سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص ۵۴۶-۵۲۷
نوع مقاله: پژوهشی

مطالعات بین‌رشته‌ای ادبیات، هنر و علوم انسانی

DOI: 10.22077/islah.2026.11751.1982

دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۰۴ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۹

ادبیات جهان برای دوزخیان زمین: زیبایی‌شناسی استعمارستیزانه، سیاست پسااستعماری

ابوالفضل آهنگری[۱]

چکیده

این مقاله به بررسی و بازخوانی انتقادی پروژهٔ نظری جی. دنیل ایلم در کتاب ادبیات جهان برای دوزخیان زمین می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد چگونه از دلِ تأملی تاریخی دربارهٔ «خواندن در وضعیت بحران»، می‌توان به طرحی نامتعارف برای علوم انسانی آینده رسید. ایلم با فاصله‌گیری از تلقی رایجِ ادبیات جهان به‌مثابهٔ رشته‌ای دانشگاهی یا سازوکاری در بازار جهانی کتاب، آن را بَه کنشی جمعی و خواننده‌محور بازتعریف می‌کند؛ کنشی که می‌تواند به میدان همبستگی با سوژه‌های استعمارزده و «دوزخیان زمین» بدل شود. مقاله با بازخوانی دانته و آورباخ نشان می‌دهد که چگونه تجربهٔ تبعید، خواندن را از فعالیتی تفسیری به کنشی وجودی و مقاومتی بدل می‌کند؛ سپس با تمرکز بر متفکران استعمارستیزی چون هاردایال، امبدکار، گاندی و باگات سینگ، نظریهٔ «خواندن رهایی‌بخش» را صورت‌بندی می‌کند؛ نظریه‌ای که با تعلیق اقتدار مؤلفانه و تأکید بر خواندن جمعی، امکان شکل‌گیری نوعی برادری سیاسی و دموکراسی ناتمام را پیش می‌نهد. درنهایت، مقاله نشان می‌دهد که طرح ایلم برای ادبیات جهان، افقی برای بازپیوند علوم انسانی با زیست جمعی می‌گشاید؛ اما هم‌زمان بر ناممکن‌بودن و بی‌ضمانتی تحقق این افق نیز آگاه است؛ افقی که بیش از آنکه وعدهٔ رستگاری دهد، تمرینی برای ماندن، مقاومت و تخیل جهانی دیگر است.

واژه‌های کلیدی: استعمارستیزی، ادبیات جهان، دوزخیان زمین، علوم‌انسانی آینده، نظریهٔ خواندن

۱. پژوهشگر پسادکتری، مرکز مطالعات پیشرفته در علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه چینگهوا، پکن، چین
ahangari@tsinghua.edu.cn

ارجاع به این مقاله:
ابوالفضل آهنگری. "ادبیات جهان برای دوزخیان زمین: زیبایی‌شناسی استعمارستیزانه، سیاست پسااستعماری". مطالعات بین رشته ای ادبیات، هنر و علوم انسانی، ۶، ۱۲، ۱۴۰۵، ۵۴۶-۵۲۷.
doi: 10.22077/islah.2026.11751.1982

Copyright: © 2025 by the authors. Licensee Journal of *Interdisciplinary Studies of Literature, Arts & Humanities*. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

۱. مقدمه

در سال ۲۰۲۱ انتشارات دانشگاه فوردهام[1] کتابی در حوزهٔ ادبیات تطبیقی و جهان منتشر کرد با عنوان *ادبیات جهان برای دوزخیان زمین: زیبایی‌شناسی استعمارستیزانه، سیاست پسااستعماری*[2] اثر جی. دنیل ایلم،[3] از پژوهشگران شناخته‌شده در حوزهٔ ادبیات تطبیقی، نظریهٔ پسااستعماری و تاریخ اندیشهٔ سیاسی مدرن که پژوهش‌هایش عمدتاً بر نسبت ادبیات و سیاست و سنت‌های فکری جنوب آسیا متمرکز است. او در این کتاب به بازاندیشی‌ای رادیکال در باب مفهوم «ادبیات جهان» دست می‌زند و می‌کوشد آن را از چهارچوب‌های رایج نهادینه‌شده در دانشگاه‌های غربی بیرون بکشد. او با الهام از فرانتس فانون و سنت‌های فکریِ استعمارستیز در آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین، نشان می‌دهد که ادبیات جهان، آن‌گونه که غالباً در قالب رشته‌ای دانشگاهی یا شبکه‌ای از متونِ در گردش در بازار جهانی کتاب فهمیده می‌شود، تا چه اندازه در منطق سرمایه، ترجمه، رتبه‌بندی و مرکز- پیرامون گرفتار مانده است. در برابر این تلقی نهادی و بازارمحور، ایلم طرحی دیگر پیش می‌نهد: در این طرح، ادبیات جهان نه یک «رشتهٔ» دانشگاهی است و نه صرفاً مجموعه‌ای از آثارِ ادبی که در چهارچوبی ازپیش‌تعیین‌شده طبقه‌بندی و در بازار جهانی کتاب مبادله می‌شوند؛ بلکه نوعی کنش است؛ کنشی خواننده‌محور، جمعی، بالقوه رهایی‌بخش، رو به آینده و نهایتاً ناممکن. جهانی‌بودن در این چشم‌انداز کیفیتی بیرونی یا وابسته به تأیید نهادهای مسلط نیست؛ بلکه نسبتی درونی و رابطه‌ای است؛ نسبتی است که متن با امکانِ گشودن افق‌های نو برای زیستن، اندیشیدن و مقاومت برقرار می‌کند. از این منظر، ادبیات جهان نه نقشه‌ای کامل‌شده از فرهنگ‌های ملل مختلف است و نه پروژه‌ای برای افزودن «حاشیه‌ها» به «مرکز»؛ بلکه میدانِ شکل‌گیری همبستگی با «دوزخیانِ زمین» است؛ با آنان‌که در منطق استعمار، نژادپرستی و سرمایه‌داری جهانی به حاشیه رانده شده‌اند و از همان آغاز در جهانی زیسته‌اند که خود آن را برنگزیده‌اند.

این مقاله در پی آن است که با دنبال‌کردنِ منطق درونیِ استدلال ایلم، نشان دهد چگونه او در این اثر از دلِ تأملی بر «خواندن در زمانهٔ بحران»- از دانته و آورباخ تا متفکران استعمارستیز قرن بیستم- به صورت‌بندیِ نظریهٔ «خواندنِ رهایی‌بخش» می‌رسد و از آنجا طرحی نامتعارف و جسورانه برای بازاندیشیِ ادبیات جهان و حتی علوم انسانیِ آینده پیشنهاد می‌کند. مسیر بحث از ایده و تجربهٔ تبعید و بی‌خانمانی

1. Fordham University Press
2. *World Literature for the Wretched of the Earth: Anticolonial Aesthetics, Postcolonial Politics*
3. J. Daniel Elam

آغاز می‌شود و در ادامه با تحلیل نسبتِ خواندن و کنش سیاسی در بستر استعمار و مدرنیته بسط می‌یابد؛ جایی که خواندن نه کنشی صرفاً تفسیری یا دانشگاهی، بلکه تجربه‌ای وجودی، جمعی و بالقوه رهایی‌بخش فهم می‌شود؛ تجربه‌ای برآمده از دلِ فروپاشی افق‌های تاریخی و زیستن در وضعیت بحران. این مقاله می‌کوشد با بازسازی حرکت درونی این استدلال، امکان‌ها و تنش‌های طرح ایلم را روشن کند: اینکه ادبیات جهان، اگر نه به‌مثابهٔ نهادی دانشگاهی یا سازوکاری در خدمت بازار جهانی کتاب، بلکه همچون کنشی خواننده‌محور و جمعی فهم شود، چگونه می‌تواند به میدانی برای مقاومت، همبستگی با «دوزخیان زمین» و تخیلِ جهانی دیگر بدل شود و در عین حال چگونه همین افق رهایی‌بخش، از آغاز با محدودیت‌ها، بی‌ضمانتی و حتی ناممکن‌بودنِ تحقق خود، گره خورده است.

