



بررسی گفتمان های پیشامدرن، مدرن و پسا مدرن در دوره های زمانی متوالی از آثار اکبر رادی*

• نیلوفر باغبان مشیری^۱
• اسماعیل عالی زاد^۲

چکیده

اکبر رادی را از دیدگاه سیاسی عموماً نویسنده ای چپ‌گرا شناخته‌اند. اما پژوهش حاضر تلاش می‌کند از منظری جامعه‌شناسانه و با بررسی آثار مکتوب وی طی چهار دهه فعالیت نویسندگی، نگاه او را به وجوه مختلف زندگی مدرن - سرمایه‌داری، فردگرایی و آزادی‌های فردی، تولید تکنولوژیک، بوروکراسی، ناسیونالیسم و... - بررسی کند. موضع‌گیری رادی در این زمینه‌ها و توجه‌اش به برخی از صداهای به حاشیه رانده شده نشان‌گر درجه‌ای از خویشاوندی اندیشه او با هر یک از پارادایم‌های پیشامدرن، مدرن و پسامدرن است. برای تعریف شاخص‌های مورد نیاز از یادداشت‌های متفکرینی چون پیتر برگر، توماس لاکمن و آنتونی گیدنز سود جست‌ه‌ایم.

واژگان کلیدی:

جامعه‌شناسی ادبیات، اکبر رادی، مدرنیته، پست‌مدرنیسم

**این مقاله در چهارمین همایش رادی‌شناسی به عنوان پژوهش برگزیده معرفی شد.
۱- دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس n.b.moshiri@gmail.com
۲- عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی aalizad@atu.ac.ir

طرح مسئله

با آغاز فرایند مدرنیزاسیون، مسائل و مشکلات مربوط به آن نیز آغاز شدند. گسترش شهرنشینی، صنعتی شدن، نظام‌های آموزشی اجباری و تخصصی شدن مشاغل، تغییرات خاصی را در حوزه آگاهی، پیدایش مسائل اجتماعی و جایگاه نهادهای اجتماعی به همراه آورد و کم‌کم توجه جامعه علمی را به خود جلب کرد. مطالعات و آسیب‌شناسی‌های مربوط به انحرافات اجتماعی توسط مکتب شیکاگو نمونه‌ای از تلاش برای حل این مسائل بود. از دیگر موضوعات مهم مورد بحث در جامعه‌مدرن‌را، تغییر تعاریف از هویت و استحاله عناصر اعتبار دهنده به آن تشکیل می‌داد. مدرنیته گنجینه‌ای از مواهب را برای انسان به ارمغان آورده بود که تنها شامل رفاه، بهداشت، تفریح، فراغت، مسکن و زندگی راحت تر برای بخش بزرگی از افراد نبود بلکه بعد انسانی آن نیز چشم‌گیر بود: توجه به حقوق کودکان و زنان، آزادی‌های فردی در حوزه اقتصاد و سبک زندگی، دموکراسی و ... با این اوصاف، روی دیگر سکه مرارت‌های ناشی از بی‌معنایی و چندپارگی‌های حیات اجتماعی از یک سو و سنگینی مسئولیت‌های ناشی از آزادی‌های گسترده از گزینه‌های بی‌شمار و اضطراب توأم با آن بود که احساسی نوستالژیک نسبت به آرامش گذشته را در پی داشت. فردگرایی و فایده‌گرایی جامعه‌مدرن از نظر اندیش‌مندانی چون آرنست زمینه‌ساز و زنگ خطری برای شکل‌گیری جوامع توده‌ای بود که می‌توانستند فجایی چون فاشیسم و توتالیتریسم را در بطن خود پرورش دهند (آرنست ۱۳۲۳: ۳۰۱). با وجود تلاش‌ها و مباحثات فراوان در این حوزه، این نگرانی‌ها به قوت خود پابرجا مانده‌اند و هر جامعه‌ای بنا به شرایط خود در جستجوی راهکاری در این زمینه است.

پیامدهای مدرنیته در جوامع توسعه‌یافته در مقایسه با جوامع در حال توسعه هم‌اشتراکات و هم‌افتراقاتی دارد. آنچه وارونگی روش‌شناختی نامیده می‌شود یکی از این تفاوت‌هاست. به این معنا که در جوامع توسعه‌یافته ابتدا تغییر در آگاهی و اندیشه است که به تغییرات زندگی مادی می‌انجامد اما در جوامع به اصطلاح جهان سوم با ورود توسعه و نوسازی نیاز به تغییراتی در آگاهی و جهان‌بینی افراد جامعه احساس می‌شود (قادری ۱۳۷۸: ص ۱۸۷). طبیعتاً ورود مدرنیزاسیون به ایران نیز با دشواری‌ها، تبعات، مقاومت‌ها و مسائلی نظیر آن همراه بوده است. اکبر رادی به علت آشنایی با شرایط اجتماعی زمان خویش و توانایی در بازتابانیدن واقعیت‌های آن، همواره مورد تحسین قرار گرفته است. نمایش‌نامه‌های وی انعکاس‌دهنده‌ی مناسبی از وضعیت و مسائل جامعه ایران در طول چهار دهه‌ی متوالی از دوره‌ای هستند که در آن عناصری از پارادایم‌های پیشامدرن، مدرن و پسامدرن با هم دست به‌گریبانند.

رادی این هم‌زمانی‌ها، منازعات، سازش‌ها و دگرگونی‌ها را چگونه به تصویر می‌کشد و چه

موضعی نسبت به آن‌ها اتخاذ می‌کند؟ از نوشته‌های او چگونه درکی از جامعه‌ی ایرانی می‌توان به دست آورد؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که در این پژوهش تلاش می‌کنیم پاسخی برای آن‌ها بیابیم. چهارچوب نظری مورد نیاز برای این کار را بیش از همه از اندیشه‌های پیتر برگر و آنتونی گیدنز استخراج خواهیم کرد.

ملاحظات نظری و روشی

از ابتدای گسترش شهرنشینی و آغاز شکل‌گیری مدرنیته، دغدغه بسیاری از جامعه‌شناسان را کنده شدن از جامعه سنتی و شاخصه‌های آن تشکیل می‌داد. افرادی چون توکویل، تونیس، دورکیم و زیمل - که گاه نخستین جامعه‌شناس مدرنیته نامیده می‌شود - بر مکاتب و اندیشه‌های بعدی تأثیر گذارند. واژه پست‌مدرنیسم نیز نخستین بار توسط سی‌رایت میلز و البته بدون هیچ توضیحی استعمال شد و بعدها در نوشته‌های دیگرانی چون بودریار، لیوتار و ... به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت. در این بین پیتر برگر و پس از آن، آنتونی گیدنز، بیش از همه و به شیوه‌ای ساخت‌یافته به رابطه مدرنیته و پست‌مدرنیسم با مقوله هویت و آگاهی پرداخته و تفاوت وضعیت کشورهای در حال توسعه را با جوامع توسعه یافته مورد توجه قرار دادند.

گرچه نگارنده از لحاظ تحلیل نظری موضع خنثایی اتخاذ می‌کند، در انتخاب روش تحقیق از اندیشه فیلسوف پسامدرن، ژاک دریدا سود برده که روش "واسازی"^۱ را برای تحلیل هر نوع متنی و از جمله متون ادبی پیشنهاد می‌کند. گرچه دریدا توصیف این روش را اصولاً نادرست می‌داند، به شیوه‌ای اجمالی می‌توان واسازی را کشف تمام آن چیزهایی دانست که نگارنده متن تعمدی در ابراز آن نداشته و شاید حتی خود نسبت به آن بی‌اطلاع بوده است. هدف پژوهش حاضر آن است که در کنار تحلیل محتوای کیفی نوشته‌های اکبر رادی، تا حد امکان و با استفاده از آنچه گاه خواندن بین‌سطور نامیده می‌شود، به مقولاتی کمتر آشکار نیز دست یابیم.

به این منظور مجموعه‌ای از آثار اکبر رادی انتخاب شدند که به شاخص‌های مرتبط با چارچوب نظری این پژوهش پرداخته بودند و دوره‌های زمانی متفاوتی - از دهه ۱۳۴۰ تا ۱۳۸۰ - را در بر می‌گرفتند. این نوشته‌ها به مواردی چون خردابزاری، سرمایه‌داری، فردگرایی و آزادی‌های فردی، تولید تکنولوژیک، بوروکراسی، شکل‌گیری هویت، اضطراب‌های وجودی، خرد تاریخ، ناسیونالیسم، دین، پادفرهنگ‌ها و تضادهای دوره مدرن توجه و نقش حضور آنان را در جامعه تشریح می‌کنند.

