

خردنامه

جلد، هفتم: نوشتارهایی درباره‌ی فلسفه

شروین وکیلی



شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را به حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان

می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام‌شان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)



خردنامه

جلد، هفتم: نوشتارهایی درباره‌ی فلسفه

شروین وکیلی

شماره ثبت کتابخانه‌ی ملی: ۱۱۰۷۰-۱۱۷/۴۷۳۱ و ۳۶/

از مجموعه انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا، نوروز ۱۳۹۵

بهره‌برداری از مطالب این کتاب با ذکر مرجع آزاد است.

صفحه	فهرست	صفحه	فهرست
		۴	دیباجه
	یاواشتها		مقاله‌ها
۲۵۲	چگونه متقاعد می‌شوم؟	۵	افلاطون
۲۶۱	مرزبندی با نوبوچ‌گرایان	۵۵	طبیعت به مثابه منبع
۲۶۸	درباره‌ی چرندیات پست‌مدرن	۶۴	تبار آهیمسا
۲۸۱	فلسفه‌گرایی در ایران امروز	۸۲	قانون چشم
۱۹۷	درباره‌ی تقدم من	۹۱	نسک جم
۳۰۳	درباره‌ی روشنفکران آزاد	۱۱۲	پرسش بنیادین
۳۱۶	هفت داغ نابخردی	۱۴۲	دیباجه‌ای درباره‌ی ضرورت‌های حاکم بر فهم
۳۲۵	یازده راه ندیدن	۱۵۱	کالبدشناسی دانایی
۳۳۳	درباره‌ی فرشگردسازی	۱۷۵	چارچوب فهم تاریخ ایران
۳۳۸	تحدید حدود داوری اخلاقی	۱۹۱	گفتگوی درونی، ذن و مسخ عقلانیت
	گفتگو	۲۱۴	آسیب‌شناسی زیبایی هنری در ایران امروز
۳۴۵	پرسشهایی درباره‌ی زمان	۲۳۱	مهر، ایثار و شکست تقارن

دماج

نوشتارهای گرد آمده در این مجموعه یازده مقاله و یازده یادداشت را به همراه یک مصاحبه در بر می‌گیرند. رویکرد میان‌رشته‌ای‌ام به موضوع‌هایی که محور گمانه‌زنی فلسفی بوده‌اند، باعث شده برخی از مقاله‌ها تن به تن عصب‌شناسی و جامعه‌شناسی و روانشناسی بسایند و برخی دیگر از مقاله‌های روش‌شناسانه که بیشتر به علوم اجتماعی یا تاریخ مربوط می‌شدند را نیز در جلدهای مربوط به این مباحث آوردم. در این مجموعه شناخت‌شناسی و اخلاق محورهای اصلی اندیشه هستند و از آنجا که بنا به نشان دادن سیر تحول پرسش‌هایم بوده نوشتارهای قدیمی‌ای را نیز در آن گنجانده‌ام که امروز با شیوه‌ی اندیشه و تحلیلِ نهفته در آن فاصله‌هایی گرفته‌ام. با این همه در همین نوشتارهای قدیمی مسیرهای منتهی به پژوهش‌های ژرف‌کاوانه‌ی تازه‌ام به ویژه بحث‌ها درباره‌ی افلاطون و اندیشه‌ی یونانی و روش‌شناسی تاریخ را می‌توان بازجست.



افسون افلاطون

نوشته شده برای اعضای کانون فلسفه‌ی دانشگاه تهران، جهاد دانشگاهی دانشگاه علوم پزشکی تهران، مهر ۱۳۷۸

پیش درآمد

وقتی کودکی چهار پنج ساله بودم، از پدرم که مرتب از مفهومی مبهم به نام علم صحبت می‌کرد پرسیدم: "علم را کی برای اولین بار آورده؟" و پاسخ شنیدم: "اولین کسی که علم را آورد، افلاطون بود." از آن هنگام به بعد، نام این فیلسوف کهنسال یونانی را با ستایش و احترام می‌بردم، و تا سالیان سال می‌پنداشتم علم و دانش به راستی با افلاطون آغاز شده است. راه از افلاطون تا نیچه زیاد است، و من نیز این راه را در طی سالها طی کردم. وقتی که نوجوانی بیش نبودم، برای نخستین بار با آثار اصلی این فیلسوف روبرو شدم. با خواندن ترجمه‌های شیوا و جالب توجهی که در فارسی از آنها شده است، بیش از هر چیز دچار سردرگمی شدم. برخی از مفاهیمی که افلاطون افسانه‌ای بیان می‌کرد، با بسیاری از ادراکات مورد پذیرش من در تضاد

بود و بسیاری از ارزشهای اخلاقی مورد قبول مرا نیز نقض می‌کرد. در طول سالیانی که از آن نخستین تجربه‌ی باز کردن کتاب جمهور گذشته است، بارها به این کتابها مراجعه کرده ام، و هنوز هم پس از خواندنشان شگفت زده می‌شوم. شگفتی من از خواندن آثار افلاطون، نه به سبب نبوغ به کار رفته در آن، و نه به دلیل زیبایی و انسجام برخی از آنهاست، که از اثر تاریخی دیرپایشان سرچشمه می‌گیرد. مگر افلاطون چه گفته بود که هنوز هم اصول تفکراتش بر ذهن فرهنگها و ملتهای فراوانی چیره است؟ در سخن افلاطون چه سحری نهفته است که هنوز هم برای افسون کردن اندیشمندان زیادی کفایت می‌کند؟ و چه تحولی در تاریخ اندیشه بانام افلاطون گره خورده است؟ ناگفته پیداست که این پرسشها در ذهن جوانی که در جامعه‌ای بنا شده بررونوشتی افلاطونی، اهمیتی بیشتر می‌یابند.

این نوشتار از آن رو به رشته‌ی تحریر در آمده است تا پاسخی به پرسشهای یاد شده باشد. دیدگاهی که پشت صفحات این متن پنهان شده و زمینه ساز بیان گزاره های این متن است، در نوشته های دیگری شرح داده شده، و شاید خواندنشان برای کسی که به این پیشینه و چهارچوب پیرامونی علاقمند است، جالب باشد. من درمورد فلسفه‌ی افلاطون تخصص نظری خاصی ندارم. آنچه که در این صفحات خواهد آمد، بیش از هرچیز یادداشتی شخصی است که پاسخهای مرا به پرسشهای یاد شده، در این برش زمانی صورتبندی می‌کند. ممکن است خیلی زود از این دیدگاه کنونی خود برگردم، و شاید هم تا دیرزمانی بر آن پای بفشارم. در هر صورت، آنچه که می‌آید، نه شرحی آکادمیک و تخصصی از آرای فیلسوف آتنی است، و نه نقدی نوآورانه و بی‌سابقه. این تنها یادداشتی است در مورد افلاطون و اهمیت او در تاریخ اندیشه، آن چنان که من فهمیدم.

زمینه‌ی تاریخی

قضاوت کردن در مورد شخصیت مردی که افلاطون نام داشته است، پس از دو و نیم هزاره سانسور فکری بسیار دشوار است. با این وجود باید پذیرفت که همین قضاوت کلید دستیابی به نقدی بخردانه از اندیشه های افلاطون است. فیلسوف مورد نظر ما مردی سیاستمدار، و در برخی موارد سیاست باز بوده است. نسب خود را به شاهان باستانی آتیک می‌رسانده و دو تا از دایی هایش رهبر سی تن جبار آتنی بوده اند. جلال و شکوه خاندانش به طور مشخص از جنبشهای مردم سالارانه‌ی آن روزگار لطمه دیده است و خودش هم درگیر برخی از دسیسه های سیاسی بوده است. با این وجود، در نبوغ و قدرت فکری این فیلسوف باستانی شکی نیست

روشهایی که برای بیان اندیشه هایش ابداع کرده است، هنوز هم می‌توانند برای تبلیغ عقایدش به کار روند، و روش منطقی و مستدل نتیجه گیری هایش، با وجود برملا شدن انگیزه های پس پرده‌ی حاکم بر آنها، هنوز دلکش می‌نماید. افلاطون نابغه‌ای بوده که عمر خود را بر سر تبلیغ مرام سیاسی و فلسفی خویش گذاشته است. خود را شاگرد سقراط می‌دانست، و بخش مهمی از گفتارهای خود را در دهان سقراط گذاشته است. شهیدی که در آن روزگار هم در میان آتینان شاگردان و ستاینندگان فراوان داشته است، اما دلیل واقعی شهادتش و پیام راستینش به راستی معلوم نیست.

بخش مهمی از آرای بیان شده در آثار دوره‌ی جوانی افلاطون -از همه مشهورتر گرگیاس و کتاب نخست جمهور- با عقاید سقراط یکسان فرض شده است، و مرثیه های فراوانی در مورد شهادتش به رشته‌ی تحریر در آمده اند. من متخصص تاریخ یونان نیستم و براساس اطلاعاتی بسیار اندک قضاوت می‌کنم. ولی چنین می‌اندیشم که سقراط بیش از اینکه به اتهام توهین به خدایان شهر محاکمه و اعدام شده باشد، به دلایلی

سیاسی و اجتماعی با حکومت مردم سالار آتن درگیر شده است. پیشاپیش بگویم که مقصودم از مردم سالار به هیچ عنوان مفهوم مدرن دموکراسی را آماج نمی سازد و اصولا مردم سالاری آتنی راجیزی بیش از یک اتحادیه‌ی برده داران نمی دانم. با این وجود همین اتحادیه‌ی نه چندان خوش سابقه را به عنوان پیشرفته ترین و آزادمنشانه ترین شکل دولت در یونان باستان می‌شناسم و برایش اهمیت فراوان قایلیم.

آتن مردم سالار دوران سقراط، با بهشتی که امروز از آن تصویر می‌شود تفاوت بسیار داشته است، و بی‌تردید با جهنم تصویر شده در آثار افلاطون و هراکلیتوس هم فاصله‌ی بسیار دارد. با این مقدمه، اعدام سقراط، در چنین جامعه‌ای باید بر دلایلی بیش از تنگ نظری دینی و دشمنی شخصی متکی بوده باشد. نویسندگانی مانند پوپر، در نقدهای خویش از افلاطون، سقراط را به عنوان فردانگاری آزادمنش و آزادیخواه ستوده اند و برخی از مفاهیم بیان شده در رساله‌های دوران جوانی افلاطون، یا همراهی دوستی نزدیک و آزادیخواه مانند آنتیستنس را گواه گرفته اند. من با وجود علاقه‌ای که به افسانه‌ی سقراط شهید دارم، این برداشت را غیرواقع بینانه می‌دانم. مدافعاتی که سقراط از خود کرده و بخشی از آنها در رساله‌ی دفاعیات توسط افلاطون ثبت شده است، نشان می‌دهد که بحث بر سر اتهاماتی سیاسی بوده است، و چندان دور نمی‌بینم که افلاطون در مخالفتش با آزادیخواهی و مردم سالاری، با سقراط بزرگ همداستان، و حتی زیر تأثیر او بوده باشد. امروز، قضاوت در مورد افلاطون تنها از راه بررسی آثار خودش یا شاگردانش ممکن است. تقریبا تمام آثار او امروز در دسترس پژوهندگان قرار دارند، و عقاید بزرگترین شاگردش - ارسطو - نیز به خوبی حفظ شده است. گمان می‌کنم همین اندک، برای دست یافتن به درکی به نسبت عمیق از علل کارگر افتادن افسون افلاطون، کافی باشد.

گفتار نخست: جهان‌شناسی

جهانی که افلاطون در آن می‌زیسته، بی‌تردید بسیار پیچیده بوده است. با وجود اشاره‌های ساده انگارانه‌ای که به باورداشتهای سنتی و رایج در جامعه‌ی آتنی آن روزگار در نوشتارهای افلاطون به چشم می‌خورد، آشکار است که این فیلسوف به خوبی از عهده‌ی پروردن و بازتولید دستگاهی ذهنی برای تفسیر پدیدارهای عینی برآمده است. سقراط افلاطونی در رساله‌ی فیدون در مورد اثری که آناکساگوراس بر اندیشه‌اش داشته است سخن می‌گوید و در مورد توجه به کارکرد عقل در جهان، خود را مدیون وی می‌داند. همین برتری دادن اندیشه بر محسوسات، علت اصلی جذاب نمودن برداشت افلاطون از طبیعت را تشکیل می‌دهد. افلاطون، نخستین کسی نبود که در جهان باستان به فلسفه اندیشید. پیش از او سنتی چند صد ساله در میان یونانیان که مهاجرانی تازه از گرد راه رسیده بودند، در این مورد وجود داشته است. و این در صورتی است که نخواهیم به دستگاه‌های بسیار پیچیده و پخته‌تر شکل گرفته در گوشه و کنار دیگر جهان -مثل هند، چین و ایران - اشاره کنیم. پیش از افلاطون نیز فلاسفه‌ی بسیاری در یونان زیسته بودند که برای توجیه جهان و تفسیر پدیدارهای حاکم بر آن تلاش می‌کردند و هریک با روشی -معمولا آغشته به اساطیر- از عهده‌ی این مهم برمی‌آمدند. اهمیت افلاطون در این تصویر، مدیون مبارزه‌ای است که با نگرش اساطیری آغاز کرد.

افلاطون نخستین کسی بود که توانست برای جهان توجیهی عقلی فراسازد و بر مبنای همین عقلانیت تفسیرگر، روندها و دگرگونیهای طبیعت را معنا کند. او همچنین نخستین کسی بود که به چهارچوب عقلانی مزبوراصالیتی بیش از موضوع توجیه -یعنی جهان - بخشید و به این ترتیب پایه گذار دوانگاری فلسفی بین روح / ماده شد. دیدگاه اساطیری، دیدگاهی به غایت ساده است. مفهوم اسطوره، به عنوان نظامی انسان ریخت برای توجیه قراردادهای اجتماعی و قوانین طبیعی، در میان مردم جهان باستان کاربردی فراوان داشت. بسط

نشانه‌شناسی حاکم بر روابط انسانی، به فراسوی مرزهای روابط اجتماعی، و تعمیم قواعد قراردادی پدید آمده در زمینه‌ی روابط انسانی، به روابط فراگیرتر فیزیکی و مادی مستقل از انسان، کلید شناخت جهانهای اساطیری است. افلاطون بر این تفسیر ساده‌انگارانه از جهان تاخت، و بدون اینکه تلاش زیادی برای رد آن به خرج دهد، با پیشنهاد دستگاه عقلانی تر و پیچیده تر، زوال آن را رقم زد. افلاطون برای تفسیر آنچه که می‌دید، نظامی نادیدنی از روابط عقلانی و استنتاجی را بنا نهاد، و به عنوان گامی بزرگ، در میان این دو گزینه -جهان مادی محسوس در خارج و جهان تبیین‌گر معقول در ذهن -دومی را برگزید و اصالت و مرکزیت را به عقل و نمادهای کلی و عام کارکردش داد.

مهمترین کلیدواژه در جهان‌شناسی افلاطونی، واژه‌ی مثال است. این واژه در شکل یونانی‌اش به صورت εἶδος نوشته می‌شود و در زبانهای اروپایی امروزی به idea تبدیل شده است. این واژه برای نخستین بار در رساله‌ی فیدون دیده می‌شود و بر عناصر وابسته به حدهای کلی برآمده از مفاهیم عام دلالت می‌کند. برای افلاطون، مثال مفهومی کاملاً عینی بوده است، و با این وجود نمودی زبانشناختی هم داشته است. بنابر مثالی مشهور، علت شباهت همه‌ی اسبها با هم، این است که همگی از مثال اسب بودن بهره‌مندند، و چنین چیزی در مورد پدیدارهای دیگری مانند تخت و اسلحه هم تکرار شده است. در رساله‌ی مهمانی، می‌بینیم که همین مفهوم مثال به موضوعاتی انتزاعی مانند زیبایی هم بسط یافته است و نقطه‌ی اوج این تعمیم را در قوانین و جمهور می‌بینیم که خیر و نیکی هم دارای مثل ویژه‌ی خود فرض می‌شوند. به این ترتیب مثل نامی بوده که در ابتدا بر نام یک طبقه‌ی مفهومی دلالت می‌کرده است. مثالها مفاهیمی عینی و واقعی پنداشته می‌شده‌اند. یگانه، تقسیم‌ناپذیر، خودبسنده و مستقل از هستنده‌های دیگر بوده و در چهارچوب زمانی / مکانی اسیر نبوده‌اند. این استقلال مثال از مکان، بدان معناست که نمی‌توان حضور فیزیکی و مکان مند مثل در اشیایی را که از آن بهره‌دارند نتیجه گرفت. به این ترتیب مثال اسب چیزی نیست که در مختصات مکانی

همه‌ی اسبهای روی زمین توزیع شده باشد. از سوی دیگر ساده‌انگارانه خواهد بود اگر این استقلال از مکان را به معنای ذهنی بودن و غیرواقعی بودن مثالها، یا تعلقشان به مکانی مجزا و متفاوت در نظر بگیریم.

در واقع افلاطون مثالها را عینی‌تر از اشیا و پدیده‌های فیزیکی عادی فرض می‌کرده است، و قرارگاهشان را نوعی جهان مقدس و فرازین می‌دانسته است که جهان فیزیکی و محسوس ما چیزی جز سایه‌ی آن نیست. ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه‌اش به این نکته اشاره می‌کند که سقراط هم مفهوم مثال را به کار می‌گرفته است، اما آن را به عنوان چیزی مستقل و خودبسنده فرض نمی‌کرده است. معلم اول در همان کتاب به این نکته اشاره می‌کند که افلاطون نخستین کسی است که مثال را از ماده جدا کرد و هستی مستقلی را به آن نسبت داد. با توجه به رقابتی که بین ارسطو و استادش برقرار بوده است، شاید بتوان این تعریف ضمنی از ابتکار افلاطون را درست انگاشت و امتیاز نوآوری مزبور را - با تمام افتخارات آکوناسی و ناسزاهای نیچه‌ای‌اش - به افلاطون داد. با این وجود، ردپایی از مفهوم صدور که بسیار مورد علاقه و اقبال فلاسفه‌ی نوافلاطونی است و از راه آثار فلوطین به فلسفه‌ی اسلامی هم راه یافته، در آثار اصلی افلاطون دیده نمی‌شود و این معنا را باید اختراع افلاطونیان مسیحی بعدی دانست.

به این ترتیب، آنچه که به صورت مثال شهرت یافت، چیزی جز اتمهای کل و مورد واری عقل نبود. مثال‌ها واحدهای معنایی بودند که در نظام نشانگان عقلانی مورد نظر افلاطون، به عنوان آجرهای سازنده‌ی مفاهیم کاربرد داشتند. این آجرها، به زودی برای فیلسوف عقل‌گرای ما به قدری اهمیت یافتند که معماری خانه را فدای زیبایی مثالها کرد و از آنجا که فیلسوف ما به استحکام خانه بیش از آسایش ساکنانش اهمیت می‌داد، کاخ عقلانی جهان خویش را تو پر ساخت! علت پایبند شدن افلاطون به مفهوم مثال به طور قطعی معلوم نیست، اما می‌توان به سادگی دلیلی قانع‌کننده را برای آن یافت. می‌دانیم که افلاطون در روزگار انقلابهای اجتماعی و دگرگونیهای فرهنگی و سیاسی ریشه‌ای زندگی می‌کرده است و در این زمینه بخش

مهمی از اقتدار اشراف منشانه‌ی قدیمی خانوادگی خود را هم از دست داده بوده است. قول پوپر در اینجا معقول به نظر می‌رسد که نفرت افلاطون از تغییر و دگرگونی را به شرایط زمانه‌ی خودش مربوط می‌داند. گویا افلاطون در این جهان زیر و رو شده و فاقد ارزشهای اخلاقی، به دنبال تکیه گاهی محکم و استوار می‌گشته است، و این تکیه گاه را به ضرورتی که در تجربه هایش ریشه داشته، ثابت و ایستا می‌پنداشته است. مثال واحدی عقلانی و تغییرناپذیر است که تمام این ویژگیها را دارد، و علاوه بر فایده‌ی نظری، می‌تواند به عنوان مبنایی برای تعریف یک جهان مینویی تغییرناپذیر عقلانی هم به کار رود. اگر در چشم اندازی تاریخی به کارکرد مفهوم مثال در آثار افلاطون نگاه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که این واژه در ابتدا برای او دلالتی ارزشی داشته است و بعدها به تدریج به تمام پدیده‌های محسوس و انتزاعی تعمیم یافته و حالتی فراگیر پیدا کرده است. بنابر آنچه که از سایر هم عصران افلاطون نقل شده، و چنانکه در آثار نخستین او دیده می‌شود، این واژه در نزد سقراط به عنوان نوعی نشانه‌ی ارزش گذارانه کاربرد داشته است و این محوریت خود را در جهان شناسی افلاطونی فاقد بوده است. با این وجود، مفهوم مثال به دلیل امکانات ارزشمند و گره گشایی که در اختیار افلاطون قرار می‌داد، به زودی به ابزار اصلی دست فیلسوف تبدیل شد و برای تفسیر مفاهیم در هر سه قلمروی هستی شناسی، اخلاق و زیبایی شناسی به کار گرفته شد. با وجود تعمیم افراطی این مفهوم در آثار واپسین افلاطون، باز هم ردپاهایی از قراردادهای ارزش گذارانه را در آن می‌بینیم. در پارمنیدس، که از نوشته های دوران پیری افلاطون است، هنوز سقراط را در حالی می‌بینیم که در اسناد مفهوم مثال به تمام اسامی معنا تردیدی کند و پدیده‌هایی بی‌ارزش و پست مانند گل و مورچه را به صراحت فاقد مثال می‌داند. اگر بخواهیم دیدگاه افلاطون در مورد رابطه‌ی مثال / اشیا را دقیقتر تحلیل کنیم، به چنین تصویری می‌رسیم:

افلاطون پیدایش اشیا را با اتحاد دو بخش متفاوت همراه می‌داند. نخست ماده و دوم صورت. ماده (ηυλη) عبارت است از زمینه ای نادیدنی و بی‌شکل و فاقد وجوه تمایز از سایر اشیا، که به عنوان

مصالح سازنده ی همه ی اشیا عمل می کند.

صورت (μορφή) همان چیزی است که باعث تمایز اشیا از یکدیگر می شود. این عنصر تمام صفات ظاهری و ویژگیهای ریختی و محسوس اشیا را در بر می گیرد و همان چیزی است که امکان جدا کردن اشیای گوناگون را از هم می دهد. در رساله ی تیمائوس، جهان مثالها به عنوان جهانی از رونوشتهای غایی و فرازین معرفی می شود که معمار هستی بر اساس آنها ماده و صورت را با هم ترکیب می کند و اشیا را پدید می آورد. به این ترتیب هرپدیداری در جهان مادی از سه بخش تشکیل شده است. الگویی در جهان مثالها که شکل غایی و نهایی آن را تعیین می کند، ماده ای که وجود فیزیکی آن را تضمین می کند، و صورتی که ویژگیهای متمایزکننده ی آن را از سایر پدیدارها تضمین می نماید.

