

جایگاه نوعی ساختار معرفتی تکیه می‌زند. به عبارت دیگر، به نوعی نظام فکری ناخودآگاه تبدیل می‌شود که یکی از منابع خودکار نوشته‌های متفکران و فعالان سیاسی آینده است.

در همین دوران شماری از روشنفکران رسمی (شاغل در دستگاه‌های دولتی) نیز وجود داشتند که انواع دیگری از همان گفتمان پایه را تولید کردند. یک نمونه مهم داریوش شایگان است که در سوئیس، انگلستان و سرانجام فرانسه تحصیل کرد و از شاگردان پژوهشگر و شرق شناس معروف هانری کربن بود (عرضه گسترده پژوهش‌های کربن درباره ایران با رویکردی پدیدارشناختی انجام گرفته است). شایگان با مطالعه هندویسم و تصوف زیر نظر کربن، در آثار هایدگر غرق شد و حاصل این تجارب دیدگاه اثرگذار او درباره مناسبات "شرق" و "غرب" بود. کار او در دهه ۱۳۵۰ بسیار اثرگذار بود، در حالی که به تدریس زبان و ادبیات سانسکریت و دین و اندیشه هندی مشغول بود. علاقه او به سایر کشورهای آسیایی از قبیل چین و ژاپن نیز تسری می‌یافت. اما مطالعات او در زمینه فرهنگ‌های گوناگون آسیایی عموماً به موضوع غرب و تأثیر آن معطوف بود. وی در سال ۱۹۷۷ میزبانی یک گردهمایی بین‌المللی در تهران را به عهده داشت که عنوان آن عبارت بود از: «آیا تسلط فکر غربی امکان گفتگو میان فرهنگ‌ها را میسر می‌سازد؟»^(۳) شایگان مانند دیگرانی که در آن زمان از پشت عینکی هایدگری می‌اندیشیدند، شرق و غرب را براساس جوهرهای هستی‌شناختی از یکدیگر تفکیک می‌کرد. اندیشه "غربی" در همان آغاز دشمن مرگبار اندیشه "شرقی" است: «غور چندین ساله ما در ماهیت فکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع، غنای مطالب، قدرت مسحورکننده، پدیده‌ای تک و استثنایی بر کره خاکی است ما را به این امر آگاه ساخت که سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهد»^(۴) باز هم شاهد مفهومی از میراث با خاطره هستیم که در معرض هجوم چیزی به نام "اندیشه غربی" قرار دارد؛ اندیشه‌ای که با نگاهی ایده‌آلیستی به مثابه نوعی نیروی خودمختار و ویرانگر

فهمیده می‌شد. این برداشت، مبتنی بر تفاوت‌های هستی‌شناختی میان جوامع شرقی (دنیای اسلام، بودیسم و هندویسم) و غرب است. در حالی که ازلی ریشه در وحی و ایمان دارد، دومی بر تفکر عقلانی استوار است. «اگر فلسفه غربی سنوالی است در جهت موجود و وجود، اگر فلسفه به پرستش‌های چرا پاسخ می‌دهد، در تصوف اسلامی پرستش کننده خدا است و انسان جواب می‌دهد.»^{۵۶} در شرق پیش از آنکه پرسش‌ها شکل گیرند پاسخ‌ها داده شده‌اند و استدلال می‌کند که در "مسیر غربی" که در آن «وجود به فاعلیت صرف و به یک مسیر و فراشد (مثلاً در فلسفه هگل) تقلیل می‌یابد»، نشستن حرد بر جایگاه وحی، سرانجام به نفی همه ارزش‌های متافیزیکی منتهی می‌شود.^{۵۷} از این نظرگاه مانوی، ساده‌انگارانه و خیالپردازانه که افق مشترک مدرنیته جهانی را زیر سایه تقابل دوگانه شرق / غرب می‌پوشاند، به سختی می‌توان به این واقعیت رسید که اندیشه روشنفکری در میان ملت‌های مدرن با نوعی همپوشانی و همسازی ریشه‌ای تحول می‌یابد. نگرستن به فراسوی این تقابل‌های خیالی و دیدن شالوده نظام‌های فکری مشترک، امکان هرمنوتیکی دیگری است که ارغون در بحث از رابطه اندیشه اسلامی در قرون وسطا و "منطق محوری"^{۵۸} سعی در نشان دادن آن دارد. نمونه دیگر آن تلاش حاضر در مقایسه تندروی اسلامی، بخصوص در ایران، و سنت ضد روشنگری فلسفه آلمان است که مبانی فکری سیاست‌های فاشیسم را پی افکند.

شایگان اندیشه متافیزیکی را چنان با سنت‌های معنوی زیسته در جوامع غیرغربی پیوند می‌دهد که گویی آنها در جریانی بدون گسست، با هم وجود داشته‌اند. این نگاه در ساحت سیاسی به حمله‌ای همه جانبه به سکولاریسم نهادی شده منجر می‌شود که از نظر شایگان به «انحطاط فرهنگ، غروب خدایان، مرگ اسطوره‌ها و سقوط معنویت»^{۵۹} منجر می‌شود. در این جا باز هم "روایت یأس" با قدرت تمام خود را به رخ می‌کشد: یک سناریوی اشرالزمانی احضار می‌شود که در آن جامعه مدرن، در گم گشتگی عمیق معنوی، نیازمند

راهنمای اصیل تری است تا از دل تاریکی راهی به سوی خانه پیدا کند. این نگاه با یک تحلیل جامعه‌شناسانه، حتی خیالی‌ترین نوع آن، فاصله زیادی دارد. آغاز این انحطاط تاریخی، قرن شانزدهم، یعنی همان مقطعی است که تاریخ غرب، جامعه مدنی را جایگزین نظام دینی می‌کند. شایگان نتیجه می‌گیرد که هرگونه جدایی دنیای اجتماعی و دینی در شرق کفرآمیز و غیرقابل تصور است، زیرا شرق جایی است که در آن عالم «هرگز دنیوی نشده، طبیعت نیز از روحی که بر آن بود جدا نگشت و تجلیات فیض الهی از صحنه عالم روی برنتافت».^{۸۸} از همین رو است که نوعی مفهوم معنویت متعالی و مبهم همچون برنهادی از آنچه تمدن‌های مخالف "شرق" و "غرب" تلقی می‌شود سربرمی‌آورد. نیهیلیسم اجتماعی که «نتیجه جبری تفکر غربی» است، به روشنی در راستای اندیشه هایدگری درک می‌شود.^{۸۹} شایگان این خط فکری هایدگری را باز هم پیش‌تر می‌برد و به مسأله تکنیک [فناوری] می‌پردازد. او اصرار دارد که فناوری و علم صرفاً ابزار نیستند، بلکه نوعی متافیزیک وجود را تجسم می‌بخشند که با گسترش نامحدود و قدرت خود در جهان بیرون، آدمی را زندانی خویش می‌سازند. پیامد منطقی فناوری مدرن (که خود نوعی تجلی متافیزیک غرب است)، نیهیلیسم است که به «بطلان تدریجی جمله معتقدات ایمانی شرق» منتهی می‌شود.^{۹۰} این دیدگاه هستی‌شناختی با نظرگاه نسل کهن‌تر اصلاح‌طلبان اسلامی، مثلاً سید جمال الدین افغانی، فاصله زیادی دارد. افغانی در پی آشتی دادن اندیشه اسلامی با علم مدرن بود.

بر این اساس اندیشه غربی طوری درک می‌شود که گویی از یک جبر هستی‌شناختی واحد سرچشمه گرفته است. شایگان در تحول اندیشه غربی چهار جنبش نزول‌یابنده روح را مشخص می‌کند: ۱- نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی؛ ۲- نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی؛ ۳- نزول از جوهر روحانی به سوانق نفسانی؛ ۴- نزول از غایت اندیشی و معاد به تاریخ پرستی.^{۹۱} تمدن‌های آسیایی برای اجتناب از درافتادن به دام «شیوه‌ای از اندیشه که چیره‌ترین و مهاجم‌ترین شیوه جهان بینی موجود بر روی زمین

است»، باید خود را از چنگ آنچه که او "توهم مضاعف" می‌نامد نجات دهد.^{۱۲} به گفته او روشنفکران آسیایی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، همزمان خود را جلوتر از تمدن خود و عقب مانده‌تر از تمدن غرب یافتند. آنها به غلط کوشیدند ضمن حفظ هویت فرهنگی خود، تکنیک مدرن را کسب کنند: «نمی‌توان گفت ما تکنیک را می‌پذیریم [از غرب] و از عوامل مضمحل‌کننده آن می‌پرهیزیم، زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه یک سیر چند هزار ساله است».^{۱۳}

شایگان با درک یگانگی هستی‌شناختی فناوری و فرهنگ غرب و در نظر گرفتن این کل تفکیک‌ناپذیر به مثابه پدیده‌ای زیانبار، در قبال مدرنیته موضعی اتخاذ می‌کند که معتدل‌تر و در عین حال ناروشن‌تر از موضع آل احمد است. اصیل بودن آل احمد در به دست دادن آمیزه‌ای دیالکتیکی از نشیخ ایرانی و ایدئولوژی سکولار و تندرو مدرن است. اما در این نکته هر دو توافق داشتند که: «امروزه طبقه‌ای که کم و بیش حافظ امانت پیشین ما است و هنوز علی‌رغم ضعف بنیه، گنجینه‌های تفکر سستی را زنده نگاه می‌دارد، حوزه‌های علمی اسلامی قم و مشهد است».^{۱۴} در این جا مشاهده می‌کنیم که چگونه شباهت‌های متافیزیکی کاملاً پرداخت شده ناگهان به پیوندی خام و عاری از تأمل با واقعیت سیاست معاصر روی می‌کند و این کار به شیوه‌ای انجام می‌گیرد که هم چالش‌برانگیز و هم احساساتی است.

