



سمرغ

(نشریه‌ی سروین و کیلی برای دوستانش)

«شماره‌ی ششم»

آبان ماه هزار و سیصد و نود و شش خورشیدی

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۵۲	رام هفتم مهر	۳	سرمقاله
۵۷	یادداشت: درباره‌ی ترانه‌ی «مرا بیوس»	۶	اخبار روزهای گذشته
۶۳	گفتگو: شهر و فرهنگ	۱۰	اخبار روزهای آینده
۷۱	مقاله: اعتماد بینافردي و سرمایه‌ی اجتماعی	۱۱	گزارش نشست: سال نخست جنگ
۷۶	یادداشت: هفت پیش‌بینی درباره‌ی اقلیم کردستان	۱۳	مرور خاطرات خورشیدی‌ها
۸۴	از نقاشی‌هایم: مغ نخشب	۱۴	چالش: درباره‌ی اقلیم کردستان
۸۵	یادداشت: اصطلاح تراشی و نواسکولاستیسم	۲۰	دویتی‌هایی از ابوسعید ابی‌الخیر
۹۳	برگ سبز: فصلی از کتاب «گاندی»	۲۲	از شعرهایم: خزان
۱۱۳	برگ سبز: آزادی در اندیشه‌ی ایرانشهری	۲۳	نگاره‌ی ماه: جلوه‌های ویژه در آیین عاشورای امسال
۱۳۲	نگارخانه: تصویرهایی از کهکشان	۲۵	جام جم زروان
		۲۸	نقد کتاب: بحث درباره‌ی «عصب‌شناسی لذت»



سرمقاله

* حقیقت نیرومندترین اکسیری است که همزمان قدرت و آزادی را بر می‌سازد، و خود توسط این دو تغذیه می‌شود و می‌بالد و می‌شکفتد. در هیاهوی نظریه‌هایی رنگارنگ که همگی مدعی باز نمودن حقیقت هستند، شاید هیچ سنجه و محکی بهتر از خود همین پیوند نتوان یافت. حقیقت، اگر که به راستی پیوند میان امری شناختی و امری وجودی را ادعا کند، برآورده ساختن غایت‌های درونی آن امر وجودی را نیز دعوی خواهد کرد. دستگاه شناختی جانداران - از جمله ذهن آدمیان - برای استخراج مفهومی انتزاعی و منزله از واقعیت بیرونی تخصص نیافته، بلکه ساز و کارهای تولید حقیقت را طی روندی تکاملی به دست آورده است، که مدام با هدف حفظ و تداوم بقا خود را محک می‌زده و دقت بازنمایی‌اش

از هستی را ارزیابی می‌کرده است. سیستم‌های پیچیده‌ی تکاملی غایتی درونی دارند که همانا بقاست، و در راستای نیل به این غایت است که مغزی چندان بغرنج پدید آورده‌اند که همزمان به اندرون و پیرامون سیستم می‌نگرد و تصویری هرچند ساختگی، اما سازگار با آنچه که هست تولید می‌کند تا باقی ماندن و تداوم یافتن سیستم در محیطش را ممکن می‌سازد. حقیقت در این معنی، دستاوردی تکاملی است که با حضور استوار سیستم شناسنده در زمینه‌اش، و توانمندی‌اش برای تداوم خویشتن تعریف می‌شود. در این معناست که حقیقت با قدرت (یعنی استوارانه به جا ماندن) و آزادی (یعنی به کامیابی به جنبش در آمدن) پیوند می‌خورد.

بقا که رانه‌ی اصلی سیستمهای تکاملی است، در جانورانی اجتماعی و درشت‌مغز مانند انسان لایه‌هایی تازه از غایت درونی را پدید می‌آورد. لایه‌هایی که هریک از رمزگذاری خودارجاع و خودسازمانده به همان غایت بنیادین یعنی



بقا برخاسته‌اند. این چنین است که رصد کردن بقا در سطح روانشناسی لذت را بر می‌سازد و همان در میدان اندرکنش با دیگری‌ها به قدرت ترجمه می‌شود و سپهری از معنا را بر فراز این همه ترشح می‌کند.

ساز و کارهای ساخت حقیقت نیز مانند تمام ساز و کارهای دیگر سیستمهای تکاملی امری است پر نوسان، پرهزینه و آغشته به آزمون و خطا. از این روست که در میدان ساخت حقیقت شاخه‌زایی‌هایی چشمگیر می‌بینیم و طیفی بسیار وسیع از نظریه‌هایی گاه بسیار نامحتمل که همگی ادعای توصیف هستی را دارند. در ازدحام این نظریه‌ها، به قطب‌نمایی نیاز داریم که به شکلی سراسر و روشن انحرافهای چشمگیر از مسیر حقیقت را رصد کنیم. چرا که نظریه‌های مدعی صورتبندی حقیقت نیز مش‌هایی فرهنگی هستند که مانند هر سیستم تکاملی دیگری به خودبستگی و به فرو بسته شدن در چرخه‌های خودارجاع تمایل دارند.

از این رو روایت‌هایی مجزا و خود-ایستا شکل می‌گیرند که هریک تصویری از هستی را تولید می‌کنند، که اغلب بیشتر بازنمایی میل‌ها و خواستها و گاه خطاهای درونی سیستم است، تا توصیف آنچه که در تعامل میان درون و بیرون سیستم جریان دارد. به این ترتیب است که نظریه‌ها در تار و پود نمادها و نشانه‌هایی خودساخته و در چنبر کلیدواژه‌ها و انتزاع‌هایی رسیدگی‌ناپذیر و محک‌ناخورده اسیر می‌شوند و گام به گام در حریم سطح فرهنگ عقب‌نشینی می‌کنند و پیوند خود را با هستی بیرونی از دست می‌دهند.

محک روشنی که برای داوری درباره‌ی نظریه‌های مدعی حقیقت در دست داریم، همین دو شاخص قدرت و آزادی است. شاخص‌هایی که توانایی سیستم برای دسترسی به متغیرهای درونی‌اش را، و غایت‌های سرشتی‌اش را نشان می‌دهد. یعنی آن نظریه‌ای محتوای حقیقت بیشتری دارد که همزمان بخت بقای دارنده‌اش را، شادکامی و لذت‌اش را، توانمندی و اقتدارش را، و معنا و محتوای

نشانگانی زیست‌جهان‌اش را افزایش دهد. نظریه‌ای که بند نافش را با امر عینی و بیرونی بریده باشد، درست مانند دستگاهی حسی که از بازنمایی چیزها و رخدادهای پیرامون سیستم عاجز شده باشد، امکان برآورده کردن این چهار متغیر (قلبم) را از دست می‌دهد.

حقیقت از سویی قدرت می‌زاید و از سوی دیگر با قدرت می‌بالد. یعنی انباشت قدرت و لذت و بقا و معناست که زایش حقیقت‌هایی دقیقتر و استوارتر و کارسازتر را ممکن می‌سازد. بی آن که مجال یا ضرورتی برای این ادعای ساده‌لوحانه پیش بیاید که این حقیقت راستین و آن نظریه‌ی درست، «خودِ واقعیت بیرونی» را بازنمایی می‌کنند. حقیقت همواره تخمینی و تقریبی از واقعیت است، و همان هم کافی است، تا جایی که قدرت را می‌افزاید و بخت آزمودن راهبردهای گوناگون نیرومند شدن، یعنی آزادی را افزون می‌کند.



اخبار روزهای گذشته:

است که سال گذشته در موسسه‌ی خورشید داشتیم و در آن نکات نظری افزوده شده به چارچوب سیستمی زروان را شرح دادم. این کتاب حاشیه‌ای بر هفت کتاب پیشین دیدگاه زروان محسوب می‌شود و ساختار متن در آن به صورت گزین‌گویی و پاره‌متن‌های جداگانه‌ایست که در اطراف چند محور معنایی منظم شده‌اند.



* عصرگاه آدینه هفتم مهر ماه نشست حلقه‌ی اندیشه‌ی انجمن زروان در سالن همایش‌های ساختمان آرشیو ملی در کتابخانه‌ی ملی برگزار شد. در این نشست به همراه استادان و دوستان گرامی سرتیپ دکتر مسعود بختیاری، سرتیپ نصرت‌الله معین وزیری، و ناخدا هوشنگ صمدی درباره‌ی سال نخست جنگ ایران و عراق بحث کردیم. گزارش مفصل‌تر این نشست در همین شماره از سیمرغ منتشر شده است.

* نسخه‌ی اولیه‌ی کتاب «دیدگاه زروان: افزوده‌ها» به صورت نوشتاری پیاده شده و به زودی پس از ویرایش منتشر می‌شود. این کتاب درسنامه‌ی کلاسی

اعدام خسرو گلسخی می پرداخت و پیوند میان اراده ی شخص و پویایی نهادها را در ساخته شدن تاریخ مورد تأمل قرار می داد.

* عصرگاه آدینه چهاردهم مهر نهمین نشست حلقه ی فیلم پژوهی انجمن زروان برگزار شد. در این نشست به همراه دوستان گرامی آقایان مسعود بربر و افشین می آبادی به نقد فیلم ارباب حلقه ها پرداختیم و دکتر غلامرضا آذری مدیریت نشست را بر عهده داشتند. بحث بر سر ساختار داستانی، شخصیت پردازی، بافت اسطوره شناختی و پیوند روایت ادبی و سینمایی بود و با مشارکت فعال حضاران پیش رفت.



* دو نشست از کلاس «جامعه شناسی تاریخی ایران معاصر» در مهر ماه برگزار شد. نشست نخست در بامداد آدینه چهاردهم مهر به تحلیل سیستمی پویایی شهر در گذر تاریخ اختصاص داشت و پیش داشتهایی که درباره ی تحول شهر و پیوندش با انقلاب صنعتی و مدرنیته وجود دارد را به نقد می کشید. نشست دوم که صبح روز بیست و هشتم مهر برگزار شد، به بررسی جریان محاکمه و

* بامداد پنجشنبه سیزدهم مهر در تالار حسینه‌ی ارشاد سخنرانی‌ای داشتم با موضوع «رفتار جوانان در فضاهای مجازی» که در آن برخی از یافته‌های پژوهشی سیستمی‌ام در این زمینه را با مخاطبان سهیم شدم. مدیریت این نشست را دکتر مهدی زارع بر عهده داشتند و حدود دویست تن از مخاطبان به شکل همزمان گفتارها را به صورت آنلاین دریافت می‌کردند و در بحثهای پایانی هم شرکت کردند. گزارش صوتی همه‌ی این برنامه‌ها در کانال تلگرامی‌ام (https://t.me/sherwin_vakili) انتشار یافته است.



* عصرگاه شنبه ۲۲ مهر سخنرانی‌ای داشتم درباره‌ی مفهوم آزادی در اندیشه‌ی ایرانی‌شهری، که در تالار دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی برگزار شد. در این نشست آقای عادل مشایخی مترجم آثاری از ژیل دلوز نیز حضور داشتند و قرار بود بحث و مناظره‌ای درباره‌ی مفهوم آزادی در بگیرد. اما به خاطر چند ناهماهنگی طرح بحث نشست به دست ایشان نرسیده بود و چون انگار اصراری در کار بود که چیزی به نام نتولیرالیسم مورد حمله قرار گیرد و مفاهیمی در ارتباط با سیاست روز و جناح‌بندی‌های حزبی مطرح شود، در عمل گفتگویی با معیارهای دانشگاهی در نگرفت و بحثها سر و ته مشخصی نداشت. آنچه در این نشست بیان کردم بخشی از پژوهشی پردامنه درباره‌ی بازسازی مفهوم آزادی با تکیه بر فلسفه و سیاست ایرانی‌شهری است که پیشتر در نشست‌های در دانشگاه تهران نیز مطرح شده بود و پس از تدوین کامل طی سالهای

آینده به صورت کتابی انتشار خواهد یافت. بخشهایی از این پژوهش در همین شماره از سیمرغ انتشار یافته است.

* بحثی درباره‌ی کتابم با عنوان «عصب‌شناسی لذت» در گروه تلگرامی «فرهنگ» در گرفت که منتقد اصلی کتاب در آنجا دوست دیرینه دکتر اسماعیل اردستانی بود. محتوای این بحث به صورت نوشتاری بدون ویرایش و دستکاری گردآوری شده که پس از بحث انتشار یافت و نسخه‌ای از آن در این شماره از سیمرغ هم گنجانده شده است.

* کتاب «گاندی» که یکی از کتابهای مجموعه‌ی «تاریخ اکنون» است، مجوز انتشار دریافت کرده و طی ماههای آینده توسط نشر شورآفرین به چاپ خواهد رسید. این مجموعه که به جامعه‌شناسی تاریخ معاصر -با تمرکز بر ایران- زمین اختصاص یافته، رویکرد سیستمی زروان را برای تحلیل رخدادها، جریانها، شخصیتها و الگوهای تاریخی به کار می‌گیرد و هر جلد از آن به موضوعی خاص

و تخصصی در زمینه‌ی حوزه‌ی تمدن ایران زمین یا روندهای در پیوسته با این قلمرو می‌پردازد. فصلی از کتاب گاندی در این شماره از سیمرغ انتشار یافته است.

* گروه تلگرامی «جاویدان خرد» برای به اشتراک گذاشتن متون کهن برخاسته از حوزه‌ی تمدن ایرانی که خرد را صورتبندی می‌کنند، تاسیس شده و در نشانی زیر می‌توانید بدان پیوندید:

<https://t.me/joinchat/BhnSE0KSuIZG1N1fiUU2WQ>

* ساخت فیلمی کوتاه که پویایی و ظهور و سقوط نظامهای سیاسی و قلمروهای تمدنی را در کل تاریخ نشان می‌دهد در دستور کارمان قرار گرفته و در حال تولید آن هستیم. احتمالاً تا پایان پاییز این فیلم به صورت رایگان در فضای مجازی انتشار خواهد یافت.



اخبار روزهای آینده:

* نشست بعدی حلقه‌ی فیلم‌پژوهی انجمن زروان به تحلیل آثار بهرام

بیضایی اختصاص یافته است و احتمالاً در اوایل آذر ماه برگزار می‌شود.

* محتوای کلاس سال گذشته‌ام درباره‌ی نظریه‌ی زروان به همت دوستان

به صورت متن پیاده شده و پس از ویراست در قالب کتابی انتشار خواهد یافت.

این کتاب نکته‌ها و گوشه و کناره‌هایی نظری را شامل می‌شود که طی سالهای

اخیر به بدنه‌ی دیدگاه سیستمی زروان افزوده شده‌اند. متن بر همین اساس به

صورت مجموعه‌ای از گزین‌گویی‌ها و پاره‌گفتارها سازمان یافته است.

* کار ویرایش کتاب «تاریخ نهاد در عصر ساسانی» به پایان رسیده و

این کتاب تا پایان امسال انتشار خواهد یافت. این کتاب جلد پنجم از مجموعه‌ی

«تاریخ تمدن ایرانی» است و پویایی نهادهای اجتماعی و الگوهای تکامل قدرت

در عصر ساسانی را از چشم‌اندازی سیستمی تحلیل می‌کند.

* چهارمین گام از دوره‌ی «جامعه‌شناسی تاریخی ایران معاصر» با همان

ترتیب پیشین یک هفته در میان از بامداد تا ظهر آدینه‌ها در کانون معماران معاصر

برگزار می‌شود. در ماه آبان دو نشست خواهیم داشت. روز ۱۲ آبان موضوع بحث

زندگی و زمانه‌ی ناصرالدین‌شاه قاجار خواهد بود و نشست ۲۶ آبان به بحث

درباره‌ی ظهور و تکامل نهادهای آموزشی مدرن در ایران زمین (مدرسه و

دانشگاه) تمرکز خواهد کرد.

* نشست بعدی حلقه‌ی اندیشه انجمن زروان احتمالاً با موضوع

«سره‌گرایی در زبان پارسی» در واپسین آدینه‌ی آبان ماه برگزار خواهد شد.



گزارش نشست: جنگ ایران و عراق: تحلیل سال نخست

نشست حلقه‌ی اندیشه‌ی انجمن زُرّوان با موضوع «جنگ ایران-عراق: تحلیل سال نخست» از ساعت ۱۶ تا ۲۰ عصرگاه آدینه هفتم مهر ماه در تالار همایش‌های آرشیو ملی برگزار شد. انجمن فرهنگی زُرّوان از هفت سال پیش اقدام به برگزاری نشستهای ماهانه‌ای با محوریت فرهنگ و تمدن و هویت ایرانی کرده است که این نشست هم بخشی از آن مجموعه محسوب می‌شود. درست یک سال پیش نشست حلقه‌ی اندیشه به ساعت آغازین جنگ تحمیلی اختصاص یافته بود و نشست آدینه‌ی گذشته به تحلیل سالهای نخست جنگ می‌پرداخت.

در این نشست امیر سرتیپ مسعود بختیاری، امیر سرتیپ نصرت‌الله معین وزیری، ناخدا هوشنگ صمدی و دکتر شروین وکیلی درباره‌ی شرایط داخلی و خارجی حاکم بر دو سال آغازین جنگ سخن گفتند. امیر سرتیپ بختیاری بر شرایط حاکم بر نهادها و وضعیت ارتش، وزارت امور خارجه و سازمان امنیت کشور تاکید کردند و آغاز و سیر تحول جنگ را در بافت پیشینه‌ی روابط ایران

و عراق تحلیل کردند. امیر سرتیپ معین وزیری بر تاکتیک جنگ تمرکز کردند و ساختار عملیاتی اصلی تک و پاتک تا پس از بیرون راندن عراقیان از خرمشهر را شرح دادند. دکتر شروین وکیلی هم شکل‌گیری و گسترش درگیری‌ها را از چشم‌اندازی سیستمی در بافت جنگ سرد تحلیل کردند و تحول رویارویی قدرتهای جهانی، غلبه‌ی تدریجی قدرت اقتصادی و فناورانه‌ی بلوک غرب بر شرق و جبران نظامی آن از سوی بلوک شرق را در مقام زمینه‌ی تاریخی تداوم این جنگ بر شمردند و دلایل همگرایی دو ابرقدرت در حمایت از عراق را مورد پرسش قرار دادند. امیر دریادار صمدی هم بر آمادگی‌های پیش از آغاز جنگ و ساختار دفاع ملی در برابر حمله‌ی بعثی‌ها تمرکز کردند.



در نیمه‌ی دوم نشست برنامه با بحث میان سخنرانان و پرسش و پاسخ با حاضران ادامه یافت. در این بخش دکتر غلامرضا خاکی و دکتر مهدی تدینی سخن گفتند و بحث بر سر دلایل ادامه‌ی جنگ پس از سال ۱۳۶۱ بود و درجه‌ی غافلگیر شدن یا نشدن ارتش در آغازگاه جنگ تحمیلی در شهریور ۱۳۵۹.



مرور خاطرات خورشیدی‌ها

تابستان ۱۳۸۴: بازدید خورشیدی‌ها از آثار باستانی و طبیعی شهر ری





چالش: درباره‌ی اقلیم کردستان

ماجرای کوشش بارزانی برای بر ساختن یک دولت-ملت تازه، بخشی از یک روند دیرپای تاریخی است که بدون نگرستن به پیشینه‌ی تاریخی و بنیادهای جامعه‌شناسانه‌اش نمی‌توان به فهمی دقیق درباره‌اش دست یافت. طی این روزها بخش عمده‌ی اظهار نظرهایی که در این مورد خوانده‌ام این پیشینه و بنیادها را نادیده می‌انگاشت.

آنچه اکنون شاهدش هستیم، روندی است که از حدود یک قرن پیش، و به طور مشخص در سال ۱۲۹۷ (م. ۱۹۱۸) آغاز شده است. در این سال جنگ نخست جهانی به پایان رسید و سه پیامد مهم برای ایران زمین و فرهنگ ایرانی

داشت: (۱) دولت عظیم عثمانی پس از نقاهتی طولانی جان داد، (۲) امپراتوری مهاجم تزاری به دنبال انقلابی بلشویکی فروپاشید، (۳) رویارویی محور آلمان-اتریش که قدرتهای زمینی اروپا بودند در برابر قدرتهای دریایی با رهبری انگلستان به فرسایش برگشت‌ناپذیر استعمار غرب انجامید، و چندان تداوم یافت که پایان جنگ جهانی دوم بساط استعمار را برچید و از این نظر بخش بزرگی از جمعیت دنیا مدیون آلمان‌ها هستند.

این سه رخداد مهم باعث شد سیطره‌ی صد ساله‌ی روسها بر استانهای شمالی ایران زمین و استیلای دوپست ساله‌ی انگلیسی‌ها بر استانهای جنوبی ایران زمین دستخوش تغییر شود. مردم قفقاز و سغد و مرو و خوارزم اعلام استقلال کردند و مردم هرات و کشمیر و هند و دکن با شعارهای ضد استعماری‌ای که حالا مدرن هم شده بود به جنبش درآمدند. اما نتیجه آن شد که ارتش سرخ بار دیگر استانهای ایران شمالی (گرجستان، ارمنستان، داغستان، خوارزم، سغد، مرو،

ورارود) را با خشونت و کشتاری مهیب فتح کرد و انگلیسی‌ها هم نه تنها شورش هندیان (که کاملاً با هویت ایرانی گره خورده بود) را سرکوب کردند، که گاندی -آن سیاستمدار زیرک بیگانه با ریشه‌های ایرانی هندوستان - را برکشیدند و این جنبش را به جریانی سازشکار و مطیع مسخ کردند. انگلستان و فرانسه در ضمن استانهای غربی ایران زمین (آسورستان و میانرودان و عربستان) را که به طور رسمی در اختیار عثمانی بود ولی از نظر فرهنگی پیوندهایش با ایران استوارتر بود را اشغال کردند.

فشار وودرو ویلسون که ساده‌لوحانه اما نیکخواهانه از حق تعیین سرنوشت اقوام کوچک هواداری می‌کرد، در ترکیب با شعارهای ضداستعماری بلشویکها باعث شد مستعمره‌چیان روس و انگلیس ناگزیر شوند استعمار مستقیم را با تاسیس دولتهای دست‌نشانده جایگزین کنند. در نتیجه استانهای شمالی ایران زمین به جمهوریهای شوروی سوسیالیستی تبدیل شدند و در جنوب دولت-

ملتهای نوظهوری مثل عراق و سوریه و لبنان و فلسطین و اسرائیل و عربستان پدیدار آمدند.

استعمارگران سنتی انگلیسی و امپراتوری نوظهور کمونیستی در منطق استیلای خود بر قلمرو ایران زمین به شکل غربی همگرا بودند، یعنی با جعل تاریخ و نابود کردن یادمانهای تاریخی خاطره‌ی جمعی مشترک مردمان را مخدوش می‌کردند، اقوامی که پیشتر تیره‌های همنشین و خویشاوند ایرانی بودند را به دشمنی با هم برانگیختند، مفهوم مدرن قومیت را ستون فقرات تشکیل دولت-ملت‌های کوچک و نوساخته و ضعیف قرار دادند، و به طور گسترده به دشمنی با زبان پارسی، منع آموزش و پرورش سنتی، و کوشش برای تغییر خط روی آوردند. زبانهای اردو، ترکی، گرجی، ارمنی، عربی، قرقیزی، ترکمنی، ازبکی، بنگالی و هندی که تا پیش از آن زبانهای قومی تیره‌های ایرانی بودند یک شبه به مرتبه‌ی زبان ملی برکشیده شدند و کوشش شد تا پیوندهایش با زبان ملی

(پارسی) گسسته شود. پیامدش فاجعه‌ای تمام عیار در عرصه‌ی فرهنگ و دانایی عمومی بود، که تنها با خواندن متون و مرور منابع می‌توان به عمق و وخامتش پی برد.

تشکیل اقلیم کردستان کوششی است در ادامه‌ی این روند. روند فرسایش سیاست ایران‌شهری، که با برگماشتن دولتهای فاسد، حمایت از دیکتاتورهای دیوانه‌ی خونریز، و دامن زدن به جنگهای مذهبی و قومی همراه بوده است. این روند است که طی سی چهل سال گذشته تراشیدن کشورهای بسیار کوچک و بسیار ضعیفی مثل شیخ‌نشین‌های عربی و جمهوری‌های آسیای میانه و قفقاز را ممکن ساخته، و واحدهای جغرافیایی بزرگتر را به جفتهای متضادی در حال جنگ تبدیل کرده است. به این شکل است که در واقع تاریخ قرن گذشته‌ی ایران زمین، تاریخ تثبیت نظامهای سیاسی مدرن، فاسد و ایران ستیزی بوده که جنگهای ضربدری هند-پاکستان و ایران -عراق و اسرائیل- سوریه+ لبنان+فلسطین و

آذربایجان-ارمنستان را پدید آورده‌اند. تنشهایی که جمعیت نخبه را از این قلمرو فراری داده، منابع طبیعی منطقه را به خارج مکیده، و انباشت اقتصادی‌ای که در حالت عادی می‌بایست در پهنه‌ی زرخیز ایران شکل می‌گرفت را ناممکن ساخته است.

توافق بین‌المللی امروز بر سر تشکیل یک دولت تازه به نام کردستان است. این توافق در راستای این آرزوی دیرینه است که «هر چاه نفت، یک کشور» و «هر قومیت/ فرقه/ زبان قومی، یک دولت». غربی‌ها و عوام ایرانی دانسته یا نادانسته برای پرهیز از بردن اسم ایران، ایران زمین را خاور میانه می‌نامند، و این آرزویی است برای این که ایران زمین از صفحه‌ی تاریخ و جغرافیا حذف شود و با چنین شبکه‌ای از خرده دولتهای متعصب و بی‌پیشینه جایگزین شود که همگی با همسایه‌هایشان درگیر جنگ هستند، و در فساد و سرکوب و خشونت و دشمنی‌شان با تاریخ و فرهنگ ایرانی و زبان پارسی اشتراک دارند، و در نتیجه

خطرِ احیای «امپراتوری ایران» را منتفی می‌سازند. خطری که در اصل به دولت فراگیر ایرانی و بازسازی سیاست ایرانی‌شهری اشاره می‌کند و معلوم نیست از سر خیانت است یا بلاهت، که برخی از ایرانی‌ها هم در نكوهش آن با دشمنان‌شان هم‌صدا شده‌اند. وگرنه چه چیزی طبیعی‌تر و سزاوارتر از این که مردمی که کهنترین و گسترده‌ترین و دادگرتترین دولتهای تاریخ را بر ساخته‌اند، خواهان بازساختن آن باشند؟



اگر بخواهیم واقعا از چشم‌اندازی علمی و عقلانی به مسئله بنگریم، راه نقد کردن تشکیل اقلیم کردستان پشتیبانی از وحدت ملی کشورهای مثل عراق و ترکیه و سوریه نیست. چون خود اینها کشورهای با حدود یک قرن پیشینه هستند که پیش از این وجود نداشته‌اند. یعنی شکل‌گیری اقلیم کردستان در امتداد همان منطق استعماری‌ایست که کشورهای ترکیه و عراق و سوریه و لبنان را پدید آورده، و از این رو با آن نمی‌شود این را نقد کرد. خود کشورهای نوظهور یاد شده بخشی از مشکل هستند و زمینه‌ی کشمکشهای تازه را همان‌ها فراهم آورده‌اند.

اما نقد شکل‌گیری اقلیم کردستان از چشم‌اندازی متفاوت ممکن و ضروری است. این چشم‌انداز به جای شمردن تاریخ بر حسب سال و دهه، در وسعت قرن و هزاره به منابع تمدنی‌مان می‌نگرد و به جای محصور شدن در کشمکش میان قبیله‌ها و فرقه‌های کم جمعیتی که امروز بلندگوها را در دست

دارند، پویایی کلان فرهنگ و زبان و قدرت سیاسی را در سراسر حوزه‌ی تمدن ایرانی می‌بیند. در این حالت خواهیم دید که تا یک قرن پیش کشوری که زبان ملی‌اش ترکی یا عربی یا کردی یا ارمنی یا گرج باشد، وجود نداشته است، و پیدایش چنین واحدهای سیاسی‌ای که شالوده‌ی هویت جمعی‌شان مثل ترکیه زبان یا مثل اسرائیل دین باشد، امری مدرن، متأخر، استعماری و بسیار پرهزینه و ویرانگر بوده که ناموفق و شکست خورده هم از آب در آمده است.

در چشم‌اندازی که دو و نیم هزاره را شامل می‌شود، ما با یک کشور یگانه‌ی ایرانی سر و کار داریم که با تنوعی خیره‌کننده از تیره‌های گوناگون و زبانهای متفاوت و ادیان رنگارنگ در حوزه‌ی تمدنی‌ای با پنج هزاره قدمت برنشسته، و طی هزار سال گذشته زبان ملی‌اش پارسی بوده است. تمام مردم این قلمرو تکه تکه و ویرانه برای دورانی که از عمر قدیمی‌ترین کشور مدرن اروپایی ده برابر بیشتر است، یک کشور و یک دولت داشته‌اند که گاه دستخوش پریشانی و تجزیه

می‌شده اما همواره شاهان تکه‌پاره‌های تجزیه شده‌اش -خواه شروانشاه باشد یا بابر گورکانی- خود را ایرانی می‌دانسته‌اند و زبان رسمی دربار و دیوان‌شان پارسی بوده و سودای اتحاد مجدد کل این قلمرو را در سر می‌پرورده‌اند.

اگر از این چشم‌انداز به موضوع بنگریم، نه تنها اقلیم کردستان، که اقلیم‌های دیگر تراشیده شده در این حوزه‌ی تمدنی هم اعتبار خود را از دست می‌دهند و این یکی از دلایلی است که دولتمردان و رسانه‌های وابسته به آنها و عوام گوش به فرمان و تکرارگرِ بلاهتهای رایج از این حرکت بدیهی و ضروری پرهیز می‌کنند. آن حرکت وحدت‌طلبانه‌ای که امروز از شدت مهجوری شگفت‌انگیز و جسورانه و ناممکن به نظر می‌رسد. که همان کنش عقلانی نگاه کردن به تاریخ و بافت جامعه‌شناختی قلمرو جغرافیایی‌مان است، و چاره‌اندیشی درباره‌ی مشکل آن در بستری از فهم تاریخ. کاری که اگر با دستگامی عقلانی و علمی به موضوع بنگریم گریزناپذیر و بدیهی به نظر می‌رسد، اما به قدری تابوهای سیاسی دامنگیر ذهنها

شده که به سرعت به برجسب آرمان‌گرایی ناممکن و باستان‌گرایی (و در نسخه‌های بی‌سوادانه‌ترش با شوونیسم و فاشیسم که الگوهایی اروپایی هستند) تزئین می‌شود.

مشکل ایران زمین اما، تنها با فهم و حل معمای هویت و چالش قدرت در چشم‌انداز ایران زمین حل می‌شود. مشکل ما سیصد میلیون نفری که در سی کشورِ نوساخته‌ی ویرانه‌ی این تمدن کهن زندگی می‌کنیم، تنها اقلیم کردستان یا بارزانی نیست. مشکل ما مشکل اقلیم‌ها و بارزانی‌هاست. مشکل، تجزیه‌ی این قلمرو به کشورهای دشمن‌خوی بسیار است، و مشکل از میان رفت مهری است که هویت مشترک ایرانیان را صورتبندی می‌کرد و تداوم می‌بخشید، و همنشینی و هم‌پشتی مردمی با تیره‌ها و آداب و اقلیم‌ها و مذاهب‌های گوناگون را در کنار هم ممکن می‌ساخت. مهری که هم به معنای همدلی و محبت است و هم پیمانی اجتماعی. مهری که بسیار به تازگی، طی سه چهار نسل گذشته به دست نیروهای

نواستعماری و بیش از آنها به دست خیانتکاران یا ابلهانی از میان خودمان بر باد رفته است. مشکل آن است که زیر تاثیر یک قرن تبلیغ سیاسی ایران‌ستیزانه از نگرستن به تاریخ مشترک‌مان و هویت مشترک‌مان می‌ترسیم، و این جسارت و استواری را نداریم که بر پای خود بایستیم و تعریفی خودبنیاد از خود را به دست دهیم و پای آن شجاعانه بایستیم و آنچه دروغین است را دروغ بنامیم و آنچه خیانت و بلاهت است را خیانت و بلاهت.

با تمام این حرفها، تاریخ دیرپای این سرزمین و چالشهای پیچیده و سهمگینی که از سر گذرانده است، این نوید را می‌دهد که گره‌ی این مشکل نیز مثل قبلی‌ها دیر یا زود گشوده خواهد شد. هرکس تاریخ ایران را خوب بداند، چشم به راه چشم‌انداز تناسخی نو از آن ایرانی است که پس از هریک از این گره‌گشایی‌ها بر پهنه‌ی تاریخ قد علم کرده است.