افلاطون در رساله ی خود این سه عامل را به عنوان پدر، مادر و فرزند مورد اشاره قرار می دهد. اما این تصویر از جهان مادی، که با تحویل کردن اصالت آن به جهانی انتزاعی از مثالها همراه است، ایرادهای هستی شناختی فراوانی را به دنبال خواهد داشت. مهمترین ایراد، که توسط خود افلاطون هم مورد بحث قرار گرفته، مشکل جدایی (خوریسموس) بین جهان مثالها و جهان مادی است. اگر جهانی مانند جهان مثالها وجود داشته باشد که جاودانه و فرازمانی و فرامکانی و غایی باشد، باید اصالت وجودی بیشتری نسبت به جهان محسوس ما داشته باشد، و این چیزی است که افلاطون به صراحت پذیرفته است. اما در این حالت، ارتباط جهانی که تا این اندازه با جهان محسوس ما متفاوت است، و دنیای آشنای مادی ما کدام است؟ جدایی بین جهان مثالها و جهان مادی، نسخه ای باستانی از همان مشکل دوانگارانهای مشهور است. مشکلی که در طول تاریخ بارها به اشکال گوناگون صورتبندی شده است. از جمله اینکه: اگر روح و جسم اینقدر باهم تفاوت دارند، چطور با هم ارتباط دارند؟ اگر ذهن و عین تفاوتی ذاتی و جوهری داشته باشند، مستقل از اینکه کدامیک اصیل تر باشد، ارتباطشان را چگونه می توان توجیه کرد؟ و . .

در رساله‌ی پارمنیدس، سقراط می‌کوشد تا پاسخی در خور برای این اشکال بیابد. به همین دلیل هم دوامکان را برای تفسیر این ارتباط بیان می‌کند. یک امکان، تقلید (μιμεσις) است. به این معنا که اشیای مادی با تقلید از نسخه‌ی مثالی خود ساخته شده باشند. در این حالت مثال، الگو (παραδιγματα) و اشیای رونوشت (ομοιοματα) آنها فرض می‌شوند. بر مبنای تیمائوس هم می‌توان دمیورژ را به عنوان واسطه‌ای که بر مبنای همان نقشه‌ی مثالی اشیا را ساخته است، در نظر گرفت. در این تفسیر، شباهت بین اشیای هم طبقه، نشانی است از حضور مثالی مشترک در آنها، به این شکل که مثلاً همه‌ی اسبها، به دلیل داشتن شباهتهایی نهادین بایکدیگر، دارای نقشه و ساختی مشترک پنداشته می‌شوند، که مثل اسب فرض می‌شود. این توجیه از ارتباط ماده و مثال، اشکالات زیادی را ایجاد می‌کند.

یک اشکال مشهور، همان است که خود افلاطون در رساله‌ی پارمنیدس از زبان این فیلسوف ذکرش کرده است. اگر مفاهیم انتزاعی مانند سفیدی هم دارای مثال باشند، و مثال سفیدی لازمه‌ی شباهت تمام چیزهای سفید با هم باشد، پس باید مثال دیگری هم وجود داشته باشد که ارتباط مثل سفیدی و تمام چیزهای سفید را بیان کند. یعنی اگر مبنای ارتباط مثال سفیدی و پدیدارهای سفید شباهتشان باشد، برای خود شباهت هم مثالی لازم است که شباهت بین مفهوم شباهت و سفیدی را توضیح دهد، و این کار را تا بی‌نهایت می‌توان ادامه داد. تفسیر دوم، بهره‌مندی (μετεξις) است. یعنی تمام اشیای شبیه به هم به دلیل بهره‌مندی از مثالی یکتا به هم شبیه شده‌اند. به این ترتیب اسبها به این دلیل به هم شبیه‌اند که همه‌شان از مثال اسب بهره‌مندند. اما این تفسیر هم ایرادهای زیادی ایجاد می‌کند. اگر بخواهیم باز هم از آثار افلاطون شاهد بیاوریم، باید به قیاس دو حدی‌ای که پارمنیدس در همین رساله طرح می‌کند اشاره کنیم. اشیا، یا از تمام مثال مربوط به خود بهره‌مندند، و یا تنها از بخشی از آن بهره‌می‌برند. اگر اشیا از تمام مثال بهره‌مند باشند، تمام مثال‌ها در اشکال گوناگونی پدیدار می‌شود، و بنابراین مثال حالتی متکثر پیدا می‌کند، که با تعریف مثل و دگرگون‌ناپذیری آن

در تقابل قرار می‌گیرد. از سوی دیگر اگر اشیا تنها از بخشی از مثال بهره مند باشند، تقسیم پذیر بودن مثال از آن نتیجه می‌شود که خود به معنای کثرت در آن است و بار دیگر چنین تعارضی ایجاد می‌شود. علاوه بر این اشکالات دیگری هم وجود دارد.

مثلا در این حالت اشیایی که با هم برابرند به دلیل داشتن چیزی کمتر از "برابری" با هم برابر فرض می‌شوند! به این ترتیب مشکل رابطه‌ی جهان مثلها و جهان مادی، به صورت معمایی جلوه گر می‌شود. مثالها در واقع نمادهایی از کلیت و مفاهیم کلی و عام هستند، و رابطه‌ی بین این طبقه با پدیدارهای محسوسی که همه جزئی هستند، نیازمند توضیح است. افلاطون بدون تردید بر این اشکال فلسفه‌اش آگاه بوده است و تلاش فراوانی هم برای پاسخ دادن به آن کرده است. افلاطون با توجه به مفهوم طبقه‌ای مثال، و ارتباط سلسله مراتبی آنها با یکدیگر، نوعی نظام شبکه‌ای از مثالها را در نظر گرفته است که از مفاهیم عام و کلی شروع می‌شود و در سطح پدیدارهای جزئی پایان می‌یابد. مثلاً مثال جانور، در زیر طبقه‌ی خود مثال اسب را دارد که آن هم در زیر طبقه‌ی خود نمونه‌های جزئی فراوانی را شامل می‌شود که رخس و بوسفالوس (8) نمونه‌هایی از آن هستند. به این ترتیب طبقه‌ی مثالها که موضوع شناخت حقیقی (ἐπιστήμη) هستند به طبقه‌ی اشیای محسوس که به ادراکات خطاپذیر (δόξα) و حسی (αἴσθησις) مربوطند متصل می‌شوند.

آشکار است که این راهکار به عنوان روشی شناخت شناسانه می‌تواند مفید باشد و استنتاج مفاهیم جزئی از کلی را نتیجه دهد. اما به عنوان راه حلی هستی شناسانه، نمی‌توان برایش ارزش قایل شد و به شکلی که در فلسفه‌ی افلاطون بیان شده، گره‌ای را از مشکل خوریسموس نمی‌گشاید. با این وجود، ارتباط بین جهان مثالها و جهان محسوس، با سلسله مراتبی از وجودها توضیح داده شده است، که ذکرش در اینجا مفید تواند بود. افلاطون، هستی را به دو بخش تقسیم می‌کند: عالم محسوس (δόξαστα) که پست و تغییرپذیر و غیراصیل است، و عالم معقول (νοητα) که فرازین و برتر و اصیل است.

پست ترین شکل از هستی محسوس، به گمان افلاطون عبارت است از تصاویر و سایه‌ها و شمایل‌ها یا اشباح (ιχονησ) که از اندرکنش سایر هستنده‌ها با هم پدید می‌آیند و بسیار دگرگون پذیر و ناپایدارند. شکل اصیلتر جهان محسوس، از اشیای جاندار و بیجان و پدیدارهای فیزیکی آشنا تشکیل یافته است. اما این‌ها هم به عنوان رونوشتها و سایه‌هایی از آنچه که در جهان مثل می‌گذرد و در نظر گرفته می‌شوند بنابراین اصلتی ندارند. جهان معقول، از دو بخش تشکیل شد است. بخش فرودین که مفاهیم ریاضی (μαθηματικά) را در برمی‌گیرد، و بخش فرازین که همان جهان مثل باشد و مفاهیم اولیه و بنیانی (αρχαε) را در بر می‌گیرد.

افلاطون این جهان طبقاتی خود را بر مبنای متافیزیکی آشنا و دقیق بنیاد نهاده است. در میان آثار افلاطون، تیمائوس مهمترین کتابی است که به داستان آفرینش و جهان‌شناسی تاریخی می‌پردازد. در این کتاب، از خدایی به نام دمیورژ نام برده شده که آفرینشگر جهان نیست، و با این وجود تبدیل آشوب اولیه (χάος) به جهان منظم (κόσμος) به دست او انجام می‌شود. دمیورژ به عنوان نوعی واسطه‌ی تبدیل کننده‌ی جهان نامعقول (هاویه) به هستی معقول (کیهان) معرفی می‌شود و به این دلیل می‌توان به سادگی آن را به عنوان نماد عقل و خرد کیهانی در نظر گرفت.

دمیورژ، نزدیکترین واژه به خدا در آثار افلاطون است. ناگفته نماند که یونانیان هرگز خودشان مفهوم خلق از عدم را کشف نکردند و در نهایت هم آن را از اساطیر آفرینش سامی / مسیحی وام گرفتند. یعنی هنگامی که در آثار یونانی در مورد آفرینش و پیدایش جهان چیزی می‌خوانیم، سر و کارمان با نیرویی است که بی‌نظمی اولیه را به نظم تبدیل کرده باشد، و حرفی از پیدایش هستی از نیستی در میان نیست. نظریات افلاطون هم در این زمینه استثنا محسوب نمی‌شود و رنگ عقاید جامعه‌اش را به خود گرفته است. علاوه بر این خدای صنعتگر، افلاطون به مجموعه‌ای متنوع از موجودات آسمانی دیگر هم اشاره می‌کند. در قوانین از

موجوداتی برتر از انسان و پست تر از خدایان به نام دژمون‌ها صحبت می‌کند، و در بسیاری از موارد -معمولا به استعاره - از اساطیر رایج در یونان آن روزگار ذکری به میان می‌آورد.

افلاطون نگرشی خردگرا و عقل محور نسبت به خدایان باستانی یونانی داشته است و بسیاری از اساطیر معروف -مانند پدرکشی کروونوس و نیرنگ بازی زئوس در جریان نبرد تروا- را رد می‌کرده و غیراخلاقی بودن مضمون آنها را با کمال خدایان در تضاد می‌دیده است. یک نمونه‌ی مشهور آن را در رساله‌ی اوتیفرون می‌بینیم که اسطوره‌ی کشته شدن اورانوس به دست پسرش ساتورن مخالف عقل دانسته شده و رد شده است. با این وجود در هیچ جا استخوانبندی اساطیر یونانی را رد نکرده است و دلیلی در دست نیست که به وجود خدایان معتقد نبوده باشد. در رساله‌ی فیدون، در مورد بقای روح انسانی بحثهایی وجود دارد، و در آنجا سقراط را می‌بینیم که بانظریه‌ی فناپذیری روح و ریشه داشتن این مفهوم در هماهنگی بین عناصر بدن -نظریه‌ای به شدت امروزی و مدرن - می‌آغالد و روح را مفهومی انتزاعی و فرازین می‌داند.

دلایلی که افلاطون برای اثبات بقای روح ارائه می‌کند عبارتند از: تذکر (αναμνησις) که نشانگر وجود روح پیش از زایش بدن است. در بخش مشهوری از رساله‌ی منون، سقراط را در حالی می‌بینیم که برده‌ای بی‌سواد را برای نتیجه‌گیری یک قضیه‌ی هندسی ساده راهنمایی می‌کند، و بدون دانستن علم هندسه به پاسخ درست می‌رسد. چنانکه از کتاب دهم جمهور بر می‌آید، نظریه‌ی آغشته به اسطوره‌ی افلاطون این بوده که روح همه‌ی انسانها پیش از تولد در جهان مثالی حضور داشته و با حقیقت مطلق در ارتباط بوده اند. اما به هنگام باز زاییده شدن جرعه‌ای از آب رودخانه‌ی فراموشی (λήθησις) می‌نوشند و به هنگام تولد همه چیز را از یاد می‌برند.

به این ترتیب وجود دانش پیشینی به استقلال روح از بدن منتهی شده است. دلیل دوم، توانایی روح ماست برای واری و درک مثل که به جهانی روحانی و غیرمادی تعلق دارند. به همین دلیل هم جنس روح

باید با مثلها نزدیکتر باشد تا ماده. دلیل سوم، خودبسندگی حرکت در روح است که به عنوان دلیل محکم در قوانین مورد بحث قرار گرفته است. در این کتاب، حرکت به عنوان شکلی جنینی از نظریه‌ی علیت مورد بحث قرار گرفته و حرکت تمام اشیای متحرک به جنبنده‌هایی خارج از خودشان نسبت داده شده است که توسط زنجیره‌ای از روابط علی به جهان فرازین ساکن و بی‌تغییر منتهی می‌شوند. در این میان، روح تنها چیزی است که خودش حرکت می‌کند و حرکتش وابسته به جنبنده‌ای دیگر نیست، پس باید به این ترتیب جاویدان فرض شود.

از سوی دیگر، علت مرگ هرچیز، فساد دانسته شده، و علل فساد روح عبارتند از نادانی و ترس و ستم و زیاده روی، اما می‌بینیم که عمر افراد نادان و دانا و ستمگر و عادل تفاوت مشخصی با هم ندارد. به این ترتیب باید روح را فسادناپذیر دانست و بقایش را مداوم فرض کرد. به این ترتیب، افلاطون یکی از نخستین کسانی است که جهان مادی و جهان معنوی را در برابریکدیگر قرار داد و به جای آنکه عالم معنا را به عنوان انتزاعی نظری از پدیدارهای محسوس و واقعی خارجی در نظر بگیرد، به گزینه‌ای معکوس روی آورد و جهان روح و مثل را مبنا گرفت تا جهان محسوس را به عنوان سایه‌ای ناپایدار و متغیر از آن نتیجه بگیرد. با این شعبده، افلاطون توانست برای مفهوم دگرگونی و تغییر که آنهمه مورد تفرش بود جایگزینی بیابد و از میان نظرات ضد و نقیض هراکلیتوس و پارمنیدس -یعنی دو فیلسوفی که به شدت از آنها تاؤثیر پذیرفت، راهی میانه بیابد. هراکلیتوس چنانکه می‌دانیم، به دگرگونی جهان معتقد بود و تغییر را قانون بنیادین هستی می‌دانست. او و سایر پیروان آبدرایبی‌اش این امکان را یافتند تا برای مدتها پدیده‌های محسوس را بر مبنای این اصل ذاتی و تغییر، توضیح دهند. اصلی که با تجربیات روزانه‌ی آدمیان همخوانی کاملی داشت. پارمنیدس و پیروان دیگرش در شاخه‌ی فلسفی الیایی، دیدگاهی برعکس هراکلیتوس داشتند. پارمنیدس با توجه به ناممکن پنداشتن عدم، و پور پنداشتن تمام هستی، تغییر را ناممکن می‌دانست و نمودهای ظاهری

حضور آن را در جهان موهوم و خطاآمیز می‌پنداشت.

افلاطون در این میان موضعی بینابینی داشت. از سویی نمی‌توانست موهوم پنداشتن جهان محسوس را بدون به دست دادن دلیلی عقلانی برای تفسیر چگونگی ساز و کار این توهم بپذیرد، و از سوی دیگر از تغییرگرایی هراکلیتوسی، با وجود جاذبه‌ی تجربی مشخصش، متنفر بود. پس راهی میانه را برگزید. او برای حل مشکل به وجود دو جهان دست یازید، وجود حرکت را به جهانی مادی و محسوس و پست و سایه مانند منسوب کرد، و ثبات و ایستایی محبوب خود را به جهانی معقول و نادیدنی و مثالی مربوط دانست، که ادراکش کاری کارستان است و تنها از فیلسوفان و حکیمان بزرگ ساخته است. به این ترتیب دو جهان مادی و معنوی، پویا و پایا، در توازی با یکدیگر زاده شدند، و بین این دو دیدگاه باستانی آشتی برقرار کردند.

هرچند مشکل جدایی بین این دو جهان، و پلی که منطقاؤ باید در میانشان وجود می‌داشت، تا آخر دامان فلسفه‌ی افلاطون، و پیروانش را - تا هگل - رها نکرد. افلاطون، در سالهای آخر عمرش به شدت زیر اثر فرقه‌ی فیثاغورسیان قرار گرفت و به همین دلیل هم رنگ عقاید ایشان را می‌توان در واپسین آثار وی دید. آکادمی هم در این سالها زیر اثر عقاید شاگردانی که به مکتب فیثاغورسیان گرایش داشتند مسیری موازی با افکار استاد را می‌پیمود و به این ترتیب ما نوعی ریاضی زدگی را در واپسین آثار افلاطون می‌بینیم. ارسطو در متافیزیک خود می‌نویسد که افلاطون در نهایت مثال را با عدد یکتا گرفت و وجود اشیا را به بهره مندی یا شباهتشان با اعداد نسبت داد. به این شکل افلاطون از اندیشه‌های ایلیایی اولیه‌ی خود فاصله گرفت و نامحدود ($\alpha\pi\epsilon\iota\rho\nu$) و حد ($\pi\epsilon\rho\rho\rho\sigma$) و پارمنیدسی را فرو نهاد تا عدد فیثاغوری را بگیرد. چنانکه ارسطو نقل کرده، افلاطون پدیدارهای ریاضی گونه را عینی و دارای وجود واقعی فرض می‌کرده و مرتبه‌شان را بین جهان مادی ($\sigma\omega\rho\alpha\tau\alpha$) و جهان مثلها و عناصر اولیه ($\alpha\rho\chi\epsilon\iota$) می‌دانسته است.

به روایت او، متعلق‌های ریاضی به دلیل تغییرناپذیری و ازلی و ابدی بودنشان به مثل و به دلیل

تکثرشان به مواد محسوس شباهت داشتند. با این وجود، چنین به نظر می‌رسد که دیدگاه اصلی افلاطون کمی پیچیده تر از این بوده باشد. به این ترتیب که عناصر ریاضی را در صورتی که به عنوان مبنای استدلال عقلانی فرض شوند و حالتی بدیهی داشته باشند موجود می‌دانسته و در غیر این صورت آنها را به عنوان بخشهایی جزئی از یک رشته‌ی استنتاجی به قلمرو شناخت عقلانی (νοησις) مربوط می‌دانسته است.

چنانکه می‌دانیم، در دوران افلاطون، کاربرد اعداد اصم در نظریه‌ی اعداد شناخته شد و ضربه‌ای مهلک بر دیدگاه عدد محور فیثاغورسی وارد کرد. افلاطون بدون تردید در مورد این مشکل اطلاعات کافی داشته است. چرا که مربعی با ضلع واحد را می‌شناخته و می‌دانسته که قطر آن (ریشه‌ی دوم دو) با وجود تعلق به جهان محسوسات، فاقد ما به ازای شناخته شده در جهان اعداد است. این برای دیدگاه فیثاغوری که اعداد را بنیان فیزیک جهان می‌دانست، خطری بزرگ بود و از نظر تاریخی باعث رکود شدید آن هم شد. با این همه، افلاطون به قدری دلباخته‌ی عقلانیت ریاضی گونه بود که نتوانست از امید یافتن بنیادهای ریاضی برای جهان دل بکند. او دوست و شاگردی به نام اقلیدس داشته، و هندسه را به عنوان ابزاری سودمند برای تعریف عقلانی نظام هستی مورد استفاده قرار می‌داده است. اقلیدس توانست به زودی این بنیاد نظری را صورتبندی کند، و خود افلاطون هم در متصل کردن این هندسه و نظریه‌ی اعداد فیثاغورسی تلاش فراوان به خرج داد. می‌دانیم که افلاطون چهار عنطر مشهور در جهان یونانی باستان را به دلیل تغییرپذیری شان به عنوان مثال قبول نداشت و آنها را به عنوان کیفیات در نظر می‌گرفت. با این وجود به حضور اتمهایی هندسی در این کیفیات چهارگانه معتقد بود که در نظر نخست به رونوشتی از دیدگاه دموکریت شبیه به نظر می‌رسد. در مورد رابطه‌ی این دو فیلسوف و نزدیکی عقایدشان بحثهای فراوان وجود دارد پرداختن به آن زمانی دیگر را می‌طلبد. برای درک دیدگاه هندسه گرای افلاطون همیتقدر کافی است که به دیدگاهش در مورد اتمهای سازنده‌ی این کیفیتهای چهارگانه توجه کنیم. می‌دانیم که افلاطون -یا شاگردانش در آکادمی - کاشف حجمهای هندسی منتظم کاملی

بودند که امروز با نام احجام افلاطونی شهرت دارند.

افلاطون اتمهای مواد را به این شکلها تصور می‌کرد و وجودچنین بنیان هندسی کاملی را دلیل بر حکمرانی عقل بر جهان می‌دانست. او معتقد بود که اتمهای خاک مکعب، اتمهای آتش هرمی، اتمهای باد هشت وجهی، و اتمهای آب بیست وجهی هستند. برخورد و فساد می‌توانستند این اتمها را به بخشهای کوچکتر بشکنند. مثلاً هشت وجهی هوا می‌توانست به دو هرم آتش تبدیل شود و این توصیف هندسی سوختن اجسام بود. در این میان فقط اتمهای خاک استثنا بودند. چون تقسیم شدنشان به دو نیم، هرمهایی راست گوشه را به دست می‌داد که از تولید هشت یا بیست وجهی ناتوان بودند. به همین ترتیب، افلاطون فلزات را ترکیبی از آب محکم و درخشان و کمی خاک می‌دانست، و روند زنگ زدگی را به عنوان جدا شدن تدریجی این دو ازهم می‌فهمید.

زیست‌شناسی افلاطونی هم داستان جالبی برای خود دارد. افلاطون معتقد بود که تنها جانداران کامل و برتری که ارزش ساخته شدن به دست دمیورژ را دارند، آدمیان هستند، و پیدایش بقیه‌ی جانداران را از زوال و انحطاط این انسانهای اولیه نتیجه می‌گرفت. او در تیمائوس به چگونگی ساخته شدن بدنهای انسانها به دست دمیورژ اشاره می‌کند، و حکایت می‌کند که چگونه در اثر مرور زمان انحطاط و زوال در این آفریدگان راه می‌یابد و از انواع گوناگون انسان، گونه‌های فراوان جانوران پدیدمی‌آیند. او پرندگان را حاصل تغییر شکل مردمان بی‌آزار، ولی ساده اندیش و فریفته‌ی محسوسات می‌دانست. جانوران خشکی زی را از مردم پست و فرومایه و وابسته به طبقات زیرین جامعه مشتق می‌دانست، و دگرگونی پست‌ترین و نادان‌ترین مردم را به پیدایش صدفها و ماهیهای آبی متصل می‌کرد.

آدمیان هم به نظر او دارای چهار نژاد بودند. نسل زرین که در هنگام حکومت کرونوس بر زمین می‌زیستند و حاکمان و فیلسوفان برجسته‌ی آرمانشهرهای او از نژاد ایشانند، نسل نقره‌ای که پس از ایشان

آمدند و در روزگار زئوس پدید آمدند، پس از آنها هم نسلهای آهن و مس قرار دارند که به روزگار پهلوانی مربوط می‌شوند و تاریخ مدون با ایشان آغاز می‌شود. افلاطون دیدگاهی طبقاتی و نژادپرستانه در مورد برتری و پستی آدمیان داشت و چنانکه خواهیم دید در آرمانشهر خود دو طبقه‌ی متمایز اصلی را قایل شده بود. طبقه‌ی فرادست که از مردمان نسل زرین و سیمین پدید آمده بودند، و طبقه‌ی فرودست که مردمانی از نسل مس و آهن بودند. افلاطون آمیزش نژادی و طبقاتی این افراد با هم را به شدت ممنوع کرده است و این را سرآغاز دگرگونی و بنابراین تباهی در شهر خود می‌داند. به این ترتیب می‌بینیم که زیست‌شناسی افلاطونی هم به شدت زیر تاثیر عقیده‌ی محکمش در مورد تباه‌کنندگی تغییر واقع شده است و هرگونه تغییری، حتی در میان جانداران را با زوال و فساد برابر می‌داند. این تغییرهراسی (dynophobia)، مهمترین بنیاد درک جهان‌شناسی افلاطونی است.