شایگان می‌نویسد: «در برابر فرهنگی [غرب] که به مهاجم‌ترین وجه هستی ما را تهدید می‌کند، ما حق سکوت نداریم». این زبان هشدار دهنده و توهم‌آلود، ایرانیان را به مبارزه با این تهدید و حفظ هویت فرهنگی دعوت می‌کند و این کار را از طریق هم‌زبانی با «خاطره‌های قومی» و متعاقب آن ورود به گفتگو با غرب میسر می‌داند، چرا که خاطرات قومی می‌توانند «شکوفایی مبراث درخشان باستانی آسیا را سرعت بخشند».^{۱۵} روشن است که در این گفته می‌توان رد و نشان ایده تاریخ‌سنجی هایدگر را دید که "گذشته شکوهمند" را بر صحنه زمان حال احضار می‌کند تا با "تکرار" خود دنیای فردا را به سامان

سازد. خود هایدگر با آنکه بیزاری خود را از ذهنیت فردی بیان کرده و هیچ گاه مستقیماً از خاطره حرفی نزده است، اما توجه وسواس گونه‌اش به اهمیت میراث والای گذشته، به باور او در مورد نیاز به مهار خاطره فردی و جمعی اشاره دارد. هدف او از این بحث همساز شدن با سنت‌های "اصیل" گذشته بود و مهار آینده را در گرو مهار گذشته می‌دانست.

در بستر «خاطره‌های قومی» فرض بر این بود که تشیع ایرانی سرنوشت تاریخی یگانه‌ای دارد: «ایران در واقع در دنیای اسلامی همان رسالت را داشت که آلمان در غرب. اگر به گفته هگل مشعل تفکری را که یونانیان برافروختند آلمان زنده نگاه داشت، از چراغ امانت آسیایی در اسلام، ایران پاسداری کرد.»^(۱۶) جالب این جا است که "آسیا در قواره یک مقوله هستی‌شناختی فراگیر و طبیعتاً در تقابل با "غرب" برکشیده شده و در این ادیسه آرمانشهری به سمت اصالت‌مندی آزاد شده، در نقش سکان دار کشتی نشسته است. در این نوشته شایگان، آمیزه رنگینی از اندیشه متافیزیکی و ملی‌گرایانه آلمان و دیدگاه کاملاً نامتعارفی از اسلام شیعی به مثابه نوعی هویت بنیادین عرضه شده است. او این خیالپردازی را با واقعیت دنیای اجتماعی پیرامون خود خلط می‌کند و می‌گوید: «اگر مذهب شیعه دارایی اصلی ایرانیان است، پس به ناچار روحانیان آگاه‌ترین نگهبانان آن هستند.»^(۱۷) پس از انقلاب ۱۳۵۷ او از بابت بسیاری از مواضع پیشین خود ابراز تأسف کرد.

اما هنوز هم می‌توان از گفتمان مشترک و تجدید حیات یافته آل احمد، فردید و شایگان یک درس گرفت. این گفتمان بازگشت به اصالت، همراه با چارچوب ضد غربی و آرمانشهری آن، و دلمشغولی هایدگری‌اش به قلمرو ناب فلسفه متافیزیکی (که تصور می‌رود سنگ بنا و تعیین کننده رویدادهای تاریخ بشر باشد) هیچ راهی به جز جدا شدن از واقعیت‌های زندگی ایرانیان ندارد. به رغم پافشاری هایدگر بر "انضمامی بودن" و "روزمره بودن" فلسفه-اش در هستی و زمان، می‌بینیم که به هنگام پرداختن به فعالیت سیاسی به نیابت از اندیشه‌های فلسفی خود، در انقلاب ناسیونال سوسیالیست سال ۱۹۳۳،

چگونه دچار لغزشی جدی می‌شود و راه خود را گم می‌کند. به رغم دعوی "ساختارشکنی" از متافیزیک غرب، دلمشغولی اصلی او یعنی "هستی‌شناسی" به مثابه یک دعوی تمام و کمال فلسفی و اجتماعی، نوعی چارچوب سیاسی تمامیت خواه را تضمین می‌کند و درمقابل خصلت مسایل سیاسی و اخلاقی واقعی، در موقعیت مشخص، بینایی خود را از دست می‌دهد.

مهم‌تر از همه لازم است به عنصر فریبنده و خطرناکی در این فلسفه‌ها توجه کنیم که در "شرق" و "غرب" مشترک است، و آن وجه پرشور و متقاعد کننده، هر چند خیالی و وهمگون، "روایت باس" است. روایتی که جهان را در کلیت آن نکوهش می‌کند و بر زمینه‌های مشکوک دینی که در ادبیات تخیلی مدرن جایگاهی گسترده دارد، نجات تمام و کمال آن را وعده می‌دهد. به عنوان مثال نگرش‌های مشابهی را می‌توانیم در آثار داستانی و مردم‌پسند بورخس یا رمبو و سلین ببینیم. این نگاه آخرالزمانی در *بوف کور*، اثر بسیار تحسین شدهٔ رمان نویس ایرانی صادق هدایت، نیز دیده می‌شود.

در مورد سرمشق متفکر برتر و آغاز نازه، میراث فردید حتی در میان روشنفکران معاصر ایرانی که در پی گسست معرفت‌شناختی مطلق با سنت‌های دینی و فرهنگی ایرانی هستند همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد.

آرامش دوستدار، یک روشنفکر ایرانی که در آلمان تحصیل کرده و اکنون در برلین زندگی می‌کند بر این نظر است که معضل تاریخی ایران تبارشناسی جهان بینی دینی است که او آن را عامل امتناع اندیشه و یا حتی ترس از اندیشیدن می‌داند. به نظر دوستدار ویژگی اصلی آنچه که در ایران اندیشهٔ فلسفی یا اجتماعی نامیده می‌شود دین خوویی است که او آن را هنر نیندیشیدن تعریف می‌کند. به گفتهٔ او ریشه‌های این مسأله در فرهنگ ایران عمیق‌تر از آن چیزی است که در نگاه اول به نظر می‌آید. در نتیجهٔ این دین خوویی، ایرانیان از دوران باستان تا روزگار مدرن گرفتار زوال اندیشیدن بوده‌اند، و رفتار فرهنگی عادتاً آنها آکنده از هنر نیندیشیدن است. ما در کلیت وجودی مان محکوم به

این هستیم که عادتاً دینی بمانیم.^{۱۸} تعریف او از افکار معطوف به امور دینی و خردورزی به این شرح است:

«... دین هواره مانع از تمامی آن تحولات درونی است که اصول بنیادی و ارزش‌های آن را مورد تردید قرار دهد یا واژگون کند، و در برخورد با این تحولات آنها را از بیخ و بن برمی‌کند و نابود می‌کند.»^{۱۹} دوستدار در سطحی تجربیدی و از نظر فلسفی در قلمروی فنی عمل می‌کند. او هیچ‌گاه خود را به زحمت نمی‌اندازد تا صورت‌های دیگر نظام‌های عقیدتی و ارزشی را بررسی کند؛ چیزی که انسان‌شناسان و قوم‌شناسان آن را پیکره درشت فرهنگ می‌نامند، پدیده‌ای که شامل فرهنگ عامه و فرهنگ قومی است و در آنها می‌توان انواع انحراف از جریان اصلی دینی را مشاهده کرد.

فیلسوف ایرانی دیگری که در اروپا به مطالعه هگل مشغول است و تحت تأثیر گفتمان فلسفه تاریخ قرار دارد جواد طباطبایی است. طباطبایی نیز هنر نیندیشیدن را هسته اصلی معضل سیاسی تاریخ ایران می‌داند. او سعی می‌کند با وارد کردن نقدهای جدی بر مبانی فلسفی اسلام در ایران، تفسیر تازه‌ای از مدرنیته در ایران به دست دهد. مانند اغلب این قبیل تلاش‌های فلسفی پروژه او را می‌توان در قالب تقابل دوگانه دو مفهوم درک کرد: سنت اسلامی و خرد مدرن. به باور او این تقابل علت ریشه‌ای بسیاری از مسایل عمده ایران معاصر است:

پیدا کردن راه برون رفتی از این بن بست دوگانه، جز از مجرای تجدد، یعنی تأسیس اندیشه فلسفی دوران جدید امکان پذیر نخواهد شد. معنای این سخن، چنان که در جای دیگر نیز گفته ایم، آن است که از سویی باید وجدان تاریخی جدیدی پیدا کنیم که بر شالوده تکرار "ایدئولوژی جامعه شناسانه" بنیاد نگرفته باشد، اما از سوی دیگر توجه به سنت، نه تکرار مآثورات که باید تذکری مبتنی بر اندیشه دوران جدید باشد تا این تذکر خود شالوده‌ای استوار برای تبیین گسست و پیوست با گذشته در جهت تحکیم تجدد باشد.^{۲۰}

اما دوستدار و طباطبایی هر دو در پافشاری خود بر نیاز به نقد کلی سنت دینی ایران زیر لوای دفاع از اندیشه مدرن، صرفاً به مخالفتی سطحی با ایدئولوژی اسلامی فردید دست می‌زنند. آنها با نشان دادن خود در موضع متفکران برتر بنا مأموریتی پیامبرانه، ناخواسته در همان چارچوب اساسی قرار می‌گیرند که میراث گفتمان فردید برای اندیشه سیاسی و فرهنگی ایران است. به علاوه با بهره‌گیری از مقوله‌های مطلق و مفاهیم مخالف در اسلام و اندیشه مدرن، از همان منبع متافیزیکی تغذیه می‌کنند که در گفتمان شرق‌شناسی بیان شده است. گفتمانی که به سیوه‌ای تخیلی و خطرناک در سنت فلسفه آلمان، با هدف تأیید غرب (در هگل) و نقد زوال روح آن (در هایدگر) به‌کار گرفته شده است.