ساخت آگاهی

پیتر برگر و همکارانش (۱۹۷۳) در ذهن بی خانمان (The Homeless Mind) به نوعی از جامعه‌شناسی شناخت در دنیای مدرن با رهیافت پدیدارشناختی شوتس پرداختند که پیش‌تر در "ساخت اجتماعی واقعیت" (social construction of reality) به طور مبسوط به آن پرداخته شده بود (برگر ۱۳۸۱: ص ۲۵). مولفان جامعه را به مثابه دیالکتیکی میان داده‌های ذهنی و عینی در نظر می‌گیرند و به تعاملی دوسویه بین واقعیت بیرونی و آگاهی درونی قائلند. آگاهی در حقیقت الگوی سازمان داده شده و منظم است که جامعه‌شناسی شناخت وظیفه توصیف این مجموعه‌های آگاهی را بر عهده می‌گیرد (برگر ۱۳۸۱: ص ۲۸). پروسه اساسی و دیالکتیک میان آگاهی و جامعه از سه گام تشکیل می‌شود: بیرونی کردن (externalization)، عینی سازی (objectivation) و درونی کردن (internalization). بیرونی کردن فرایند مداومی است که از خلال آن انسان از طریق فعالیت‌های فیزیکی و روانی در جهان بیرون اثرگذار می‌شود. زمانی که این محصولات انسانی در برابر خالق خود به عنوان شیء‌ای بیرونی می‌ایستند فرایند عینی سازی رخ داده است. افراد از طریق درونی کردن این واقعیت را مجدداً از آن خود می‌کند و ساختارهای جهان آبجکتیو را به آگاهی ساجکتیو تغییر شکل می‌دهد. در نتیجه‌ی همین فرایند درونی سازی است که می‌توان گفت انسان محصول جامعه است (برگر ۱۳۷۵: ۱۵۰-۱۸۰).

رادی از آن دست آدم‌هایی است که تنها واقعیت‌ها را حائز ارزش پرداخت می‌داند. همین واقع‌گرایی او و شیفتگی‌اش نسبت به عینیت است که وی را به سوی نمایشنامه‌نویسی سوق می‌دهد تا حرف و عمل و لحظه حاضر را توصیف کند و کمتر وارد خیال پردازی و پرداختن به ذهنیت شخصیت‌ها شود. همین علاقه رادی به عینیت است که مظلومان را قربانی گونه‌ای از نقص عضو به تصویر می‌کشد. لازم است که آن‌ها انگشت، چشم یا عضو دیگری را از دست داده باشند تا بر محرومیتشان صحنه‌گذارده شود. اما تمام این‌ها او را از ناخنک زدن به نوعی از جامعه‌شناسی معرفت-با تأثیری تمام و کمال از اندیشه مارکس- باز نمی‌دارد. خلق آگاهی طبقاتی مهمترین هدف قهرمانان رادی است. او طبقه کارگر و دهقانان را فاقد آگاهی انقلابی می‌داند، بر خلاف طبقه سرمایه دار و ملاک که به خوبی بر منافع خویش و شیوه‌های انباشت سرمایه آگاهند. رادی انفعال را به هیچ قیمتی نمی‌پذیرد و از تسلیم شدن در برابر عینیت بیرونی و فراموش کردن عاملیت انسان و نقش او به عنوان منشاء اثر-که برگر به آن می‌پردازد- بیزار است. در عین حال کوچکترین ثمره‌ای برای تلاش‌های روشنفکری قائل نمی‌شود. غیر از دوره کوتاهی از امیدواری که ردپای آن را در پلکان می‌توان دید، تمام مبارزات عقیم می‌مانند. رادی خود گرفتار جبری می‌شود که آن را محکوم می‌سازد و همچون بسیاری از قهرمانانش ناامیدانه تلاش می‌کند از نتیجه‌گرایی بگریزد- قهرمانان بلندپروازی که آرزوی نجات جامعه را دارند اما از نجات تنها یک فرد نیز بازمی‌

مانند. موضع‌گیری او را بنابر دسته‌بندی گیدنز می‌توان نوعی بدبینی cynical قلمداد کرد که بر خلاف پذیرش پراگماتیک بی‌تفاوت نیست و نگرانی‌ها را نادیده نمی‌گیرد، اما تلویحا بیانگر این نکته است که صرف نظر از عملی که صورت می‌گیرد، آینده تاریکی در انتظار ماست، رویکردی که با مشارکت پیشرفته- که با منابع خطر درگیر می‌شود، همراه با امیدواری نسبت به آینده است و مبنای جنبش‌های اجتماعی قرار می‌گیرد- فاصله زیادی دارد (Giddens, 1990: 137).

مدرنیته و سرمایه‌داری

اصطلاح تجدد (modernity) به معنای بسیار کلی در اشاره به نهادها و شیوه‌های رفتاری خاص به کار می‌رود که ابتدا در اروپای بعد از دوره ملوک‌الطوایفی به عرصه ظهور رسید و در قرن بیستم با سرعت فراوانی جهانی شد. دو بعد محوری تجدد، صنعت‌گرایی (industrial-ism) و سرمایه‌داری است که این دومی بازارهای رقابتی و تبدیل نیروی کار به کالای قابل عرضه را در بر می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۳۳). عقل‌ابزاری اینک به نوعی نظام معرفتی اقتدارگرا با مرجعیت درونی بدل‌گشته و جهانی شدن فعالیت اقتصادی و اجتماعی، کنترل بر طبیعت را افزایش داده (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۲۰۵) و اثبات‌گرایی هدف‌زدودن‌داری‌های اخلاقی و زیبایی‌شناسانه را دنبال می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۲۲۰).

رادی بیزاری خود را از خرد‌ابزاری هر جا که بتواند ابراز می‌کند. اما تاثیر سوء آن بر زندگی افراد را منحصر به دوره مدرن نمی‌داند. ازدواج‌های تنظیم شده ظالمانه‌اند، چه برای گریز از فقر زندگی رعیتی اتفاق بیفتند چه برای تحقق اهداف سرمایه‌داری در زمینه‌ی جامعه‌ای با فرهنگ سنتی. برای مثال عملی که رسول (جاده)، آقای دیلمی (آهسته با گل سرخ) و مهندس مسعود تاج (پلکان) هر یک در داستان جداگانه‌ای در حق فرزندان خود انجام می‌دهند و آنان را به چنین ازدواج‌هایی وامی‌دارند.

رادی به سرمایه‌داری نیز به هیچ‌عنوان روی خوشی نشان نمی‌دهد. او در صیادان به تکنیک‌هایی اشاره می‌کند که سرمایه‌داری برای حراست از قدرت و افزایش نفوذ خود به کار می‌بندد. برای نمونه اولین حربه رواج احساس عدم امنیت شغلی است. کارگران که به خوبی بر سهولت جایگزینی خود توسط دیگری واقفند برای حفظ موقعیت خود- هر چند جایگاه یک استثمارشونده باشد- دست و پا می‌زنند، به یکدیگر خیانت می‌کنند و اعتماد ندارند. نسبت به مرارت‌های یکدیگر بی‌اعتنایند یا به نحوی به آن‌ها خور گرفته‌اند. با وجود شدت چنین الیناسیونی همواره مزدورانی میان آن‌ها یافت می‌شود که به تلقین وجود اتحاد بپردازد. در صیادان این نقش را یعقوب بر عهده دارد که پس از قربانی کردن افراد در دسر ساز یا ضعیف‌تر این‌طور القا می‌کند که: "حالا دیگر همه خودی هستیم" (رادی، ۱۳۵۴: ۳۵). نجف نیز صیاد دهن‌بینی است که با تملق و همسویی با قدرت تلاش می‌کند برای خود امتیازی کسب کند. رامیار با استفاده از همین تکنیک کارگران را به کار