دوم: شناخت‌شناسی گفتار

کاپلستون می‌نویسد: "هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی افلاطون از هم تفکیک ناپذیرند." و من نیز با او موافقم. به سختی می‌توان آرای این فیلسوف در مورد شناخت را، از آنچه که در مورد طبیعت جهان وهستندها گفته است، تفکیک کرد.

چنانکه می‌دانیم، افلاطون بیست و چهار رساله‌ی فلسفی دارد که اصالتشان مورد پذیرش همه‌ی متخصصان است. از این میان، رساله‌ی تئتوس به طور خاص در مورد شناخت‌شناسی است و در رساله‌های دیگری مانند منون، گریاس، پروتاگوراس، و کراتولوس هم به نظریه‌ی معرفت افلاطونی پرداخته شده است، و اینها جدای از اشاراتی است که در جمهور، قوانین، و تیمائوس در این زمینه وجود دارد. در تمام این رساله

ها، مفهوم شناخت، با هستی‌شناسی ویژه‌ی افلاطونی پیوندخورده است. شاید بهتر باشد بحث را با پرداختن به کلیدواژگان به کار گفته شده در این رساله‌ها آغاز کنیم. واژه‌ای که افلاطون برای نامیدن حقیقت به کار می‌برد، **Aletheia** است که طبق نظر هایدگر از دو بخش **A** به معنای پیشوند نفی، و **letheia** به معنای فراموشی و پوشیدگی تشکیل شده است. این واژه از بن **lethe** گرفته شده است که در یونانی باستان فراموشکاری و پوشیده شدن معنا می‌داده است. همین واژه را در لاتین به صورت **lateo** و به معنای پنهان شدن می‌بینیم. در انگلیسی و فرانسه‌ی امروزی هم واژه‌ی **latent** به معنای نهفته و پوشیده را از همین ریشه داریم. هومر در منظومه‌های حماسی خود این واژه را تنها در مورد حقیقتی که به شنیدن و گفتن سخن مربوط باشد به کار برده است. در میان فلاسفه‌ی پیش سقراطی هم چنین کاربردی را می‌بینیم، و حتی خود افلاطون هم در بیشتر جاهایی که این مفهوم را به کار گرفته، وجود حقیقت در گفتاری را مراد می‌کرده است و معمولاً آن را با واژه‌ی کلام معقول (**logos**) همراه می‌کرده است.

اگر بخواهیم این واژه را به مترادفی تحویل کنیم، می‌توانیم از کلمه‌ی گشودگی یا آشکارگی استفاده کنیم. اگر بخواهیم روند رشدتاریخی این معنا را بررسی کنیم، به چنین تصویری می‌رسیم. هومر این واژه‌ی حقیقت یا آشکارگی را به عنوان نوعی صفت اخلاقی و نه فلسفی و با معنای بیان همه‌ی امر واقع، بدون پرده‌پوشی و از قلم انداختن چیزی به کار گرفته است. پارمنیدس، همین واژه‌ی **Alethei** را برای اشاره به امر واقعی که کامل و کلی بیان شود به کار گرفته و گام بزرگی را در شخصیت زدایی از این مفهوم برداشته به شکلی که این واژه پس از او به طور مجرد برای مفاهیم و نه بیان کنندگانشان به کار گرفته شده است. پارمنیدس چنانکه می‌دانیم به برتری کلیت بر اجزا معتقد بود. او مفهوم حقیقت را به عنوان نوعی هنجار اهورایی که مبنای درک آدمیان از جهان را تشکیل می‌دهد در نظر گرفت، هنجاری که امکان بیان مفاهیم کلی را فراهم می‌کرد و از این راه درک جهان را برای بشر ممکن می‌ساخت. افلاطون نیز کاربردی مشابه را از

حقیقت در نظر داشته است. با این تفاوت که با روش دیالکتیکی ویژه‌ی خود، تمایزی صریح را بین این مفهوم و واژگان دیگری که معنایی نزدیک بدان دارند ذکر کرده است. در رساله‌ی اوتیفرون، تمایزی بین واژه‌ی حقیقت و خوب (pagkalos, kallista, kalos) و حقیقت و درست (orthos) را قایل شده است. در کتاب دهم جمهور، سقراط را می‌بینیم که در مورد سرنوشت ارواح مردگان با دوستانش صحبت می‌کند. او از سرزمینی به نام سرزمین حقیقت (aletheia) سخن می‌گوید که مردگان پس از مرگ به آنجا می‌روند و بدنهای مجاز برای طی کردن زندگی بعدی شان را انتخاب می‌کنند. افلاطون سپس از ورود این ارواح به جهانی به نام جهان فراموشی (letheia) حکایت می‌کند که با عالم ذر در متون شرقی برابر است. در این جهان میانی، ارواح زندگی گذشته‌ی خود را از یاد می‌برند و بار دیگر در بدنی تازه زاده می‌شوند. با توجه به جناسی که بین دو واژه‌ی حقیقت و فراموشی در این متن به کار گرفته شده است، آشکار است که افلاطون به معنای ریشه‌ی aletheia توجه داشته و آن را در حد استفاده از چنین جناسی جدی می‌گرفته است. در رساله‌ی سوفسطایی افلاطون را با مشکلی انتزاعی روبرو می‌بینیم، اگر بنابر استدلال پارمنیدس، فقط وجود هستی داشته باشد و عدم ناموجود باشد، تولید واژگان و مفاهیم تنها در مورد هستنده‌ها و آنچه که هست ممکن خواهد بود. در این حالت تولید کردن گفتارهای نادرست ناممکن خواهد شد، و به این ترتیب شرایط امکان مورد نیاز برای تولید گزاره‌های نادرست به یک معما تبدیل می‌شود. این در واقع مسیری است که از شاهراه هستی‌شناسی پارمنیدسی - که بسیار بر افلاطون جوان مؤثر بود - به بن بست شناخت شناختی‌ای به این بزرگی منتهی می‌شود. گره‌ی موجود در این بحثها سقراط را به پذیرش این نظریه هدایت می‌کند که ساختن گزاره‌هایی در مورد آنچه که وجود دارد و آنچه که نیست ممکن است، و جوهره‌ی حقیقت، انطباق محتوای گزاره و واقعیت خارجی است. این همان حرفی است که بعدها از سوی ارسطو هم مورد پذیرش قرار گرفته و تا به امروز هم در نظریه‌ی انطباقی راستی باقی مانده است. در رساله‌ی کراتولوس، یک جمله به دو دسته‌ی راست

(alethe) و نادرست (pseude) تقسیم می‌شود. در اینجا این دو معنی برای اولین بار به عنوان نوعی صفت برای چیزها، و نه شکلی از گفتار و سخن گفتن، به کار گرفته می‌شود. به این ترتیب جمله‌های بیانگر واقعیت خارجی، راست، و گزاره‌ی‌های ناتوان از بیان این واقعیت، نادرست خوانده می‌شوند. این شکل برخورد با راستی، دقیقاً برعکس چیزی است که گرگیاس در رساله‌ای به همین نام ادعا می‌کند، و به دلیل تحویل ناپذیر دانستن واقعیت به گزاره‌های زبانی، بر زبان راندن گزاره‌های راست را ناممکن می‌پندارد. پارمنیدس مفهوم حقیقت را از حالت فراگیر و عام و قدیمی‌اش -در قلمرو زبان - جدا کرد و آن را به تک گزاره‌ها تحویل کرد. به نظر پارمنیدس، حقیقت چیزی مبهم و کلی مانند آشکارگی مفاهیم بر اشخاص و برهنگی صرف واقعیت خارجی نبود. اینها مفاهیمی بودند که تنها به دانش خدایان نسبت داده می‌شدند و امکان اتصال با گزاره‌های مجزا و منفرد به کار گرفته شده در زبان فلسفی آن روزگار رانداشتند. در واقع مفهوم آشکارگی یا حقیقت پیش از پارمنیدس، چنان که گفتیم بیشتر نوعی مفهوم اخلاقی و ارزشی بود و هنوز وجه فلسفی و معرفت‌شناختی پیدا نکرده بود. پارمنیدس با جدا کردن این مفهوم و تجزیه کردنش به مفهوم بیانگری، امکان حقیقت دانستن یک گفتار را مستقل از گوینده‌اش فراهم کرد. افلاطون در همین راه پیشتر رفت و حقیقت را به واحدهایی کوچکتر از گزاره منسوب کرد. او از حقیقی یا غیرحقیقی بودن یک واژه و یک اسم سخن گفت و روند تجزیه کردن و شکستن مفهوم حقیقت را تا حد واحدهای تشکیل دهنده‌ی زبان ادامه داد. درتئوس، سقراط بار دیگر با همان باطنمای رساله‌ی سوفسطایی درگیر می‌شود. کسی که می‌تواند گزاره‌ای را به کارببرد، لزوماً پیش از استفاده از واژگان معنای آنها را می‌دانسته، و بنابراین آنها را درست به کار خواهد برد. به این ترتیب بر زبان راندن جملات نادرست ناممکن می‌شود. یعنی اگر قرار باشد کسی تئودوروس را با تئوس اشتباه بگیرد، باید پیش از آن هر دو را بشناسد، و در این حالت دیگر آن دو را اشتباه نخواهد گرفت. چنانکه دیدیم، یک پاسخ به این مشکل، تقسیم گزاره‌ها به دو گروه راست و نادرست بود و فرضیه‌ی انطباق گزاره

های راست با واقعیت خارجی. راه دیگر توجیه وجود گزاره های نادرست، توجه به مفهوم بازنمایی است. سقراط در تئتوس ذهن راماند مومی می‌انگارد که از پدیدارهای خارجی اثر می‌پذیرد و نقش واقعیت خارجی بر آن بر جای می‌ماند. به این ترتیب امکان تولید گفتارهای نادرست، با امکان بروز اشتباه در بازخوانی نقشهای جای گرفته در ذهن معقول جلوه می‌کند. یونانیان باستان یک باور را گزاره‌ای خاموش در مورد جهان می‌دانستند و یک گزاره را با باوری بیان شده هم‌تا می‌گرفتند. به این ترتیب دو تعریف برای گزاره یا باورنادرست امکان داشته است. یعنی می‌توان یک عبارت را به دلیل بیان نکردن امر واقع، و یا بیان کردن امری ناواقع نادرست دانست. در مورد عبارات دسته‌ی اول، مشکل چندانی وجود ندارد، اما گزاره های که امکان بیان امری غیرواقعی را دارند، به ویژه در زمینه‌ی پارمنیدسی افلاطون که مفهوم عدم را ناممکن می‌دانست، مشکل‌زا محسوب می‌شود. با این وجود، مسئله‌ی گزاره های نادرست آنقدر برای افلاطون مهم بوده که عملاً در رساله‌ی تئتوس با پذیرش امکان تولید گزاره در مورد آنچه که نیست، مفهوم عدم را پذیرفته و به این ترتیب مهمترین اصل مورد پذیرش نیاکان پارمنیدسی‌اش را نقض کرده است. یکی از راهکارهای جالب توجه برای غلبه بر این باطلنمای پارمنیدسی، استفاده از مفهوم مثل است، که در جهان‌شناسی افلاطونی نقشی محوری دارد. چنانکه در رساله‌ی سوفسطایی آمده است، هر مثال عبارت است از طبقه‌ای از پدیدارهای متمایز که با طبقات مشابهی از مفاهیم دیگر ارتباطی سلسله مراتبی دارند. یعنی افلاطون روابطی مشخص بین طبقه های گوناگون از مفاهیم مثالی را در نظر می‌گرفته است، که در آن مفاهیم هر طبقه بنا به درجه‌ی کلیتشان، مفاهیم طبقه‌ی زیرین خود را نتیجه دهند یا تبیین کنند. در اوج این سلسله مراتب از مثالها، مثالهایی بنیادین از نظر معرفت‌شناختی فرض می‌شده که عبارت بوده است از: همان، دیگر، دگرگونی، آرمیدگی (سکون)، و واقعیت. این واژگان فاقد تعریف دقیق و مرز و معیار تمایز دقیقی بوده اند و همه در ارتباط با هم فهمیده می‌شده اند. مثلاً مفهوم دیگر به علاوه‌ی همان، مفهوم دگرگونی را به دست می‌داده است. افلاطون به کمک

همین مفهوم دیگر، توانسته تا حدودی بر مشکل پذیرش عدم که از پذیرش گزاره های نادرست پدید می آید و بنیادهای پارمیندسی او را ویران می کند، پیروز شود. افلاطون مفهوم دیگر را با مفهوم نقیض یکسان نگرفته و دیگر+واقعیت را با غیر واقعی هم ارز فرض نکرده است. به این ترتیب آنچه که گزاره های نادرست بیانگر را ممکن می سازد، بیان امر غیرواقع نیست، که بیان امر ناواقع است. یعنی از بیان چیزی که عدم است تولید نمی شود، که در بیان امری متفاوت با واقع (ولی نه لزوماً نقیض واقع) ریشه دارد. به این ترتیب با متمایز شدن مفهوم نفی و نقض، ناوجود و ناواقع هم در قلمرو واقعیت و وجود جایی برای خود یافتند و بروز گزاره های نادرست را ممکن گرداندند.

اما در مورد گزاره های درست چه می توان گفت؟

افلاطون دیدگاه روشن و مشخصی در مورد گزاره های راست و حقیقتنا دارد. او حقیقت را، درهم ریختی و همسانی - و نه همسازگاری و همخوانی - گزاره های با پدیدارهای واقعی خارجی هم ارز می گیرد. برای او، logos عبارت است از راه خاصی از ترکیب و بیان واژگانی که هریک یادآور مثلی هستند، به شکلی که با واقعیت خارجی و عینیت بیرونی مثالها یکسان باشند. به این ترتیب حقیقت برای افلاطون چیزی جز شکلی عینی از واقعیت خارجی نیست. شکلی از واقعیت، که در آن وجود به صورت عریان و ناپوشیده حضور دارد و توسط نادانی و خطاهای دیگر حسی پنهان نشده است. این شکل ویژه از برهنگی واقعیت، به زعم افلاطون، تنها از راه خیر اخلاقی قابل دستیابی است، و به همین دلیل هم در تمام آثار خود شناخت حقیقت و عمل به خیر اخلاقی را هم ارز گرفته است و نوعی رابطه ی درون ساختی را در بالاترین سطح ارتباط دانایی و نیکی برقرار نموده است. هایدگر، نقد جالب توجهی بر این نگرش افلاطونی دارد. به نظر این فیلسوف، تا پیش از افلاطون مفهوم راستی و حقیقت به عنوان صفتی از هستی در نظر گرفته می شده، و معنایی نزدیک به ریشه ی یونانی اش - یعنی آشکارگی - را در ذهن متبادر می کرده است. اما افلاطون با

مربوط کردن مفهوم راستی بادرست دیدن و نیک بودن، معنای قدیمی آن را منسوخ کرده و در نهایت ارتباط بین هستی و حقیقت را حذف کرده است. به قول هایدگر، این کار افلاطون به ذهنی و استعلایی شدن مفهوم حقیقت منجر شده و در نهایت به عنوان پرده‌ای که مفهوم دیرینه‌ی راستی را می‌پوشاند، عمل کرده است. به گمان من، این برداشت هایدگر تنها در دامنه‌ی خاصی از معنای آشکارگی و هستی درست است. تردیدی در این نیست که افلاطون مفهوم راستی را با فرم و ارتباطات درونی عناصر غیرعینی و عقلانی پنهان در جهان - که همان ایده یا مثال باشد- مربوط دانسته و در چهارچوب آن حقیقت را تعریف کرده است. همچنین در مورد اخلاقی شدن مفهوم حقیقت به دست افلاطون هم شکی وجود ندارد. اما با توجه به اهمیتی که افلاطون برای معنای ریشه‌شناختی *aletheia* قایل بوده، و کاربردی که از درست دیدن هستی مراد کرده، گمان می‌کنم همچنان مانند فلاسفه‌ی پیش از خود به معنای آشکارگی نظر داشته است. با توجه به اینکه بر خلاف دیدگاه هایدگر، راستی و حقیقت با این تفسیر به صورت صفتی از هستی در می‌آیند، ارتباطی تنگاتنگ بین هستی غایی و راستی برقرار می‌گردد. به این شکل که حقیقت هم مانند هستی خالص و نهادین، خاصیتی مطلق و تغییرناپذیر و ثابت پیدا می‌کند. با این مقدمات، افلاطون نتایجی بسیار افراطی تر از پارمنیدس را به دست می‌دهد. پارمنیدس، که عقایدش بسیار بر فیلسوف موردنظر ما اثربخش بوده است، با وجود اینکه حرکت را انکار می‌کرد و جهان را نوعی پرشدگی تغییرناپذیر می‌دانست، هرگز به طور صریح وجود زمان را انکار نکرد. با این وجود افلاطون چنین کرد و نوعی ویژگی نازمان مندی را به هستی مطلق و حقیقت وابسته بدان نسبت داد. به این ترتیب در تیمائوس در مورددمیورژ می‌خوانیم که انسان را خلق کرده است، و برایش تصویری دگرگون شونده و تغییرپذیر راز جهان را به نمایش گذارده است. تصویری متغیر که توهم زمان را در نفس اهورایی انسان ایجاد می‌کند، غافل ازاینکه چنین دگرگونی و زمان مندی‌ای در هستی مطلق و مثالی راه ندارد. به این ترتیب افلاطون راستی و حقیقت را زمان مند نمی‌داند و برای آن جایگاهی نزدیک به مفاهیم مثالی و

ورجاوند تغییرناپذیر قایل است. به همین دلیل هم در چالش سقراط با پروتاگوراس، نفی مطلق نسبیگرایی حقیقت را شاهد هستیم. افلاطون با این اندیشه که حقیقت بسته به دیدگاه ناظر تغییر می‌کند به شدت مخالف بوده و در برابر واژه‌ی جاویدان (aionos) واژه‌ی ساختگی dia-aionos را به عنوان صفت حقیقت ابداع کرده که بر همین خصلت تغییرناپذیری و ثبات آن تاکید دارد. افلاطون در کتاب هفتم جمهور مثال مشهور خود را از غار و سایه‌های افتاده بر دیوارهای آن می‌زند و به این ترتیب نیل به شناخت مطلق و حقیقت غایی را برای مردم عادی ناممکن می‌داند. به این ترتیب، گزاره‌های بیان شده در زبان، بسته به نزدیکی و دوری شان نسبت به حقیقت مطلق و نهایی، دارای نوعی سلسله مراتب ارزشی خواهند بود. به همین دلیل هم هست که در رساله‌ای مانند فیدون، واژه‌ی حقیقت را به صورت صفت عالی حقیقی‌ترین (alethestaton) می‌بینیم. افلاطون در رساله‌ی گرگیاس بر مبنای نزدیکی و دوری شناخت از حقیقت مطلق، دو مرتبه از شناخت را تشخیص می‌دهد. نخست گمان ((doxa که از ادراکات خطاپذیر و سطحی حسی ناشی می‌شود، و دیگری شناخت واقعی (episteme) که در اثر حکومت عقل و ارتباط نزدیکتر با جهان مثلها به دست می‌آید. گمان، شناختی است که از تحلیل و برخورد با تصاویر حسی به دست آید و دو بخش دارد. نخست پندار یا خیال (aikasia)، که از حسهای غیرواقعی و خدشه پذیر حاصل می‌شود. مثالی که در این مورد در دست است، درکی است که از دیدن یک تصویر در سطح آب یا سطحی شفاف مانند آینه حاصل می‌شود. در واقع دیدن و حس کردن تصویر و انعکاس یک پدیدار حسی خیال یا پندار خوانده شده است و به عنوان پست‌ترین شکل شناخت در نظر گرفته شده است. دومین بخش گمان، عقیده ((pistis است. این بخش همان است که به کمک حواس جسمانی پدیدمی‌آید و از اثر محرکهای خارجی بر سیستم گیرنده‌ی شناسنده حاصل می‌شود. این بخش هم به دلیل غیراصیل بودن پدیدارهای مادی و سایه‌گون بودن محسوسات، ارزش زیادی در تشکیل شناخت واقعی ما از جهان ندارد. شناخت حقیقی، با مفاهیم اولیه و کلیات سر و کار دارد و از مرتبه‌ی تحلیل

ادراک محسوس جزئی گذشته است. این نوع از شناسایی هم بر دو نوع است. نخست استدلال ((dianoia که عبارت است از روند زنجیره‌ای عبور از یک مفهوم به مفهوم دیگر به کمک ابزارهای عقلی. این نوع از شناخت، مانند استدلالهای ریاضی، دارای قطعیت زیادی است، اما به دلیل سر و کار نداشتن با کلیات واقعی و مثل‌های غایی نوعی پست‌تر و فروپایه‌تر فرض می‌شود. دیگری شناخت حقیقی و علم ((noesis است که از تفکر در کلیات و تعمق در مفاهیم عام و انتزاعی نتیجه می‌شود و می‌تواند به شناسایی عناصر جهان مثالی بینجامد. این برترین شکل شناخت است و فیلسوف واقعی کسی است که به دنبال این نوع از شناسایی باشد. شناسایی را، در چهارچوب افلاطونی می‌توان به کسب گزاره‌های درست عقلانی ترجمه کرد. اما این مفهوم می‌تواند بسیار مشکل‌زا باشد. آموختن آنچه که می‌دانیم ناممکن است. چرا که پیشاپیش آن را دانسته ایم. از سوی دیگر آموختن آنچه که نمی‌دانیم هم بسیار بعید است، چون در دستگاه افلاطونی از آنچه که اصلاً نمی‌دانیم تصویری مثالی وجود ندارد و بنابراین آنچه که هیچ از آن نمی‌دانیم - دقیقاً به همین دلیل ناشناخته بودن - نمی‌تواند محرک شناخت باشد. به همین دلیل هم افلاطون دیدگاه خاص خود در مورد مفهوم یادآوری و تذکر (anamnesis) را به عنوان راهکاری نبوغ‌آمیز برای حل این مشکل می‌دید. شناسایی، در این دیدگاه، چیزی نیست جز یادآوری آنچه که ما پیش از تولد به هنگام برخورد با جهان مثال‌های واقعی و مطلق دانسته ایم، و بعدها به دلیل زایش فراموش کرده ایم. شناسایی، چنانکه در رساله‌ی فیدون آمده، فقط هنگامی ممکن است که قالبی شبیه به آنچه که در بیرون وجود دارد در ذهن حاضر باشد و تطابق این دو بر یکدیگر است که شناخت را می‌سازد. چنانکه دیدیم این مفهوم یادآوری یکی از مواردی است که افلاطون بقای روح را از آن نتیجه گرفته است. سقراط در تئیتوس ادعا می‌کند که تنها شناختی که خطاناپذیر و قطعی باشد و موضعش هستی باشد واقعی است. بعد هم در برابر استدلال‌های پروتاگوراس نشان می‌دهد که شناخت حسی هیچیک از این دو ویژگی را ندارد. به این ترتیب افلاطون چشمداشتی به ظاهر برنیابردنی

از شناخت را در نظر دارد و برای رسیدن به همان است که به جهان آشنای حسی پشت می‌کند و به دنیایی انتزاعی تر و به ظاهر غیرواقعی تر - اما در مقابل قطعی تر - پناه می‌برد. افلاطون برای بنا کردن بنیاد شناخت قطعی و غایی خود، از اصول منطقی ساده‌ای استفاده می‌کند. صورتبندی این منطق حتی در پیشرفته‌ترین صورت خود، به آنچه که در دیدگاه منظم شاگردش ارسطومی بینیم نزدیک نمی‌شود، اما نطفه‌ی آن دیدگاه را در خود دارد. دو اصل اینهمانی و تناقض به عنوان اصول ثابت تشکیل دهنده‌ی هستی در نظر گرفته می‌شوند و ایستایی و تغییرناپذیری هستی اصیل در سایه‌ی این دو اصل معنا می‌یابند. و اگر کمی دقت کنیم، ردپای این دو اصل را به شکلی بسیار اسطوره‌ای تر، در آثار پارمنیدس هم می‌بینیم. همچنین افلاطون را باید نخستین به کار گیرنده‌ی روش منطقی *apagogique* دانست. در این روش، ابتدا گزینه‌های ممکنه‌ی که در مورد یک موضوع وجود دارند مشخص می‌شوند، و بعد با رد همه‌ی آنها به جز یکی، نشان داده می‌شود که گزینه‌ی باقی مانده در مورد آن موضوع صدق می‌کند. چنانکه گذشت، افلاطون در دوران پیری به تب اعداد دچار شده بود، و به همین دلیل هم کوشید تا مبنایی عددی / هندسی برای شناخت بیابد. او شناخت حقیقی و علم کامل را با نقطه یا عدد یک، شناخت استدلالی را با عدد دو یا خط، عقیده را با عدد سه یا سطح و خیال را با عدد چهار یا حجم نشان می‌داد. می‌بینید که در اینجا هم هرچه اشکال هندسی به پدیدارهای مادی نزدیکتر می‌شوند، مرتبه‌ی شناخت و ارزش و اصالتش کاهش می‌یابند، و این نشانه‌ی دیگری است از اهمیت بزرگی که افلاطون برای عقل و خرد در برابر حس و وجود محسوس قایل بوده است. نکته‌ی جالب اینکه افلاطون هم به شیوه‌ی فیثاغورسیان تمامیت شناخت را با عدد ۱۰ نشان داده و علت این ادعا را این دانسته که: $1+2+3+4=10$!

