

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



دانشگاه کاشان
دانشکده علوم انسانی
گروه علوم اجتماعی

پایان نامه

جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد
در رشته مطالعات فرهنگی

عنوان:

جستوجوی معنای زندگی در زندگی روزمره‌ی ایرانی معاصر از منظر

گفتمان روشنفکری:

با نگاهی به رمان سمفونی مردگان اثر عباس معروفی

استاد راهنما:

دکتر مه‌رمان سهراب زاده

استاد مشاور:

دکتر اسدالله بابایی فرد

توسط:

حسین اسداللهی

شهریور ۱۳۹۳

این اثر را تقدیم می‌کنم به پدر و مادرم که سراسر
معنای زندگی هستند.

تشکر و قدردانی

در این جا بر خویش لازم می‌دانم از استاد گرامی و بزرگوار آقای دکتر مهراں سهراب زاده دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه کاشان که راهنمایی این جانب را در انجام تحقیق، پژوهش و نگارش این پایان‌نامه تقبل نموده‌اند و نیز برای همه بودن بی‌دریغشان تشکر و قدردانی نمایم. همچنین از آقای دکتر اسدالله بابایی فرد استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه کاشان در مقام مشاور که با مساعدت خویش مرا مورد لطف قرار داده‌اند کمال تشکر را دارم. در نهایت از تشریک مساعی آقای دکتر محسن شاطریان که داوری این پایان‌نامه را برعهده گرفته و در جلسه‌ی دفاعیه شرکت نمودند سپاسگزارم.

حسین اسداللهی

چکیده

تاریخ معاصر جامعه‌ی ایران شاهد وقایع و رویدادهای سیاسی - اجتماعی درخور توجهی در بطن خویش بوده است. وقایعی چون جنگ، کودتا، انقلاب که هر کدام به نوعی منجر به ایجاد تغییرات ساختاری و محتوایی در سطوح اجتماعی و فرهنگی این سرزمین بوده است. در این اثنا اقشار مختلف جامعه هر یک به گونه‌ای متفاوت متأثر از این جریان‌ها بوده‌اند که می‌توان بازتاب چنین تروماهای اجتماعی - سیاسی‌ای را در رفتارها و عملکردها و همچنین محصولات فکری و فرهنگی‌ای که هر کدام از این اقشار به گونه‌ای ایجاد می‌نمایند دریافت و پی‌گیری نمود.

در میان چنین محصولاتی رمان فارسی - به مثابه متأخرترین فرم ادبیات داستانی - متأثر از آثار بزرگانی چون صادق هدایت، هوشنگ گلشیری، علی‌الخصوص متفکران و نویسندگان بعد از انقلاب مشروطه به مثابه ابزاری کارآمد و در عین حال پر مخاطب نقش بسزایی در انعکاس و بازنمایی شرایط و اوضاع روحی و فکری جامعه‌ی ایرانی داشته است. که واکاوی درونی چنین آثاری امکاناتی را در اختیار پژوهشگران عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی قرار می‌دهد تا به لایه‌های پنهان ساختاری و ایدئولوژیک و در عین حال معناشناختی درون این متون که بازتابی از واقعیت محسوب می‌گردند، نگاهی نقادانه‌تر بیافکنند. که نتیجه‌ی چنین تلاشی که در زمره‌ی تاریخ‌نگاری نوین محسوب می‌گردد، از یک‌سو منجر به درک افق دید نویسندگان این متون - که اغلب از قشر روشنفکر جامعه‌ی ایران می‌باشند - نسبت به اوضاع اجتماعی - سیاسی روزگار خویش می‌گردد و از سوی امکانی را جهت پی‌بردن به این مهم فراهم می‌آورد که ایرانی معاصر، امروز در کجای تاریخ پیش روی خود ایستاده است.

بر همین اساس و با استفاده از روش‌شناسی تحلیل گفتمان با رویکرد انتقادی فرکلاف که به واقع روشی مناسب برای تحلیل چنین متون ادبی‌ای محسوب می‌گردد در این تحقیق به سراغ رمان **سمفونی مردگان** اثر عباس معروفی رفتیم تا به واکاوی لایه‌های درونی اثر از منظری انتقادی و معناشناختی در باب «معنای زندگی» بپردازیم.

آن‌چه از نتایج تحقیق بر می‌آید، ضمن اعتراض نویسنده به ساختارها و اوضاع و شرایط اجتماعی در بند باورهای کور به سنت‌ها و آمیختگی آن‌ها با فرایند قدرت، نگاه تراژیک آمیخته با درد و رنجی است که به مقوله‌ی زندگی و معنای آن دارد. البته نویسنده تلاش کرده است با روحیه‌ای آزادی‌خواهانه و با خلق فضایی از عدم تعین‌ها، امکان خلق تصویری از روزنه‌ی امید و امیدواری را در ذهن مخاطب روشن نگاه دارد.

کلمات کلیدی: گفتمان، رمان، معنای زندگی، روشنفکری، زندگی روزمره.

فهرست مطالب

عنوان صفحه

فصل اول: کلیات تحقیق

- ۱-۱. موضوع تحقیق..... ۱
- ۲-۱. زمینه، سابقه و تاریخچه‌ی موضوع تحقیق..... ۳
- ۳-۱. اهداف تحقیق..... ۱۵
- ۴-۱. اهمیت و ارزش تحقیق..... ۱۶
- ۵-۱. سؤال‌های تحقیق..... ۱۷
- ۶-۱. روش پژوهش..... ۱۷

فصل دوم: چهارچوب مفاهیم، ادبیات نظری و پیشینه‌ی تحقیق

- ۱-۲. مقدمه..... ۲۰
- ۲-۲. گفتمان و تعاریف..... ۲۱
- ۳-۲. سه بعد اصلی در مفهوم گفتمان..... ۲۴
- ۴-۲. رویکردهای نظری گفتمان..... ۲۵
- ۱-۴-۲. فوکو و گفتمان..... ۲۵
- ۲-۴-۲. آلتوسر و گفتمان..... ۲۸
- ۳-۴-۲. دریدا و گفتمان..... ۲۹
- ۴-۴-۲. رویکرد گفتمانی لاکلاو و موفه..... ۳۰
- ۵-۴-۲. رویکرد گفتمانی تئون وندایک..... ۳۱
- ۶-۴-۲. رویکرد گفتمانی روث و دایک..... ۳۳
- ۷-۴-۲. رویکرد گفتمانی نورمن فرکلاف..... ۳۴
- ۵-۲. معنای زندگی..... ۳۶
- ۱-۵-۲. کسوف معنا..... ۴۸
- ۲-۵-۲. نیچه و معنای زندگی..... ۵۱
- ۳-۵-۲. سارتر و معنای زندگی..... ۵۵
- ۴-۵-۲. هایدگر و معنای زندگی..... ۵۸