بیشتر وامی دارد، او ابتدا با ظرافت، گزارشی از کم کاری برخی از صیادان می دهد و این خطر را گوشزد می کند که امکان تعطیلی این گروه وجود دارد. اما راه حلی برای جلوگیری از این اتفاق نیز وجود دارد و آن تلاش بیشتر است که می تواند حتی به بهره مندی آنان از باشگاه ورزشی منتهی شود تا به جای صرف وقت و درآمدشان در میخانه به تندرستی خود کمک کنند. رامیار با این کار اوقات فراغت کارگزارانش را نیز تصاحب می کند و تحت نظارت درمی آورد تا در پاتوق دسته جمعی شان کمتر فرصتی برای کارشکنی و تبادل نظر بیابند و از سوی دیگر با افزایش قدرت بدنی شان بهتر از پس کارشان بر بیایند. اما سرمایه دار برای تحقق اهدافش همواره به همکاری افرادی از میان زیردستان نیازمندند و به همین دلیل است که یعقوب را به کار می گیرد تا تنها فرد معتمد و معتبری را که سایرین از او حرف شنوی دارند از جایگاه خود پایین بکشد. ایوب که صیادان او را حتی تا اندازه ای به عنوان رهبر خود پذیرفته اند برای مدیریت باشگاه و سپس شرکت تعاونی انتخاب می شود تا بین او و دیگران فاصله ای ایجاد شده، با برخورداری وی از رفاه و امتیازات بیشتر - که نشان دهنده فساد ذاتی و اجتناب ناپذیر سرمایه داری است - اعتماد دیگران نسبت به او تبدیل به کینه گردد. در این حین یعقوب به این ماجرا دامن می زند، او نقاط ضعف و حساسیت های دیگران را به خوبی می شناسد و با دست گذاردن بر آن ها دیوار دفاعی شان را در هم می شکند تا در برابر ضربات بعدی آسیب پذیر شوند. اما او نسبت به صیادان دیگر صفت برجسته ای نیز دارد و آن اراده و تصمیم قاطعی است که باعث می شود در مسیرش ثابت قدم باشد و لاجرم به هدفش دست یابد، بر خلاف دیگرانی که تغییر جهتشان به نسیمی بند است. گویی در داستان های رادی تقدیر آن است که هوش و اراده و جسارت تنها، میراث ضد قهرمانان باشد. یعقوب پس از ایجاد تفرقه کامل، به سراغ تک تک صیادان می رود و آنان را با خود همراه می سازد. نزاع با اعضای هم طبقه به جای دشمن حقیقی در پایان داستان کامل می شود زمانی که مسابقه ای بین صیادان برگزار می شود تا افرادی که برنده می شوند به کار تابستانی گمارده شوند.

اما در آهسته با گل سرخ می بینیم که دیگری رادی تغییر یافته است. اگر پیش از این ضد قهرمانان، بازاریان ضد انقلاب و سرمایه دارانی بودند که در دهه پنجاه خطر را احساس کرده و از انقلاب با عنوان طاعون و سرطان یاد می کنند این بار ضد قهرمان اصلی بازاری انقلابی است که نقش بازار را در پیروزی انقلاب حیاتی می داند و خود را از دانشجویان و به گفته خودش افراتیون و شعار نویسان جدا می کند. اما در ادامه گفته ها و در جریان داستان مشخص می شود که همراهی او با جریان انقلاب تنها از روی اجبار بوده و بسته شدن بازار به میل و اراده خود بازاریان اتفاق نیفتاده است. دلسوزی او نسبت به برادرزاده اش نیز تنها به علت عذاب وجدانی است که به خاطر دست اندازی به سهم ارث برادرش در گذشته و فریب دادن او اکنون گریبان گیرش شده است (رادی ۱۳۶۸: ۱۱۱). باز هم صحبت از میراثی است که با بی عدالتی تقسیم شده و باز هم جنگ

دیگری میان آدم‌های سیاه و سفید داستان‌های رادی در می‌گیرد که این بار بازتابی از جنگی است که بیرون از خانه و در خیابان‌ها در حال رخ دادن است. از جهت این گونه شخصیت پردازی‌ها شاید ایوب در داستان صیادان را از معدود شخصیت‌های خاکستری و متعادل رادی می‌توان برشمرد که نه تماماً ساده لوح و ابله و اسطوره‌ی شرافت است و نه بد طینت و فرصت طلب و فاقد هر گونه احساس نوع دوستی.

حاملان آگاهی در دوران مدرن

برگر تولید فناورانه و نظام‌های دیوان سالار را حاملان اصلی آگاهی در جهان مدرن معرفی می‌کند. تولید فناورانه (technological production) را می‌توان مشخصه اصلی جهان مدرن نامید. برگر به بررسی نظام شناختی ذاتی آن در آگاهی روزمره (everyday consciousness) کارگری معمولی در بخش صنعت می‌پردازد. این شناخت در اختیار خود فرد نیست، بلکه در آگاهی او رسوب کرده است (برگر ۱۳۸۱: ص ۳۷) و ویژگی‌های خاص آن ماشین‌وارگی، بازتولید پذیری و اندازه‌پذیری کار کارگر را در بر می‌گیرد (برگر ۱۳۸۱: ص ۴۰). مثالی از این کمیت‌گرایی و سواس گونه را در اشاره ظریف رادی به رفتار آقای دیلمی می‌توان دید که گرچه درگیر فرایندهای تولیدی نیست، به اندازه‌ای در روابط بازار و شاخصه‌های سرمایه‌داری دچار الیناسیون شده است که بعد از صرف غذا خدا را "بیلیون بیلیون شکر" می‌گوید (رادی ۱۳۶۸: ۱۲).

از سوی دیگر ماشین‌وارگی و بازتولید پذیری ایجاب می‌کند که روابط محیط کار از نظر اجتماعی ناشناس باشد. بنابراین همکاران برای شخص هم به مثابه افرادی انضمامی، دوست، یگانه و غیر قابل جایگزینی و هم به عنوان افراد ناشناس و گمنام و قابل جایگزینی شناخته می‌شوند. این نوع شناخت نیز ضروری تولید تکنولوژیک است. چرا که در غیر این صورت برای مثال عده‌ای تنها خواهان کار با دوستانشان خواهند شد (برگر ۱۳۸۱: ص ۴۷). رادی در داستان جاده دقیقاً به همین موضوع اشاره می‌کند هنگامی که از پدری سخن می‌گوید که پسرش را برای کار در کارخانه به شهر فرستاده تا از "آوارگی و بدبختی" زندگی رعیتی در امان بماند. اما وقتی سرزده به ملاقات او می‌رود با مسئله جدیدی روبرو می‌شود که به خاطر آوردن آن به اندازه‌ای دردناک است که اشکش را جاری می‌کند: "هیچ کس پسر منی شناخت" (رادی ۱۳۵۴: ۸). رادی به سادگی و تنها در یک عبارت رنجی را آشکار می‌کند که اندیشه پیشامدرن تا زمان خو گرفتن به شرایط جدید باید با آن سر کند.

دومین حامل اولیه آگاهی از نظر برگر همان بوروکراسی‌ها هستند که ویژگی‌های شیوه شناختی آن را می‌توان نظم و ترتیب، طبقه بندی، سازمان پذیری، پیش بینی پذیری و ... دانست. امکان انتقال عناصری از نظام‌های شناختی به یکدیگر وجود دارد. برای مثال هنگامی که دیوان

سالار به اداری کردن، سازماندهی و طبقه بندی زندگی شخصی خود یا به اعمال نفوذ شخصی و ترجیح رابطه بر ضابطه در محیط کار می پردازد (برگر ۱۳۸۱: ص ۵۹). رادی نیز دست درازی بوروکراسی و تحمیل آن بر زیست جهان بوروکرات ها را به خوبی دریافته است. او در داستان مه خانه آقای سرمدی و همسرش را با دلتنگی ملایم آن، قرار گرفتن منضبطانه و محکومانه هر چیز در جای خود و لبخندهای مصنوعی در قاب عکس ها توصیف می کند. یکنواختی زندگی اداری، عادات و خصایص ثابتی به آقای سرمدی بخشیده که اعتیاد او به مطالعه سرمقاله روزنامه های عصر و سواس او نسبت به پاکیزگی و نظم از آن جمله است (رادی ۱۳۵۴: ۵۲).

چندگانگی زیست جهان های اجتماعی

هابرماس با کنار نهادن مفاهیم بنیادی فلسفه ذهن هوسرل تعریف ساده ای از زیست جهان (life-world) ارائه می دهد: "ذخیره گاه الگوهای تفسیری که به صورت فرهنگی منتقل شده است و به صورت زبانی سازمان یافته است" (هابرماس ۱۳۹۲: ص ۵۱۴). "کنشگران ارتباطی همواره درون افق زیست جهان خود حرکت می کنند. آن ها نمی توانند از زیست جهان پای بیرون بگذارند... می توان گفت زیست جهان پایگاهی استعلایی است که در آن جا گوینده و شنونده با یکدیگر تلاقی می کنند... در یک کلام مشارکت کنندگان نمی توانند نسبت به زبان و فرهنگ به همان صورتی فاصله بگیرند که مثلا در رابطه با کلیت فاکت ها، هنجارها یا تجاربی که درباره آن ها تفاهم متقابل میسر است، می توانند فاصله بگیرند" (هابرماس ۱۳۹۲: ص ۵۱۵).