گفتار سوم: اخلاق

نظرات اخلاقی افلاطون به شدت با جهان‌شناسی و شناخت‌شناسی‌اش در هم تنیده‌اند. برای او هم، مانند سقراط، شناختن و نیکی کردن هم ارز فرض می‌شوند و کسی که معرفت تمایز نیک را از بد می‌یابد، لزوماً گزینه‌ی منتهی به خیر را انتخاب خواهد کرد. کلیدواژه‌ای که در دستگاه اخلاقی افلاطون اهمیت زیاد دارد، *alete* است. این واژه را در فارسی به بزرگواری، کمال و برتری ترجمه کرده‌اند، اما بار معنایی آن در یونانی بیشتر از این حرفه‌است. *alete* را شاید بتوان در حالت اصلی‌اش به عنوان جمع آمدن تمام نیکی‌ها در یک فرد، دارا بودن فضایل، و کمال اخلاقی ترجمه کرد. دامنه‌ای گسترده از برتری‌های اخلاقی، که از پایبند بودن به عهد و قسم آغاز می‌شود و تا نیکی کردن به دیگران و انصاف ادامه می‌یابد. هدف غایی اخلاق افلاطونی هم مانند سایر دستگاه‌های اخلاقی، سعادت است. اما در اینجا مفهومی ویژه از سعادت مورد نظر است. در دید افلاطون کسی سعادت‌مند پنداشته می‌شود که به خدایشبیه باشد. سرمشق سعادت بشری، سعادت الهی است، که با تفکر و تدبیر در مثالهای غایی یکسان است. پس کسی که می‌تواند از دنیای محسوس کنده شود و فکر و اندیشه‌ی خود را وقف شناخت مثل نماید، به دلیل شباهت یافتن با خدا، سعادت‌مند خواهد شد. این سعادت عقلانی، تنها به کمک رفتاری آکنده از فضیلت (*alete*) ممکن است، و نمود خارجی آن عادل و درستکار شدن است. در رساله‌ی فیدروس چهارچوب روح‌شناسی جالبی را باز می‌یابیم. در این رساله، افلاطون روح انسانی را دارای سه قوه یا سه بخش (*meros*) می‌داند. یکی عقل (*logismos*) که برترین نیروی حاکم بر انسان است، و مستقیماً از دمیورژ سرچشمه گرفته است. دیگری اراده (*thymos*) است که زیر اثر عقل کار می‌کند و نیرویی مطیع و مثبت است، و دیگری شوق یا شهوت (*epthymia*) است که به لذات حسی اختصاص دارد و در ترجمه به متون اسلامی با نام نفس اماره شهرت یافته است. این سه نیرو،

در تمثیل مشهور ارابه ران به کار گفته شده اند تا روابط حاکم بر روان انسان را مجسم کنند. در فیدروس چنین آمده که روح انسانی مانند ارابه‌ای است که ارابه ران آن عقل است و دو اسب -یکی سرکش و دیگری رام - به آن بسته شده اند. این دو اسب عبارتند از شهوت و اراده که باید توسط عقل راهبری شوند و اگر سرکشی کردند تنبیه گردند. در میان این سه نیرو، عقل وجه تمایز انسان و حیوان است و جاودانه است. اما اراده و شهوت در انسان و حیوان مشترکند و با مرگ بدن فنا می‌شوند. افلاطون در سیستم اخلاقی خود هم تقسیم بندی مشابهی را برای بیان فضیلت‌هایی که مورد نظرش است به کار گرفته و کمال عقل را فرزاندگی (sophia)، قدرت اراده را شجاعت (andrea)، و تعادل در شهوت را اعتدال (sophrosyne) خوانده است. در کنار این سه فضیلت، صفت دیگری هست به نام عدل (dikaisyne) که از هماهنگی و سازگاری سه صفت اول حاصل می‌شود. این سه صفت، در واقع بیانی از طبقات اجتماعی مورد نظر افلاطون هستند. در آرمانشهری که در جمهور تصویر شده است، مردم شهر به سه طبقه تقسیم شده اند: پاسداران یا فرزاندگان حاکم، ارتشیان یا جنگاوران پاسدار شهر، و برزگران و صنعتگران که طبقه‌ی غیراشرافی و پست شهر را تشکیل می‌دهند. سه صفت یاد شده در واقع نمادهایی از صفتهای برجسته‌ی وابستگان به این سه طبقه در نظر افلاطون است. پاسداران شاه/ حکیم‌هایی هستند که با نیروی عقل رفتار خود را هدایت می‌کنند، جنگاوران با نیروی اراده قدرت خود را حفظ می‌کنند، و برزگران و مردم عادی هم عنان اختیار خود را به دست شهوات می‌دهند.

این تقسیم بندی و نتایج اخلاقی حاصل از آن چنانکه خواهیم دید عینا در سیاست

افلاطونی بازتاب می‌یابد. به این ترتیب افلاطون هویت شخصی و اتماعی را رونوشت‌هایی مشابه از مثلی یکسان می‌انگارد و خیر اخلاقی مشابهی را در مورد هردوی آنها تعریف می‌کند. در دستگاه فکری او، ساختار و کارکرد جامعه و انسان و نیروهای و زیرواحدهای تشکیل دهنده‌ی هر یک شباهت کاملی با یکدیگر دارند و آنچه که اخلاقیات را ایجاد می‌کند، هماهنگی و درست کار کردن این واحدها با یکدیگر است. چه

در سطح فردی نگریسته شود، و چه در سطح اجتماعی.

با این همه، چیزی که در اخلاق افلاطونی بیشتر مورد نظر من است، ارتباطی است که بین خیر و لذت برقرار می‌کند. من در دستگاه فکری خود ارتباط این دو را بسیار تنگاتنگ می‌دانم، و بنابراین خواهم کوشید تا از این زاویه نگرش افلاطونی را نقد کنم. افلاطون در رساله‌ی گرگیاس ادعا می‌کند که ستمدیده از نظر اخلاقی از ستمگر برتر است. چون ستمگر با دست یازیدن به یکی از علل فساد روح (که ستم باشد) از نظر اخلاقی بیشتر از ستمدیده ضرر می‌کند. این در حالی است که معادله‌ی لذت بین ستمگر و ستمدیده بر عکس است و ستمدیده است که در برابر ظالم، از نظر لذت با زیان روبروست. در کتاب قوانین، تحلیلی موشکافانه‌تر از مفهوم لذت را باز می‌یابیم. در کتاب نخست، مسافر آتنی که بیانگر آرای افلاطون است، ادعا می‌کند که پایداری در برابر لذت هم مانند پایداری در برابر درد باید آموخته شود و فراگرفتن آن مانند یک تمرین مفید نظامی به افزایش قدرت فرد کمک می‌کند. در کتاب دوم، می‌آموزیم که لذت و درد نخستین احساساتی هستند که کودک آن را در خود بازمی‌یابد. به گفته‌ی افلاطون، نفس هرکس دارای دو نیروی مشاور است. نخست امید که عبارت است از پیش بینی لذت، و دیگری ترس که با پیش بینی درد برابر است. در کتاب پنجم حساب سود و زیان بر مبنای لذت و درد به عنوان معیار مطلوبیت و سعادت در زندگی مطرح می‌شود و در کتاب هفتم نشاط و تعادل - که یک فضیلت اخلاقی است - به صورت حالتی بین‌گریز از درد و خواستن لذت توصیف می‌شود. در همین‌جایی بینیم که مسافر آتنی افرادی را که فقط در طلب لذت هستند نکوهش می‌کند و آن‌ها را فاقد توازن و تعادل می‌داند، چرا که چنین برداشتی از هدفمندی زندگی با نادیده گرفتن لزوم درد همراه دانسته شده است. در آنجا آمده که هر موجود زنده‌ای حتماً دارای درد هم هست و نمی‌تواند تنها لذت ببرد، به همین دلیل هم تنها به دنبال لذت بودن کاری غیرطبیعی و نادرست است. افلاطون در بیان این دیدگاه عجیب خود در نکوهش لذت طلبی آنقدر پیش رفته که جلوگیری از لذت طلبی دیگران

را هم به عنوان نوعیوظیفه‌ی اخلاقی مورد تایید قرار داده است. لذت در قوانین، به دو حالت تقسیم شده است. نخستی لذت جسمی است که به نظر افلاطون حالتی منفی دارد و بیشتر عبارت است از نبود درد، و دیگری لذت عقلانی که شکلی مثبت دارد و همان لذت حقیقی و اصیل است. در رساله‌ی فیلبوس که مهمترین نوشته‌ی این فیلسوف در مورد لذت است، این نظریه که کسب لذت همان فضیلت است مورد بررسی و سنجشگری قرار گرفته است. پروتارخوس در این همپرسی از لذت به عنوان تنها معیار تعریف خیر اخلاقی نام می‌برد، و سقراط در مقام مخالفت حرف او را رد می‌کند. او لذت ناآمیخته به حکمت را مرتبه‌ای پست از ادراک می‌داند و دارنده‌ی آن را با صدفهای دریایی و ماهیان برابر می‌داند. در این رساله لذت به تنهایی فاقد خرد معرفی شده است، و به همین دلیل هم لذت صرف راهی مناسب برای رسیدن به تعادل و خیر اخلاقی دانسته نشده است. در برابر لذت، خرد امکان رسیدن به اعتدال را فراهم می‌کند، و به این ترتیب باید لذتی را که با خرد و عقل همراه باشد به عنوان خیر تعریف کرد.

در دیدگاه افلاطون، لذت در سلسله مراتب وجود در مرتبه‌ی پنجم قرار گرفته است. نخستین پله‌ی این سلسله مراتب، و اوج فرازین هرم هستی، با مفهوم *to kayon* آغاز می‌شود که می‌تواند به صورت به هنگام بودن ترجمه شود. پس از این شکل خالص از هستی، تناسب (*symetron*) و زیبایی (*kalon*) قرار دارد. خرد (*nous*) و هوشمندی (*phronsis*) در پله‌ی سوم قرار دارند و دانش (*episteme*) و فن (*techne*) جایگاه بعدی را اشغال می‌کند. پس از این سطوح سلسله مراتبی، لذت خالص و بدون درد قرار می‌گیرد، که تنها یک گام - کامیابی معتدل شهوات - با نیکبختی (*eudemonia*) فاصله دارد. به این ترتیب روشن است که دیدگاه افلاطون در مورد خیر اخلاقی، دیدگاهی لذت انگار نیست. باوجود اهمیتی که این اندیشمند به مفهوم لذت می‌دهد، و بازی‌های معنایی گوناگونی که با این واژه می‌کند، در نهایت از پذیرفتن آن به عنوان معیار اصلی تعیین خیر اخلاقی سر باز می‌زند و مانند آنچه که در زمینه‌ی زیبایی انجام داده است،

مفهوم برتر مورد نظرش را به چیزی مبهمتر، معقولتر، و مهارپذیرتر-یعنی خرد و سودمندی - تحویل می‌کند. تلاش افلاطون برای پسندیده نشان دادن مهار لذت و خودداری از لذت طلبی، هرچند در زوررق گفتارهای خیرخواهانه در مورد خیرعام اجتماعی پیچیده شده است، نشانگر راهکار روشنی است که برای کنترل کردن جامعه و جلوگیری از تغییر و ایستا ساختن آرمانشهرش در پیش روی خود می‌دیده است. افلاطون به ثبات می‌اندیشید، و این ثبات را در هویت شخصی آدمیان نیز می‌جست. آنچه که به مهار رفتارهای غیرقابل پیش بینی و کنترل کردن عقلانی رفتارهای انسانی مربوط می‌شد، برای او جالب بود. قدرت، آنگاه که بر لذت غلبه کند، چنین فرمولی را به دست می‌دهد، و به همین دلیل هم روش افلاطون برای ساختن انسان اخلاقی اش، با نفی هرگونه نوآوری، ابتکار، شور و شوق غیرقابل کنترل و محاسبه برای زیستن و لذت بردن، و نوعی همزیستی راکد و سرد و پایدار با مفاهیم انتزاعی و ایستا همراه بود.

گفتار چهارم: سیاست

دو کتاب بزرگ افلاطون -جمهور و قوانین - به بررسی علم سیاست و قانونگذاری اختصاص یافته است. در رساله های دیگری نیز می توان اشاره هایی به فن سیاست یافت، که دولتمرد مشهورترینشان است. در مورد سیاست افلاطونی بسیار نوشته شده است، و به ویژه کتاب زیبای پوپر جامعه ی باز و دشمنان آن، جای زیادی برای بحث باقی نگذاشته است. تحلیل های پوپر و سایر منتقدان آزادیخواه و دمکرات از افلاطون، برای من جذابیت زیادی دارد و بنابراین بدون اینکه بخواهم حرف های آنها را تکرار کنم، خواهم کوشید تا خیلی مختصر دیدگاه افلاطون در مورد سیاست را دسته بندی کنم تا بحثمان ابر نماند. افلاطون به صراحت با حکومت مردم سالار مخالف است و آن را یکی از پست ترین اشکال حکومت می داند. او در کتاب هشتم و نهم جمهور نوعی فلسفه ی تاریخ اولیه را تصویر می کند که در آن سیستم های حکومتی جوامع انسانی با توالی جبری و مشخصی به هم تبدیل می شوند. افلاطون شکل اولیه و کامل حکومت را آریستوکراسی می داند و آن را با شکل اولیه ی حکومت برابر می داند. به نظر افلاطون، در حکومت اشراف به تدریج غرور و خودنمایی در میان طبقه ی حاکم رواج می یابد و چشم و همچشمی و مال اندوزی به آنجا می انجامد که جامعه درگیر حکومت خودنمایان و متفاخران گردد. افلاطون این مرحله از تکامل جامعه را تیموکراسی می نامد و ویژگی مهم آن را اتحاد طبقات بالایی جامعه برای به بردگی کشاندن طبقات پست تر می داند. در این مرحله در اثر غلبه ی عنصر همت و اراده حکومت به تدریج در دست عده ی معدودی متمرکز می شود و الیگارشسی شکل می گیرد. پس از آن آنقدر اوضاع طبقات فرودست نابسامان می شود که داستان با شورش مردمی پایان می پذیرد و حکومت مردم سالار ایجاد خواهد شد، و این مرحله با غلبه ی عنصر شهوت در جامعه برابر است. اما مردم سالاری به دلیل آزادی بیش از حد و فساد که به دنبال دارد به زودی فرو خواهد ریخت و کسی که بتواند

مردم را برای فرمان بردن قانع کند، به صورت جبار بر تخت خواهد نشست. افلاطون این مرحله را واپسین بخش فساد تمدن می‌داند. چنانکه دیدیم، افلاطون دیدی بدبینانه نسبت به دگرگونی و تغییر دارد، و به همین دلیل هم عبور از هر مرحله به مرحله بعد را با زوال و تباهی همراه می‌داند. به این ترتیب حکومت گروه برجسته‌ای از افراد فرهیخته، که نسخه‌ای تعدیل شده از همان آریستوکراسی آتنی است را به عنوان برترین شکل حکومت می‌پذیرد، و در دو کتاب جمهور و قوانین می‌کوشد تا سازماندهی آنها را بیان کند. تفاوت اصلی این دو کتاب در این است که جمهور در زمان پختگی و فعالیت سیاسی افلاطون نوشته شده و تصویری که در آن از آرمانشهر ترسیم شده بسیار خیال‌گونه و نظری است. اما در قوانین که به روزگار پیری افلاطون تعلق دارد، برخی از نگرشهای غیرواقع بینانه‌ی جمهور اصلاح، و دیدگاهی عملی‌تر تبلیغ شده است آرمانشهر افلاطونی، ویژگی رویاگونه‌ای دارد، و تحلیل ساختار آن می‌تواند ما را در شناخت به‌ترتیب زمین‌های فکری فیلسوف مورد نظرمان یاری دهد. افلاطون، به شدت زیر تأثیر تاریخ معاصر خود بوده است. او شاهد شکوفایی امپراتوری بازرگانی آتن و افزایش قدرت و ثروت بازرگانان و دریانوردان بوده است، و جریان نبردهای پلوپونزی و انحطاط تمدن آتن را هم به چشم دیده است. به همین دلیل هم نگرشی بدبینانه نسبت به طبقه‌ی بازرگان و پیشه‌ور پیدا کرده است و در قوانین می‌بینیم که شهر آرمانی خود را در نقطه‌ای دور از راه‌های اصلی تجاری، بافاصله‌ی دست‌کم هشتاد استادیوم از دریا بنا می‌کند. او طبیعت اجتماعی بشر را می‌پذیرد و شکل‌گیری جامعه را بر مبنای همین ویژگی ممکن می‌داند. درعین حال از روابط اقتصادی پدید آمده بر اثر این اجتماعی شدن هم غافل نیست و مهمترین دلیل بروز جنگ را افزون‌خواهی و اقتصادی می‌داند. به نظرمی‌رسد که افلاطون به شدت زیر اثر توانایی جنگی دولت‌شهرهایی مقتدر و منظم مانند اسپارت بوده است، و به همین دلیل هم در بخشهای فراوانی از کتابهایش، اعضای آرمانشهر را در حال گذراندن دوره‌های آموزش نظامی و آموختن فنون جنگی و خدمت کردن در ارتش می‌بینیم. بر اساس اصول آرمانشهر، هر شهروند

افلاطونی مرد باید در فاصله‌ی سنین بیست تا شصت سالگی به خدمت سربازی بپردازد، و چنین چیزی برای زنان هم در فاصله‌ی زمان نخستین بارداری شان تا پنجاه سالگی مصداق دارد. با توجه به اینکه افلاطون سن ازدواج را برای مردهابین سی تا سی و پنج سال و برای زنان بین شانزده تا بیست (بعدها هژده) سال می‌داند، بخش مهمی از عمر مفید هرکس در سربازخانه‌ها - و نه محیط خانوادگی - سپری خواهد شد. آشکار است که این الگو - به همراه بسیاری چیزهای دیگر - از نظام حاکم بر اسپارت به وام گرفته شده است. چنانکه پیش از این اشاره شد، مردم در آرمانشهر به سه طبقه تقسیم می‌شوند. فرودست ترین طبقه از شهروندان، از مردم صنعتگر و کارورز تشکیل شده است که به انجام فنی اشتغال دارند. پس از آن، طبقه‌ی جنگاوران است که وظیفه‌ی حفظ نظم در داخل شهر و مقابله با حملات خارجی را بر عهده دارند. در نهایت هم طبقه‌ای به نام پاسداران هست که اعضایش از میان طبقه‌ی جنگاور انتخاب می‌شوند و وظیفه‌ی راهبر فکری جامعه و حکومت کردن را به انجام می‌رسانند. افلاطون در اوج هرم قدرت، یک نفر را به عنوان شاه / فیلسوف قرار می‌دهد و آشکارا از حکومت استبدادی و خودکامه هواداری می‌کند و این شکل از حکومت را به شرط خردمند بودن حاکم، سریعترین راه رسیدن به شکوفایی و رشد شهرش می‌داند. افلاطون در کتاب قوانین به روشنی ذکر می‌کند که حکومت استبدادی برای رسیدن به کمال در اجتماع بهترین گزینه است، و پس از آن به ترتیب پادشاهی، دموکراسی، والیگارش‌ی قرار دارند. آشکار است که این طبقه بندی اجتماعی در واقع راهی برای تزیین کردن نظامی بسیار کهنتر است. طبقه‌ای از ساکنان آرمانشهر که در آثار افلاطون بسیار مورد اشاره قرار گرفته، اما اعضایش همواره از داشتن نام شهروند محروم بوده اند، بردگانند که ظاهراً علاوه بر خدمت کردن به شهروندان، کارهای کشاورزی را هم انجام می‌دهند و این هم رونوشتی دقیق است از نظام برده دار اسپارتی که بر انبوهی از بردگان مؤسّونی فرمان می‌راند. در نظام افلاطونی، این چهار طبقه با چهار طبقه‌ی باستانی اجتماع آریایی توازی دارند. شاه / فیلسوف و همکاران پاسدارش را می‌توان به عنوان طبقه‌ی روحانیان

در نظر گرفت، طبقه‌ی جنگاوران، با نام‌های دیگری مانند کشاتریا در هند و ارتشتاران در ایران شهرت داشته اند، و صنعتگران و کشاورزان به همین ترتیب در جوامع طبقاتی آریایی قدیم وجود داشته اند. به این ترتیب افلاطون کاری بیش از تغییر نام و عقلانی کردن وظیفه‌ی طبقه‌های اجتماعی قدیمی انجام نداده است. در جامعه‌ی افلاطونی، به وضوح یک طبقه‌ی حاکم -جنگاوران و پاسداران - و یک طبقه‌ی فرمانبر-برندگان و صنعتگران - را می‌توان از هم تمیز داد. اشاره‌های روشن و صریح فراوانی به "کسانی که فاقد قدرت عقلانی و خرد لازم برای خوب زیستن هستند اما برای استفاده از نیروی عضلانی و قدرت بدنی شان باید در شهر به کار گرفت شوند"، در آثار افلاطون وجود دارد. افلاطون نه تنها برده‌داری را نفی نکرده است، که قوانین ساده گیرانه و مهربانانه‌ی آتنی را در رفتار با بردگان نکوهیده و شهروندانش را از نرم سخن گفتن بابرندگان و شوخی کردن با آنها زنده نگه داشته است. در آتن دوران افلاطون قوانینی هم برای دادخواهی برده از مالک آزارگر و تندخویش وجود داشته، که در آثار افلاطون تأییدی در آن مورد دیده نمی‌شود و بر عکس آتینان به دلیل این نرم‌خویی با بردگان شمامت شده اند. افلاطون می‌نویسد: بردگان باید چنان که سزاوارند تنبیه و مجازات شوند و نباید مانند آزادمردان به پند و اندرز دادن به آنها بسنده شود. همچنین در کتاب نهم قوانین می‌بینیم که کشتن برده هیچ نوع مجازاتی را جز به جای آوردن مراسم تطهیر و پوزش از خدایان -شبیبه به توبه‌ی شرقیها- در بر ندارد. آرمانشهر، مانند فلسفه‌ی افلاطونی، خصلتی ریاضی گونه و سربازخانه‌ای دارد. پس از شاه /فیلسوف، که در خیلی از موارد نامش با این صراحت عنوان نشده است، سی و هفت نفر از پاسبانان (nomophilakes) قرار دارند که باید بین پنجاه تا هفتاد سال سن داشته باشند. پس از آن شورای شهر است که سیصد و شصت عضو دارد. چند وزیر هم هستند که هر یک انجام یکی از امور اجرایی شهر را در دست دارند و گروهی از زنان ناظر بر ازدواج هم هست که بر هر وصلتی تا ده سال نظارت می‌کنند و زوجهای جوان را از زیستن بر خلاف قوانین شهر باز می‌دارند. در قوانین، کل جمعیت شهر به ۵۰۴۰ خانوار تقسیم شده است.