۲. خواندن در زمانهٔ بحران

کمدی الهی[1] دانته آلیگیری[2]، بی‌شک یکی از شاخص‌ترین آثار ادبیات جهان است. این اثر که در اوایل قرن چهاردهم میلادی سروده شد، منظومهٔ حماسی‌ـ عرفانیِ سترگی است که سفر تمثیلی و معنویِ دانته، به‌عنوان شخصیت اصلی را از دوزخ، به برزخ و سرانجام به بهشت روایت می‌کند؛ سفری تمثیلی از حرکت روح از گمراهی به‌سوی رستگاری که با راهنمایی و همراهی ویرژیل آغاز می‌شود. در بستر فرهنگی‌ـ ادبی قرون وسطی، چه در ایران و چه در دیگر نقاط جهان، این الگوی روایی کم‌وبیش آشناست و اگر کمی با تاریخ ادبیات آن دوره آشنا باشیم، به‌راحتی می‌توانیم نمونه‌های بسیاری از این‌گونه تمثیل‌های اخلاقی[3] با مضمون «سفر روح» را برشماریم. با این حال، آنچه در این میان شاید کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد، بستری است که این اثر در آن زاده شده است و معنای یگانهٔ خود را از آن می‌گیرد: افقی آکنده از تنش‌های تاریخی و سیاسی، منازعات الهیاتی و بحران هویتی و زبانی در ایتالیای قرون وسطی. این بستر پرتنش که مدت‌ها ذهن و جانِ دانتهٔ جوان را به‌شدت درگیر و متأثر کرده بود، با تبعید او از فلورانس در حدود **۳۵**سالگی، به نقطهٔ انفجار رسید؛ آتشی از خشم و اندوه در وجودش برانگیخت و نیرویی درونی را در او آزاد کرد که دیگر در قالب کنش سیاسی مستقیم نمی‌گنجید. در چنین لحظه‌ای است که او به شعر (یا شاید بهتر است بگوییم: به ادبیات) پناه برد؛ به ویرژیل، آن شاعر رومی و نماد عقل و میراث کلاسیک پناه برد؛ به خالق *انه‌اید*[4]ـ اثری که

1. *Divine Comedy*
2. Dante Alighieri
3. Moral allegory
40 *Aeneid*

خود نمونه‌ای شایسته از «سفر روح» است- و به راهنمایی او پا به سفری گذاشت که نهایتاً به خلق *کمدی الهی* انجامید. درک این نکته افقی جدید برای خوانندگان دانته می‌گشاید: اینکه *کمدی الهی* شرح یک سفر است به‌سوی نجات و رستگاری؛ اما نه صرفاً سیر روحی انتزاعی در جهانی اخروی؛ بلکه بازسازی شاعرانهٔ جهانی انسانی، ازدرون‌فروپاشیده و در بحران؛ اینکه این اثر شرح مواجههٔ دانته است با تاریخ، سیاست، و اوضاع زمانه‌اش؛ وضعیتی چنان پیچیده و گره‌خورده که جز در قلمرو ادبیات و تخیل امکانی برای مواجهه و رهایی از آن نمی‌توان متصور بود؛ اینکه درنهایت، تلاشی است برای بازیابی معنا و یافتن و یا ساختنِ خانه‌ای برای سکونت در تبعید.

دانته در *کمدی الهی* هرگز در مقام «نویسنده» به صحنه نمی‌آید. او پیش از هر چیز یک خواننده است؛ کسی است که ویرژیل می‌خواند و در پرتو خواندن او راه می‌جوید. به بیان دقیق‌تر، دانته سوژه‌ای نجات‌بخش و دانای کل نیست که مسیر را از پیش بشناسد و آن را به مخاطب عرضه کند؛ او خود در دل بحران ایستاده، سرگشته و هراسان است، و غرق در تمنای یافتن مسیری برای نجات و رستگاری. همین تمنای نجات است که او را به‌سوی ویرژیل می‌کشاند و به «خواننده» بدل می‌کند. بدین‌سان، می‌توان مدعی شد که سفر دانته، نه از اقتدار مؤلف، بلکه از فروتنیِ خواننده آغاز می‌شود؛ فروتنی‌ای که شاید بتوان آن را زادهٔ بحران دانست. چه کسی را می‌توان تصور کرد که بیش از اریش آورباخ[1]، دانته‌پژوه بزرگ سدهٔ بیستم، با این وجه از دانته آشنا باشد؟ آورباخ می‌داند که دانته پیش از آنکه بنیان‌گذار نظمی تازه باشد، وارث و خوانندهٔ سنتِ پیش از خود است و آنچه به *کمدی الهی* امکان شکل‌گیری و معنا می‌دهد، نه خودبسندگی مؤلف، بلکه آن پیوند زنده‌ای است که دانته با متون پیش از خود برقرار می‌کند؛ پیوندی که نه در جهت فهم متون، بلکه در جهت نجات خود، رهایی از بحران و حتی گشودن امکانی نو برای بودن در جهان است. کافی است به *محاکات: بازنمایی واقعیت در ادبیات غرب*،[2] مهم‌ترین اثر آورباخ بازگردیم؛ نیز به مقالهٔ فشرده اما بنیادین او، «فیلولوژی ادبیات جهان»[3] که در آن مبانی نظری و روش‌شناختی *محاکاتِ* خود را بازاندیشی می‌کند، تا این وجه «خوانندگی» را به‌روشنی ببینیم. آورباخ در *محاکات*، پیش از هرچیز در قامت خواننده‌ای صبور و دقیق ظاهر می‌شود: کسی که با خواندن لحظاتی کوتاه از متون، از هومر تا ویرجینیا وولف، می‌کوشد جهانی را بازسازی کند که زیر سایهٔ ایدئولوژی‌های

1. Erich Auerbach
2. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*
3. The Philology of World Literature

تمامیت‌خواه (نازیسم و فاشیسم) در ورطهٔ از دست رفتن است؛ جهانی که خود را متعلق به آن می‌داند: «اروپا» یا همان «جهان غرب» (آهنگری ۱٤۰٤: ۳۱٤). همچون *کمدی الهی*، آنچه در اینجا بیش از هر چیز اهمیت دارد، بستری است که اثر در آن زاده شده است. او نیز، همانند دانته، این کتاب را در تبعید نوشت؛ در سال‌های دههٔ چهل، دور از اروپا و در استانبول، درحالی‌که قاره‌اش در آتش ایدئولوژی‌های نازیسم و فاشیسم و ویرانی‌های جنگ جهانی می‌سوخت.

در چنین وضعیتی که حتی کنش‌های سیاسی نیز تهی، بی‌معنا و بی‌اثر شده‌اند، چه می‌توان کرد؟ برای آورباخ، مسئله فقط سلطهٔ سیاسی نبود؛ بلکه افقی بود که زیر فشار ایدئولوژی‌های حاکم، هر روز تنگ‌تر می‌شد. ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه نه‌فقط نهادها، بلکه خودِ امکانِ تفاوت را هدف گرفته بودند. او احساس می‌کرد جهان در معرض فرآیندی خشونت‌بار از همگن‌سازی و استانداردسازی قرار گرفته است و با شتابی بی‌سابقه به‌سوی الگویی یگانه فروکاسته می‌شود؛ الگویی که کثرت صداها، زبان‌ها و شیوه‌های زیستن را می‌زداید و به جای آن، نظمی یکدست و تحمیلی می‌نشاند (۳۱٤). جهان ما، به تعبیر او، روزبه‌روز «در حال کوچک‌ترشدن و ازدست‌دادن تنوع خویش است» (Auerbach 2014: 253). بیم او این بود که اگر این روند ادامه یابد، نه‌فقط سنت‌های فکری و ادبی، بلکه خودِ امکانِ تفاوت‌ـ امکانِ شیوه‌های متفاوتِ دیدن، گفتن و زیستن‌ـ به‌تدریج محو شود. همین هراس از فروپاشیِ تنوع و تکثری که حقیقت و معنای زندگی انسانی را می‌سازد است که آورباخ را، همچون دانته، به خواندن سوق می‌دهد؛ «خواندنِ ادبیات اروپا». این بازگشت او به متون و خواندن، به هیچ‌وجه کناره‌گیری یا فرار از واقعیت نبود؛ نه گریزی از سرِ ضعف بود؛ نه پناه‌بردن به گذشته‌ای آرام تا در زیر چتر امن آن مأوا گیرد. او به گذشته رو نکرد تا اکنون را فراموش کند؛ بلکه به گذشته بازگشت، دقیقاً برای آنکه اکنون را رها نکند (ایلم: ۱۱۸). خواندن، برای آورباخ، شیوه‌ای دیگر از درگیرماندن با جهان بود، نوعی مقاومت و ایستادگی و نوعی از درجهان‌بودن؛ نوعی کنش در زمانه‌ای که جهان بیرونی، امکان هرگونه کنش دیگر را سلب کرده است و البته شاید آخرین کنش، پیش از آنکه همه‌چیز در نظمی یکدست و تحمیلی فرورود.