برگر در بررسی بی خانمانی ذهنیت مدرن به چندگانگی زیست جهان ها در عصر حاضر می پردازد که به حوزه خصوصی و عمومی راه یافته است (برگر ۱۳۸۱: ص ۷۵). با از میان رفتن نظم معنایی یکپارچه ساز دوره پیشامدرن که عموما دینی هم بود، چندگانگی زیست جهان ها تجربیات متفاوت و حتی ناسازگاری را هم در سطح رفتار اجتماعی و هم در سطح آگاهی رقم می زند که با گسترش شهرنشینی و رسانه و نظام تحصیلی مدرن و اجباری و تلاقی جهان های گوناگون در این حین تشدید می یابد (برگر ۱۳۸۱: ص ۷۶). گاه حتی در یک خانواده زن و مرد در زیست جهان های متفاوتی سیر می کنند و با وجود تغییرات مداوم و سریع دنیای مدرن با آمدن فرزندان به چندگانگی ها افزوده می شود. بازگردیم به داستان مه و خانم سرمدی که در زیست جهانی به نسبت متفاوت از زیست جهان همسرش سیر می کند، او که سال هاست دختر بچه ای را در وجودش سرکوب کرده، علائق، دغدغه ها و افکاری در سر دارد که برای همسرش بی معناست و در پاسخ تمام حرف هایش تنها با بی اعتنایی او مواجه می شود که گویی همواره "نگاهش در سیاهی خطوط روزنامه گم شده است." (رادی ۱۳۵۴: ۵۳).

این تفاوت ها بین مادر و دختر نیز فاصله عمیقی ایجاد کرده است، در بسیاری از داستان های

رادی مادران از دخترانشان در برابر ظلم و اندوهی که خود در زندگی تجربه کرده اند حمایت نمی‌کنند و خود به بازیگران اصلی این داستان بدل می‌شوند. خانم سرمدی هیجان کوچک و پیش پا افتاده دخترش را در سطل زباله می‌اندازد، با صدای بی‌حالتی مشغول آواز خواندن و جارو کشیدن می‌شود و به نوعی رفتار همسرش را در برابر دخترش تکرار می‌کند (رادی: ۱۳۵۴: ۶۳).

ظهور هویت در جهان مدرن

برای تعریف هویت مدرن در وهله اول باید میان "خود" (self) و "هویت" (identity) تفکیکی قائل شد. "خود"، همچنان که در روانشناسی اجتماعی و خصوصاً مکتب کنش متقابل نمادین مورد بحث قرار می‌گیرد، در اشاره افراد به خود و دیگران و کیستی آن‌ها به کار می‌رود. "خود" شامل ساختار و محتوایی است که به تعبیر روزنبرگ مجموعه احساس، افکار و تصورات ما را راجع به کیستی خود در بر می‌گیرد و تا حد بسیاری به "خود آئینه‌سان" چارلز هورتون کولی بستگی دارد (Burke, ۲۰۰۹: ۵). اما مفهوم هویت اساساً مفهوم مدرنی است و زمانی پدیدار می‌شود که "خود" در جریان کنش اجتماعی در جامعه‌ای پیچیده، تفکیک شده و سازمان یافته همین ویژگی‌ها را از آن خود می‌کند. به زعم جیمز، "خود"های گوناگونی بسته به موقعیت‌های گوناگون فرد در جامعه شکل می‌گیرد و از این طریق "خود" به اجزای چندگانه‌ای (هویت‌ها) تفکیک شده و آن‌ها را سازماندهی می‌کند (Burke, ۲۰۰۹: ۸). هویت بر خلاف "خود" مستلزم آگاهی بازتابی است و فرد به آن آگاهی دارد، آن را در جریان زندگی روزمره به طور مداوم ایجاد و پشتیبانی می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۸۱). از جنبه‌های مهم هویت مدرن، باز (open) بودن و ناتمام ماندن آن تا زمان بزرگسالی است که همچنان مستعد تغییر و تحول باقی می‌ماند. افراد عموماً بر این امر واقفند و به آن افتخار می‌کنند اما در شناخت خود به پیچیدگی می‌رسند و فشارهای روانی را متحمل می‌شوند (برگر ۱۳۸۱: ص ۸۵). هویت ناپایدار و تجربه نامنسجم از جهان، فرد را از عینیت ناپایدار به جستجویی درونی می‌راند تا نیاز خود به جای پای محکمی را برآورده سازد. هویت مدرن به تمام معنای اندیش‌سنده (reflective) است و هیچ یک از مفروضات جهان اجتماعی برای او بدیهی نیستند (برگر ۱۳۸۱: ص ۸۷). احساس نیندیشیدگی و زیستن در کاشانه تجربه نمی‌شود. بی‌خانمانی ذهن از همین اجبار دائمی به اندیشیدن، تصمیم‌گیری، انتخاب، هوشیاری و موشکافی مضطربانه ناشی می‌شود (برگر ۱۳۸۱: ص ۸۸). در نهایت فرد با آزادی عمل بسیار تنها می‌ماند که گر چه باعث خرسندی اوست، مسئولیت سنگینی را به همراه می‌آورد و مشکل آنجاست که بیشتر افراد نمی‌دانند چگونه باید برای خود جهانی بسازند (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۸۳). اساسی‌ترین وظیفه نهادها مراقبت از افراد در برابر انتخاب‌های بی‌شمار است، چرا که آن‌ها تحمل بلا تکلیفی دائمی و آزاد زیستن بدون حمایت نهادی را ندارند (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۸۴).

قهرمانان رادی و به طور برجسته قهرمانان روزنه آبی را می توان در مسیری یافت که برگز از آن ابراز نگرانی می کند. یعنی هنگامی که افراد قرار گرفته در جایگاه های سنتی از ظلمی که متحمل می شوند به تنگ آمده و در صدد بر هم زدن نظم موجود برمی آیند و در حقیقت از خطراتی حقیر به دام خطرات بزرگ تری می افتند که کیستی آنان را زیر سوال می برد. رادی با سوق دادن شخصیت هایش به دنیای جدید جعبه پاندورایی را به روی آن ها می گشاید که آوارگی را از عینیت به ذهنیت می راند. با از دست رفتن اعتماد به حقایق واقعیات بیرونی و پس از استیصال در تغییر آن باید یا به جستجوی واقعیات دیگری در دنیاهای دیگر شتافت و یا در جهان درونی به دنبال پاسخی تسکین بخش بود. تلاشی که به هر صورت به آرامش نخواهد انجامید. رادی در روزنه آبی این نیاز به تعلق و امنیت را در نسلی می بیند که خود را به دامان خانواده ای بزرگ می اندازد. انوش که عشق اش را به شکل معنا داری در ناآرامی های سال ۱۳۳۲ از دست داده به ارتش پناه می برد تا از اختناق جامعه ای توده ای به امنیت خانواده نظامی پناه برد (رادی ۱۳۴۱: ۱۱۳).

رادی، خود با تمام وجود به عینیت آویخت و با این حال همین عینیت نیز بیش از آن ناامید کننده و غیر قابل اتکا بود که نیاز وی را ارضا کند، در عوض او را به نگاه جبرگرایانه ای سوق داد که در آن مردم به دو دسته تقسیم می شدند: گروه اول -مردم ساده دل- که لاجرم پله پیشرفت و ترقی گروه دوم -فرصت طلبان و نامردمان- می گرفتند.

از سوی دیگر مدرنیته پروژه "خود" را آغاز می کند، اما تحت شرایطی که عمیقا توسط سرمایه داری کلاسی تعیین می شود. گسترش سرمایه داری، بازتولید اجتماعی را در دستان بازار قرار می دهد که بازار نیز به نوبه خود بر حقوق و مسئولیت های فردی تاکید می ورزد. به اعتقاد باومن هر تعریفی از خود به مالکیت و مصرف بازمی گردد. بازار از ناخوشایندی ها، ترس ها و اضطراب هایی که خود تولید کننده آن است ارتزاق می کند (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۲۷۹). نقش این مسئله در ساخت هویت توسط بورديو، بارک و مکندریک با تفصیل بیشتری مطرح شده است. مصرف که در برگیرنده تمام انواع فعالیت های اجتماعی است، به کانون اصلی زندگی اجتماعی و ارزش های فرهنگی تبدیل شده است. تجاری شدن فراغت حتی کودکان را به موضوعی برای ولخرجی والدین تبدیل کرده و به تعبیر کمپبل "لذت جویی فرهنگ مصرف گرای مدرن باید به منزله تکاپویی برای استقلال لذت و معنا در وسوسه های بی پایانی فهمیده شود که بازار ارائه می دهد. منطق دوران مدرن این است که رعایت مد نه تمایلی غیر عقلانی بلکه جستجویی وجودی برای ایجاد تمایز و فردیت در بطن فرهنگی عمیقا دنیوی است" (اباذری ۱۳۸۱: ص ۲۱ و ۲۲).