گزیده‌ی دوبیتی‌هایی از ابوسعید ابی‌الخیر

(۳۴۶/۹/۱۶ - ۴۲۸/۱۰/۲۲)

آن یار که عهد دوستداری بشکست می‌رفت و منش گرفته دامن در دست

می‌گفت دگر باره به خوابم بینی پنداشت که بعد ازو مرا خوابی هست

چون نیست ز هر چه هست جز باد به دست

چون هست ز هر چه نیست نقصان و شکست

انگار که هر چه هست در عالم نیست

پندار که هر چه نیست در عالم هست

دی طفلک خاک بیز غربال به‌دست می‌زد بدو دست و روی خود را می‌خست

میگفت به‌های‌های کافسوس و دریغ دانگی بنیافتیم و غربال شکست

منصور حلاج آن نهنگ دریا کز پنبه‌ی تن دانه‌ی جان کرد جدا

روزیکه انا الحق به زبان می‌آورد منصور کجا بود؟ خدا بود خدا

بازاً بازاً هر آنچه هستی بازاً گر کافر و گبر و بت پرستی بازاً

این درگه ما درگه نومیدی نیست صد بار اگر توبه شکستی بازاً

چون عود نبود چوب بید آوردم روی سیه و موی سپید آوردم

خود فرمودی که ناامیدی کفر است فرمان تو بردم و امید آوردم

دنيا نَسزد از او مشوش بودن از سوز غمش دمی در آتش بودن

ما هیچ و جهان هیچ و غم و شادی هیچ خوش نیست برای هیچ ناخوش بودن

ما کشته‌ی عشقیم و جهان مسلخ ماست

ما بیخور و خوابیم و جهان مطبخ ماست

ما را نبود هوای فردوس از آنک

صدمرتبه بالاتر از آن دوزخ ماست





از شعرهایم: خزان
مهر ۱۳۷۶، دارآباد

لُختی صد درخت عور و کبود
طنز مفلوک ناتوانی هاست
از قدم‌های سرد باد خزان
برگ‌ها صرفِ مزدگانی هاست

بلبانِ نشسته بر هر شاخ
سوگمندان قبر هامون‌ند
مستمندان ز باد، افسرده
اختران زیر ابر مدفون‌اند
مهربانی مهر تابستان
رفت همچون خیال نرم و رقیق
گشته بستانِ سبز، مسخِ عقیق
نطفه‌ی خور چو خاک، ابتر گشت

از خزان چهرِ خاک زنگاری
بختِ بستانِ شناورِ خواب است
برگ‌های مریض و افتاده
چون لگدکوب گام مهتاب است
از دمِ سردِ شام لرزان شد
در دل بیشه‌^۰ شیرِ شوریده
از چمن^۰ شاپرک گریزان شد
از درختان پرنده‌ها رفتند

چرخ از زخمِ زردی افسرده
آتش از دود تیره مجنون است
چشم‌ها غبارخوارِ آینه‌هاست
مغزها پوکِ دیو افیون است
منم آن یکه ساکن خرسنگ
در دل بی‌قرارِ جنگل‌ها
تختگاهم پرنده هر گل‌سنگ
در کنارم هزار^۰ دار غمین



نعره‌هایم به دره می‌بالند

دل قوی دار، خسته دار بلند

بر فریابی‌ات دوباره هجوم

عاقبت بمیرد این کماله‌ی شوم

سایه‌ام نبض سبز باران است

برف آبستن بهاران است

بشکند تا سکوت ماتم کوه

با درختان چنین شدم هم‌راز

گرچه آورده دشمنت ملکوس

ای سپندارمذ، مشو غمناک

بشنو از من درخت پژمرده

پس ز کولاک تا نگردي زار

نگاره ی ماه

جلوه های ویژه در آیین عاشورای امسال





● لذت‌های راستین - دروغین - زیستی

ف اصل سه لذت: راهبرد لذت می‌تواند به سه نوع لذتِ راستین، دروغین و زیستی بینجامد. معیار تفکیک این سه نوع لذت، ارتباطشان با بقا، قدرت و معناست. به این شکل که:

الف) لذت‌های طبیعی از برآورده شدن نیازهای زیست‌شناختی (خوردن، خوابیدن، تولید مثل، و...) حاصل می‌شوند. این لذت‌ها معمولاً در سطح خودآگاه معنای چندانی را حمل نمی‌کنند، هرچند قواعد سطح اجتماعی مدام معناهایی

هنجارین را بدان تحمیل می‌کند. این لذت‌ها اشباع‌پذیر، فیزیولوژیک و از نظر تکاملی بسیار دیرینه و کهنسال هستند و به طور مستقیم با بقا پیوند می‌خورند.

ب) لذت‌های راستین از پردازش اطلاعات برمی‌آیند و بنابراین لزوماً ساختاری معنایی را حمل می‌کنند. تمام مسیرهای این شکل از لذت، به لحاظ تکاملی از لذت‌های طبیعی مشتق شده‌اند. سرچشمه‌ی این پاداش‌ها را می‌توان به سه رده‌ی حسی (تجربه‌ی هنری)، حرکتی (ورزش و بازی)، یا پردازشی (ارتباط انسانی، دانش‌اندوزی، حل معما) تقسیم کرد.

پ) لذت‌های دروغین که خصیلتی بیوشیمیایی دارند و از تأثیر سم‌ها بر مراکز عصبی تولید لذت ناشی می‌شوند. اعتیاد به مواد مخدر مشهورترین نمونه‌ی این نوع لذات است. این مسیرها از بسط تصادفی و حشوآمیز سیستم پاداش‌دهنده‌ی عصبی ما پدید آمده‌اند، و نوعی انحراف بیوشیمیایی هستند.

❁ لذت‌گرایی خام: میزان و مقدار لذت در واحد زمان اهمیت دارد، نه مقدار آن در کل عمر و یا کیفیتش.

☠ تله‌ی معتاد: لذات دروغین به دلیل تراکم زیادشان در واحد زمان بر بقیه ترجیح دارند. در نتیجه بقا، معنا و حجم کلی لذت در عمر، به بهای بیشینه کردن لذت در لحظه از دست می‌روند.

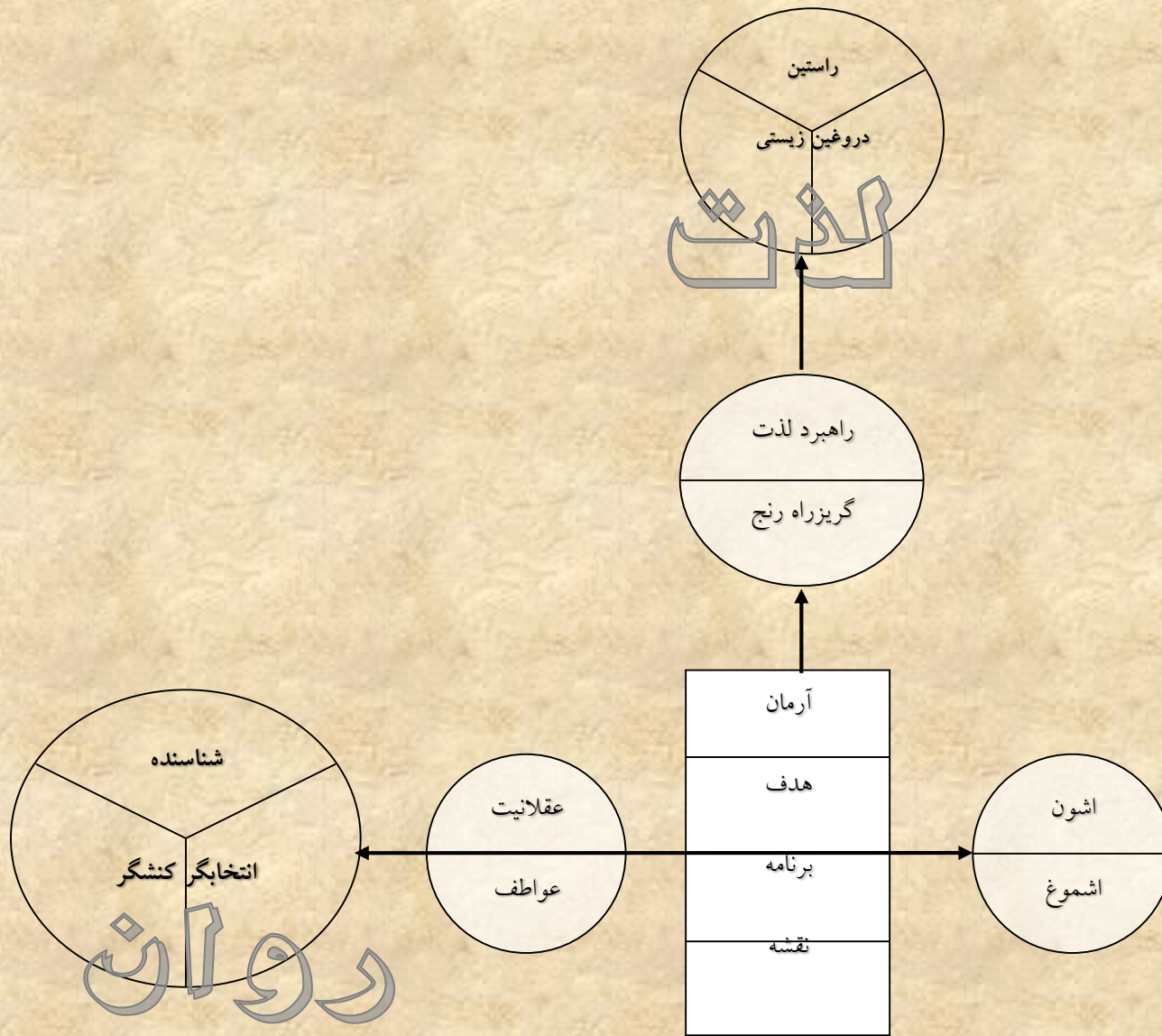
❁* لذت‌گریزی استعلایی: لذت‌های زیستی به دلیل پیوندشان با کالبد و نیازهای بدنی ماهیتی نکوهیده و پست و حیوانی دارند و باید طرد شوند، تا راه برای دستیابی به لذت‌های معنامدارِ راستین هموار گردد. این قاعده معمولاً با اصل بقای لذت همراه است.

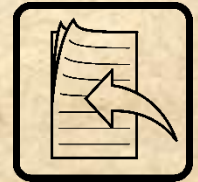
☠ تله‌ی مرتاض: باید لذات طبیعی را به نفع لذت‌های راستین، یا کل لذت را به نفع معنا کنار گذاشت.

❁ راهبرد بودا: بیشینه کردن کل لذت و کمینه نمودن کل رنج از راه ترکیب لذت زیستی و راستین و طرد لذت دروغین.

Z این سه نوع لذت بر اساس چه متغیرهایی از هم تفکیک می‌شوند؟ آیا می‌توان آنها را به سطوح گوناگون فراز مربوط دانست؟ آیا اعتیادهایی رفتاری مانند قماربازی و عادت به بازیهای رایانه‌ای را هم می‌توان نوعی لذت دروغین دانست؟ آیا ساز و کارهای عصبی این سه نوع لذت همسان هستند؟

☞ چه سهمی از لذتی که می‌برید راستین، زیستی و دروغین است؟ آیا لذت دروغین باعث مهار و کاسته شدن از سایر لذت‌ها می‌شود؟





مباحثه و نقد کتاب «عصب‌شناسی لذت»

بحث در گروه تلگرامی «فرهنگ»، آدینه و شنبه ۲۱-۲۲/۷/۱۳۹۶

پیش‌درآمد: قرار بود روز دوشنبه ۱۳۹۶/۷/۲۳ سخنرانی‌ای در انستیتو روانپزشکی تهران داشته باشم درباره‌ی عصب‌شناسی لذت، به خاطر ناهماهنگی‌هایی از سوی متولی این برنامه به انجام نرسید. اما در حاشیه‌ی این ماجرا به ابتکار دوست گرامی‌ام مهندس رضا علوی کتاب «عصب‌شناسی لذت» که مبنای آن سخنرانی بود در گروه تلگرامی «فرهنگ» به بحث گذاشته شد و در جریان پرسش و پاسخها و بحثهای پیامد آن، متن زیر حاصل آمد که بدون ویرایش و دستکاری عیناً از روی گروه برداشته شده است. توضیح آن که آقای دکتر اسماعیل اردستانی که نقد کننده‌ی کتاب است از دوستان گرامی و قدیمی‌ام هستند که بیست و اندی سال پیش در کانون فلسفه‌ی دانشگاه تهران با او هم‌بحث و هم‌زانو بوده‌ایم.

اسماعیل اردستانی: با سلام خدمت دوستان فرصتی دست داد تا کتاب ذکر شده را بخوانم و از بابت تاخیر عذر خواهی می‌کنم. تصور می‌کنم که تاکید نویسنده بر فیزیولوژیک فرض کردن سیستم مغز انسان است. من البته با تحلیل فیزیولوژیک کاملاً موافقم اما تصور می‌کنم که اینکه ما به سراغ آن می‌رویم مطمئناً از پیش فرضهای قبلی خالی نیستیم. نمونه اش همین کتاب که از فیزیولوژی شواهدی به نفع داروینیسیم آورده است. هر چند علم به گونه ایست که وقتی شما از آن طرح مسئله می‌کنید پاسختان را می‌دهد.

مثلاً شما می‌توانید این فرضیافت پیشینی را در صفحه ۱۱۳ مشاهده کنید. اینها فرضیات هستند که از دل توصیف فیزیولوژیک مغز در نمی‌آید. اطلاعات علمی ذکر شده در مورد سیستم لذت مغز می‌تواند برای تئوری بقا به کار آید و نیز برای نوعی تئوری دیگر. این اطلاعات همچون مصالح خامی هستند که در چارچوب های ذهنی ساخت می‌گیرند.

از طرفی اگر کل این سیستم لذت طلبانه در چارچوب بقا و ادامه آن وجود دارد و تفاوتی بین هست و باید وجود ندارد پس این نتیجه که (باید تفاوت میل به زندگی و مرگ به سیستم آموزنده شود و گرنه زندگی تداوم نخواهد داشت)(۱۱۳) از کجا آمد. این ارزش گذاری برتری زندگی بر مرگ از کجا آمد؟ به نظر، نویسنده به طور پیشینی در دام اصول فرضی خود (اصل تقارن اصل بقا، اصل لذت، اصل تکامل). گرفتار آمده. و این توصیفات فیزیولوژیک از مغز را در چارچوب اصول فوق توجیه می کند.

ضمن اینکه ما متوجه نمی شویم که اصل برتری ارزشی بقا بر فنا از کجای این توصیفات بیرون کشیده شده. و نیز این بایدی که زندگی بر مرگ ارجح است. نه اینکه من با این اصول و بایدها مشکل داشته باشم نه اما متوجه نمی شوم که این ارزش گذاریها چگونه از دل فیزیولوژی لذت بیرون آمد؟

این مشکل در جای دیگر هم خودش را نشان می دهد صفحه ۱۲۰ جاییکه بین لذت راستین و لذت دروغین تفاوت می گذارد. البته من تمایز لذت ناشی از استعلای فکری یا کشف علمی را از مصرف شیشه می دانم. اما بر چه مبنای ارزشی شما یکی را راستین و دیگری را دروغین می دانید؟ اگر هدف سیستم لذت بیشتر باشد دومی که لذت بیشتری دارد. پس این نشان می دهد که این تمایز نوعی تمایز اخلاقی از پیش فرض گرفته شده است که نویسنده ناخودآگاه آن را فرض کرده است. من انتظار داشتم که نویسنده اینجا اصل تعویق و نیز والایش را مطرح کند که البته نخواست به اصطلاح خودش را درگیر امور استعلایی بکند.

مشکل اینجا خود امکان اعتیاد است. ایشان اصل استقلال لذت از بقا را توجیهی برای اعتیاد آورده اند. این اصلی کاملا من درآوردی است که با مبانی نویسنده سازگار نیست. بهتر بود ایشان واقعیت اعتیاد را می پذیرفتند. در سیستمی که هدفش لذت بیشتر باشد اعتیاد هیچ اشکالی ندارد. اینکه ما با این موضوع



مشکل داریم همان پیش فرضهای اخلاقی ماست که ابتدا آنرا با دست پس می‌زنیم و یواشکی بدون اینکه آگاه باشیم وارد تحلیل خود می‌کنیم.

در تقابل با دیدگاه بقا محور می‌توان رفتارهایی در موجودات زنده مشاهده کرد که در این دیدگاه جای نمی‌گیرند. به عنوان مثال رفتار جنسی حیوانات و درگیری جنس نر خشونت‌ی مشاهده می‌شود گویی که این حیوانات اصلا به بقا فکر نمی‌کنند. یا حشراتی که یکبار رابطه جنسی معادل مرگ آنهاست. و نیز رفتار ایثار طلبانه که نوعی مرگ خود خواسته است. همه این رفتارها نشان می‌دهد که اصل لذت خیلی هم تابعی از اصل بقا نیست.

بنابراین به نظر می‌رسد اصل تکامل و اصل بقا که بن مایه‌های تحلیل لذت در اینجا می‌باشند اصولی انسانی هستند که بر رفتار موجودات تحمیل می‌شوند. همچنین مثالهای فوق این موضوع را نشان می‌دهند که اصل لذت از مراکز بالاتری هدایت می‌شوند که در این تحلیل نادیده گرفته شده.

اگر دوستان مطلب زبان و غیریت را مطالعه کرده باشند متوجه منظور من می‌شوند. هر نوع تحلیل تک بعدی و توتالیتار از رفتار انسان هر چند ممکن است نادرست نباشد اما کامل نیست. در هر تحلیلی چه ماتریالیستیک و چه ایده‌الیستیک همواره مازادی باقی می‌ماند که مانده‌ای مدفوع مانند که تحلیل‌گر نمی‌

داند با آن چه کند. این زیادت هستی شناختی بر تحلیل معرفتی همان غیریت مطلق است که از چنگ دستگاه و سیستمها هر چند پیچیده در می رود. تحلیل گر سیستم پیچیده نمی داند با این باقیمانده چه کند.

شروین وکیلی: (۱) در دستگاه نظری من (دیدگاه زروان، که مدلی در سرمشق نظریه‌ی سیستمهای پیچیده است درباره‌ی اتصال من و نهاد)، سیستمهای تکاملی (یعنی سیستمهای خودسازمانده خودزاینده‌ی همانندساز) غایتی درونی دارند. یعنی مستقل از ذهنیت ناظر، تنها با بررسی رفتارشان می‌توان دریافت که متغیری درونزاد و عینی و مشخص به نام بقا را پیشینه می‌کنند، یا در راستای پیشینه کردن آن دچار اختلال و خطا می‌شوند. از این رو تفسیر اسماعیل عزیز از دوگانه‌ی مرگ و بقا که در چارچوبی روانکاوانه و بر اساس نگاهی تفسیرگرا شکل گرفته، به نظرم نادرست است. بقا پویایی طبیعی و درونزاد همه‌ی سیستمهای تکاملی است، که در سطح بوم‌شناختی به صورت شایستگی زیستی

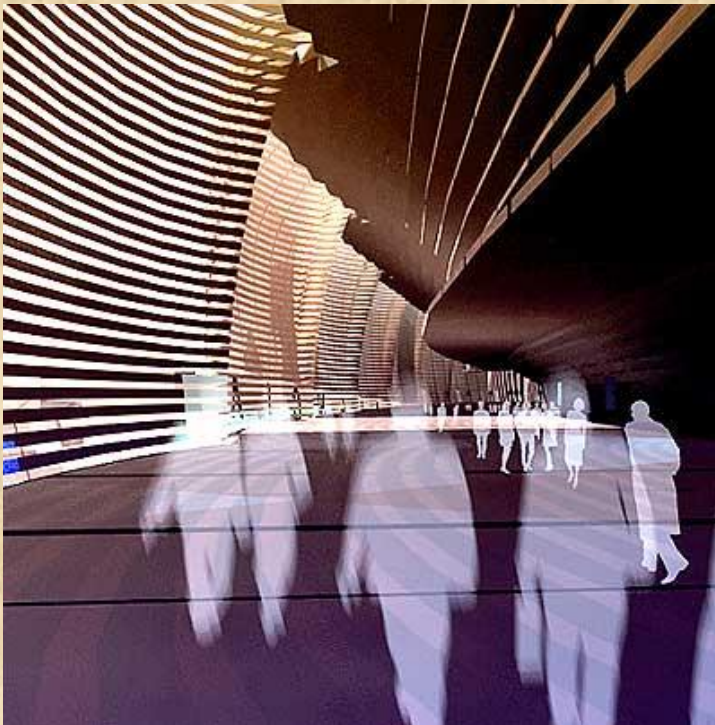
فرد و جمعیت و گونه و در سطح سلسله مراتب پیچیدگی در قالب سطوح خودزاینده‌ی رمزگذارنده‌ی آن (لذت، قدرت و معنا) بازنمایی می‌شود.

(۲) در مدل زروان انسان (یعنی «من خودآگاه خودمختار») چهار سطح توصیفی دارد: زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی، که هریک بر اساس پویایی سیستمی تکاملی (بدن، نظام شخصیتی، نهاد اجتماعی، منش فرهنگی) شکل گرفته‌اند که متغیر مرکزی درونزادی دارد که در سطح زیستی بقاست و در سطوح بعدی لذت و قدرت و معنا و اینها را روی هم رفته با سرواژه‌ی قلبم نشان می‌دهیم. باز در اینجا قلبم یک امر تفسیری و دلخواه نیست. بلکه متغیرهایی دقیق و روشن و رسیدگی‌پذیر است که می‌توان با مشاهده و ارزیابی تجربی سیستمهای یاد شده درباره‌شان داوری کرد و محک زد که محور سازماندهی رفتار در سطوح یاد شده‌ی سلسله مراتب پیچیدگی هستند یا نه. و البته شواهد فراوان نشان می‌دهد که هستند!

۳) تمایز میان لذت راستین و دروغین به قلبم مربوط می‌شود. لذت دروغین به این خاطر دروغین است که از اختلال در ماشین ترجمه‌ی بقا به لذت به قدرت به معنا ناشی می‌شود و چنان که شرح داده شده در اصل نوعی تقاطع کارکردیِ معیوب بیوشیمیایی در سیستم پاداش مغز است. لذت راستین از این رو راستین است که سه متغیر همنشین دیگر یعنی بقا و قدرت و معنا را همراه با خود افزایش می‌دهد و لذت دروغین از آن رو دروغین است که در کل قلبم را کاهش می‌دهد.

۴) اصولاً با سرمشق نظری‌ای که اسماعیل گرامی سخنانم را در درونش نقد کرده موافقتی ندارم. رویکرد روانکاوانه که سرچشمه‌ی این شیوه از تعریف کردنِ کلیدواژه‌هاست را مبهم و رسیدگی‌ناپذیر و در نتیجه بیشتر ادیبانه و بلاغی می‌بینم تا عینی و شفاف و آزمون‌پذیر و ملموس، و از این رو غیرعلمی‌اش می‌دانم. هرچند درباره‌ی جالب و الهام‌بخش بودن بسیاری از مفاهیم و شهودهای

برآمده از سرمشق نظری روانکاوی بحثی نیست. همچنان که مشابهش را در سرمشقهای دینی و عرفانی و مشابه اینها نیز می‌توان یافت. خلاصه آن که وقتی داریم درباره‌ی امری روشن و شفاف مانند مغز انسان و مدارهای لذت و پیامدهای اخلاقی و فلسفی داده‌های علمی‌مان سخن می‌گوییم، به نظرم باید در تعریف دقیق و روشن کلمات و رسیدگی‌پذیر بودنشان سختگیری نشان دهیم.



۵) بر اساس همین واگرایی با چارچوب نظری اسماعیل گرامی است که فکر می‌کنم درباره‌ی مفهوم میل و تمایز و مشابه اینها اختلاف نظر عمیقی میانمان وجود داشته باشد. میل از دید من سوگیری طبیعی یک سیستم عصب‌شناختی به سمت قلبم است، که غایت درونی سیستم‌های چهارگانه‌ی برساننده‌ی «من» است. میل به مرگ یا فنا چنان که با آزمونهای فراوان نشان داده شده همواره در تمام جانوران تدبیری برای بیشینه کردن موفقیت تکاملی ژنوم است، و بنابراین در اصل میل به بقا و راهبردی در این راستاست که با خطای دیدی ناشی از نگرستن به موضوع در وازه‌ی زمانی کوتاه، فنامدار و مرگ‌بنیاد پنداشته می‌شود. یعنی تاناتوسی در کار نیست، و خارج از بحث ماست اگر بخواهیم بگوییم ورود مفهوم تاناتوس به منظومه‌ی نظری فروید نه الزامی نظری، که پیامدی از جنگ جهانی اول و کشته شدن نزدیکانش در این میان بوده و بیشتر به جامعه‌شناسی تاریخی تکوین نظریه‌ی روانکاوی مربوط می‌شود تا امری اپیستمیک.

۶) اسماعیل گرامی در همین راستا گویی چشم‌انداز زیست‌شناسی تکاملی را - که قطعاً نسبت به دیدگاه داروین در یک و نیم قرن پیش بسیار پیچیده‌تر است - مردود می‌داند، و به جایش رویکرد شالوده‌شکنانی مانند دریدا را بدیهی فرض می‌کند. در این مورد هم اختلاف نظری جدی داریم. نظریه‌ی تکامل در تمام علوم تجربی ستون فقراتی حذف‌نشده‌ی مبنایی مورد توافق است و خود دیدگاه روانکاوانه (به استواری) و بحثهای پسامدرن‌ها (به نظرم با ضد و نقیضهای بسیار و نقصهای روش‌شناسانه‌ی جدی) بر مبنای همان برافراشته شده است. در حالی که مضمون‌هایی مانند مفهوم دیفرانس یا مشابه اینها چنین بداهت و اعتباری ندارند و خارج از بحث ماست، اما هم از سویه‌ای درون‌متنی و با تکیه بر منطق درونی بحث و هم از زاویه‌ای برون‌متنی و در سنجش با داده‌های علوم دقیق، جای نقد و ابطال فراوان دارند.

روده‌درازی من تمام شد. 😊 بسیار مشتاقم که نظر اسماعیل عزیز را هم بدانم.

اسماعیل اردستانی: ساعتی پیش در گفتگو با مهندس علوی عزیز بحث بررسی کتاب لذت شناسی جنابعالی مطرح شد و من به طور مشخص چند موضوع را مطرح کردم که خلاصه وار مطرح می‌کنم.

اول. اصول تکامل و بقا یا اکسوماتیک اپریوری یا اصول پیشینی هستند که بر لذت شناسی تحمیل شده اند یا اینکه این اصول پسینی و تجربی هستند که از مطالعه مغز برگرفته شده اند به نظر رویکرد شما در کتاب مشخص نیست.

شروین وکیلی: پاسخ این که رویکرد من در همه جا همان رویکرد علمی رایج و مرسوم است که هیچ اصل پیشینی‌ای را به پژوهش علمی تحمیل نمی‌کند. بر این مبنا مفهوم لذت و بقا و مشابه اینها همگی اصولی پسینی و برخاسته از تجربه و آزمون هستند.

اسماعیل اردستانی: دوم. لذت شناسی شما در خدمت بقا و تکامل است آیا امکان ابطال این فرضیه هست؟ مثلاً این فرضیه که لذت برای فنا به عبارتی فراسوی لذت برای انسان وجود دارد؟

شروین وکیلی: بله اسماعیل جان، البته که هست. همانطور که خودت هم پیشتر اشاره کرده بودی، اگر رانه‌ای در راستای مرگ و فنا بتوان یافت، یعنی اگر الگویی منظم و هدفمند از رفتارها را بتوان نشان داد که در دراز مدت و به شکلی عام (همچنان که درباره‌ی لذت و بقا می‌بینیم) در راستای مرگ سوگیری کنند، نظر من ابطال می‌شود.

اسماعیل اردستانی: آیا مواردی مثل ایثار جان یا رابطه جنسی که معادل مرگ است فرضیه شما را ابطال می‌کند؟

شروین وکیلی: اگر به واقع به شکلی سازمان یافته و تکرارپذیر باعث کاسته شدن از میانگین عمر فرد یا گونه شود، و بخت بقای فرد/جمعیت/گونه را



کاهش دهد، نظر من ابطال می‌شود. اما داده‌های استواری داریم که نشان می‌دهد رابطه‌ی جنسی منتهی به مرگ (مثلا در ممنوع‌خواری آخوندک یا جفتگیری ماهی قزل‌آلا) یا ایثار (مثلا در حشرات اجتماعی یا روابط والدینی) همگی در راستای پیشینه کردن بسامد تکثیر ژنها عمل می‌کنند.

اسماعیل اردستانی: به نظر هدف شما از این موضوع استنتاج اخلاق و قواعد بایدی از طبیعت و واقعیت مغزی باشد اینکه هیچ شکاف و گپی بین اینها نیست؟

شروین وکیلی: البته شکافی میان‌شان هست. اما این شکاف به سلسله مراتب پیچیدگی مربوط می‌شود و شکافی فلسفی نیست. یعنی گسستی که در رمزگذاری باید و هست می‌بینیم از گذار سطح زیست-روان‌شناختی به لایه‌ی اجتماعی-فرهنگی ناشی می‌شود. از دید من قواعد اخلاقی (باید) بازتاب و نتیجه‌ی رمزگذاری غایت‌های سیستم (هست) در سطح اجتماعی است.

اسماعیل اردستانی: منظورم شکاف هستی‌شناختی است. اگر اینگونه است پس خیال و ارمان خواهی و امید در انسان را چگونه توجیه می‌کنید؟ اگر بایدهای ما در چارچوب هستهای ما دترمینیت می‌شوند پس پیچیدگی سیستم محصول چیست؟ از آنجا که پیچیده تر شدن سیستم به عبارتی چیرگی بر هستی قبلی لازمه اش عدم توقف در هستها و ارزوی بایدهای نیست بوده یا نبوده است؟

شروین وکیلی: اصولاً (البته اینجا دیگر وارد حریم فلسفه می‌شویم) هستی به نظرم امری یکپارچه و تکینه است. یعنی شکافهایی که به هستی نسبت داده می‌شود همگی از دید من شناخت‌شناسانه هستند.

اسماعیل اردستانی: به همان سان که لذت در انسان واقعی است آیا خیال واقعی نیست آیا امید واقعی نیست؟ یعنی منکر واقعیت وجود شناختی خیال و آرزو و ارمان و امید می‌شوید؟

شروین وکیلی: بله، چنین می‌اندیشم. خیال چنان که از تعریفش بر می‌آید بازنمایی حالتهای تحقق نیافته (یا تحقق نیافتنی) وجود در شبکه‌ی عصبی است، و از این رو خودش حقیقتی هستی‌شناسانه ندارد. (اما درباره‌ی میل و آرمانخواهی) بی‌شک چنین است و با شما موافقم. اما باید این پویایی پیچیدگی و گذار از وضعیت موجود به مطلوب را به شکلی روشن و مستدل مدل کرد، به شکلی که رسیدگی‌پذیر باشد با شواهد تجربی پشتیبانی شود. در مدل مورد نظرم

دقیقا چنین چیزی هست. یعنی همین متغیرهای مرکزی قلبم که برآمده از پیچیدگی سیستمهای تکاملی و لایه لایه شدن روندهای خودارجاع داخلی‌شان هستند، دایره‌هایی از امکان (برای افزودن بر قلبم) را ایجاد می‌کنند و پیشروی در همین میدانهاست که تکامل را با متغیرهای درونزاد سیستم بغرنج‌تر می‌کند.

اسماعیل اردستانی: احسنت شناخت‌شناسانه است پس تفسیری است بنابراین ما قبل از توصیف هر واقعیتهای این واقعیت هستیم که موجوداتی تفسیرگریم

شروین وکیلی: بله، کاملاً همدل‌ایم در این مورد. اسماعیل اردستانی: همه سخن من هم همین است اینکه ما موجوداتی ابتداء تفسیرگریم هر واقعیتهای را بخواهیم توصیف کنیم ابتدا پیش فرضهای خود را داریم بدون اینکه از آن آگاه باشیم. به نظرم در کتاب شما پیش فرضهای تکامل و بقا ناخودآگاه وارد شده یعنی اینها اصولی پیشینی و غافلانه بوده‌اند.

اسماعیل اردستانی: این نقد بنیادی من به همه صور ذات‌گرایی مثل ماتریالیسم و ایده‌الیسم است. مشکل ذات‌گرایی که به نظرم کتاب شما الوده به آن است مدعی توصیف واقعیتی شده است که ناخودآگاه اصول پیشینی را وارد کرده بدون اینکه به اصل پیشینی وفادار بماند.

شروین وکیلی: این بحث پردامنه‌ایست اسماعیل جان. چون می‌توانم نشان دهم که سرمشق‌نظری مورد علاقه‌ات بیش از مدل خودم به پیش‌داشتهای محک‌نخورده‌ی مبتنی بر ذات‌گرایی پیوند خورده است. اصولاً فرض یک سرشت در دستگاه‌های نظری انگار که ضرورتی فراگیر باشد و گریزی از آن نیست. مسئله آن است که این سرشت به صورت شفاف و روشن و نقدپذیر و رسیدگی‌پذیر تعریف شده باشد، یا مفهومی مبهم و سایه‌نشین در پس پرده باقی مانده باشد. استیون پینکر کتاب زیبایی دارد به نام لوح سپید، که دفاعی است از مفهوم ذات در معنای عصب‌شناختی-تکاملی کلمه، و من با او در این مورد همداستان هستم.



شروین وکیلی: پیش‌فرضها را باید شناسایی و نقد و تحلیل کرد. اگر پیش‌فرضها روشن و شفاف باشد و به شکلی پسینی از مشاهده و شواهد عینی برخاسته باشند یا توسط آنها پشتیبانی شوند (درباره‌ی مدل خودم فکر می‌کنم چنین است) در این حالت این پیش‌فرضها بهترین حدسهای معتبر محسوب می‌شوند. یعنی از این حقیقت که ذهن داده‌پرداز و تفسیرگر است نمی‌شود به انکار عینیت بیرونی در مقام محک‌نهایی رسید (چنان که پسامدرنها می‌رسند)

آیه: با عرض سلام. خودکشی در این مقوله چگونه توجیه میشود؟

شروین وکیلی: درود، خودکشی بحثی پردامنه دارد. خلاصه‌اش آن که در مدل مورد نظرم اگر (درست یا غلط) چشم‌انداز آینده‌ی پیشاروی سیستم من انباشته از رنج و ناتندرستی و پوچی و ضعف (نقاط مقابل قلبم، یعنی غیاب آن) باشد، من برای بیشینه کردن قلبم کل زندگی‌اش به حیات خود خاتمه می‌دهد. شرایط انجام خودکشی یا با انتظار رنجی جانکاه پیوند خورده و یا با معنایی بزرگ و انتظار جبران ایثارگری با لذتی بزرگ در حیات پس از مرگ (مثل شهادت).

آیه: حتی در مورد نهنگها؟

شروین وکیلی: نهنگها خودکشی نمی‌کنند. به ساحل نشستن‌شان ناشی از خطا در محاسبه‌ی مسیر مهاجرت‌های فصلی‌شان است که آن هم زیر اثر تداخل امواج الکترومغناطیس مخابراتی با میدان مغناطیسی زمین رخ می‌دهد.