از این جهت، *محاکات* (که خود چیزی جز «خواندنِ» ادبیات اروپا نیست) را باید نوعی مقاومت دانست؛ واپسین تلاش برای ماندن در جهان؛ برای حفظِ اروپا به‌مثابهٔ جهانی تاریخی که هنوز او می‌توانست در آن احساس «درخانه‌بودن» را تجربه کرد. اروپایی که آورباخ در صفحات کتابش بازمی‌سازد، نه یک واحد سیاسی، بلکه افقی فرهنگی و تاریخی است؛ شبکه‌ای از زبان‌ها، سبک‌ها و روایت‌ها که در طول قرن‌ها با هم به گفت‌وگو پرداخته و از خلال آن جهانی مشترک پدید آورده‌اند.

برای او که تبعید را زیسته بود، این تمنای «ماندن»، معنایی بسی ژرف‌تر از حضورِ صرفاً جغرافیایی در نقطه‌ای از جهان داشت. ماندن برای آورباخ یعنی ازدست‌ندادنِ پیوند با زمین ـ آن «خانهٔ فیلولوژیک ما» ـ ؛ بستری که در آن، تجربه‌های انسانی در قالب روایت‌ها رسوب کرده‌اند، لایه‌لایه بر هم نشسته‌اند و جهان‌های فرهنگی و معنایی متفاوتی را پدید آورده‌اند (Auerbach: 264). و در دل همین رسوبِ تاریخی است که امکانِ تعلق و «درخانه‌بودن» فراهم می‌شود؛ امکانِ آنکه فرد، خود را متعلق و در امتدادِ سنتی زنده ببیند. از این منظر، *محاکات* کوششی است برای پاسداری از زمین به‌مثابهٔ بستری که جهان‌های فرهنگی در هم‌زیستی‌ای تنش‌آلود، یکدیگر را می‌آفرینند و نیز پاسداری از امکانِ سکونت در جهان؛ تلاشی برای غلبه بر تبعید و فائق‌آمدن بر بی‌خانمانی؛ کوششی برای امکانِ ماندن در این جهان، حتی اگر «من» دیگر در آن حضور نداشته باشد. آورباخ، در این معنا و با تأثیری که از دانته می‌پذیرد، خواندن را به کنشی وجودی بدل می‌کند؛ نه صرفاً فعالیتی دانشگاهی؛ بلکه شیوه‌ای از ادامه‌دادنِ حضور و غلبه بر تبعید.

این تلقیِ دانته‌ای ـ آورباخی از خواندن، همان «نقطهٔ عزیمت»ی است که ایلم در *ادبیات جهان برای دوزخیان زمین* با تکیه بر آن، سفر دانته‌گون خود را آغاز می‌کند؛ حرکتی به‌سوی «نظریهٔ خواندن رهایی‌بخش» و متعاقباً «طرحی ناممکن برای علوم انسانی آینده».

۳. نظریهٔ خواندن رهایی‌بخش

در *ادبیات جهان برای دوزخیان زمین*، ایلم قدم در مسیری می‌گذارد که در ساختار و روح خود وامدار *کمدی الهی* دانته است؛ سفری برای مواجههٔ شاعرانه با جهانی ازهم‌فروپاشیده و غرق در بحران. این بحرانی که او را به حرکت وامی‌دارد، همچون دانته و آورباخ، در پرتو مسئلهٔ «تبعید» معنا می‌یابد. در این مسیر، آورباخ راهنمای اوست؛ راهنمایی ویرژیل‌گونه که پیشاپیش حرکت نمی‌کند؛ بلکه با روشن‌کردنِ مسیر، امکانِ حرکت را فراهم می‌کند (Ahangari 2023)؛ حرکتی در جهت گذر از وضعیتِ بحرانی کنونی، غلبه بر تبعید و فائق‌آمدن بر بی‌خانمانی و شاید در افقی آرمانی، بازجستنِ تعلق و امکان «درخانه‌بودن». ازآنجاکه پژوهش‌های ایلم بر تاریخ مبارزات ضداستعماری و نظریه‌های پسااستعماری متمرکز است، تبعیدِ مدنظر او از مرزهای یک شهر، کشور یا حتی قاره فراتر می‌رود و در قالب افقی جهانی پدیدار می‌شود؛ تبعیدی وجودی که ریشه در منطق امپراتوری و ساختار جهان مدرن دارد؛ از این‌رو، مسئله دیگر نه تبعید و رانده‌شدن شاعری از شهرش است (چنان‌که دانته از فلورانس رانده شد) و نه دورافتادن متفکری از وطن و یا زبان مادری‌اش (چنان‌که

برای آورباخ رخ داد)؛ بلکه بحرانی است به وسعت تاریخ مدرن؛ وضعیتی که در آن میلیون‌ها انسان زیر سلطهٔ استعمار و منطق امپراتوری، «به اجبار به جهانی پرتاب شدند که خود آن را برنگزیده بودند» و در ساختن آن سهمی نداشتند (ایلم: ۱۱۶).

برخلاف دانته و آورباخ که دست‌کم تصوری از وضعیتِ پیش از تبعید و احساسِ تعلق داشتند و خواندن را به‌عنوان مجرایی برای بازیابی یا بازآفرینی آن برگزیدند، این سوژه‌های استعمارزده، اساساً هرگز احساس «درخانه‌بودن» را تجربه نکرده‌اند؛ آنان از همان آغاز، به جهانی پرتاب شده‌اند که نه ساختهٔ آنان بوده و نه به آنان تعلق داشته است؛ جهانی که در آن، بیگانگی و بی‌خانمانی، نه رخدادی عارضی، بلکه شرطِ نخستینِ زیستن است. در چنین افقی، طبیعی است که پرسش از «بازگشت»، معنای خود را به‌کلی از دست بدهد: چگونه می‌توان به جایی بازگشت که هرگز در آن نبوده‌ای؟ این پرسشِ دشوار و ظاهراً بی‌پاسخ، چالشی است که ذهن ایلم را یکسره به خود مشغول می‌کند؛ بن‌بستی که هرگونه تخیلِ بازگشت به خانه را بی‌اعتبار می‌کند. این بن‌بست در نظر ایلم چنان است که او با الهام از فانون، این افراد را «دوزخیان» می‌نامد، دوزخیانی که برخلاف دانته، هرگز راهی به بهشت نخواهند یافت؛ اما درست در همین نقطهٔ بن‌بست است که آورباخ، به‌مثابهٔ راهنما با چراغی در دست (کتاب *محاکات*)، ظاهر می‌شود و مسئلهٔ خواندن را پیش می‌کشد: خواندن نه به‌منزلهٔ مجرایی برای بازیابی یا بازآفرینی «خانه» و جهانی که بتوان به آن متعلق بود و نه برای مقابله با پروژهٔ «استانداردسازی» فاشیسم؛ بلکه به‌عنوان پاسخی به مسئلهٔ استعمار. در این افق، خواندن، کنشی است خلاقانه و در عین حال انتقادی برای آفرینش جهانی در آینده که هنوز تصوری معین از آن در دست نیست؛ جهانی که نه‌تنها تصوری از آن در دسترس نیست؛ بلکه امکانش هم نامشخص است و چه‌بسا به‌کلی ناممکن باشد. از این منظر می‌توان مدعی شد که اگر برای دانته و آورباخ رشته‌ای نامرئی وجود دارد که آنان را به زمان یا مکان معینی در گذشته پیوند می‌دهد، برای سوژهٔ استعمارزده، این رشته ، پیوند به نقطه‌ای یا لحظه‌ای در آینده است. دقیقاً از دلِ همین جابه‌جاییِ افق است که فهمی رادیکال‌تر از خواندن سر برمی‌آورد؛ خواندنی که آفریننده است، گشایندهٔ امکان است، نقطهٔ عزیمتی است که ایلم از آن *ادبیات جهان برای دوزخیان زمین* را آغاز می‌کند.