گرچه این خصیصه ها را برای عصر پسا صنعتی برشمرده اند، شدت آن در طبقات مرفه و بین جوانانی که قصد خلق هویت جدید و گریز از گذشته را دارند، رادی را آزار می دهد. مثل وقتی که همایون با "جنون وحشیانه ای" برای "پرتاب خود به اجتماعات بزرگ" و معاشرت با دختران

زیبا لحظه شماری می‌کند (رادی ۱۳۴۱: ۱۰۲) یا سینا در آهسته با گل سرخ که تمام زندگی اش در انواع گوناگونی از مصرف خلاصه می‌شود. نمونه‌های اینچنینی در داستان‌های او بی‌شمارند.

دین و بدیل‌های آن

به عقیده برگر ویرانگرترین بی‌خانمانی در حوزه دین رخ می‌دهد یعنی زمانی که بی‌خانمانی اجتماعی جنبه مابعد الطبیعه می‌یابد. پیش‌تر دین بود که تجربیات دردناک بشر را معنادار و تحمل‌پذیر می‌کرد اما جامعه مدرن با وجود از بین بردن معنا توانایی نابودی تجربیات دردناک را ندارد (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۸۲). دین با تخلیه حوزه‌های عمومی یکی پس از دیگری (دولت، نظام آموزشی، نظام حقوقی و ...) به حوزه خصوصی رانده می‌شود و حتی در همان حیطة نیز شاهد نوعی سلیقه مذهبی و تغییر کیش هستیم. افراد در برخی امور مطابق یک آیین و در امور دیگر هماهنگ با آیین‌های دیگری عمل می‌کنند. "انسان مدرن از این عمیق‌تر شدن وضع بی‌خانمانی خویش در رنج است. دلتنگی برای بازگشت به احساس بودن در ماورای خویش در رابطه با جامعه، خویشتن و سرانجام با جهان هستی" (برگر ۱۳۸۱: ص ۸۹).

اینجاست که قضا و قدر و سرنوشت از عصر پیشین به دوران مدرن راه می‌یابد. تصور این که امور در نهایت کنترل منطقی خود را خواهند یافت سرپوش مناسبی را برای نگرانی آگاهانه یا ناخودآگاه ناشی از آگاهی به این خطرات تامین می‌کند (Giddens, ۱۹۹۰: ۱۳۳) در دنیای مدرن سرنوشت (fate) و تقدیرگرایی (fatalism) توسط کنترل جهان طبیعی و اجتماعی جایگزین شده‌اند. با این حال مفاهیم بخت و اقبال و شانس از میان نرفته‌اند. (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۱۵۷) اما در اینجا این مفاهیم انسان‌های خوش‌بخت را یاری می‌کنند تا بدون این که تحت اراده خداوند قرار گیرند به موفقیت برسند (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۱۶۰).

رادی نیز عقب‌نشینی دین و جایگزینی آن توسط عناصر دیگر را در عرصه‌های گوناگون تشخیص می‌دهد. افراد گاه برای تسکین خود چنگ به دامن ماوراءالطبیعه ای می‌زنند که یا خرافه است و یا هیچ نامی روی آن نمی‌توان گذاشت. می‌بینیم که در پلکان، آقاگل با از دست دادن گاوش می‌گوید نگاه او آخرین بار حالت غریبی داشته است (رادی ۱۳۹۳: ۱۸). به طور کلی به استثنای هاملت با سالاد فصل که آیه ای از قرآن در ابتدای نمایشنامه، خواننده را غافلگیر می‌سازد، کمتر در داستان‌های رادی روی خوشی به مذهب نشان داده می‌شود. ضد قهرمان‌های مورد علاقه او دینداران متظاهر، فریبکار، کانفورمیست و عموماً آنالی هستند که "تجابت پیر و روحانی" شان به تلنگری از میان می‌رود. موسی پدر روحانی خانواده در ارثیه ایرانی از این دست‌هایی است که با تکرار عبارت "ابلیس کی گذاشت که ما بندگی کنیم" وجدان خویش را تسکین می‌بخشد. طبقات فرودست با دعا و نفرین و نذر و نیاز التیام‌آنی برای دردهایشان می‌یابند و کمتر دست به

اقدام قاطعانه ای می زنند. رادی به فرهنگی اشاره می کند که دروغ به عنصر تفکیک ناپذیری از آن بدل شده است. اما به نظر می رسد که رادی از خرافاتی که تا مغز استخوان فرهنگ ایرانی را تسخیر کرده بیشتر عذاب می کشد. در ارثیه ایرانی می بینیم که خانواده نوکیسه طبقه بالا با این که "به همه چیز شک دارند حتی به پیغمبر"، باز هم برای مداوای چشم بیمار عظیم پنجه ابوالفضل تجویز می کنند (رادی ۱۳۹۳: ۵۷).

خود و اضطراب وجودی

مسئله اساسی مدرنیته احساس بیهودگی است که زندگی را خالی از هر چیز ارزشمندی معرفی می کند. انزوای وجودی (existential isolation) نه به جدایی فرد از دیگران که به افتراق او از منابع اخلاقی رضایت بخش اشاره دارد (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۲۵). تجدد فرهنگ خطر کردن است (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۱۸) و اضطراب همراه همیشگی هر نوع احساس خطری است (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۳۱). "از نظر هستی شناسی ایمن بودن یعنی در اختیار داشتن پاسخ هایی در سطح ناخودآگاه و خودآگاهی عملی برای برخی پرسش های وجودی بنیادین که همه آدمیان در طول عمر خود به نحوی مطرح کرده اند". کی یر که گارد اضطراب را همزاد اختیار و آزادی انسان می داند که ذاتی انسان نیستند و "معلول اکتساب نوعی ادراک هستی شناسانه از واقعیت خارجی و هویت شخصی" هستند (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

با این حال به زعم گیدنز در زندگی سنتی امنیت بیشتری نسبت به زندگی روزمره مدرن وجود ندارد (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۲۵۶). عصر جدید نسبت به دوره های پیشین به طور استثنایی اضطراب آور نیست و مدرکی دال بر آرامش بیشتر و دردسر کمتر در اعصار گذشته موجود نیست. این تنها شکل تشویش هاست که تغییر یافته اند (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۵۶). رادی هم نظر با گیدنز به دشواری ها و اضطراباتی می پردازد که زندگی پیشامدرن را در بر گرفته و آرامش را از افراد سلب می کند. مردمی که زندگی و آینده و امیدشان به زندگی و مرگ یک حیوان یا یک بارش حیاتی باران وابسته است، اتفاق ناگواری که دیر یا زود به هر حال رخ خواهد داد. مردم با خو گرفتن به این زندگی تنها به منافع آنی و کوتاه مدت خود می اندیشند و برای مثال در باران شخصیت اصلی با بارش اولین قطره های باران در رویاهای دور و دراز غرق می شود (رادی ۱۳۵۴: ۴۷). این احساس ناامنی و در معرض همیشگی خطر بودن را پیش از هر کس در خود رادی می توان جست. حال و هوای تمام داستان های او دور سرنوشت هایی می گردد که به نسیمی زیر و رو می شوند و آبروهایی اصلی ترین سرمایه زندگی سنتی - که بعد از یک عمر در لحظه ای به باد می روند.

دگرگونی در سلسله مراتب اجتماعی

برگر از منسوخ شدن مفهوم آبرو (honor) در هویت مدرن ابراز نگرانی می‌کند. آبرو که مرتبط با یک نظم سلسله مراتبی و متأثر از اصول سلحشوری قرون وسطی است اکنون تنها در آگاهی طبقات منسوخی مثل نظامیان و نجیب زادگان یافت می‌شود (برگر ۱۳۸۱: ص ۹۱). گرچه از آن سو اومانیسیم نوپی با مرکزیت منزلت (dignity) شکل گرفته که حقوق برابری برای تمام انسان‌ها و گروه‌ها قائل می‌شود. اما آبرو که عامل پیوندی میان فرد و اجتماع و هنجارهای آرمانی یا نمونه‌های ازلی الگوهای رفتاری خاص است به تعبیر الیاس بورژوازی شده است (برگر ۱۳۸۱: ص ۹۲). اما منزلت، معطوف به انسانیتی ذاتی رها از نقش‌ها و هنجارهای تحمیل شده از سوی جامعه است. نهادها دیگر نه ماوای فرد که سرکوبگر و تحریف‌کننده خود حقیقی او و نقش‌ها عامل آگاهی کاذب، بیگانگی با خود و دورویی به شمار می‌روند (برگر ۱۳۸۱: ص ۹۶). هویت ناتاریخمند توسط خود افراد تعریف می‌شود، واقعیت می‌یابد و دیگر واقعیت مشخص ذهنی و عینی نیست بلکه به جستجوی مداوم و دشوار برای یافتن خود بدل می‌شود (برگر ۱۳۸۱: ص ۹۸).