۲- نخوت فلسفی و زندگی روزمره: جذابیت ایده‌های فلسفی تجربیدی برای روشنفکران ایرانی، به این فرض تراژیک منجر شده است که هر مسأله مشخص اجتماعی و سیاسی، به نوعی با مقوله‌ای فلسفی پیوند دارد. آل احمد مفهوم هایدگری غربزدگی را به دست گرفت تا گسترش فرهنگ مصرفی، خودکامگی سیاسی، فقر و رویگردانی طبقه متوسط از انجام تکالیف مذهبی را توضیح دهد. هیچ یک از این دعاوی مهم جامعه‌شناختی از رهگذر یک کار میدانی جدی یا حتی تحلیل نظری جامعه ایران طرح نشده بود. متفکر برتر کلید گنج دانش را در اختیار داشت که در این مورد شامل غربزدگی، معدودی مشاهدات شخصی و شواهدی پراکنده از این جا و آنجا بود. تصور می‌رفت که همین دانسته‌ها کافی است تا رابطه‌ای علی برقرار شود که همه نارسایی‌های جامعه ایران و برخورد ایرانیان با غرب را تبیین کند. این واقعیت که فکر غرب یا روشنگری به عنوان علت انحطاط و مرگ اصالت‌مندی، خود برساخته‌ای غربی (و برگرفته از نیچه، کیرکگور و هایدگر) است، و اینکه فردید آشکارا معترف بود که تحت تأثیر این سنت فلسفی قرار دارد، کم‌ترین تأثیری در پیشروی این دعوی خام متافیزیکی به نیابت از اصالت‌مندی ایرانی نداشت مهم‌تر آنکه هیچ یک از این متفکران برتر به این واقعیت توجهی جدی نمی‌کرد که

از دیدگاه یک ایرانی معمولی، سیاست اصالت‌مندی یا بازگشت حسرت بار به روزگار قدیم پیش از مشروطیت، به احتمال زیاد چیزی جز مقدار زیادی بدبختی، فقر و سرکوب به همراه ندارد. به علاوه از دیدن این نکته عاجزند که اندیشه‌های مدافع انزوای فرهنگی و نفی پیشرفت فناورانه، بیشتر با امال روشنفکران اشرف، منش هم‌نواپی دارد تا اکثر ایرانیانی که بیشتر نگران سطح زندگی، حقوق سیاسی و آرامش در جامعه‌اند.

شریعتی نیز در تبیین شرایط واقعی جامعه ایران، به تلاش‌های فکری متافیزیکی مشابهی دست بازید. وی چند ایده بسیار تجربیدی از قبیل نیهیلیسم غربی، شیعه علوی و نظایر آن را به گونه‌ای متقاعد کننده مورد توجه قرارداد. در نوشته‌ها و سخنرانی‌های‌اش درباره تاریخ اسلام، آیین تشیع و ایران، روایت سنتی‌تر را به عنوان روایت فاقد اصالت مردود شمرد، و روایت ایدئولوژیکی تازه و اصیلی از اسلام عرضه کرد. به شیوه‌ای مشابه آل احمد، نه به خود زحمت داد که به ایرانیان مسلمان و مسایل‌شان پردازد، و نه به انواع پژوهش یا کار مدانی پرداخت. به جای این کارها، به ارایه تبیینی کاملاً متافیزیکی از مسأله اکتفا کرد و یک راه حل نیرومند و یگانه عرضه کرد که "بازگشت" به هویت اسلامی اصیل بود. جالب است بدانیم که شریعتی نیز عمیقاً تحت تأثیر اندیشه‌های غرب، بخصوص سنت فلسفی ضد روشنگری هایدگر، کسربن و نظایر آنها قرار داشت. در واقع تلاش هایدگر را برای جستجوی خدا در جهان و در مسیرهای تازه تحسین می‌کرد، در حالی که نیهیلیسم برآمده از خرد غربی را مردود می‌شمرد. او نیز به گونه‌ای مشابه، عناصر اصالت وجود فرانسوی و ارای ماسینیون را در هم آمیخته بود. از جهاتی می‌توان گفت که هیچ یک از روشنفکران ایرانی، از جمله فردید و شایگان، هیچ گاه به تاریخ ایران، اندیشه‌ها، یا حتی واقعیت جامعه ایرانی معاصر پرداختند. آنها به گونه‌ای طنزآمیز، نه متفکران برتر واقعی، بلکه بیشتر سربازانی بودند که در جزیره‌ای دور دست جنگی را ادامه می‌دادند که ده سال قبل به پایان رسیده بود.

روشنفکران کنونی ایران از چند جهت با روشنفکران پیش از انقلاب متفاوت اند. الف) اگر چهره هایی از قبیل آل احمد و شریعتی، نفوذ غرب را به نشانه نوعی بیماری و انحطاط اجتماعی و فرهنگی نکوهش می کردند، اکنون طباطبایی و دوستدار، خصومت با غرب و سنت فلسفی آن را علت بحران و انحطاط کنونی می دانند. در حالی که روشنفکران پیشین ایران بیشتر تحت تأثیر جریان ضد روشنگری تندرو قرار داشتند، روشنفکران معاصر با آنکه هنوز تحت تأثیر هگل، نیچه و هایدگر قرار دارند، بیشتر خود را با سنت عقل‌کسرای قرن هجدهم و بخصوص شرق‌شناسی اروپایی همذات می‌کنند نظریه عمده - ای که آرامش دوستدار در دهه ۱۹۸۰ با عنوان *دین خوئی مطرح کرد*، و بعداً در بستری متفاوت با عنوان *امتناع اندیشه توسط طباطبایی مطرح شد*، ریشه در آثار شرق‌شناسان اروپایی درباره اسلام دارد. این متفکران به تبعیت از سنت شرق‌شناسی، بر این باورند که خود اسلام و دین به طور کلی، همچون مانعی ذاتی در مقابل اندیشیدن عمل می‌کنند. بنا به فرض آنها، ما با نوعی ثنویت مواجهیم که در فضایی از فقدان تأمل و اطاعت کوردینی، قلمرو آزاد اندیشه عقلانی را از ضد آن جدا می‌کند و امکان طرح هرگونه پرسشی را متفی می‌سازد. این برداشت بیشتر ذات‌گرا و متافیزیکی است تا تاریخی یا جامعه‌شناختی و به عنوان یک فرضیه درمقابل تنوع غنی مباحث فلسفی، که از مشخصه‌های شکل دهنده دوران‌های مهم تاریخ اسلام است، یارای مقاومت ندارد. همان‌طور که ارغون می‌گوید، اسلام و همه ادیان دیگر، نوعی گفتمان عرضه می‌دارند و مانند همه گفتمان‌ها تابع محدودیت‌های اندیشیده و نیندیشیده‌اند که خود همساز با مبانی تاریخی، پیوسته دستخوش تحول است. این فکر که اسلام با هر دین دیگری باید نوعی جوهر ثابت داشته باشد قطعاً خیالپردازانه است.

بنابراین، همان‌طور که آل احمد و شریعتی هرگز دریافته‌اند که ساختمان گفتمانی آنها از سیاست اسلامی اصل‌تمند، از بستری ایرانی سرچشمه نمی‌گیرد - به علاوه نفهمیدن این مطلب که یک پروژه سیاسی مشابه قبلاً آزمایش شده

و به قیمت جان میلیون‌ها انسان تمام شده است - پروژه‌های امروزی روشنفکران پیام‌رسان است. بدون هرگونه آگاهی واقعی از منشأ و بستر تاریخی واقعی آن در سطح گفتگویی آرایه می‌شود. ب) از دیدگاهی مثبت روشنفکران امروز ایران جدی‌تر و نوشته‌های‌شان حرفه‌ای‌تر از روشنفکران پیشین است. اما روشنفکران در شرایط جاری ایران کم‌تر مورد اعتنا قرار می‌گیرند و مردم نیز نسبت به دعاوی و نظریه‌های بنیادی آنها موضع انتقادی تری دارند. به استثنای سروش، روشنفکران برجسته ایران، نوجه بخش محدودی از مردم را به خود جلب می‌کنند. از سوی دیگر، همین واقعیت منزوی بودن از عامه مردم باعث می‌شود که شماری از این روشنفکران و افکارشان با واقعیت‌های عینی جامعه معاصر فاصله زیادی بگیرند. پ) یکی از پیامدهای جالب اقبال روشنفکران به فلسفه به مثابه کلید تبیین واقعیات جامعه ایران، رویکرد شرق‌شناسانه‌ای است که افرادی از قبیل دوستدار و به میزانی کم‌تر طباطبایی اتخاذ کرده‌اند. ت) در همین حال می‌توان شاهد نوعی گرایش ضد آکادمیک در میان متفکران برتر بود. آنها کار خود را بخشی از یک کار پژوهشی گسترده‌تر درباره ایران تلقی نمی‌کنند و با پژوهشگران ایرانی و غیرایرانی دیگر در همان عرصه، کم‌تر به گفتگو یا تبادل نظر می‌پردازند. دوستدار پس از چند سال زندگی در ایران در دهه ۱۹۷۰، حدود سی سال از عمر خود را در آلمان زندگی و مطالعه کرده است. اما جالب این جا است که او فقط به زبان فارسی مطلب می‌نویسد و نشانه‌ای در دست نیست که گویای ارتباط او با جوامع آکادمیک در آلمان یا اروپا باشد.