ازنظر ایلم، متفکران استعمارستیزی که در چهار فصل این کتاب مورد بررسی واقع می‌شوند- از لالا هاردایال[1] و بی. آر. امبدکار[2] تا ام. ک. گاندی[3] و باگات سینگ[4]-،

1. Lala Har Dayal
2. B. R. Ambedkar
3. M. K. Gandhi
4. Bhagat Singh

هر یک به‌گونه‌ای بر این نکته آگاه‌اند؛ هرچند نه به یک اندازه. آنان می‌دانستند که در جهانی زیست می‌کنند که «خود آن را برنگزیده بودند؛ با این همه کوشیدند در همان جهان، جهانی دیگر را تصور کنند» (۱۱٦)؛ جهانی برپایهٔ برابری و آزادی که بتوان در آن حس تعلق و «درخانه‌بودن» داشت. ازنظر آنان، تصورِ چنین جهانی مستلزم آن است که از عنصر برسارندهٔ این جهان فاصله بگیریم: «اقتدارِ مؤلفانه». او پیش از هرچیز، از اقتدارِ مؤلفانه عبور کرد؛ همان اقتداری که مؤلف را از خواننده جدا می‌کند و او را در جایگاهی برتر می‌نشاند. برای ایلم این اقتدارِ مؤلفانه پیوندی تنگاتنگ با مسئلهٔ استعمار دارد. با ارجاع به مکالی[1]ـ آنجا که ادعا می‌کند که «یک قفسهٔ خوبِ کتاب ارزشی برابر با تمام ادبیات بومی هند و عرب دارد» و خواستار ایجاد «طبقه‌ای از مترجمان میان ما و میلیون‌ها نفری که بر آنان حکومت می‌کنیم» می‌شود، ایلم نشان می‌دهد که تأسیس کتابخانه در هندِ بریتانیا صرفاً پروژه‌ای فرهنگی نبود؛ بلکه «ابزاری در خدمت گسترش طرح امپریالیستی بریتانیا» به شمار می‌رفت (ix)؛ به بیان دقیق‌تر، «نگرشِ مؤلف‌محور بریتانیایی، سازوکاری بود برای حفظ و بسط اقتدار استعماری» (ix). نظریهٔ خواندن رهایی‌بخش که استعمارستیز و ضداقتدارگراست، در این بستر شکل گرفت. این نظریه:

> خواننده را نه به‌عنوان چهره‌ای جامعه‌شناختی یا سوژه‌ای مصرف‌کننده؛ بلکه به‌عنوان یک چهرهٔ ایدئال برای تمرین‌های اخلاقی و سیاسی تصور می‌کرد. این نظریهٔ استعمارستیزانهٔ خواندن، دغدغه‌اش صرفاً مصرف متون ادبی، به‌خودی‌خود، نبود؛ بلکه در عوض، سعی داشت امکانی را مجسم کند که خودِ عمل خواندن بتواند معنا بیافریند؛ یعنی ایجاد امکان رهاییِ برابری‌طلبانه کند (ix).
>
> این شکل از اندیشهٔ استعمارستیزانه به ترویج خواندن جمعی می‌پرداخت؛ اما نه برای پرورش نوعی تفوق و سلطه؛ که برای نفی کامل آن. اهداف این نظریهٔ استعمارستیزانهٔ خواندن، حفظ جایگاه فرد به‌عنوان خواننده بود، جایگاهی که به فرد این امکان را می‌داد تا به جمع یکی از بی‌شمار خوانندگان بپیوندد؛ به بیان دیگر، ... ایدئال این نظریهٔ استعمارستیزانهٔ خواندن، در پی ایجاد فضایی برای «چشم‌پوشی از اقتدار فردیِ خود و تبدیل‌شدن به یک خواننده» بود؛ تبدیل‌شدن به یک خواننده ـ یا باقی‌ماندن به‌مثابهٔ یک خواننده در میان انبوهی از دیگر خوانندگان ـ و البته به‌طور تعمدی و آگاهانه دست‌کشیدن از نقش مولف‌گونهٔ خود، چالشی اساسی برای منطق راج بریتانیا قلمداد می‌شد

1. T. B. Macaulay

که مدعی بود تفوق بر خود[1] پیش‌شرط هرگونه استقلال ملی است (ix-x).

این خواندنِ استعمارستیز و ضداقتدارگرا- که البته صحیح‌تر است آن را «رهایی‌بخش» بخوانیم- ، کنشی اساساً وحدت‌آفرین بود؛ عملی که افراد را با باورها، خاستگاه‌ها و افق‌های فکری متفاوت، در مقام «خواننده» در کنار یکدیگر می‌نشاند و نوعی جمعِ برابر پدید می‌آورد. در این وضعیت، متن نه‌تنها به میدانی مشترک که تمایزهای سَلسله‌مراتبی را تعلیق می‌کند بدل می‌شود؛ بلکه امکان پیوند میان افراد را نیز فراهم می‌کند؛ برابری‌ای که زمینهٔ شکل‌گیری نوعی برادری سیاسی را مهیا می‌کند. این همبستگی نه در انتزاع، بلکه در عملِ خواندنِ جمعی در فضاهای عمومی (کتابخانه‌ها و انجمن‌های مطالعاتی) و نیز در گردش و دست‌به‌دست‌شدن کتاب‌ها در میان جمعی پراکنده و نامتعین شکل می‌گرفت؛ جمعی که در خلالِ همین کنشِ مشترکِ خواندن، آهسته‌آهسته خود را به‌عنوان یک کلیتِ «ما» سازمان‌دهی می‌کرد. این «ما» برخلاف آنچه ممکن است پنداشته شود، به‌هیچ‌وجه مرکزگرا، بسته و یا ازپیش‌تعریف‌شده نبود. کسی چه حدسی می‌توانست بزند که کتابی که امروز به کتابخانه بازگردانده می‌شود، فردا به دست چه کسی خواهد رسید؟ در چه زمان و تحت چه شرایطی خوانده خواهد شد و چه معناها و افق‌هایی از دل آن استخراج خواهد شد؟ همین گشودگی و پیش‌بینی‌ناپذیری بود که می‌توانست راج بریتانیا را به ترس و لرز وا دارد؛ اما مسئله به اینجا ختم نمی‌شود: خواندن، صرفاً واکنشی به راج بریتانیا که «تفوق بر خود... را پیش‌شرطی لازم برای استقلال ملی» می‌دانست، نبود؛ بلکه درحقیقیت و به‌معنای دقیق‌تر، پاسخی بود به وحشت‌هایی که سوژه خودبسندهٔ روشنگری و در پی آن «لیبرالیسم اروپایی در سراسر جهان پدید آورده بود» (xiii)؛ به بیان دیگر، نظریهٔ خواندنِ رهایی‌بخش فقط پاسخی به مسئلهٔ استعمار در شبه‌قارهٔ هند یا جنوب آسیا نبود؛ بلکه مواجهه‌ای بنیادین با خودِ مسئلهٔ مدرنیته بود؛ مدرنیته‌ای که از آغاز با سلطه، همزاد و با استعمار درهم‌تنیده بوده است.

چهار فصل این کتاب، سراسر روایت‌هایی است که نشان می‌دهد چهار متفکر استعمارستیزی که در کانون این اثر قرار دارند، هر یک به‌نحوی دست‌کشیدن از اقتدارِ مؤلفانه را نه صرفاً مسئله‌ای نظری یا زیبایی‌شناختی، بلکه اساساً کنشی سیاسی می‌فهمیدند. هاردیال با طرح «خودسازی[2]» و تأکید بر خواندنِ جمعی، نشان می‌دهد که انقلاب، پیش از آنکه در خیابان رخ دهد، در شیوهٔ اندیشیدن و در عادتِ خواندن شکل می‌گیرد. او با کنارزدن اقتدار نویسنده و دعوت به هم‌خوانی و هم‌اندیشی، خواننده را به سوژه‌ای برابر بدل می‌کند (فصل اول). امبدکار با خوانشی