در روزنه آبی وقتی انوش، مادر احسان را به خاطر تلاشش برای نگه داشتن پسرش در ایران و ادامه سبک زندگی ایرانی سرزنش می‌کند و این عمل را به خودخواهی مادرانه او نسبت می‌دهد، درمی‌یابیم که رادی نیز نهاد خانواده را در چنین موقعیت‌هایی نه حامی افراد که محصورکننده آنان می‌پندارد (رادی ۱۳۴۱: ۲۵).

در زندگی سنتی کهولت نشانه خردمندی است، اما ناگهان این جوانان هستند که مفسر رموز مدرنیته می‌شوند و چرخشی ناگهانی در آگاهی روی می‌دهد. کارشناسان جدید پدید می‌آیند و از عالمان پیشین مشروعیت زدایی می‌شود (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۴۸). سنخ بندی بر اساس سن و جنس و معیارهای قبیله‌ای جای خود را به منزلت‌های شغلی و اقتصادی و حزبی و شهروندی می‌دهد (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۵۱). شیوه شناختی دچار دگرگونی عمیقی می‌شود و وحدت پیشین با هستی از بین می‌رود، نظم امور ناپدید می‌شود و افراد ناچار به ارائه تعریفی جدید از خود و جهان می‌شوند و اختلال‌های شدید هویتی را احساس می‌کنند. هرچه شدت دگرگونی‌ها بیشتر باشد، لطامات وارده جبران‌ناپذیرتر خواهد بود (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۵۲). این اتفاقی است که در داستان‌های رادی شاهد آن هستیم. اقتدار پدران و روحانیون در خانواده و بازار و محله از بین می‌رود و مراجع جدیدی جایگزین آن‌ها می‌شود که به جای احکام و شرع و محافظه‌کاری و شیوه کسب مال از علوم جدید و آزادی و کتاب و هنر سخن می‌گویند. اشاره مستقیم را در روزنه آبی و صحبت‌های افشان می‌توان دید که معتقد است تجربه هرگز به کار نخواهد آمد، همان‌طور که به کار پدرش نیامده است و نتوانسته او را از زوال برهاند (رادی ۱۳۴۱: ۹۵). در ارنیه ایرانی نیز می‌بینیم که نادیده گرفتن لغزش‌های پدران، ارزشی سنتی و به معنای احترام تلقی می‌شود، اما نسل جدید چنین

اغماض هایی را روا نمی دارد و پرده درانه فساد گذشتگان را برملا می سازد (رادی ۱۳۹۳: ۴۰).

رادی به عنوان ایدئولوگ ضد نوسازی

نوسازی در جهان سوم به معنای انتقال نهادها و آگاهی مرتبط با آن هاست که گاه ناقص صورت می گیرد، گاه هرگز کامل نمی شود و به علت تفسیر آن به عنوان نوعی تحمیل فرهنگی فرایندی کاملاً متفاوت است (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۲۶). بسیاری از فعالیت های اقتصادی نیاز به کارگرانی با مهارت پایین یا بدون مهارت دارد. الگوهای زندگی سنتی بدون تغییری در سطح آگاهی ویران می شود و مردان جدا شده از خانواده و زندگی روستایی، توده بی شکل و ریشه کن شده ای را تشکیل می دهند. ساختارهای مدرن نیروهای بیگانه و اجباری هستند که همدلی با آن ها جز در میان گروه های حاشیه ای- در ابتدا بسیار ناچیز است تا زمانی که کارگران به وضع جدید عادت کنند (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۲۷).

دولت مدرن نیز مانند اقتصاد مدرن در آغاز واقعیتی بیگانه است و توهمات که در مورد آن وجود دارد می تواند تا مدت های طولانی تداوم یابد. به علت تحمیل فرایند مدرنیزاسیون توسط دولت ها در جوامع جهان سوم نقش آن بسیار پررنگ می شود تا جایی که کم کم انتظار معجزه از آن ها می رود. حاملان سیاسی از حاملان اقتصادی مهم تر می شوند و طبقه متوسط سیاسی پدید می آید که بر خلاف بورژوازی نیروی محرکه آن متاثر از نهادهای سیاسی است و نه اقتصادی که این خود نقش اساسی در گرایش این کشورها به سوسیالیسم بازی می کند (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۳۳). رادی که خود متفکری چپ گرا به حساب می آید، در داستان های گوناگون اش بی اعتمادی مردم را به دولت و ماموران دولتی به تصویر می کشد. آن ها پاسگاه و نظمی و ماموران را همدست با قانون شکنان و دزدان و اربابان می دانند و هنگام به یغما رفتن اموالشان بی پناه می مانند (رادی ۱۳۹۳: ۱۹). فساد سیاسی در یک دیکتاتوری سرکوبگر، دستگاه های بوروکراتیک را تنها در جهت تامین منافع افراد فربه می سازد.

مدرنیته در جهان سوم تصویر دوگانه ای از جذابیت و تهدید را در اذهان پدید می آورد. مناطق محرومی که از موهبت های آن آگاه می شوند دچار سرخوردگی شده و دست به شورش می زنند. پیوند مدرنیته با شهرنشینی و جاذبه های این دو حلبی آبادها را می آفریند. بناهای باشکوه و تکنولوژی ها و تبلیغات پر زرق و برق که در مجاورت نواحی مخروبه خودنمایی می کنند. (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۴۴) رادی نیز این تناقض را به خوبی تشخیص داده است. او در داستان فانوس دکه کوچکی را توصیف می کند که رسول، پدر فقیر و شرمنده یک خانواده در آن کار می کند و بوی تند خیارشور و فرنی مانده و چپق در آن پیچیده و با این حال اعلان بزرگ تبلیغ پپسی بالای دکه خودنمایی می کند (رادی ۱۳۵۴: ۷۶).

مقصود از آگاهی نوسازی زدا همان ضد فرهنگ (counter culture) است که از فرهنگ جوانان ریشه می‌گیرد و با عقلانیت کارکردی (functional rationality) مقابله می‌کند و رابطه ای طبیعی با جهان و فهم آن را جانشین دستکاری (manipulation) آن می‌کند. رابطه چهره به چهره را بر انواع دیگر ترجیح می‌دهد، با برنامه ریزی و حسابگری مخالفت می‌کند و با انتخاب نوع خاصی از پوشش، زبان و رفتار بی‌اعتنای خود را به ارزش‌های جامعه مدرن آشکار می‌سازد (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۹۸). جالب این که در روزنه آبی این اتفاق در برابر حسابگری و ارزش‌های جامعه سنتی اتفاق می‌افتد، از سوی احسان که اتفاقاً بیش از آن که مدرن باشد، شخصیتی پست مدرن است. احسان عامدانه پدر را "تو" خطاب می‌کند و غلط‌های املایی در نامه می‌آورد. گستاخی او پدر را هنگام خواندن نامه اش آشفته می‌سازد: "احسان بد می‌نویسد که مرا تحقیر کند".

برگر علت بروز نوسازی زدایی را رشد شدید حاملان نوسازی می‌داند که تغییری کیفی در اقتصاد ایجاد کرده و آن را از تولید به مصرف متمایل می‌کند. با افزایش رفاه و اوقات فراغت چرخشی در بودجه بندی زمانی به سمت حوزه خصوصی رخ می‌دهد و فشار وارد بر آن را بیشتر می‌کند (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۸۹). اما دلیل دیگر را باید در مرحله کودکی و نوجوانی طبقه متوسط به بالا جستجو کرد. با جدایی خانواده از فعالیت تولیدی، این نهاد به مامنی در برابر بی‌رحمی‌های دنیای اقتصادی بدل می‌شود و کودکی، مرحله ای لطیف و حمایت شده تلقی می‌گردد. با طولانی شدن دوره آموزش، ممنوعیت کار کودکان، بلند شدن مدت جوانی و افزایش انتظارات و امیدهای بلندپروازانه، روحیه ای ملایم، بورژوازش و نامانوس با خشونت و رنج و محرومیت شکل می‌گیرد که در جوانی و در روبرویی با ساختارهای انتزاعی و بی‌نام و نشان جامعه مدرن و خشونت ذاتی آن به شدت آسیب پذیر بوده و به سرعت متلاشی می‌گردد. به همین دلیل است که جوانان امروز مهم ترین خاستگاه پادفرهنگ‌ها و ایدئولوژی‌های نوسازی زدا هستند (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۹۰).