علت محبوبیت این عدد در نزد افلاطون، تقسیم پذیری آن بر تمام اعداد بین یک تا ده است، که ریاضی گونه بودن ساختار آرمانشهر را تضمین می‌کند. برگزیده شدن پاسبانان از میان جنگاوران، بر قواعد خاصی مبتنی است. کسانی که تا سی سالگی در میان جنگاوران خدمت کرده باشند و به خوشخویی و خوشرفتاری مشهور شده باشند، می‌توانند وارد دوره‌ی آموزشی پاسداری شوند. اینان تا پنج سال بعد را باید به آموزش دیالکتیک بگذرانند. بعد دوباره باید تا پانزده سال به میان جوانان برگردند و آموزشهای سربازی و جنگی خود را تکمیل کنند. پس از آن پنجاه ساله خواهند شد و خواهند توانست به عنوان پاسدار شهر مشغول به کار شوند. اینان پس از هفتادسالگی بارنشسته خواهند شد و برای استراحت به جزایر سعادت (*fortunae insulae*) فرستاده خواهند شد. به این شکل افلاطون سن مجاز برای آموختن فلسفه را تا پنجاه سالگی عقب برده است و به این ترتیب شاگردانی کندذهن و تنیده شده در تار و پود قواعد اجتماعی آرمانشهر را به کلاسهای فلسفه‌اش راه می‌دهد. بی‌تردید این حيله‌ای بوده برای اینکه دانش آموزان فلسفه -که به زودی حاکمان جامعه می‌شدند- بیش از حد مجاز خلاق و هوشمند نباشند و نتوانند در آنچه که می‌آموزند نوآوری خاصی را اعمال کنند. انضباط حاکم بر آرمانشهر بسیار شدید است. مردی که تا سی و پنج سالگی ازدواج نکرده باشد به شدت مورد توبیخ قرار خواهد گرفت، و هیچ نوع ابتکار فردی و خروج از هنجار قانونی مجاز شناخته نمی‌شود. حتی کودکان هم حق ندارند خارج از چهارچوب خاصی بازی کنند و از سن سه تا شش سالگی، که افلاطون لطف کرده و اجازه داده کودکان پسر و دختر در معابد با هم بازی کنند، همواره یکی از رهبانان معبد آنان را زیر نظر خواهد داشت تا از اعتدال خارج نشوند. همچنین در کتاب هفتم قوانین اختراع بازی‌های جدید و رسوم و مسابقات جدید به شدت نکوهیده شده است و دلیل محکمی بر آغاز تباهی آرمانشهر فرض شده است. کودکان از سن شش سالگی از هم جدا خواهند شد و زیر نظر آموزگاران مورد تعلیم قرار خواهند گرفت. مسافرت بدون اجازه به خارج شهر ممنوع است و مسافران علاوه بر دریافت مجوز از حکومت، باید حتما

بیشتر از چهل سال سن داشته باشند تا زیر تاؤثیر رسوم و قوانین فاسد حکومت‌های بیگانه قرار نگیرند و قواعد خارجی را بر شهر خود ترجیح ندهند. افلاطون علاوه بر هنرمندان و مبتکران و نوآوران، گدایان را هم از شهر خود بیرون کرده است و از توصیفی که از آنها کرده چنین بر می‌آید که منظورش از گدافتیرترین طبقه‌ی مردم آزاد باشد. به بیان دیگر، در آرمانشهر افلاطون کسی حق نداشته از حد خاصی فقیر شود. این فقیر شدن به ندرت در طبقات حاکم جامعه -پاسداران و جنگاوران - امکان داشته است. چرا که این دو طبقه از داشتن پول فلزی و ارزهای رایج در سایر کشورها منع شده بودند و مالکیت خصوصی در بینشان وجود نداشته و حتی غذا خوردنشان هم مثل اهالی اسپارت بر سر خوانهای همگانی و به طور دسته جمعی انجام می‌گرفته است. بنابراین مفهوم گدا در واقع به افراد آزاد مربوط به طبقه‌ی پست صنعتگران اشاره دارد. مجازاتهای رایج در آرمانشهر هم خصلتی هنجارساز دارند. حتی چهارپایان هم در شهر حق ندارند نافرمانی کنند و چهارپایی که باعث کشته شدن آزادمردی شود باید پس از محاکمه اعدام شود! همچنین در کتاب نهم قوانین می‌خوانیم که هیچکس حق ندارد خودکشی کند و جسد کسی که چنین کند بابتی حرمتی روبرو خواهد شد و بدون دفن شدن در فراسوی مرزهای شهر به بیابان انداخته خواهد شد. تصویری که به صورت مختصر از آرمانشهر افلاطونی ارائه شد، می‌تواند تا حدودی اهداف پشت پرده‌ی فیلسوف ما را از طراحی چنین جامعه‌ای برملا کند. افلاطون به دنبال جامعه‌ای تغییرناپذیر و پایدار می‌گشته، که از فساد و دگرگونی رایج در محیط اطرافش در امان باشد. برای این مقصود، الگویی باعظمت اسپارت را در پیش رو داشته است، و بیشترین الهام را هم از آنجا گرفت. جامعه برای افلاطون حالت نوعی سازواری کامل و خودبسنده را داشته است. در بندهای فراوانی از کتاب قوانین و جمهور، به این نکته اشاره شده است که افراد ناقص، و جامعه کامل است، و از این حرف نتیجه شده که کل مهم‌تر از جزؤ است و باید نسبت به آن تقدم داشته باشد. آرمانشهر افلاطونی، به عنوان یک جامعه‌ی کامل، رونوشتی است از انسان، با همان قوه‌ها، روابط، و مخاطراتی که همگی به جاده‌ی

مهیّب تغییر منتهی می‌شوند. آنچه که افلاطون از شهر خود می‌خواسته، نه زنده و فعال بودن، که پایداری بوده است. به این ترتیب، آرمانشهر افلاطونی، نه تنها در کتابهایش، که در حالت آرمانی واقعی هم چیزی جز یک نمونه‌ی باستانی و عجیب الخلقه نیست، که به دلیل سنگواره شدن از دگرگونی‌های یافته، و ساختاری پایدار یافته است. اتهامی که بسیار به افلاطون نسبت داده می‌شود، این است که نخستین نظریه پرداز نیرومند توتالیتراریسم بوده است. من از پایه با این ایده مخالفم! این ارتباط افلاطون و توتالیتراریسم، مفهومی است که پس از جنگ جهانی دوم و آشکار شدن ساختار درونی سیستم‌های فاشیست و کمونیست شکل گرفت. تردیدی در این نیست که نظام افلاطونی نظامی به غایت سرکوبگر و خودکامه است و مانند نظام‌های توتالیتر بر مبنای تمرکز افراط‌آمیز قدرت بنا شده است. با این وجود فکر می‌کنم کالبدشناسی دقیق‌تر سیستم‌های توتالیتر و مقایسه‌ی آن با نظام افلاطونی بتواند تفاوت‌هایی بنیادی را آشکار سازد. نظام افلاطونی، ساختاری است ایستا، که تمام دگرگونی‌ها و تحولات درونی جامعه را به بهای سرکوب نیروهای نوآور و فعال انسانی و محدود کردن اندیشه‌ها و منشها در دامنه‌ای باریک، در کنترل خود دارد. دستگاه توتالیتر، به هیچ عنوان ایستا نیست. آنچه که توهم ایستا بودن را در این نظام‌ها دامن می‌زند، این است که راهکارها و جنبش‌هایی با الگوهای یکسان، مرتب در آن تکرار می‌شوند. آنچه که جوامع توتالیتر شاهد آن هستیم، در واقع برابر نهادی متضاد با سیستم افلاطونی است. هر دو نظام در پی بقا و پایداری هستند، با این تفاوت که افلاطون این کار را با کمینه کردن حرکات اجتماعی به انجام می‌رساند و سیستم‌های توتالیتر برعکس از روشی بسیار پرتحرک برای نیل به پایداری استفاده می‌کنند. توتالیتراریسم با جنبش و حرکت توده‌ای کلانی همراه است و در واقع نوعی پویایی پر دامنه‌ی اجتماعی است که برای حفظ بقای خود مرتب الگوهای رفتاری خشونت آمیزی را تکرار می‌کند. آنچه که تروتسکی به نام انقلاب دائم نام گذارده، در واقع ترفندی است برای حفظ کردن این حالت تحرک و نگهداری جنبش اجتماعی، به قیمت تراشیدن دشمنانی واقعی یا موهوم، در داخل یا خارج از جامعه. پایداری

نظامهای توتالیتر، برعکس آرمانشهر افلاطونی، مدیون شکل خاصی از پویایی افراطی و اغراق آمیز است. پویایی ویژه‌ای که برعکس چشمداشت افلاطون، جامعه را خیلی سریع وارد حالت بحرانی و معمولاً جنگی می‌کند. تنهادر جوش و خروش فریادهای خشونت آمیز است که توتالیتریسم به بقای خود ادامه می‌دهد. تفاوت دوم، به ساختار نظری این دو جامعه مربوط می‌شود. آرمانشهر افلاطونی سیستمی خودکامه و استبدادی است که در آن تمام رفتارهای شهروندان مورد بررسی و کنترل قرار می‌گیرد و این وجه اشتراک آن با جوامع توتالیتر است. اما جامعه‌ی افلاطونی یک دستگاه فلسفی / نظری بزرگ و محکم و اعلام شده را در پشت سر خود دارد که با هدف خیر اخلاقی و عقل گرایی نشانه گذاری شده است و کوچکترین جزئیات آن هم بر مبنای مفاهیم این دستگاه فکری طرحریزی شده است. در برابر، جوامع توتالیتر فاقد دستگاه فکری مشخص و اعلام شده هستند. دروغ و خودکارگی و بی برنامه بودن در پویایی بیشترشان دیده می‌شود و همگی نماینده‌ی نوعی حالت گذار در بین دو نوع جامعه‌ی دارای طرز فکر منسجم و مشخص هستند. البته این شباهت در بین این نظامها وجود دارد که هر دو کل را بر جزؤ، و جامعه را بر فرد ترجیح می‌دهند.

آرمانشهر افلاطونی، چیزی نیست که در جهان خارج امکان وجود داشته باشد، شبیه ترین جوامع به آن، نظامهای خودکامه‌ی دینی هستند که دستگاه فکری مشخصی را با تمایز عناصر مادی / معنوی مشخص بر شهروندانشان تحمیل می‌کنند. خوشبختانه افلاطون شهر خود را چنان کامل و چنان مخوف طرحریزی کرده، که در جهان خارج جز کاریکاتوری از آن را نمی‌توان یافت.

گفتار پنجم: زیبایی شناسی

زیبایی شناسی افلاطونی یکی از بحث برانگیزترین و داغترین موضوعات در مورد اندیشه های این فیلسوف است. شاید کسانی که برای نخستین بار جمهور یا قوانین را می خوانند با سادگی نتوانند زمینه ی استبدادگرایانه ی عقاید افلاطون را از لابلای مغلظه ها و حيله های زبانشناسی بازشناسی کنند، اما به احتمال زیاد به هنگام خواندن مفاهیمی که به هنر مربوط می شوند، احساس ناخوشنودی خواهند کرد. افلاطون در چندین رساله به موضوع زیبایی بازگشته و در مورد آن کند و کاو کرده است. چنان که گفته شد، تا پیش از افلاطون نگرش مردمان نسبت به دستگاه های فلسفی و جهان نوعی نگاه اسطوره ای بود و افلاطون این افتخار را دارد که از این جهان پندارگونه اسطوره زدایی کرده است. پیشینیان افلاطون، هنر را نوعی برتری خداداد می دانستند. هومر و هزیود، به همراه شاعر مشهوردیگری به نام پیندار، توانایی خلق آثار هنری را با الهام یافتن از خدایان مربوط دانسته اند و بنابراین خلاقیت هنرمند را با مفاهیم اسطوره ای و آسمانی گره می زده اند. هنرمند در یونان باستان پیش از سقراط حالت نوعی شمن و واسطه با غیب را داشته و به همین دلیل هم مورد احترام و ستایش قرار می گرفته است. افلاطون به همراه اسطوره زدایی از جهان، هنر را هم خاکی و انسانی کرد و به مقام هنرمند را تا حدصنعتگری که در فن تقلید کردن پدیدارهای بیرونی تواناست پایین آورد. در رساله ی دفاعیات، سقراط به ناخودآگاه بودن آفرینشهای هنری اشاره می کند و بر تفاوت بین عقلانیت سنجیده و هشیارانه با شوریدگی و شیفتگی ذهنی هنرمندان پافشاری می کند. در رساله ی ایون، تشبیه زیبایی آورده شده و هنرمند به تکه ای سنگ آهنربا مانند شده که با خدایان الهام و شاعری در ارتباط است و از نیروی مغناطیسی آنها بهره مند است و به همین دلیل هم می تواند دیگران را مانند حلقه های زنجیره ای متصل به آهنربا از این نیرو و شهود برخوردار کند. با این وجود در همین همپرسی می بینیم که سقراط ایون را به دلیل ناخودآگاهانه

بودن کارهایش سرزنش می‌کند و اثر وزن و آهنگ بر غزل سرایان را به نوعی جنون شبیه می‌داند. البته این شیدایی و جنون همواره هم مورد شماتت نیست. در فدروس می‌بینیم که این شیدایی به عنوان نوعی موهبت الهی و فیض اهورایی مورد اشاره قرار می‌گیرد. در کتاب دوم و سوم جمهور می‌بینیم که هومر و هزیود به دلیل حکایت کردن داستانهایی مانند دروغگویی زئوس و پدرکشی خدایان شماتت شده‌اند و بدرفتاری و ستم پادشاهان از اثرات تبلیغات نادرست ایشان دانسته شده است. به این ترتیب افلاطون در ادامه‌ی روند معقول کردن جهان، هنر را هم معقول کرد و به صورت نوعی ابزار درآورد که می‌بایست در خدمت خیر اخلاقی قرار گیرد. به این شکل بود که هنر به عنوان یک هدف، اصالت خود را از دست داد و به وسیله‌ی دست حاکم/فیلسوف افلاطونی تبدیل شد. افلاطون هم مانند دموکریت، تقلید (mimesis) را بنیاد هنر می‌داند و این واژه را جایگزین زایشگری (poesis) مورد نظر اندیشمندان پیش از خود می‌داند. او هنرمند را نوعی مقلد می‌داند که بازنویشت برداری از پدیدارهای محسوس - یعنی سایه‌ی مثالهای ورجاوند - نوعی تقلید مرتبه‌ی سوم را ایجاد می‌کنند. در بخش مشهوری از گرگیاس می‌خوانیم که یک نقاش تصویر تختی را می‌کشد که خودش بر اساس نقشه‌ی نجاری که از مثل تخت تقلید می‌کرده ساخته شده است. به این ترتیب اثر هنری تقلیدی از یک چیز تقلیدی است و به همین دلیل دو بار از حقیقت اشیا - که مثل باشد - دور است. پس اثر هنری ارزشی ذاتی ندارد و چیزی جز سایه‌ای دروغین از سایه‌ای محسوس نیست. هنرمند نیز دروغگویی است که با تقلید از موارد محسوس برداشتی مندرس و دست دوم از جهان و حقیقت را به دست می‌دهد و در این مورد هم معمولاً امانتدار نیست و روایت دروغگویانه‌ی خود را وارد ماجرامی کند. در همپرسی سوفسطایی، می‌بینیم که تمایزی بین فن ساختن (مثل معماری) و فن تصویر ساختن (مثل نقاشی) تعریف می‌شود. تصویر، بسته به اینکه با یا بدون ابزار تولید شود، به دو گروه راست و دروغ تقسیم می‌شود. تصویرگری بدون ابزار، به هنرهایی مانند رقص و نمایشگری مربوط می‌شود و چون بدون تلاشی افزارگرانه به انجام

می‌رسد، فریبنده و دروغین است و نشانگر ضعف عقل هنرمنداست. هنرهای افزارمند، مثل مجسمه سازی و نقاشی، کمتر مورد خشم افلاطون هستند و خصلتی واقعگرایانه به آنها نسبت داده شده است. ما این وجود این واقعگرایی هم در تقلید و رونوشت برداری از عالم محسوس ریشه دارد و ارزش چندانی را برای تلاش هنرمند ایجاد نمی‌کند. افلاطون نیکی را صورتی از زیبایی می‌داند که دارای سه عنصر تناسب (symetron) ، زیبایی (kalon) ، و حقیقت (aletheia) باشد. به این ترتیب زیبایی محض، خارج از قالب سودمندی ابزارمندانه‌اش مورد تأیید نیست و معمولاً در زمینه‌ای از فایده و نیکی اخلاقی شناسایی می‌شود. هنگامی که افلاطون در موارد معدودی در رساله هایش منظره‌ای زیبا را توصیف می‌کند -مثلاً در ابتدای قوانین و فدروس - بیشتر از جنبه‌ی راحتی و مناسب بودن برای بحث کردن و موارد افزارمندانه‌ی مشابه دیگر توصیف می‌شود و توجه چندانی به زیبایی طبیعی آنها نشان داده نمی‌شود. در همپرسی هیپپاس بزرگ، این حدس به صراحت تأیید شده است و چنین آمده که زیبا، مفید است. افلاطون در همین نوشتار لذت متصل به زیبایی را از نفس زیبایی مجزا فرض می‌کند و امکان سودمند یا خردمندانه نبودن این لذت را گوشزد می‌کند، در حالی که زیبایی واقعی به نظر افلاطون همیشه خردمندانه و سودمند است. این لزوم وجود فایده در لذت ناشی از زیبایی، تا بدانجا مورد تأکید قرار گرفته است که جایگاه لذت بی‌فایده ناشی از آثار هنری تا پایه‌ی فنونی نه چندان خوشنام فروکاسته شده است. در گرگیاس می‌خوانیم که هدف هنری مانند سخنوری تنها لذت بردن است و سودی از آن بر نمی‌آید، پس باید آن را با فنونی مانند آرایشگری و آشپزی و سوفسطایی‌گری در یک رتبه قرار داد. چرا که این فنون هم فایده‌ای واقعی در بر ندارند و تنها لذت ناشی از حالتی عمیقتر را همانندسازی می‌کنند. چنان که یک آرایشگر نمی‌تواند مانند یک پزشک سلامت را به مشتری خود بازگرداند و رنگ رخساره‌ی او را بهبود بخشد، اما می‌تواند با مشاطه‌گری لذت ناشی از این حالت سطحی را در او ایجاد کند، بدون آنکه فایده‌ی راستین سلامت را تضمین نماید. چنین برداشت عملگرایانه و کارکردمحورانه‌ای است که

برداشت هنری افلاطون را تا بدین پایه ایرادپذیر و ناخوشایند کرده است. در بندهای فراوانی از قوانین و جمهور، به قوانین سخت و محکمی در راستای مهار کردن خلاقیت هنری و فرمایشی کردن هنر بر می‌خوریم. هنرمندان ناچارند آثار خود را پیش از عرضه به مردم به گروهی از دانایان و پاسداران دولتی - که امروز نامشان را سانسورچی گذاشته‌اند - نشان دهند و اگر این آثار از سوی ایشان بی‌خطر و سودمند تشخیص داده شد مجاز به ارائه‌ی آن هستند. شاعران و هنرمندانی که به ذوق خود ارج می‌نهند و خارج از دستورات دولتی و راهنمایی‌های مراجع قانونی دست به آفرینش هنری می‌زنند باید مجازات شوند و از آرمانشهر رانده گردند، و به این ترتیب هیچ شور و نشاطی حق آشفتن ثبات و سکون حاکم بر آرمانشهر را پیدا نخواهد کرد. افلاطون، چنان که دیدیم، دل‌باخته‌ی ایستایی و ثبات بود و پویایی، رمز هنر است. از این روست که در کنار سایر انواع خلاقیت، آفرینش هنری را هم برای سازمان مستحکم خود خطرناک می‌بینید و پیشاپیش دست به تصفیه‌ای به نسبت دقیق از منشها و اندیشه‌های نامطلوب می‌زند. تنها چیزهایی برای افلاطون قابل پذیرشند که به شدت عقلانی، سنجیده و خودآگاهانه باشند، به همین دلیل هم هر هنرپرشوری، تا وقتی که از نشاط و خودبسندگی و خودکارگی‌اش تهی نشده، مجال خودنمایی نخواهد یافت. حتی هنری مانند رقص، در دستان افلاطون به کاریکاتوری مضحک که در کتاب هفتم قوانین وجود دارد تبدیل می‌شود. در این بخش افلاطون رقص را به دو نوع رقص هنگام جنگ (pyrrhique) و رقص زمان صلح (emmeleia) تقسیم می‌کند. رقص زمان جنگ با رزم افزار و زره و شمشیر در دست انجام می‌شود و در واقع نوعی بازسازی رفتار جنگی و تمرینات نظامی است. رقص زمان صلح نشاط‌انگیزتر، اما باید وقار و سنجیدگی خود را حفظ کند. سایر اشکال رقص، به دلیل ننگنجیدن در این قالب معقول طرد شده‌اند و به عنوان هنرهای دیونیوسی مورد لعن و نفرین قرار گرفته‌اند. هنر، پدیداری است شخصی، خودجوش، آزادانه و فردی، و افلاطون با تمام این واژگان مشکل دارد. او با فردگرایی دشمن است، آزادی را به صراحت رد می‌کند، خودجوش بودن را مخالف عقلانی بودن

می‌داند و از تاؤکید بر شخصیت و هویت هنرمند به دلیل زیر سوال رفتن کل -یعنی جامعه - هراس دارد. افلاطون به قیمت از بین بردن زیبایی، و فرو کاستن جایگاه هنرمند تا حد یک کارمند دون پایه که باید مرتب مورد بازبینی و هدایت قرار گیرد، کوشیده تا جامعه‌ی مورد نظر خود را حفظ کند. روایت‌هایی در این زمینه وجود دارد که افلاطون در جوانی شعر می‌سروده است. اگر منظور از شعر آفرینشی با ارزش هنری قابل توجه باشد، من در صحت این روایت به شدت شک دارم.