1. Self-mastery
2. Self-making

«آهسته» و «موشکافانه» (که هر دو از ویژگی‌های خوانش فیلولوژیکال هستند) و در عین حال ویرانگر از *مانوسمرتی*[1]، اقتدار متن مقدس را فرومی‌ریزد و نشان می‌دهد که «نقد[2]»، نه تخریب صرف، بلکه کنشی برای برهم‌زدن بنیان‌های اقتدار و گشودن امکان «برادری» است. خواندن نزد او راهی است برای نابودی نظم کاستی و آفرینش اجتماعی نو (فصل دوم). گاندی با بازخوانی *گیتا*[3] و تبدیل آن به عرصهٔ «آزمایش با حقیقت[4]» (آزمودنِ حقیقت در عمل)، خواندن را به تمرینی برای ترکِ خود و چشم‌پوشی از دعویِ دانایی بدل می‌کند؛ او با پذیرش خطا و باختنِ آگاهانه در مناظره‌ها، اقتدار را تعلیق می‌کند تا سیاست را به میدان مسئولیت مشترک بدل کند (فصل سوم). سرانجام باگات سینگ در دفترچهٔ زندان خود، با رونویسی و هم‌نشاندنِ صداهای گوناگون- از مارکس و لنین تا شعر و تاریخ- خواندن را به کنشی انقلابی، اما «بی‌مؤلف[5]» تبدیل می‌کند؛ او در آستانهٔ مرگ، به جای تولید اثرِ اصیل، به تکثیر و اشتراک اندیشه روی می‌آورد تا انقلاب را نه در لحظهٔ انفجار، بلکه در استمرار خواندن و اندیشیدنِ مشترک بجوید (فصل چهارم). آنچه در این چهار روایت بیش از هرچیز برجسته می‌شود، پیوستگیِ جدایی‌ناپذیر امر زیبایی‌شناختی و امر سیاسی است؛ چنان‌که گویی هر یک بدون دیگری معنای خود را از دست می‌دهد و از ظرفیت رهایی‌بخش خویش تهی می‌شود.

در همهٔ این موارد، خواندن به‌مثابهٔ کنشی جمعی، رو به آینده و در عین حال نه معطوف به غایتی ازپیش‌تعیین‌شده ظاهر می‌شود؛ کنشی که مقصدی قطعی را پی نمی‌گیرد و خود را در چهارچوب برنامه‌ای بسته محصور نمی‌کند. این «بی‌غایتی[6]»، نه نشانهٔ بی‌اهمیتی، بلکه شرطِ امکانِ گشودگی آن است؛ خواندنی که به‌جای حرکت به‌سوی نتیجه‌ای تثبیت‌شده، میدانِ امکان‌ها را می‌گشاید و آینده را نه به‌عنوان تحقق طرحی حاضر و آماده، بلکه همچون افقی نامتعین و در حال تکوین می‌فهمد. جمعی که گرد هم می‌آیند، اقتدار خود را دفن می‌کنند و از موضعی برابر به متن نزدیک می‌شوند؛ نه برای تثبیت معنایی واحد، بلکه تمرینی جمعی برای آزمودن، به‌چالش‌کشیدن و دگرگون‌کردن آن؛ جمعی که در فرآیند آهستهٔ خواندن، خود نیز دگرگون می‌شود. گویی ارزش آن نه در رسیدن، بلکه در خودِ به‌راه‌افتادن و آغازکردن است؛ نه در دستیابی به پاسخی نهایی، بلکه در خلقِ امکانی مشترک برای

1. *Manusmriti*
2. Critique
3. *Gita*
4. Experiments with truth
5. Non-authorial
6. Inconsequential

هم‌زیستی و صورت‌بندی‌ای از «ما»؛ «ما»یی که شرط امکان دموکراسی است؛ اما نه آن دموکراسیِ وعده‌داده‌شدهٔ مدرنیته که با فردگراییِ افراطی و اقتدارگرایی، آرمان‌های خود را ناممکن کرد؛ بلکه دموکراسی‌ای ناتمام و در حالِ شدن که بر مشارکت برابر، مسئولیت متقابل و آفرینشِ جهانیِ مشترکِ استوار است که بتواند به یکسان به همه تعلق داشته باشد. برای ایلم، شکل‌گیری این «ما» و نیز گذر به جهانی دیگر- جهانی که بتوان در آن، احساس تعلق و «درخانه‌بودن» داشت- فرایندی کُند، تدریجی و بی‌ضمانت است؛ فرآیندی چنان آهسته و طبیعی که چه‌بسا «حتی ممکن است ما نباشیم» تا تحقق آن را تجربه کنیم. مگر نه آنکه «الجزایر، سرزمینی که فانون آن را به‌عنوان میهن خود برگزیده بود، (یک سال پس از مرگش) در سال ۱۹۶۲ استقلال یافت»؟ (۱)

آیا این را نباید نوعی خودگذشتگی- یا شاید به بیان ایلم، نوعی «زهد[1]»- دانست؟ مگر نه آنکه در سنت‌های عرفانی نیز نخستین گامِ سلوک، ترکِ خود و پانهادن بر خواهش‌های خویش است؟ البته ایلم هیچ نسبتی با عرفان اسلامی برقرار نمی‌کند. مراد او از زهد، نه کناره‌گیری از جهان، بلکه گذر از خودبسندگی، تعلیقِ ادعای اقتدارِ فردی و کنارنهادنِ میل به تثبیتِ خویش در مرکزِ صحنهٔ عالم است. این خودگذشتگی- اینکه فرد تمام توانِ خود را به کار گیرد؛ نه برای تحکیم منافعِ شخصی، بلکه برای آنان که در آینده‌ای نامعلوم پا به این جهان خواهند گذاشت-، صورتی از بازگشت به جهان است؛ بازگشتی فعال، مسئولانه و گشوده به‌سوی دیگران. به زعم ایلم، این زهد شرط امکان دموکراسی است؛ تمرینی دشوار و تدریجی که تنها با ممارست، صبر و آمادگی برای دگرگون‌شدن تحقق می‌یابد. از این منظر، خواندن، پیش از هرچیز، کنشی است در جهت این گذر از خویش؛ تمرینی برای بیرون‌آمدن از مرکزیتِ خویش و پیوستن به افقی مشترک و جمعی. این دیدگاه، هرچند بحرانی‌بودن وضعیت کنونی و تحمیلی‌بودن آن را انکار نمی‌کند، نقطهٔ عزیمت را در خودِ ما قرار می‌دهد[2]: اگر از خود آغاز نکنیم، آینده چیزی جز تکرارِ اکنون نخواهد بود. ایلم در مؤخرهٔ کتاب، با ارجاع به امبدکار، این نکته را به‌صراحت برجسته می‌کند؛ آنجاکه امبدکار در ژوئن ۱۹۳۶، در سخنرانی‌ای خطاب به زنان کارگرِ جنسیِ دالیت در بمبئی، اعلام کرد: «تنها دو راه پیش روی شماست: یا در همین وضعیت بمانید و همچنان تحقیر و طرد شوید؛ یا از این زندگی دست بکشید و با ما همراه شوید... . من اصرار دارم که باید این زندگی خفت‌بار را کنار بگذارید». دعوت او صرفاً به ترک دوزخ (گذر از خود) نبود؛ بلکه فراخوانی برای

1. Asceticism
2. Self-making

پیوستن دوزخیان به جمعی نو و مشارکت در ساختن جهانی آرمانی و بهشت‌گون بود؛ جهانی که نه ملکِ گروهی خاص، بلکه افقی مشترک و خانه‌ای برای همگان است و تنها با همراهی همگان تحقق می‌یابد (۱۲۰).

اما آیا این بهشتِ مدنظر آنان ـ این بهشتِ زمینی ـ اصلاً قابل تحقق است؟ آیا می‌توان به این تبعیدِ ابدی پایان داد؟ شاید نه؛ شاید ما هرگز نباشیم تا زیستنش کنیم و شاید اساساً هرگز تحقق‌پذیر نباشد. صرف دوزخی‌بودن، اضطرار آفرین است؛ اضطراری برای گریز، برای گشودن افقی دیگر، حتی اگر آن افق هرگز به تمامی دست‌یافتنی نباشد. این نظریهٔ «خواندن»، برآمده از همین لحظاتِ اضطرار و بحران است؛ از لحظه‌هایی که ظاهراً هیچ نمی‌توان کرد. خواندن در اینجا نه وعدهٔ رستگاریِ قریب‌الوقوع است و نه تضمینِ پایان تبعید؛ بلکه مجالی است؛ «به ما امکان می‌دهد در خدمتِ جهانی باشیم که شاید خود هرگز زیستنِ آن را تجربه نکنیم»؛ شاید آن احساسِ «درخانه‌بودن» نه رسیدن به ساحتی امن، بلکه ماندن در همین حرکتِ مشترک به‌سوی آن باشد؛ همین امر ضروری و در عین حال ناممکن (۱۲۹).