پادفرهنگ‌های رادی و روشنفکران داستان‌های او یا متعلق به طبقه کارگرند و یا از دل طبقه متوسط قدیم و جدید و بین جوانان خانواده‌های بورژوا زاده می‌شوند اما این‌ها نیز آن گونه که برگر معتقد است با نازپروردگی و مراقبت بیش از اندازه رشد نیافته اند تا پس از روبرویی با بی‌رحمی و سردی نظام‌های انتزاعی دنیای بیرون علیه آن بشورند. بسیاری از این یاغیان از کودکی تنها خساسست و ترکه پدر و بی‌عاطفگی او را تجربه کرده اند. اگر تلقی رادی را از جامعه معاصر خود بپذیریم باید این را نیز بپذیریم که ظهور حداقل بخشی از پادفرهنگ‌ها در کشورهای در حال توسعه با شیوه و عوامل ظهور آن در کشورهای توسعه یافته تفاوت بی‌اندازه و در نتیجه معنای بسیار متفاوتی نیز دارد.

موثرترین اشکال نوسازی ستیزی در جهان سوم را می‌توان در ملت‌گرایی (nationalism)،

سوسیالیسم و پست مدرنیسم خلاصه کرد. اگر سوسیالیسم وعده مدرنیته ای همراه با جماعت و همکاری به جای رقابت یا به عبارتی "توسعه بدون نوسازی" را می دهد (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۷۲)، پست مدرنیسم شبیه به ایدئولوژی نوسازی زدا در جوامع پیشرفته است. مانند آرمانشهر پست مدرن ایوان ایلچ که آن را "اجتماع دوستانه" می نامد و اجتماعی تعریف می کند که فناوری ستیز نیست اما ایده های رشد بی پایان، پیشرفت تک خطی و تداوم عقلانیت فزاینده را نفی می کند (برگر ۱۳۸۱: ص ۱۷۴).

حرکت رادی را نیز می توان در جهت نیروهای مقاوم در برابر نوسازی توصیف کرد که مواهب مدرنیزاسیون را تنها متعلق به طبقه خاصی می داند که بر دوش دیگران سوارند. هیچ گاه نمی بینیم که مدرنیزاسیون در جهت اهدافی که از نظر او ارزشمند است نقش مثبتی ایفا کرده باشد. رادی در پلکان، بلبل را که دائماً به فکر گسترش کار و سرمایه است و در هیچ شغلی آرام نمی گیرد محکوم می کند و به طور کلی به ایده پیشرفت چندان روی خوشی نشان نمی دهد.

گفتیم که ایدئولوژی های ضد نوسازی می توانند هم ارتجاعی (بومی گرایی) و هم انقلابی (سوسیالیسم) باشند. رادی به طور حتم ناسیونالیست نیست، و گرچه تعریفی از وضعیت مطلوب ارائه نمی دهد، اما تمایلات او به سوسیالیسم - برای مثال در صیادان - و البته پست مدرنیسم مشهود است. رادی در نقد نوسازی وارداتی و بیگانه پرستی توأم با آن به هیچ روی به عنوان مدافع سنت عمل نمی کند. او از نوستالژی گذشته طلایی بیزار است، از یادگارهای افتخار آمیز دوره قاجار و زیبایی اصیل ایرانی، از دوران اقتدار مذهب و حرمت داشتن پدران و اطاعت و سر به راهی همسران و فرزندان. برای مثال در روزنه آبی وقتی پيله آقا به شیوه جاهلانه ای تمام دکترها و تحصیلکرده ها را تقبیح می کند و برای "ابوعلی سینا، نابغه بی رقیب و غول بزرگ علم" ابراز دلتنگی می کند یا دوره پر شکوه قاجار را به خاطر می آورد (رادی ۱۳۴۱: ۶۱). گذشته ای که پاکی را در اطاعت و بندگی می بیند. به نظر می رسد که بوی فساد این گذشته پوسیده مشام رادی را به شدت آزار می دهد. از این جهت می توان گفت که وی بیشتر اوقات دیدگاهی سلبی اتخاذ می کند. کمتر می داند که به چه راهی باید رفت تا به آرامشی نسبی رسید و بیشتر می داند که از کدام راه ها باید گریخت و کدام راه ها محکوم به شکست هستند. به همین دلیل داستان هایش بیشتر شبیه به نیشتری هستند که برای تقلیل درد به زخمی کهنه و کاری زده می شود. قهرمانان سرخورده ی رادی از گذشته فرار می کنند و اگر گرفتار نیهیلیسم نشده باشند به تنها چیزی که اهمیت می دهند آینده است. رادی بیرون از سنت و مدرنیته می ایستد، هر دو را به نقد می کشد و در این مسیر گاه به پسامدرنیسم نزدیک و گاه از آن دور می شود.

پسامدرنیسم و جهان وطنی

اندیشیدگی که برگر آن را همراه همیشگی هویت در دوره مدرن می‌دانست، به مرور شدت یافت و به چیزی بدل شد که گیدنز آن را بازتابندگی می‌نامد، یعنی "تجدید نظر مداوم در روش‌ها و نگرش‌ها بر اساس اطلاعات یا دانش‌های نوین" (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۴۰). فیلسوفان متقدم روشنگری به حکمرانی عقل و علم یقین داشتند اما اینک شک بنیادین هر اعتقاد یا اصل علمی را موقتی و مستعد تغییر فرض می‌کند که نتیجه آن استقرار آشفتگی وجودی در افراد است (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۴۱). شک به عنوان وجه بارز عقل نقاد مدرن در عمق زندگی روزمره و وجدان فلسفی نفوذ می‌کند و هر دانشی را تا سطح یک فرضیه پایین می‌آورد (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۱۷). در حقیقت گیدنز ویژگی مدرنیته متاخر را نه ظهور خصایص ویژه جدید که نتیجه پیشروی ویژگی‌های دوره مدرن می‌داند. چیزی شبیه به پسامدرنیته انعطاف‌پذیر که دیوید هاروی به آن اشاره می‌کند و معتقد است که یک فرهنگ پسامدرن توسط آن خلق شده است. زیبایی‌شناختی جدیدی که ویژگی آن "تأییداری و اندیشه‌های سطحی به جای معانی عمیق، مونتاژ و اختلاف شیوه‌ها به جای اصالت، و بالاخره ناهمگونی، کثرت‌گرایی، ناپیوستگی و هرج و مرج به جای فراروایت‌های عقل و پیشرفت می‌باشد" (نش ۱۳۹۲: ص ۸۵). هیچکس قادر به مصونیت از آثار این تکه برداری‌ها و گزینشی خلاف آن نخواهد بود (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۴۲). این گونه بود که چندگانگی در زیست‌جهان به نحو دیوانه‌واری برای افراد جذابیت یافت و توسط آن‌ها مورد تعقیب قرار گرفت: علاقه به توریسم و جهانگردی، تجربیات جدید و متنوع و ساخت هتل‌ها و اقامتگاه‌هایی که هر اتاق آن متناسب با فرهنگ و تمدن خاصی طراحی شده است. بنت

رادی در برابر این جهان وطنی موضع‌گیری‌های متفاوتی اتخاذ می‌کند. در روزنه آبی از سویی احسان قرار دارد که به گفته خود رادی (مصاحبه) سخنگوی او در داستان است و تمایلات جهان‌وطنانه مشخصی بروز می‌دهد وقتی که وطنش را بسیار "وسیع‌تر از ایران" معرفی می‌کند (رادی ۱۳۴۱: ۱۲۳). با این حال نقطه مقابل همایون است که عدم احساس تعلق او به سرزمینش مصداق نوعی از آنومی، انفعال و گرفتار شدن در فرهنگ مصرف‌گرایی جهانی قلمداد شده و به تبع آن محکوم می‌شود. نمونه برجسته‌تر را می‌توان سینا در آهسته با گل سرخ دانست که علاقه‌ی او به غذا، موسیقی و تفریحات اروپایی و به خصوص آلمانی‌اش - که با تعلق او به طبقه ثروتمند شدت یافته - در کنار علاقه‌اش به هیتلر قرار گرفته و به فاشیست بودن وی نسبت داده می‌شود (رادی ۱۳۶۸: ۹۴).

شخصیت دیگر با عقاید اینچنینی آقای دیلمی، پدر سینا است که قصد دارد تجارت چای را در کشورهای گوناگون گسترش دهد - و همچون بسیاری از پدران داستان‌های رادی فرزندان را تنها وسیله‌ای برای تحقق رویاهای بلندپروازانه خود به حساب می‌آورد. او از کمرنگ شدن مرزهای

میان کشورها و تشابهات و اشتراکات مردم ملل مختلف سخن می گوید(رادی ۱۳۶۸: ۲۳). اما چون تمام اظهاراتش در جهت توجیه پیشرفت کسب و کارش و البته در نهایت انباشت بیشتر سرمایه اش است بنا نیست همدلی مخاطب را برانگیزد، تمام این دعاوی نقطه مقابل احسان قرار می گیرند که با بروز تمایلات جهان وطنانه و نفی ناسیونالیسمی که اطرافیانش را درگیر کرده، معصومیتی انسان دوستانه را تداعی می کند. نکته قابل توجه عنوان "مملکت خاج پرست" است که احسان مقصد سفرش را با آن توصیف می کند(رادی ۱۳۴۱: ۱۲۱) و تداعی کننده نقد محمد قائد از فرهنگ خاورمیانه ای است که نسبت به فرهنگ و تمدن غربی "احساس حقارت و تکبر همزمان، کرحتی در عمل و چالاکی در خیالپردازی، نفرت از غرب در عین آرزومندی دستیابی به آن" را نشان می دهد(قائد ۱۳۸۹).