۶-۲. پیشینه‌ی پژوهش..... ۶۳

فصل سوم: روش پژوهش

۱-۳. مقدمه.....	۶۵
۲-۳. ضرورت‌های ظهور تحلیل گفتمان.....	۶۵
۱-۲-۳. تاریخچه‌ی تحلیل گفتمان.....	۶۸
۲-۲-۳. قابلیت‌ها و کارکردهای تحلیل گفتمان.....	۷۰
۳-۲-۳. تحلیل گفتمان به مثابه یک روش کیفی.....	۷۱
۴-۲-۳. پیش‌فرض‌های تحلیل گفتمان.....	۷۲
۵-۲-۳. اهداف تحلیل گفتمان.....	۷۳
۶-۲-۳. مراحل کلی تحلیل گفتمان.....	۷۳
۳-۳. تحلیل گفتمان انتقادی.....	۷۶
۱-۳-۳. ضرورت‌ رویکرد به تحلیل گفتمان انتقادی.....	۷۷
۲-۳-۳. تحلیل گفتمان انتقادی در نگاه فرکلاف.....	۸۰
۳-۳-۳. ارائه‌ی یک مدل سه بعدی تحلیل.....	۸۲
۴-۳-۳. سطح توصیف.....	۸۳
۵-۳-۳. سطح تفسیر.....	۸۶
۱-۵-۳-۳. بافت موقعیتی و نوع گفتمان.....	۸۷
۲-۵-۳-۳. میان‌متنی بودن و میان‌گفتمانی بودن.....	۸۷
۶-۳-۳. سطح تبیین.....	۸۹

فصل چهارم: یافته‌های تحقیق

۱-۴. مقدمه.....	۹۲
۲-۴. درباره‌ی نویسنده‌ی رمان.....	۹۲
۳-۴. خلاصه‌ی رمان با تکیه بر درون‌مایه.....	۹۳
۴-۴. موقعیت تاریخی و بافت اجتماعی رمان.....	۹۶
۵-۴. تحلیل گفتمان انتقادی رمان (سمفونی مردگان).....	۹۸
۱-۵-۴. تحلیل در سطح توصیف.....	۹۸
۲-۵-۴. تحلیل در سطح تفسیر.....	۱۰۴
۳-۵-۴. تحلیل در سطح تبیین.....	۱۱۰

فصل پنجم: بحث و نتیجه‌گیری

۱۱۵.....	۱-۵. مقدمه.....
۱۱۵.....	۲-۵. خلاصه مسئله، روش و نتایج.....
۱۱۵.....	۱-۲-۵. نگاهی دوباره به مسئله تحقیق.....
۱۱۷.....	۲-۲-۵. خلاصه‌ای از روش تحقیق.....
۱۱۷.....	۳-۲-۵. نگاهی اجمالی به برخی از نتایج و یافته‌ها.....
۱۲۰.....	۴-۲-۵. پاسخ‌گویی به سؤالات.....
۱۲۴.....	کتاب‌نامه.....

کلیات

۱-۱. موضوع تحقیق

اصطلاح "زندگی روزمره" را می‌توان از جمله مفاهیم سهل‌ممتنع در حوزه علوم اجتماعی و به ویژه عرصه‌ی مطالعات فرهنگی برشمرد، مفهومی که به گفته‌ی فدرستون تعریف آن بسیار دشوارتر از اکثر مفاهیم جامعه‌شناختی بوده است. «با این وجود در بحث‌های مربوط به فعل و انفعال میان "فرهنگ" و "ساختار" و ایجاد امر اجتماعی، زندگی روزمره در حکم عرصه‌ای که این فعل و انفعال در آن رخ می‌دهد اهمیت پیدا می‌کند» (بنت، ۱۳۸۶: ۷). از این منظر می‌توان زندگی روزمره را به مثابه بستر و زمینه‌ای در نظر گرفت که جامعه و محصولاتش در آن شکل می‌گیرند. «نظریه‌های انتقادی به ویژه نظریه‌های انتقادی زندگی روزمره برآنند که قلمروهای ارزشی علم و اخلاق و هنر که از جمله فعالیت‌ها و توان‌ها و قابلیت‌های برتر بشری هستند، از دل زندگی روزمره برخاسته‌اند» (لاجوردی، ۱۳۸۸: ۸). «زندگی روزمره زیست جهانی است که مهیاگر زمینه‌ای غایی بوده و تمام مفهوم پردازی‌ها، تعاریف و روایت‌های ما از آن سرچشمه می‌گیرد (فدرستون، ۱۳۸۰).

از سوی، «"چرخش زبانی"^۱ در علوم انسانی طی سه دهه‌ی گذشته موجب توجه فزاینده‌ای به اهمیت زبان و گفتمان در برساختن معرفت و ... شده است» (لی و پونیتون، ۱۳۹۱: ۲۳). «این علاقه در مجموعه‌ای از شکل‌های مختلف تحلیل گفتمانی/متنی انعکاس یافته است که ابزارهای مهمی برای پژوهش اجتماعی و فرهنگی شده‌اند» (همان).

در چنین شرایطی که سعی می‌شود همه چیز از منظر گفتمان‌های زبانی مورد ارزیابی قرار گیرد می‌توان مقوله‌ی "زندگی روزمره" را نیز به مثابه گفتمان در نظر آورد و از منظر گفتمانی به آن نگریست، یعنی فضایی زبان‌شناختی که در آن خلق معنا تحقق می‌یابد. طبق

1- Linguistic turn

نظر صاحب‌نظران این حوزه (تحلیل‌گفتمان) هیچ چیز خارج از محدوده‌ی گفتمان معنا پیدا نمی‌کند.