اسماعیل اردستانی: بحث همین است که ما نمی‌دانیم اصول بقا و تکامل

پیش فرضهای پیشینی شما هستند که نظریه لذت را بر آن پایه ریزی کرده اید یا اینکه نتایجی از توصیف سیستم لذت؟

شروین وکیلی: چرا اسماعیل جان می‌دانی! الان گفتم که به شکلی پسینی

بر مبنای داده‌های تجربی استنتاج شده‌اند. دستگاه نظری من هیچ پیش‌فرض متافیزیکی و پیشینی ندارد.

اسماعیل اردستانی: بله حق با شماست اما این تناقض در متن کتاب

وجود دارد سیستم لذت به گونه‌ای طراحی شده که در خدمت بقا باشد، علی

ای حال من بسیار علاقه مندم این گفتگو را با شما ادامه دهم متأسفانه بیمارستان

مرا خواستند. من هنوز مصرم که شما این دو موضوع را در درسهایتان مخلوط می

کنید و شاید هم هنوز به آن نیاندیشیده باشید اگر موضوع پیشینی پسینی حل شود

شاید خیلی از مشکلات بحث حل شود. اما از دیدگاه خودم که بیشتر

پدیدارشناسانه هست توضیحاتی دارم که سعی می‌کنم امشب به طور مبسوط به آن پردازم.

شروین وکیلی: سپاس از نقد و وقتی که گذاشتی اسماعیل جان. از دید خودم موضوعی که می‌گویی روشن است و قدری دقیقتر باید در کتاب نشانم دهی که کجایش چنین ابهامی ایجاد کرده که اصلاحش کنیم.

اسماعیل اردستانی: اشکالی که من به ذات‌گرایی گرفتم و ظاهراً دکتر وکیلی خود را یک ذات‌گرا خواندند این بود که ذات‌گرایی نوعی روش سلطه‌گرانه و تمامیت‌خواه است به این معنی که تلاش می‌کند همه واقعیتها را به یک اصل ساده بر گرداند. مثل مومنی که همه واقعیتها را به اصل خدا بازمی‌گرداند. این ریداکشنیسم **reductionism** اشکالش این است که همیشه با اضافه‌ای با

شاهدی ابطال‌کننده روبرو می‌شود که نمی‌داند با آن چه کند. از این رو به لطایف حیل متوسل می‌شود که آن شاهد یا عنصر اضافه را نادیده بگیرد یا آنرا

به گونه‌ای دیگر تفسیر کند. جنبشهای فکری ذات‌گرا به عنوان مثال ماتریالیسم یا پوزیتیویسم یا ایده‌الیسم وقتی به مرحله اثباتی خود می‌رسند دست به دامان توجیه‌المسائل خود می‌شدند. ذات‌گرایی ارزشی برای خیال و فانتزی و ارمان حساب نمی‌کند.

پس اولین بحث ما با ایشان نقد جدی بر این روش‌شناسی ذات‌گرایانه است. در اینجا مثلاً اصولی مثل بقا و تکامل در نظر گرفته شده که به عقیده ما تلفیقی از ماتریالیسم و پوزیتیویسم با مبنای نوروساینس است. توضیح اینکه با اینکه رشته تخصصی خودم نورولوژی است و به هر حال در عالم حرفه‌ای و شغلی امور را بدین سان می‌بینم اما شاید در بطن این مباحث نوعی خودانتقادی هم باشد.

در برابر این رویکرد ذات‌گرا من یک پدیدارشناسم من هم مثل ایشان از انسان شروع می‌کنم همین بدن **corpus** آدمی با گوشت و خون. انسانی که با

ترس‌اشناست اضطراب را می‌شناسد خیال‌پردازی می‌کند فراموش‌کار است. کینه‌جوست حسود است و تمامت‌خواه و نیز گشوده‌به‌هستی و واقعیت‌موجودی‌تفسیرگر. ما با هر نوع عقیده و ایده‌ای در مورد این انسان نخست باید با استفاده از یک سری الفاظ و مفاهیم شروع کنیم. ما در داخل زبانیم. نمی‌توانیم خودمان را بیرون بکشیم و در مورد زبان یا ذهن ایده‌پردازی کنیم. هر حرکتی هر کنشی هر سخنی البته تفسیر است. پدیدارشناسی با ذات این وقایع کاری ندارد. پدیدارشناس با این تفاسیر سروکله می‌زند. شما چه بپذیرید و چه نخواهید یا نخواهید با یک سری پیش‌فرضها شروع می‌کنید که از غافلید و من‌دو‌نمونه از این غفلتها را ذکر کردم. این البته اشکالی ندارد. فرمودید که این پیش‌فرضها البته آگاهانه انتخاب شده‌اند اشکالی ندارد مهم این است که ما آگاهی به آنها داشته باشیم که در چه چارچوبی بحث می‌کنیم. اندیشه انتقادی به همین معناست یعنی آگاهی به غفلتها. اندیشه انتقادی در بطن خود نوعی غفلت‌شناسی است. اینکه

مارکس متوجه شد که این روابط تولیدی است که شکل نیروهای تولیدی را تعیین می‌کند نوعی غفلت‌شناسی بود اینکه من کلافه‌ام و کسی مرا متوجه گرمی هوا می‌کند نوعی غفلت‌شناسی است. از این نظر معرفت چیزی نیست جز آگاهی به غفلتها و پرده‌داری از توهمات بشری. معرفت در نظر من نه کشف حقیقت که کشف توهم و غفلت است.



معرفت واقعی حیرت‌زاست به گونه‌ای که وقتی من متوجه غفلت و توهم خود می‌شوم و با خود می‌گویم عجب، آگاهی به اینکه معرفت غفلت‌شناسی و کشف فریب و توهم است کجا و اینکه کسی معرفت را امری اثباتی و کشف حقیقت انهم در یک اصل اصیل کجا؟ تصور می‌کنم منظور خودم را از مبنای شروع بحث و تفاوت دیدگاه پدیدارشناسی با ذات‌گرایی رسانده باشم و در این قسمت اطاله کلام نمی‌کنم. اما به عنوان پدیدارشناس شروع بحث خودم از انسان را از همین میل عادی آغاز می‌کنم. من در واقع به دنبال یک پدیدارشناسی میل هستم. و منظورم از میل هم خواست در انسان به تمام صور و وجوهش است. از خوردن و سکس انتظار و امیدش گرفته تا کار و بارش. شاید هیچ‌واژه‌ای به اندازه خواست در بشر سوء تفاهم ایجاد نکرده باشد. من در بیشتر مقالات که منتشر کرده‌ام و در سایت موجود است تقریباً این رویکرد پدیدارشناسانه و انتقادی را دنبال کرده‌ام و تلاش کرده‌ام از ذات‌گرایی دوری کنم. تصور می‌

کنم پدیدارشناسی خیلی فروتنانه به مشکلات انسان نگاه می‌کند و از این تمامیت‌طلبی ذات‌گرایی به دور است. در فلسفه فردی مثل لویناس و مرلوپونتی و در روان‌کاوی کسانی مثل فروید و لاکان معلم‌های من بوده‌اند. فرمول من در کسب معرفت کانت + لاکان است و می‌تواند به تعداد این افراد اضافه شود چون ذات‌گرا نیستم خیلی تعصب روی اشخاص ندارم اگر مولوی از جدایی شروع می‌کند تصور می‌کنم این همان شکاف سوژه است که لاکان مدعی آن است. انسان ذات واحدی ندارد انسان یک پدیدار است پدیداری شکافته شده. از روان‌کاوی آموختم که این انسان واحدی که به ظاهر در یک بدن واحد جای گرفته وجودی بیمار و پاره پاره است. هستی شرحه شرحه از فراق و جدایی و در جستجوی بازگشت به روزگار وصل خویش. البته هبوط یک اسطوره است اما داستان همین جدایی و شکافتگی است. پس نمی‌توان بر اساس چند اصل و واژه این وجود شرحه شرحه را توصیف کرد. اگر انسان وجود پاره پاره‌ای است پس اولی آن

است که توصیفش هم پاره پاره و ناتمام باشد. ذات‌گرایی نه تنها می‌خواهد حرف اول باشد بلکه می‌خواهد حرف آخر هم باشد بی‌جهت نبود بزرگترین آنها (هگل) از پایان فلسفه در فلسفه هگل گفت. اگر انسان وجود شرحه شرحه و ناتمامی است پس پدیدارشناسی این انسان هم از اساس پاره پاره و ناقص و ناتمام است. این ناتمامی تحلیل راه را برای امید و ارزو و شاید نجات باز می‌گذارد. این پدیدارشناسی معرفت به انسان منتظر و گشوده و امیدوار و شاید رستگار است.

شروین وکیلی: سپاس بسیار اسماعیل جان برای دقیقت‌کردنِ نقدت. چون الان زمانی اندک دارم فشرده می‌گویم و اگر فرصتی پیش آمد باز خدمتتان خواهم نوشت: (۱) من خود را ذات‌گرا به تعبیر مدرن (essentialist) نمی‌دانم و به این نگرش که خاستگاهی افلاطونی دارد نقدهای فراوان دارم. آنچه گفتم آن بود که اصولاً در تمام نظریه‌ها عناصری مفهومی هست که همتای ذات (منظورم همان

است که در فلسفه‌ی خودمان جوهر تعبیر می‌شده) محسوب می‌شود. یعنی سرشتی به چیزها و پدیدارها نسبت داده می‌شود که همتای ذات در نگرش افلاطونی است، اما لزوماً استبداد معنایی و صلبیت آن را ندارد. (۲) رویکرد نظری من هم نظریه‌ی سیستمهای پیچیده است که از پایه با فروکاست‌گرایی مخالفت دارد و منتقد اثبات‌گرایی و ماتریالیسم خام است. از این رو تفسیر اسماعیل گرامی از نظریه‌ام نادرست است. (۳) اما آن بخشی که درست است، نخست به حضور مفهوم سرشت و جوهر در دستگاه نظری‌ام مربوط می‌شود که گریزی از آن در هیچ دستگاه نظری نیست. چنان که مثلاً نگرش پدیدارگرایی مورد نظر اسماعیل گرامی هم جوهری را به داده‌ی حسی اولیه و «خود چیزها» (در تعبیر هوسرلی) یا من‌شناسنده‌ی خالق/پرسشگر زیست-جهان (در تعبیر هایدگری) منسوب می‌کند که جای بحث و نقد فراوان دارد. (۴) دیگر آن که اسماعیل گرامی به درستی اشاره کرد که خاستگاه دیدگاه من دانش تجربی است و اصولاً معتقدم

هر نوع فلسفه‌پردازی‌ای که مبانی شناخت تجربی ما را نقض کند و با داده‌های علوم پایه‌مان ناسازگار باشد، نادرست است. بدیهی است که همه چیز را به علم تجربی فرو نمی‌کاهم و مفهوم کلاسیک ماده (که در فیزیک مدرن از اعتبار افتاده) را برای توصیف هستی مناسب نمی‌بینم. اما تصویر عقلانی و منسجم و خودسازگار و تجربی و رسیدگی‌پذیری که در سرمشق علم روز وجود دارد را مبنای محک اعتبار و راستی‌آزمایی مفهوما و نظریه‌پردازی‌های فلسفی می‌دانم.



اسماعیل اردستانی: (بخش دوم: نقد سیستم) در قسمت قبل توضیحاتی پیرامون ذات‌گرایی اوردم و امشب به جنبه‌های دیگر آن می‌پردازم. یکی دیگر از نتایج ذات‌گرایی (توضیح واقعیت توسط چند اصل یا فروکاهش آن به یک اصل) سیستم‌سازی است. سیستم‌سازی از نتایج ذات‌گرایی است. در قسمت قبل گفتم که یکی از نواقص ذات‌گرایی نادیده گرفتن غیریت است. ندیدن شاهد مزاحم و ابطال‌کننده. ذات‌گرایی محصول یک ذهن سیستماتیک است و از لحاظ روانکاوی نتیجه تیپ و سواسی در مقابل پدیدارشناس که تیپ هیستریک می‌باشد. فرد و سواسی می‌خواهد برای همه مشکلات و مسائل نسخه آماده داشته باشد. اگر ذات‌گرا به دنبال حل همه مشکلات است و آنچه آن را بهم می‌ریزد مسئله جدید است فرد هیستریک به دنبال ناتمامی و گشودگی است. سیستم‌سازان نمی‌توانند غیریت را تحمل کنند هیچ چیز نباید خارج از سیستم قرار گیرد. سیستم‌ساز اگر علم‌گرا است همه چیز را با علم توضیح می‌دهد و اگر دیندار است

همه چیز را با یک یا دو اصل توضیح می‌دهد هیچ پدیده‌ای از شمول خدا در نزد دیندار و علم در نزد علم‌گرا بیرون نیست. پس غیریت برای ذات‌گرایی وجود ندارد.

شروین وکیلی: درباره‌ی تعریفهای اسماعیل عزیز از کلیدواژگانش چند اختلاف نظر ریشه‌ای داریم که فشرده‌اش چنین است، از دید من: ۱) ذات‌گرایی (essentialism) با فروکاست‌گرایی (Reductionism) متفاوت است. اولی به معنای فرض سرشتی، ذاتی، جوهری و ویژگی‌ای تغییرناپذیر و جدا ناشدنی از چیزها و پدیدارهاست، و دومی تحویل کردن چیزی به چیزی دیگر و فرض پدیداری به مثابه نمودی از پدیداری زیربنایی‌تر است. ذات‌گرایی اغلب به فروکاست‌گرایی منتهی می‌شود (مثل نظریه‌ی اتمی کلاسیک که ذات هر چیز مادی را اتم می‌داند)، و گاه نمی‌شود (مثل نظریه‌ی گشتالت که ذات روان‌انسانی را «ذات امر کلی بر آمده از کل اجزاء» می‌داند). ۲) احتمالا منظور از

«سیستم‌سازی» اندیشه‌ی سیستماتیک است، که یعنی بر ساختن یک دستگاه نظری مبتنی بر مفاهیم متصل به هم و روابط خودسازگار. در این معنا همه‌ی دستگاه‌های نظری چیزی همتای ذات و جوهر را در خود نهفته دارند. خواه مثل نگرش سیستمهای پیچیده آن را (که خود مفهوم سیستم و پیچیدگی است) فاش و عیان صورتبندی کنند و در معرض نقد بگذارند، و خواه (مثل مفهوم طبقه در مارکسیسم یا مفهوم «خود چیزها» در پدیدارشناسی) آن را در پس‌پشت دستگاه پنهان کنند. طبیعی است که برخی از این دستگاههای فکری فروکاست‌گرا هستند و برخی نیستند. اما نگرش سیستمی که مورد نظر من است، یکی از دستگاههای نظری سیستماتیک است که مانند بقیه گرانیگاههای معنایی‌ای ذات‌واره (اما شفاف و فاش و نقدپذیر) دارد، و فروکاست‌گرا هم نیست. یعنی دست کم درباره‌ی دستگاه نظری سیستمهای پیچیده سه مفهوم یاد شده با هم خلط شده‌اند. ۳) تا جایی که من دیده‌ام دیدگاه سیستمی گشوده‌ترین نگرش نسبت به تمایز، تفاوت و امر

نابهنگام است. اصولا کارکرد همه‌ی دستگاه‌های نظری آن است که شواهد ناسازگار و داده‌های آغشته به تفاوت و غیریت را شناسایی، فهم و جذب کنند و سیر تکامل همه‌ی دستگاه‌های فکری چنین است. از این رو هیچ دستگاه نظری‌ای (حتا صلب‌ترین عقاید مذهبی) را نداریم که گشودگی‌ای از این دست نداشته باشند. نکته در آنجاست که فراخنای این گشودگی تا چه اندازه باشد و دایره‌ی امر نابهنگامی که نظریه در می‌یابد چقدر گسترده و تیزبینانه باشد. آن نگرشی که از غیریت و تفاوت برآشفته می‌شود اصولا دستگاهی شناختی نیست و دستگاهی ایدئولوژیک است که کارکردی سیاسی و اجتماعی دارد و این واکنش به غیریت هم علمی و ایپستمیک نیست و واکنش عاطفی-هیجانی کسی است که از به خطر افتادن امنیت و نظم زیست‌جهان‌اش دچار اضطراب شده است. دست کم نگرش سیستمی که یک دستگاه شناختی سیستماتیک هم هست، به طور خاص با شکار غیریت و تشخیص امر ناهمساز است که تکامل می‌یابد و دلیل کامیابی‌اش هم

نسبت به نظریه‌های رقیب چنین بوده است. ۴) من اصولا با تعمیم غیرشفاف یک کلیدواژه از سطحی از پیچیدگی یا میدانی از معنا به سطح و میدانی دیگر مخالف هستم. کلیدواژه‌هایی مانند هیستریک و وسواسی و مشابه اینها به سطح روانشناختی تعلق دارند و حالات پردازش عصبی در نظامهای شخصیتی را توصیف می‌کنند، تعمیم این کلمات به سطح فلسفه‌ی علم به نظرم نابه‌جاست، مگر آن که نظریه‌ای وجود داشته باشد و به دقت نشان دهد که در سطح شناخت‌شناسی که موضوع بحث ماست این کلمات چه معنایی دارند. تعمیم‌های مشابهی که از هر سطحی به هر سطح دیگری انجام می‌شود (جامعه‌ی کلنگی، عرفان کوانتومی، خوی سادیک فاشیسم، آزمندی کاپیتالیسم و...) هم به نظرم از سویی نادرست است و از سوی دیگر گمراه کننده. به کار گرفتن کلیدواژه‌ی یک سطح از توصیف در سطحی دیگر تدبیری شاعرانه است که استعاره درست می‌کند و تنها در این حد اعتبار دارد.

نهایی ایده افلاطونی است. فی المثل نیچه را در نظر بگیرید علی رغم نقد رادیکال افلاطون اما همچنان ذات گرا است انجا که همه هستی را به خواست قدرت فرو می‌کاهد. از انجا که غیریت برای ذات‌گرایی وجود ندارد سیستم سازان به شدت در مقابل غیریت موضع می‌گیرند. سیستم‌سازی با غیریت بیگانه است. به این معنا می‌گویم که ذات‌گرایی توتالیتراست. سیستم از انجا که تن به غیریت نمی‌دهد توتالیتراست. سیستم‌ها همه یا هیچند. در بحثی که پیرامون هگل با یکی از دوستان داشتیم به این نتیجه رسیدیم که این فلسفه همه یا هیچ است یا می‌پذیرید یا نمی‌پذیرید چرا؟ چون سیستم تن به غیریت ان عنصر مستقل از سیستم نمی‌دهد اگر علم حقیقت است همه چیز را توضیح می‌دهد قرار نیست پدیده‌ای باشد که با علم نتوان ان را توضیح داد. از انجا که سیستمها تن به غیریت نمی‌دهند در عمل هم همه یا هیچ هستند و از پیروان هم همین را می‌خواهند. پسوند ایسم برای سیستمها ساخته شده اند. قانون ایسم همه یا هیچ است یک مارکسیست نه تنها



اسماعیل اردستانی: بنابراین سیستم‌سازی با ذات‌گرایی درهم تنیده اند. ذات‌گرایی ساحت غفلت سیستم‌سازان است به این منظور که سیستم‌سازان ناگاهانه ذات‌گرا هستند. هدف سیستم‌سازان پیدا کردن اسطقس واقعیت ان جوهر

مارکسیسم را حقیقت می‌داند بلکه انرا همه حقیقت می‌داند به این معنی که نه تنها حقیقت اینجاست بلکه جای دیگری نیست. به این جهت پیروان سیستمها رفتاری توتالتر به خود می‌گیرند. از این جهت است که فرقه‌ها شدیدترین برخوردها را با پیروان شکاک خودش دارد تا افراد بیرون حلقه. از این جهت است که نفرت از خاتمی یا موسوی خیلی شدیدتر از مثلا پسر شاه است. در سیستمها هر که به چرخهای سیستم نزدیک تر باشد آسیب بیشتری می‌بیند. توتالیتاریسم فرقه‌ها ناشی از سیستم و سیستم نتیجه ذات‌گرایی است. ذات‌گرایی محصول وسواس است.

شروین وکیلی: باز در امتداد سخن پیشین تعمیمهایی که رخ داده به نظرم محل اشکال است. مثلا توتالیتاریسم که مفهومی در جامعه‌شناسی سیاسی است اگر بخواهد به لایه‌ی توصیف نظریه‌ها تعمیم پیدا کند باید حتما بازتعریف شود و معنای این سخن روشن شود، وگرنه استعاره‌ایست که حس و حال و ناخرسندی

گوینده درباره‌ی چیزی که نمی‌پسندد را ابراز می‌کند. همچنین است درباره‌ی اتصال میان وسواس و ذات‌گرایی و توتالیتاریسم فرقه‌ها. از سوی دیگر ذات‌گرایی خاص سیستم‌سازان (یعنی علاقمندان به نگرش سیستمی) نیست، که ویژگی عام همه‌ی سیستمهای شناسایی منظم و سازمان یافته است. تنگ‌نظری و فرقه‌گرایی در میان نظریه‌پردازان البته بی‌شک هست و عوارضی هم که اسماعیل گرامی توصیف می‌کند (مثل این تلقی که حقیقت به یک نظریه محصور است) بی‌شک وجود دارد و باید هم نقد و ریشه‌کن شود. اما این خطایی شناختی و اختلالی (معمولا فراشناختی و اجتماعی-سیاسی) در سیر تکامل نظریه‌هاست و به عنصری ایستیمیک و ساختاری مانند حضور یا غیاب ذات مربوط نمی‌شود. ناگفته نماند که گفتمان اسماعیل گرامی نیز بر دوش چند مفهوم ذاتی پایه (قدرت، گشودگی، پدیدار) استوار شده و همین نقدها را درباره‌ی خود همین گفتمان هم می‌توان بسط داد.

اسماعیل اردستانی: به عنوان پدیدارشناس و از زاویه روانکاوی توجه من از سیستم به پس پشت ان می رود. برای من ادعای علم یا دین خیلی اهمیت ندارد من به دنبال نیروشناسی هستم. در پس این علم گرایی که دم از مفاهیم روشن اثبات پذیر و قابل ابطال می زند چه اراده ای قرار گرفته؟ همینکه مجبوریم از شفافیت اثبات پذیری نقدپذیری گزاره های علمی سخن می گویم دقیقا از چه سخن می گویم؟ کارناپ کتابی دارد تحت عنوان پیدایش فلسفه علمی. کل کتاب از قضایایی فلسفی و پیشینی تشکیل شده که البته علمی نیست اما در مورد علم است. اینکه من از فواید علم از خصلتهای علم بگویم اینها جز علم نیستند. پس هر نوع علم گرایی هم مجبور است از یک سری اصول پیشینی استفاده کند. خود کانت به این مسئله توجه کرده انجا که می گوید لازم است قضایای یقینی داشته باشیم که پشتیبان علم باشد. علم خودش نمی تواند از خودش دفاع کند لازم است فیلسوفانی باشند که از ان دفاع کنند. پس پشت هر نوع علم گرایی با تمام

ادعای روشنی و اثبات پذیری نیاز به اراده ای برای دفاع دارد. من به دنبال پدیدارشناسی این اراده معطوف به علم هستم.

شروین وکیلی: کاملا موافقم که باید به مدارهای نیروی سوار شده بر جریان تولید شناخت توجه کرد و با تحلیل آن مفهوم سازی ها را واسازی کرد. با این همه این تصور که به شکلی فارغ از قدرت می توان شناخت تولید کرد و حالتی ناب و خالص از شناسایی هست که دامنش به میل و خواست و قدرت آلوده نباشد، به نظرم نادرست است. از نیچه به بعد می دانیم (و برخی مان از داروین به بعد) که همه ی نظامهای شناختی با میل به بقا و خواست لذت و اراده به قدرت و جستجوی معنا درهم تنیده اند.

اسماعیل اردستانی: اخلاق ذات گرایی. (بخش سوم): اخلاق ذات گرا اخلاق طبیعی است. اخلاق هست نه اخلاق باید. ذات گرایی به دنبال استنتاج اخلاق از طبیعت است. به قول معروف استنتاج باید از است. باز اینجا ما با

شخصیت و سواسی روبرویم کسی که به دنبال یک نسخه کامل و همیشگی از اخلاق است. اگر برای ذات گرایی در هستی غیریتی نیست در اخلاق هم ارمان و امر نو وجود ندارد. از آنجا که ذات گرایی ماهیت انسان را واحد می داند پس شکاف و گسلی نیز در انسان وجود ندارد. این گسل هستی شناختی ساحتی می شود برای خیال و امر نو گشودگی برای غیریت. از آنجا که ماهیت و ذات انسان از نظر ذات گرایی واحد است رابطه ای با خیال و ارمان ندارد. از نظر من خیال ان ساحت شکاف و گسل وجود ادمی است گسلی بین من و غیریت من. ادمی ان ماشین آگاه خودمختار دکارتی نیست. نه اینکه من با تصمیم آگاهانه آشنا نباشم اما این من یک تصویر تفسیری از کشمکشهای ذهن است. اینجا هم دوباره به سواسی می رسیم. سواسی می خواهد همه چیز شفاف و آگاهانه و از سر اختیار باشد. اما انسان فقط سواس نیست که. اگر من از سوژه شکافته شده و نرسیده می گویم در مقابل سوژه دکارتی من آگاه خودمختار انرا مطرح می کنم. از نیچه

به بعد نقدهای متنوعی بر این من دکارتی رفته است و من قصد تکرار آنها را ندارم. آیا از دل این سوژه ناتمام و متخیل، اخلاقی بیرون می آید؟ نوعی اخلاق زیبایی شناسانه. در حال حاضر این روزها این موضوع فکر مرا به خود مشغول کرده. آیا از دل این انسان، اخلاقی، مسئولیت اخلاقی بیرون می آید؟





شروین و کیلی: با بخشی از این سخنان کاملاً موافقم. این که انسان ماشینی یکسره خودآگاه نیست و این که خیال ارزش و اهمیتی فراوان در شناسایی و شکل دهی به پیکربندی انسانی دارد. اما سه پرسش هست که با این مقدمات باید پاسخ داده شود و فکر کنم پاسخ من با اسماعیل گرامی متفاوت باشد.

۱) آیا انسان در کل و هر من به طور خاص، در چشم‌اندازی هستی‌شناسانه امری یکپارچه، یکه و بی‌گسست است؟ و اگر هست آیا این یک

نظام اخلاقی یکپارچه و جامع و شامل را پشتیبانی می‌کند؟

۲) آیا من انسانی (که همواره از جمله در دیدگاهی که خواندیم) بسته به سرشتی که دارد (ماهیت، ذات، جوهر، یا هر رکن بنیادینی که در نظریه نهفته شده) میدانهایی خاص از دستگاه اخلاقی را مجاز و فضاهایی را نامجاز خواهد ساخت؟ یعنی آیا طبیعت بشری به طبیعی شدن نظام اخلاق منتهی می‌شود؟

۳) اگر انسان سرشتی طبیعی دارد که به اخلاقی طبیعی شده راهنمایی‌مان

می‌کند، درجه‌ی گشودگی و امکان پویایی این اخلاق تا چه پایه است؟ پاسخهای کوتاه من به این موارد چنین است:

۱) انسان در مقام جانوری تکامل یافته بر زمین (و نه فراتر از همین حد

رسیدگی‌پذیر و تجربی و عینی) سرشتی و پیکربندی‌ای طبیعی دارد (که نباید

استعلایی و متافیزیکی قلمداد شود و با ذات افلاطونی خلط شود)، و هستنده‌ای

کلیدواژه‌ها و مفاهیم را واریسی کرد و شفاف ساخت و همه‌ی دعوی‌های رسیدگی‌پذیر را آزمود، و دعوی‌های مبهم و غیرشفاف و رسیدگی‌ناپذیر را طرد کرد. چون اینها از خطاهایی شناختی یا کاستی‌هایی در منطق نظریه‌پردازی برمی‌خیزند و نباید با امر نابهنگام و رخداد شگفت راستین یکی‌شان دانست.



یکپارچه و یکه است، چنان که همه‌ی هستندگان دیگر هستند. گسستها و گسل‌ها همگی در جریان روند شناسایی ما ظهور می‌کنند و به دستگاه‌های ادراکی و نظامهای شناختی مربوط می‌شوند، نه هستی بیرونی.

(۲) سرشت انسانی شکل‌هایی خاص از اخلاق انسانی را طبیعی و مجاز می‌دارد و برخی دیگر را غیرطبیعی و مطرود می‌شمارد. یعنی سرشت طبیعی انسانی سنج‌های به دست می‌دهد که بر مبنای آن می‌توان دستگاه‌های اخلاقی را ارزیابی و نقد کرد. بدیهی است که این به معنای توصیف کردارها و فهم امر اخلاقی است، نه توجیه وضعیت موجود و اخلاقی شمردن هرآنچه تحقق یافته. (۳) در دستگاه سیستمی مورد نظرم بیشترین حد گشودگی و پیگیری غیریت‌ها به رسمیت شمرده می‌شود. با این گوشزد که تشخیص غیریت باید روش‌مند باشد و گشودگی به تغییر باید منطقی داشته باشد. یعنی باید خشت به خشت هر ساختمان نظری را نقد کرد و خرده‌گیرانه مورد ارزیابی قرار داد، و تک تک



رام: هفتم مهر



کهنترین رخداد تاریخی مهمی که در این روز واقع شده به ایران زمین مربوط می‌شود. روز هفتم مهر سال ۵۲۲ پیش از میلاد داریوش بزرگ در شورشی درباری گئوماتای مغ که احتمالاً همان بردیا پسر کوروش بوده را به قتل رساند و خود به جای او شاهنشاه هخامنشی شد. هرچند ناگزیر شد برای تثبیت موقعیت خود درست یک سال تمام با رقیبان بستیزد. چهار و نیم قرن بعد هم در همین روز به سال ۶۱ پیش از میلاد سردار نامدار رومی پمپی پیروزی‌اش بر مهرداد ششم شاه دولت پونت در آناتولی را جشن گرفت و نفوذ رومیان در آناتولی از آن هنگام آغاز شد.

در تاریخ معاصرمان روز دوشنبه هفتم مهر سال ۱۲۸۶ هجری خورشیدی وثوق‌الدوله فرمانی صادر کرد و فرمانفرما و صدرالدوله را از حکمرانی آذربایجان عزل کرد. در همین روز روزنامه‌ی انجمن ملی-ولایتی گیلان حکمی را انتشار

داد که بر مبنای آن انجمن شاغاجی که هوادار مستبدان بود و در بازار رشت پایگاه داشت باید برچیده شود.



دو سال (۱۲۸۸) بعد در این روز محمدعلی شاه قاجار که دست به کودتا زده و شکست خورده بود، با یک کشتی روسی بندر انزلی را به قصد روسیه ترک کرد و به تبعید رفت. در همین هنگام روزنامه شرق به مدیریت سیدضیاءالدین طباطبایی به دو زبان فارسی و فرانسه در تهران انتشار یافت و مقالات تند و کوبنده‌اش توجه مردم را جلب کرد و این مقدمه‌ای بود برای دستیابی‌اش به شهرت که بعدتر به همدستی‌اش با رضا خان برای کودتای سال ۱۲۹۹ انجامید. باز در همین روز بود که سعید نفیسی برای تحصیل به نوشاتل سفر کرد. در ۱۳۱۲ کارخان قائم مقام کمیساریای خارجه دولت اتحاد جماهیر شوروی با تشریفات رسمی وارد تهران شد و مورد استقبال وزیر و معاون وزارت خارجه و رئیس شهربانی و شهرداری تهران قرار گرفت. هشت سال بعد در ۱۳۲۰ از یک طرف حسین علاء پس از کناره‌گیری رضا شاه به ریاست بانک ملی منصوب شد و از طرف دیگر هیئت موسس حزب توده ایران در منزل سلیمان

سید ضیاء طباطبایی در جوانی و دوران کودتا

و در زمان سالخوردگی پس از بازگشت از تبعید

میرزا اسکندری تشکیل جلسه داد و اعضای کمیته‌ی مرکزی موقت را انتخاب کرد که علاوه بر سلیمان میرزا عبارت بودند از عباس اسکندری، شیخ محمد یزدی، ایرج اسکندری، رضا روستا، دکتر مرتضی یزدی، دکتر رضا راد منش، عبدالحسین نوشین، دکتر محمد بهرامی، بزرگ علوی، و علی امیر خیری.

در ۱۳۲۲ سید ضیاءالدین طباطبایی که بیست و دو سال پیش توسط رضا خان از ایران رانده شده بود، به تهران بازگشت. او طی این سالها با پشتیبانی انگلیسی‌ها در فلسطین می‌زیست و اوقاتش را به کشاورزی گذرانده بود. دو سال بعد (۱۳۲۴) عدم صلاحیت محمد مسعود برای روزنامه‌نگاری در شورای عالی فرهنگ مطرح و در نتیجه امتیاز روزنامه مرد امروز به اتفاق آراء لغو گردید. در ۱۳۳۳ محاکمه‌ی یاران دکتر مصدق (دکتر سید علی شایگان و سید احمد رضوی و دکتر سید حسین فاطمی) در دادگاه شماره یک دادرسی ارتش آغاز شد، در شرایطی که دادستان نظامی در کیفرخواست برای هر سه نفر تقاضای اعدام کرده

بود. سه سال بعد در همین (۱۳۳۶) روز ششمین کنگره‌ی پزشکی ایران برگزار شد. در ۱۳۴۳ قرارداد خرید صد وچهل هزار تن گندم از آمریکا بین دو کشور بسته شد، و در ۱۳۵۷ احسان طبری در روزنامه‌ی دنیا که ارگان حزب توده بود مقاله‌ای نوشت به نام سوسیالیسم و اسلام که در آن ادعا کرده بود سوسیالیسم و کمونیسم با اسلام سازگار و هم‌سرشت است.