۴. به‌سوی طرحی نو اما ناممکن برای ادبیات جهان

در بخش ابتدایی این مقاله از دانته سخن رفت. گفته شد که این سفر نه از سرِ اختیارِ آسوده، بلکه از دلِ اضطراری عمیق برآمد؛ اضطراری که او را ناگزیر کرد تا برای چیره‌شدن بر بحران‌هایش، گام در مسیری بگذارد که بی‌راهنما پیمودنی نبود. اگرچه این سفر در طیِ خود، ابعاد گوناگونی می‌یابد ـ سیاسی، فرهنگی، هویتی و الهیاتی ـ ؛ با این همه، نقطهٔ عزیمت آن همواره بحرانی فردی است: تجربهٔ تبعید و رانده‌شدن از فلورانس و اگرچه روایت در گستره‌ای جهان‌شمول و در نظمی الهیاتی بسط می‌یابد، نهایتاً همه‌چیز با همان افقِ فردی به سرانجام می‌رسد؛ با رهایی، بازسازی و استعلای سوژه‌ای که در آغاز در معرضِ بحران، گسست و فروپاشی بود. دانته‌ای که در پایانِ این سفر پدیدار می‌شود، دیگر خانه‌اش نه فلورانس، بلکه «زمین» است؛ همه کرهٔ خاکی (و اثر برآمده از دل این سفر ادبیاتی، جهانی است و به همهٔ جهان متعلق است)؛ از همین‌رو است که چنان‌که آوربـاخ یادآور می‌شود، «وقتی فرصتِ بازگشت به فلورانس به او پیشنهاد شد، آن را نپذیرفت، زیرا آن را تحقیرآمیز می‌دانست» (۱۹٤). برای آوربـاخ هم وضع همین است. هرچند پروژهٔ *محاکات* او در مقیاس تاریخِ ادبیاتِ غرب سامان می‌یابد و افقی تمدنی و نظری دارد، نقطهٔ عزیمتش تجربه‌ای عمیقاً شخصی از تبعید و بی‌خانمانی است و افق نهایی‌اش نیز، درنهایت، چیزی جز بازآراییِ همان موقعیتِ سوژهٔ تبعیدی در جهانی تازه نیست؛

کوششی برای حفظ و بازصورت‌بندیِ امکانی از بودن و تعلق‌داشتن، در دلِ گسست و بی‌خانمانی. آنچه هر دو این موارد به ما یادآوری می‌کنند، استمرارِ حضور «خود» در کانون روایت است؛ به بیانی دقیق‌تر، حتی در عمیق‌ترین بحث‌های مربوط به تاریخ، ادبیات، سیاست یا اخلاق، همواره بُعدی فردی، حضوری پنهان، اما تعیین‌کننده دارد. جهان هر اندازه گسترده باشد، ساختارها هر قدر کلان باشند و موضوعات هم هرچند غیرفردی به نظر برسند، تجربهٔ آن‌ها ناگزیر از مجرای یک «من» می‌گذرد.

در *ادبیاتِ جهان برای دوزخیانِ زمین*، او بر این نکته تأکید می‌کند که امروزه بسیاری از پژوهشگران، چنین حضوری را نکوهش می‌کنند؛ نکوهشی که به‌زعم او، برآمده از این «تصور [است] که پژوهشگرِ علوم انسانی باید نوعی عینیتِ وارسته و قدسی را ـ که خود شکلی از اقتدار را بازتولید می‌کند ـ در مواجهه با متون مورد مطالعه‌اش اختیار کند» (۱۲۶). در برابرِ این گرایش، ایلم کتابِ خود را با تأکید بر همین بُعدِ فردی آغاز می‌کند (با روایتی فردی از فانون) و در همان افق نیز به پایان می‌برد (با روایتی فردی از آورباخ)؛ گویی می‌خواهد نشان دهد که حذفِ خود از محوریت اثر نه‌تنها عینیت نمی‌آفریند؛ بلکه صرفاً اقتدار را در پوششی دیگر بازمی‌گرداند؛ اقتداری که هم فانون و هم آورباخ، هر یک به‌شیوهٔ خود، کوشیدند از آن فاصله بگیرند و امکانِ گفت‌وگویی گشوده‌تر با متن و تاریخ را حفظ کنند.

کتاب با روایتی فردی از فانون آغاز می‌شود؛ روایتی از سال ۱۹۶۱؛ از آن لحظات که فانون با عجله و اضطراب ـ درحالی‌که در بیمارستانی در شهر بتسدا واقع در ایالت مریلند بستری بود و سرطان خون رمقش را گرفته بود ـ *دوزخیانِ زمین* را برای همسرش، ژوزی، دیکته می‌کرد (۱). آنچه ایلم در این صحنهٔ عمیقاً شخصی برجسته می‌کند، نه صرفاً وضعیت جسمانیِ فانون، بلکه عدم‌قطعیت و حس تزلزل و تردید است که وجود او را به‌کلی دربرگرفته بود: آگاهیِ از ناتمامیِ کار و از گشودگیِ آینده و از اینکه سرنوشتِ این متن، همچون سرنوشتِ مبارزه، نه در قبضهٔ اراده‌ای واحد، بلکه در میدانِ تفسیر و کنشِ دیگران رقم خواهد خورد. به‌زعم ایلم، همین کیفیتِ گشوده و ناتمام چیزی است که سارتر هرگز آن را درنیافت. او در مقدمهٔ مشهورش، با لحنی قاطع و از موضعی اقتدارآمیز، به سراغ متنِ فانون رفت و همین موجب شد که نتواند حضور زندهٔ فانون را در متن درک کند و به گفت‌وگو با او بنشید؛ از این‌رو، خوانشِ سارتر متن را در افقی از قطعیتِ انقلابی تثبیت کرد و بدین‌سان آن را از اصلِ خواننده‌محور و گشوده‌ای که در بطنِ نوشتارِ فانون نهفته بود، دور کرد؛ گویی تردیدِ نویسنده را با یقینِ فیلسوف، جایگزین و امکانِ گفت‌وگو با خواننده را به خطابه‌ای جهت‌دار بدل کرد. به باورِ ایلم، ریشهٔ تمایز عمیقی که میان خشونتی که فانون از آن سخن می‌گوید و خشونتی که سارتر از فانون صورت‌بندی

می‌کند، وجود دارد، دقیقاً در همین‌جاست.

کتاب نهایتاً با روایتی فردی از آورباخ به پایان می‌رسد؛ آنجاکه آورباخ در فصل پایانی خود، در داستان حضور می‌یابد. البته به‌زعم او:

> اینکه بگوییم آورباخ تنها در فصلِ پایانی به‌عنوان شخصیتی درون داستان حاضر می‌شود، چندان صحیح نیست؛ چراکه آورباخ به‌مثابهٔ یک شخصیت از همان آغاز، همچون دانته در این سیر در «ادبیات غرب» حاضر بوده و طی این مسیر، با اشارات، نکات و تأملات شخصی خود حضورش را به‌دفعات آشکار کرده است (ایلم: ۱۲۶).

این حضور در فصل پایانی بیش از هر نقطهٔ دیگری مشهود و پررنگ است. به عقیدهٔ ایلم، این حضور را باید ضمن مفهوم تبعید فهمید؛ چراکه تبعید صرفاً به‌معنای دورافتادن از وطن یا بی‌خانمانی نیست؛ بلکه به‌معنایی عمیق‌تر، دورافتادن از خود نیز هست. ضمن این نکته، *محاکات* را می‌توان به‌مثابهٔ کوششی تعبیر کرد درجهت یافتنِ «منِ» گمشدهٔ خود در تبعید: «شاید آورباخ درنهایت خود را یافته باشد. شاید او خودش را در وجود خانم رمزیِ رمان ویرجینیا وولف می‌یابد؛ محصور در میانِ کتاب‌هایی که نه او خوانده است و نه آن خانم رمزی» (۱۲۹). این تصویر خانم رمزیِ رمان ویرجینیا وولف که *محاکات* با آن پایان می‌یابد، تصویری از خود آورباخ است: دورافتاده از وطن، خانه، و دوستانش؛ دوستانی که شاید هرگز «نتوانستند از آلمانِ نازی بگریزند و احتمالاً جان باخته‌اند» و محصور در میانِ کتاب‌هایی که هرگز نخوانده است (۱۲۹). در چنین وضعیتی، او ناگزیر به خواندن پناه می‌برد- و نوشتنِ *محاکات*، خود شکلی از خواندن است-؛ نه برای فراموشی وخامت اوضاع یا تسکینِ موقت، بلکه برای غلبه بر حس درونی تبعید و گم‌گشتگی خود؛ برای آنکه بداند کیست و در کجا ایستاده است؛ برای بازسازیِ نسبتی با جهانی که زمانی به آن تعلق داشت؛ برای دلتنگی به دوستانِ ازدست‌رفته‌اش و نیز آن دوستانِ ناشناخته‌ای که در آینده خواهند آمد؛ آنان که «این اثر برای آن‌ها مقدر شده است» (۱۲۹).