«نقطه‌ی شروع رویکردهای تحلیل‌گفتمان همان ادعای فلسفه‌ی زبانی ساختارگرا و پساساختارگراست، یعنی این که دسترسی ما به واقعیت همواره از طریق زبان است. ما با کمک زبان بازنمایی‌هایی از واقعیت خلق می‌کنیم که به هیچ‌وجه بازتابی از یک واقعیت از پیش موجود نیستند، در حقیقت زبان در برساختن واقعیت نقش دارد. این بدان معنا نیست که واقعیتی وجود ندارد، معانی و بازنمایی‌ها اموری واقعی‌اند. پدیده‌های فیزیکی نیز وجود دارند، اما صرفاً از طریق گفتمان معنا پیدا می‌کنند» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۱: ۲۹). «بدین ترتیب، زبان صرفاً مجرایی نیست که اطلاعات مربوط به وضعیت روحی و رفتار یا واقعیت‌های مربوط به جهان خارج را از طریق آن با یکدیگر در میان بگذاریم. به عکس، زبان "دستگاهی" است که خلق می‌کند و در نتیجه جهان اجتماعی را می‌سازد» (همان: ۳۰).

حال با توجه به چنین فضای گفتمانی - که داعیه‌ی نزدیک شدن انحصاری به دنیای معانی را در خویش دارد - طرح پرسش "چیستی معنای زندگی" علی‌رغم تمامی گستردگی و ابعاد وسیع و ماهیت چالش برانگیز آن این امکان را در اختیار ما قرار می‌دهد تا دریابیم و تأمل کنیم که آیا ایرانی امروز در میانه‌ی امواج پر تلاطم دنیای مدرن با تمامی متعلقات و وجوه پیچیده‌ی هستی‌شناختی‌اش در جست‌وجوی صخره‌های استوار امنی است یا برآشفته و دربند ساحل موج زندگی می‌باشد؟

اینکه مدرنیته و متعلقاتش تا چه اندازه به درون تار و پود جامعه‌ی ایرانی نفوذ کرده و با آن در آمیخته است تا بتوان نمود کلام فلاسفه و جامعه‌شناسان بزرگی نظیر نیچه و ماکس وبر در هیأت مقولاتی چون "عروج نیهیلیسم" و "از دست رفتن معنا" (در زندگی) را در بطن جامعه‌ی معاصر ایرانی به ویژه جامعه‌ی ایرانی پس از انقلاب مورد ارزیابی قرار دهیم نه تنها ضرورت پرسش "چیستی معنای زندگی" که نیاز به واسطه‌هایی مناسب جهت بررسی مسئله را نیز برجسته می‌سازد.

در این پژوهش جهت کاستن از گستردگی و پراکندگی بحث برآنیم تا از منظری روشنفکرانه موضوع‌مان را مورد کنکاش قرار دهیم تا در سایه‌ی این مهم هم امکانی را جهت داشتن نگاهی اجمالی به مقوله‌ی روشنفکری ایران بعد از انقلاب فراهم آورده باشیم و هم هدف اصلی‌مان که تحلیل بازتاب نگاه این قشر پویای جامعه نسبت به مقوله‌ی معنای زندگی می‌باشد را در قالب بررسی متن آثار ادبی ایشان دنبال کنیم. متون ادبی شامل ادبیات داستانی، رمان،

نمایشنامه و... (البته در اینجا بطور خاص رمان) به مثابه بخشی از قلمروهای ارزشی و فرهنگی برآمده از زمینه‌ی زیسته‌ی گفتمان زندگی روزمره، واسطه‌ای درخور و مناسب جهت نزدیک شدن به موضوع می‌باشد که هم ماهیت روشنفکرانه‌ی پرسش مورد نظر را در بر می‌گیرد و هم امکان تحدید و ارزیابی روش‌مند و به سامان آن را فراهم می‌آورد.

در باب مسئله‌ی «معنای زندگی» از منظر فلسفی بحث‌های در خور و عمیق و بسیاری صورت پذیرفته اما از منظری انتقادی و مفصل‌بندی این مسئله با پیچیدگی‌های زندگی روزمره چندان تلاشی صورت نگرفته است که البته می‌تواند ناشی از ابهام بیش از اندازه‌ی ماهیت این پرسش باشد، اما به نظر می‌رسد که رستن‌گاه معنا در جدی گرفتن همین ابهام‌ها نهفته است. با توجه به مطالب ذکر شده در مقدمه، در این پژوهش از شیوه‌ی تحلیل گفتمان انتقادی برای بررسی مسئله مدد خواهیم جست. و در پی مفصل‌بندی میان سه قلمرو "زندگی روزمره"، "معنای زندگی" و "روشنفکری" می‌باشیم.

۱-۲. زمینه، سابقه و تاریخچه‌ی موضوع تحقیق

اثبات شده است که در بین اغلب مفاهیم جامعه‌شناختی، تعریف مفهوم «زندگی روزمره» کار بی‌اندازه دشواری است. به نظر می‌رسد که علت، این باشد که زندگی روزمره زیست - جهانی^۱ است که مهیاگر زمینه‌ای غایی است که تمامی مفهوم‌پردازیه‌ها، تعاریف و روایت‌های ما از آن سرچشمه می‌گیرند. شاید بنیادی‌ترین مسئله برای جامعه‌شناسان و نظریه پردازان فرهنگ و رسانه‌ها در مبحث "زندگی روزمره"، مسئله‌ی ابهام بیش از اندازه‌ی این اصطلاح باشد (بنت، ۱۳۸۶: ۷). همان‌طور که فدرستون می‌گوید، زندگی روزمره «ظاهراً مقوله‌ای فرعی است که می‌توان همه‌ی خرده‌ریزهایی را که با تفکر منظم جور نمی‌آیند در آن ریخت» (فدرستون، ۱۹۹۵: ۵۵). دومین مسئله‌ای که بی‌درنگ برای نظریه‌پردازانی پیش می‌آید که می‌کوشند زندگی روزمره را مفهوم‌پردازی کنند، ماهیت ظاهراً "عادی" آن است، یعنی پیوستگی‌های اجتناب ناپذیری که با امور مأنوس، بدیهی انگاشته و عقل سلیمی دارد. از همین رو، مطالعه‌ی زندگی روزمره متضمن «این ضرورت است که فعالیت‌های خود فرد تابع همان معرفت عملی و روال‌هایی است که درباره‌ی ناهمگونی‌ها و بی‌نظم و نظام بودن آن‌ها به ندرت نظریه پرداز می‌شود» (همان).