نتیجه

دشوار است در مورد فیلسوفی مانند افلاطون، بی‌طرفانه داوری کرد. بخش مهمی از آنچه که امروز در جوامع سرشکسته و راکد و ناتوان از نظر ذهنی شاهدش هستیم، بر مبنای نظریات افلاطون شکل گرفته است. نظریاتی که از خاستگاه یونانی خود سر بر کشیدند و به عنوان عقاید نخستین مسیحی پیش از مسیح، یا نظرات حکیمی الهی با نظریات ادیان سامی پیوند خوردند و موجی از هنجارسازی و سرکوبی فرهنگی را در تمدنهای قلمرو مرکزی اوراسیا به راه انداختند. موجی که بازتابهای آن هنوز هم دیده می‌شود، و زود است تا در مورد ریشه کنی کاملش در جهان نظری دهیم. افلاطون بی‌تردید هوشمند بوده است. ترجیح سازمان یافته‌ی عقل بر حس (یک وام پارمنیدسی)، نیکی بر لذت (یک توهم جامعه‌شناختی) و ساختار توضیح بر اصل موضوع توضیح داده شده (خطایی عجیب)، کاری تصادفی نبوده است. افلاطون در زمانی بحران زده و جامعه‌ای آشوبناک می‌زیست. زمانی که یونانیان تازه متمدن شده -عمر تمدنشان هنوز چند قرن پیش نبود- از ترس شاهنشاه بزرگ پارسیان به خود می‌لرزیدند و درگیر رقابتهای شخصی درون جامعه‌ی کوچک خود بودند و در این گیرودار شکلی جنینی از فردگرایی و آزادیخواهی اجتماعی را نیز در دل خود پرورش می‌دادند. آنچه که افلاطون می‌خواست، ناممکن بود. او جنگجویی بود که هدفش ثابت نگاهداشتن جهان بود. پیامبری بود که به امید باقی ماندن برخی از ارزشهایی که بدان احترام می‌گذاشت، کمر به سد کردن راه دگرگونی بست. او آنقدر هوشمند بود که راهی خردمندانه -یعنی تأسیس آکادمی- را برای نبرد خودبرگزیند، و آنقدر حيله گر بود که عقاید قبيله گرایانه‌ی مندرس و متعلق به گذشته‌اش را در قالب نظام فلسفی خیره کننده و سازمان یافته‌ای تبلیغ کند. افلاطون ستیزه گری شجاع بود که در راهی که احتمالاً درست می‌دانست گام نهاد و به مدتی به درازای چندین قرن پیروز شد. پیروزی عقاید او، برای آنان که به فرد، به آزادی و به پویایی

احترام می‌گذارند، آنقدر گران تمام شده است که بخشیدنش و ستودنش بسیار دشوار است. با اینهمه، اگر منصفانه به داستان بنگریم، در لابلاهای همهی این گلایه‌ها جای مشخصی برای ستایش تلاش‌های این دشمن قوی پنجه‌باقی می‌ماند. تلاش برای ثابت نگه‌داشتن تمام موهای یک اقیانوس، کاری نابخردانه و ناممکن است، شاید معجزه‌ی اندیشه‌ای یا شعبده‌ی فلسفه‌ای دیرزمانی به اینکار موفق شود، اما این موفقیت زودگذر خواهد بود. آنچه که در سیصد سال اخیر بر جهان رفته است، به قدر کافی گویاست، تا ما را از شرح چگونگی شکست خوردن گام به گام افلاطونی‌گری بی‌نیاز کند. شکستی که در نهایت به ترجیح هستی محسوس بر توضیحات ذهنی، نفی کل‌گرایی خودساخته‌ی نظریه پردازان، و واقع‌گرایی تجربی انجامیده است. افلاطون، در دید من، دشمنی است بزرگ، و همواره چنین باقی خواهد ماند. در قلمرو اندیشه، معادلات سرد و آهنین منطقی تعیین‌کننده‌ی روابط دوستی و دشمنی‌اند، و بر اساس این قوانین حضور قدرتمند افلاطون برای کسی با عقاید من تحمل‌ناکردنی است.

افسون افلاطون هنوز ادامه دارد. پیرامون ما را ساکنان آرمانشهرهای افلاطونی پر کرده‌اند. مردان و زنانی که بی‌خبر از سرچشمه‌ی تمام این چالشها و افت و خیزها، در آرمانشهری چند هزارساله زندگی می‌کنند. مردمی که به روایت مهارگرانه‌ی افلاطونی از سانسور اندیشه‌ها عمل می‌کنند، آنچه را که می‌بینند و می‌فهمند فدای مفاهیمی می‌کنند که ابهامشان با فایده‌ی اندکشان نسبت عکس دارد. امنیت زیستن در آرمانشهری که پاسداران همه چیزدان و خردمند و افلاطونی بر آن حاکم باشند، برای بسیاری آنقدرها خوشایند هست که به گزینه‌ای در مقابلش فکر نکنند. مردمان ساکن آرمانشهر آن کسانی هستند که تنها یک گزینه را در برابر خویش می‌بینند، و تنها به آن عمل می‌کنند. این همسایگان افلاطونی ما، شباهت بسیار با یکدیگر دارند، همگی هنجارند و مانند ماهیانی در یک گله‌ی بزرگ، می‌ترسند از اینکه خارج از کلی که فکر می‌کنند پیرامونشان را احاطه کرده است، دیده شوند. غافل از این که تمام این امنیت و تمام این هنجارپذیری، چیزی جز واپسین رویاهای یک ساردین

در شکم کوسه‌ای بزرگ نیست. مگر نه اینکه آموزش و پرورش متمرکز و هنجارساز افلاطونی وظیفه‌ی القای چنین برداشتی از جهان را بر عهده داشته و دارند؟ مگر نه اینکه وظیفه‌ی قوانین ازدواج و اشتغال و زیستن بر مبنای افلاطونی تنظیم شده اند و برای آن طرحریزی شده اند که گزینه‌های فراوان و ناپسند و ممکن برای یک شهروند خوب آرمانشهر را حذف کنند؟ مگر نه اینکه افسون افلاطون، هنوز در بسیاری کارگر است؟ اما افلاطون بر خطا بود. همه چیز تغییر می‌کند و ما نیز به همراه آن دگرگون می‌شویم، و جامعه‌ی افلاطونی نیز از این دگرگونی مصون نیست. همین تغییر بوده که جامعه‌ی ریاضی گونه‌ی ۵۰۴۰ خانواری او را به مامشهرهای کثیف و آشوبناک کنونی تبدیل کرده است. بد نیست وقتی از خانه خارج می‌شویم به خیابانها و مردم درونشان دقیقتر بنگریم. شاید ببینیم که صدای گام هر انسان و شرشر هر ناودانی، افلاطون را جاودانه ریشخند می‌کند.

کتابنامه

- افلاطون. آپولوژی. (۱۳۳۳) ترجمه‌ی رضا کاویانی و محمد حسن لطفی. ابن سینا.
- افلاطون. اوتیدم. ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. ابن سینا.
- افلاطون. اوتیفرون (۱۳۴۸) ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. ابن سینا
- افلاطون. پارمنیدس. ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. ابن سینا.
- افلاطون. پنج رساله: شجاعت، دوستی، ایون، پروتاگوراس، مهمانی (۱۳۳۴) ترجمه‌ی محمود صناعی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افلاطون. جمهور. (۱۳۳۵) ترجمه‌ی فواد روحانی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افلاطون. چهار رساله (منون، فدروس، تئتوس، هیپپاس بزرگ) (۱۳۳۶) ترجمه‌ی محمد رضا صناعی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افلاطون. پارمنیدس (دانایی) . (۱۳۳۴) ترجمه‌ی رضا کاویانی و محمد حسن لطفی. ابن سینا.
- افلاطون. فایدون (جاودانگی روح) . (۱۳۴۷) ترجمه‌ی رضا کاویانی و محمد حسن لطفی. ابن سینا.
- افلاطون. قوانین. (۱۳۵۴) ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. انتشارات صفی علیشاه.
- افلاطون. گرگیاس (فن سخنوری) . (۱۳۳۴) ترجمه‌ی رضا کاویانی. ابن سینا.
- بورمان. کارل. افلاطون. (۱۳۷۵) ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. طرح نو.

- پوپر. کارل ریموند. جامعه‌ی باز و دشمنان آن. (۱۳۷۶) ترجمه‌ی امیر جلال الدین اعلم. گفتار.
- خراسانی. ش. (۱۳۷۰) نخستین فیلسوفان یونان. انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- کاپلستون. فردریک. تاریخ فلسفه (جلد یکم: یونان و روم). (۱۳۷۵) ترجمه‌ی جلال الدین مجتبوی. سروش.
- کاویانی. ش. خرد زیبا. (۱۳۷۵) نشر سی گل.
- گواردینی. رومانو. مرگ سقراط. (۱۳۷۶) ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. طرح نو.
- ورنر. شارل. حکمت یونان. (۱۳۷۳) ترجمه‌ی بزرگ نادرزاد. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- یاسپرس. کارل. افلاطون. (۱۳۵۷) ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. خوارزمی.



طبیعت به مثابه منبع

صلح سبز، شماره ۳ و ۴، اردیبهشت ۱۳۸۱

نوشته شده در: ۱۳۸۰/۱۰/۱۱

۱. در اساطیر یونانی، چنین خواننده بودیم که در زمانهای دور، قهرمانی توانمند و افسانه ای به نام هرکول در یونان می زیسته . قهرمانی که ماجراها از سر گذرانده، خوانها پشت سر گذارده، و به مرتبه خدایان برکشیده شده است . شنیده بودیم که در نوزادی و به هنگام اقامتش در قنناق، سر ماری را به دندان کنده و اصطبل آلوده کاخی را در چند روز پاکیزه کرده است .

چنان به سرشت پهلوانان بوم و بر خویش خو کرده بودیم که گاه از خصلتهای هرکول غول پیکر در شگفت می شدیم . برایمان عجیب بود که نام آوری دوازده خوان را پشت سر گذارد و با این وجود نه مانند اسفندیار روئین تن شود، و نه همچون رستم نماد خرد و شرافت باشد. برایمان عجیب بود که هرکول، آنته را کشته است .

داستانش را همگان می‌دانیم . آنته، پسر برومند ایزدبانوی زمین بود. جوانی سرکش و چالاک بود و در زورمندی نامدار، آن چنان که آوازه اش به گوش هرکول ماجراجو رسید و وسوسه غلبه بر وی به نبردی بین این دو انجامید.

سرانجام این رویارویی را بسیار روایت کرده اند، آنته چنان زورمند بود که هرکول در هماوری با وی دچار اشکال شد. مهمترین نقطه قوت آنته در آن بود که به حمایت مادرش -زمین - پشتگرم بود و هربار که توسط پهلوان نامجو بر زمین کوفته می‌شد، نیرومندتر از پیش بر می‌خاست و به نبرد ادامه می‌داد. آنته زاده زمین بود، و از این رو تا زمانی که گامهایش بر زمین استوار بود، شکست ناپذیر.

همه می‌دانند که هرکول در آخر آنته را بر سر دست بلند کرد و بر فراز سر خویش، در هوا، خفه اش کرد.

۲. به هرکول و شیوه جنگیدنش عادت نداشتیم . تا پیش از آن تنها رستم هایی دلاور را دیده بودیم که مرموزترین نشانه طبیعت، یعنی سیمرخ پشتیبان شان بود، و اسفندیارهایی را که با وجود جنگیدن با سیمرخ، فره ایزدی را بر سر داشتند. پهلوانانمان -همچون غول یونانی - به سودای آوازه، یا به بادافره کشتن فرزندانشان آواره و در به در نشده بودند، و به امر پادشاهی ریاکار که به نخود سیاه علاقه داشت ، درگیر ماجرای خوانها نمی شدند. نوع ارتباط پهلوانانمان با جهان و طبیعت و نمادهای آن روشن بود. یا نظر کرده طبیعت بودند و دست پرورده سیمرخ، و یا سرکش و طغیانگر، ولی در عین حال ملاحظه کار و جوانمرد. همه چیز درست بود، تا آن که انگشتان آهنینش هرکول به دور گردن آنته حلقه خورد.

۳. آنته هنوز نمرده است، اما در چنگال هرکول دست و پا می‌زند. در آن هنگام که گوته، شاهکارش رامی سرود و غایت آرزوهای نخستین انسان مدرن -دکتر فاوستوس- را چیرگی بر جهان و دگرگون ساختن گیتی

عنوان می‌کرد، هرگز باور نمی‌کرد که دانشمند پرشور و کنجکاوش، هرکولی تنومند و مهارناپذیر از کار درآید، و گلوی فرزند زمین را این چنین بفشارد.

هر عصری قهرمانان خاص خویش را دارد و ویژگیهای ستایش آمیز ایشان را به شکلی صورتبندی می‌کند. هرکول نمادی از ابرانسان یونان باستان بود، و فاوستوس برانسان اروپای عصر نوزایی، شالوده اقتصادی هردوی این جوامع بر محور بازرگانی استوار بود، و نوآوری هنری و فرهنگی، و سیاست فردمحور در آن پذیرفته شده بود. شاید از این رو بود که فاوستوس تکیده و دانشمند و هرکول تنومند و ساده لوح، با وجود شکاف دو هزار ساله میانشان، در یک جنبه اساسی این چنین به هم شبیه بودند؛ هردو در پی چیرگی بر طبیعت بودند، و هردو فرزندان طبیعت را مسخ کردند و نابود نمودند.

مدرنیته را تا به حال بارها و به اشکال گوناگون توصیف کرده اند. اما شاید استعاره ای بهتر از هرکول برای برشمردن ویژگیهایش نیابیم. موج مدرنیته، در پی آفریدن انسانی نو است. انسانی خودمحور و خودمختار، که برای اثبات قهرمان بودنش دست به هر کاری بزند. آلودگی های چند ساله اصطبل های ناخودآگاهی اش را پاکیزه کند، و سر اژدهای شک را به گرز فرو کوبد. بیکن شعار جهان مدرن را چیرگی بر طبیعت عنوان کرده بود (جهانگیری. - ۱۳۶۹)، و انسان نوینی که مدرنیته آفرید، هرکولی شد که چیرگی بر طبیعت را به حد اعلای خود رساند، و این چنین بود که آنته به دست هرکول کشته شد.

۴. مدرنیته را بسیار نقد کرده اند. در روزگار ما نقد مدرنیته به نوعی مد روشنفکرانه و اطوار نخبه نمایانه تبدیل شده است. از این روست که دست بردن به نگارش سطوری درباره نقد جهان نو، جسارت بسیار می‌طلبد. چرا که فرو غلتیدن به مغاک هنجارگویی و هنجارنویسی آسان است و واگشایی افقی نو دراندیشه دشوار.

اما آنچه که در اینجا در پی بیانش هستیم، نه ایستادن بر منبر فاجعه انگاری است، و نه آویختن به تکیه گاه سنت. هر چند که این هردو دیدگاه به دلیل رواجشان در میان ناقدان مدرنیته شهرت یافته اند، و به همین دلیل نیز به کار آنچه خواهم گفت، نمی آیند.

مدرنیته، مانند هر چارچوب نظری دیگری، بر مبنای شالوده های نظری خاصی استوار است، که به عنوان پیش فرض هایی متافیزیکی، به ندرت مورد نقد واقع می شوند.

یکی از ارکان متافیزیک جهان مدرن، "تصویر جهان به مثابه منبع" است. بر مبنای این رکن، طبیعت قلمروی ناشناخته، مرموز، بیرونی، و بیگانه است، که انباشته از منابع است. منابعی که در صورت شناسایی شدن و مورد بهره برداری قرار گرفتن، قدرت بیشتری را برای نسل بشر به ارمغان می آورند. طبیعت در این انگاره، بیگانه ستیزه جو و خسیسی است که همچون ماری اساطیری بر گنجی شایگان چنبر زده، و بشر را از دستیابی به نیروهایی که بدانها نیازمند است، باز می دارد. از همین روست که بیکن رسالت دانش را به تسخیر طبیعت خلاصه می کند، و نیروهای تمدن مدرن، برای برآوردن سه کارکرد اساسی شناسایی، استخراج، و مصرف این منابع عظیم بسیج می شوند.

این تصور تجارت مآب، برای نخستین بار در قرن پانزدهم میلادی و در نوشته های پراکنده نخستین اومانیستهای ایتالیایی ظاهر شد، و با گسترده تر شدن دامن موج نوزایی، در قرن شانزدهم بالیده و پخته شد و در آثار اندیشمندان عصر باروک (به ویژه بیکن و دکارت) با صراحت بیان شد. ریشه های آن رامی توان در دگردیسی فرهنگ قرون وسطایی مبتنی بر اصالت و شرافت، به تمدن نوحاسته بورژوایی متکی بر بازرگانی و سودآوری ردیابی کرد. به این ترتیب، تصویر قرون وسطایی "طبیعت به مثابه نمودگار امر مقدس" که از سویی حافظ طبیعت و از سوی دیگر مانع رشد شناخت بود، منقرض شد و تلقی مدرن طبیعت در مقام سرچشمه سود به جایش برکشیده شد (بوکهارت. - ۱۳۷۳).

در این که برداشت قرون وسطایی از طبیعت حماقت پرور و زیانمند بوده است، تردیدی نیست. انگاره ای که هستی را به مرتبه معمایی آسمانی و حل نشدنی فراکشد، و بعد از آن هم با تابوهای مذهبی کنکاش در این طبیعت را نفی کند، پیامدی جز در جا زدن شناخت و عقیم ماندن دانایی ندارد، و این پیامدی بود که در طول هزار سال قرون وسطا در چرخه ای بسته بازتولید شد. این نکته را از آن رو ذکر می کنم که نقدهایم بر تصویر مدرن از جهان به معنای هواداری رمانتیکی از تصویر قرون وسطایی تفسیر نشود، چرا که این تفسیر نادرست است.

وقتی طبیعت در قالب وجودی در دسترس و معمایی حل پذیر جلوه کرد، رویکرد آدمیان نسبت به آن دگرگون شد. نخستین دگرگونی، به پوست انداختن الگوهای رشد دانایی و شناخت مربوط می شد، و این همان بود که به قول فوکو، نظام نوین متکی بر بازنمایی را جایگزین نظم کهنه مبتنی بر شباهت کرد.

پس طبیعت به عنوان منبع دانایی در نظر گرفته شد. تجربه کردن، در مقام شیوه ای خردمندانه برای تسلط بر طبیعت رسمیت یافت، و نظام زبانی پیچیده ای از نشانگان و نمادهای ریاضی گونه برای صورتبندی این دانایی نویافته ابداع شد. اهمیت یافتن ریاضیات در این میان، ربط چندانی به منبع گونه شدن طبیعت نداشت، که مرده ریگی بود از سنت نوافلاطونی، که برانگیزاننده نخستین انسانگرایان عصر نوزایی بود. به این ترتیب، آنچه که هایدگر عصر تصویر شدن جهان خوانده است، آغاز شد (هایدگر. - ۱۳۷۵).

از سوی دیگر، طبیعت منبع ثروت هم بود. غلبه بر آن، به رشد فن آوری و بلوغ صنعت بهره کشی از جهان انجامید. منابع خام طبیعی، یکی پس از دیگری ارزش اقتصادی یافتند، و به عنوان لوازم مادی برساختن عناصر تمدن نوین مورد استفاده قرار گرفتند. این دو قطب بنیادین، یعنی ثروت و دانایی، دست در دست هم پیش رفتند، و بین و یانگی در هم بافته را برساختند که سوژه شدن هستی و فروکاسته شدنش به منابع قابل مصرف را رقم زد.

این روند، در آن هنگام به اوج خود رسید که خود آدمی نیز به عنوان موضوع شناسایی و منبع تولید ثروت اعتبار یافت. به این ترتیب بود که دانش انسان شناسی و مردم شناسی شکل گرفت (-). (Foucault 1997)، و همزمان با آن، در قرن هفدهم، عصر برده داری آغاز شد.

۵. اما طبیعت منبع نیست. لازمه منبع پنداشتن طبیعت، پذیرفتن دو پیش فرض اساسی - و نادرست - است. نخست این که انسان از طبیعت جداست، و دوم این که انسان به لحاظ جوهری بر طبیعت برتری دارد.

پیش فرض نخست، در انگاره نیوتونی جدایی ناظر از موضوع مشاهده ریشه دارد. هنگامی که نیوتون نظام عقلانی و ریاضی گونه خود از گردش کائنات را پیشنهاد کرد، حضور ناظری لخت را در دستگاه فیزیکی خود فرض گرفته بود که مشاهده گر و محاسبه گر بود و تغییرات جهان را به معادلات انتزاعی ریاضی و قانون مندی های فیزیکی ترجمه می کرد. امروز - در عصری پسا هایزنبرگی - می دانیم که این فرض نادرست است. هیچ ناظری قادر به گسستن از منظور نیست. هر مشاهده گری با مشاهده اش بر موضوع مشاهده تاثیر می گذارد و با پیش بینی رفتار آن، رفتارش را دگرگون می سازد. به همین ترتیب، هیچ بخشی از تمدن انسانی توانایی کنده شدن از طبیعت پیرامونش را ندارد. تمدن انسانی، در واقع خرده نظامی در دل طبیعت است، و جز در مقام زیرواحدی خرد - و هرچند سرطانی - از یک کل عظیمتر و پیچیده تر، معنا ندارد.

پیش فرض دوم، از انگاره قرون وسطایی خلق شدن جهان برای بشر سرچشمه گرفته است. اندیشه برتری جوهری انسان بر سایر جانداران و هستنده ها، اعتقادی ریشه دار و بسیار کهنسال است که از دیرباز در تمدنهای باستانی وجود داشته است، و به لحاظ روانشناختی، همچنان در آدمیان وجود دارد. هنوز، همه ما، همچون دورانی که کودکی خردسال بودیم، خود را مهمترین عنصر جهان می پنداریم و هستی پیرامونمان

را در راستای خواسته های خویش تفسیر می کنیم . قابل فهم بودن این تلقی خودمدارانه از هستی، هر چند کاملاً قابل فهم است، اما با معیارهای عقلانی به هیچ عنوان پذیرفتنی نیست .

ولتر داستان کوتاهی دارد به نام میکرومگاس، که در آن موجودی فضایی با قد چند کیلومتر و عظمتی خارج از تصور بر زمین فرود می آید و با چند نماینده جنس بشر وارد گفتگو می شود. در ادامه داستان، کاردینالی در میان نمایندگان ، در حالی که با غرور تمام بر پهنه دشت گونه کف دست این موجود آسمانی قدم می زده، ادعا می کند که تمام گیتی برای خاطر او و پیروانش خلق شده، و به این ترتیب موجبات تفرج خاطر مهمان فضایی شان را فراهم می کند.

از یک دید منصفانه، همه ما کاردینالهایی هستیم که بر کف دست زمین نشسته ایم و برتری خود را در خواب می بینیم . اگر کمی پلکهایمان را باز کنیم، خود را به عنوان گونه ای با عمر صد هزار ساله، در میان میلیونهای گونه دیگر که برای سه میلیارد سال بر زمین می زیسته اند، همانقدر کوتوله و ناچیز خواهیم یافت، که کاردینال بر کف دست میکرومگاس (Wilson-1978) . پس تصویر طبیعت به مثابه منبع، از پایه مخدوش است، چرا که از روز نخست آن را بر دو پایه سست و لرزان پیش فرضهایی اساطیری بنا کرده ایم .

۶. چنان که گفتیم، طبیعت و انسان از هم جدا نیستند. انسان با وجود تمام تلاشی که برای اعلام استقلال از طبیعت می کند، و تمام هنری که در غلبه و تسخیر بر طبیعت به کار می بندد، در نهایت چیزی فراتر از ذره ای ناچیز از همین طبیعت نیست . شاید انسان بتواند تازه ترین انقراض عمومی جانداران زمینی را - که چند هزار سالی است آغاز کرده است - به انجام برساند، و زیستگاه خود را از این هم بیشتر تخریب کند، اما این حقیقت همچنان به جای خود باقی است، که خود انسان هم به عنوان بخشی از همین طبیعت موضوع فعالیت های برتری جویانه خویش قرار می گیرد.