۳- اندیشه نخبه‌گرا: یکی از ویژگی‌های بسیار مهم اما نابارور متفکران برتر جدید عدم رواداری ناشی از خودشیفتگی، زبان تند و خشن، و نفی مطلق گفتگو، تبادل نظر، یا گشوده بودن در مقابل انتقاد است. در واقع می‌توان گفت که روشنفکران به طور کلی مجذوب خود و در مقابل دیگران ناشکیبا هستند. اما میزان خودشیفتگی و تندی زبان افرادی نظیر دوستدار و طباطبایی، بسیار بیش از حد معمول نخوت‌روشنفکری است. این کیفیت ویژه با فریدیسم بی

ارتباط نیست. فردید تندخوترین این افراد بود و با کسانی که به خود جرأت می دادند با او مخالفت کنند بسیار خصمانه برخورد می کرد او در قبال چنین افرادی به حملات شخصی و غیراخلاقی توسل می جست آل احمد نیز نسبت به دیگران بسیار خشن و ناشکیبا بود

هدف من در این کتاب طرح نوعی چرخش فکری ریشه‌ای در گفتمان‌ها و خیال اندیشی‌های روشنفکران ایرانی از نظریه‌های کلان، متفکر برتر بودن، فیلسوف/پیامبر بودن، و پروژه‌های آرمانشهری و مهلک، به سمت پروژه‌های محدودتر و ناقص‌تر، اما عملی و امیدبخش و مهم‌تر از همه دمکراتیک است. من پدیده فردیدیسیم را یک سرمشق روشنفکری می‌دانم که تا حدود زیادی از محدوده‌های خود فردید فراتر رفته و در قالب الگویی پیامبرانه به حیات خود ادامه می‌دهد. الگویی که بنا به عادت و با جذابیت فراوان در میان روشنفکران معاصر رواج دارد. تأکید بر این نکته مهم است که صرف انتقاد از شخصیت و فلسفه فردید و محدود کردن خود به این متفکر و غفلت از میراث عمیق و نیرومند فردیدیسیم به مثابه سرمشق ناخودآگاه بدترین گرایش‌های خودنیفتگری روشنفکری می‌تواند مشروعیت یک سنت روشنفکری را به مخاطره افکند. سنتی که شاید به اندازه روایت اصلی آن خام نباشد، اما پاره‌ای از همان میراث مخاطره آمیز است.

یادداشت‌ها

۱. احمد فردید. ۱۳۵۲. ص ۱۹. سقوط هدایت در جالقه‌هرز ادبیات فرانسه. روزنامه تشرق، ویژه نامه ادبیات، زمستان ۱۳۷۴، صص ۴۷-۴۸.
۲. احمد فردید. ۱۳۵۰. ص ۳۳. چند بیستس درباره فرهنگ تشرق. تحریر رضا داوری. فرهنگ و زندگی، شماره ۷، صص ۳۹-۳۲.
۳. داریوس شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۴، ص ۳.
۴. داریوش شایگان، «دین و فلسفه علم در شرق و غرب»، الفبا، تهران، دوره اول، شماره ۶، صص ۱۰۹-۱۱۱، ص ۱۰۹.
۵. همان اثر، ص ۱۰۷.
۶. همان اثر، ص ۱۰۸.
۷. آسیا در برابر غرب، ص ۱۶۸.
۸. داریوش شایگان، «دین و فلسفه علم در شرق و غرب». الفبا، ص ۱۰۸.
۹. آسیا در برابر غرب، ص ۴۸.
۱۰. همان اثر، ص ۳.
۱۱. همان اثر، ص ۴۸-۴۷.
۱۲. همان اثر، ص ۵۱.
۱۳. همان اثر، ص ۴۶.
۱۴. همان اثر، ص ۲۹۶.
۱۵. مهرزاد بیروجردی، ص ۲۲۷.
۱۶. همان جا، ص ۱۸۹.
۱۷. همان اثر، ص ۲۲۷.
۱۸. از اسن دوستدار (با نام مستعار بابک بامدادان)، امتناع تفکر دسی، الفبا، شماره ۱، ۱۳۶۱. این دیدگاه تازه بیست و می توان آن را بسیاری از برخورد های تشرق شناسانه با اسلام در اروپا یافت.
۱۹. همان اثر.
۲۰. مراد طباطبایی، این خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۸-۴۷.

Reza.golshahan.com

فصل دوم

بحران خیال‌پردازی بومی‌گرا

آیا فلسفه، دین و روایت‌های خیال‌پردازانه در آرمانی‌ترین و انتزاعی‌ترین وجه خود می‌توانند جایی برای خیال‌پردازی جمعی، یک خانه، مکانی آشنا و مانوس به ما عرضه دارند که ما را از چنگ دیگران، افکار، روایت‌ها و تغییرات ایمن و محفوظ بدارند؟ مدرنیته با کسانی که در آرزوی چنین قطعیت و پا در جایی هستند و نمی‌خواهند تغییر را پذیرا باشند رابطه‌ای خاص و متناقض دارد. واقعیت و تخیل مدرن فقط می‌توانند یک خانه به ما ارزانی دارند، البته اگر جسارت آن را داشته باشیم که فضای مألوف خود را ترک کنیم و در موقعیت تازه برای خود خانه‌ای بنا کنیم. تغییر اجتناب‌ناپذیر است، اما می‌تواند به ما کمک کند که زندگی خود را دوباره بسازیم، تنها در صورتی که در آن شرکت جوییم و به عاملان تغییر بدل شویم. جان مایه دمکراسی همین است. آنچه ایرانیان و غیرایرانیان امروز تجربه می‌کنند یک تلاقی‌گناه است. در یک سو جامعه‌ای قرار دارد که می‌کوشد خود را همچون مکانی با هویتی یگانه، ناب و متفاوت با همه دیگران تعریف کند که مسلمانان بومی در آن به خوشی روزگار بگذرانند. در سوی دیگر، واقعیت سخت و ستیزنده تجربه دنیای واقعی است که در آن زیست می‌کنیم. تقریباً غیرممکن است بگوییم کدام به ما تعلق دارد و

کدام یک با ما بیگانه است. مجموعه‌ای از افکار و تجربه‌ها می‌تواند برای گروهی از ایرانیان آشنا و مانوس و برای گروه‌های دیگر بیگانه باشد. این همان چیزی است که آن را بحران جامعه ایران می‌نامیم. صحنه‌ای نمایشگر ناتوانی ما در سازگاری با این واقعیت که در دنیای پسا استعماری، نمی‌توانیم به «وطن» بازگردیم، و چالش ما شرکت در ساختن خانه‌ای تازه، یا یک جامعه دموکراتیک مدرن در بستر ایران است. یقیناً ما بخشی از دنیای مدرن هستیم و به شدت تحت تأثیر آن قرار داریم؛ مجذوب امکانات و توانمندی‌هایش و هراسان از بی‌قراری‌ها و ناآشنایی‌هایش از جهتی می‌توان گفت تاریخ معاصر ایران، تاریخ اضطراب‌های ایرانیان در برخورد با تجربه‌های تمرکززداینده مدرنیته است. حتی می‌توان گفت که امروز بحث‌ها و مجادلات روشنفکری درباره ساختن یک مدرنیته بومی، در قالب یک دولت اسلامی مدرن، یا یک ایران سکولار، با تمام اهمیتی که دارد به موانعی فراراه ما بدل شده است. این مجادلات، روند سازگاری با واقعیت رویدادهای تاریخی جهان طی دو سده اخیر را مسدود می‌کنند: برآمدن اروپای مدرن و استعمار، تجربه مستعمره‌سازی و مدرنیزاسیون، و ارتباط متقابل واقعیت‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی ما در سطح جهانی واقعیت‌های تازه و برگشت‌ناپذیری را پدید آورده‌اند. لذا، هر چقدر هم که بخواهیم این تجربه‌ها را فراموش کنیم، هرگونه تلاش برای پی‌افکندن جامعه ایران براساس یک گفتمان بومی‌گرا به یک پروژه ذاتاً محکوم به شکست تبدیل می‌شود. اگر بپذیریم که جنبش‌های اسلام‌گرا، آخرین تجلی آمال بومی‌گرا برای ساختن جوامع معاصر به قامت یک گذشته اسلامی خیالی است، هزینه سنگین این پروژه محکوم به شکست به سرعت نمایان خواهد شد.