نبرد کانال سنت کویتین

توسط متفقین شکسته شد و سربازان انگلیسی و آمریکایی و استرالیایی با دادن چند ده هزار تلفات بر آلمانی‌ها غلبه کردند. در همین روز بلغارستان با اعلان آتش بس از جنگ جهانی کناره‌گیری کرد، در ۱۳۰۲ به دنبال تجزیه‌ی دولت عثمانی انگلستان قلمرو اشغالی‌اش را در فلسطین پدید آورد و فرانسه قلمرو اشغالی مشابهی را در سوریه و لبنان ایجاد کرد.

هفتم مهرماه در تاریخ فرهنگ و فناوری هم اهمیت داشته است. در ۱۲۶۴ اولین تراموای برقی عمومی در بلک‌پول انگلستان شروع به کار کرد، در ۱۳۳۳ کنوانسیون کشورهای اروپایی برای تاسیس سازمان اروپایی پژوهش‌های اتمی - **CERN (the European Organization for Nuclear Research)** امضا شد، و به ساخت بزرگترین ماشین و گرانبهارترین آزمایشگاه علمی کره‌ی زمین ختم شد. در ۱۳۵۴ اولین ایستگاه تلویزیونی که صاحبش سیاهپوست بود در دیترویت میشیگان شروع به کار کرد.



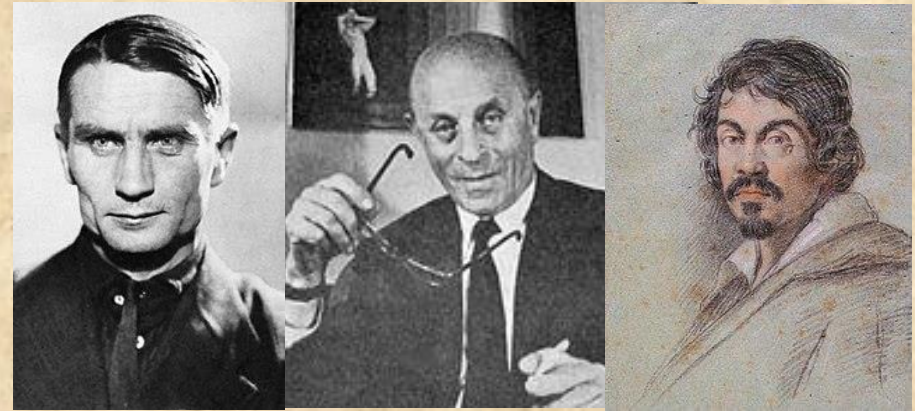
روز هفتم مهر در تاریخ جهان هم با جنگها و رخدادهای سیاسی گوناگون پیوند خورده است. در سال ۶۰۶ هجری خورشیدی فردریک دوم امپراتور روم مقدس (تصویر روبرو) به خاطر سر باز زدن از شرکت در جنگهای صلیبی از سوی

پاپ گریگوری نهم تکفیر شد. در ۹۵۷ اسپانیایی‌ها تگوسیکالپا پایتخت امروزمین هندوراس را فتح کردند. در ۱۱۶۸ نخستین نشست کنگره‌ی آمریکا برگزار شد. وزارت جنگ آمریکا با استخدام چند صد سرباز هسته‌ی مرکزی ارتش آمریکا را ایجاد کرد.

در هفتم مهر سال ۱۲۹۰ ایتالیا به عثمانی اعلان جنگ داد، در ۱۲۹۷ در جریان جنگ جهانی اول و طی نبرد کانال سنت کوینتین خط دفاعی هیندنبرگ

سرکوب کننده‌ی علم ژنتیک در شوروی (۱۲۷۷)، لادیسلاو پیرو مخترع مجار و مبتکر ساخت خودکار با نوک ساچمه‌ای (۱۲۷۸)، و جالب آن که محمد خاتمی و لخ والسا هم هردو در یک روز به سال ۱۳۲۲ زاده شدند.

این روز سالمرگ شخصیت‌های نامداری است که در میانشان این افراد به شمارند: فردیناند هفتم شاه اسپانیا (۱۲۱۲)، امیل زولا (۱۲۸۱)، رودولف دیزل مخترع موتور دیزل (۱۲۹۲)، ایلیا رپین نقاش اوکراینی (۱۳۰۹)، هنری فورد دوم (۱۳۶۶)، و گوسیه بوش موسس شرکت ماشین رختشویی بوش (۱۳۶۸).



لیسنکو

پیرو

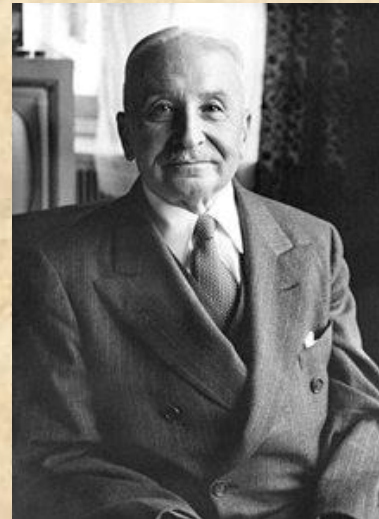
کاراواجیو



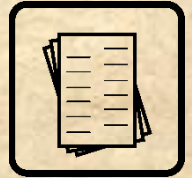
امیل زولا

ایلیا رپین

رودولف دیزل



زادگان نامدار هفتم مهرماه عبارتند از پمپی (۱۰۶ پیش از میلاد)، کاراواجیو نقاش ایتالیایی (۹۵۰)، لودویگ فون میزس اقتصاددان اتریشی (۱۲۶۰) (تصویر روبرو)، تروفیم لیسنکو زیست‌شناس بلشویک و



درباره‌ی «مرا بوس»

هفته‌نامه‌ی صدا، شماره‌ی ۱۳۳، شنبه ۱۳۹۶/۷/۲۲

بزرگداشت خاطره‌ی افسران توده‌ای بوده که پس از کودتای ۲۸ مرداد دستگیر و برخی‌شان اعدام شدند. به ویژه در این میان این شایعه شهرت یافته بود که سرهنگ عزت‌الله سیامک این ترانه را در زندان برای بزرگداشت رفیقان اعدامی‌اش سروده بود. این تصور درباره‌ی ترانه‌ی «مرا بوس» هنوز هم دوام یافته و همچنان کسانی را در توده‌ی مردم می‌توان یافت که با شنیدن این آواز به کودتا و افسران



توده‌ای و سرهنگ سیامک ارجاع دهند.

اما حقیقت درباره‌ی تبارنامه‌ی

این اثر هنری به کلی چیز دیگری است.

حتا داده‌های اولیه درباره‌ی این آواز هم

به سادگی نادرست بودن شایعه‌ی

مرسوم درباره‌اش را روشن می‌سازد.

نخستین نکته آن که شعر این ترانه را حیدر رقابی سروده، که یک فعال سیاسی

ترانه‌ی «مرا بوس» یکی از مشهورترین ترانه‌های دهه‌های اخیر ایران است، و از چند زاویه شهرت و اهمیتش جای توجه دارد. نسخه‌ی مشهوری که ردپایش بر خاطره‌ی مردم حک شد، همان است که حسن‌گل نراقی در میانه‌ی دهه‌ی ۱۳۳۰ ترانه‌اش را خوانده و پرویز یاحقی ساز ویولن و مشیرهمایون شهردار پیانوش را نواخته است. در ذهن مردم این شعر با کودتای ۲۸ مرداد و جریان‌ی سیاسی پیوند خورده و گمان عمومی بر آن است که انگیزه از این شعر و ترانه



از سوی دیگر خوانده شدن این ترانه هم داستان دیگری دارد. پس از آن که حیدر رقابی این شعر را سرود، نخستین کسی که این ترانه را خواند، خاطره پروانه بود که در ابتدای سال ۱۳۳۵ برای موسیقی متن فیلم اتهام به

کارگردانی شاپور یاسمی آن را خواند. احتمالاً آنچه که این ترانه را با زندان و ماجراهای کیفری پیوند داده خاطره‌ی همین فیلم بوده است. چون در اینجا ژاله علو که به قتل شوهرش متهم شده، در صحنه‌ای که از دخترش خداحافظی می‌کند و به سوی زندان روانه می‌شود روی آواز ترانه خاطره لب می‌زند. فیلم اتهام که ساختار و داستانی به نسبت سطحی داشت امروز در یادها نمانده اما در روزگاری که ساخته شد محبوبیتی داشت و این آواز هم بین مخاطبانش گل کرده بود. البته

ملی‌گرا و مخالف حزب توده بوده است. حیدر رقابی ترانه‌سرا و شاعری بود که با نام «هاله» تخلص می‌کرد و پدرش باجناغ و مدیر امور مالی حاج حسن شمشیری از هواداران خوشنام دکتر مصدق بود که چلوکبابی مشهوری در تهران داشت. بیژن ترقی که از طرف مادری خویشاوند حیدر رقابی بود در خاطراتش ماجراهای جوانی‌شان با حیدر رقابی را تعریف کرده و از این جا در می‌یابیم که این دو از ملی‌گرایان پر شر و شور آن سالها و مخالفان حزب توده بوده‌اند. بنابراین این تصور که شعر را سرهنگ سیامک در زندان سروده نادرست است و سراینده به جبهه‌ی مقابل ایشان تعلق داشته است. روایت مشهور دیگری که شعر را از دکتر اسدالله مبشری می‌داند هم به همین شکل نادرست است، اما از این نظر که سراینده را به حلقه‌ی یاران دکتر مصدق مربوط می‌داند دقیقتر از منسوب داشتن‌اش با سرهنگ سیامک است.

این روایت محتمل را هم داریم که حیدر رقابی پس از درگیری‌های مربوط به کودتای ۲۸ مرداد و زمانی که عازم خروج از کشور بود واپسین شب را با دوستش مجید وفادار گذراند و همان موقع این شعر را سرود و وفادار روی آن آهنگ گذاشت. این حال و هوا که جدایی پدری از دخترش را منعکس می‌کرده احتمالاً باعث شده آواز روی صحنه‌ی جدایی مادر از دختر در فیلم اتهام هم خوش بنشیند.

اما فیلم اتهام و صدای خاطره فراموش شد و آواز «مرا ببوس» مشهوری که همگان شنیده‌اند را حسن گل‌نراقی خوانده است. او در اصل خواننده نبود و در کار عتیقه‌شناسی و عتیقه‌فروشی دستی داشت و فرزند یکی از بلورفروشان مشهور



تهران بود که عقاید مذهبی سفت و سختی هم داشت و به همین خاطر پسرش این که آوازی چنین مشهور را خوانده را از او پنهان می‌کرد.

پرویز خطیبی که از شخصیت‌های اثرگذار در فرهنگ عمومی دوران پهلوی دوم بود، در خاطراتش به دقت شرح داده که در سال ۱۳۳۵، روزی گل‌نراقی برای دیدار با دوستش پرویز یاحقی به استودیوی شماره‌ی هشت رادیو رفت و تصادفاً زمانی به آنجا رسید که ارکستر بزرگ رادیو جمع شده بود و در انتظار آمدن روح‌الله خالقی بود. این تاریخ کمی پس از اکران فیلم اتهام بوده و به همین خاطر زمانی که گل‌نراقی سر می‌رسد، می‌بیند که یاحقی و مشیرهمایون مشغول نواختن موزیک این ترانه با ویولن و پیانو هستند. پس او هم آواز را بار دیگر می‌خواند و همان جا ضبطی از آن می‌گیرند که مورد توجه قرار می‌گیرد.

مدیر رادیو که گوشی حساس برای تشخیص آوازهای موفق داشت، با شنیدن این ضبط تصادفی و خارج از برنامه اصرار می‌کند که آن را پخش کنند

و از آنجا که گل‌نراقی از واکنش پدرش اندیشناک بوده، قرار می‌شود با برچسب «خواننده ناشناس» چنین کنند. به این شکل «مرا ببوس» از رادیو پخش شد و به سرعت بر سر زبانها افتاد.

خواننده‌ی مرد ترانه‌ی «مرا ببوس» تا مدتها ناشناس باقی ماند و همین

ابهام یکی از دلایلی بود که به شایعه‌های گوناگون دامن زد و احتمالاً این روایت

که این ترانه ربطی به حزب توده دارد از فرصت‌طلبی‌ای سیاسی برخاسته و شایعه‌ای بوده که توسط هواداران این حزب برساخته و پراکنده شده است. به هر روی اشتیاق عمومی برای بیشتر دانستن در این مورد باعث شد مجید دوامی که سردبیر مجله‌ی روشنفکر بود با اصرار فراوان در جستجوی هویت خواننده‌اش برآید و پس از آن که در این کار کامیاب شد، در نهایت موفق شد تایید او برای افشای

هویتش را به دست آورد. تا این هنگام به قدری پرسش از هویت خواننده‌ی این ترانه بالا گرفته بود که وقتی دوامی عکس گل‌نراقی را با اشاره به این که خواننده‌ی مرا ببوس است، بر جلد مجله‌ی روشنفکر چاپ کرد، در فاصله‌ای کوتاه آن شماره از مجله چندین چاپ خورد و نایاب شد.

داستان ترانه‌ی «مرا ببوس» یکی از نمونه‌های مشهور و مهمی است که

چگونگی تحول یک منش، یعنی یک عنصر فرهنگی را در بافت جامعه‌شناسانه‌اش نشان می‌دهد. اگر از زاویه‌ی نظریه‌ی سیستمهای پیچیده و با دستگاه نظریه‌ی منش‌ها به موضوع بنگریم، «مرا ببوس» را نمونه‌ای از یک منش موفق خواهیم دید. در دستگاه نظری مورد نظرمان منش عبارت است از یک سیستم پیوند نمادها و معانی که به صورت یک بسته‌ی یکپارچه از مجرای رسانه‌های نمادین به ذهن



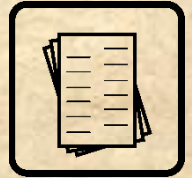
مخاطبان منتقل می‌شود و مانند همه‌ی منش‌های دیگر معنایی را حمل می‌کند و بر الگوی رفتاری حاملانش اثری می‌گذارد.

«مرا ببوس» یک منش هنری است. یعنی عنصری فرهنگی است که در رده‌ی آثار زیبایی‌شناسانه جای می‌گیرد. سیستمی از نمادها و معانی که از شعری و آهنگی و اجرایی (ترکیب خواننده و نوازنده) تشکیل شده است. هریک از این عناصر کیفیتی و محتوایی دارند و در برخورد با فضای ذهنی مخاطبان معناها و احساسات و عواطفی را پدید می‌آورند. محتوای این منش صریح و روشن است و دوری والدی از فرزندش را روایت می‌کند، و زمینه‌ی شکل‌گیری‌اش هم در جهان خارج و هم در دنیای داستانی فیلم اتهام به همین حال و هوا مربوط می‌شود. سیر تحول منش هم نمایان و روشن است. شعری در فضایی دوستانه سروده شده و در همان فضا آهنگ‌گذاری شده، و بعد در موسیقی متن فیلمی به کار گرفته شده، و در دامنه‌ای محدود شهرتی یافته و به همین خاطر نوازندگانی

در رادیو آن را بازتولید کرده‌اند و کسی که خواننده هم نبوده، اما استعدادی نمایان در این زمینه داشته، به تصادف آن را خواننده است. انتشار مجدد این اثر از رادیو به علاوه‌ی پنهانکاری درباره‌ی هویت خواننده است که بر شهرت آن افزوده و پرسشی را طرح کرده که دامنه‌ای گسترده از گمانه‌زنی درباره‌اش را به دنبال داشته است. این پرسش ساده که چرا هویت خواننده معلوم نیست، پاسخی به همین سادگی داشته: مخالفت پدر به دلایل مذهبی. این تنها عاملی بوده که گل‌نراقی نخواست نامش فاش شود، و هیچ زمینه‌ی مرموز سیاسی‌ای در کار نبوده است. اما همین خشت خالی در دیوار دانسته‌های مخاطبان درباره‌ی اثر باعث شده به شایعه‌ها و گمانه‌زنی‌ها دامن زده شود، و نزدیکی زمان پخش این ترانه با سقوط دکتر مصدق و محاکمه‌ی افسران توده‌ای باعث شده این جریان محتوایی سیاسی پیدا کند. در نهایت هم روایتی به کرسی نشسته که رسانه‌های مهمترین حزب سازمان یافته‌ی آن دوران تکثیرش می‌کرده است. یعنی به همان ترتیبی که

در دهه‌ی بعدی غرق شدن صمد بهرنگی در رود ارس و خودکشی جهان پهلوان تختی به شکلی سازمانی با شایعه‌هایی هیجان‌انگیز و سیاسی اما تخیلی و نادرست پیوند خورد، در میانه‌ی دهه‌ی سی هم پیش‌قراولی همسان را داریم که با تبارنامه‌ی «مرا ببوس» مربوط می‌شده است. تبارنامه‌ای ساختگی که اگر در چارچوب مرزبندی‌های سیاسی آن دوران نگریسته شود، بیشتر با فعالان سیاسی ملی‌گرا و هواداران دکتر مصدق پیوند دارد، اما در نهایت در بافتی غیرسیاسی و تا حدودی تصادفی پدید آمده است. کتمان نام خواننده و فراموش شدن خاستگاه اولیه‌ی سینمایی این ترانه است که حفره‌هایی در دانایی عمومی مخاطبان در این زمینه پدید آورده، و این همان است که از سویی به خیالپردازی و از سوی دیگر به منافع حزبی پیوند خورده و در نهایت یکی از روایتهای بدیل درباره‌ی تبارنامه‌ی تخیلی این ترانه را به کرسی نشانده است.

حکایت ترانه‌ی «مرا ببوس» از این نظر اهمیت دارد که ساختار واگرا، پراکنده و گاه تصادفی تکامل منش‌ها در سطح فرهنگ را نشان می‌دهد، و این حقیقت را برجسته می‌کند که چه بسا با دگرگون شدن شرایط تاریخی و تصادم متنهای فرهنگی و آثار هنری با شرایط و بحرانهای سیاسی و اجتماعی، خوانش عمومی مردم از آنها به کلی دگرگون شود و به تفسیرهایی یکسره پرت و دور از واقع بینجامد. نکته‌ی کلیدی آن که در این مورد و درباره‌ی بسیاری از موارد مشابه، نیروی پیش‌برنده‌ی این تفسیرهای پر پیچ و تاب، کتمان حقیقتی نامهم و فرعی، یا بی‌پاسخ ماندن پرسشی جذاب و عامه‌پسند بوده است.



شهر و فرهنگ

قدری اندک است که تقریباً می‌شود گفت شرم‌آور است! به ویژه اگر آن را از یک طرف با پیشینه‌ی تاریخی ایران زمین و ریشه‌دار بودن دانش و فرهنگ در این سرزمین مقایسه کنیم، و از طرف دیگر با حجم عظیم پول و ثروتی که صرف بنیادها و نهادهای شبه‌فرهنگی‌ای می‌شود که در بهترین حالت هیچ کاری انجام نمی‌دهند و افزوده‌ای برای فرهنگ و دانش و هنر کشور تولید نمی‌کنند، اگر که سویه‌های خرافه‌پرور و لطمه‌زننده‌اش را در نظر نگیریم!

س: خودتان تا حالا از امکانات مراکز فرهنگی و امکانات شهر مثل فرهنگسراها و.. برای یادگیری یا استفاده از سمینارها و ... استفاده کرده‌اید؟

ج: بله، فراوان. یکی از رخدادهای خوبی که طی دهه‌های گذشته انجام شده، تاسیس فرهنگسراها و خانه‌های محله در تهران و شهرهای دیگر است که کارکرد قدیمی مراکز فرهنگی عمومی در شهرهای ایرانی را به نوعی احیا کرد. من هم بنا به فعالیتهایی که دارم هم مخاطب این برنامه‌ها بوده‌ام و هم از آن

مصاحبه‌ی روزنامه‌ی همشهری (ضمیمه‌ی همشهری محله)، چهارشنبه ۱۳۹۶/۷/۱۲

س: شما فکر می‌کنید امکانات شهر برای تحقیق و پژوهش در حوزه‌های مختلف کافی هست؟ و فکر می‌کنید از ظرفیت فرهنگسراها و سرای محله می‌توان بیش از این استفاده کرد؟ پیشنهاد بفرمایید.

ج: اگر منظورتان توزیع منابع مالی برای حوزه‌ی دانش و پژوهش باشد، خیلی نمایان است که کافی نیست. یعنی اصولاً سهمی از درآمد کلی کشور که برای امور پژوهشی و توسعه‌ی علمی و فرهنگی جدی سرمایه‌گذاری می‌شود، به

فضاها بسیار استفاده کرده‌ام. هرچند طی سالهای گذشته و به ویژه دهه‌ی ۱۳۸۰ دو روند مشخص انحطاط این نهادها را داشته‌ایم. یکی اقتصادی شدنشان و تبدیل شدنشان به مراکز برگزاری فعالیتهای پول‌ساز که اغلب محتوای معنایی اندکی دارند، و دیگری ستانده شدنشان از حوزه‌ی عمومی و بیرون کشیدنشان از دست سازمانهای مردم‌نهاد و پرمخاطب و سپردنشان به بخشهایی که اغلبشان دغدغه‌هایی سیاسی یا اقتصادی دارند و تنها جنبه‌های خاصی از فرهنگ رسمی و دولتی را به صورت پوشش و زینت حفظ کرده‌اند.

س: به عنوان کسی که زمانی هم در منطقه ۲ ساکن بوده نقاط ضعف و

قوت منطقه ۲ چیست؟

ج: منطقه‌ی ۲ شهرداری تهران بسیار جای ویژه و مهمی است. از یک طرف به خاطر آن که بافت روستایی آن تا همین ده بیست سال پیش باقی بود و توسعه‌ی فضاها‌ی شهری طی همین مدت با شتاب و تا حدودی دستپاچگی در

آنجا انجام شد. از طرف دیگر به این خاطر که بنا به همین ساختار نسبتاً گشوده‌ی قدیمی‌اش بخش مهمی از جمعیت فرودست مهاجر به تهران را به خود جلب کرد و از این رو بافت جامعه‌شناسانه‌ی بسیار ویژه و عجیبی تولید کرد که هنوز هم بقایایش باقی‌ست.

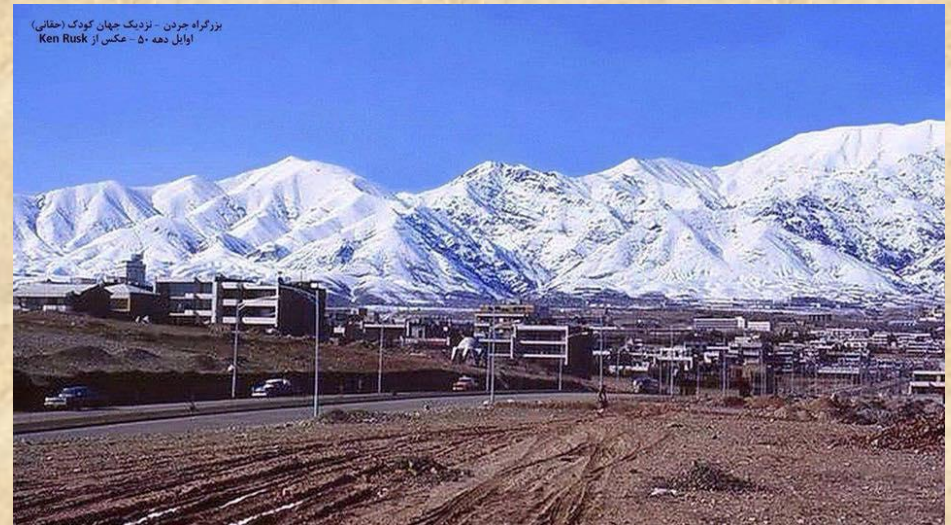


س: با توجه به تحصیل و فعالیت‌تان در حوزه اجتماعی فکر می‌کنید چرا در این منطقه شاهد تجمع آسیب‌های اجتماعی مختلف هستیم؟ دیگر حضور زنان خیابانی در میدان فرهنگ سعادت آباد و ستارخان و... همچنین معنادان بی‌خانمان ... حضور بیش از حد دستفروشان و متکدیان در سهرک غرب و سعادت آباد و...

ج: ببینید، از این نظر که می‌گویید، باید کل تهران و حتا شهرکهای اقماری‌اش را به صورت یک سیستم پیچیده‌ی در هم تنیده دید. چون بدون این نگاه بسیاری از مسائل درباره‌ی بافت شهری و رفتارهای جمعی ساکنان یک محله به شکل شفاف و دقیق در قالب پرسش صورتبندی نمی‌شوند و بنابراین پاسخ هم نمی‌گیرند. حقیقت آن است که ما از ابتدای دهه‌ی ۱۳۴۰ و به دنبال انقلاب سپید محمدرضا شاه با یک موج جمعیتی روبرو هستیم که هجومی از روستاها به شهرها و از شهرهای کوچک به بزرگ را به دنبال داشته است. تقریباً در هر دهه این موج توسط رخداد‌های مهمی تقویت شده و تداوم یافته است. در دهه‌ی

۱۳۵۰ جریان انقلاب و کشمکش با دولت مستقر، در دهه‌ی ۱۳۶۰ کوچ جنگ‌زدگان، در دهه‌ی ۱۳۷۰ انباشت سرمایه‌های مربوط به بازسازی کشور در شهرهای بزرگ، و در دهه‌ی کنونی خشکسالی و بحران محیط زیست به ریشه‌کن شدن جمعیت و متمرکز شدن‌اش در شهرهای بزرگ منتهی شده است. بسیاری از عوارضی که می‌گویید پیامد این حرکت جمعیتی است. در منطقه‌ی ۲ سه ویژگی خاص داشته‌ایم که این جنبشها را تشدید کرده و باعث شده پهنه‌ی این منطقه به صورت بخشی مهمان‌پذیر و مکنده‌ی جمعیت شناور عمل کند. یکی باقی ماندن فضای غیرشهری و نیم‌ساخته یا ناساخته تا دهه‌ی ۱۳۸۰ بود که حاشیه‌نشینی‌هایی از جنس محله‌ی کامپ را ممکن می‌ساخت. دوم بافت خاص روستایی و سنتی‌ای بود که مثلاً در محله‌ی طرشت قدیم می‌بینیم و با احداث بزرگراه‌ها و تبدیل باغ‌ها به برجها عملاً یک سیستم زنده و پویای مدیریت خودجوش فضا را منقرض کرد. سوم توسعه‌ی طبیعی شهر تهران که در سمت غرب و شمال شتاب بیشتری دارد

و بنابراین این منطقه را کانون ساخت و سازهای شهری قرار داده، و این به خودی خود به گران شدن زمین، بالا رفتن تراکم جمعیت، و دگرذیسی جمعیت و فیزیک شهری منتهی می‌شود. عوارضی که گفتید پیامد این تحولات هستند و عادی است که در چنین شرایطی در شکافهای ناشی از گذار نظمها به هم چنین مواردی هم لانه‌گزینی کنند.



س: چقدر اهمیت دارد که مردم با تاریخ کشور و حتی محله خود آشنا شوند؟ این آشنایی چه تاثیری در نگاه آنها نسبت به محل زندگی و مسولیتشان دارد؟

ج: اصولاً نکته در اینجا است که واحد باستانی و قدیمی شهرهای ایرانی یعنی محله در حال انقراض است. آن شبکه‌ی اجتماعی‌ای که از همسایگان آشنا و پشتیبان هم تشکیل می‌شد، طی دو سه دهه‌ی گذشته دچار فرسایش شده و به نوعی اتمیزه شدن افراطی واحدهای مسکونی منتهی شده است. احیای محله و بازسازی فرهنگ جمعی میان همسایگان و هم‌نشینان یک منطقه کاری دشوار و پیچیده است که به نظر نمی‌رسد کسی در شرایط آشوبناک امروزی دربارهاش فکر کند.

س: خودتان تا حالا برای پیگیری مشکلات محل زندگی‌تان با ۱۳۷ یا ۱۱۰ تماس گرفته‌اید؟ اگر بلی برای چه مشکلاتی؟ برای تردد از اتومبیل شخصی

استفاده می‌کنید یا وسایل حمل و نقل عمومی؟ در هر صورت چرا؟

ج: راستش خودم تا به حال با این شماره‌ها تماس نگرفته‌ام، و در کل مشکلات بسیار اندکی دارم که اغلب خودم حل‌شان می‌کنم. به خاطر وضعیت ترافیک تهران خودروی شخصی هم ندارم و چون محل کار و زندگی‌ام یکی است، به ندرت از خانه خارج می‌شوم، برای ترابری هم بیشتر از مترو استفاده می‌کنم. دلیل کلی این الگو پرهیز از اتلاف وقت در ترافیک است، و این که در مترو تکانهای صندلی کمتر است و می‌شود کتاب خواند!

س: تا حالا درباره فرهنگ و هویت محله‌های تهران هم تحقیقات کرده‌اید؟ فکر می‌کنید شهرداری می‌تواند تورهای محله‌گردی با هدف آشنایی با هویت و تاریخ شفاهی محله و حتی برای آشنایی با افراد مهم و تاثیرگذار، برای

اهالی برگزار کند؟ و اصولا این کار چقدر ضرورت دارد؟ (مثل محله طرشت یا حتی محله‌های جدید مثل سعادت آباد)

ج: بله، بی‌شک می‌تواند و چنین کاری برای احیای مشارکت مردمی در فضای شهری و هویت‌بخشی به بافت یکنواخت و هویت‌زدوده‌ی شهر ضرورت دارد. ما موسسه‌ای داریم به نام خورشید که در آن از هجده سال پیش برای پژوهش و برنامه‌ریزی برای بازسازی هویت ایرانی در سطوح متفاوت کارهایی کرده‌ایم. بخش مهمی از دغدغه‌ی خاطرم آن که هم آسیب‌شناسی‌ها را به دست می‌دهد و هم کلید درمان دردهاست، به بافت شهری و سازمان‌یافتگی فضایی فعالیت‌های انسانی مربوط می‌شود. منتها دستکاری در این حوزه کاری دقیق و دشوار است و باید سنجیده و خلاقانه انجام شود، و برنامه‌ای دراز مدت را هم می‌طلبد که نهادهای شهری پیگیرانه دنبالش کنند. مثلا ما زمانی برای شهرداری منطقه‌ی ۹ که تقریبا روبروی منطقه ۲ قرار گرفته بازی‌ای طراحی کرده بودیم که

اهل محله به کمک‌اش در بستر داستانی مثل هفت پیکر نظامی هویت محله‌ای‌شان را بازیابی کنند. اما پروژه در عمل نیمه‌کاره ماند و شهرداری همت چندانی برای اجرایش نشان نداد.



س: شما در رشته‌های مختلفی تحصیل و تحقیق کرده و حتی در زمینه‌های مختلفی نوشته‌اید. مثلاً جامعه‌شناسی و از طرفی حشره‌شناسی. کتاب درباره کورش کبیر و کتاب درباره طنز و خنده. کمی در این باره بفرمایید. چه ضرورت‌هایی احساس کرده بودید در این زمینه‌ها.

ج: اول این را بگویم که من حشره‌شناس نیستم. من یک کارشناسی ارشد زیست‌شناسی با گرایش فیزیولوژی اعصاب دارم و بعد یک ارشد جامعه‌شناسی با گرایش فرهنگی و در نهایت دکترای جامعه‌شناسی با گرایش سیاسی گرفته‌ام. به شکل مجازی هم دو رشته‌ی **classical studies** و **biblical studies** را خوانده‌ام، که در عرف دانشگاهی ما بیشتر به تاریخ فرهنگ و اسطوره‌شناسی نزدیک است. عنوان حشره‌شناس را تا جایی که دیده‌ام کسانی به من منسوب می‌کنند که ظاهراً با دانشهای تجربی آشنایی ندارند و این کلمه به نظرشان عجیب و غریب می‌رسد و احتمالاً با اشاره به آن می‌خواهند انسجام کارهایم را مشکوک

بنمایند. این البته جدای از آن است که حشره‌شناسی دانشی بسیار جذاب و بسیار ارزشمند است و من هم به آن بسیار علاقمندم و مدت کوتاهی در دانشگاه تدریس‌اش هم کرده‌ام، اما تحصیلات و شغلم در آن زمینه نبوده. کارهایی هم که انجام داده‌ام در واقع یک پروژه‌ی کلان و گسترده است که هدف نهایی‌اش بازخوانی محتوای معنایی نهفته در حوزه‌ی تمدن ایرانی است، و بازتعریف کردن «من ایرانی» در زمانه‌ی اکنون. هرچه گفته‌ام و نوشته‌ام در نهایت به همین هدف مرکزی یعنی بازخوانی و بازسازی هویت ایرانی مربوط می‌شود. حالا این بحث به شاخه‌های مختلف مربوط می‌شود، یعنی کارهایم یک هسته‌ی جامعه‌شناسی دارد، با پیوندهایی به روان-عصب‌شناسی، که مدل نظری سیستمی‌ای را نتیجه داده که در زمینه‌های بازخوانی تاریخ، صورت‌بندی اساطیر و تدوین نظام فلسفی ایران‌شهری به کار بسته شده‌اند.

س: کمی درباره محل تولد و روزهای زندگی در منطقه ۲ بفرمایید. کدام محله منطقه ۲ ساکن بودید و این منطقه مشکلی داشت که نقل مکان کردید؟

ج: من در محله‌ی فیشرآباد قدیم تهران به دنیا آمده‌ام، جایی که امروز خیابان سمیه نامیده می‌شود. اما ده سال را در محله‌ی طرشت زندگی کردم و آن دوران از خوش‌ترین روزهای زندگی‌ام بوده است. یعنی حالا که بیست سال است در شهرک اکباتان می‌نشینم، همچنان پیوندهایم با محله‌ی طرشت قطع نشده و هنوز هم برای دویدن و ورزش به کوچه‌باغهای باقی مانده از طرشت می‌روم.

س: برای تحقیقات تاریخی و کلا در زندگی اتفاق خاصی افتاده که نگاهتان را به زندگی تغییر دهد؟ لطفا توضیح بفرمایید.

ج: فراوان و با بسامدی بسیار. داستانش طولانی است و در این

گفتگویمان نمی‌گنجد...