در تایید در هم بافتگی طبیعت و انسان، ذکر همین نکته بس که تلقی طبیعت در مقام منبع، به زیر واحدهای طبیعت - یعنی جانوران و معادن و دریاها- نیز تعمیم یافته است، و در نهایت به خود آدمی نیز نشت کرده است. در ابتدای کار، درختان و جنگلها و جانوران و معادن موضوع شناسایی و منبع گرد آوردن ثروت برای مردم مدرن بودند. اما به تدریج مرکز ثقل این منابع تغییر مکان یافت. نخست مردم بومی و غیراروپایی از پیکره انسانیت کنده شدند و به عنوان بخشهایی از طبیعت مورد بهره برداری قرار گرفتند. به این ترتیب بود که استثمار آسیا و برده گیری از آفریقا مشروعیت یافت. در گام بعدی، انسان سفید پوست هم آماج این حمله قرار گرفت، و از اواسط قرن نوزدهم شاهد آن هستیم که تمام عناصر تمدن انسانی در روندی شتابزده از خود بیگانه شده، و در به صورت بخشی از طبیعت - که هنوز بیگانه و غریبه پنداشته می شود- در زمینه منبع گونه محیط ادغام گشته است. به این ترتیب تمدن مدرن در تکاپویی طنزآمیز، همزمان در دو جهت متضاد اسب می تازد. نخست خود را از طبیعت جدا می کند و ابزارهای شناختی و فن آورانه خود را برای چیرگی - و بنابراین دگرگون / مسخ ساختن - طبیعت به کار می گیرد. از سوی دیگر، خواه ناخواه خود نیز به دامان تصویری که از طبیعت بساخته است فرو می غلتد و مشمول همین دگرگونی و مسخ شدگی قرار می گیرد. پیروزی بر طبیعت و فرو کاستنش به منبع ثروت، هم تراز مسخ کردن و از شکل انداختن آن است. شناختی که از چیرگی ناشی شده باشد، تنها جنبه های قابل بهره برداری و ارزشمند موضوع شناسایی را تشخیص می دهد و در برابر سایر دانایی هایی که می تواند بر مبنای موضوع مشاهده ساخته شود، ناپیوسته است. این ماجرا همچنان که فوکو عنوان کرده است، در سطح انسانی نیز تکرار شده است و انسان نیز در مقام موضوع شناخت، به تصویری کژدیسسه و ابتر تبدیل گشته است. همانطور که هرکول آنته را از زمین کند و آن را در دستان خویش به چیزی بی رمق و از حال رفته تبدیل کرد، دکتر فاستوس هم کارگرنش را به ابزارهایی زنده و ابله شده فرو کاست.

از نگاه زیست شناسان، عقل در آخر کار چیزی جز "اسلحه جانوری فاقد چنگ و دندان" (2) نیست .

جهت گیری عملگرایانه و سودجویانه خرد انسانی، و سویه برتری طلب عقلانیت، نخ تسبیحی است که در طول تکامل چند هزار ساله خرد انسانی، اندیشه های گوناگون را به هم متصل کرده است . شاید برخی از این خصلت دانایی بشری به وجد آیند و برخی نفرینش کنند. همین ساخت دانایی انسانی است که دو پیش فرض نادرست برتری و استقلال را برای ما به ارمغان آورده است، و منبع شدن هستی پیرامونمان، و هستی خودمان را رقم زده است . پذیرفتن دربست این عقلانیت چیره گر با تمام خطاها و اشتباه هایش، همانقدر خطرناک است، که نفی کامل و رمانتیک گونه اش .

به گمان من، تنها رویکرد درست، شناختن طبیعت این دانایی، و اصلاح کردنش به کمک نقدهای درونی است . تنها در آن هنگام خواهیم توانست شکلی جدید از کنار آمدن با جهان، دیگری و خویش را ابداع کنیم . در آن هنگام هرکول خواهد دید که گامهایش در تمام مدت نبردش با آنته، بر پشت بردبار زمین استوار بوده است .

کتابنامه

- برمن، م. تجربه مدرنیته. (۱۳۷۹) ترجمه مراد فرهاد پور، انتشارات طرح نو.
- بوکهارت، ی. فرهنگ رنسانس در ایتالیا. (۱۳۷۳) ، انتشارات طرح نو.
- جهانگیری، م. احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن (۱۳۶۹) ، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی .
- هایدگر، م. عصر تصویر جهان . - (۱۳۷۵) ، ترجمه یوسف اباذری، ارغنون، سال سوم . شماره ۱۱ و ۱۲.

Foucault, M. The order of the things, Routledge pub, 1997.

Wilson, E. O. On human nature, Harvard University press, 1978.



تبار آسمیا

۱۳۸۰/۴/۲۲

بنی آدم اعضای یکدیگرند
که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار
دگر عضوها را نماند قرار

۱. جهان نو، جهان سیستم هاست.

بیش از پنج دهه از تدوین نظریه‌ی عمومی سیستم‌ها و فراز و و فرودهای فراوانش می‌گذرد، و آنچه از این رهگذار برای ما به یادگار مانده است، چارچوبی از مفاهیم و ساختی از روابط معنایی است که کل نگرش ما را نسبت به خویشتن و جهان پیرامونمان دگرگون کرده است. نظریه‌ی عمومی سیستم‌ها و پیامدهای عملی و اخلاقی آن، هرچند در چشمان جوانان نوظهور و شگفت می‌نماید، اما پیشینه‌ای طولانی و تاریخچه‌ای دراز را در پشت سر خود یدک می‌کشد.

حدود هفت قرن پیش، شیخ اجل دو این دو بیت آغازگاه گفتار را سرود. در این دو بیت، یک چیز به شکلی آشکار دیده می‌شود، و آن هم -به زبان امروزی- نگرش سیستمی است. این که عناصر یک سیستم،

اعضایی به هم پیوسته و درهم بسته هستند و دگردیسی هر یک بر رفتار و محیط دیگران تاثیر می‌گذارد، به خوبی در بیت دوم این شعر دیده می‌شود. اگر می‌خواستیم این نظم کهنسال را با زبان علمی امروزی تفسیر کنیم، چاره‌ای جز به کار گرفتن واژگان رایج در دیدگاه سیستمی نمی‌یافتیم.

آنچه که سعدی گفته، همه امروز هم در جهان مدرن و متجدد امروزی پذیرفته است و "اعضای یکدیگر بودن"، می‌تواند بیانی شیوا از روابط سیستمی در زبان فارسی امروز ما باشد. شاید در مورد بیت دوم توافقی نظری در میان اندیشمندان امروزی وجود داشته باشد، و تفسیری که از آن حاصل می‌شود همخوان با تجربیات جهان مدرن تلقی شود. اما به گمان بسیاری، بیت نخست از این توافق ناگفته محروم است.

سعدی آدمیان را اعضای یکدیگر دانسته، و در بیت نخست، خواهی نخواهی آدمی را از سایر موجودات زنده‌ی زمین جدا کرده است. یک گوهر داشتن آدمیان، می‌تواند به زبان نظریه‌ی سیستم‌ها چنین ترجمه شود که حد و مرزی سیستم آدمیان را از محیط بقیه‌ی جهان جدا می‌کند. اگر بخواهیم دو بیت سعدی را به زبانی فنی و دقیق ترجمه کنیم، به چنین بیانی دست می‌یابیم:

آدمیان، -یعنی وابستگان به جنس *Homo sapiens*- عناصری به هم متصل و وابسته به هم هستند، به شکلی که سیستمی با حد و مرز مشخص را تشکیل می‌دهند و پویایی درونی ویژه و خاصی را هم به همراه یکدیگر تجربه می‌کنند.

شاید این بیان فنی از شعری ساده که بارها در کتاب‌های دبستانی آن را خوانده‌ایم، اغراق‌آمیز و مضحک قلمداد شود، اما از این برخوردار آزمایشگاهی و علم‌زده با یادگار استاد سخن، هدفی را دنبال می‌کنم، که امیدوارم توجیه‌کننده‌ی این کالبدشکافی معنایی باشد.

۲. آدمیان، برای قرن‌ها بر ارتباطات انبوه بینابینی خویش آگاه بوده‌اند، و هزاران سال برای صورت‌بندی معنایی دقیق این روابط و زیستن بر مبنایشان تلاش کرده‌اند. از مدل‌های قومی و قبیله‌ای باستانی گرفته تا ساخت‌های سیاسی و دیوانسالارانه‌ی عظیم مدرن، همگی شاخص‌هایی تعریف شده و معلوم – همچون توت‌م قبیله، نژاد، زبان، ملیت، دین و . . . - را در نظر می‌گرفته‌اند و به کمک آنها عناصر درونی و بیرونی سیستم اجتماعی را از هم تفکیک می‌کرده‌اند. در این نظام‌ها، همواره جهان به دو بخش نامتقارن تقسیم می‌شده است. همیشه بخشی کوچک از جهان، خودی، آشنا، و متصل به "من" تلقی می‌شده، و فداکاری، از خود گذشتگی، و دقت و مراقبت در موردش اعمال می‌شده است. بقیه‌ی جهان، همواره چیزی زاید، اضافی، خارج از بحث، و بیگانه بوده است. بخشی که تسخیر، بهره‌کشی و حتی تخریب کردن آن مجاز قلمداد می‌شده و ارتباطی با "سیستم در هم پیوسته‌ی شامل من" پیدا نمی‌کرده است. برخی از اقوام و تمدن‌ها، دامنه‌ی این سیستم شامل من را کوچک و تنگ تعریف می‌کرده‌اند، برخی مانند گوینو سیاهپوستان و وابستگان به اقوام غریبه را دیگری تلقی می‌کرده‌اند. برخی دیگر، مانند سعدی آنقدر بلندنظری به خرج می‌داده‌اند که کل آدمیان را در این نظام فراگیر همدردی و فداکاری بگنجانند.

با این وجود، مرزهای این نظام خویشاوندی فرضی، تقریباً در تمام موارد بر روی گونه‌ی انسان بسته می‌شده است (Dawkins, 1992). با این همه، استثناهایی هم در این زمینه وجود داشته است. هنگامی که بودا در پگاه شهرنشینی کشاورزی پیشرفته، کل جانداران – حتی گیاهان – را مشمول این همدردی و مراقبت دانست، بسیاری شیفته‌ی اندیشه‌اش شدند. امپراتور آشوکا، که پیروی از تعلیمات بودا را در نظر داشت، آیین مهربانی با جانوران را تا حد یک قانون دولتی برکشید، و به این ترتیب مفهوم آهیمسا در جهان باستان رواج یافت.

۳. آهی‌مسا، واژه‌ای سانسکریت است که از دو بخش آ (یعنی نه) و (هی‌مسه یعنی آسیب رساندن) تشکیل یافته است. این عبارت را در فارسی، "بی‌آزاری" می‌توان ترجمه کرد. آهی‌مسا، اگر به لحاظ فلسفی نگریسته شود، پیامدی از اعتقاد به جاوادانگی روح، و تناسخ است. اعتقادی که همه‌ی جانداران را دارای روحی با گوهری مشابه می‌داند، و بنابراین آزدن یک گیاه یا انسان را در سطح روحانی، همتا می‌پندارد. این واژه، در بعد اخلاقی‌اش، با مجموعه‌ی متنوعی از آیین‌های رفتاری و سنن خیرخواهانه گره خورده است. از سنت غذا دادن به جانوران در معابد بودایی گرفته تا پرهیز از کشتن جانوران و گیاهخواری. اگر مفهوم آهی‌مسا را به لحاظ سیستمی نگاه کنیم، معنایی بسیار جالب توجه را از آن برداشت می‌کنیم، که عبارت است از فرض کل زیست‌کره‌ی زمین، به مثابه سیستمی یکتا و یکپارچه.

مفهوم آهی‌مسا، در تاریخ پر فراز و نشیب خود، رنگ‌های گوناگون به خود گرفته است. فیثاغوریان قرن پنجم پیش از میلاد که از خوردن گوشت و برخی از گیاهان -مثل باقلا و لوبیا- پرهیز می‌کردند، احتمالاً زیر تاثیر این اندیشه بوده‌اند، و ردپاهای آن را در آثار مانی و ابوالعلا معری هم می‌بینیم. نسخه‌ی ایرانی این مفهوم، که از بودا هم قدیمی‌تر است، در سنت زرتشتی پرهیز از آسیب رساندن به آب و خاک و باد و آتش، و گناه شمرده شدن تخریب پوشش گیاهی دیده می‌شود. البته ناگفته نماند که در سنت زرتشتی هم این بی‌آزاری کل موجودات را در بر نمی‌گیرد، و جانوران آسیب‌رسان - مثل مار و کژدم - از دایره‌ی شمول سیستم در برگیرنده‌ی من خارج دانسته شده‌اند و کشتنشان حتی نیک هم پنداشته می‌شده است.

در دوران نو، پس از آغاز عصر استعمار، دو پدیده به رواج مفهوم آهی‌مسا، و دگردیسی یافتنش در جهان غربی کمک رساند. نخست جنبش شورشگرانه‌ی ضدروشنگری در اروپا بود که امروزه به نام رماتیسیم شهرت دارد. این جنبش با حفظ برخی از اصول اولیه‌ی جنبش نوزایی، بسیاری از مفاهیم خردمخوره‌ی روشنگری را طرد کرد.

عامل دوم، ورود اندیشه‌ها و مکاتب شرقی و به ویژه هندی و چینی بود، که تحولی را در آرای فلاسفه، ادیبان، و سیاستمداران غربی پدید آورد. به این ترتیب، در اوج جنبش رمانتیسم در اروپا، یعنی در نیمه‌ی قرن هژدهم، برای نخستین بار احیای آیین گیاهخواری را در اروپا می‌بینیم و با آثار نویسندگان و شاعرانی روبرو می‌شویم که برای جانوران ستمدیده دل می‌سوزانند و آنان را نیز صاحب حق حیات می‌دانند. این پدیده، در واقع از اتحاد دو خط سیر فکری مستقل ایجاد شده بود. یکی مفهوم فلسفی همدلی که از آرای فیلسوفان قرون وسطا به وام گرفته شده بود و همدلی و تخیل - و نه سود و خرد- را مبنای اخلاق می‌دانست (Flanagan, 1991). دیگری همدردی احساساتی مورد تبلیغ هنرمندان و شاعران رمانتیک بود که دارای نوعی خصلت زیبایی‌شناختی دانسته می‌شد و زیر تاثیر مفهوم هندی آهیمنسا بود.

۴. آنچه که امروز با نام جنبش سبزه‌ها شهرت دارد، دنباله‌ای از این روند است. از آنجا که هدف اصلی این نوشتار بررسی و نقد چند پیش فرض بنیادین این شاخه از فلسفه‌ی سیاسی است، درجه‌ی درشت-نمایی بحث را کمی بیشتر می‌کنم و از آنچه که گذشت به عنوان دیباچه‌ای بر پیدایش اندیشه‌ی به هم پیوستگی تمام جانداران بهره می‌گیرم. عناصر فلسفی و اخلاقی تشکیل دهنده‌ی این تلقی از جهان، به خودی خود بسیار جالب توجه هستند. اعتقاد به کلیتی فراگیر به نام جهان زنده، که کل جانداران زمین را در بر می‌گیرد، و ساختی متصل به من دانسته می‌شود، حقیقتی است تجربی و تایید شده در علوم تجربی، که به لحاظ علمی تردید زیادی در موردش نمی‌توان داشت.

از سوی دیگر، منسوب کردن بار اخلاقی به این سیستم فراگیر زنده، و مفروض گرفتن ویژگی‌هایی مانند مادینه، پذیرنده، نیکوکار، و مهربان را در آن، باید به عنوان بازمانده‌هایی از اندیشه‌های رمانتیک قرن

نوزدهم دانست، که اتفاقاً امروز در قالب شاخه‌هایی از بوم‌گرایی^۱ بار دیگر احیا شده است. در مورد جنبش سبز جدید، و ریشه‌های روشنگرانه/ علمی آن، و یا زوایای رمانتیک/ اخلاقی‌اش، بسیار می‌توان نوشت. اما آنچه که در این نوشتار مورد نظر من است، تنها ردیابی مفهوم آهیمناساست، و نقد فلسفی آن، در چارچوبی که بدان باور دارم.

۵. زیربنای نظری جنبش سبز مدرن، فرضیه‌ای زیست‌شناختی است که به نام نظریه‌ی گایا^۲ شهرت یافته است (دابسون، ۱۳۷۸). فرضیه‌ی گایا را بوم‌شناسی به نام لاولاک^۳ در سال ۱۹۷۲. م پیشنهاد کرد، و در آن جایگاه ورجاوند و برتر آدمیان بر زمین را به چالش خواند. این نظریه که به یاد ایزدبانوی زمین در یونان باستان نامگذاری شده است، کل زیست‌کره‌ی زمین را به عنوان سیستمی شبه‌زنده و ابرسازواره‌ای^۴ در نظر می‌گیرد که نسل بشر تنها جزئی ناچیز از آن را تشکیل می‌دهد. در این مدل، ساز و کارهای کلان حاکم بر زیست‌کره، به عنوان فرآیندی خودسازمانده در نظر گرفته می‌شود و به این ترتیب کل زیست‌کره به موجودی نیمه‌زنده شبیه می‌شود که غلظت گازها، غلظت اقیانوسها و سرعت فرسایش خاک را در قلمروهای گوناگون کالبد خود تنظیم می‌کند و تعادلی پایدار را برای رشد و شکوفایی حیات در اقلیم‌های متفاوت فراهم می‌نماید.

فرضیه‌ی گایا، امروز با مشکلات نظری گوناگونی روبروست. مهمترین مشکل، به تلقی ویژه‌ی نظریه-پردازان علاقه‌مند به این مدل از مفهوم سازمان یافتگی مربوط می‌شود. چرا که این افراد از نشان دادن تمایز

¹ Environmentalism

² Gaya Theory

³ Lovelock

⁴ Super organism

بین سیستم و محیط در مورد سیستم گایا عاجزند. اگر کل زیست کره‌ی زمین سیستمی خودسازمانده باشد، باید توسط حد و مرزی طبیعی از محیطی فراگیرتر جدا شود. این محیط خارجی قاعدتاً فضای خارج از اتمسفر زمین است، اما رابطه‌ی آن با فرآیندهای خودتنظیم‌گر گایا، هنوز به شکلی قانع‌کننده صورت‌بندی نشده است.

در همان سالی که لاولاک نظریه‌اش را منتشر کرد، بوم‌شناس دیگری به نام آرن نائس نظریه‌ی مشابهی را عنوان کرد و آن را بوم‌شناسی ژرف^۵ نامید. بوم‌شناسی ژرف، در برابر بوم‌شناسی سطحی مطرح شده، و این آخری، همان نگرش ساده‌انگارانه و سنتی‌ای است که آدمی را برترین و مهمترین موجود سیاره‌ی زمین می‌داند و به روایت سعدی، "هم گوهر بودن آدمیان" را به عنوان شرط کافی برای متمایز پنداشتن‌شان از کل جهان زنده می‌پذیرد.

نائس در اثر مشهور خود، دو راهکار را به عنوان نتیجه‌ی بوم‌شناسی ژرف ارائه می‌کند. نخست "آیین رفتار"، که گزاره‌های اخلاقی را به هم‌هی جانداران تعمیم می‌دهد، و دوم "شکل دیگر هستی" که لزوم بازنگری در شیوه‌ی استفاده از منابع طبیعی را گوشزد می‌کند. آیین رفتاری، سنت اخلاق کانتی را، که در آن آدمی به دلیل امکان آزادی غایت تلقی می‌شد، به کل جانداران تعمیم می‌دهد. بر مبنای این نگرش، هر موجودی که قابلیت درک درد و لذت را دارد، محمول گزاره‌های اخلاقی تلقی می‌شود، و به این ترتیب مهربانی با تمام جانداران همان قدر اهمیت می‌یابد که ده فرمان موسی (Drenson, 1991). شکل دیگر هستی، شیوه‌ی واژگونه از اندیشیدن به صنعت و سنت بیکنی تسخیر طبیعت است. در زیر این عنوان، چنین

⁵ Deep Ecology

آمده که شکل نگاه ما به جهان پیرامون مان باید دگرگون شود، به شکلی که از این پس دستکاری کردن طبیعت و تخریب کردن آن نیازمند دلیل آوردن و بهانه‌گیری باشد، و نه حفاظت از محیط زیست و خودداری در برابر تخریب منابع طبیعی (Hare, 1991).

چنان که آشکار است، هردوی توصیه‌های یاد شده، زیربنای نظری مشترکی دارند، و آن عبارت است از توجه غایت‌گرایانه به طبیعت و موجودات زنده‌ی آن، به شکلی که همه‌ی جانداران بتوانند به عنوان موضوع گزاره‌های اخلاقی در نظر گرفته شوند. این امر، یعنی برخورد اخلاق‌مدار با جانداران، موضوعی است که باید کمی بیشتر مورد واریسی قرار گیرد (Drenson, 1991). یکی از اولین کسانی که به معنایی غیردینی، - و تا حدودی امروزی - بر اخلاقی بودن جهان جانداران تاکید کرد، اپیکور بود که قابلیت درک رنج و لذت را مبنای اخلاق خود می‌دانست و به این ترتیب کل جانداران دارای این توانایی را هم شایسته برخورد اخلاقی می‌دید. او وجود رنج و لذت را تنها در جانوران می‌پذیرفت، و بنابراین حکم خود را به این گروه از جانداران محدود کرده بود.

آنچه که اپیکور گفته بود، امروز پس از حدود بیست و سه قرن، همچنان هوادارانی دارد. پیتر سینگر، در مقاله‌اش که در سال ۱۹۷۵ م منتشر شد، با منطقی مشابه، برخی از گزاره‌های اپیکور را تقریباً واژه به واژه تکرار کرد، و برخورد مهربانانه با جانوران را خواستار شد. در سال ۱۹۸۸ م تام ریگان با استدلالی مشابه کلیه‌ی جانداران را در دامنه‌ی شمول گزاره‌های اخلاقی جای داد، و عبارات اخلاقی را به تمام سوژه‌های زندگی تسری داد (Flanagan, 1991).

لارنس جانسون، همین مفهوم را به شکلی بوم‌شناسانه‌تر تعبیر کرد و گرایش به احساس راحتی در محیط زیست را به عنوان شاخصی برای موجودات پذیرنده‌ی کنش اخلاقی در نظر گرفت و به این ترتیب کل جانداران، حتی تک‌یاخته‌ای‌ها را مشمول قواعد اخلاقی دانست. در همین سال، فریا متیوس، توانایی

ادراک خود و بازنمایی هستی خویشتن را به عنوان مرز محمول‌های گزاره‌های اخلاقی فرض کرد و به این ترتیب تنها جانوران عالی را در این حوزه جای داد. وارویک فاکس، یکی دیگر از کسانی است که در این زمینه اظهار نظر کرده، و زیر تاثیر مدل‌های شولایی منطقی، طیفی از اخلاقی بودن را در نظر گرفته که اهمیت اخلاقی هر موجود را بر مبنای جایگاهش در سلسله مراتب پیچیدگی جانداران به دست می‌دهد.

۶. پیش از ورود به نقد مفهوم مدرن آهیمنسا، و آنچه که در ادبیات فلسفی / اخلاقی جنبش سبزها وجود دارد، لازم می‌دانم زاویه‌ی دید خود را تصریح کنم. نخست این که من از علاقمندان به نگرش بوم شناسی ژرف نائس هستم. هرچند فکر می‌کنم در شکل کنونی‌اش کاستی‌های آشکاری دارد. اما گمان می‌کنم این نقص‌ها با به کارگیری نسخه‌های جدیدتر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده رفع شدنی باشد. در چند سال گذشته نقدهایی بر این انگاره از بوم‌شناسی وارد آمده است (Grey, 1991)، پاسخ‌هایی از زاویه‌ی دید نظریه‌ی سیستم‌های سستی بدان داده شده است (Drenson, 1991) که فکر می‌کنم با رویکرد سیستم‌های پیچیده و نظریه‌ی هم‌افزایی^۶ جدیدتر، قدرت بیشتری می‌یابد. دوم این که به گمانم امکان زیست‌شناختی کردن اخلاق وجود دارد. یعنی با پیشنهاد ادوارد ویلسون، برای طبیعی کردن^۷ اخلاق (Kitchner, 1994, Ruse & Wilson, 1994) موافقم. یعنی باور دارم که یافتن ریشه‌های تجربی و زیست‌شناختی برای اصول اخلاقی ممکن است، و هوادار بازتفسیر کردن مفاهیم اخلاقی بر مبنای نظام عصبی/تکاملی پاداش هستم.