حال بازگردیم به ایلم؛ چراکه *ادبیاتِ جهان برای دوزخیانِ زمین*، برای او نیز حاملِ مسئله‌ای عمیقاً فردی است. آنچه در پسِ روایتِ گذر از جهانِ استعماری نهفته است، در اندیشهٔ او به‌صورتِ پرسشی دربارهٔ جایگاه علوم انسانی در جهانِ کنونی رخ می‌نماید؛ مسئله‌ای که می‌توان حدس زد در مقام پژوهشگر و معلم، هر روز با آن مواجه است و با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند. برایِ او، مسئله، نه گذر از جهان مدرن و منطق استعماری‌اش، بلکه گذر از شکلِ مسلط و کنونی علوم‌انسانی است؛ دانشی گسسته از جامعه، محصور در فضاهای بستهٔ دانشگاهی و غرق در ایدهٔ «تخصص‌گرایی» و پیش‌رونده با منطقِ تولید و انباشتِ سرمایه؛ اعم از سرمایهٔ فرهنگی و نمادین (اعتبار،

رتبه، ارجاع) و شاید بیش از همه سرمایهٔ اقتصادی (گرنت‌ها، بودجه‌ها، پروژه‌های سودآور). اگر اندکی دقیق‌تر به نهاد علوم‌انسانی بنگریم، درمی‌یابیم که چگونه به ساختاری خودارجاع و اقتدارمحور تبدیل شده است؛ ساختاری که به جای پاسخ‌گویی به جهان بیرون، بیش از هرچیز، از منطق درونیِ حفظ و بازتولید خویش تبعیت می‌کند؛ نظامی که ارزش را با شاخص‌های ازپیش‌تعیین‌شده می‌سنجد و اندیشه را در قالب‌های ازپیش‌تعیین‌شده محصور می‌کند. این روند امروز، با تکامل هوش مصنوعی، شتاب و شدتی دوچندان گرفته است. اگر فانون زمانی در واکنش به منطق اقتدارگرا و جهان‌شمول‌نمایِ اروپا فریاد برآورد که «رفقا، بیایید این اروپا را رها کنیم... باید در پیِ چیز دیگری باشیم» (۱۱۳)، برای ایلم این فراخوان باید به زبانِ اکنون و در میدانِ علوم‌انسانی این‌گونه بازنویسی شود: «رفقا، بیایید این صورتِ دانشگاه را رها کنیم؛ بیایید از این علوم‌انسانی عبور کنیم؛ بیایید در پیِ صورتی دیگر از علوم‌انسانی باشیم»؛ علوم انسانی‌ای که با جامعه و زیست مردمان در پیوندی ناگسستنی است؛ از اقتدارِ تخصص‌گرایانه فاصله می‌گیرد و در به روی صداهای غیرکارشناسانه[1] گشوده است؛ در گفت‌وگویی زنده با تجربهٔ زیسته است و در پیِ خلقِ افقی مشترک برای زیستن و فهمیدنِ جهان است. این علوم انسانی‌ای است که خواننده‌محور است و به‌واسطهٔ خواندن، جمعی می‌آفریند، اقدار را به زیر می‌کشد و هم‌زیستی جمعی را ممکن می کند. این علوم‌انسانی رو به‌سوی آینده دارد، آرمانش رهایی‌بخشی- یا نجات‌بخشی- است؛ خلق جهانی دیگر؛ برابر و برای همه.

مسیر این علوم‌انسانی نو، برای ایلم، از مجرای ادبیات می‌گذرد؛ از مجرای ادبیات جهان. مگر نه اینکه خواندن ادبیات هیچ پیش‌نیازی نمی‌طلبد و دروازه‌ای دارد که به روی همه گشوده است؟ مگر نه اینکه ادبیات می‌تواند هم خوانندهٔ عادی را درگیر کند و هم پیچیده‌ترین ذهن‌های نظری را به چالش بکشد؟ هم آنان را که بی‌واسطه و از سرِ تجربه می‌خوانند و هم آنان را که با انبوهی از مفاهیم و دستگاه‌های فکری به متن نزدیک می‌شوند؟ ادبیات همهٔ مرزها را- اعم از زمان و مکان- از میان برمی‌دارد و عامی‌ترین تا فرهیخته‌ترین خوانندگان را از اقصی‌نقاط جهان حول تجربه‌ای مشترک گرد می‌آورد و پیوندی برابر میانشان برقرار می‌کند. مشخص است که در اینجا ادبیات جهانِ مدنظر او به‌هیچ‌وجه ادبیاتِ جهان به‌مثابهٔ یک نهادِ آکادمیک یا سازوکاری برای طبقه‌بندی نیست؛ نه دغدغه‌اش صرفاً گردش و مبادلهٔ آثار در بازارِ جهانیِ کتاب است، نه صرفاً برهم‌زدنِ کانونِ اروپامحور و افزودنِ حاشیه‌ها به آن برای تکمیلِ نقشه‌ای ازپیش‌موجود و نه حتی پروژه‌ای برای

1. Inexpertise

تنوع‌بخشیِ ظاهری به فهرست‌ها و سرفصل‌ها. در عوض، او در پیِ بازصورت‌بندیِ ادبیاتِ جهان به‌مثابهٔ «ادبیاتی جهانی» است؛ ادبیاتی که نه به‌سببِ منشأ جغرافیایی یا جایگاه نهادی‌اش، بلکه به‌واسطهٔ نیروی رهایی‌بخشِ خود، شایستهٔ حضور در جهان و خوانده‌شدن است (۱۶). در این تلقی، جهانی‌بودن کیفیتی بیرونی یا حاصلِ گردش در شبکه‌های ترجمه و بازار نیست؛ بلکه نسبتی است که متن با امکان خلقِ امکان‌های نو برای نجات و رهایی برقرار می‌کند؛ با امکان مواجهه با بحران‌های فردی، تاریخی، اجتماعی، سیاسی و غیره (آهنگری ۱۴۰۴: ۳۱۸).

به‌زعم ایلم، ادبیات شاید واپسین سنگرِ علوم‌انسانی باشد؛ آخرین امید برای رهایی علوم‌انسانی از ساختار ماشینی و خودبسنده‌اش و بازگرداندنش به جهان و درآوردنش در خدمت جهانیان[1]. مگر نه آنکه دانته خواندنِ ویرژیل را به راهی برای تخیلِ رهایی بدل کرد؟ و مگر نه آنکه آورباخ در تبعید، با خواندنِ دانته و دیگر نویسندگانِ سنتِ اروپایی، کوشید افقی برای بقا و معنا بیابد و فاشیسم را به چالش بکشد؟ و به‌گونه‌ای مشابه، مگر نه آنکه متفکرانِ استعمارستیز نیز خواندنِ ادبیات را به عرصه‌ای برای تمرینِ همزیستی و دموکراسی و برای دست‌کشیدن از منطقِ اقتدارمحورِ استعماری بدل کردند؟ و اگر اندکی افقِ دید را بگسترانیم، مگر نه آنکه شهرزادِ *هزارویک‌شب*، با روایتِ داستان‌هایی عامیانه- همان قصه‌هایی که نسل‌ها والدین برای فرزندانشان بازگفته‌اند- ، ادبیات را به‌عنوان نیرویی رهایی‌بخش و یا نجات‌بخش به کار گرفت؟ او با قصه‌گفتن، نه‌تنها جانِ خویش را از مرگ می‌رهاند و شهر را از چرخهٔ خشونت، بلکه خودِ شهریار را نیز از اسارتِ کینه، جنون و انتقام آزاد می‌کند. در همهٔ این موارد، به‌وضوح می‌توان دید که ادبیات نه شیئی زیباشناختیِ منزوی، بلکه کنشی حیاتی است و در خدمت انسان؛ عملی است برای گشودن افق‌های نو، تعلیق خشونت، رهایی‌بخشی و امکان‌بخشیدن به جهانی دیگر، فراتر از ایدئولوژی‌هایی که از پیش سرنوشت، معنا و امکانِ کنش را تعیین و محدود می‌کنند.