در آثار فردید و کسانی که از چرخش سرمشق‌های فکری به ابتکار او الهام گرفته‌اند، با دنیایی خیالی مواجهیم. آمیزه‌ای از خیال‌پردازی شرق‌شناسانه که با روایتی حول ترس از دست رفتن ریشه‌ها یا خانه معنوی درهم تنیده است. این آمیزه به مثابه یک چارچوب خیالی خاطره‌انگیز برای ایران تازه نیست. هر

چند روشنفکران ایرانی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به روایت محلی خود، چرخشی اصیل در آن ایجاد کردند. همین کیهان‌شناسی را می‌توانیم در آثار شاعر نمادگرایی فرانسوی، رمبو، نیز ببینیم. رمبو در کتاب *فصلی در دوزخ* یک دیدگاه فرهنگی کهن الگویی از یک آواره متافیزیکی عرضه می‌کند که زیر فشار از یاد بردن خاطرات و فقدان هرگونه ریشه‌ای که او را به میراثی جمعی متصل کند و معنایی پایدار به زندگی‌اش ببخشد خرد شده است. در این شعر که می‌توان آن را همچون طرحی فلسفی از مدرنیته قرائت کرد، قهرمان یک سلسله هویت‌های متناقض و دینی را تجربه می‌کند - حتی در جایی به ندای خداوند تبدیل می‌شود - در حالی که پیوسته در طغیان علیه اثرات روح زدای دوران خرد با مدرنیته است. به علاوه، در بیان نیازش به نجات از غرب مرگ آفرین، شرق را همچون بدیلی آرمانی تصویر می‌کند که در آن بدویت، حکمت، کفرکشی، پوست تیره و نظایر آن جملگی تأییدی بر زندگی، خصوصیات مثبت و پارسنگ‌هایی در مقابل فراموشی و مرگ معنوی ناشی از پیشرفت، علم، صفات دمکراتیک و نظایر آن به شمار می‌آیند.

حود عنوان این شعر یعنی زمان مند کردن دوزخ بر وجود بحرانی دینی دلالت می‌کند؛ جایی که در اندیشه سنتی مسیحی همچون قلمروی خارجی وجود دارد و رمبو در مقابل آن به طغیانی روحی دست می‌زند نخستین مصراع‌های این شعر گویای تردید در باب خاطره است، عبارت «اگر حافظه ام وفا کند» با ادعای رنج ناشی از بلعیدن مقدار زیادی زهر فراموشی دنبال می‌شود.^{۱۱} سپس از بابت از دست رفتن ریشه‌ها در کشور خود به مویه می‌نشیند: «کاش پیوندی با ناکجاآبادی از تاریخ فرانسه می‌داشتم! اما خیر، هیچ پیوندی ندارم.» در مصراع‌هایی که نمونه بحران تجربه مدرن است می‌گوید: «من بار دیگر خود را در هیچ زمانی نمی‌بینم، تنها خودم را در امروز می‌یابم.» این بحران بی‌ریشگی

^{۱۱} ترجمه فارسی بخش‌های نقل شده از شعر رمبو از کتاب زیر گرفته شده است: *فصلی در دوزخ* و *دستی مست*. آرتور رمبو ترجمه م. ع. سیانلو. انتشارات هزیر. تهران، ۱۳۷۸.

در دنیای خانواده‌ها لانه کرده و همگان را «مدیون اعلامیه حقوق بشر»، یا مدرنیته دمکراتیک و دنیایی از تردید کرده است که در آن دانش «همه چیز را به تسخیر درآورده است».^{۱۱} این روایت با اضطراب‌های مرتبگی درباره خلوص به نوا درمی آید. معصومیت، جستجو برای یافتن نوعی جاودانگی از دست رفته، و فقدان خاطره غالباً از جمله مضمون‌های تکراری است، و با تصویر جمهوری‌های بی تاریخ با قنبر و سیاست ارتباط می‌یابد.^{۱۲} راوی که دلمشغول آخرین خرده ریزهای معصومیت است «به شرق و حکمت جاودانه ازل باز می‌گردد». او از «لذت گریز از رنج‌های مدرن» سخن می‌گوید و می‌پرسد «آیا این همه اندکی از اندیشه و معرفت مشرق زمین، این میهن بدوی، به دور نیست؟ چون چنین زهرهایی ابداع می‌شود، جهان مدرن به چه کار می‌آید؟» و از زبان اصحاب کلیسا اضافه می‌کند، «اما شما دارید از بهشت عدن حرف می‌زنید. در تاریخ مردم مشرق چیزی در خورد شما وجود ندارد - درست است؛ ولی من به همان عدن می‌اندیشیدم، در رؤیای من خلوص نژادهای عنیق به چه کار می‌آید!»^{۱۳} در این جا بهشت عدن با شرق تداعی شده، همان گونه که در سفر پیدایش توصیف شده است. این یادآوری‌های شرق همچون عرصه خلوص و بدیلی در مقابل قیود مدرنیته غرب بی تردید تا حدود زیادی جنبه طنز و طعنه دارد. اما نکته مهم آن است که این یادآوری‌ها بر قدرت و حضور چنین تصویری در تخیل جمعی شهادت می‌دهد. تصویرسازی‌های رمبو از شرق، خیال‌پردازی‌هایی آشکارا ناب، اما هدفمند و معنادار است. می‌توان گفت شباهت بسیار زیادی با به کار گرفتن مقوله‌های هستی‌شناسی "غرب" و "شرق" توسط فردید و سایر متفکران ایرانی دارد؛ کاری که هدف‌اش طرح دیدگاهی ایدئولوژیک از واقعیت اجتماعی، بدون توجه به واقعیت بالفعل آن است.

و سرانجام رمبو خطاب به دنیای شکننده و بی ریشه روشنفکران مدرن می‌گوید: «فلسوفان خواهند گفت: دنیا سن و سال ندارد. بشر به اسانی در آن جابه جا می‌شود». این نگاه، حمله‌ای آشکار به هرگونه فکر وجود یک

چارچوب خطی از پیشرفت تاریخی است. او ادامه می‌دهد: «شما ساکن غرب هستید ولی مختارید که در شرق عزیزتان، با هر قدمتی که می‌پسندید، اقامت کنید و هر چقدر می‌خواهید آن جا بمانید. شکست طلب نباشید. فیلسوفان، شما به غرب عزیزتان تعلق دارید».^(۵) بازی آگاهانه با مقوله‌های شرق و غرب به مثابه پهنه‌های جغرافیایی و مقوله‌های ناب ذهنی کاملاً آشکارا دیده می‌شود؛ همین‌طور هم تداعی "غرب" با مفهومی از خرد مدرن سرکوبگر، و "شرق" با وضعیتی ایستا (اما: «هرچقدر که بخواهید») و باستانی. ریمو چشم انداز زنده‌ای از خیال‌پردازی مدرن عرضه می‌کند که به فراسوی هدف آگاهانه و محدود ویران کردن دیوار سنت اخلاقی و بورژوازی قرن نوزدهم فرانسه می‌رود. بازسازی او از جهان در قالب نمادهای پراکنده و جان بخشیدن به خیال از رهگذر بیان وضعیت‌غیرواقعی واقعیت، یا هدیان مدرنیته، شباهت زیادی به کتاب *موسم هجرت به شمال* طیب صالح دارد. این شباهت، نه در محتوای ایدئولوژیک کاملاً متفاوت آنها، بلکه در چشم‌اندازهای نمادین مشترکی از تخیل تجلی می‌یابد که فردید و سایر متفکران مورد بحث در اثر حاضر، از جمله گاندی و هگل، نیز آن را به کار گرفته‌اند. طیب صالح این قلمروهای تخیل را به کار می‌گیرد تا مسیر متفاوتی را به سوی مدرنیته نشان دهد. مسیری که از دامچاله‌های ذات‌گرایی فرا راه متفکرانی که ناآگاهانه در آن می‌افتند می‌رهد.

موسم هجرت به شمال

این رمان قابل توجه و تحسین شده در دهه ۱۹۶۰ نوشته شده و یکی از نخستین رمان‌هایی است که به وضعیت متناقض دنیای پسا-استعماری می‌پردازد. موضوعی که یکی از مباحث عمده بسیاری از محافل دانشگاهی و ادبی دهه‌های بعدی بود و زمینه را برای مجادلات عمومی و تأملات فراوان هموار کرد، و تا به امروز نیز همچنان مبحثی زنده و بارور است. قضیه پیچیده "ما" و "دیگران"، گستره وسیعی از صورت‌های گفتمان ملی‌گرایانه را ترسیم

می‌کند و اهمیت اخلاقی آن هنگامی آشکار می‌شود که به تفاوت بارز میان شیوه‌های "قهرآمیز" و "غیرقهرآمیز" در تحقق آرمان‌های جمعی و ملی توجه کنیم. قضایایی که در مسیر مدرنیته ملی و تعیین خصلت سیاسی آن، به نوبه خود رابطه میان "اجتماع" و "فرد" را تعریف می‌کنند. در این رمان همچنین نگاهی به یک نابلو روانشناختی عمیق می‌افکنیم که تصویر ادبی آن چیزی است که ژیل دلوز بعدها آن را "فضای درونی اسکیزوفرنیک مدرنیته سرمایه داری" نامید. غالباً این تصور الفاء می‌شود که شخصیت‌های اصلی رمان رویه‌های مختلف یک شخص واحدند.