ج: دست بر قضا چند داستان کوتاه و مجموعه‌ای از روایت‌های زندگینامه‌ای را درباره‌ی محله‌ی طرشت نوشته‌ام. یکی که از همه قدیمی‌تر است داستان «جن حمام» است، درباره‌ی حمامی عمومی که هنوز هم خوشبختانه در محله‌ی طرشت باقی مانده.

س: چند کلمه و چند پاسخ کوتاه. لطفا نظرات را درباره این کلمات در چند کلمه بفرمایید.

ج: سفیدبالک: کفشدوزک! (اگر باز حرف حشره‌شناسی‌ام را وسط نمی‌کشید، دشمن طبیعی این آفت است و بهترین راه برای کنترل بوم‌شناختی‌اش...)
هویت: شبکه‌ی شباهتها و تفاوت‌های میان ما و دیگران

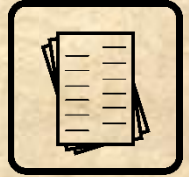
زندگی: خودسازماندهی ناپایدار محلولی آبی!

فقر/ ثروت: نامتقارن بودن افراطی در ارضای میل‌هایی متقارن...



س: اگر بخواهید یک داستان در مورد منطقه دو بنویسید درباره چه چیزی

یا چه فردی خواهد بود؟



اعتمادینا فردی و سرمایه‌ی اجتماعی

در روزگاری که نظامهای اجتماعی ساده‌تر و واحدهای جمعیتی کوچکتر بود، دو مفهوم اعتماد و اعتبار هنوز از هم متمایز نشده بود. در هزاره‌ی سوم پیش از میلاد که بزرگترین شهرها تنها چند هزار تن جمعیت داشت و تقریباً همه‌ی مردم زمین در روستاهایی کم جمعیت زندگی می‌کردند، مردمان توسط افرادی آشنا و اغلب خویشاوند احاطه شده بودند. افراد در شبکه‌ای به نسبت کوچک از روابط اجتماعی زاده می‌شدند که شماراعضای آن از چند صد تن تجاوز نمی‌کرد و به چند ده تن آدم آشنای نزدیک محدود می‌شد. در این شرایط ارتباط رو در

روی افراد امری عمرانه و همیشگی بود و پیوندهای همسایگی و خویشاوندی دیرپا و عمیقی من‌ها را در بافت جامعه به یکدیگر می‌دوخت. سرانه‌ی زمانی که هرکس با هریک از آشنایانش سپری می‌کرد بسیار بالا بود و کم بودن شمار این آشنایان به متراکم شدن روابط و انباشت اطلاعات و دانایی درباره‌ی دیگری منتهی می‌شد. اقتصادهای ابتدایی آن دوران نیز بر همین اساس سامان می‌یافت. یعنی اعتبار هرکس به پشتوانه‌ای از تجربه‌های مشترک، کردارهای خاطره‌ساز و کارهای مهم مشهور تکیه می‌کرد که در ضمن قابل اعتماد بودن یا نبودن آن فرد را هم نشان می‌داد.

همگام با پیچیده‌تر شدن جوامع انسانی، این شبکه‌ی روابط گسترده‌تر شد و به همین ترتیب پیچیدگی نظامهای تبادل کالا نیز افزایش یافت. چرخش بزرگی که به زایش دولت هخامنشی انجامید و جهش به سطحی به کلی بی‌سابقه از پیچیدگی را در تاریخ جوامع انسانی رقم زد، با گسترش راهها، افزایش تحرک

جمعیتها و انقلابی در شهرنشینی همراه بود. در نتیجه هر من با شماری بیشتر از دیگری‌ها در ارتباط قرار گرفت و دامنه‌ای گسترده‌تر از کالاها را در ابعاد مکانی دوردست‌تری به چرخش انداخت. به این ترتیب بود که گسترش ناگهانی و شتابزده‌ی نویسایی و کتبی شدنِ زبانها و محتواهایی که تا پیش از آن تنها شفاهی بودند، و همچنین پیدایش پول دستاوردهای مهم ظهور دولت ایران و انقلاب اجتماعی عصر هخامنشی هستند.



ظهور پول بدان معنا بود که تبادل کالا از اعتماد بینافردی گسسته شده و به واسطه‌ای نمادین – اما همچنان ارزشمند – انتقال یافته است. بازرگانانی که در شهرهای آن دوران به سوداگری مشغول بودند با خریداران و فروشندگانی به کلی بیگانه سر و کار داشتند که ممکن بود هرگز بار دیگر یکدیگر را نبینند. از این رو آن بستری از اعتماد و آشنایی دیرپا که داد و ستدهای فارغ از پول را ممکن می‌ساخت، محو و بی‌اثر شد و روابط پیچیده‌تر و متراکم‌تر نوظهور به پیوند دهنده و ضامنی استوارتر نیاز پیدا کرد. از ابتدای عصر هخامنشی این واسطه پول بود، یعنی واحدی استاندارد و معلوم از فلزی گرانبها که به خودی خود بهایی همتای کالا فرض می‌شد و کیفیت و اعتبارش توسط ضرابخانه‌های دولت پارس تضمین شده بود. به این شکل همزمان با زایش پول با شکلی از نمادین شدن اعتماد قدیمی و دگردیسی‌اش به اعتبار اقتصادی سر و کار داریم.

اسکناس تبدیل شد. ظهور پول نمادین و کنده شدن‌اش از فلز قیمتی بدان معنا بود که تفکیک اعتبار و اعتماد یک گام دیگر پیشروی کرده باشد. یعنی این بار اعتماد به فرد به جای آن که به اعتماد به ضرابخانه‌ی دولتی منتقل شود، به بانکی انتقال می‌یافت که سندی درباره‌ی آن فلز قیمتی را صادر کرده بود.

توسعه‌ی نظام پولی و پیچیده‌تر شدن دستگاه‌های تبادل کالا، خود به خود به افزایش مخاطره‌ی سرمایه‌گذاری هم انجامید. یعنی هرچه تراکم تبادله‌ها و پیچیدگی نظام‌های تولید و عرضه و مصرف افزون می‌شد، متغیرهای حاکم بر برد و باخت هم پرشمارتر می‌شد و به این ترتیب احتمال بر باد رفتن ثروت در اثر حادثه‌های خرد و فرعی نیز بیشتر می‌شد. این همان روندی بود که صنعت بیمه را ممکن ساخت. یعنی نظامی از سرمایه‌گذاری برای مقابله با ضرر شکل گرفت که تمایزی دیگرگون میان اعتماد و اعتبار را نمایش می‌داد. در اینجا شرکت‌های بیمه موازی با بانکها، اما همچون تصویر آینه‌ای‌شان در زمان عمل می‌کردند.



تمایز آغازین میان اعتماد و اعتبار از نظر تاریخی با شکل‌گیری نخستین دولت جهانی در ایران و زایش پول و گسترش راهسازی و بازرگانی مصادف بود و از این روندها ناشی می‌شد. این تمایز در گذر تاریخ با پیچیده‌تر شدن جوامع و با رمزگذاری افراطی اعتبار قدم به قدم عمیقتر شد. در سپیده‌دم دوران جدید همزمان با تاسیس بانکها خود فلز از مدار گردش خارج شد و سندهایی کاغذی که دارا بودن آن را تضمین می‌کرد جایگزین آن شد، و این همان بود که به



بانکها وجود ثروتی در گذشته و حال را تضمین می‌کردند و شرکتهای بیمه غیاب آن ثروت را در حال و آینده آماج می‌کردند و ترمیم آن را به عهده می‌گرفتند.

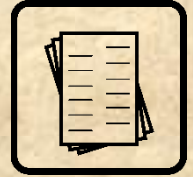
در این مدل ساده‌ای که از تمایز تدریجی میان اعتماد و اعتبار ساختیم، مفهوم سرمایه‌ی اجتماعی معنایی خاص و دقیق پیدا می‌کند. سرمایه‌ی اجتماعی را می‌توان در این چارچوب سیستمی به صورت نسبت اعتماد به اعتبار تعریف کرد. هرچه ارتباط رودرروی مردم با اعتماد بیشتری در آمیخته باشد، اعتبار

نظامهای نمادین هم افزونتر می‌شود و چرخش کالا و خدمت با واسطه‌ی آنها سریعتر و روانتر انجام می‌پذیرد. این بدان معناست که تفکیک اعتبار از اعتماد، که تکامل واگرای امری اجتماعی در برابر حسی روانشناختی را نشان می‌دهد، به ناسازگاری و تعارض این دو نینجامیده، بلکه تنها دو شکل متفاوت از یک پدیده را در دو لایه‌ی متفاوت -دستگاه روانی و نهاد اجتماعی- نمایش می‌دهد. این دو همچنان به هم متصل‌اند و ماهیتی یگانه دارند و همدیگر را تشدید می‌کنند.

انداخت. آنچه که شاهدش هستیم، واگرایی شدید و تمایز افراطی میان اعتماد و اعتبار است، که از تحول ابزارهای ارتباطی و ظهور رسانه‌های نو و پیچیدگی شتابنده‌ی نظامهای اجتماعی ناشی می‌شود. در این شرایط که هر من‌ای ناگهان با انبوهی از دیگری‌های ناآشنا چفت و بست می‌شود، افول اعتماد و ضرورت جبران شدن‌اش با اعتبارهای نهادی امری طبیعی است. جامعه‌ی ما به هر دلیلی از برآورده کردن این نیاز درمانده است. یعنی از سویی توسعه‌ی فناورانه‌ی ارتباطات را



تجربه کرده و من‌ها را با شبکه‌هایی بزرگتر و بزرگتر از دیگری‌ها پیوند زده است، و از سوی دیگر نهادهای معتبر و نیرومندی که بتوانند سود و ثروت موجود یا محتمل را رمزگذاری و تضمین کنند را پدید نیاورده است. افول اعتماد بین‌افردی که با نابخردی‌های سیاست‌گذاران طی دهه‌ی گذشته تشدید شده و به فقر و شکننده شدن وضعیت اقتصادی خانوارها انجامیده، در کنار این موضوع باعث شده نهادهای تضمین‌کننده -هم بانکها و هم شرکتهای بیمه- با نوعی بحران مشروعیت روبرو شوند. بحرانی که با تخریب بالا به پایین اخلاق اجتماعی همراه بوده و در جریان آسفتگی و سردرگمی اعتماد اجتماعی تشدید شده است. یعنی در ایران امروز ما با واگرایی شدید اعتماد و اعتبار روبرو هستیم، که در ضمن با فرسایش اعتماد (در اثر فساد دولتمردان و سیاستهای ویرانگرشان) و ناکارایی اعتبار (به دلیل شکننده بودن نهادها و سازمانهای ضامن اعتبار) همراه شده است.



شعارهای انقلابی خشن و دروغهای رنگارنگی که گفته‌اند چهره‌ی درخشان این مردم ستم‌دیده را مخدوش کرده‌اند. این چهار نکته عبارتند از:

نخست: کردها یکی از کهنترین و اصیلترین تیره‌های ایرانی هستند، و زبان، آداب و رسوم، ساخت اجتماعی و تاریخ واقعی‌شان (که با تاریخ جعلی مائو-لنینیستی‌شان متفاوت است) از کهنترین و دست‌نخورده‌ترین زیرسیستم‌های قومی تمدن ایرانی است. تا جایی که من دیده‌ام، چه در ایران و چه در کشورهای نوپای همسایه بدنه‌ی جمعیت کرد با تفسیرهای گوناگون خود را ایرانی می‌داند و به تاریخ دیرپای خود آگاه است و خودآگاهی چشمگیری در زمینه‌ی هویت خویش دارد. همین ماجرا از سویی در سطح سیاسی دستاویز و نقطه‌ی فشار قوم‌گرایان و نفرت‌پراکنان نواستعمارگر بوده، و از سوی دیگر در سطح اجتماعی در برابر این نوع تبلیغها مقاومت ایجاد کرده است.

هفت‌پیش‌بینی درباره‌ی اقلیم کردستان

پیدایش کشور نوظهور اقلیم کردستان در چشم‌اندازی سیستمی چه پیامدهای احتمالی را در پی خواهد داشت؟

برای پاسخگویی به این پرسش نخست باید به چهار نکته درباره‌ی روند همه‌پرسی در اقلیم کردستان توجه کنیم. نکته‌هایی که اغلب نادیده انگاشته می‌شود، چون سخنگویان قوم‌گرایی که متأسفانه با ترفندهای تبلیغاتی و زد و بندهای سیاسی نماینده‌ی افکار عمومی کردها قلمداد شده‌اند، با تحریفهای تاریخی روشن،

و دامنه‌اش به همه‌ی تیره‌ها و گروه‌های این سرزمین گسترش یافته است. اما در ایران هرگز خود «کرد بودن» توجیهی برای ستم محسوب نمی‌شده است. به همین خاطر است که ما همیشه یک استان بزرگ به اسم کردستان داشته‌ایم و اسم قومیت کرد و زبان کردی در جایگاه اصلی‌اش که یکی از تیره‌های ایرانی است همواره رسمیت داشته است. در مقابل طی صد سال گذشته در ترکیه انکار ریشه‌ای هویت تاریخی این قوم و در عراق و ترکیه نسل‌کشی و حشتناک کردها را می‌بینیم که به هیچ عنوان با کژکارکردهای داخل ایران شبیه نیست. خلاصه که در مظلومیت این مردم شکی نیست.

سوم: کردها مثل همه‌ی تیره‌ها و اقوام دیگر، یک کلیت یکدست و منسجم نیستند و زیرسیستم‌های قومی و زبانی و دینی متفاوت دارند. در میانشان شیعه و سنی و ایزدی و اهل حق می‌توان یافت، به همان ترتیبی که زبان گورانی و اورامی و کرمانجی و زازا و کلهری و سورانی در میانشان رواج دارد. اما در ایرانی بودن



دوم: کردها به معنای دقیق کلمه مردمی ستم‌دیده هستند. این مردم در ترکیه و عراق ستم‌های باورنکردنی و کشتارهایی فراگیر را از سر گذرانده‌اند که به کلی با آنچه در ایران مایه‌ی نارضایتی است، متفاوت بوده است. بی‌شک تبعیضها و ستم‌هایی درباره‌ی کردها در ایران هم وجود داشته که گرانیگانش جریانهای تجزیه‌طلب (در دوران پهلوی) و مذهب سنی (در دوران ما) بوده است،



این خانواده‌ی زبانی و آن خانواده‌ی دینی تردیدی نیست. یعنی این تصور که یک جمعیت یکدست و هم‌ریخت به نام کرد داریم، نادرست است. کردها یک سیستم قومی و یک تیره‌ی نژادی-زبانی هستند که زیرسیستم‌های گوناگون دارند، درست مثل بقیه‌ی تیره‌های ایرانی، و درست مثل خودِ ایرانِ بزرگ و پیچیده و رنگارنگی که کردها در سراسر تاریخ طولانی‌شان زیرسیستمی از آن بوده‌اند.

چهارم: کردها مردمی جنگاور و دلیر هستند. هم سبک زندگی کوه‌نشینانه‌شان، و هم فشاری که کشورهای نوساخته‌ی ترکیه و عراق برای همسان‌سازی نژادی-زبانی و سیاسی‌شان اعمال کرده‌اند، ایشان را به یکی از جنگاورترین و آبدیده‌ترین تیره‌های ایرانی تبدیل کرده است. به همین خاطر این مردم هم آماج مستقیم ایران‌ستیزان-مثل صدام و داعش و پان‌ترک‌ها- هستند و هم خط مقدم دفاع از دل ایرانشهر در برابر این نیروها بوده و هستند.

و اما پیش‌بینی‌هایم درباره‌ی اقلیم کردستان، که ادامه‌ای موضعی و گاه تکرار پیش‌بینی‌هایی است که بیشتر کرده بودم، و متأسفانه یک به یک دارد به تحقق می‌پیوندد:

نخست: جبهه‌بندی‌ها و معادله‌های قدرت در ایران زمین (یا به قول فرنگی‌ها و مُستفَرَنگ‌ها: خاور میانه) به هم خواهد خورد و آرایشی تازه و

چندقطبی از اتحادهای سیاسی پدیدار خواهد شد. شکل‌گیری یک واحد سیاسی تازه به نام اقلیم کردستان نتیجه‌ی مستقیم دستکاری محوری ایران‌ستیز بوده است. یعنی اسرائیل، عربستان و آمریکا پشتیبان اصلی زایش این واحد سیاسی هستند. انتخاب نام کردستان که اسم استانی ایرانی است و تبلیغاتی که درباره‌ی کردستان بزرگ به طور رسمی در این قلمرو می‌بینیم، آشکارا تجزیه‌ی کشور کنونی ایران و آشفتنگی بیشتر در منطقه را هدف گرفته است. جالب این که پشتیبانان شکل‌گیری این کشور نوپا همان دولتهایی هستند که دقیقا تا همین امروز مهیب‌ترین برنامه‌ها برای نسل‌کشی کردها را طراحی و اجرا کرده‌اند. یعنی عربستان که تامین‌کننده‌ی مالی و اسرائیل (در ردیف دوم پس از ترکیه) سازمان دهنده و پشتیبان شکل‌گیری داعش بوده که ماموریت صریحش پاکسازی منطقه از عناصر ایرانی (به ویژه کردها) بوده است. ستم و کشتارهای برآمده از این جریان به دهه‌ها و نسلهای قبل تعلق ندارد و به ماهها و هفته‌های پیش مربوط

می‌شود. از این رو بر هر عقل خردمندی نمایان است که اقلیم کردستان بازیچه‌ی این نیروها قرار گرفته و هر ناظری که حافظه‌اش مختل نباشد به یاد دارد که پشتوانه‌ی مالی و انسانی ظهور داعش و ویرانی قلمرو سوریه و عراق و کشتار کردها همین‌هایی بودند که امروز برای مراسم تشکیل اقلیم مستقل کردستان دسته گل می‌فرستند. زایش اقلیم کردستان از این رو امری ناهمساز است و به اتحاد گوسفند و گرگ شباهتی دارد. این یک قاعده‌ی سیستمی در تاریخ است که نظمهای برآمده از اتحاد سیستمهای ناهمساز و دشمن‌خو به تشدید دشمنی‌ها و بسط شکافها و مرزبندی‌ها منتهی می‌شود و قاعدتا چنین الگویی را در پیرامون اقلیم کردستان هم خواهیم دید.

دوم: اقلیم کردستان با تبدیل شدن به کشور، قصد دارد به جرگه‌ی کشورهای نوپای کوچکی بپیوندد که طی صد سال گذشته از فروپاشی سیاسی ایران زمین بر ساخته شده‌اند. تمام این کشورها (از ازبکستان و عربستان و امارات



بگیریم تا ترکیه و پاکستان و افغانستان) در این چند مورد اشتراک دارند: ساخت سیاسی سرکوبگر و فاسد، نظام حکومتی خودکامه و قبیله‌ای-عشیره‌ای که همچون دولتی دست نشانده و زیر سایه‌ی قدرتی جهانی عمل می‌کند، وضعیت اقتصادی نابسامان (و در شرایطی که مثل عربستان ثروتی طبیعی یا مثل ترکیه کمکی بیرون در کار باشد توزیع بسیار نامتقارن ثروت)، تلاش برای تثبیت یک روایت ایدئولوژیک از دین و سیاست که اغلب واپسگرا و متعصبانه است، و نقض حقوق تیره‌ها و زبانها و ادیان و به طور کلی تنوع تاریخی نهادینه در حوزه‌ی تمدن ایرانی، کوشش برای ستیز با زبان پارسی و هویت ایرانی، که با جعل تاریخ و فرهنگ‌زدایی از مردم همراه است و به همین خاطر به افت شدید نظامهای آموزشی و فروپایگی چشمگیر سواد عمومی مردم و بی‌رمق شدن لایه‌ی نخبگان فرهنگی و متخصصان انجامیده است. احتمالا تمام این عوارض به سرعت در اقلیم کردستان هم نمود خواهد یافت.

سوم: ناپایداری ساخت قدرت، فروپاشی نهادهای سیاسی و ناپایدار شدن نظامهای حکمرانی، که از یک سو با افزایش خشونت، درگیری‌های سیاسی و احتمالا نظامی، و احتمالا جنگ داخلی همراه است، و از سوی دیگر به برانگیختن دشمنی با کشورهای همسایه - که ساخت مشابهی دارند- می‌انجامد. یعنی خشونت داخلی، سرکوب سیاسی، تصفیه‌های گاه خونین در فضایی داخلی سیستم و درگیری‌های مرزی، کشمکشهای سیاسی در صحنه‌ی حقوق بین‌الملل و

احتمالا جنگ منطقه‌ای عاقبتی است که در انتظار تمام این کشورهای نوپا بوده است، و خواهد بود.

چهارم: گذشته از سه مورد بالا که طی صد سال گذشته وجه مشترک تمام کشورهای نوساخته در قلمرو ایران زمین بوده است، اقلیم کردستان وضعیتی ویژه دارد که پیش‌بینی‌های دیگر را نیز ممکن می‌سازد. مثلا این که کردستان احتمالا بیش از پیش با ترکیه درگیری خواهد یافت و از سویی به ناآرامی استانهای کردنشین آناتولی دامن خواهد زد و از سوی دیگر آماج حمله‌ی ارتش ترکیه قرار خواهد گرفت. بعید است اردوغان بتواند زیرکی و شکیبایی‌ای که پوتین پس از ساقط شدن هواپیمایش در سوریه نشان داد را بازتولید کند، و به احتمال زیاد عربستان همان بازی‌ای که ترکیه بر سر قطر کرد را با کردستان خواهد کرد. یعنی اقلیم کردستان به میدان کشمکش نیابتی عربستان با ترکیه تبدیل خواهد شد. اسرائیل که در این میان با هردو کشور ترکیه و عربستان روابطی

دوستانه ولی شکننده دارد احتمالا به داخل این بازی کشیده خواهد شد و در این صورت انتشار این محور کشمکشها به سوی غرب و جنوب محتمل خواهد بود.

پنجم: بارزانی هم از نظر مشروعیت و محبوبیت و هم از نظر توانایی مدیریتی در جایگاهی نیست که بتواند کل مردم کردتبار قلمروش را زیر یک پرچم متحد کند. به احتمال زیاد مخالفانی سرسخت و نیرومند از میان کردها در برابرش قد علم خواهند کرد و به احتمال زیاد شاخصترین این نیروها با جریان عراقی‌ای که پشتیبان اقلیت عرب مقیم اقلیم است متحد خواهد شد. در نتیجه عمر حکمرانی بارزانی احتمالا اندک خواهد بود. به لحاظ حقوق بین‌الملل کشور عراق تنها مدعی مشروع اقلیم کردستان است. هرچند حدس می‌زنم در درگیری‌های نظامی در این منطقه نقش چندانی ایفا نکند.

ششم: وضعیت اقتصادی مردم اقلیم کردستان بسیار وخیم خواهد شد. بارزانی روی چاه نفت کرکوک و مسیر اسرائیل به مدیترانه برای تامین مالی کشور

تازه‌سازش حساب کرده است. اما اقتصاد و جمعیت و روابط درونی اقلیم کردستان به شدت با کردستان ایران و آناتولی و جنوب عراق درهم تنیده است. عراق و ترکیه و ایران به احتمال زیاد شاهرگهای ارتباط اقتصادی اقلیم با بیرون را قطع خواهند کرد و این به رکود اقتصادی چشمگیر منتهی خواهد شد. به ویژه که چاههای نفت کرکوک موضوع دعوی عربها و کردهاست و احتمالاً مالکیت اقلیم بر این چاهها شکننده خواهد بود. با دکتر باوند گرامی هم‌نظرم که ایران در این شرایط نباید درباره‌ی بستن مرزهایش بر اقلیم سختگیری نشان دهد، و خردمندان است که حمایتش از رفاه و امنیت مردم اقلیم را همچنان که با کامیابی در مقابله با داعش انجام داد، تداوم دهد.

هفتم: تجربه‌ی شکل‌گیری اقلیم هرچند به بهای هزینه‌های انسانی فراوان تمام خواهد شد، اما بافت ایدئولوژیک گفتمانهای رایج را تغییر خواهد داد و برخی از حقایق را برای توده‌ی مردم روشن خواهد کرد. پیامدهای ایده‌ی تجزیه‌ی

ایران‌شهر به کشورهای کوچک که برنامه‌ی دیرینه هژمونی جهانی است، در لفاف شعارهایی فریبنده درباره‌ی آزادی و دموکراسی و رهایی اقوام و زبان مادری و مشابه اینها بیان می‌شود. پیامدهای وخیم چنین شعارهایی در صد و پنجاه ساله‌ی گذشته‌ی ایران زمین برای کسانی که جسارت خواندن تاریخ یا نگرستن به اطرافشان را دارند، روشن است. با این همه این شعارها در هر نسل مخاطبان نوباوه و کم‌سواد خود را دارد. تجربه‌ی اقلیم کردستان این حقیقت را فاش خواهد ساخت که شعار فدرالیسم شیوه‌ی پنهانکارانه و فریبکارانه‌ی تجزیه‌خواهی است، و این که قوم‌گرایی به همسان‌سازی و سرکوب تنوع در زبانها و قومیت‌ها می‌انجامد، و این که شکل‌گیری کشورهای نوخط و نو تراش به فقر و خشونت و ویرانی می‌انجامد.

این نکته بسیار مهم است که دولت ایران و ایرانیان در تنگنای آشوبی که از این هفت پیامد برخوردار است، چگونه رفتار کنند. کردستان ایران از نظر



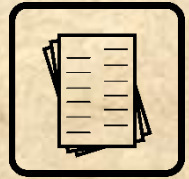
اجتماعی توسعه‌یافته‌ترین و از نظر انسانی مقتدرترین بخش از سرزمینهای
کردنشین است و لازم است که دولت ایران از مردم اقلیم کردستان در روزهای
سختی که در پیش داریم حمایت کند و مردم ایران نیز در دام نفرت‌پراکنی‌ها
نیفتند و تصویرهای زنده‌ای که به زودی خواهند دید را به حساب مردم کرد
نگذارند و حساب دولتمردان فاسد را از این مردم شریف جدا کنند. حقیقت آن
که این یکی دو روزه وقتی به تصویرهای کردهای اقلیم می‌نگریستم، از دیدن
شادمانی در چهره‌های ستم‌دیده‌شان خوشحال نشدم. این شادمانی زود هنگام و
بدفرجام مردمی است که نمی‌دانند چه می‌کنند و آنچه با شتاب به سوی می‌تازند
را نمی‌بینند...



از نقاشی هایم

مغ نخشب

مغ نخشب



اصطلاح تراشی و نواسکولاستیسم: هشدارها و اندرزها

ندارم. نو اسکولاستیسم را هم خودم همین الان ساخته‌ام و به همین ترتیب فکر می‌کنم رواجی نداشته باشد. همین بی‌پیشینه بودن و ناآشنا نمودن‌شان احتمالا دلیلی است که جذاب و فریبنده‌شان می‌سازد، و البته طنین فرنگی «اسکولاستیسم» هم به جای خود پربرکت است!

منظور از اصطلاح تراشی، همین دو نمونه اصطلاحی است که تراشیده‌ام، و منظور از نواسکولاستیسم، جعل بی‌مهابا و دست و دل‌بازانه‌ی کلیدواژه‌هایی به ظاهر تخصصی اما در واقع عاری از معناست، به همان سبکی که فیلسوفان اهل کلیسا در قرون میانه مرتکب می‌شدند و از همان نوعی که به ساخته شدن همین کلمه انجامیده است، اینها را به زبان آدمیزاد می‌توان «واژه‌سازی افراطی» یا «جعل کلیدواژه» نامید، هرچند چون آشنا تر است و رایج تر، دیگر آن هاله‌ی مقدس و پسامدرن پیشین‌اش را از دست می‌دهد.

چرا عنوان این یادداشت به نظر شیک و قشنگ می‌رسد؟ بی‌شک به خاطر دو کلمه‌ی آشنا و عادی هشدارها و اندرزها در نیمه‌ی دوم‌اش نیست. هرچند که هردو پارسی و دقیق و روشن و کارگشا و رایج و هنجارین باشند، و شاید دقیقا به این دلیل که چنین هستند، اینها چندان جذاب و «باکلاس» به نظر نمی‌رسند. در مقابل دو کلمه‌ی اولی جلوه‌ای می‌فروشد. اصطلاح تراشی ترکیبی است که گویا در زبان پارسی سابقه نداشته باشد و دست کم الان که من آن را سردستی برای عنوان این یادداشت جعل کردم، خاطره‌ای از برخورد با آن را در ذهن

۴/۵ میلیون دانشجو در ایران زندگی می‌کنند و بین چهار تا پنج میلیون نفر از دانشجویان و دانش‌آموختگانش به خارج از کشور مهاجرت کرده‌اند. یعنی جمعیت کل دانشگاهیان ایرانی به نزدیک بیست میلیون نفر می‌رسد که کل جمعیت سوئد به علاوه‌ی کل جمعیت پرتغال برابر است! این جمعیت عظیم در نظام‌های آموزشی مدرن تحصیل کرده‌اند، با زبان‌های اروپایی آشنا دارند، و دست کم قرار است که بر یک شعبه از زبان علمی تخصصی پارسی تسلط داشته باشند. پس شاید به این خاطر است که تراشیدن اصطلاح‌ها چنین باب شده است؟

اگر کلمه‌تراشی با قصد دقیق کردن زبان و بیان چیزی انجام می‌شد، که در پارسی واژه‌ی دقیقی پیشاپیش برایش نداشتیم، جای خرده‌گیری نداشت. با این همه شواهد نشان می‌دهد که این شرایط ابتدایی برآورده نمی‌شود. یعنی زبان تخصصی در بسیاری از رشته‌ها به نوعی زبان اردوی بی‌ریخت تبدیل شده که نیمی از تعبیرها و اصطلاح‌هایش فرنگی است، و متون علمی به رساله‌های مدرسی



کلیدواژه‌سازی از این رو مد روز شده که ضرورت زمانه‌ی ماست. در دنیایی مدرن که دانش و فن در آن تخصصی شده، طبعاً به زبانی تخصصی هم برای اشاره به مفهوم‌هایی دقیق و شفاف نیاز داریم. امروز بخش بزرگی از جمعیت ایران زمین و لایه‌ای بزرگ و اثرگذار از مردم کشور ایران کنونی دانشجو یا دانش‌آموخته هستند. در حال حاضر حدود یازده میلیون دانش‌آموخته و بیش از

(اسکولاستیک) تحول یافته که در آن به جای تأمل درباره‌ی معنا و اندیشیدن درباره‌ی مفهوم‌ها، غیاب اندیشه و نارسایی تأمل به کمک بازی با کلمات کتمان می‌شود.

ایراد کار در اینجا است که این اصطلاح تراشی تنها گریبانگیر فرهنگ ما نشده و در تمدن‌های دیگر هم نمونه‌های مشابهش را فراوان سراغ داریم. یعنی تا حدودی می‌توان گفت که ما به خاطر تماس با بیماری بدان مبتلا شده‌ایم و این مرضی است که واگیر دارد. نشانه‌اش هم به کار گرفتن انبوهی از کلیدواژگان توسط انبوهی از فرهیختگان دانشگاهی است، در شرایطی که همگی توافقی درباره‌ی به کار گرفتن‌شان دارند و مدعی اهمیت و ارزش‌شان هستند، اما از توضیح دادن و تعریف کردن و نشان دادن مصداق‌هایش عاجزند. مهم نیست این کلمات چقدر به لحاظ سابقه‌ی انقلابی معتبر یا تا چه اندازه به گوش آشنا باشند. بورژوازی، امپراتوری آتن، رنگین‌پوست، قومیت و مشابه اینها دقیقاً مانند

کلیدواژگانی منقرض شده مانند فلوژیستون معنایی را حمل نمی‌کنند و به گرهی در گفتمانی سیاسی و گرانیگاهی در کشمکشی ایدئولوژیک اشاره می‌کنند، نه مفهومی کارآمد در دستگاهی نظری، یا برجسبی ضروری برای رده‌ای از مشاهده‌ها و عینیت‌های رسیدگی‌پذیر.

