌بار است. در همین سنخ از تحلیل‌های تاریخ‌نگارانه، ارنست کاسیرر مسیر دیگری را می‌پیماید؛ او منشأ فاشیسم را در تقابل میان «اسطوره و عقل» و زوال عقلانیت در حیات فرهنگی آلمانی‌ها جستجو می‌کند. کاسیرر نقد خود را متوجه هایدگر و فلسفه‌ی تحلیلی می‌سازد و معتقد است فلسفه‌ی تحلیلی، تفکر را از تمام ابزارهای نقد خلع سلاح کرد و جامعه را در برابر اسطوره‌های ساختاری فاشیسم بی‌دفاع ساخت.

تفاوت میان این تحلیل‌ها فراتر از یک اختلاف روش‌شناختی ساده است؛ زیرا تعیین منشأ یک فاجعه، نشان‌دهنده‌ی مکتب فکری مفسر است. چنان‌که در جامعه‌شناسی، یک کارکردگرا ابتدا به سراغ تحلیل «نظم» پدیده می‌رود و یک تضادگرا به سراغ تحلیل «بی‌نظمی» آن.

بررسی عمیق آثار و منظومه‌های فکری رومانتیک‌های قرن هجدهم و نوزدهم در حوزه‌ی فلسفه، هنر و سیاست، شباهتی تکان‌دهنده با احوالات فکری انسان معاصر را برملا می‌سازد. برلین بر تضادهای درونی و تناقض‌های بنیادین آرمان‌شهری که رومانتیک‌ها برای انسان آلمانی ترسیم می‌کردند دست می‌گذارد. در این آرمان‌شهر، مفاهیمی چون آزادی، برابری، سعادت و عفو هم‌زمان ستوده می‌شدند؛ حال آنکه این مفاهیم اخلاقی در عمل نمی‌توانند هم‌زیستی داشته باشند. جامعه‌ای که قانون را به عنوان اصل بنیادین خود انتخاب می‌کند، دیگر نمی‌تواند عفو و بخشش مطلق را زنده نگه دارد؛ انسان یا باید بخشش شخصی و فراقانونی را برگزیند یا اراده‌ی خود را به قانون بسپارد و بخشش را تنها در لوای سازوکارهای قانونی جستجو کند. همین تناقض در نسبت میان «آزادی» و «برابری» رخ می‌نماید. ستایش هم‌زمان آزادی و برابری ناشی از عدم درک منطق درونی این دو مفهوم است. اگر جامعه‌ای آزادی—به‌ویژه آزادی اقتصادی و کنش‌گری در زیست‌جهان لیبرالیستی—را انتخاب کند، این آزادی به ناچار نابرابری‌های طبیعی و ساختاری پدید می‌آورد؛ زیرا انسان‌ها در استعدادها و کنش‌های اقتصادی ناپایدارند. انتخاب آزادی به معنای پذیرش نابرابری عینی است و انتخاب برابری مطلق مستلزم سلب آزادی‌های فردی و سبک زندگی است.

این نبرد مفاهیم، در طرح مسئله‌ی معروف آلبر کامو نیز تجلی می‌یابد. کامو در یکی از متن‌های خود (متن سخنرانی نوبل) گفتگویی ساختگی میان دو انسان مفروض طراحی می‌کند که در آن پرسیده می‌شود: «ای انسان! کدامیک را ترجیح می‌دهی؟ آن‌که به تو آزادی می‌دهد تا نانت را

ببرد، یا آن‌که به تو نان می‌دهد تا آزادی‌ات را بگیرد؟» و پاسخ تند و معترضانه این است که «به صورت کدام‌یک اول تف کنم؟». اگرچه سخن کامو در نگاه نخست واجد زیبایی ادبی و شور حماسی است، اما در بطن خود از نوعی آنارشیزم انتزاعی تغذیه می‌کند. این پرسش، واقعیتِ خشنِ زیستِ اجتماعی را نادیده می‌گیرد؛ زیرا اگر جبرِ انتخاب میان آزادی و نان یک واقعیتِ ساختاری باشد، حذف هر دو یا نفی مطلق سازوکارها، به جهنم منتهی می‌شود؛ همان‌گونه که پذیرش بی‌ضابطه‌ی هر دو مفهوم به تناقض می‌رسد. نظم نوینِ سیاسی ناگزیر است در نقطه‌ای مشخص بایستد و اصول ناظر بر ادامه‌ی حیات خود را تعیین کند.