داستان موسم هجرت به شمال مربوط به یک دوره زمانی کوتاه اواسط قرن بیستم در یک روستای سودانی است. این روستای دوردست نیز در معرض دست اندازهای فرایند مدرنیزاسیون سیاسی و اقتصادی قرار می‌گیرد که در حکومت تازه استقلال یافته سودان جریان دارد. اغلب ساکنان روستا، سراسر عمر خود را در همان جا در تلاش معاش زیسته‌اند تا از وضعیتی که در آن بیشتر موضوع فرایند مدرنیزاسیون بوده‌اند تا عامل آن، بیشترین بهره را ببرند. حال آن که عده‌ای دیگر که موقعیت بهتری داشته‌اند، بخشی از زندگی خود را به عنوان کارمند در خارطوم گذرانده‌اند، و مایوسانه تلاش کرده‌اند در سامان‌گیری این فرایند مدرنیزاسیون شرکت جویند. تنها دو شخصیت اصلی رمان، یعنی راوی و مصطفی سعید، خارج از کشور زندگی کرده‌اند.

داستان با بازگشت راوی به روستای زادگاهش پس از چند سال زندگی در انگلستان و اخذ درجه دکترا در ادبیات انگلیسی از دانشگاه لندن آغاز می‌شود. او متوجه حضور یک غریبه در میان روستاییانی می‌شود که از دوران کودکی به خوبی آنها را می‌شناخته است. هنگامی که درباره هویت این بیگانه سوال می‌کند، خانواده‌اش می‌گویند او کشاورزی به نام مصطفی سعید است که یک روز سر و کله‌اش پیدا شده و در روستا سکنی گزیده است. اما به تدریج و در جریان یک سلسله رویدادها و بررسی‌های تصادفی معلوم می‌شود که این مرد گذشته واقعی خود و از جمله سال‌ها زندگی در خاراج را از دیگران مخفی

کرده است. روشن می‌شود که او در زندگی ناگفته خود در عرصه روشنفکری بریتانیای پس از جنگ، به عنوان استاد اقتصاد در دانشگاه لندن منزلت والایی داشته، و بر اساس مقوله‌ای به نام "اقتصاد عشق" نظریه‌های تندروانس‌های را موعظه می‌کرده است. اما در اوج زندگی حرفه‌ای خود به جرم قتل همسر انگلیسی‌اش، و عامل احتمالی خودکشی چندین زن جوان انگلیسی دیگر محاکمه و به زندان محکوم شده است. پس از آزادی از زندان مدتی اواره بوده و سرانجام به سودان بازگشته است. او سعی دارد در دنیای یک روستای سودانی به صورت گمنام زندگی منزهی داشته باشد. تنها او و راوی بر راز این گذشته آگاهی دارند.

برخورد راوی با این غریبه و کشف راز او نه‌این‌ا بر روستا تأثیر عمیقی بر جای می‌گذارد. مصطفی سعید پس از آن که راز خود را بر راوی آشکار می‌سازد، اصرار می‌ورزد که پس از مرگش مسئولیت کلیه متعلقات او، از جمله مراقبت از همسرش و بزرگ کردن پسرانش بر عهده راوی قرار گیرد. او کلید یک اتاق رازآمیز را که تاکنون هیچ کس وارد آن نشده به راوی می‌سپارد. هنگامی که مصطفی سعید به طرز مرموزی ناپدید می‌شود - بر اثر وقوع یک سیلاب ناگهانی جان خود را از دست می‌دهد یا نمی‌دهد - زن روستایی جوانی که بیوه او است، به پیروی از آداب و رسوم روستا گردن نمی‌گذارد و سعی می‌کند از ازدواج با پیرمردی که خواستگار او است سر باز زند. اما به دلیل سنگینی قیود رسوم روستا قادر به انجام این کار نیست، و لذا از راوی می‌خواهد تا با او ازدواج کند و او را از این سرنوشت ناخواسته نجات دهد. واکنش راوی توأم با تردید و تزلزل است و هنگامی که زن تهدید می‌کند اگر چاره‌ای نداشته باشد خودش و پیرمرد را خواهد کشت، راوی با پرهیز از مداخله اجازه می‌دهد که این اتفاق بیفتد. راوی در تمام مدت اسیر این آگاهی فزاینده است که عمیقاً در دام عشق زن جوان اسیر است.

هنگامی که در خارطوم مشغول به کار است می‌شنود که فاجعه‌ای شنیع در روستا اتفاق افتاده است. با دشواری فراوان به سرعت به روستا باز می‌گردد و

از زیر زبان روستائیان خاموش درمی آورد که بیوه جوان چند هفته پس از ازدواج با پیرمرد به وعده خود عمل کرده است راوی که در آستانه دیوانگی قرار دارد، به موازات کشیده شدن روستا به درون فضای کلی تنش‌ها و درگیری‌هایی که قبلاً ناشناخته بوده اند، وارد مجادله‌ای قهرآمیز با دوستان قدیم خود می‌شود. مدتی بعد یک شب وارد اتاق مخفی مصطفی سعید می‌شود و مشاهده می‌کند که او با انبوهی از دفترچه‌های یادداشت و خاطرات، کتاب‌ها، زیورآلات، عکس‌ها و نقاشی‌ها، سراسر زندگی خود را مستند کرده است. راوی اتاق را با مجموعه آثار موجود در آن به آتش می‌کشد. سپس وارد یک رودخانه می‌شود و هنگامی که در آستانه غرق شدن قرار می‌گیرد درخواست کمک می‌کند، و به این ترتیب برای اولین بار بر وابستگی متقابل خود و روستا مهر تأیید می‌زند.

در چارچوب دیدگاه فراگیر موسم هجرت به شمال، شاهد آن هستیم که رمان نویس سودانی، صالح در اولین کار تحسین انگیز خود درباره سودانی‌هایی که در فضای تبعید بین سودان تازه استقلال یافته و انگلستان زندگی می‌کنند، چشم انداز زنده‌ای از سرشت غالباً خیالی و قهرآمیز گفتنی‌هایی به دست می‌دهد که در راستایی ضد غربی بر ریشه دار بودن و اصالت تأکید دارند این رمان نشان می‌دهد که چگونه یک گفتمان سیاسی می‌تواند در سطحی صرفاً تخیلی جریان یابد، اما در عرصه واقعیت عملی نتایج آن برای همه طرف‌های درگیر ضرورتاً قهرآمیز، متناقض و ویرانگر باشد. رمان ضمن بیان تردید درباره وسواس «مکان»، برداشت‌های پذیرفته شده از معنای آن را تغییر می‌دهد. در این رمان مدرنیته به مثابه نوعی امکان اجتماعی و اخلاقی، در فراسوی اندیشه‌های جزمی و خیال‌پردازی‌های مرگبار گذارهای کلان مطرح می‌شود.

موسم هجرت به شمال، شرایط مدرن را محصول به هم چسباندن عرصه‌های چندگانه و متضاد حرکت یا مهاجرت نمی‌داند، و هیچ‌یک از آنها را به دیگری یا یک واقعیت شالوده‌ای واحد تقلیل نمی‌دهد. به این ترتیب، محورهای جافتاده شرق / غرب یا شمال / جنوب، و یا محورهای تاریخی - فرهنگی

سنت. مدرنیته یا اسلام، غرب محلی از اعراب ندارند. صالح محورهای فقدان و حضور را همچون شرایط وجودی در هم آمیخته مدرنیته جایگزین می‌کند، و هراس از التقاطی بودن و آرزوی خلوص را واکنش‌هایی به عدم قطعیت عمیق اثرات آزارنده شرایط جهانی شدن می‌داند. بنابراین **فصل مهاجرت**، کاری درباره بحران اصالت فرهنگی است. روایت آن را می‌توان همچون مهاجرتی نافرجام از آوارگی به اصالت قرائت کرد که نهایتاً به راه حلی می‌رسد. راه حلی که هیچ ادعای واحدی در مورد وجود به مثابه یک جزم هستی‌شناختی یا معرفتی شناختی ندارد.

راوی بی نام پس از هفت سال اقامت و تحصیل در انگلستان، در دوران انحطاط سودان استعماری به روستای زادگاه خود و نزد مردم‌اش بازمی‌گردد: به مدت هفت سال آرزوی دیدار آنها را می‌کشیدم، رؤیای‌شان را می‌دیدم، و هنگامی که سرانجام خود را در میان آنها یافتم، لحظه باشکوهی بود.^(۶) دلمشغولی او به مردم‌اش گویای بیداری نوعی حس ملی‌گرایی است. این متن ما را دعوت می‌کند که به شکل‌های متعدد ملی‌گرایی بیندیشیم. پس از انقلاب‌های ملی قرن‌های هجدهم و نوزدهم، تداعی ملی‌گرایی با مدرنیته، عمیقاً در اندیشه غرب رسوخ کرده است. معروف است که در جریان این تحول «فرهنگ اروپایی با قرار دادن خود در مقابل شرق همچون نوعی جانشین و حتی خود زیرزمینی، به استحکام و هویت دست یافت».^(۷) میراث این تجربه‌ها بستر کار صالح را تشکیل می‌دهد. بستری از اقتصاد خودشیفته صور خیال که یک نظام فاسد مناسبات قدرت در هر دو سطح ملی و بین‌المللی، و مهم‌تر از آن در شکاف‌های میان این دو، بر آن سایه می‌گسترده و آن را برپا نگاه می‌دارد. این روایت حول آینه‌ها و دو لایه شدن دور می‌زند. تقلید از مدرنیته غرب به معنای آواره شدن در امتداد مرزهایی است که توسط خود گفتمان شرق شناسی کشیده شده است. دو شخصیت اصلی داستان هر دو زندگی دوگانه‌ای دارند، و خود روایت نیز در دو سطح جریان دارد. داستان به شکلی لوزی وار به دو بخش تقسیم شده و هر نیمه نیز دارای دو وجه است: ۱- بازگشت راوی

از لندن / زندگی بعدی او در سودان؛ ۲- زندگی مصطفی سعید در سودان. خاطرات او از زندگی در لندن که راوی را آلوده می‌کند، با او درمی‌آمیزد و نهایتاً تغییرش می‌دهد. سرانجام، راوی نه تنها متقاعد می‌شود که تکه‌های پراکنده زندگی قدیم مصطفی سعید را با وسواس به هم بچسباند، بلکه در لحظاتی زوال هویت خود را همراه با همتای‌اش تجربه می‌کند و ی در یک بزنگاه داستانی به این نتیجه می‌رسد که «این مصطفی سعید نیست؛ این تصویر من است که از درون یک آینه، اخم آلود به چهره من می‌نگرد».^۸ هر دو شخصیت اصلی، به شیوه‌هایی متفاوت، با دنیایی از نقاب‌ها برخورد می‌کنند که همزمان نتیجه و تداوم واقعیت قرن‌ها تقسیم بندی خیالی ارادی و جغرافیایی میان "شرق" و "غرب" است این امر متضمن قهری ویژه است که در غیاب ایجاد شده به وسیله استعمار، رد و نشان، علایم و وسواس‌های نامریی خود را برجای می‌گذارد.