1- life-world

زندگی روزمره اشکالی از زندگی هستند که ما به طور معمول آن‌ها را بی اهمیت و بدیهی می‌انگاریم. اعمالی مانند راه رفتن، ارتباط برقرار کردن، خرید، آشپزی، خوردن، لباس پوشیدن و غیره. زندگی روزمره، زندگی مردم معمولی جامعه است. واقعیت تجاری که برای ما عادت شده‌اند و در روندها و توالی کارها و ارتباط‌های هر روزه فراهم می‌شود و به‌طور عام‌تر چارچوب‌هایی از زمان و مکان وجود دارند که مشخص می‌کنند چه کاری، چه وقت، کجا و با چه کسی انجام شود. این رفتارها بدیهی و طبیعی انگاشته می‌شوند به طوری که می‌توان آن‌ها را به‌طور معمول انجام داد و بنابراین مثل همه‌ی چیزهایی که طبیعی تلقی می‌شوند مناسب یا حتی مطلوب در نظر گرفته و شکستن انتظاراتی مربوط به آن نیز معمولاً غیر منطقی و زشت تلقی می‌شود (چنی، ۲۰۰۲: ۱۰)

چنی معتقد است که آرزوهای فرهنگی و داستان‌های عام در اشکال دیگر بازنمایی در زندگی روزمره مانند اعمال اجتماعی از قبیل خرید، خوردن و عشق ورزیدن نفوذ کرده است (همان: ۶). زندگی روزمره زیست جهانی است که مهیاگر زمینه‌ی غایی بوده و تمام مفهوم‌پردازی‌ها، تعاریف و روایت‌های ما از آن سرچشمه می‌گیرد (فدرستون، ۱۳۸۰). در بستر زندگی روزمره جهان‌های گوناگون واقعیت و رؤیا و آن‌گونه که فدرستون می‌گوید جهان‌های صوری‌تری چون جهان علم و فلسفه و هنر در کنار هم زیست می‌کنند که امکان لغزش و برهم خوردن مرز بین این جهان‌ها در قالب محصولات برآمده از آن وجود دارد. البته برخی موقعیت‌های به لحاظ اجتماعی تضمین شده‌ای وجود دارد که در آن‌ها با چنین درهم آمیختن‌هایی مواجه می‌شویم، جایی که جهان رؤیا در کانون زندگی روزمره زیسته می‌شود مثل جشنواره‌ها و کارناوال‌ها. چنین لحظات تحریک کننده‌ای معمولاً به خوبی مرزبندی شده‌اند، با این حال می‌توان استدلال کرد که سرشت ترکیبی و ناهمگن زندگی روزمره به معنای این است که ادراکات رمزگذاری شده‌ی مضاعف^۱ و امور بازی‌گوشانه و آرزوها و رؤیاها، درون شکاف‌های روزمره به کمین نشسته‌اند و تهدید به فوران در درون آن می‌کنند. همان‌طور که شوتس و گارفینگل و اتنومندولوژیست‌ها خاطرنشان می‌کنند، مهارت عملی بدیهی انگاشته شده برای به توافق رسیدن با این جهان‌های گوناگون و عبور و مرور میان آن‌ها جالب توجه است (همان). می‌توان افزود که توان بسیج چنین ساخت مولد منطفی را که قادر است از عهده‌ی تنوع وسیع و به حد اعلا پیچیده‌ای از حیطه‌های متناهی معنا برآید نمی‌توان به مثابه‌ی امری از حیث تاریخی ثابت فهمید. در واقع سرشت و شمار قلمروهای متناهی معنا و درهم آمیختگی یا جدایی نسبی آن‌ها

1- doubly-coded

در زندگی روزمره را نمی‌توان به طور دقیق تعریف کرد بلکه باید در صدد فهم آن به مثابه‌ی یک فرآیند بود- و همان‌طور که نیچه خاطر نشان می‌کند، آنچه دارای تاریخ است تعریف ناشدنی است(همان).

از منظر انتقادی هانری لوفور فیلسوف و جامعه‌شناس هم‌عصر رولان بارت، تقریباً هم-زمان با او سنت مطالعاتی انتقادی زندگی روزمره را از منظری دیگر پی‌گرفت. هدف لفور بیش از آنکه مطالعه‌ی نشانه‌شناسانه‌ی اجزای زندگی روزمره باشد مؤکد ساختن این امر است که هر نوع نظریه‌پردازی می‌باید از زندگی روزمره کار خود را آغاز کند. به عبارت دیگر نزد لفور زندگی روزمره همان شأنی را دارد که سوژه نزد دکارت و بنابراین به دست دادن کلیت زندگی روزمره در متن سرمایه‌داری پسین، مهم‌ترین وظیفه‌ایست که لفور بر عهده‌ی نظریه‌پردازان می‌گذارد(لاجوردی، ۱۳۸۴). از نظر او مشخصه‌های زندگی روزمره در عصر جدید، مصرف‌گرایی و از خود بیگانگی است. وی این چنین جامعه‌ای را در تمامیت خود جامعه‌ای تروریست می‌نامد (لفور، ۱۹۷۱: ۱۸۷).

با این وجود لفور با اتخاذ دیدگاهی که خود آن را یوتوپایی می‌نامد، اما شباهت بسیاری با آرای هابرماس دارد، معتقد است که انسان با بازشناختن توان‌های بالقوه‌ی خود در متن زندگی روزمره و وقوف به ترور تبلیغاتی در فرهنگ مصرفی، یا به تعبیر هابرماس به استعمارگرایی سیستم، می‌توانند فعالانه کنش‌هایی رهایی بخش پیشه کنند و از جامعه‌ای بیگانه شده، بیگانگی زدایی کنند(لاجوردی، ۱۳۸۴). لفور در کتاب «نقد زندگی روزمره» (لفور، ۱۹۹۱) که الهام بخش متفکران و فعالان اجتماعی بسیاری شد می‌نویسد: «تلاش‌های فیلسوف نباید در سطح منزوی و آگاهی مجزا از [زندگی روزمره] یا سیطره و بُعدی گسسته باقی بماند... منبع نظریه‌های او کنش اجتماعی است، و او باید این نظریه‌ها را به واسطه‌ی آموزه‌های خود یا شعر و ادبیات به زندگی بازگرداند. تفکر دیالکتیکی می‌تواند و باید خود را در سطح آگاهی دیالکتیکی از زندگی... برساند: وحدت امر بلاواسطه و با واسطه، وحدت امر انتزاعی و امر انضمامی، وحدت خودانگیختگی فرهنگی و طبیعی. از این راه است که متفکر می‌تواند با گذر از ایدئولوژی و دانش خاص به فرهنگ و زبان و شاید درک مستقیم جهان و در هر صورت از زندگی روزمره! - آگاه شود... نظریه‌ی از خودبیگانگی و نظریه‌ی «انسان کامل» کماکان نیروی محرکه‌ای برای نقد زندگی روزمره هستند. این نظریات به ما کمک می‌کنند تا تحولات اجتماعی را در کلیت آن بازنمایی کنیم و جهت‌گیری آن را مشخص نماییم (لفور، ۱۹۹۱: ۷۶).