در ضمنِ مفهومی از ادبیاتِ جهان که در اینجا طرح شد، ایلم امکان جهانی دیگر- یا بهتر است بگوییم، علوم‌انسانیِ دیگر، علوم‌انسانیِ آینده، علوم‌انسانیِ جهانی[2]- را تصور می‌کند؛ تصوری که اگرچه در آینده‌ای دور جای دارد، آن‌قدر دور که با ناممکن‌بودن هم‌مرز می‌شود؛ اما او بدان حس تعلق می‌ورزد؛ به‌بیانی دیگر، او نیز همچون دیگر دوستان استعمارستیزش که دهه‌ها و یا شاید قرن‌هاست در قید حیات نیستند، بی‌آنکه هرگز آن جهان (علوم‌انسانی) دیگر را تجربه کرده باشد،

1. Making humanities “secular/worldly” again
2. Worldly humanities

دلتنگش است؛ او دلتنگ آن جمع‌های بزرگ و کوچکی است که می‌توانست شکل گیرد و در آن، افراد ـ اعم از مرد و زن، پیر و جوان، تحصیل‌کرده و بی‌سواد ـ گرد آیند و با آسایش و آرامش خاطر و دور از هیاهوی دنیا متون ادبی بخوانند؛ نه مشخصاً با این هدف که متن را به‌تمامی دریابند و یا جهان را تغییر دهند[1]؛ بلکه با این هدف که هم‌زیستی و برابری و برادری را تجربه کنند؛ اما در همین حین در پس ذهنشان این امید و آگاهی را بپرورند که اوضاع همین‌گونه نخواهد ماند؛ حتی اگر ما نباشیم آن روز را تجربه کنیم. او به‌خوبی آگاه است که ما قادر به تغییر این جهان نیستیم و این جهان «پس از ما نیز به حیاتِ خود ادامه خواهد داد»؛ همان‌طورکه پس از فانون و گاندی و باگات سینک ادامه یافت (۱۱٤). با این‌همه، دست‌کشیدن از این آرمانِ خواندنِ جمعیِ ادبیاتِ جهان را نیز نوعی تسلیم و حتی مرگ می‌داند. اگر این آرمان دست‌نیافتنی است، دست‌کم می‌تواند یادآورِ وضعیتِ دوزخیِ ما باشد؛ یادآورِ اینکه دوزخیان، درنهایت، راهی جز بازگشت به ادبیات در اختیار ندارند؛ یادآورِ اینکه باید ابتدا از «خود» آغاز کرد. ادبیات در اینجا، نه پناهگاهی برای فراموش‌کردنِ این وضعیت است و نه ابزاری برای قابل‌تحمل‌کردنِ آن؛ بلکه نقطهٔ عظیمتی است از «خود» برای غلبه بر این وضعیت دوزخی حاکم؛ تلاشی که شاید هرگز به پیروزی نینجامد؛ اما خودِ این کوشش، خودِ این ایستادگی، شکلی از مقاومت است و تخیلِ آنچه می‌تواند باشد را زنده نگه می‌دارد. در جهانی که افق‌ها تنگ شده‌اند و سلطه و مرگ غالب، همین تلاش برای گشودنِ افق، خود عین تجربهٔ رهایی است.

درنهایت، او ما را به همین «تلاش» فرا می‌خواند؛ تلاش برای گذر از اقتدار مؤلفانهٔ خود و پیوستن به جمع بی‌شمار خوانندگان ناشناس و گمنام؛ تلاشی که با همان فرض ساده و شاید ظاهراً بی‌اهمیتی آغاز می‌شود که زمانی رانگاناتان[2]، کتابدار و نظریه‌پرداز هندی، در بیانیهٔ مشهورش «پنج قانون علم کتابداری» در قالب جملاتی شعرگونه و آهنگین بیان کرد:

> برای همه، جا هست،/ اجازه ندهید استاد بخیل، یا دانا،/ کتاب‌ها را تنها به گروهی خاص دهد./ برای همه کتاب داریم./ کتاب‌هایی برای ثروتمندان/ و کتاب‌هایی برای فقرا،/ کتاب‌هایی برای مردان/ و کتاب‌هایی برای زنان./ کتاب‌هایی برای بیماران/ و کتاب‌هایی برای تندرستان،/ کتاب‌هایی برای نابینایان/ و کتاب‌هایی برای ناشنوایان./ کتاب‌هایی برای ناشی‌ها/ و کتاب‌هایی برای اهل بحث و جدل،/ کتاب‌هایی برای شهرنشینان/ و کتاب‌هایی برای زاغه‌نشینان./ کتاب‌هایی برای باسوادان/ و کتاب‌هایی برای دربندان./برای همه کتاب داریم،/ برای هرکس و همه‌کس (viii).

1. “Inconsequential” and “slow” reading
2. S. R. Ranganathan

منابع

آهنگری، ابوالفضل (پاییز و زمستان ۱٤۰٤). «اریش آورباخ و فیلولوژی ادبیات جهان.» *مطالعات بین‌رشته‌ای ادبیات، هنر و علوم انسانی*، ۱۰: ۵، صص. ۳۲۸ـ۳۱۱.

Ahangari, Abolfazl (May 2023). "Introduction: When the Impossible Knocks." *Global South Studies*. Online.

Auerbach, Erich (2014). *Time, History, and Literature: selected Essays of Erich Auerbach*. Translated by Jane O. Newman, Edited by James I. Porter. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Elam, J. Daniel (2021). *World Literature for the Wretched of the Earth: Anticolonial Aesthetics, Postcolonial Politics*. New York: Fordham University Press.

Vol.6, No.12
Fall & Winter 2026
Research Article

Interdisciplinary Studies of Literature, Arts and Humanities

DOI: 10.22077/islah.2026.11751.1982

Received: 26/07/2026 **Accepted: 10/09/2026**

World Literature For the wretched of the Earth: Anticolonial Aesthetics, Postcolonial Politics

Abolfazl Ahangari[1]

Absract:

This article critically examines J. Daniel Elam's *World Literature for the Wretched of the Earth* (2021) in order to show how it advances a radical rethinking of world literature and sketches an "impossible" project for the humanities to come. Rejecting institutional and market-driven definitions of world literature as a canon, discipline, or network of globally circulating texts, Elam reconceives it as an act: a reader-centered, collective, future-oriented, and potentially emancipatory practice. Beginning with Dante and Erich Auerbach, the essay develops the idea of "reading in times of crisis," where reading becomes an existential and political response to exile, historical rupture, and the collapse of meaning. The discussion then engages a series of anticolonial figures, including Lala Har Dayal, B. R. Ambedkar, M. K. Gandhi, and Bhagat Singh, to demonstrate how practices of collective, self-effacing reading can function as political training grounds, unsettling authorial supremacy, opening a shared horizon oriented toward egalitarian futures whose realization remains uncertain. For Elam, the "wretched" are those cast by empire and modernity into a world not of their choosing; reading, in this context, is neither nostalgic restoration nor academic exercise, but a disciplined renunciation of self-sufficient authority and a slow construction of a democratic "we" (or "us"). World literature, thus, becomes less a body of texts than an ongoing ethical and political practice through which readers attempt to inhabit, however provisionally, the possibility of a more just and shared world.

Keywords: Anticolonialism, Future Humanities; Theory of Reading; World Literature; *Wretched of the Earth*

1. Postdoctoral Fellow, Tsinghua Institute for Advanced Study in Humanities and Social Sciences, Tsinghua University, Beijing, China ahangari@tsinghua.edu.cn

How to cite this article:
Abolfazl Ahangari. "World Literature For the wretched of the Earth: Anticolonial Aesthetics, Postcolonial Politics". Interdisciplinary Studies of Literature, Arts and Humanities, 6, 12, 2026, 527-546. doi: 10.22077/islah.2026.11751.1982

Copyright: © 2025 by the authors. Licensee Journal of *Interdisciplinary Studies of Literature, Arts & Humanities*. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).