بر این اساس دو شخصیت اصلی *فصل مهاجرت* در دنیایی از خاطرات زندگی می‌کنند: در تعریفی کلی، اشباح «غیاب را به حضور بدل می‌کنند، و همزمان حقیقت استعاری "هست" و "نیست" را حفظ می‌نمایند».^۹ منحصه موزون رمان از طریق فرایند دو لایه شدنی شکل می‌گیرد که با برخورد مصطفی سعید و راوی در آغاز داستان اتفاق می‌افتد. این دو لایه شدن نیز به نوبه خود مضمون اصلی فقدان و حضور را پدید می‌آورد که پارسنگی در مقابل دوگانه-های فرهنگی و جغرافیایی گفتمان‌های غالب مدرنیته است. اشباحی که در رمان حضور دارند، در واقع خیال‌پردازی‌هایی اجتماعی، یا «انسجامی خلق شده»، یا «منظومه قاعده مندی از افکار (...) مربوط به شرق اند» که بدون «پیکربندی‌های قدرت» مربوط به آنها قابل درک نیستند.^{۱۰} البته بدون آنکه انطباق آنها با چیزی واقعی ضرورت داشته باشد نیز تأثیر آنها چشمگیر است. این فضای شبح زده، امکان ساختاربندی روایت حول دو لایه‌ها و آینه‌ها را فراهم می‌سازد، زیرا اشباح همواره دوگانه (در این جا حضور دارند و نیستند) و غالباً ریاکارند. آنها منعکس می‌کنند، تحسین و تمجید می‌-

کنند، دوباره پیدا، جایگزین، مضمحل و تکمیل می‌شوند.^{۱۱۱} مصطفی سعید مرتباً با عبارت «روح مقلد» توصیف می‌شود و «حسی کابوس وار از جهان را منتقل می‌کند که واقعیت ندارد و صرفاً نوعی توهم است». همچون یک «کابوس» یا «دروغ» یا «رؤیا»^{۱۱۲} در نیمه دوم کار و پس از آنکه می‌میرد، در سه موقعیت توجه راوی را به خود جلب می‌کند: در یک قطار، در حضور یک مدرس دانشگاه و وزیر دارایی انگلیس، و در یک کنفرانس دولتی در خارطوم. مصطفی سعید به عنوان یک شبح، نماینده نقدی بر نهادهای مدرنیته غربی در سودان پسا استعماری است که هرگونه مفهومی از هویت ملی به عنوان سامان طبیعی امور را در هم می‌ریزد.

به نظر می‌رسد که ساختار استعاری متن این پرسش را مطرح می‌کند: آیا دعوی هویت ملی به مثابه یک نظام منسجم و کلی، ریشه در مواضع مخالف جغرافیایی و تخیلی شرق و غرب دارد، یا شکنندگی هویت و خاطره - که امروزه همچون وسواسی ویژه بروز و ظهور پیدا کرده است؟ در چنین بستری، یک جامعه پسا استعماری چگونه می‌تواند با مدرنیته‌ای سازگار شود که در آن «غیرالتقاطی یا "ذاتی" به یک اندازه ناممکن و نامطلوب است»^{۱۱۳} این مسایل به واقعیت مبارزه جاری بر سر معانی هویت ملی، اسلام، و سایر مقوله‌های مورد بحث در جوامع پسا استعماری اشاره دارند. فصل مهاجرت درباره این مبارزه بر سر معنا و راه‌های اساساً متکثر گفتمان‌های برآمده از آن است: گفتمان‌هایی که به لحاظ دعوی‌های‌شان بر آینده نمی‌توان بی‌اعتنا از کنار آنها گذشت.

آمیزه‌ای از تجربه طولانی تحصیل در خارج از کشور و رؤیابینی‌های حسرت بار، راوی را در شکاف میان مردم خودش و دنیای خارج قرار می‌دهد. به این ترتیب، فصل مهاجرت، تجربه یادگیری و ارزش دانش را در رابطه با رؤیابینی در کانون توجه قرار می‌دهد. این مطلب به نوعی باطل نما است: دانش و رؤیا باید در تقابل با یکدیگر قرار بگیرند. اما در این شکاف همه چیز از رؤیا ساخته شده است: «به دلیل فکر کردن زیاد درباره آنها در مدت نبودنم،

وقتی برای اولین بار آنها را دیدم چیزی شبیه به ما را از هم جدا می‌کرد. اما این فضای مه‌آلود به تدریج روشن شد و من بیدار شدم...»^{۱۵} «مه‌وهم و خیالی است که غیبت طولانی مدت را تداعی می‌کند. خیلی زود درمی‌یابیم که بیداری پس از آن نیز بیش‌درامدی بر خواب دوم است. بازگشت‌های باور نادرست یا خزیدن به درون تجربیات کهنه متافیزیکی، زمینه را برای مبارزه به نفع بیداری در مقابل اغواگری‌های خود زیرزمینی (به تعبیر سعید) یا «خیال-پردازی‌های جمعی مهیا می‌سازد. خیال‌پردازی‌هایی که در هر دو سوا از رهگذر نیندیشیدنی‌ها و نیندیشیده‌ها ساخته و حفظ می‌شود و نظام‌های آموزشی، گفتمان‌های رسمی سیاسی و رسانه‌ها آن را ترویج می‌کنند.»^{۱۵} این پرسش‌های هویتی به مسأله مهم «جابه‌جایی قدرت و بی‌قدرتی در هر جامعه می‌پردازند.»^{۱۶} و سرانجام، رمان به این نتیجه می‌رسد که در کوران جهانی شدن سیاسی، همه ما به درجات مختلف در شکاف‌ها و لذا مدرنیته‌ای ساخته شده از رویاهایی زندگی می‌کنیم که در آن «هویت آدمی نه تنها طبیعی و پایدار نیست، بلکه ساخته شده و گاهی حتی اختراع شده است.»^{۱۷}

در مورد راوی، خواب، آرزوی حسرت بار قرار دادن چیزها در جای خودشان است که امری مرتبط با سرگذشت یک موجود ساخته شده از گوشت و پوست است. موجودی که مانند اولیس در مکان‌های مختلفی که از آنها دیدار می‌کند همان قدر در جایگاه خویش است که در ایتاکا. اما احساس بی‌قراری ناشی از در جای خود نبودن یا در خانه خود نبودن، ما را تسخیر می‌کند و این همان قلمرو تهی بودن است.^{۱۸} این بی‌قراری، در جستجویی مایوسانه برای معنای زندگی تجلی می‌یابد. در این چسارچوب ذهنی، تجربه زمان و مکان جاری نیست، بلکه براساس سلسله مراتبی از ارزش سامان یافته است. نارل-ترین مرتبه ارزش، گم‌شدگی یا غریبه بودن با خود، و تنها بودن است، و عالی‌ترین مرتبه آن که به ناگزیر جمعی است از زبان راوی این گونه بیان می‌شود: «من احساس پا در جایی می‌کنم. این احساس که آدم مهمی هستم و پیوسته و یکپارچه». این تجربه متضمن وحدت با مرتبه‌ای بزرگ‌تر از خود در

ساخت وجود است که آینده را بارور می‌کند: «نه، من سنگی نیستم که در آب پرتاب شده باشد، بلکه دانه‌ای کشت شده در یک مزرعه ام». این امر، رابطه مهمی نیز با گذشته دارد: «من نزد پدر بزرگم می‌روم و او با من از زندگی در چهل سال قبل، پنجاه سال قبل، و حتی هشتاد سال قبل حرف می‌زند و احساس امنیت خاطر را در من تقویت می‌کند».^(۱۹)

در تصویری که رهان از فضای روستایی به دست می‌دهد، دنیای خارج، این امنیت خاطر درونی راوی را در تلاش برای پرکردن غیاب خود تهدید می‌کند. بخش اول داستان، مقاومت راوی در اعتراف به این ترس خود و آلوده بودن به خارج است که هم بحرانی شخصی است، هم بحران سودان را پس از دوران استعمار بریتانیا به تصویر می‌کشد. به همان میزان که می‌خواهد وانمود کند هیچ چیز واقعاً تغییر نکرده و زندگی مانند قبل است، ناگزیر است مجموعه‌ای از مهاجرت‌های برگشت ناپذیر را تجربه کند. مهم‌ترین مهاجرت او مهاجرتی درونی است که پس از بازگشت به سودان آغاز می‌شود. این حس، حاصل برخورد او با المثنایی رازآمیز به نام مصطفی سعید است. مصطفی سعید به تعبیری همچون خارج عمل می‌کند، هر چند عمیقاً در رؤیای راوی برای یک هستی اصیل و تعلق داشتن به جامعه سودان، تقریباً در قالب یک رقیب سرسخت، سهیم است. آنها بر سر این که تعلق اصیل‌تر کدام است، مثل دو خارجی به آرامی با هم جدال می‌کنند بخصوص راوی، نگران کنار گذاشته شدن خود از زندگی روستا است: «من گفتم، من هم درست مثل هر کس دیگری می‌خواهم بدانم چه اتفاقی افتاده است. چرا من باید تنها کسی باشم که احازه ندارد این موضوع را بداند؟»^(۲۰) باز هم در این جا دانش در سطح حسی از دربرگیری فرهنگی قرار می‌گیرد.