شاید بتوان مسئله‌ی "معنای زندگی" را مهم‌ترین مسئله‌ی چالش برانگیز و در عین حال مبهم هم‌بند با تاریخ حیات و هستی آدمی عنوان نمود، تا آنجا که ردپای مستور آن در آرای اغلب فلاسفه، روشنفکران و نویسندگان صاحب نام در درازای تاریخ بشر قابل پیگیری و تحلیل و تدقق است. گرچه می‌توان برای مسئله‌ی معنای زندگی تاریخی به درازای حیات بشری تصور کرد اما تقریباً از حدود پنجاه سال گذشته به این سو است که در قالب دغدغه‌ی پرابلماتیک فلسفی در ذیل مباحث عمده‌ی انسان‌شناختی طرح و بررسی شده است.

اگر به کتب فلسفه، کلام و اخلاق جهان گذشته بنگریم، بحثی تحت عنوان معنای زندگی در آن‌ها نمی‌بینیم. گویی معناداری زندگی امر مسلمی فرض و پایه‌های بحث‌های دیگر فلسفه، کلام و اخلاق بر آن نهاده شده است. آنچه در کتب پیشین به چشم می‌خورد بحث از خلقت، هدف کلی هستی و هدف از خلقت انسان است؛ آن هم نه بدان سان که عنوان یک بحث مستقل و فصل مستقلی قرار گیرد، بلکه در ضمن مباحث مربوط به خداشناسی و عدالت خداوند طرح می‌شد. پاسخ به پرسش‌های مربوط به هدف خلقت، هستی و خلقت انسان هم غالباً در حیطه‌ی کلام نقلی جستجو می‌شد. اما امروزه پاره‌ای از فیلسوفان اخلاق مستقلاً به این موضوع پرداخته و مقالات و کتب مختلفی در این زمینه به رشته‌ی تحریر درآورده اند. این کتب و مقالات گاه به معنای زندگی از دیدگاه ادیان پرداخته، که برای نمونه می‌توان کتاب معنای زندگی در ادیان جهان^۱ ویراسته‌ی جوزف رانزو^۲ و نانسی، م. مارتین^۳ را نام برد و گاه از منظر فلسفی و فارغ از نگاه دین؛ که مقالات کتاب «طلب حقیقت» گردآوری و ویراسته‌ی لوییس پویمن را می‌توان نمونه‌ای از این قبیل نوشته‌ها دانست (پویا زاده، ۱۳۸۲). اما پیش از هر چیز پرداختن به ماهیت پرسش معنای زندگی ضروری می‌نماید اینکه آیا اساساً پرسشی قابل پیگیری است یا شبه پرسشی که پرداختن به آن همچون ملعبه‌ای جهت خسران زمان است.

ایگلتون در ابتدای کتاب "معنای زندگی" (ایگلتون، ۲۰۰۷)، چنین می‌آورد که: آیا پرسش "معنای زندگی چیست؟" پرسشی اصیل است یا فقط این‌طور به نظر می‌رسد؟ آیا پاسخی برای آن وجود دارد یا این که به واقع، نوعی شبه پرسش است... (ایگلتون، ۱۳۸۸: ۱۱). پرسش "معنای زندگی چیست؟" در نگاه اول شبیه با آن است که بپرسیم "پایتخت آلبانی کجا است؟"، یا "عاج چه رنگی است؟" اما آیا واقعا این‌طور است، یا بیشتر به این پرسش شباهت دارد که "هندسه چه مزه‌ای می‌دهد؟" (همان: ۱۲).

1 - The Meaning of Life in the World Religion

2 - Joseph Runzo

3 - Nancy M. Martin

بخشی از مشکل نتیجه‌ی سردرگمی‌هایی است که از کاربردِ واژه‌ی "معنا" در عبارت "معنایِ زندگی چیست؟" ناشی می‌شود. از ابتدایِ قرن گذشته به بعد بحث‌هایِ زیادی در میانِ فلاسفه حول و حوش "معنا" و "شرط معنادار بودن" در جریان بوده و از این رهگذر توجه زیادی به مسائل مربوط به معنایِ واژه‌ها و جملات شده است. اما کاربردِ واژه‌ی "معنا" در عبارت "معنایِ زندگی چیست؟" با کاربردِ آن در عباراتی از قبیل "معنایِ استجهال چیست" یا "معنایِ میز چیست" یا "معنایِ علم چیست" یا "معنایِ معنا چیست" تفاوت زیادی دارد. در تمام این مواردِ اخیر سؤال از معنا یا کاربردِ واژه یا واژه‌هایِ مورد نظر است، به عبارت دیگر سؤال کننده یا خواهان تعریفِ واژه‌ایست و یا خواستار توضیح و تشریح بیشتر درباره‌ی کاربردِ آن واژه. اما در عبارتِ "معنایِ زندگی چیست؟" سؤال این نیست که: "معنایِ واژه‌ی زندگی چیست؟" پس سؤال در باره‌ی چیست؟ (نیلسن، ۱۳۹۰).