آشوبی که امروز زبان پارسی با آن روبروست را می‌توان به رسانه‌های نو، سیطره‌ی فرهنگ جهانی، آمیختگی و اندرکنش شدید ایرانیان و خارجی‌ها، یا تحولات جمعیت‌شناسی و سیاسی نسبت داد. شکی نیست که ناکارآمدی نظامی آموزشی که قرار است زبان پارسی را به کودکان بیاموزاند و نادانی سیاست‌گذارانی که ارزش تبلیغ و فراگیر کردن متون کلاسیک پارسی را نمی‌فهمند، بخشهایی دیگر از این آشوب را رقم زده است. با این همه بخشی بزرگ از این مسئله به خود پارسی‌زبانانی باز می‌گردد که عضو این گروه بیست میلیون نفره‌ی فرهیخته هستند و شیوه‌ی گفتار و نوشتارشان همچون مرجعی برای

هشدارها

باقی جمعیت عمل می‌کند. «ارتش بیست میلیون نفره» ای که اغلب با مدهای روشنفکرانه‌ای مثل خودخوارانگاری و خودباختگی، و شیوه‌های التقاطی‌ای در سخن گفتن و نوشتن خو کرده‌اند، که نزد عوام نشانه‌ی باسواد بودن و متری بودن و «باکلاسی» پنداشته می‌شود. خطاهای دستوری و گرت‌برداری‌های بی‌مورد و ناهمواری‌های گفتاری و نوشتاری در این انبوه جمعیت چندان وخیم و پردامنه است که خرده‌گیری از چند تعبیر و الگوی زبانی در این نوشتار شاید آب در هاون کوبیدن باشد. با این همه در میان این بازار رنگارنگ خطاها، اشاره به چند الگوی به نسبت متین‌تر و تخصصی‌تر شاید سودمند باشد:

نخست: کلماتی که بار ایدئولوژیک دارند را با دقت و وسواس به کار بگیرید. این کلمات معمولا توسط کسانی که خواستهای بی‌ربط (یا گاه متضاد) با منافع ملی ایرانیان دارند، برای رمزگذاری (و گاه ایجاد) دشمنی و کشمکش در میان تیره‌ها و زیرسیستم‌های فرهنگی برساخته شده‌اند. هر کلمه‌ای که محور گفتمانی تشنه‌ی قدرت قرار گیرد و تبارنامه‌ی تاریخی دیرپایی نداشته باشد، یا مبهم باشد و معنای دقیق و روشنی را نرساند، ایدئولوژیک است. واژگانی مثل استکبار و مستضعف و طاغوت که در زبان روزانه‌ی مردم کمابیش طرد شده‌اند، و کلمات چپ‌گرایانه‌ی موازی‌شان مثل بورژوا و فاشیست و پرولتر که هنوز گهگاه به کار می‌روند، نمونه‌ای از این رده هستند. اصطلاح تمدن ایرانی-اسلامی هم تعبیر جدید و نادرست دیگری در همین رده است. چون اسلام در کنار آیین زرتشت و بودا و یهود و مانی و مزدک و مندایی یکی از ادیانی است که در ایران



زمین ظهور کرد و تکامل یافت و به همان ترتیبی که سخن گفتن از تمدن ایرانی - مانوی یا ایرانی-نستوری بی‌ربط است، تعبیر ایرانی-اسلامی هم معنایی ندارد. تمدن معنایی شفاف و روشن دارد که دین و هنر و سیاست و ادب و غیره زیرسیستم‌های آن محسوب می‌شوند. اگر کسی نمونه‌ای (اسلام) از یکی‌شان (دین) را موازی با کل مفهوم تمدن ایرانی در نظر بگیرد در ساده‌ترین حالت نادان بوده و خطا کرده، و در حالت پیچیده‌ترش می‌خواسته به دلایلی و منافی که خارج از دایره‌ی دانایی هستند، تقابلی میان ادیان متفاوت ایرانی یا سویه‌های دینی هویت و سایر سویه‌ها ایجاد کند. به همین ترتیب استفاده از کلمات نوساخته‌ی تورک و کورد به جای تُرک و کُرد که هزار سال املای درست نام این تیره‌های ایرانی بوده، گذشته از بی‌سوادی و ناآشنایی با تاریخ زبان پارسی و تاریخ تیره‌های ایرانی، نشانه‌ی چنین رسوخ ایدئولوژیکی هم هست.

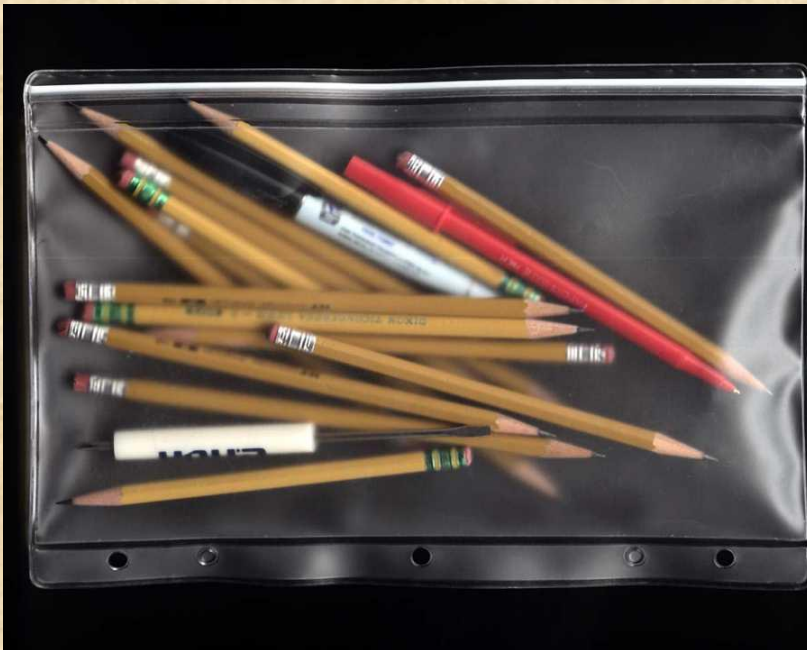
دوم: عبارتهایی نوساخته و وام‌گیری شده یا نوساخته که به دلایلی سیاسی چیزی را جایگزین چیزی دیگر می‌کنند را با احتیاط به کار بگیرید. مثلاً نام جمهوری آذربایجان -چه در شکل شوروی‌اش که پوکی‌اش را به خاطر پیوندش با حضور نظامی بیگانگان بهتر نشان می‌داد و چه در شکل امروزش- نامی جعلی است که بر سرزمین ایرانی آران نهاده شده است. به همان ترتیبی که نامیدن مرو باستانی به ماری یا دریاچه‌ی خوارزم به بایکال (شکل معمولش نزد روسها) نادرست است. تعبیر خاورمیانه و خاور نزدیک هم کلیدواژه‌هایی استعماری هستند که در قرن بیستم و پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی برای پرهیز از اشاره به نام ایران زمین به کار گرفته شده‌اند. جایی که در رسانه‌های فرنگی خاور میانه یا خاور نزدیک نامیده می‌شود، از نظر تاریخی و جغرافیایی همان قلمرو ایران زمین است که برای پرهیز از به کار بردن اسم ایران به این ترتیب تحریف شده است. ایران زمین در خاور جایی یا دور و نزدیک به جایی نیست، بلکه برای

مردمی که در آن زندگی می‌کنند در مرکز گیتی قرار گرفته است، چنان که در طول تاریخ برای ساکنان بیرون از این قلمرو هم اغلب چنین بوده است.

سوم: درباره‌ی نگارش درست و تحریف‌های انشائی و املائی حساسیت داشته باشید. از فرنگی‌سازی و تازی‌سازی کلماتی که پارسی هستند و در تمدن ایران شکل گرفته‌اند پرهیزید. یعنی الفارابی و الخوارزمی برای نامیدن فارابی و خوارزمی نادرست‌اند، و تا حدودی مضحک است که ابن میمون را مایمونیدس بنامیم. به همین شکل دلیلی ندارد معناها و تعبیرهایی که در زبان خودمان برابر نهاد کهن و روشن برایش داریم را با وام‌واژه‌های بیگانه رمزگذاری کنیم.

چهارم: مراقب کلمه‌هایی جعلی و ساختگی باشید که برای فخرفروشی و تزیین انگاره‌ی باسواد کسانی سرهم‌بندی شده‌اند، و اغلب علاوه بر بی‌سوادی ایشان نادانی و سطحی بودن روایتگران و تقلید کنندگان را هم فاش می‌کنند! این کلمات بدون این که ضرورتی داشته باشد و بی آن که به دقیق شدن گفتار و

شیوایی سخن چیزی بیفزایند، تنها برای نمایش تخصصی بودن گفتار کسی جعل شده‌اند. اگر معنای کلمه‌ای برایتان روشن نیست و دلالت شفافی از آن در ذهنتان شکل نمی‌گیرد، از تکرار و پخش کردن‌اش خودداری کنید. از کسی که این کلمات را به کار می‌برد بخواهید تا معنای دقیقش را برایتان توضیح دهد تا در صورت غیاب معنا، خودش هم از توهم زینت شدن با واژگانی شیک و مجلسی رها شود.



اندرزها

نخست: هیچ مانعی برای واژه‌سازی و استفاده از استعاره‌های نو و تعبیرهای تازه وجود ندارد، به شرط آن که معنایی راستین وجود داشته باشد و این واژه‌های نوساخته به خوبی آن را نمایندگی کند. اگر معنای مورد نظران همان است که دیگران می‌گویند، همان کلمه‌ی دیگران را برایش به کار بگیرید. اگر معنای کلمه‌ای نودیده یا اصطلاحی نوساخته را نمی‌توانید در یکی دو جمله‌ی شفاف و روشن تعریف کنید، از به کار گرفتن‌اش خودداری کنید. اگر می‌خواهید واژه‌ای نو یا تعبیری تازه بسازید، توجه داشته باشید که مسئولیتی را در قبال زبان بر دوش می‌گیرید، که اگر به نیکی برآورده شود معنایی به معناها می‌افزاید و اگر چنین نشود تاوان‌اش رسوایی نزد صاحب‌نظران است.

دوم: همیشه هنگام به کار گرفتن یک تعبیر نو که شاید برای مخاطب ناآشنا باشد، برابر نهادهای آن در فرهنگ خودمان و زبانهای دیگر را (اول خودتان

یاد بگیرید! و بعد) فهرست کنید و در یکی دو جمله آن را با دقت تعریف کنید. به این ترتیب هم خودتان عادت می‌کنید کلمات را در معنایی شفاف و روشن به کار ببرید و هم دیگران شبکه‌ی معناها و کلمات پیرامون آن را یاد می‌گیرند و از تقلید طوطی‌وار جسد بی‌روح کلمات بی‌معنا فارغ می‌شوند.

سوم: مراقب باشید در چرخه‌ی معیوب جعل کلمات پیاپی دچار نشوید. این خطا زمانی رخ می‌دهد که به جای تعبیر قدیمی «زبان متکلمان» در فرهنگ خودمان، وام‌واژه‌ی «دیسکورس اسکولاستیک» را به کار بگیریم، یا تعبیر سیاسی کهن ایرانشهر یا مفهوم جدید و دقیق ایران زمین (یا تعبیرهای کهنش: سرزمین پارس و اقلیم خونیرث) را رها کنیم و «خاور میانه» و «خاور نزدیک» و تعبیرهای مشابه را برافرازیم. بعد هم برای توضیح دادن آن ناچار شویم کلماتی تازه بسازیم و همان‌ها را هم با کلمات نوساخته‌ی تازه‌ای تعریف کنیم، در شرایطی که مدام موضوع و مفهوم برای خودمان و مخاطب مبهم‌تر و تیره‌تر می‌شود، به این دلیل

ساده که معنایی روشن و جا افتاده و دیرینه را رها کرده‌ایم و از شاهراهی خارج شده‌ایم و در کوره‌راهی سرگردان، بی آن که مقصد خاصی داشته باشیم.

چهارم: متون کلاسیک و شاهکارهای ادبی پارسی را بخوانید و رمز زیبایی و شیوایی و رسایی‌اش را دریابید. یعنی همزمان با خواندن و لذت بردن از آن بپرسید که چگونه سعدی در حجمی چنین اندک از کلمات داستانی چنین دلکش را با این روانی تعریف کرده، و بیدل دهلوی چگونه در بیتهایی چنین کم‌شمار تراکمی چنین شگفت از معناهای دقیق را جای داده، و حافظ چطور با استادی غریبش در مولانا چطور با تخیل شگفت‌اش و فردوسی چگونه با خرد عمیقش زبان پارسی را طوری به کار گرفته‌اند که گفتارشان استادانه و خیال‌انگیز و خردمندانه می‌نماید؟

پنجم: در برابر هرج و مرج زبان کرخت نباشید و خودنمایی و فریبکاری‌های شعبده‌بازان «اصطلاح‌تراش و نواسکولاستیک» را با پرسش نمایان

سازید. هر جا کلمه‌ای به نظرتان بی‌ربط و بی‌معناست، معنای دقیق و روشن‌اش را بپرسید، چون نتیجه‌اش یا افزوده شدن بر دانایی شماست و یا کاسته شدن از شمار نادان‌های پنهانکار. یا گوینده‌اش واقعا معنایی در ذهن دارد و آن را خواهید آموخت، و یا فریبکارانه یا طوطی‌وار چیزی را بر زبان می‌راند که بابت این خطا رسوا خواهد شد. وقتی که در تندباد زبان ایستاده‌اید، در قید مرتب ماندن موهبتان نباشید. حق زبان را ادا کنید تا زبان حق‌تان را ادا کند.





فصلی از کتاب «گاندی»

و نه هندی. دستگاه تبلیغاتی‌ای که ناسیونالیسم هندی را با زعامت گاندی آفرید، تصویری چنان والا و خدشه‌ناپذیر و یکپارچه از او به دست می‌دهد که او را به شکلی خودکار و تردیدناپذیر با هند و سنت هندی ممزوج می‌سازد. اما مرور زندگی‌نامه و نوشتارهای گاندی نشان می‌دهد که کلیشه‌ی «قدیس هندی» از وی ساختگی و نادرست است.

این نکته البته اهمیت دارد که گاندی از یک زیربنای فکری هندی — دقیقتر بگوییم هندو — برخوردار بوده است. در زمان زایش او هنوز چیزی به نام تمدن و کشور هند یکپارچه وجود نداشت. چه در آن هنگام و چه در دوران ما، هند همچنان منظومه از هفتاد و دو ملت است که از نظر شکل ظاهر، زبان، عقاید دینی و سبک زندگی با هم تفاوت دارند و هریک سنت فکری و هنجارهای فرهنگی خاص خود را رعایت می‌کنند. این تنوع و پیچیدگی فرهنگی در دوران پیش از غلبه‌ی انگلیسی‌ها بر هند بیشتر هم بود و با ورود مدرنیته به سوی

پرسش از خاستگاه آرای گاندی

درباره‌ی تاثیرپذیری گاندی از مکاتبها و مذاهب گوناگون کتابهای زیادی نوشته شده و پژوهشهای فراوانی هم اثربخشی او بر جریانهای فکری و سیاسی قرن بیستم را نشان داده است. از جمع بستن همه‌ی این بررسی‌ها این نتیجه حاصل می‌آید که گاندی در سراسر عمر خود وامدار و وابسته به مفاهیم و عناصری نظری بوده، که از گوشه و کنار گرد می‌آورده و بخش عمده‌شان نه سنتی بوده‌اند

همسان‌سازی و وضعیتی هنجارین پیشروی کرد. با این وجود ریشه‌های تاریخی تناور و تنوع غریب خزان‌های معنایی در هند چندان است که تا به امروز هنوز به وضعیتی فراگیر و یکدست منتهی نشده است.

گانندی در یکی از خرده‌فرهنگ‌های این مجموعه زاده و پرورده شد که به قلمرو گجرات مربوط می‌شود. او خود در زندگینامه‌ی خودنوشت‌اش، که تنها تا ۱۹۲۰م را در بر می‌گیرد، تاکید کرده که در دوران کودکی و نوجوانی به خواندن متون کهن هندو علاقه و در این زمینه ممارست داشته است. با این وجود از همین منابع بر می‌آید که در دوران نوجوانی در حقانیت دین هندو تردید کرده و حتا اصل پرهیز از گوشت‌خواری را هم نقض کرده است. بعد از دوران اقامت در آفریقای جنوبی هم بخش بزرگی از عمر گانندی (در فاصله‌ی سالهای ۱۹۱۵ تا ۱۹۳۰م) در منطقه‌ی گجرات سپری شد. تقریباً همه‌ی سازمانها و نهادهای

پشتیبان او در گجرات قرار داشتند و محل استقرار خودش و حزبش هم احمدآباد بود و از همان جا جنبش استقلال هند را رهبری می‌کرد.

گجرات یکی از مراکز سیاسی و مذهبی قدیمی هند بود و پوربندر و بمبئی و احمدآباد که مرکز جغرافیایی فعالیت گانندی محسوب می‌شدند، از دیرباز پایتخت سلسله‌های ایرانی بوده‌اند. این منطقه گرانگاهی است که در آن فرهنگ بومی هندو با دو جریان فرهنگی ایرانی در می‌آمیخت. یکی فرهنگ زرتشتی قدیمی، از مجرای لایه‌ای از نخبگان پارسی که از دیرباز در این منطقه ساکن شده بودند. دیگری تاثیر سیاسی و فرهنگی گورکانیان و شاهان ایرانی تبار که گسترش دهنده‌ی زبان پارسی و هنر ایرانی و دین اسلام به شمار می‌آمدند. در همین منطقه از دیرباز عناصری مانند گیاه‌خواری، روزه، پاکدامنی و پرهیز جنسی، به پیروی از مرشدانی زاهد مسلک وجود داشته است. سنت سیاسی ایرانی حاکم بر منطقه هم رسم پناه بردن به عدالت حاکم و دادخواهی از وی را تثبیت کرده

بود. به این ترتیب بخش مهمی از رویکردهای سیاسی بعدی گاندی، در فرهنگ مردم گجرات ریشه داشته است.^۱



سکه‌های روپیه‌ی نقره‌ی محمدشاه گورکانی ضرب بمبئی، سال ۱۷۳۱م، با خط پارسی

همچنین این نکته راست است که بخش عمده‌ی عناصر مفهومی‌ای که گاندی به خدمت گرفت، پیشاپیش در زمینه‌ی هندی رشد و بالیدنش وجود داشته است. مفهوم ستیاگره در منابع ودایی مورد اشاره واقع شده و در دین بودایی به صورت رکنی اخلاقی در آمده است، و به خصوص در شکلی که گاندی تبلیغ‌اش می‌کرد، در جنبش نوسازی دین زرتشتی پیشاپیش وجود داشت. آهیمسا یا پرهیز از خشونت به همین ترتیب مفهومی فراگیر است که هندوها، بودایی‌ها و به خصوص پیروان کیش جین سرسختانه از آن دفاع می‌کنند. در این زمینه به خصوص تاثیر دین جین بر گاندی نمایان‌تر است. چون می‌دانیم مادرش با راهبان جینی ارتباطی نزدیک داشته است. مفهوم «سیادود»، یعنی پرهیز

¹ Spodek, 1971: 361–372.

از تعصب و باور به این که حقیقت امری منتشر است که تکه‌ای از آن نزد هرکس یافت می‌شود، نیز در آیین جین ریشه دارد.^۲

همچنین ریشه‌ی باور به برابری و برادری همه‌ی آدمیان را و سنت بزرگداشت و حمایت از زنان را نزد صوفیان مسلمان می‌توان بازیافت. در زمان زندگی گاندی شاخه‌هایی نیرومند از صوفیه در گجرات فعال و محبوب بوده‌اند که نقشبندیه و سهروردیه در میانشان از بقیه مهمتر بوده‌اند و مفاهیم یاد شده در این دو شاخه آشکارا معتبر شمرده می‌شود.

با این شرح، چنین می‌نماید که اصل موضوعه مرسوم و معمول، یعنی هندی بودن تبار گاندی‌گرایی محل تردید باشد. او این عناصر مفهومی را از

زیرسیستمی خاص از فرهنگهای مستقر در هند برگرفته که محل تماس آرای ایرانی و هندی بوده‌اند. در واقع بدنه‌ی نظامی فرهنگی و سپهری از معنا که گاندی در آن پرورده شده و آرای خویش را وامگیری کرده، ایرانی است و نه هندی، یعنی عناصر زرتشتی، صوفیانه، و سیاسی ایرانی در آن بیشتر از رگه‌های هندو و جین دیده می‌شود. هرچند گاندی تمام این مفاهیم را در قالب دین خانوادگی‌اش به زبانی هندو بیان کرده و به این ترتیب با شماری عظیم از مخاطبان هندو ارتباط برقرار ساخته است.

اما ماجرا به چندفرهنگی بودن گجرات و درآمیختگی فرهنگ ایرانی و هندی در آن اقلیم محدود نمی‌شود. گاندی نه تنها مفاهیم مورد نظر و سلوک

² Lloyd I and Rudolph , 1984: 17-19.

سیاسی‌اش از این زمینه‌ی وامگیری کرده، که در آن به یک بازیابی و بازسازی ریشه‌ای دست یازیده است. مرور شواهد و داده‌ها نشان می‌دهد که گاندی از عناصر مفهومی و خستهای نظری بهره‌جسته که پیشاپیش در زمینه‌ی زیست‌اش در هند وجود داشته‌اند. اما تفسیری که گاندی از آنها کرده و شیوه‌ای که آنها را به هم متصل ساخته، و حتا مجرا و واسطه‌ای که از طریق‌شان به این مفاهیم ایمان آورده و نسبت‌بدان پایبندی یافته، به شکل غربی هم غیرهندی است و هم غیرایرانی.

زندگی گاندی را می‌توان به چهار دوران تقسیم کرد. دوران کودکی و نوجوانی که از ابتدای زایش تا نوزده سالگی‌اش را در بر می‌گیرد، دوران عروج و بلوغ سیاسی‌اش (۱۸۸۹ تا ۱۹۱۵ م) که بیست و شش سال را در بر می‌گیرد و بیشترش در آفریقای جنوبی سپری می‌شود، دوره‌ی کوشش برای استقلال هند (۱۹۱۵ تا ۱۹۳۰ م) که با اعلامیه‌ی استقلال هند و عقب‌نشینی صوری انگلستان

پایان می‌یابد، و در نهایت دوران سالخوردگی‌اش که هجده سال پایانی عمرش را (از ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۸) در بر می‌گیرد. به این ترتیب عمر هفتاد و نه ساله‌ی این مرد به چهار دوران کمابیش هم‌اندازه تقسیم می‌شود: نوزده سال نوباوگی در گجرات، بیست و شش سال جوانی در آفریقای جنوبی، پانزده سال پختگی باز در گجرات، و هجده سال سالخوردگی در بخشهای مختلف هند و سرزمینهای دیگر.



در میان این چهار دوره، دو دوره‌ی مهم از زندگی او در گجرات سپری شده است. او در این منطقه زاده شد و بالید، و بعدتر جنبشی مدنی به راه انداخت و رهبری‌اش را به دست گرفت. با این وجود در فاصله‌ی میان این دو دوره، بیست و شش سال سرنوشت‌ساز بر گاندی گذشت که طی آن نوجوانِ گجراتیِ اولی به فعال سیاسی دومی بدل شد. آنچه که معمولاً نادیده انگاشته می‌شود، آن است که گاندی در همین بیست و شش سال تمام مفاهیم کلیدی دیدگاهش را تدوین کرد، و مهارت‌های رهبری را آموخت و به عنوان نیرویی ضداستعماری شهرت یافت و راهبردها و سازمان‌های پیرو خویش را بنیان نهاد. غریب این که گاندی در سراسر این دوران در خارج از هند می‌زیسته است و بخش عمده‌ی این کارها را در آفریقای جنوبی به انجام رسانده است. یعنی درخت گاندی‌گرایی گذشته از ریشه‌ها و ساقه‌های بارآورش در گجرات، یک ساقه‌ی تنومند هم دارد که بخشی از آن در انگلستان و بخش بزرگترش در آفریقای جنوبی قرار گرفته

است. روند تبدیل آن جوان نوزده ساله‌ی کمرو به آن مرد چهل و پنج ساله‌ی پخته که سیاستمداری ورزیده و نظریه‌پردازی در سازماندهی جنبش‌های مدنی بود، یکسره در خارج از هند انجام پذیرفت و در آفریقای جنوبی بود که گاندی با تمام ضمایم و دلالت‌های سیاسی‌اش متولد گشت.

برای این که الگوی ظهور و بلوغ آرا و اندیشه‌های گاندی را دریابیم، باید در این بیست و شش سال دقیقتر بنگریم. دست بر قضا تمام روایت‌های ایدئولوژیکی که زندگینامه‌ی گاندی را با تفسیر «قدیس هندی» روایت می‌کنند، این بیست و شش سال را نادیده می‌گیرند یا شتابزده و سطحی بدان می‌نگرند. این دوران به سه سال تحصیل در انگلستان، یکی دو سال اقامت همراه با سرخوردگی در هند، و بیست و دو سال استقرار در آفریقای جنوبی تقسیم می‌شود. از میان این سه، یک و نیم سال بازگشت به هند ظاهراً دوران رکودی بیش نبوده و با ناکامی و سرخوردگی در یافتن شغل و جذب در نقشی اجتماعی

همراه بوده است. اما بررسی دوران اقامت گاندی در سرزمینهای خارجی داده‌هایی چشمگیر و جالب به دست می‌دهد.

شواهدی هست که نخستین مرشد و راهبر معنوی گاندی در انگلستان، یک پارسی زرتشتی بوده است. این پارسی دادابهائی نائوروجی زرتشتی (۱۸۲۵-

۱۹۱۷م) نام داشت و شخصیتی

بسیار برجسته بود از اهالی

گجرات. او یک تاجر ثروتمند

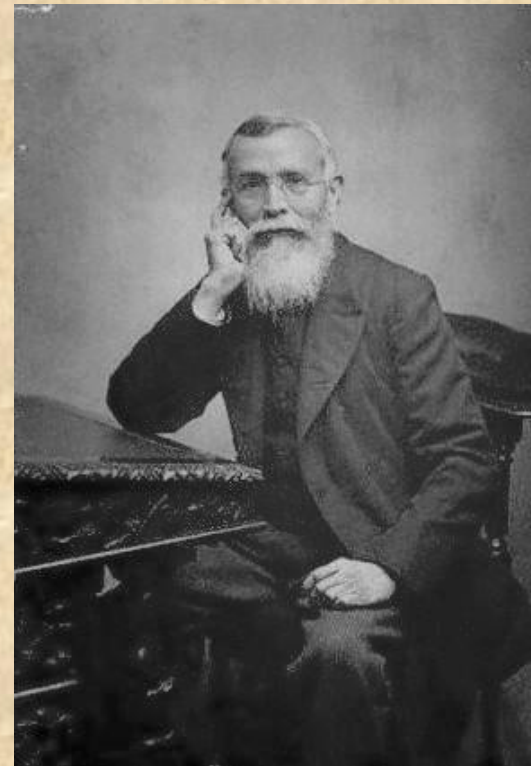
پنبه و سیاستمداری محبوب بود

که از مبلغان پرشور اصول

اخلاقی زرتشتی در هند محسوب

می‌شد.

دادابهائی نائوروجی



دادابهائی نائوروجی (दादाभाई नौरोजी) بی‌شک نابغه‌ای درخشان بوده است. او نخستین هندی‌ایست که به استادی دانشگاهی در نظام آکادمیک انگلستان دست یافت و چنین مقام دور از انتظاری را اوج خودبترینی استعمارگران انگلیسی، در سال ۱۸۵۰م به دست آورد، یعنی زمانی که تنها بیست سال داشت. او به تدریج تدریس رشته‌های بیشتری را بر عهده گرفت، به طوری که در ۱۸۵۵م. هردو رشته‌ی ریاضیات و فلسفه‌ی طبیعی را در دانشگاه بمبئی تدریس می‌کرد. نائوروجی در چندین زمینه پیشگام و بنیان‌گذار است. او به طور همزمان موسس ناسیونالیسم هندی، احیاکننده‌ی دین زرتشتی، و تدوین‌کننده‌ی سیاست همکاری مطالبه‌گرانه با استعمارگران است. فعالیت‌های آغازین او، بیشتر بر نوسازی دین زرتشتی و تبدیل کردن‌اش به آیینی فراگیر متمرکز بود. نائوروجی در ۱۸۵۱م. مکتب «راهنمای مزدیسنی صبا» را در گجرات بنیان نهاد و کمی بعد انتشارات «راست گفتار» را تاسیس کرد. فعالیت‌های او به سازماندهی جماعت زرتشتیان هند

منحصر نبود و باعث شد اصول اخلاقی زرتشتی در قالبی گاه غیردینی در میان مردم هند تبلیغ شود. او در ۱۸۸۶م کتاب «راه و رسوم پارسیان» را نوشت و در بمبئی منتشر کرد که مورد توجه زیادی قرار گرفت و باعث شد پیروان زیادی بین مردم گجرات پیدا کند. این کتاب بعدتر در لندن چاپ شد و گروهی از پیروان انگلیسی را به سویس جلب کرد.

نائوروجی در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۸۶۵م به انگلستان نقل مکان کرد و در دانشگاه کالج لندن، یعنی همان جایی که بعدها گاندی در آن درس می‌خواند، استاد زبان گجراتی شد. او در لندن کتاب «نژادهای اروپایی و آسیایی»^۳ را نوشت و به دنبال آن پیکاری مدنی را برای مبارزه با آرای «انجمن قوم شناسی لندن»^۴

^۳ Naoroji, 1866.

^۴ Ethnological Society on London

آغاز کرد و به سختی به آرای نژادپرستانه‌ی این دانشوران تاخت و تا حدود زیادی توانست افسانه‌ی برتری نژاد اروپایی بر بومیان هندی را که نزد انگلیسی‌ها بسیار مقبول بود، یک تنه تغییر دهد. او در ۱۸۶۸م رساله‌ای نوشت به نام «پذیرش بومیان تحصیل کرده در خدمات عمومی» و آن را در لندن به چاپ رساند. این نخستین تدوین راهبردی بود که برای نفوذ قانونی هندیان در دیوانسالاری کشور انگلستان طراحی شده بود. در این رساله از برابری حقوقی و مدنی هندیان و انگلیسی‌ها دفاع شده بود و بر این نکته تاکید می‌شد که هندیان هم شهروند بریتانیای کبیر هستند و باید در همه‌ی حوزه‌های خدماتی نقش داشته باشند و بتوانند در سلسله مراتب اداری ارتقا یابند.^۵

^۵ Naoroji, 1868.

در این هنگام نظام دیوانسالاری انگلستان هندی‌ها را تنها برای فعالیتهای فروپایه شایسته می‌دانست و مثلاً هندیان در ارتش و موقعیتهای حکومتی جایگاهی نداشتند. گاندی بعدتر بخش عمده‌ی زندگی سیاسی‌اش را صرف ادامه‌ی همین خط مبارزاتی کرد و بخش مهمی از کشمکشهایش با دولت انگلستان و بسیج نیرویی که هنگام جنگ انجام می‌داد، تنها وقتی فهمیدنی می‌شود که به پیشینه‌شان نزد نائوروجی توجه کنیم. نائوروجی چند سال بعد کتاب «خواستها و نیازهای هند» را منتشر کرد و در آن از اجتناب‌ناپذیر بودن استقلال هند و ضرورت برخورد با هندیان همچون تمدنی همپایه سخن به میان آورد.⁶

سیاست همکاری مطالبه‌گرانه‌ای که نائوروجی تدوین کرده بود، بعد از ده سال به موفقیت دست یافت و مقامات انگلیسی قانع شدند که اگر می‌خواهند حکومتی قانون‌مند در هند داشته باشند، ناچارند سطوح بالای سلسله مراتب سیاسی را نیز بر روی هندیان بگشایند. هرچند این کار طبق معمول با احتیاط و پیشگیری‌های فراوان انجام پذیرفت. اما به هر صورت خود نائوروجی در ۱۸۷۱ م. از سوی انگلیسی‌ها به مقام نخست وزیری دولت مستعمره‌ی بارودا برکشیده شد. دوستان و شاگردانش نیز به همین ترتیب در سمتهای سیاسی مهمی گمارده شدند و به خصوص در منطقه‌ی گجرات که زادگاهشان بود به نفوذ زیادی دست یافتند. به این ترتیب مبارزه‌ی مدنی او برای ارتقای هندیان در نظام سیاسی انگلستان به

⁶ Naoroji, 1870.

نتیجه رسید. بعد از آن دولت بریتانیا شماری از شهروندان هندی را به مقامهای بالای حکومتی سرزمینهای مستعمره منصوب کرد. بیشتر این افراد از پارسیان هندی بودند و یاران و همکاران نائوروجی محسوب می‌شدند.

نائوروجی در ۱۸۷۶م، یعنی زمانی که گاندی کودکی هفت ساله بود، سخنانی مهمی برای اعضای کمپانی هند شرقی در بمبئی ایراد کرد و محتوای آن را به نام «فقر هند» در همین شهر منتشر کرد. این رساله، پژوهشی اقتصادی بود و حمله‌ای جسورانه به نظام استعماری محسوب می‌شد. این متن در واقع یکی از اولین متونی است که درباره‌ی اقتصاد استعماری نوشته شده و در این

زمینه بر آثار مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌های اروپایی تقدم دارد و کمابیش همزمان با انتشار آثار مارکس بر مخاطبانش تاثیر گذاشته است.

نائوروجی در این سخنرانی انگلستان را به خون‌آشامی تشبیه کرده بود که مشغول مکیدن شیرهی جان هند است، و با محاسباتی نشان داده بود که دولت بریتانیا سالانه دویست تا سیصد میلیون پوند از منابع خام هندیان را به تراج می‌برد.^۷ نکته‌ی تکان دهنده درباره‌ی این سخنرانی آن است که یکی از عزیز کرده‌های دولت استعماری آن را در حضور رهبران استعمارگر ایراد می‌کرد. این امر از سویی جسارت و شجاعت اخلاقی نائوروجی را نشان می‌دهد و از سوی دیگر قدرت گفتمانی که بنیاد کرده بود را نشان می‌دهد.

⁷ Naoroji, 1876.



نائوروجی ایده‌های مرکزی این سخنرانی را تا پایان عمر حفظ کرد و بسط داد و به عنوان رکنی برای جنبش استقلال‌خواهی هندیان بدان تکیه کرد. کمی بعد در شهر مدرس کتاب «وضع هند» را منتشر کرد و در آن لزوم سازمان یافتگی سیاسی هندیان و مدرن شدن نهادهای مدنی‌شان را گوشزد کرد.⁸

⁸ Naoroji, 1881.

فعالیتها و نظریه‌های نائوروجی یکی از ارکان پیدایش خودآگاهی ملی در هندیان و بازسازماندهی جنبش استقلال هند در قالبی مدرن بود. در سال ۱۸۸۵م نائوروجی و دوستانش کنگره‌ی ملی هند را در گجرات تاسیس کردند و این همان نهادی بود که بعدتر به حزبی فراگیر بدل شد و جنبش استقلال هند را به پیروزی رساند. گاندی در این هنگام نوجوانی شانزده ساله بود و در همان نزدیکی زندگی آرامی را می‌گذراند. نائوروجی در سال ۱۸۸۶ به مقام ریاست کنگره رسید و بعدتر در ۱۹۰۶م بار دیگر این نقش را بر عهده گرفت. تقریباً همان زمانی که گاندی به صورت دانشجوی جوانی به لندن می‌رفت، نائوروجی هم به این شهر نقل مکان کرد. او در این هنگام یک استاد

دانشگاه جا افتاده و سیاستمداری نامدار بود که بر فضای روشنفکری و سیاست انگلستان ردپاهایی پایدار به جا گذاشته بود. احتمالاً در همان زمانی که گاندی در دانشگاه کالج لندن درس می‌خواند، نائوروجی در همان جا استاد زبان گجراتی بوده است. اما نقش او تنها به فضای علمی محدود نمی‌شد. چون نائوروجی در ضمن نخستین آسیایی بود که به عضویت مجلس عوام انگلستان برگزیده شد و در فاصله‌ی ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۵ م در این مجلس در لندن صاحب کرسی بود. او در این مدت عضوی از حزب لیبرال انگلستان محسوب می‌شد و کمی بعد به عضویت انترناسیونال دوم هم درآمد و در آنجا همکار و دوست پلخانوف و کائوتسکی بود. خاستگاه بسیاری از آرای پلخانوف درباره‌ی استعمار و به خصوص دیدگاه لنین در این زمینه را می‌توان آرای وی دانست.