مصطفی سعید مانند آینده‌ای در آینه است. هنگامی که یک آینه در آینه‌ای دیگر منعکس می‌شود، تعداد بی شماری آینه پدید می‌آیند و ما وارد بازی بی انتهای آینه‌های خالی می‌شویم، بدون آن که تشخیص دهیم کدام یک اصلی است. هر چند به نظر می‌رسد که زندگی او بیشتر بیان کثرتی از نمادها باشد تا

داستان زندگی یک مرد، به خلاف راوی این قدرت را دارد که یکسور را برگزیند. اما مانند راوی در دام یک زندگی دوگانه اسیر می‌شود. در زندگی اول که مخفی است، عزم راسخ او برای دنبال کردن دانش، در دوران کودکی از طریق مجذوب شدن به کلاه یک افسر استعماری، یعنی تصویری از قدرت، آشکار می‌شود. پس از تحصیل در سودان و مصر به لندن می‌رود و در آن جا سرانجام، آموخته‌های او در انتقام گرفتن از استعمارگران بریتانیایی به گل می‌نشیند. او این کار را با استفاده از کلیشه سازی فرهنگی به عنوان سلاح اغواگری علیه شماری از زنان انگلیسی انجام می‌دهد. در واقع با ایفای نقش تصویر آینه‌ای استعمارگر به مثابه «نوعی مکان رمانس، موجودات عجیب و غریب، خاطرات و چشم اندازهای آزارنده و تجربیات قابل توجه»، به تصاویر متعدد بدل می‌شود.^{۲۱} سادیسم او در ایجاد روابط جنسی متعدد، با معروف شدنش به عنوان یک اقتصاددان که اقتصاد جهانی عشق را موعظه می‌کند، همزمان است. او سعی می‌کند با عمل کردن در مقام یک امپریالیست نیرومندتر جنوبی، نه کسی که از روح خود سوء استفاده می‌کند، زندگی جعلی خود را تعالی بخشد. خودکشی‌های متوالی زنان زیر فشار شکنجه‌های روانی، سرانجام به قتل همسرش با استفاده از یک دشنه در جریان عشق‌بازی منتهی می‌شود. این ماجرا محاکمه او را در پی دارد. با دنبال کردن مسیر انتقامجویی قهرآمیز از غرب، و کشتن نماد غرب در هیأت همسر انگلیسی تحقیر شده اما مسلط خود، در می‌یابد که زندگی‌اش به عنوان یک نماد که تنها می‌تواند در رابطه با آن نهاد گم شده دیگر وجود داشته باشد، ضرورتاً به پایان رسیده است: «زندگی من به اتمام رسیده بود و دیگر دلیلی برای ماندن وجود نداشت».^{۲۲} او از آنها درخواست می‌کند که «دروغ را بکشند»^{۲۳} اما به رغم این درخواست، دادگاه او را اعدام نمی‌کند و به زندان می‌افکند. این رویدادهای زندگی اول مربوط به قبل از برخورد او با راوی است، و دیدار آنها در زندگی دوم او اتفاق می‌افتد. هنگامی که در هیأت یک کشاورز ساده با گذشته‌ای نامشخص، یک روز وارد روستای زادگاه راوی می‌شود و یک قطعه زمین خریداری می‌کند - کاری که

نماد دست‌اندازی‌های یک ارزش جهانی تجربیدی است. در این زندگی دوم، باز هم خود را در حال تجربه وقایعی می‌یابد که قبلاً در عالم خیال تجربه کرده است، ولذا در چارچوب یک مرز تاریخی ثابت مصرف‌کننده اطلاعات است. به گفته گیسی^{۲۴}، مصطفی سعید «در نوعی الگوی منفی اسطوره‌سازی فرهنگی اسیر می‌شود».

مهاجرت درونی راوی در همان صحنه آغازین در سه لحظه متوالی بازگو شده است. اولی همان مهی است که رؤیاهای ایجاد شده بر اثر فاصله، گذشت زمان و دل‌تنگی‌ها را باز می‌گوید. رؤیاهایی که راوی در جستجویی ناسازگار در سرزمینی بیگانه برای کسب دانشی که معلوم نیست چه ارزشی دارد در سرپرورنده است. ارزش آموزشی جذب یک فرهنگ و زبان بیگانه و گرفتن مدرکی در ادبیات انگلیسی به منظور به دست آوردن پول و قدرت، در آغاز امری کاملاً روشن و برکنار از ابهام است. راوی می‌گوید: «درست است، من در رشته شعر تحصیل کرده‌ام. اما این کار هیچ فایده‌ای ندارد. می‌توانستم به جای آن در رشته‌های مهندسی، کشاورزی یا پزشکی تحصیل کنم. در هر یک از این رشته‌ها که تحصیل می‌کردم می‌توانستم زندگی خود را تأمین کنم».^(۲۵) گفتگو با مصطفی سعید به تدریج اعتماد راوی را به قطعیت خشی بودن و واضح بودن ارزش دانش و ثروت متزلزل می‌کند و او را به این نتیجه هدایت می‌کند که اینها مقوله‌هایی تاریخی و میراث امپراتوری‌اند. در ثنویت طبیعت و تاریخ (که در تمامیت سرمایه داری تجلی می‌یابد)، او دوست دارد چیزها را به شیوه خودش به یاد آورد: چنانکه گویی از جنبه تاریخی هرگز اتفاق نیفتاده‌اند. راوی، اسیر در کمند رؤیاهای اش مرتباً از «ناتوانی خود در عمل کردن با عزمی راسخ» رنج می‌برد و «بر اثر این تردید فلج» می‌شود. نتیجه این وضع، «درگیری هر چه عمیق‌تر با زندگی مصطفی سعید است».^(۲۶) در جریان این دلمشغولی به خلوص درونی خود نیز می‌نگرد، و این که آیا او هم مانند مصطفی سعید قربانی یک بیماری مسری فرهنگی شده است. به همین دلیل

^{۲۴} Geesey

است که از خود می پرسد: «او گفته بود که یک دروغ است، آیا من هم یک دروغ هستم؟»^(۲۷)

دومین لحظه، در مقابل لحظه اول و هنگامی است که رؤیاهای معصومیت خود را باز می یابد. راوی حال «کودکی را دارد که برای اولین بار چهره خود را در آینه می بیند»^(۲۸) لحظه گذرای اولیه در مه، با تصویر جالب دنیایی دنبال می شود که زمان و شرایط هیچ تغییری در آن نداده اند. یک خاطره ناگهانی و نیرومند از دوران کودکی، این فکر را در ذهن او تداعی می کند: «احساس کردم که دیگر همچون پری دستخوش باد نیستم، بلکه یک درخت نخلم، یک هستی پشتوانه دار، ریشه دار و با هدف»^(۲۹) این تصاویر متضاد، ترس و هدفمندی راوی را با هم بازگو می کنند؛ ترس از بی ریشگی، از آلوده بودن به فرقی که او را در مقابل جامعه خودش و هر جامعه دیگری بیگانه می نماید، و آرمانی کردن جاندار یک موجودیت ریشه دار و هدفمند در جامعه ای از معنای مشترک، به مثابه شرطی طبیعی. اما هنگامی که دوباره اطمینان خاطر خود را باز می یابد و به خود می گوید، «آری، زندگی خوب است و جهان همچون گذشته بی تغییر برجای مانده است»^(۳۰) ماهیت خیال پردازانه این آرمانی کردن افشا می شود. این آرمانی کردن گذشته در شخصیت پدربزرگ راوی تجسم می یابد، کسی که راوی و مصطفی سعید هر دو به او احترام می گذارند و او را در «دنیایی پویا، تغییرناپذیر» و «بخشی از تاریخ» به شمار می آورند.^(۳۱) مصطفی سعید بعداً با اصرار به راوی می گوید، «پدربزرگت این راز را می داند» و در واقع به مرتبه والای معرفت هستی شناختی اشاره می کند که افراد سازگار با سادگی مفروض گذشته سستی از آن برخوردارند. راوی از این برخوردار بکه می خورد و می گوید «پدربزرگ من کدام راز را می داند؟ پدربزرگ من رازی ندارد»^(۳۲) به این ترتیب می بینیم که مصطفی سعید در جستجوی رازی است که معنای زندگی را تبیین کند، حال آنکه راوی همین معنا را با این باور جستجو می کند که پشت سادگی و خامی زندگی روستایی اطراف او هیچ