درس بزرگ آیزایا برلین با تحلیل نوشته‌ها و ادبیات رومانتیک‌ها این است که شیوه‌ی سخن گفتن زیبا، شاعرانه و اخلاقیِ آنان چنان اذهان را تسخیر می‌کرد که نه خودِ متفکران و نه مخاطبانِ مجذوب‌شده، توانایی پیش‌بینیِ فرجامِ ویرانگرِ این اندیشه‌ها در عرصه‌ی عمل سیاسی را نداشتند. در طول تاریخ، انبوه انسان‌ها پای سخنرانی‌های شورانگیز اشک ریخته، حماسه‌ها سروده و شعار داده‌اند، بی‌آنکه بدانند رهبرانِ آنان را مستقیماً به قعرِ تاریکِ تاریخ رهنمون می‌شوند. از این رو، اصلِ اساسی در رئالیسم سیاسی برلین این است: انگیزه‌های اخلاقی و حسن نیت متفکران بی‌ارزش است؛ آنچه اصالت دارد، «نتیجه‌ی عینی» است. یک اندیشه یا یک کنش‌گر سیاسی برای نمره‌گرفتن از حیثِ خوب‌بودن یا داشتنِ انگیزه‌های پاک نیامده است، بلکه قراره است آینده‌ای بسازد که تمامیِ آحاد جامعه مستقیماً درگیر تبعات آن خواهند بود. بنابراین، باید اخلاق‌گرایی انتزاعی و شعارها را از حوزه‌ی اقتصاد و سیاست فاکتور گرفت. ناآگاهی از این اصل عقلانی و اصرار بر وارد ساختن مفاهیم اخلاقی به عرصه‌ی سیاست، به معنای نارسایی جامعه برای دستیابی به آزادی است؛ جامعه‌ای که این معنا را درنیابد، باید قرن‌ها در چاهِ اخلاق‌گراییِ سیاسی فروبافتد تا پس از آزمون‌های تلخِ تاریخی، نسل‌های بعدی متوجه شوند که بنیانِ سیاست و اقتصاد باید بر روی زمینِ سختِ واقعیت بنا شود، نه بر هوا.

این منطقِ واقع‌گرایانه حتی در حوزه‌ی حیات فردی و مراودات انسانی نیز جاری است. انسان‌ها در مناسبات اجتماعی تنها می‌توانند به کسانی اعتماد کنند و کنش آنان را واجد سلامت بدانند که از نیکی یا خدمتِ خود، منافعی مشخص و ملموس (اعم از منفعت مادی یا لذت هم‌کلامی و روانی) ببرند. انسانی که ادعا می‌کند بدون هیچ سود و لذتی و صرفاً بر اساس دلسوزی یا نیتِ

پاک اخلاقی در کنار دیگری مانده یا می‌خواهد ایثار کند، خطر ساز است. مفهوم سنت‌زده‌ی «غیرت» نمونه‌ای روشن از این انحراف اخلاقی است.

غیرت به عنوان یک ساختار اخلاقی ادعایی، ممکن است در یک موقعیت استثنایی فرد را نجات دهد، اما در صدها موقعیت دیگر زندگی فرد و اطرافیانش را به نابودی می‌کشاند، در مقابل کنش عقلانی فردی که با کنار نهادن غیرت ناموسی و تعصبات کور (مانند روایت آن برادر که تحقیرهای اجتماعی همسایگان را تحمل می‌کرد اما خواهرهای خود را از بازداشتگاه‌ها رها می‌ساخت و شرایط تحصیل و ازدواج موفق آنان را در خارج از کشور فراهم کرد)، توانست حیات خانواده‌اش را بر پایه‌ی واقع‌بینی و منفعت واقعی سامان دهد. اخلاق دلسوزانه‌ای که خالی از منفعت متقابل باشد و صرفاً به نام «بشردوستی» یا نیات پاک بخواهد حکومت تشکیل دهد یا مناسباتی را ادامه دهد، اندیشه‌ای سهمگین و فاجعه‌آفرین است.