نائوروجی مردی بسیار اصولی بود و با وجود آن که انگلیسی‌ها در بارانی از افتخارات غرقه‌اش می‌کردند، لحظه‌ای از افشای سیاست استعماری این دولت

کوتاهی نکرد و مرور زندگی‌اش نشان می‌دهد که اصلِ سرسپردگی به حقیقتِ مورد نظر گاندی احتمالاً از او سرچشمه گرفته است. چون بسیار پیشتر از آن که گاندی به این حوزه ورود کند، در آغازگاه ورودش به لندن، از کار کردن در شرکت هندی جاما که به هم‌کیشان زرتشتی‌اش تعلق داشت، به خاطر آن که روندهایی را در آنجا دروغ‌آمیز می‌دید، خودداری کرد، و شرکت تجاری خودش را تاسیس کرد که بسیار هم موفق از آب درآمد.

زمانی هم که قرار بود به عضویت مجلس بریتانیا در آید، می‌بایست طبق قانون انگلستان به کتاب مقدس سوگند بخورد، اما چون زرتشتی بود و تورات و انجیل را مقدس نمی‌دانست، از انجام این کار سر باز زد. این نخستین بار بود که موردی مشابه در مجلس عوام پیش می‌آمد و راه حلی سنجیده برایش وجود نداشت. در نهایت سیاستمداران انگلیسی کوتاه آمدند و نائوروجی به خرده اوستا سوگند خورد و مراسم تحلیف درباره‌اش انجام شد. باز باید به این نکته توجه

داد که این رخدادها نه در پایان قرن بیستم و دوران رواج رواداری و تساهل دینی و نژادی، که در پایان قرن نوزدهم رخ می‌داد، یعنی همان دورانی که ناسیونالیسم اروپایی به شدیدترین و متعصبانه‌ترین شکل صورتبندی می‌شد و انگلستان ویکتوریایی که مهمترین استعمارگر زمین بود تفسیری خودبرترینانه از سنن و تاریخ و نژاد خویش را می‌پرداخت، و این همان است که «ابداع سنت» نام گرفته است.^۹ یعنی درست در همان زمانی که نئوروجی در انگلستان فعال بود، انگلیسی‌ها در حال بازتعریف هویت خویش و بازنویسی پیشینه‌ای تاریخی برای خویش بودند که تا حدودی در کشفهای تاریخی و بیشتر در جعل‌های گفتمانی ریشه می‌دواند.

^۹ Hobsbawm and Ranger, 2012.

¹⁰ Drain Theory

در ۱۹۰۱م نئوروجی کتاب «فقر و حکومت بریتانیا در هند» را منتشر کرد که کتابی بسیار مهم است و نخستین نظریه‌ی علمی در حیطه‌ی اقتصاد است که ساز و کارهای استعمار را شرح می‌دهد. این کتاب در ضمن نخستین صورتبندی از نظریه‌ی غارت منابع^{۱۰} را هم ارائه می‌کند^{۱۱} و از این نظر پیشتاز نظریه‌پردازان مارکسیست در این زمینه به شمار می‌رود. به این ترتیب می‌توان حدس زد که چارچوب نظری و قالب عمومی آرای گاندی به شکلی پیشینی در کتابها و نظریه‌پردازی‌های نئوروجی وجود داشته است. گاندی تنها کسی نبود که از این مرد تاثیر پذیرفت و دو سیاستمدار نامدار دیگر که در این مورد وامدار او هستند، عبارتند از محمدعلی جناح که در انگلستان دستیار و مرید وی بود، و

¹¹ Ganguli 1964: 85-102.

گوپال کرشنا گوکال که شاگرد و پیرو نائوروجی محسوب می‌شد و با اعمال نفوذ او در ۱۸۹۹م به عضویت شورای حکومتی بمبئی رسید و بعدتر به یکی از رهبران کنگره‌ی ملی هند تبدیل شد و یکی از کسانی بود که گاندی را در این حزب تثبیت کرد.

به این ترتیب، یکی از جریانهای موثر بر گاندی که استقلال طلبانه، ضد استعماری، و اخلاق‌گرا بوده، از نائوروجی و پیروانش برخاسته است. اما این تنها منبع الهامی نبود که گاندی در لندن بدان دسترسی داشت. نائوروجی با وجود دینی که به خاطر صورتبندی مفهوم استقلال سیاسی، استعمار ستیزی و راستی اخلاقی به گردن گاندی دارد، به خاطر پایبندی‌اش به دین زرتشتی با هر نوع ریاضت و آزار تن مخالف بود و روزه و خوار شمردن تن را ناپسند می‌دانست، و اینها عناصری بودند که گاندی بعدها بسیار در موردشان پافشاری به خرج می‌داد.

اما جالب آن که گاندی بخش عمده‌ی دیدگاه‌های پرهیزگاران و به ظاهر «هندی»‌اش را هم در انگلستان به دست آورد، و نه در هند. گاندی در خودزندگینامه‌اش نوشته که در کودکی گوشت خورده بود، چون برخی از هندوهای گیاهخوار تجددطلب در آن هنگام گمان می‌کردند دلیل برتری نظامی انگلیسی‌ها بر هندی‌ها آن است که انگلیسی‌ها گوشت می‌خورند. گاندی در انگلستان بود که به یک گیاهخوار تمام عیار تبدیل شد.



شخصیتی که در دوران اقامت گاندی در لندن بسیار بر او تاثیر گذاشت، هنری استفن سالت^{۱۲} (۱۹۳۹-۱۸۵۱ م) نام داشت. او نویسنده، منتقد ادبی، و فعال مدنی سوسیالیستی بود که با تشریح جانوران زنده، خوردن گوشت، و جنگ و ابراز خشونت مخالفت می‌ورزید. او در ۱۸۹۴ م نخستین کتاب اروپایی مدرن را درباره‌ی حقوق حیوانات نوشت، متنی که «حقوق حیوانات، آنگاه که در ارتباط با پیشرفت اجتماعی در نظر گرفته شود»^{۱۳} نام داشت. او در کل چهل کتاب نوشته، که یکی از آنها که در ۱۸۹۰ م، همزمان با ارتباطش با گاندی نوشته شده، پژوهشی است درباره‌ی زندگی هنری دیوید تورو^{۱۴}، و این کسی است که برای

نخستین بار ایده‌ی نافرمانی مدنی و مقاومت بدون خشونت را در نظریه‌های سیاسی اروپایی مطرح کرد. سالت اندیشه‌های تورو را به گاندی معرفی کرد و کاربردهای نافرمانی مدنی و مبارزه‌ی منفی را برایش روشن ساخت. در میان اعضای محفل دوستانه‌ی سالت می‌توان به این نامها اشاره کرد: رودیارد کیپلینگ، جرج برنارد شاو، تامس هاردی و لئو تولستوی.^{۱۵} گاندی در ارتباط با او به گیاهخواری کامل گرایید و در همان زمان کتابچه‌ی «مبانی اخلاقی گیاهخواری»^{۱۶} را برای انجمن گیاهخواران لندن نوشت که پیرو آرای سالت بودند.^{۱۷} گاندی در زندگینامه‌اش تاکید کرده که گراییدن‌اش به گیاهخواری در

¹⁶ *The Moral Basis of Vegetarianism*

¹⁷ Wolpert, 2002: 22.

¹² Henry Stephens Salt

¹³ *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*

¹⁴ Henry David Thoreau

¹⁵ Hendrick, 1989.

این زمان آغازگاه تلاش او دستیابی به مقام برهمه‌چاره و تزکیه‌ی نفس بوده است.

سالت و حلقه‌ی دوستانش، یکی از شاخه‌های نزدیک به جنبشی فرهنگی بودند که به تدریج در آن هنگام با اسم تئوسوفی شهرت پیدا می‌کرد. یکی از مواردی که در زندگینامه‌های گاندی به شکلی ناشیانه نادیده انگاشته شده، تاثیرپذیری شگفت‌انگیز و نمایان او از این انجمن بوده است. انجمن تئوسوفی را دو عارف اروپایی به نامهای هلنا بلاواتسکی^{۱۸} و هنری استیل اولکات^{۱۹} در سال ۱۸۷۵ م بنیان نهادند. مادام بلاواتسکی در این میان شخصیتی بانفوذ و تاثیرگذار بود که تمام عمر خود را در ایران و هند و مصر و عثمانی به گشت و گذار

¹⁸ Helena Blavatsky

¹⁹ Henry Steel Olcott

گذرانده بود و مدعی بود وارث حکمتی باستانی و مرموز است. او و پیروانش سخت زیر تاثیر آیین‌های هندو، بودایی، و لامایی بودند و هندوستان و تبت را مرجع حکمت و خرد می‌دانستند.

بلاواتسکی در ۱۸۷۷ م کتاب «ایزیس بی‌نقاب»^{۲۰} و در ۱۸۸۸ م کتاب «اصول عقاید سری»^{۲۱} را نوشت که در مدتی کوتاه همچون کتابهای مقدس تئوسوفیست‌ها اعتبار یافت. مبانی عقیدتی این گروه چنان که در آثار بلاواتسکی صورتبندی شده، شباهت غریبی به باورهای گاندی دارد. بلاواتسکی هم به برابری و برابری تمام انسانها، لزوم پرهیز از خشونت، گیاهخواری، مخالفت با استعمار،

²⁰ *Isis Unveiled*

²¹ *The Secret Doctrine*

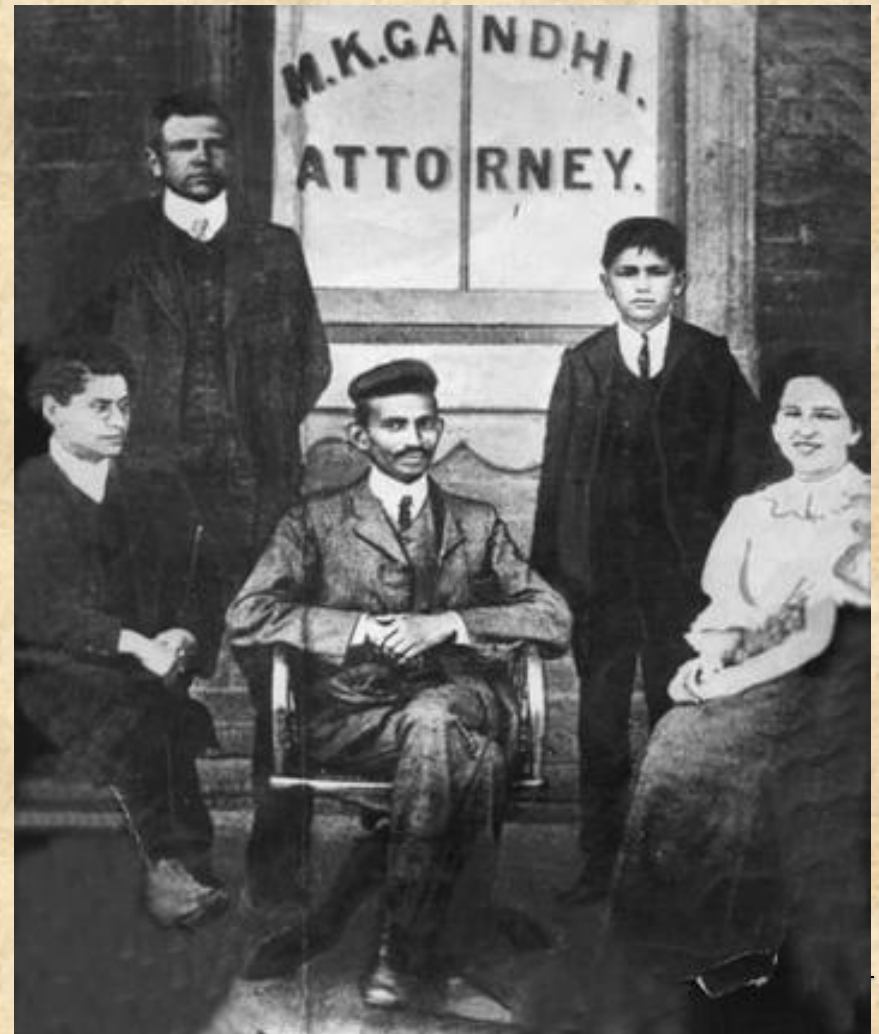
دفاع از حقوق زنان و باور به روحانیتی غیرکاهنانه باور داشت و اینها همه با شالوده‌های نظری گاندی‌گرایی یکسان است.

گاندی در لندن با تئوسوفیست‌ها ارتباط برقرار کرد و سخت زیر تاثیر آرای ایشان قرار گرفت. برداشت تئوسوفیست‌ها درباره‌ی ذات معنوی و الاهی انسان، این که باید از راه ریاضت و خودسازی این ماهیت مقدس را نمایان ساخت، و این که پیروان همه‌ی ادیان تا حدودی بر حق هستند و در ضمن هیچ یک همه‌ی حقیقت را در اختیار ندارند، عناصری بود که در لندن در روحیه‌ی گاندی نهادینه شد، هرچند بخشی از آن در سنت صوفیانه و کیش جینی نیز ریشه داشت.

مکتب تئوسوفی از داوری درباره‌ی سابقه و سیر تاریخی ادیان پرهیز می‌کرد و چهره‌های بنیانگذار و تقدس ایشان را از سویی می‌پذیرفت و از سوی دیگر فرعی می‌شمرد، و به این ترتیب صورتی تاریخ‌زدوده، دم‌دستی، و هم‌تراز شده از باورهای دینی گوناگون را در اختیار افراد قرار می‌داد.^{۲۲} این ترفند تاریخدایی از ادیان و بنیانگذاران‌شان، از سویی تئوسوفیست‌ها را در برابر تعصب دینی و گرفتار آمدن به قالب مناسک‌آمیز دینی خاص رها می‌ساخت، و از سوی دیگر به خاطر هم‌ارز پنداشتن همه‌ی ادیان و باورها، و تلاش برای تلفیق دست و دلبازانه‌شان، برداشتی از مفاهیم دینی دقیق را به دست می‌داد که تا حدودی تحریف شده و سطحی و ساده‌انگارانه بود.

²² Chatterjee, 2005: 266.

نخستین ارتباط مستند گاندی و تئوسوفیست‌ها به سال ۱۸۸۹ و نخستین سال اقامت او در لندن باز می‌گردد. در این هنگام گاندی نوزده بیست ساله دوستانی در میان تئوسوفیست‌ها داشت که در میانشان دو برادر به نامهای آرچیبالد و برترام کایتلی^{۲۳} مهمتر بودند. این جمع دوستانه کتاب بهاگوادگیتا را با هم می‌خواندند و درباره‌ی محتوایش بحث می‌کردند.^{۲۴} از مجرای همین دوستان بود که گاندی کمی بعد در همین سال در سخنرانی خانم آنی بسانت^{۲۵} شرکت کرد، که یکی از رهبران پرشور تئوسوفیسم بود و به تازگی آرای کافرانه و آزاداندیشانه‌اش را رها کرده بود و به این جنبش پیوسته بود و مبانی دینی و متافیزیکی آن را پذیرفته بود.



²⁵ Annie Besant

²³ Archibald/ Bertram Keightley

²⁴ Hunt, 2005: 116-117.

سخنرانی بسانت در آن روز درباره‌ی لزوم سرسپردگی کامل به حقیقت بود. گاندی سی سال بعد در زندگینامه‌ی خود نوشته که حرفهای آن روز مادام بسانت هرگز از لوح خاطرش محو نخواهد شد. آن روز گاندی از او پرسید: «چطور می‌شود تئوسوفیست شد؟» و او پاسخ داده بود که با وقف کردن خود در راه حقیقت باید چنین کرد.^{۲۶}

گاندی در زندگینامه‌اش نوشته که تا پیش از برخورد با تئوسوفیست‌ها دین هندو را نوعی باور خرافاتی می‌دانست و خوار می‌داشت، و تازه بعد از آشنایی با این افراد و خواندن کتاب «کلید تئوسوفی» (۱۸۸۹م) از مادام بلاواتسکی بود که به ارزش و اهمیت این متون پی برد و به مطالعه‌شان همت

²⁶ Hunt, 2005: 116.

گماشت. به عبارت دیگر، گاندی با وجود زاده و پرورده شدن در محیطی هندو، تا زمانی که با تئوسوفیست‌ها آشنا نشده بود، متون مقدس هندو را شایسته‌ی مطالعه‌ی جدی نمی‌دانست و نخستین بار در انگلستان و در محفل تئوسوفیست‌ها بود که به استخراج مفاهیمی سودمند از این متون همت گماشت.^{۲۷} جالب آن که بیشتر مورخان اروپایی که بی‌شک با سیر تحول آرای گاندی و پیوند او با تئوسوفیسم آشنا بوده‌اند، به شکلی توجیه‌ناپذیر این ارتباط را نادیده انگاشته و از اشاره بدان پرهیز کرده‌اند. چنان که رومن رولان در کتاب عمومی و پرخواننده‌اش درباره‌ی گاندی که به پارسی هم برگردانده شده، ضمن اشاره به تمام تاثیرهایی که گاندی از تئوسوفیست‌ها دریافت کرده، از اشاره به نام اشخاص

²⁷ Hunt, 2005: 117.

یا اسم این مکتب خودداری کرده و کمابیش کوشیده تا عقاید وی را بومی و هندی بداند.^{۲۸} این رویکرد او در حضور انبوه مستنداتی که احتمالاً در فرانسه‌ی آن روزگار برای فرهیخته‌ای مانند رولان شناخته شده بوده، غریب می‌نماید و بی‌شک به بدفهمی درباره‌ی گاندی دامن می‌زند.

گاندی هم در لندن و هم در آفریقای جنوبی با زمینه‌ای از دوستان و هم‌فکران همراه بود که به جنبش تئوسوفیسم تعلق داشتند. به خصوص در آفریقای جنوبی، بیشتر این افراد یهودی‌تبار بودند و به خاطر محو شدنِ مرز میان یهودیت و مسیحیت در جماعت‌های تئوسوفیستی به این جنبش جلب شده بودند.^{۲۹} بعدتر که گاندی به هند بازگشت هم باز در ارتباط نزدیکی با پیروان این مکتب قرار

داشت. این را هم باید در نظر داشت که پایگاه مرکزی جنبش تئوسوفیسم و قرارگاه اصلی مادام بلاواتسکی در دوران فعالیت گاندی در هند قرار داشت و اعضای آن از هواداران پرشور جریان استقلال هند بودند، و به تعبیری بدنه‌ی اروپاییان نامداری که از جریان استقلال هند پشتیبانی می‌کردند، با تئوسوفیسم هم ارتباطی داشته‌اند.

²⁹ Chatterjee, 2005: 267-268.

رولان، ۱۳۶۹: ۲۹-۳۴.^{۲۸}



طرح پرسش از مفهوم آزادی نزد ادیبان مشروطه‌خواه

آزادی‌داندیشی ایرانی‌شهری

(فصل آغازین کتابی در حال نگارش)

در ادبیات عصر مشروطه، کلیدواژه‌ای که بسیار در منابع سیاسی و اخلاقی تکرار می‌شود، آزادی است. مهمترین سخنگوی آزادی در این دوران نیرومندترین و ارجمندترین شاعر پارسی‌گو یعنی ملک‌الشعراى بهار بود که وقتی محمدعلی شاه مجلس را به توپ بست، مستزاد جسورانه‌ی «کار ایران با خداست»^{۳۰} را درباره‌اش سرود و آن را چنین آغاز کرد:

با شه ایران ز آزادی سخن گفتن خطاست کار ایران با خداست

نشست مشترک گروه جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی دین - انجمن

جامعه‌شناسی ایران، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، یکشنبه ۱۵ اسفند ۱۳۹۵

سخنرانی در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، شنبه ۱۳۹۶/۷/۲۲

هم او چند سال بعد که شیخ محمد خیابانی در تبریز کشته شد، سوگنامه‌ای درباره‌اش سرود که بیت تکراری مشهورش این بود: گر خون خیابانی مظلوم بجوشد / سرتاسر ایران کفن سرخ پیوشد

در این شعر بارها به آزادی اشاره شده از جمله این که:

آزادی را بلهوسان ملعبه کردند
حریت را بی‌خردان مسخره کردند
جالب آن که آزادی کلیدواژه‌ی محبوب خیابانی هم بود، در حدی که هوادارانش قلمرو آذربایجان را آزادستان می‌نامیدند. نکته‌ی مهم آن که این شعرها همگی برای برانگیزاندن مردم سروده می‌شد و در روزنامه‌ها انتشار می‌یافت و به صورت تصنیف خوانده می‌شد و این نشان می‌دهد که از همان ابتدای عصر مشروطه، توده‌ی مخاطبان و این نخبگان فرهنگی که رهبران جنبش تجدد بودند، معنایی همسان از کلمه‌ی آزادی را دریافت می‌کرده‌اند.

در همین حدود زمانی عارف قزوینی، غزل «پیام آزادی» را به مناسبت پیروزی مشروطه‌خواهان بر استبداد صغیر سرود و در مجلس دموکرات‌ها به آواز خواند، و در آن تعبیر پرطرفدار «شهیدان راه آزادی» را به کار گرفت که تا یک قرن بعد بارها و بارها در گفتمانهای سیاسی تکرار شد.

پیام دوشم از پیر می فروش آمد
بنوش باده که یک ملتی به هوش آمد
هزار پرده از ایران درید استبداد
هزار شکر که مشروطه پرده‌پوش آمد
ز خاک پاک شهیدان راه آزادی
بین که خون سیاوش چه سان به جوش آمد



در سال ۱۲۹۷ هم وقتی بهار شعر «بث الشکوی»^{۳۱} را در شرح توقیف

روزنامه‌اش سرود، با این بیتها آن را ختم کرد:

...در عرصه‌ی گیر و دار آزادی

فرسود به تن، درشت خفتانم

گفتم که مگر به نیروی قانون

آزادی را به تخت بنشانم

وامروز چنان شدم که بر کاغذ

آزاد نهاد خامه نتوانم

ای آزادی! خجسته آزادی!

از وصل تو روی برنگردانم

تا آنکه مرا به نزد خود خوانی

یا آنکه تو را به نزد خود خوانم

سراینده‌ی دیگر این دوران فرخی یزدی است که شعر مشهوری دارد با

ردیف آزادی و تعبیرهای چپ‌گرایانه:

قسم به عزت و قدر و مقام آزادی که روح‌بخش جهان است نام آزادی

به پیش اهل جهان محترم بود آن‌کس که داشت از دل و جان احترام آزادی

چگونه پای گذاری به صرف دعوت شیخ به مسلکی که ندارد مرام آزادی

هزار بار بود به ز صبح استبداد برای دست و پابسته شام آزادی

به روزگار قیامت به پا شود آن روز کنند رنجبران چون قیام آزادی

اگر خدای به من فرصتی دهد یک‌روز کشم ز مرتجعین انتقام آزادی

ز بند بندگی خواجه کی شوی آزاد چو «فرخی» نشوی گر غلام آزادی

شعر دیگر او هم مضمونی همسان دارد و جالب آن که بیتی از آن به تازگی با دلالتی سیاسی در مراسم سوگ عاشورا به آواز خوانده می‌شود:

آن زمان که بنهادم سر به پای آزادی دست خود ز جان شستم از برای آزادی
...در محیط توفان‌زای جاودانه^{۳۲} در جنگ است ناخدای استبداد با خدای آزادی

گذشته از این شعرها، انبوهی از رساله‌ها، نامه‌ها و اسناد رسمی را داریم که در آن کلمه‌ی آزادی یا حریت به کار گرفته شده و نشان می‌دهد که یکی از ارکان معنایی جنبش مشروطه مفهوم آزادی بوده است. در حدی که هم پرچمداران مشروطه مدام به این کلمه ارجاع می‌داده‌اند و هم مخالفانشان بر این واژه تاکید داشته‌اند. این ماجرا به دوران مظفرالدین‌شاه و بالا گرفت کار

^{۳۲} در اصل شعر فرخی چنین آمده که «در محیط توفان‌زای ماهرانه در جنگ است» که تحریفش به جاودانه شعر را بهتر کرده است.

مشروطه‌خواهان مربوط نمی‌شود، و گویا از ابتدای کار و حتا در دوران محمد شاه قاجار زمزمه‌هایی رسا درباره‌ی این کلمه در میان بالاترین سطح دولتمردان و رهبران دینی جامعه وجود داشته است.

در حدی که ملاعلی کنی به تاریخ

۱۲۵۲/۶/۲۴ (۲۲ رجب ۱۲۹۰ق) نامه‌ای

به ناصرالدین شاه می‌نویسد و در آن با

«کلمه‌ی قبیحه‌ی آزادی» مخالفت

می‌ورزد.^{۳۳}



^{۳۳} آجودانی، ۱۳۸۳: ۲۵۰

با مرور این منابع این پرسش مطرح می‌شود که منظور این سراینندگان و نویسندگان از آزادی دقیقا چه بوده؟ و آیا مفهومی درونزاد و معنایی بومی را از آن مراد می‌کرده‌اند، یا تعبیری مدرن و وامگیری شده از آن را در نظر داشته‌اند. این پرسش را می‌توان بسط داد و پرسید که مفهوم آزادی بدان شکلی که امروز در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی و گفتمانهای عمومی مدرن به کار گرفته می‌شود، تا چه پایه در تاریخ فرهنگ ایران نوظهور است و تا چه اندازه مفاهیمی شبیه یا موازی با آن را در سپهر معنایی پیشین ایرانیان داشته‌ایم؟ همچنین می‌توان پرسید که زیربنای فلسفی مفهوم آزادی‌ای که از دیرباز در ایران زمین وجود داشته با مبانی آنچه در دوران مدرن تکامل یافته چه شباهتها و تفاوتهایی داشته است، و کارکردهای هریک چگونه بوده است. یعنی این تعبیرهای گوناگون از آزادی در چه نهادهایی شکل می‌گرفته و به چرخش در می‌آمده، چه اثری بر کردار من‌ها داشته و چگونه توسط من‌ها آفریده، ساماندهی و تفسیر می‌شده، و در جریان

تاریخ چه جریانها و جنبشهایی را شکل داده است. اینها پرسش‌هایی است که در این نوشتار در پی پاسخگویی بدان هستیم.

تفسیر رایج: گسست معنایی

در میان نویسندگان و پژوهشگرانی که درباره‌ی تاریخ‌نوسازی در ایران زمین قلم زده‌اند، بی‌توجهی شگفت‌انگیزی درباره‌ی تبارشناسی مفهوم آزادی به چشم می‌خورد. این بی‌توجهی از جنس ردگیری نکردن رگ و ریشه‌ی مفاهیم و مرور نکردن منابع تاریخی است، وگرنه حجم نوشتارهایی که درباره‌ی آزادی در عصر مشروطه و دوران معاصر نوشته شده بسیار است و تقریبا همه‌شان مضمونی مشترک را تکرار می‌کنند.

فرائس روزنتال که یکی از کتابهای مهم دانشگاهی در این زمینه را نوشته، پس از مرور مفهوم آزادی در آثار فقهی و دینی مسلمانان، ضمن تلاشی خودآگاه یا ناخودآگاه که برای محو کردن نام «تمدن ایرانی» و جایگزین کردنش با مفهوم نوساخته‌ی «تمدن اسلامی» به خرج داده،^{۳۴} به این نتیجه رسیده که مفهوم آزادی در معنای مدرن و سیاسی‌اش در سپهر معنایی مسلمانان غایب بوده و در این قلمرو آزادی تنها رهایی از بردگی را می‌رسانده و در سطحی دیگر دلالتی اخلاقی داشته و معنای رهایی از قید و بند دنیای مادی را هم داشته است. او به

^{۳۴} اینجا مجال گشودن این بحث نیست. اما اصولاً ترکیب کلیدواژه‌ی تمدن با اسم مذهب و دین نادرست است. یعنی کلیدواژه‌هایی مانند تمدن اسلامی و تمدن مسیحی و تمدن بودایی هم مبهم و مغشوش و بی‌پشتوانه هستند و هم معمولاً از مرزبندی‌هایی ایدئولوژیک برای تفسیر دلخواه تاریخ برخاسته‌اند. مفهوم تمدن بر مدنیت و شهرنشینی دلالت می‌کند که به قلمرو جغرافیایی خاصی اشاره می‌کند که یک نظام اجتماعی در آن تکامل یافته است. ادیان سیستمهایی به کلی متفاوت در

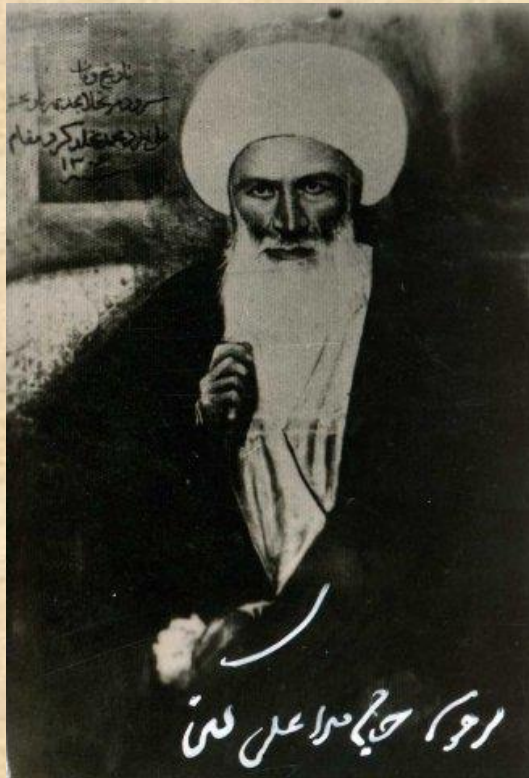
این نکته توجه نکرده که تقریباً همه‌ی متون مورد ارجاعش زیر تاثیر منابع ایرانی نوشته شده‌اند و برخی‌شان اصولاً پاسخی یا تفسیری بر منابع کهنتر ایرانی بوده‌اند، و همچنین در دایره‌ی زبان عربی محدود مانده و دلالت‌های این مفهوم در زبان ملی تمدن ایرانی یعنی پارسی و زبانهای قومی موازی با عربی را نادیده انگاشته است. به همین خاطر است که در نهایت این نقل قول به نظرش بسیار مهم جلوه کرده که «بنده چون به مقام حریت رسد، از بندگی نفس خویش آزاد گردد. آنچه نفس می‌خواهد او به آن راه نرود، بلکه او مالک نفس خود گردد و نفس مطیع او شود.

سطح فرهنگی هستند که با چالاک‌ی چشمگیری در قلمروهای جغرافیایی جا به جا می‌شوند و اغلب در سرزمینی جدای از زادگاهشان ریشه می‌دانند. چنان که مسیحیت امروز بیشتر در اروپا و کیش بودایی بیشتر در چین و ژاپن رواج دارد، و نه در ایران غربی و ایران شرقی که جغرافیای زادگاهش بوده است.

تکلیف و مشقت عبادت از او دور شود و در عبادت نشاط و آرامش می‌یابد و با نشاط به عبادت می‌پردازد. آزادی نهایت عبودیت است.^{۳۵} دیگر این نکته بماند که نظام برده‌داری را در میان مسلمانان بدیهی و نهادین فرض کرده و بر این مبنا مفهوم آزادی را رهایی از بردگی فهم کرده است.^{۳۶} تعبیری که دست کم درباره‌ی قلمرو ایران زمین که هسته‌ی مرکزی دنیای اسلام هم هست، اعتبار ندارد، چرا که نظام برده‌دارانه - به معنای حضور یک طبقه‌ی کشاورز و مولد اقتصادی که مالکیت‌پذیر باشند - اصولاً در ایران زمین غایب بوده است.

تقریباً همه‌ی اندیشمندان غربی که با دیدی شرق‌شناسانه به حوزه‌ی تمدن ایرانی نگریسته‌اند، این دو ایراد روش‌شناسانه را تکرار کرده‌اند. یعنی از سویی

به خواندن منابع تازی - و آن هم تنها در بافت مذاهب اهل سنت - بسنده کرده‌اند و متون حجیم و گسترده‌ی پارسی را نادیده گرفته‌اند، و از سوی دیگر بی توجه به بافت کلی اجتماعی و جامعه‌شناسی تاریخی زمینه‌ی تولید این متون، برخی مفاهیم مانند بردگی را که در بستر تاریخ اروپا برایشان آشنا بوده را به سرزمینهای دیگر تعمیم داده‌اند.