عده‌ای از متفکران این پرسش را بی‌معنا می‌دانند و برای این دیدگاه خود دلیلِ خوبی دارند. به موجبِ این دلیل، معنا مسئله‌ای است که به ساحتِ زبان تعلق دارد، نه اشیا. معنا به شیوه‌ی صحبت کردن ما درباره‌ی اشیاء مربوط می‌شود، نه ویژگی‌هایِ خود آن‌ها، از قبیل بافت، وزن، رنگ. یک کلمه یا دستگاهِ قلب‌نگار خود به خود معنایی ندارد، و تنها درجریانِ گفت-وگوهایِ ما است که معنا پیدا می‌کنند. بر اساسِ این نظریه، ما می‌توانیم با صحبت کردن درباره‌ی زندگی آن را معنا دار کنیم؛ اما زندگی به خودی خود نمی‌تواند معنایی بیش از یک ابر داشته باشد. به عنوانِ مثال، بی‌معنا است که درباره‌ی صدق یا کذب یک قطعه ابر صحبت کنیم. صدق یا کذب، کارکردِ گزاره‌های انسانی ما درباره‌ی ابر است (ایگلتن، ۱۳۸۸: ۱۲).

تامسون (۲۰۰۳) معتقد است که پرسشِ بی‌پاسخ^۱ پرسشی است که پاسخی ندارد و این کاملاً با پرسشی که هیچ‌کس پاسخِ آن را نمی‌داند متفاوت است. به باورِ وی شبه‌پرسش، پرسش‌هایی هستند که یا به لحاظ منطقی دارایِ فرم و ساختار نادرستی می‌باشند، نظیر این پرسش که "پاسخ با این سؤال کدام است؟"، یا پرسش‌هایی که بر مبنایِ پیش فرض‌هایِ نادرستی بنا شده‌اند؛ نظیر این پرسش که "آیا شما اجناسِ دزدیده شده را در خانه یا محل کار پنهان کرده اید؟" آن هم از کسی که اموال مسروقه را برنداشته است. و دسته‌ی سوم پرسش-هایی که پرسش‌هایِ زیادی را درون خویش دارند نظیر "رابطه‌ی میانِ ذهن و مغز چیست؟" (تامسون، ۲۰۰۳: ۵). وی معتقد است که پرسشِ "چیستیِ معنایِ زندگی؟" می‌تواند

1 - Unanswerable Question

درون هر کدام از این مقولات [ذکر شده] بگنجد، بویژه مورد دوم و سوم. با این وجود، این مورد آنچنان پرسش بی پاسخی نیست بلکه نسبتاً یک "شبه پرسش" می‌باشد (همان).
حال آن‌که افرادی نظیر کاتینگهام پرسش از معنای زندگی را پرسشی درست میدانند [نه شبه پرسش]؛ اگر ما کل این زمینه [جهان هستی] را نامعقول، بی آغاز و انجام، بدون هرگونه طراحی و رها بشماریم، در این صورت سخن گفتن از معناداری جزء کوچکی از این مجموعه‌ی نامتناهی، به نام انسان، لغو و بیهوده می‌گردد؛ چرا که در این صورت ما درون یک کل عظیم و حیرت‌آوری قرار داریم که بر آن هیچ نوع ضرورت و عقلانیتی حاکم نیست و همه چیز با تصادف تبیین و تحلیل می‌گردد. طبیعی است که در درون این کل، وجود انسان نیز بر اساس تصادف تبیین و تحلیل شود (کاتینگهام، ۲۰۰۳: ۸).

برای دوری از هرگونه خلط و التباس در طرح مسئله‌ی معنای زندگی ما باید:

الف. بین شیوه‌ی پرداختن فیلسوفان و متکلمان جدید به این مسئله، با شیوه‌ی پرداختن قدما به موضوعات مشابهی مانند بحث از سعادت تفکیک قائل شویم. هرچند هر یک از این دو شیوه می‌تواند در شیوه‌ی دیگر تأثیر گذارد و آن را تکمیل کند.

ب. بین مفهوم "معنای زندگی" آن گونه که برای انسان مدرن مطرح است و مفاهیم مشابه دینی آن در متون مقدس از قبیل مفهوم رستگاری، نجات، فلاح و مانند آن تفکیک کنیم، چرا که هر یک از این مفاهیم در درون متون خاص خود و مبتنی بر مبانی و مسلمات خاص خود، دارای بار معنایی ویژه‌ای است.

ج. بین شیوه‌ی دینی طرح این مسئله و شیوه‌ی فلسفی یا کلامی آن تفکیک کنیم. تردیدی نیست که بحث از معنای زندگی به طور تنگاتنگی با مقولات دینی گره خورده است، ولی تفکیک شیوه‌ی طرح مباحث به روشن شدن مرزها و دقت در روش‌شناسی پرداختن به سؤالات و شیوه‌ی آزمون آن‌ها کمک می‌کند (علیزمانی، ۱۳۸۶).

د. همچنین ما باید بین مباحث پیشینی عقلی و مباحث پسینی [تجربی] روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی تفکیک قائل شویم. قدمای ما در این گونه مباحث رویکردی پیشینی داشتند. آن‌ها در طرح مسئله و در شیوه‌ی پاسخ‌گویی به آن با تکیه بر استدلال‌های فلسفی پیشینی، سعی در حل این معضلات داشتند در حالی که مواجهه‌ی انسان مدرن با این گونه مباحث، مواجهه‌ای پسینی و تجربی و متکی بر شواهد آماری و تجربی است (همان). انسان جدید به دلیل درگیری ملموس و عینی با بحران پوچی، ناامیدی، تنهایی و از خودبیگانگی به

سوی این مباحث کشیده شده است و در صدد یافتن راه حلی عینی و ملموس برای دردهای وجودی خویش است (کاتینگهام، ۲۰۰۳).

تردیدی نیست که یکی از جنبه های بحث معنای زندگی، بحث از معنای دردها و رنج- هاست، ولی نمی توان همه ی بحث معنای زندگی را به این بحث ارجاع داد و به آن فروکاست. از این رو، حتی کسانی که منکر وجود درد و رنج هستند و آن را نوعی توهم می شمارند و یا کسانی که نظام جهان را خیر غالب می شمارند و شرور و رنج ها را در مقایسه با خیرات مغلوب می دانند، به بحث از معنای زندگی می پردازند. در واقع، بحث از معنای زندگی ناشی از عطش سرشار انسان به حل راز هستی و چرایی وجود است. انسان در طلب معنای زندگی در پی ارائه ی تبیین معقولی از چرایی زندگی است که این طلب نیز خود از سؤال دیگری ناشی می شود که چرا چیزی هست، به جای آن که نباشد؟ چرا وجود و نه عدم؟ (همان: ۷). بنابراین بر مبنای همین مختصر که آمد می بینیم که بحث از «معنای زندگی» را بیشتر می توان در حوزه ی فعالیت های روشنفکرانه در نظر آورد یعنی آنان که تمایلی برای ساده گذر کردن از کنار آنچه زندگی خوانده می شود و مناسبات گسترده ی آن را ندارند.