سخن آخر

نخست و پیش از هر چیز رادی را می توان جامعه شناسی تلفیقی به حساب آورد که نگرش خرد و کلان هر دو را در جای خود به کار می گیرد. با وجود آن که او داستان زندگی افراد و کنش های آنان را در زندگی روزمره با جزئیات و ظرافت های آن نقل می کند، از جنبه ای دیگر می توان وی را اندیشمندی کلان نگر دانست. رادی میان اعضای یک طبقه تفاوتی قائل نمی شود. خرده فرهنگ ها را از هم متمایز می سازد اما در اصل تفاوتی نمی کند که کارگران مورد استثمار صیاد باشند، کارگر ساختمانی، نوکر خانزاد یا حتی کشاورزان فاقد زمین در نظام ارباب و رعیتی. در داستان پلکان می بینیم که بازاریان و کاسب کاران، بساز و بفروش ها و سرمایه داران بزرگ از حیث موضوع مورد بحث تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند. گرچه رادی در مقدمه کتاب از "دگردیسی هولناک در عمیق ترین لایه های هویت" سخن می گوید(رادی ۱۳۹۳: ۱۰)، به نظر نمی رسد که منش، اخلاق و یا به طور کلی تر هویت شخصیت داستان تغییر اساسی کرده باشد. قهرمان داستان چه بلبل خطاب شود چه مهندس مسعود تاج، سلوک تمام بالادستی ها با زیردستان شبیه به هم است. همان طور که شاگرد جگرکی، پادوی مغازه، کارگر ساختمانی و نوکر شخصی، همه نقش یکسانی را ایفا می کنند.

رادی را از این جهت باید مورد نقد قرار داد که برای اثبات بخش هایی از دعاوی اش چندان خود را به زحمت نمی اندازد و به جای آن از قانون مجاورت سود می برد. برای مثال اگر در مقدمه داستان، شخصیتی خسیس، طماع، ریاکار و بی عاطفه معرفی شد دیگر نیازی به اندیشیدن و قضاوت در مورد اعمال و اقوال بعدی او نیست و مخاطب می تواند بدون به زحمت افتادن از همان ابتدا تکلیفش را با تمام دیالوگ ها و افراد و اتفاقات داستان روشن کند. عکس این اتفاق نیز قابل مشاهده است، مثال آن انوش است که رفتار تنگ نظرانه و خصومت آمیز پيله آقا را با زبان تحقیر

آمیزی به قانون تنازع بقا در طبیعت نسبت می‌دهد و این که دفاع از خود زمان احساس خطر امری طبیعی و رایج میان تمام حیوانات است. او که از ابتدا در مسند روشنفکر تحصیلکرده، بلند نظر، شریف و دست و دلباز جایش را محکم کرده، با تمسک به ظاهر موقر و آرام و رفتار زیرکانه اش از تداعی چنین پرسشی پیشگیری می‌کند که مگر با چنین منطقی نمی‌توان مبارزات او و تمام عاصیان از فقر و ظلم و بدبختی را نیز توجیه کرد؟

رادی توجه ویژه‌ای به خردتاریخ نشان می‌دهد، از نظر او تاریخ را نه سیاستمداران و فرماندهان جنگی و رهبران و خصوصاً نه هر وجود غیر واقعی و غیر قابل لمس -آنچنان که فون دانیکن می‌پندارد- که "صدهزار آدم کوچولو بدون ادای کلمه یا شکایتی" ساخته‌اند (رادی ۱۳۶۸: ۸۰). مسئله قابل توجه دیگر تاکیدی است که نسبت به ضرورت آگاهی طبقاتی نشان می‌دهد. شخصیت‌های داستان‌های او عموماً به دلخوشی‌های پیش‌پا افتاده و احمقانه سرگرم می‌شوند و از دریافتن تصویر بزرگتری که در آن به بازی گرفته شده‌اند درمی‌مانند. آنان زندگی را با دل بستن به خرافه و زندگی آن جهانی، سودهای آنی و حقیرانه و عشق‌های پیش‌پا افتاده و مبتذل سر می‌کنند. با فریب دادن افرادی از طبقه خود گمان می‌کنند در زندگی برنده شده‌اند و با بردن چند کاپ برنجی در مسابقات کشتی دیگران را "یک مشت موجود یک دست و مافنگی" می‌بینند که "مثل مورچه وول می‌زنند" و بدون "ارزش و امتیاز برجسته‌ای" به "تفنن و هرزگی" مشغولند (رادی ۱۳۵۴: ۱۷). آن‌ها فاقد قدرت تشخیص دشمن حقیقی، ضعف‌های اخلاقی و عاقبت شوم خود هستند و به واسطه جهل‌شان اسیر قوانین همه‌گیری می‌شوند که به علت تفاوت‌های جزئی در زیست جهان هایشان از آن‌ها غافل شده و دچار این توهم می‌گردند که با سایرین متفاوتند.

نهایتاً این که گرچه همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد رادی رویکرد ایجابی روشنی اتخاذ نمی‌کند، قرابتی با سیاست‌رهایی‌بخش‌گیدنز را می‌توان در نوشته‌های او مشاهده کرد، به معنای نگرشی عام که "منعطف به آزادسازی افراد و گروه‌ها از قید و بندهایی است که آن‌ها را از دستیابی به فرصت‌های موجود در زندگی‌شان باز می‌دارد و متضمن دو عنصر عمده است: تلاش برای گسیختن غل و زنجیرهای بر جای مانده از گذشته، به قصد تغییر و تبدیل رفتارها و کردارها در جهت آینده و تلاش برای در هم شکستن سلطه نامشروع بعضی افراد یا گروه‌ها بر دیگران" (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۲۹۵). سیاست‌رهایی‌بخش نوعی سیاست "دیگران" و خواهان لغو استثمار، نابرابری و سرکوب است که اولویت‌های آن را به عدالت، برابری و مشارکت تبدیل می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۵: ص ۲۹۷).

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۲۳)، *توتالیتاریسم*، ترجمه محسن ثلاثی، نشر ثالث
- اباذری، یوسف / چاوشیان، حسن (۱۳۸۱)، *از طبقه اجتماعی تا سبک زندگی: رویکردهای نوین در تحلیل جامعه شناختی هویت اجتماعی*، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۰
- برگر، پیتر / برگر، بریجیت / کلنر، هانسفرید (۱۳۸۱)، *ذهن بی خانمان: نوسازی و آگاهی*، ترجمه: محمد ساوجی، نشر نی
- رادی، اکبر (۱۳۵۴)، *جاده*، کتاب نمونه، چاپ دوم
- رادی، اکبر (۱۳۵۲)، *دستی از دور*، چاپ آشنا
- رادی، اکبر (۱۳۶۸)، *آهسته با گل سرخ*، انتشارات نمایش
- رادی، اکبر (۱۳۴۱)، *روزنه آبی*، نشر اندیشه
- رادی، اکبر (۱۳۵۴)، *صیادان*، کتاب زمان، نسخه تجدید نظر شده
- رادی، اکبر (۱۳۹۳)، *پلکان*، نشر قطره، چاپ دوم
- رادی، اکبر (۱۳۹۳)، *ارثیه ایرانی*، نشر قطره، چاپ پنجم
- رادی، اکبر (۱۳۹۳)، *هاملت با سالاد فصل*، نشر قطره، چاپ چهارم
- قائد، محمد، *ظلم، جهل و برزخیان زمین، نجوا و فریادها در برخورد فرهنگ ها*، انتشارات طرح نو، چاپ دوم: ۱۳۸۹
- قادری، طاهره (۱۳۷۸)، *مکتب نوسازی و معضل تبیین تغییر و توسعه*، مجله اطلاعات سیاسی، شماره ۱۴۱ و ۱۴۲
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۵)، *تجدد و تشخص*، ترجمه ناصر موفقیان، نشر نی، چاپ چهارم
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۲)، *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، نشر مرکز

Burke, Peter J. / Stets, Jan E. (۲۰۰۹), *A Sociological Approach to Self and Identity*, edited by Mark Leary and June Tangney, Department of Sociology, Washington State University, Guilford Press

Giddens, Anthony (1990), *The Consequences of Modernity*, T. J. Press (Padstow) Ltd., Padstow, Cornwall.