نمونه‌ی دیگری از این اندیشمندان برنارد لوئیس است که مقاله‌اش درباره‌ی آزادی را با این گزاره‌ها آغاز می‌کند: «آزادی در اصطلاح سنتی اسلامی مفهومی صرفاً حقوقی بوده و فحوای سیاسی نداشته است. واژه‌های عربی حرّ و حرّیه با همه‌ی اشتقاقات و مترادفاتشان در سایر زبانهای جهان اسلام نیز برای توضیح شأن و مقام انسانهایی به کار می‌رفته که از نظر حقوقی آزاد (یعنی غیربرده) بوده‌اند.»^{۳۷}

لوئیس در همین مقاله می‌گوید که مفهوم آزادی که به کلی در سپهر کشورهای مسلمان غایب بوده، برای نخستین بار در پایان قرن هجدهم و ابتدای قرن نوزدهم میلادی از اروپا به عثمانی وارد می‌شود و نخستین برجسبی هم که

می‌پذیرد، کلمه‌ی «سربست» است. او به این نکته اشاره کرده که سربست نوعی خاص از «تیمار» بوده، و تعبیری تقریباً دست و پا شکسته از آن را به دست داده است. طبیعی است که او از این نکته غفلت ورزیده که هر دوی این کلمه‌ها پارسی هستند و به سنتی در واگذاری زمین به تیولداران اشاره می‌کنند که در آن رسیدگی و بهره‌برداری از زمین (تیمار) به شکلی انجام می‌پذیرد که دارنده‌ی زمین آزادی کامل اقتصادی درباره‌ی دستاوردهایش دارد و نباید به جایی حساب پس بدهد. لوئیس به خطا فکر کرده کلمه‌ی سربست به ترکی عثمانی تعلق دارد و در زمینه‌ی نظام فئودالی دولت عثمانی شکل گرفته است. در حالی که چنین نیست. کلمه پارسی است و به سربسته ماندن و فاش نشدن بهره‌ی اقتصادی زمین

اشاره می‌کند و لزوماً هم ارتباطی با نظام فئودالی ندارد، که حتا در عثمانی هم جز در مناطقی خاص و دورانهایی خاص تعبیر درستی نیست. در شرایطی که دارنده‌ی زمین موظف به پرداخت مالیات باشد، باید حساب و کتاب بهره‌هایش و محصول زمین معلوم باشد و به مستوفیان ارائه شود. اگر کسی از این وظیفه معاف شود و به جایی جوابگو نباشد، حساب و کتابش «سربسته» خواهد بود و از مداخله‌ی نهادهای مالی دولت «آزاد» خواهد شد. این دو واژه دقیقاً در همین معنا پیش از تاریخ مورد نظر لوئیس هم به کار گرفته می‌شده‌اند و با مفهوم بنیادین آزادی در تمدن ایرانی پیوند دارند، و اینها ارکانی است که لوئیس به کلی نادیده انگاشته است.

آنچه که لوئیس به درستی بر آن تاکید کرده، آن است که در سال ۱۱۵۳ (۱۷۷۴م.) پس از درگیری روسیه و عثمانی، سلطان روم ناگزیر شد طی پیمان کوچک قینارجه به خانهای تاتار کریمه خودمختاری اعطا کند و به این ترتیب حق سربستی به آنها داد. یعنی که از مالیات و حساب پس دادن به باب عالی معاف شده‌اند.^{۳۸} او این مفهوم اقتصادی و خرد از «آزاد شدن از مالیات» را به کل معنای آزادی بسط داده و می‌گوید مردم قلمرو عثمانی و در نتیجه کل مسلمانان جهان تا پیش از این تاریخ مفهوم مستقل و دقیقی از آزادی را در ذهن نداشتند و این معنی نخستین بار در این تاریخ و آن هم به این شکل در صحنه‌ی

^{۳۸} لوئیس، ۱۳۶۶: ۳۶.

روزگارشان پدیدار شد و جالب آن که این قاعده‌ی مالیاتی را هم ناشی از ورود مفهوم آزادی به قلمرو عثمانی می‌داند.

تقریباً همه‌ی نویسندگان ایرانی طی دهه‌های گذشته کمابیش چشم و گوش بسته و کورکورانه از همین سخنان پیروی کرده‌اند و همین جملات را به اشکال گوناگون تکرار کرده‌اند، بی آن که نقدی بر آن وارد سازند و غیاب شواهد برای این دعوی و شواهد ناهمخوان با آن را مورد توجه قرار دهند. برخی از این نویسندگان هواداران گرایشی چپ‌گرا یا یونان‌مدار از مدرنیته بوده‌اند و خواه به خاطر پیروی از دستور کار همسایه‌ی شمالی و خواه به خاطر خطایی در فهم و کاستی‌ای در دانایی، ویرانی سنت و نابود کردن همه‌ی عناصر فرهنگی ایرانی را هدف گرفته بودند. خائنان و دست‌نشانندگان به کنار، نویسندگان این طیف در نیکخواهانه‌ترین حالت هم دستخوش این توهم بوده‌اند که ایران زمین پس از

هضم شدن در شکم مهیب امپراتوری کمونیستی یا درپیوستن به تار و پود بازارهای جهانی «پیشرفته‌تر» خواهد شد.

نمونه‌ی آغازین این نویسندگان و فعالان سیاسی را از همان ابتدای کار و دوران مشروطه می‌بینیم. با این تفاوت که در ابتدای کار شعارهای لیبرال راست‌گرای یونان‌مدار بیشتر بر این گروه غلبه داشت، و کم‌کم تا صد سال بعد زیر فشار هژمونی سیاسی شوروی‌ها به شعارهایی ضدغربی و ضدامپریالیستی و بلشویکی دگرذیسی یافت.

در میان نخستین نسل از مبلغان اندیشه‌ی آزادی، که اغلب‌شان وطن‌پرست و نیکخواه بودند و سطح سواد و جهان‌دیدگی‌شان هم نسبت به نسل‌های بعدی روشنفکران ایرانی سرآمد بود، می‌توان از میرزا حسین خان سپهسالار و میرزا ملکم خان و میرزا فتحعلی آخوندزاده نام برد. بیشتر این اندیشمندان معتقد بودند برای ورود مفهوم غربی آزادی باید نخست سنت را در

هم شکست و در فضایی محدود و مشخص که به این ترتیب در دل فرهنگ خالی می‌شود، وام‌های اروپایی را جای داد. برخی از ایشان مانند آخوندزاده در این بین خواهان ویرانگری کامل سنت بودند و برخی دیگر مانند ملک‌خان رندانه از پوشش دین و رمزگان آشنای سنت همچون لفافی برای معناهای نو بهره می‌جستند.

این اندیشمندان شیفته‌ی فرهنگ غربی‌ای بودند که دقیقاً در همین زمان خود را بر اساس میراث یونانی بازسازی می‌کرد و ایران را همچون «دیگری» به صورت امری شوم و مخوف و تهدید کننده بازنمایی می‌کرد. نظریه‌هایی که نادرستی‌شان برای هر تاریخ‌خوانده‌ای نمایان است در همین زمان درباره‌ی ایران زمین شکل گرفت. از افول روح تاریخ در شرق به روایت هگل گرفته تا استبداد شرقی ویتفوگل و شیوه‌ی تولید آسیایی مارکس، که همگی در نادانی مطلق درباره‌ی ایران نوشته شده بودند و تنها مرجع‌شان بخشهایی گلچین شده از منابعی

محدود و بسیار نامعتبر مانند تواریخ هرودوت یا سفرنامه‌های جسته و گریخته‌ی آن روزگار بود. بسیاری از متفکران مشروطه‌خواه این نسل چنین برداشتهای ایدئولوژیک و سست‌بنیادی را یکسره پذیرفته بودند و چنین تبلیغ می‌کردند که ایرانیان مردمی ناآزاد هستند و پیشینه‌ی تاریخی‌شان با بندگی عجین شده و بنابراین باید یکسره آنچه که هستند را وا بکنند تا بتوانند موهبت آزادی اروپایی را در آغوش بکشند.

جالب آن که جبهه‌ی مقابل این فعالان سیاسی نیز در این زمینه‌ها با ایشان هم‌نظر بودند. هم‌زمان با وزیدن بادهای تغییر در ایران و فراگیرتر شدن زمزمه‌هایی که خواهان اصلاح امور بود، جبهه‌ای از محافظه‌کاران و سنت‌گرایان در برابر مشروطه‌خواهان شکل گرفت که آن نیز به همین پیش‌داشتها ارجاع می‌داد. تفاوت ایشان با مشروطه‌خواهان آن بود که سنت خودی را به نوآوری‌های فرهنگی ترجیح می‌دادند، اما گذشته از این در این نکته که ایرانیان فاقد آزادی بوده‌اند و سنت



دینی‌شان ضد آزادی است با ایشان اشتراک نظر داشتند. از ملا علی کنی تا شیخ فضل‌الله نوری و از آنجا تا روزگار ما چندین نسل از رهبران دینی را داریم که با بیانی سازگار با پیش‌داشتهای تنگ‌نظرانه‌ی شرق‌شناسان، از سویی تمدن ایرانی را به سنت اسلامی فرو می‌کاستند و از سوی دیگر روایت غالب در این زمینه را با آزادی ناهمخوان می‌دانستند و در نتیجه این مفهوم را طرد می‌کردند. این سخنگویان هم از این رو به خاطر گسستن با پیکره‌ی فرهنگ پیشین‌شان و پیروی از سرمشق‌های شرق‌شناسانه –هرچند از سر نادانی و هرچند به شکلی غیرمستقیم– از موج مدرنیته متأثر بودند و در برابر جبهه‌ی ترقی‌خواهان مدرن، جبهه‌ی مرتجعانی مدرن را تشکیل می‌دادند، که به خطا پاسدار سنت دینی یا ملی ایرانی قلمداد می‌شد و به قدر رقیبان مشروطه‌خواه و اغلب بیش از ایشان با این سنت و فرهنگ بیگانگی و فاصله داشت.

حتا برخی از مشروطه‌خواهان و اصلاح‌طلبان مثل میرزاحسین خان فراهانی^{۳۹} و ممتحن‌الدوله^{۴۰} که از ایده‌ی اصلاح و نوسازی دولت هواداری می‌کردند، با آن «کلمه‌ی منحوس آزادی» سر ناسازگاری داشتند و آن را با سنت سیاسی شاهنشاهی در ایران مخالف می‌دانستند و گراییدن به آن را مایه‌ی پراکندگی و کشمکش‌های بی‌فرجام قلمداد می‌کردند. در این میان اندیشمندانی که مانند میرزا آقا خان کرمانی یا میرزا محمد حسین نائینی که بر تاریخ و سنت ایرانی تسلط داشته باشند و احیای ظرفیتهای نهفته در تمدن ایرانی و اسلامی را تبلیغ کنند، بسیار اندک بودند. آن کسانی هم که در این راستا می‌اندیشیدند اغلب از دستگاه نظری منسجم بی‌بهره بودند و نمونه‌شان سید جمال‌الدین اسدآبادی

است که می‌کوشید شکلی از مفهوم نوسازی را در پیوند با سنت اسلامی صورتبندی کند و در این معنی کمابیش دنباله‌روی راهی بود که میرزا ملکم خان گشوده بود.

باید به این نکته توجه داشت که تکاپو برای دستیابی به آزادی و کوشش برای فهم و صورتبندی مفهوم تازه‌ی آزادی که از غرب وارد شده بود، تنها به کشور ایران محدود نمی‌شد و امری بود که در سراسر قلمرو ایران زمین محل پرسش بود. در این هنگام عملاً نقشه‌ی تازه‌ی «خاورمیانه» در جغرافیای جهانی استعمار شکل گرفته بود و ایران زمین به کشورهایی پاره پاره و مستعمره تجزیه شده بود.

^{۳۹} فراهانی، ۱۳۴۲: ۱۴۰-۱۴۶.

^{۴۰} ممتحن‌الدوله، ۱۳۵۳: ۱۸۸-۲۱۱.

با این همه طنین پرسشها و پاسخهایی مشابه را می‌شد از گوشه و کنار دید و دریافت. همزمان با بحثهایی که در استانبول و تفلیس در جریان بود و اغلب رهبران مهاجران ایرانی بودند، در ایران شرقی نیز بحثهایی مشابه انعکاس داشت و احمد دانش (درگذشته‌ی ۱۲۷۶) که رهبر حلقه‌ای از روشنفکران بخارایی بود، طی هفت سال کتابی به نام «نوادر الوقایع» نوشت و در ۱۲۶۱ منتشرش کرد و در آن آزادی را در معنای منفی و رهایی از یوغ ستم حاکمان فاسد تعریف کرد. منظورش هم امیر بخارا بود که قلمروش پس از برکنده شدن از ایران در وضعیتی نیمه خودمختار زیر فشار روسها قرار داشت. روشنفکران بخارایی که بعدتر بسیاری‌شان به بلشویکها پیوستند و سازمان دهندگان هضم ایران شرقی در دل کابوس استالینی شدند، اغلب شاگردان همین شخص بودند و در میانشان صدرالدین عینی از همه نامدارتر بود. صدرالدین عینی که عاملی کلیدی در تغییر خط مردم از پارسی به کرلیک بود و کارگزار پنهان سرکوب وحشیانه‌ی

مقاومت‌های فرهنگی ایران‌مداران بود، در این دوران به قدری شیفته‌ی مفهوم آزادی بود که شعری به نام «سرود آزادی» منتشر کرد.

در سرزمین هرات و بلخ باستانی و کشور امروزین افغانستان هم جریانهای مشابهی نمایان بود. در سال ۱۲۹۰ محمود طرزی روزنامه‌ی سراج الاخبار الافغانیه را منتشر کرد و در آن همزمان از دولت مقتدر و آزادی‌های مدنی دفاع کرد. این نویسندگان که به تدریج در پیوستن به دولت تزاری را پذیرفته بودند، درست مانند هم‌تاهای ایرانی‌شان با اعجاب از پیشرفتهای غرب سخن می‌گفتند و ضمن خوار شمردن آنچه که ایرانیان بودند و داشتند، تقلید کامل از غرب را روا می‌شمردند و در همین راستا درباره‌ی شکلی از آزادی شعار می‌دادند که مفهومی مبهم و گسسته داشت.

در میان نویسندگان و پژوهندگان معاصر ما چارچوب معنایی‌ای که مفهوم آزادی را تعیین کرده و تصور ذهنی درباره‌ی تبارنامه‌اش را رقم زده، همین تاریخ

کوتاه یک و نیم قرن است. یعنی تقریباً همه‌ی نویسندگان معاصر دو رکن مشترک در میان مشروطه‌خواهان و مستبدین را پذیرفته‌اند: این که مفهوم آزادی امری نوظهور و مدرن و اروپایی است، و این که با سنت ایرانی‌ای که به سنت اسلامی فرو کاسته شده، ناسازگار است. خواه آنان که مانند مرتضی مطهری آزادی را در معنای سنتی‌اش همچون امری استعلایی و غیرزمینی و بنابراین محو و مبهم و ناسازگار با آزادی اروپایی قلمداد کرده‌اند،^{۴۱} و چه نویسنده‌ای مانند آرامش دوستدار اصولاً مفهوم آزادی را در ایران زمین بی‌سابقه و شرایط ظهورش را منتفی دانسته و عنصری به نام دینخویی را مانع تحقق آن فرض کرده است.^{۴۲}

پژوهشگران کم‌شماری که در شناسایی معنای آزادی در منابع کهن ایرانی کوشیده‌اند نیز اغلب تلاش کرده‌اند آن معنای بومی را به شکلی با معناهای تحول یافته در جامعه‌ی غربی برابر بنهند و آن را همسنگ معناهای مدرن قلمداد کنند. چنان که مثلاً مفهوم آزادی نزد حافظ را که در کلید واژه‌ی رند تجلی می‌یابد به درستی همچون صورتی اصیل و بومی از آزادی به رسمیت شمرده‌اند، اما پیچیدگی‌ها و سیر تکامل تاریخی این مفهوم را نادیده انگاشته‌اند و از این رو آن را با آزادی اگزیستانسیالیستی اروپایی برابر گرفته‌اند.^{۴۳}

خلاصه آن که برداشت رایج درباره‌ی مفهوم آزادی در سپهر معنایی معاصر ایران، آن است که این مفهوم نوپا و تازه تاسیس است، از غرب وامگیری

^{۴۱} مطهری، ۱۳۷۵: ۱۵.

^{۴۲} دوستدار، ۲۰۰۴.

^{۴۳} وفایی فرد و کزازی، ۱۳۹۴: ۵۱-۷۰.

شده، و با کلمه‌ی آزادی که پیشتر در منابع ادبی و نوشتاری پارسی آمده، پیوندی ندارد و تنها نوعی اشتراک اسمی در این میان برقرار است. یعنی ایرانیان مفهوم پرداخته و پیشرفته‌ای از آزادی در سنت فرهنگی‌شان نداشته‌اند و این معنی را به تازگی و در جریان ورود مدرنیته به قلمروشان درک و تصاحب کرده‌اند. اما باید به منابع ایرانی بنگریم و ببینیم که این برداشتها و تصورات تا چه پایه در برابر نقد متکی به اسناد مدون مقاومت توانند کرد.



روش نقد پیش‌داشته‌ها

پرداختن به نقد پیش‌داشته‌هایی که برای بیش از یک و نیم قرن تکرار شده و به اصولی جا افتاده در فضای روشنفکری ایران و جهان تبدیل شده، روش‌شناسی مشخص و روشنی را می‌طلبد و این نخستین گام ضروری برای واسازی افسانه‌ایست که رویارویمان قرار دارد. من در این نوشتار با رویکردی سیستمی به مسئله خواهیم نگریم. رویکردی موسوم به دیدگاه زروان که پیشتر در قالب هفت کتاب و چندین مقاله انتشار یافته است و تفسیری از پیوند میان من و نهاد (یعنی عاملیت و ساختار) را در بستر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده به دست می‌دهد. از دیدگاه زروان مجموعه‌ای از روش‌های پژوهشی سختگیرانه و شفاف استخراج می‌شود که در میانشان می‌توان از تحلیل جفتهای متضاد معنایی

در متن، تحلیل ساختاری رمزگان در متون همزمان، و ردگیری روابط میان متون در بستر جامعه‌شناسی تاریخی یاد کرد.

پیشتر نگارنده با تکیه بر همین روشها به شکلی مستند و مستدل نشان داده که مفهوم «من» - که اغلب نزد فیلسوفان اروپایی با سوژه همتا گرفته می‌شود - در ایران زمین برای نخستین بار در قالبی جامعه‌شناختی و سیاسی

شکل گرفته و نخستین صورتبندی‌های دینی و فلسفی این مفهوم هم در گاهان زرتشت یافت می‌شود. همچنین پیوستگی این مفهوم در گذر زمان را نیز در چندین پژوهش نشان داده‌ام. در نوشتارهای دیگری پیچیدگی و دیرینگی

«برای بیشتر خواندن درباره‌ی این موارد به این منابع بنگرید: کتابهای «داریوش دادگر» و «کوروش رهایی‌بخش» برای شرح ظهور من ایرانی در بافتی سیاسی و جامعه‌شناختی؛ کتاب «زند گاهان» برای شرح کهنترین صورتبندی فلسفی مفهوم من در متون اوستایی؛ کتاب «تاریخ خرد ایونی» برای شرح چگونگی ورود این مفاهیم به سپهر زبان و فرهنگ یونانی و برونزاد بودنشان در این قلمرو؛

صورتبندی خودآگاهانه و منظم مفهوم نهاد را در سطحی جامعه‌شناختی نیز نشان داده‌ام و گواهان و اسناد فراوانی آورده‌ام که نشان می‌دهد نظریه‌های مربوط به نهاد اجتماعی - به ویژه نهادهای خانواده، دولت و سازمان دینی - در ایران زمین پیوستگی و پیچیدگی چشمگیری داشته است.^{۴۴}

با مرور متونی که طی سه قرن گذشته در بستر تمدن اروپایی درباره‌ی آزادی تولید شده و بازخوانی گفتمان مدرن در این زمینه، کمابیش به همان نتیجه‌ای می‌رسیم که نویسندگان و پژوهندگان دیگر نیز بدان اشاره کرده‌اند. یعنی مفهوم آزادی در بافت مدرن‌اش دو معنای مثبت و منفی دارد که اولی به توانایی

مقاله‌های «مفهوم من نزد بیدل دهلوی» و «پیکربندی من در غزل حافظ» درباره‌ی پیوستگی این مفهوم در قرون میانه؛ کتابهای «تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی» و «تاریخ نهاد در عصر ساسانی» برای شرح پیچیدگی و تمایز نهادهای اجتماعی در ایران باستان و پیوستگی‌های ساختاری‌شان در گذر زمان.

شخص برای انجام کاری اشاره می‌کند و دومی بر رهایی‌اش از منعها و محدودیتهای بیرونی دلالت می‌کند. اگر همین دو مضمون را تحلیلی سیستمی کنیم، در می‌یابیم که دو رکن نظری زیربنای مفهوم آزادی را تشکیل می‌دهد:

نخست: اراده‌ی آزاد، باور به این که «من» یک سیستم خودبسته، خودآگاه و خودمختار است و می‌تواند –و باید که– کردارهای خود را به شکلی خودمدار و درونزاد انتخاب کند.

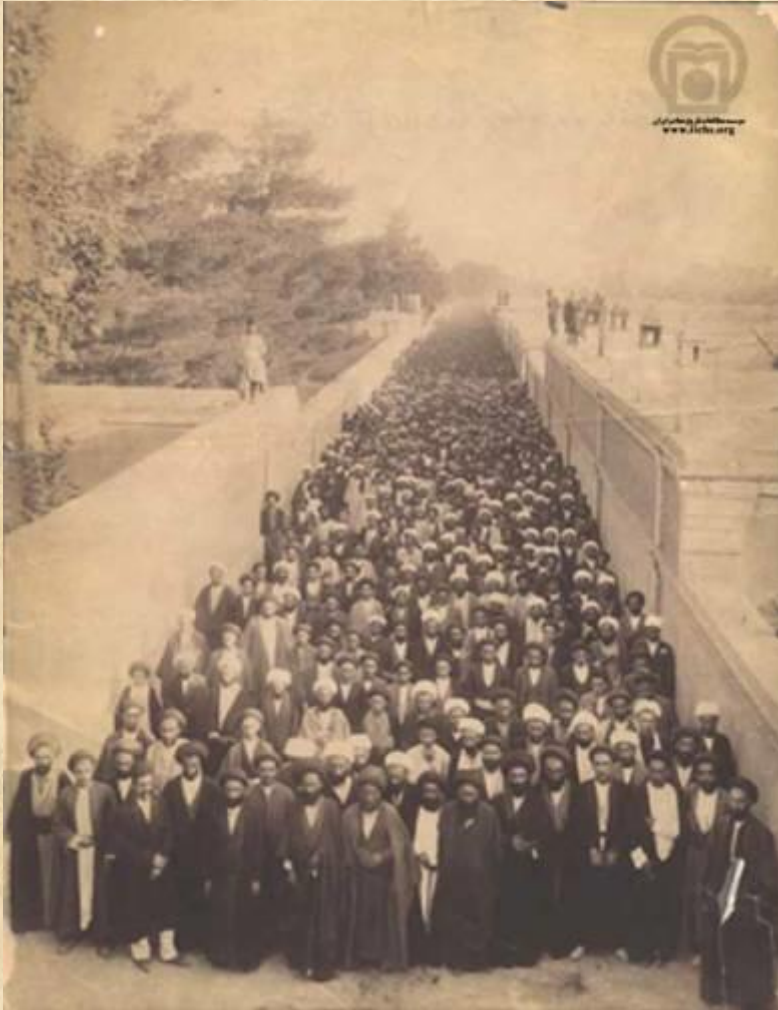
دوم: کشمکش عاملیت و ساختار، یعنی این برداشت که محدودیتهای حاکم بر رفتار «من» اغلب از سوی نهادهای اجتماعی پشتیبانی می‌شود. از این رو تنش میان من و نهاد برقرار است.

رکن معنایی نخست به مفاهیمی مانند انتخاب، اراده، حق، خودآگاهی، مسئولیت و گناه ارجاع می‌دهد و به سطحی فردی و لایه‌ای روانشناختی مربوط می‌شود و اغلب با مضمون پی‌جویی لذت و شادکامی گره می‌خورد. مضمون

دوم به تنش در سطح جامعه‌شناسانه مربوط می‌شود و با مفاهیمی مانند قانون، ممنوعیت، تابو، سنت، عرف، و جرم پیوند برقرار می‌کند. در اولی آزادی مثبت به معنای توانایی برگزیدن رفتار خویش مورد نظر است و در دومی آزادی منفی در معنای رهایی از یوغ محدودیتهای نهاد است که آزادی من را متبلور می‌سازد.

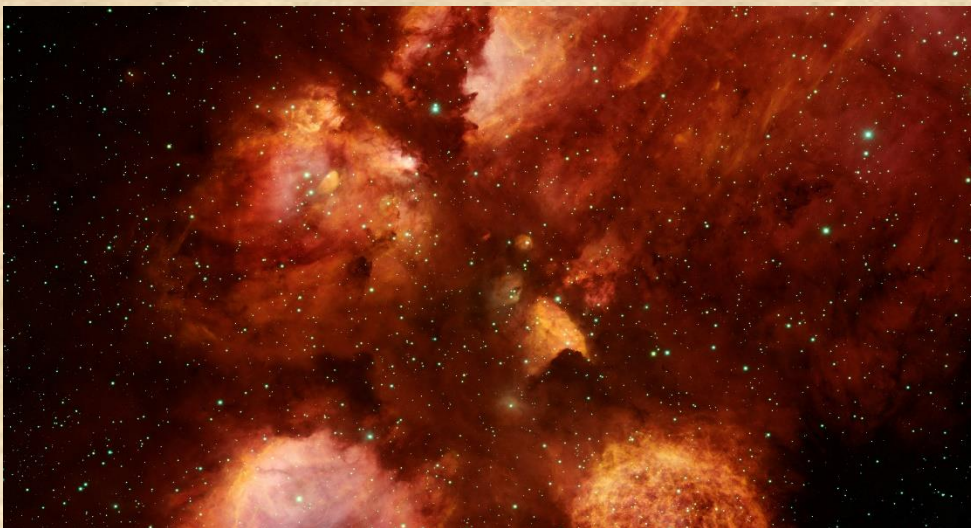
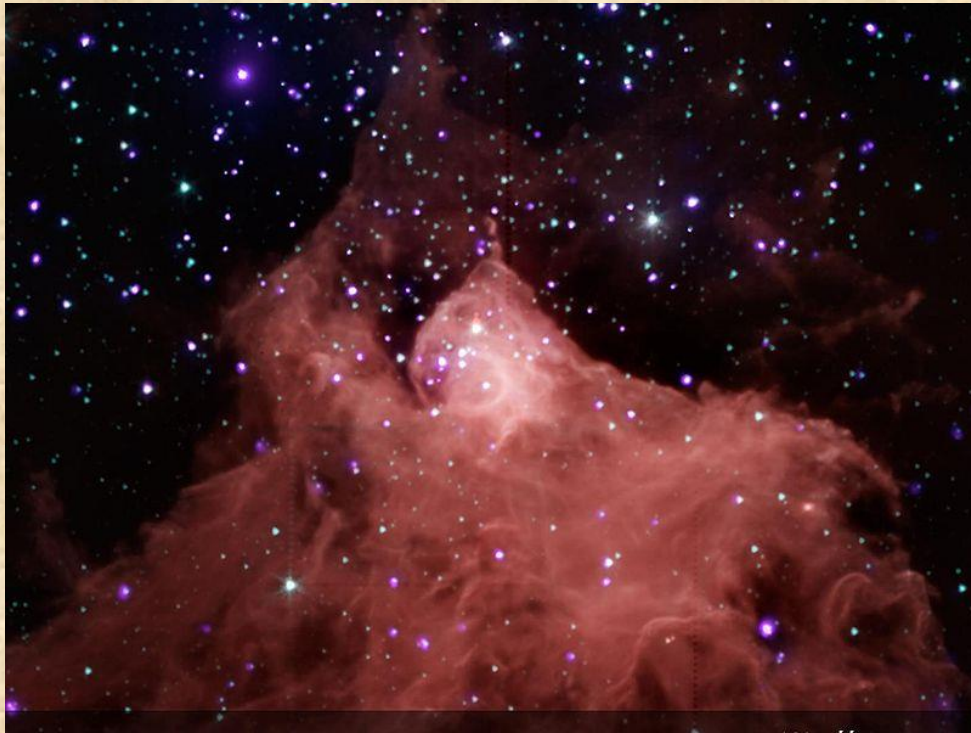
بر این مبنا نقد آرا و برداشتهایی که شرح دادیم به سادگی ممکن است. باید با روشی شفاف و روشن به اسناد و داده‌های تاریخی و منابع دینی و ادبی و فلسفی نگریست و تبارنامه‌ی این دو مفهوم را جستجو کرد. اگر به راستی این دو در متون کلاسیک پارسی و باستانی ایران غایب باشند، می‌توان حکم داد که به قول دکتر محمدعلی موحد اصولاً شرایط فهم و تعریف آزادی در جامعه‌ی ایرانی منتفی بوده است، و در این حالت سخن دکتر دوستدار درست در می‌آید که دین‌خویی ایرانیان را زیربنای منع پرسشگری و برهوتی در زمینه‌ی آزادی و فهم فلسفی آن قلمداد می‌کرد.

است و ارمغانی است که در دوران مشروطه برای مردم کشورمان حاصل آمده است.

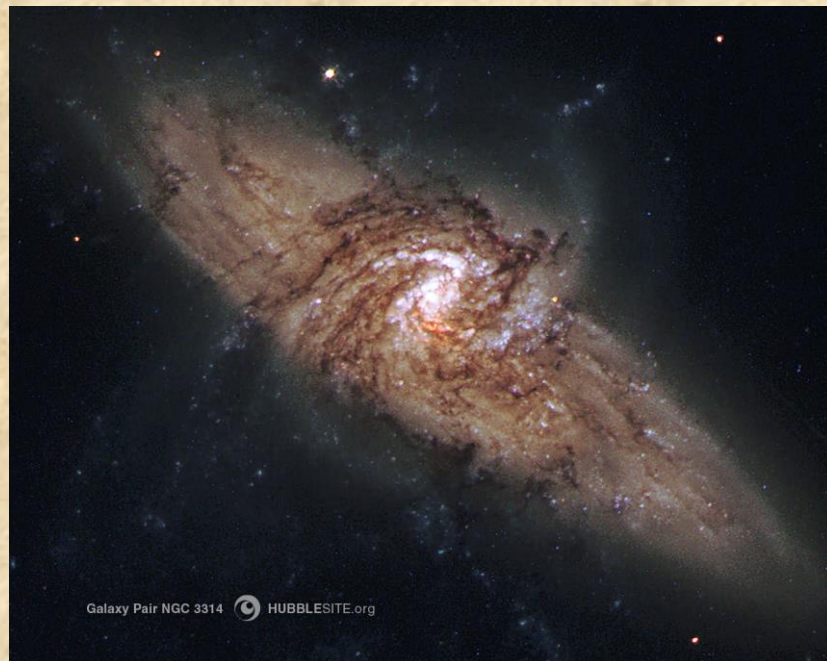
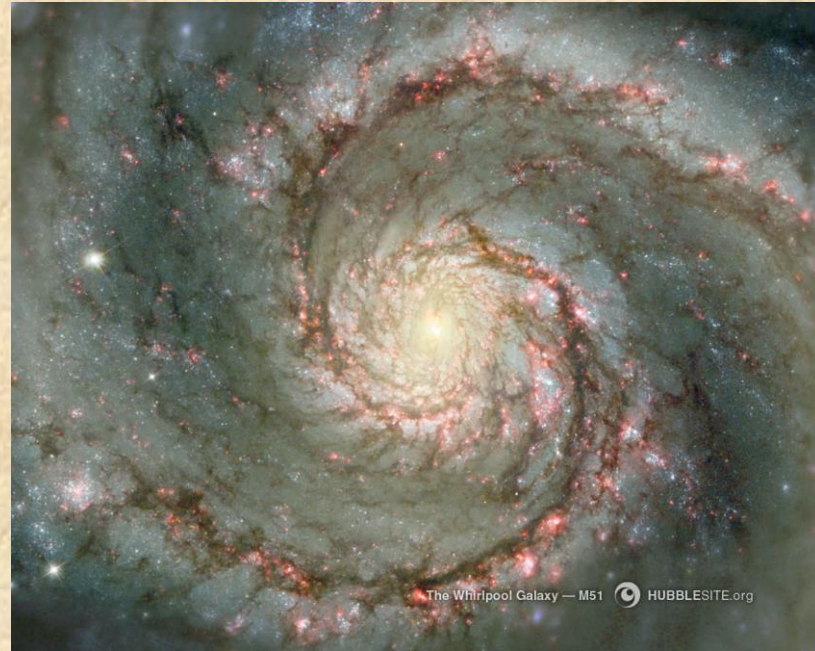


اما اگر بتوانیم با روشی علمی و با تکیه به شواهدی روشن حضور این دو مفهوم در تمدن ایرانی را نمایان سازیم، و پیوستگی‌اش در گذر زمان و صورتبندی شدن‌اش در پیوند با کلمه‌ی آزادی را مستدل کنیم، نادرستی کل سرمشق نظری یاد شده را نشان داده‌ایم. یعنی مبنای همه‌ی تصوراتی که درباره‌ی غیاب مفهوم آزادی در ایران پیشامدرن وجود دارد، اگر نقادانه تحلیل شود، در نهایت به غیاب همین دو رکن مفهومی منتهی می‌گردد. هرچند این دیدگاه‌ها آشفته و نامنسجم و مبهم و نادقیق هستند و به شواهد تاریخی و اسناد و داده‌های بسیار اندکی تکیه کرده‌اند، اما در هر صورت زیر گوشته‌ی لرزان‌شان استخوانی سست و شکننده دارند که شالوده‌اش همین دو رکن مفهومی یاد شده است: باور به این که دو رکن مورد نظر در غرب تکامل یافته و میراثی یونانی است، و تعصب بر سر این که چنین مفاهیمی در ایران وجود نداشته و نوپا و تازه‌وارد

مکارخانه: تصویرهای تلسکوپ هابل از کمکشانها









گوشزدی درباره‌ی سیمرغ

سیمرغ نشریه‌ایست که به عنوان هدیه‌ی کوچکی برای دوستانم منتشرش می‌کنم، و شادمان می‌شوم اگر دوستانم آن را برای دوستان‌شان بفرستند. چرا که دوستانِ دوستان من، دوستان من هم هستند. آسان‌ترین راه دریافت سیمرغ آن است که در کانال‌ام بر تلگرام (https://telegram.me/sherwin_vakili) عضو شوید. هرچند آن را بر تارنمای شخصی‌ام (www.soshians.ir) نیز منتشر می‌کنم. لطفاً بازخوردها، نقدها و پیشنهادهایتان درباره‌ی سیمرغ را برایم به نشانی sherwinvakili@yahoo.com یا بر تلگرام به شناسه‌ی [@sherwin_vakili](https://t.me/sherwin_vakili) بفرستید.