اگر به ریشه ی واژه ی فرانسوی "روشنفکر" یعنی intellectual برگردیم می بینیم که مشتق از کلمه ی لاتینی intelligere به معنایی تفکیک کردن است. روشن فکر در واقع فردی است که دارای قدرت تفکیک کردن میان امور است و به همین دلیل نیز نماینده ی عقل انتقادی در جامعه است. لذا اندیشه ی انتقادی به معنای نقد کردن و ایراد گرفتن نیست، بلکه به معنای سنجش است. کلمه ی نقد^۱ که محور معرفتی فلسفه ی کانت است، از ریشه ی یونانی krinein به معنایی تفکیک کردن مشتق می شود. ولی از آن جا که کلمه ی crisis هم از همین ریشه مشتق می شود، پس می توان گفت که عقل انتقادی عقلی است که ایجاد کننده ی بحران است و روشن فکر نیز به عنوان نماینده ی عقل انتقادی در جامعه بحران ساز است. شاید به همین دلیل بتوان گفت که روشن فکر با ایجاد بحران در مفاهیم، هنجارها و معیارهای اجتماعی راه را برای بحث و گفت و گوی دموکراتیک و تمرین دموکراسی هموار می کند (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۲۷۳-۲۷۲).

منشأ روشن فکران جدید را عموماً دانشگاه های اروپایی قرون وسطی می دانند. رشد دانشگاه ها همراه با گسترش آموزش، شکل گیری یک طبقه ی روشن فکر را که یک کاست روحانی نبود و اعضایش از محیط های اجتماعی مختلف تأمین می شدند، ممکن ساخت.

1- critique

اندیشمندان عصر روشنگری زاده‌ی این طبقه‌ی روشنفکر بودند. به خصوص در فرانسه، روشنفکران به واسطه‌ی مخالفت با طبقه‌ی حاکمه و کلیسای وابسته به "رژیم کهن"، خود را به عنوان نقادان جامعه جا انداختند. روشنفکران جدید را غالباً در همین نقش نقادی از جامعه شناخته‌اند (باتامور، ۱۳۷۱).

بدون شک احصاء اندیشه و تفکر را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن زمینه‌ها و بسترهای زمانی و مکانی آن‌ها مورد بحث و ارزیابی قرار داد همان زمینه و بستری که "زیست جهان" صاحبان اندیشه را شامل می‌شود. نظام معرفتی انسان‌ها، در طی سالیان دراز و تحت تأثیر تاریخ، فلسفه و شرایط اجتماعی - که عناصر تشکیل دهنده‌ی زیست جهان هستند - شکل می‌گیرد و به نظر می‌رسد که نظام معرفتی و ذخائر فرهنگی انسان‌ها در هر جامعه‌ای، ویژگی‌های انحصاری همان جامعه را منعکس می‌کنند. هر جامعه‌ای روشنفکران خاص خود را دارد. جوامع ابتدایی علی‌رغم تمایز نیافتگی و قلت سنت‌های فکری در جامعه، صاحبان فکر خود را داشتند. روشنفکرانی که می‌توان آن‌ها را "روشنفکران برین" نامید (شیلز، ۱۹۷۲؛ بلوف، ۱۹۸۵). هابرماس (۱۳۸۱: ۲۲۴) معتقد است که افراد نمی‌توانند از زیست‌جهانی که با آن اجتماعی شده‌اند، خارج شده و خارج از آن فکر کنند؛ زیرا زیست جهان، حدود افق عمل و آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند. از سوی دیگر آن‌چه مدرن یا سنتی بودن جامعه را تعیین می‌کند، ویژگی‌های زیست‌جهان آن جامعه است. تفاوت جامعه‌ی مدرن با جامعه‌ی سنتی، در این واقعیت نهفته است که عنصر نقد و ارزیابی انتقادی در جامعه مدرن، امری فراگیر است و موجب تحول زیست جهان سنتی به مدرن می‌شود. همچنین، باید اضافه کرد که عاملان اولیه این تحول تاریخی، روشنفکران بوده‌اند که با ارزیابی انتقادی عناصر زیست جهان سنتی، امکان مباحثه را بر اساس تشخیص عقلانی افراد فراهم آوردند. در واقع روشنفکران با ایجاد هسته‌های اولیه‌ی مباحثه، موجب تحول جامعه از سنت به مدرن می‌شوند (عبداللهیان و اجاق، ۱۳۸۵؛ عبداللهیان، ۱۳۸۱).

پُل والری در نوشته‌ی خود تحت عنوان وضعیت بودلر^۱ می‌نویسد: «انسان مدرن برده و بنده‌ی «مدرنیته است». منظور این است که مدرنیته به صورت سرنوشت اجتناب‌ناپذیر ما درآمد است. سرنوشتی که همچون رویدادی هستی‌شناختی رابطه‌ی میان انسان و جهان و انسان و انسان را تغییر داده است (جهانگلو، ۱۳۸۸: ۱۷).

1- Situation de Baubaire

این سرنوشت همواره به شکل یک پیکار دائمی (پیکار مدرنیته با سنت) و یک حرکت پیوسته و مداوم جلوه می‌کرده که به قول مردم‌شناس فرانسوی ژرژ بلانديه^۱ عدم قطعیت و تعیین ناپذیری را به همراه دارد. شاید به همین دلیل است که به قول اوکتاویو پاز^۲ «مدرنیته پیوسته تغییر شکل می‌دهد و ما هرگز موفق نمی‌شویم که آن را به چنگ بیاوریم» (همان). به همین جهت شاید بتوان گفت که مدرنیته معنای واحدی ندارد، چون خود پیوسته در جست‌وجوی معناست. ویژگی جست‌وجوی معنی، از مدرنیته یک عنصر بحران‌ساز می‌سازد. مدرنیته خود فرزند بحران است، چون با تفکیک از سنت هویت خود را آشکار می‌سازد (همان: ۱۹).