این انحراف ناشی از کش‌آوردن انتزاعی مفاهیم اخلاقی، در حوزه‌ی ناسیونالیسم و مفهوم وطن نیز به شکلی آشکار بروز می‌یابد. احسان یارشاطر در مقاله‌ای با عنوان «میهن‌پرستی» در مجله‌ی ایران‌شناسی (حدود سال ۱۹۹۰)، با وجود خدمات عظیمش به ایران‌شناسی و دانشنامه‌ی ایرانیکا، به عنوان یک ادیب برجسته وقتی وارد تحلیل مفهوم اجتماعی-سیاسی وطن می‌شود، دچار نگاهی رومانتیک می‌گردد. او پس از پذیرش حسن حب وطن، در پاراگراف‌های پایانی مقاله مدعی می‌شود که انسان در نهایت باید به آرمانی والاتر دست یابد و «کل جهان و تمام بشریت را دوست بدارد». این گزاره اگرچه در ساحات انتزاعی خوشایند به نظر می‌رسد، اما در عرصه‌ی واقعیت عینی بی‌معناست. هیچ انسان عینی نمی‌تواند پیرزنی در آفریقا، کودکی در گوشه‌ای دیگر و کارگری در نقطه‌ای دورافتاده را به یک اندازه و به شکل عاطفی دوست بدارد. احساسات انسانی واجد کرانمندی است و نمی‌تواند به موجودی کلی و نامتین تعلق گیرد. نیچه نیز با درکی عمیق از این واقعیت، حکم عهد جدید مبنی بر «همسایه‌ی خود را دوست بدار» را حکمی ضدانسانی و برخاسته از «اخلاق بردگی» می‌دانست؛ چرا که عشق و تعلق عاطفی قابلیت گسترش بی‌نهایت ندارد. هنگامی که مفاهیم اخلاقی بیش از حد کشیده شوند، چنان رقیق و شفاف می‌شوند که به تارهایی نامرئی و بی‌خاصیت بدل می‌گردند. جهان واقعی متکثر از منافع، فرهنگ‌ها و آحاد متفاوت است و جمع منافع همه‌ی انسان‌ها در یک ظرف اخلاقی واحد امری ممتنع است.

فرجام تلخ این شعرپردازی‌های اخلاقی و استعاره‌سازی‌های انتزاعی، مسخ کامل مفهوم «وطن» است. جرج اورول در مقاله‌ی مهم خود در سال ۱۹۴۵ (در اواخر جنگ جهانی دوم) نشان می‌دهد که چگونه مفهوم ناسیونالیسم در انگلستان دستخوش تغییر شد؛ اگر تا چند دهه پیش از آن، ناسیونالیسم به معنای کاتولیک‌گرایی سیاسی بود و فرد موظف بود هر کاتولیکی در جهان را دوست بدارد، در ۱۹۴۵ ناسیونالیسم کاذب به معنای کمونیسم شده بود؛ یعنی فردی که در لندن نشسته بود، تنها زمانی خود را وطن‌پرست می‌دانست که منافع شوروی را پیگیری کند. اورول اشاره می‌کند که آنچه در نهایت انگلستان را در برابر فاشیسم نجات داد، بازگشت چرچیل به مفاهیم عینی «وطن» و «پادشاه» بود؛ زیرا مقاومت واقعی تنها زمانی شکل گرفت که از ادعاهای کمونیست‌ها مبنی بر نفی خاک و وطن عبور شد. همین تراژدی در تاریخ معاصر ایران از سوی حزب توده رقم خورد؛ افسران ارتش ایران، اسناد فوق‌محرمانه و سری کشور خود را به شوروی تحویل می‌دادند و همچنان خود را «وطن‌پرست» می‌نامیدند، چرا که وطن آنان از یک «موطن عینی و تاریخی» به یک «موطن معرفتی» (شوروی) تغییر یافته بود. هیچ امری خطرناک‌تر از آن نیست که انسان موطن عینی، ملموس و تاریخی خود را از دست بدهد و به یک موطن معرفتی بپیوندد. این موطن معرفتی در ایدئولوژی‌های توتالیتار، گاه «امت» نام می‌گیرد، گاه «ناسیونالیسم اسلامی» و گاه کمونیسم بین‌المللی. نهایتاً پذیرش هرگونه موطن معرفتی به جای موطن عینی و دارای تاریخ، سقوط به دامن امتی‌گری و نابودی زیست عقلانی جامعه خواهد بود.

بهمن ۱۴۰۳

رضا حقی