با شروع مدرنیته است که روشنفکران به منزله‌ی سوژه‌های تاریخی (که در گذشته از آن‌ها به عنوان فرزندان، فیلسوفان یا ادیبان یاد می‌شد) یک مجموعه‌ی فرهنگی با مشخصات معین را تشکیل می‌دهند. قبل از انقلاب اکتبر روسیه، برای نخستین بار در اثر رمان نویسی به نام «بویریکین» کلمه‌ی روسی «انتلیجنتسیا» برای توصیف افرادی به کار رفت که بر ضد نابرابری جامعه‌ی تزاری روسیه می‌جنگیدند (آرون، ۱۹۵۷). با وجود این، حضور روشنفکران در میدان مدرنیته به عنوان یک گروه اجتماعی که با تکیه به آرمان‌های عادلانه و اخلاقی، گستاخی قدرت را افشا می‌کرد و به عنوان «وجدان آگاه» جامعه‌ی مدنی سخن می‌گفت با پرونده‌ی دریفوس و بیانیه‌ی معروف روشنفکران آغاز شد (جهانبگلو، ۱۳۷۵).

قشر روشنفکر ایرانی گرچه با ظهور طبقات متوسط در دوره‌ی حکومت پهلوی ظاهر شد، اما روشنفکر ایرانی تولدش به صورت منفرد در خارج از ایران صورت گرفت. اولین روشنفکران کسانی بودند که به مهاجرت (به عنوان نماینده‌ی سیاسی کشور یا دانشجوی) در کشورهای غربی و پرورش در فضای آن دیار پرداختند. این روشنفکران محصولی بومی نبودند و از دل پدیده‌های ساختاری و شرایط جدید اجتماعی در کشور به وجود نیامدند، بلکه روشنفکران "پیش‌قراولی" بودند که بنا بود مهندسی پروژه‌ی مدرن‌سازی ایران را که در آن زمان با "غربی شدن" همراه بود به عهده گیرند (کاظمی، ۱۳۸۳: ۴۶-۴۵). تولد روشنفکر ایرانی به مثابه یک قشر، تنها هنگامی ممکن شد که نظام حکومتی متمرکز در عصر رضاخان، نظام دیوانسالارانه‌ای را پدید آورد. افزایش جمعیت، توسعه‌ی شهرنشینی، گسترش رسانه‌های همگانی و عمومی شدن آموزش، پیدایش طبقات جدید، ایجاد جایگاه‌های شغلی جدید در دل جامعه‌ی نوسازی شده، افزایش تعداد مدارس و دانشگاه‌ها، توانست جامعه‌ی سنتی را دچار دگرگونی جدی نماید (همان):

1 - Balandier

2 - Octavio Paz

۴۶). با این وجود، این نکته که روشنفکری محصولِ مدرنیته است، به این معنا نیست که روشنفکری لزوماً محصول غربی است. روشنفکر از نوعی الگوی عام برخوردار است که در غرب ریشه دارد. اما در قالب الگوهای خاص فرهنگی و اجتماعی متجلی می‌شود (همان: ۴۷). ادوارد سعید (۱۳۷۷) بر آن است: «همه‌ی ما بدون استثنا به نوعی اجتماع ملی، مذهبی یا قومی متعلقیم. هیچ‌یک از ما- هر قدر صدای اعتراضمان بلند باشد- فراتر از ارتباط ارگانیکی قرار نداریم که ما را از قید و بند خانواده، اجتماع و البته ملیت رها کند.» (سعید، ۱۳۷۷: ۷۵).

قشر روشنفکر، برآمده از طبقات جدید و متوسط است. سابق بر این ما با روحانیون، علمای دین، ادیب و شاعر، فیلسوف، فقیه و یا سیاستمدار حرفه‌ای مواجه بودیم، اینها هیچ‌کدام قشر روشنفکری را فی‌نفسه تشکیل نمی‌دادند. روشنفکران وقتی بوجود آمدند که جامعه‌ی ما واجد طبقات و اقشار مدرن گردید و از لایه‌ی یکدست سنتی خارج شد (کاضمی، ۱۳۸۳: ۴۶).

روشنفکری ایرانی، فرایندی پیچیده و پویاست و رفتارها و ریکردهای متنوعی را در بر می‌گیرد و آن را نمی‌توان با منطق دوتایی (دو ارزشی) توضیح داد، بلکه به منطق چندگزینه‌ای نیاز داریم. روشنفکری ایرانی و "فراشد" سکولار شدن در آن، رویدادی همچنان در حال وقوع است که آن را با "منطق فازی" بهتر می‌توان توصیف کرد تا منطق دوتایی که تو گویی از دو جناح متعین تشکیل شده است و ادعا می‌شود که یک جناح، سکولار و به طرز ناب عقلانی و یکسره برکنار از هر چه غیر عقلانی و ایدئولوژیک است و جناح دیگر، دینی و ناسکولار (فراستخواه، ۱۳۸۳).

روشنفکری ایرانی، حاوی تجربه‌های نا آرام، کثیر و سیالی است که جدال سنت-تجدد را همچون یک آگاهی سیاره‌ای، در جانب ایرانی شبکه‌ی جهانی پدیدار می‌سازد و در این بحبوحه، عرفی شدن و سکولار شدن، عنوانی برای یک حزب یا جناح خاص نیست بلکه عبارت دیگری از چالش‌های مدرنیته است که هر چند طی سده‌های گذشته، ابتدا در غرب تجربه شده ولی در حال گسترش به صورت‌های متنوع و در مقیاس جهانی است. بدین ترتیب تجربه‌ی جدال روشنفکری در ایران، تجربه‌ای محلی است و در عین حال، نسبتی نیز با آگاهی‌های جهانی دارد و در نتیجه تجربه‌ای "محلی- جهانی" است و سکولار شدن یکی از چالش‌های مرکزی این تجربه‌ی جدالی است ... در بحبوحه‌ی چالش سکولار شدن، عقلانیت و عرف، طالب آن است که از سیطره‌ی نهادها و دستگاه‌های مفهومی و اجتماعی شرعی رهایی پیدا کند و دنیا و طبیعت و رویکرد تجربی و زندگی این جهانی و حسابگری خردمندانه‌ی بهبود و