⁶ Synergetics

⁷ Biologizing

به بیان دیگر، فکر می‌کنم مفهوم پاداش/لذت، پل بین گزاره‌های شناختی (هستی‌شناسانه، یا جملات "است"ی کانتی) و اخلاقی (غایت‌شناسانه، جملات "باید"ی کانتی) است. همچنین گمان می‌کنم کل انگاره‌ی ریاضی گونه‌ی کانتی درباره‌ی اخلاق نیازمند بازبینی است. در سال‌های اخیر نقدهایی از زاویه‌ی دید علوم زیستی بر مدل کانتی از اخلاق وارد شده (Trianosky, 1990) و مدل‌های جایگزینی از دید علوم شناختی نوین برای برخی از اصول اخلاقی پیشنهاد شده است (Flanagan, 1991) که مطالعه‌ی منابع یاد شده در کتابنامه را به علاقمندان پیشنهاد می‌کنم.

سوم این که هوادار حقوق جانداران هستم و باور دارم که گزاره‌های اخلاقی می‌توانند به سوژه‌های غیرانسانی نیز تعمیم یابند. یعنی شکلی غیرمتافیزیکی و غیراستعلایی از آهیمنسا را می‌پذیرم. با این مقدمه، ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که باید موضع‌گیری پیش‌بینی‌پذیری در قبال مفاهیم به ظاهر پراکنده‌ی یاد شده در پنج بند گذشته داشته باشم. در نگاه نخست، چنین به نظر می‌رسد که باید با مفهوم اعضای یکدیگر بودن آدمیان (به قول سعدی) باور داشته باشم و این مفهوم را به تمامی موجودات زنده‌ی دیگر نیز تعمیم دهم (به گفته‌ی بودا) و در نهایت برداشتی مدرن از این مفاهیم را بپذیرم. برداشتی که احتمالاً با بوم‌شناسی ژرف نئاس یکسان خواهد بود.

اما آنچه که در این بند پایانی خواهم گفت، با این تصویر آشنا تفاوت‌هایی دارد. چنان که گفتم، به ارزش و اهمیت مفاهیم یاد شده باور دارم. اما ترجیح می‌دهم به عنوان چارچوب معنایی بسترساز این مفاهیم، از زمینه‌ای جز روح‌گرایی رمانتیسم استفاده کنم.

۷. به گمانم، هنگامی که بحث بر سر کلیدواژگانی علمی و تجربی (مانند سیستم، بقا، لذت و رنج، بوم) باشد، پایبندی به روش‌شناسی علمی شایسته است. اگر کلیدواژگان و معانی دقیق و تعریف شده در زمینه‌ی داده‌های علوم تجربی را از شبکه‌ی ارتباطی به هم پیوسته‌شان جدا کنیم و آنها را برای تایید گرایش‌های اخلاقی‌مان در جایگاه‌هایی دلبخواه و ابهام‌آمیز بنشانیم، دچار خطایی روش‌شناسانه خواهیم شد که در فلسفه‌ی علم با نام خطای زمینه از آن یاد می‌کنند.

مدل‌ها و نظریاتی که بر مبنای خطای زمینه شکل می‌گیرند، دورگه‌های رنجور و ناقصی هستند که شاید به کار تزیین پیش‌فرض‌هایی اخلاقی یا فلسفی بخورند، اما در نگاه اهل تخصص، تا حدودی مضحک جلوه می‌کنند. در روزگار ما اظهار نظرهای نظریه‌نمایی که بر پایه‌ی چنین خطایی طراحی شده باشند رواج بسیار دارند. استفاده از مفهوم کوانتوم و میدان کوانتومی در هومئوپاتی و فراروانشناسی، و بهره‌گیری از عبارت امواج مغزی و موج آلفا در فنون تقویت حافظه و تندخوانی، نمونه‌هایی از این موارد هستند. در تمام این موارد، عبارتی با تعریف مشخص علمی توسط کسی که معمولاً برداشتی سطحی و ناپخته از آن دارد، برای اعتباربخشی به دیدگاهی غیرعلمی یا شبه علمی به کار گرفته می‌شود.

دقت داشته باشید که من در اینجا فعلاً قصد ترجیح علم بر غیرعلم و تخطئه‌ی شبه علم را ندارم، تنها بر این نکته پافشاری می‌کنم که وامگیری نابجای مفاهیم یک حوزه در حوزه‌های دیگر - به ویژه وقتی با اهدافی منفعت‌طلبانه مثل اعتبارجویی همراه شود - نتیجه‌ای جز آشفته‌گویی و پراکنده‌خوانی نخواهد داشت. فکر می‌کنم بخش عمده‌ای از جنبش فکری موسوم به سبز در جوامع مدرن، با خطای زمینه آغشته باشد. چنان که گفتم، هدف گروندگان به این جنبش برای من ارزشمند است، و مقدمات و نتایج مورد نظرشان نیز برایم پذیرفتنی است. تنها چیزی که در این میان به نظرم ناجور می‌نماید، شیوه‌ای است که برای اتصال مقدمات به نتایج مورد استفاده قرار می‌گیرد. این شیوه، دو ایراد اساسی دارد؛ نخست این که اصولی اخلاقی را، بدون

توجه به تبارشناسی و زمینه‌ی تاریخی‌شان پیش فرض می‌گیرد، و دوم این که تلاش می‌کند تا با مفاهیمی جا افتاده، تجربی، و زمینی، آن اصول فرازین و استعلایی را توجیه کند.

بسیاری از مفاهیم و گرایش‌های موجود در جنبش سبز، چنان که گفتیم، آغشته به مفاهیم متافیزیکی و فراطبیعی‌ای است، که به ویژه از ازدواج جان‌گرایی بودایی و احساس‌گرایی رمانتیک زاده شده‌اند. البته اعتقاد به هر مفهوم متافیزیکی‌ای، در زمینه‌ی روان‌شناختی افراد علاقمند محترم و غیرقابل ایراد است، اما هنگامی که این گرایش‌های شخصی با ادعای علمی بودن و اثبات تجربی یافتن آمیخته شوند، اعتراض‌هایی روش‌شناختی را بر می‌انگیزند. جان‌گرایی خفیف یا آشکار بسیاری از مدل‌های سبز، تاکید بسیاری از جنبه‌های حفظ محیط زیست - به ویژه گروه‌های زن‌گرا^۸ - بر مادینه، بارور، مهربان، یا مادرگونه بودن طبیعت، و زمین (گایا)، عناصری شبه‌مذهبی/اساطیری هستند که اعتقاد یا عدم اعتقاد بدان‌ها، به انتخاب آزادانه‌ی افراد و سلیقه‌ی شخصی‌شان بستگی دارد. اما وقتی این مفاهیم در قالبی به ظاهر علمی با هم ترکیب شوند و با کلیدواژگانی تعریف شده و مشخص -مانند پیچیدگی، سیستم، تکامل، لذت و رنج - آراسته شوند و ادعای علمی بودن پیدا کنند، به انگاره‌هایی الزام‌آور دگردیسی می‌یابند که به دلیل علمی بودن، "باید" پذیرفته شوند. در واقع، شکاف شناخت‌شناسانه‌ی عمیقی در میان دو لبه‌ی این دره‌ی عقیدتی وجود دارد. در یکسو مفاهیمی علمی و تعریف شده قرار دارند که به خودی خود هیچ الزام اخلاقی و مایه‌ی اسطوره‌شناختی را تایید نمی‌کنند، و در سوی دیگر مجموعه‌ای از گرایش‌های احساسی و اخلاقی وجود دارد که به لحاظ محتوا محترم و پذیرفتنی‌اند، اما بیهوده تلاش می‌کنند تا به جامه‌ی فاخر علم آراسته شوند. حاصل این شکاف معنایی،

⁸ Feminist

پا در هوا ماندن بسیاری از اصول و مفاهیم مقدس پنداشته شده در جنبش سبزه‌هاست. شاید اگر به صراحت اعتقادی مذهبی به "همه‌جاندارپنداری" را تبلیغ می‌کردند و اعتقاد بدان را پیش‌فرض می‌گرفتند، با روشی یکدست‌تر و منسجم‌تر دستورهای اخلاقی خویش را نتیجه می‌گرفتند، و نیازی به این پشتک واروهای منطقی نمی‌یافتند.

چنین می‌پندارم که در نتیجه‌ی تلاش فراوانی که برای آمیخته شدن ساکنان دو سوی این دره انجام گرفته است، پوششی ظریف و نازک و ناستوار بر مغاک معنایی یاد شده گسترده شده باشد، و این پوششی فریبده است، چرا که توهم یکپارچه بودن چشم‌انداز شناختی سبزه‌ها را در ذهن متبادر می‌کند، و گمان می‌کنم در مورد بخش مهمی از پیکره‌ی این جنبش، چنین چشم‌اندازی گول زننده است.

۸. پس چه باید کرد؟ اگر بن مایه‌ی مهمترین جنبش محیط زیستی دوران ما بر پایه‌هایی چنین لرزان تکیه زده باشد، چه راهی جز دست شستن از گرایش به سبزه‌ها باقی می‌ماند، و چه مهارتی بر آذ دیرینه‌ی گونه‌ی انحصار طلب آدمی می‌توان یافت؟

فکر می‌کنم آنچه که در پیش رو داریم، آنقدرها هم ناامید کننده نباشد. نخست آنکه، وجود آجر لقی مانند خطای زمینه در بنیان دژ استوار محیط زیست گرایی، لزوماً به معنای این نیست که همه‌ی ساختمان‌های مشابه سرنوشتی مشابه دارند. خطای زمینه، چیزی است که به سادگی می‌تواند حذف شود، و این امر تنها با تغییر کلی زاویه‌ی نگاه ما به مفهوم زندگی، اخلاق، و محیط زیست ممکن می‌شود. چنان که پیشتر گفتم، گمان می‌کنم بر ساختن دستگاهی اخلاقی بر مبنای مفاهیم کاملاً علمی ممکن، مطلوب، و ضروری باشد. کلیدواژه‌ی طلایی مورد نظر من برای بنیاد کردن چنین ساختاری، مفهوم لذت/پاداش است، که به نظرم شکست تقارن

رفتاری منتهی به میل و خواست را ایجاد می‌کند و در نتیجه راه را برای استنتاج گزاره‌های اخلاقی هموار می‌سازد.

در اینجا مقصود از لذت / پاداش، مفهومی کاملاً زیست‌شناختی و عینی است، که فکر می‌کنم با معنای روان‌شناختی - و بنابراین ذهنی - همپایه‌اش پیوندی بسیار نزدیک داشته باشد. آنقدر نزدیک که بتوان این دو را از یک ماهیت و یک طبیعت دانست و تفاوت در سطوح زیست/عصب‌شناختی و روان‌شناختی/اخلاقی را تنها به تفاوت در سطوح توصیفی سلسله مراتب پیچیدگی در سیستم جاندار دانست (وکیلی، ۱۳۷۸). یعنی انگار در بطن ساز و کارهای کنترلی جانوران پیچیده، نظامی برای درک و تحلیل مفهوم لذت وجود داشته باشد و همین نظام است که در سطوح بالاتر سلسله مراتب شخصیتی برخی از این گونه‌های پیچیده - و به ویژه در انسان - به صورت دریافتهای اخلاقی تبلور می‌یابد.

تصور من آن است که با تکیه بر این مفهوم، می‌توان گزاره‌های اخلاقی را از داده‌های علمی استخراج کرد، و برای داده‌های تاریخی و جامعه‌شناختی در مورد گزاره‌های اخلاقی، تبیین علمی و تجربی به دست آورد. این ادعا، با وجود جسورانه و تکان دهنده بودنش، هم اکنون علاقمندان زیادی در میان دانشمندان یافته است و بحث بر سر چگونگی صورتبندی قواعد یاد شده در چارچوب نظامی منسجم از نمادها و معانی بسیار رایج است.

چنین می‌پندارم که انگاره‌ی عصب‌شناختی‌ای که به طور بسیار خلاصه از رویش گذشتم، توان پاسخ-گویی به چالش‌های فراوان این راه دشوار را داشته باشد. پرداختن به نکات فنی این ادعا - چه در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق و چه در قلمرو روش‌شناسی علوم تجربی - بحث فراوانی را می‌طلبد، که در اینجا مجالی برای پرداختن بدان نیست. پس طرح این ادعا را برای مفهوم شدن پیشنهادم کافی می‌دانم و خواننده‌ی علاقه‌مند

را به مطالعه‌ی نوشتارهای دیگری که در این مورد وجود دارد، دعوت می‌کنم (وکیلی، ۱۳۷۸، Ruse & Wilson, 1991-Kichner, 1994).

۹. اگر امکان استنتاج گزاره‌های اخلاقی از مفاهیم علمی/تجربی را بپذیریم، بر دو سر مگای که ذکرش گذشت پلی استوار بنا کرده‌ایم. این پل، دو سوی دره‌ی اخلاق و دانایی را به هم متصل خواهد کرد، اما این اخلاق با آنچه که پیش از این سراغ کرده بودیم، تفاوت خواهد داشت. اخلاقی که از دانش معتبر دانسته شده‌ی امروزین ما استخراج شود، اسطوره زدوده، ملموس، زمینی و عینی خواهد بود. سوژه‌ی گزاره‌های اخلاقی در این حالت، شور و شوق شبه مذهبی سابق را در ما بر نخواهد انگیخت؛ چرا طبیعت در آن به مثابه سیستمی از بوم‌های خرد و کلان و نظام‌های همانندساز و تکاملی نگریسته خواهد شد، و نه مادری مهربان و هویتی مقدس. جانداران پیرامون‌مان، حاملان ارواح تناسخ یافته‌ی پدران‌مان نخواهند بود، که عموزادگانی گمشده و خویشاوندانی دور خواهند بود که فارغ از کشش خون و قبیله‌گرایی، تنها به دلیل توان درک رنج و لذت - به مفهوم عصب شناختی کلمه - شایسته‌ی مهربانی و خویشنداری هستند.

در این انگاره، محور نیکی و پلیدی، توسط قانونی فرازین و استعلایی تعیین نخواهد شد، که از بطن نظام‌های کنترلی جانداران بیرون خواهد جوشید، و تلاش زنبوران برای دفع دشمن از کندو، در آن همان قدر قدر و ارزش خواهد یافت که جانبازی سلحشوران در میدان نبرد. چنین نگرشی، اگر بخواهیم تا نهایت درجه به خرد و ژرف‌نگری پایبند باشیم، بسیار غیرانسانی خواهد نمود. در آن آدمی با هر جاندار دیگری هم‌تا پنداشته خواهد شد، و معادلات سرد و خشک تعیین‌کننده‌ی سطح پیچیدگی، (و نه افسانه‌ی نژادگی و فرهنگ‌مندی) تعیین‌کننده‌ی شایستگی و ارزشمندی اخلاقی هر موجود، در مقام موضوع گزاره‌ی اخلاقی، خواهد بود.

در چنین نگرشی، مفهوم حق با توان درک و درجه‌ی پیچیدگی بازنمایی ذهنی موجود از جهان خارج پیوند خواهد خورد، و طیفی را تشکیل خواهد داد که در آن هر جنبنده‌ای جایگاه شایسته‌ی خویش را خواهد یافت. تنها در این حالت است که می‌توانیم با بیانی قاطع و روشن، رساندن رنج بی‌دلیل به جانداران دیگر را محکوم کنیم، و گره‌ی ارزشگذاری بر حضور زندگی بر زمین را بگشاییم. باطل‌نمای کشتن برای زنده ماندن، که یکی از قوانین کلیدی تکاملی است، با این ابزار منطقی گشوده خواهد شد، و امکان ارزشگذاری بر جان خویش و جان دیگران، با اتکا به قواعد زیست‌شناختی حاکم بر رفتار و پویایی عصبی / شناختی ما ممکن خواهد گشت.

۱۰. هر پلی، بر رویه‌ی زیرین خویش سایه می‌افکند و شاید در این میان گلی پژمرده شود و بذری نروید. پلی که بر این مبنا بر دو نیمکره‌ی کشور دوپاره‌ی شناخت/اخلاق زده خواهد شد نیز سایه‌های ویژه‌ی خود را خواهد داشت. شاید فکر این که جایگاه ما و سایر جانداران زمینی از نگاهی کاملاً بی‌طرفانه، یکسان باشد، برای بسیاری از ما، توهین‌آمیز، ناخوشایند، ترسناک، یا تهدیدآمیز جلوه کند. شاید پذیرش این که آهیمسای حقیقی، یعنی بی‌آزار بودن مطلق ناممکن است (وکیلی، ۱۳۸۰)، برای بسیاری از هواداران محیط زیست برخوردار باشد. شاید در زیر نور خیره‌کننده‌ی برداشتی که سازنده‌ی این پل است، برای مفاهیمی زیبا پنداشته شده مانند پادشاهی و سروری انسان بر طبیعت (از یک زاویه) و مادرانه بودن خصلت طبیعت (از زاویه‌ای دیگر) سوگواری کنیم.

اما اگر خواهان درکی منسجم، خردمندانه و عمیق از جهان و موقعیت خویش در آن هستیم، ناچاریم از برخی از دیدگاه‌ها دست بشوییم. می‌پذیریم که بسیاری از این مفاهیم اسطوره‌ای، در برداشت‌هایی عینی‌تر از اعتبار می‌افتند و بر باد می‌روند، اما گمان می‌کنم زیبایی استعاره‌های ناشی از آنها همچنان بتوانند به حیات

خود در نظام‌های نوساخته ادامه دهند. امروز کسی نیست که منطق الطیر عطار را با اعتقاد به واقعیت وجودی سیمرغ بخواند، اما فکر نمی‌کنم به این دلیل از درک زیبایی این اثر کهن محروم شده باشیم. دانشی که در این قرون پرشتاب در کوله‌بار خویش انداخته‌ایم، برای بسیاری از پرسش‌های اخلاقی دیرینه‌مان پاسخ‌هایی در خور دارد. با نگرستن در این جام جم، می‌توان دید که نه تنها آدمیان، که کل جانداران موجود بر زمین اعضای یکدیگرند، و در آفرینش ز یک گوهرند.

می‌توان دریافت که آهی‌مسا، در معنای متافیزیکی و جان‌انگارانه‌اش ناممکن و نامطلوب، و در معنای زندآگاهانه‌اش^۹، با بازتعریفی نو، غایتی دست‌یافتنی است. تنها با این شیوه است که می‌توانیم نظامی عقلانی و پایدار را برپا کنیم و از آن برای حفاظت جهان پیرامونمان از گزند حضورمان بهره‌گیریم. بازنگری و شفاف‌سازی اساطیر تنیده شده در زیرساخت رویکردهای سبز امروزم، رویکردی نقادانه است که می‌تواند دیباچه‌ای بر این طومار طولانی باشد.

^۹ Hermeneutic

کتابنامه

دابسون، ا. فلسفه و اندیشه‌ی سیاسی سبزها، انتشارات آگاه، ۱۳۷۸.

وکیلی، شروین، بافت‌شناسی لذت، انتشارات داخلی موسسه‌ی پژوهشی خیزش اندیشه، ۱۳۷۸.

وکیلی، شروین، رنگ آهیمنسا، فصلنامه‌ی قلم سبز، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، بهار. ۱۳۸۰

Dawkins, R. Progress, In : Foxkeller. E & Lloyd. E. A. (eds.) Keywords in evolutionary biology, Harevard University Press, 1992.

Drenson, R. D. A. Critique of deep ecology? Response to William Grey, In: Almond, B. & Hill, D. (eds) Applied Philosophy, 1991.

Flanagan,O. Varieties of moral personality, Harvard university Press, 1991.

Grey,W. A. Critique of deep ecology, In : Almond, B. & Hill, D. (eds.) Applied Philosophy, 1991.

Hare, R. M. Moral reasoning about environment, In : Almond,B. & Hill, D. (eds.) Applied Philosophy, 1991.

Kitchner,P. Four ways of biologizing ethics, In : Sober, E. (ed.) , Coceptual issues in evolutionry biology, MIT Press, 1994.

Ruse, M. & Wilson, E. O. Moral philosophy as applied science, In : Sober, E. (ed.) Coceptual issues in evolutionry biology, MIT Press, 1994.

Trianosky, G. Natural affection and responsibility for character : A critique of Kantian views of the virtues, In : Flanagan, O. & Rorty, A. O. (eds.) Identity, character, and morality, MIT Press, 1990.



قانون هشتم

نوشته شده در: ۱۳۷۹/۱۱/۸

پیش درآمد

چگونه دیدن، آنگاه که سخن از شناخت آغاز می‌شود، بنیادی‌ترین پرسش است. ترتیبی که با آن پدیدارهای جهان را می‌بینیم و به عنوان عناصری جدای از هم تشخیص می‌دهیم، و شیوه‌ای که مفاهیم عام را از آن استخراج می‌کنیم، تعیین‌کننده‌ی الگوی چیده شدن این مفاهیم در روابط معنایی بایکدیگر، هستند، و همین‌ها در نهایت سازندگان مدلها و نظریه‌های علمی هستند. چگونه دیدن، و چگونه دسته بندی کردن پدیدارها، پرسشی است که هر رویکرد اصیل در حوزه‌ی شناخت، باید برای آن پاسخی در خور داشته باشد. این متن، شرحی است کوتاه بر روش شناسی به کار گرفته شده در نظریه‌ی هم افزایانه‌ی جوامع انسانی. این نظریه، رویکردی است که به گمان من فضاها‌ی معنایی جدیدی را در قلمرو علوم انسانی

می‌گشاید، و امکاناتی نو و راهگشا را در ارتباط سطح خرد و کلان جامعه فراهم می‌آورد. به دلیل تنگی زمان، در این نوشتار به طرح اصول کلی این نگرش بسنده خواهیم کرد و ملاحظات فنی تر را برای آینده باقی خواهیم گذاشت .

پیش فرضهای فلسفی

۱) واقعیتی خارج از دسترس شناخت مستقیم وجود دارد که اشاره به آن ناممکن است، ولی با این وجود برای این که نام بردن از آن ممکن شود، در اینجا عنوان مهروند را به مثابه برجستگی برای آن در نظرمی گیریم .

۲) شناسنده‌ی انسانی، موجودی است که از مجرای بازنمایی رخداد‌های مهروند در ساختار دستگاه عصبی اش، در مورد این رخدادها شناخت تولید می‌کند.

۳) شناسنده‌ی انسانی از راه تجزیه کردن مهروند به پدیده‌های متمایز (شکستن پدیده‌ها) ، و ترکیب این پدیدارها در قالب نظامهای نشانگانی منظم، تصویری فهمیدنی از مهروند را در چارچوبی معنایی سازماندهی می‌کند.

۴) هر دو مرحله‌ی تشخیص پدیده و صورتبندی کردنش در قالب نمادهای زبانی، به ساختارهایی داده شده و پیش نهاده مبتنی هستند که از قواعد خاص خود پیروی می‌کنند و اشکال خاصی از بازشناسی رخدادها را مجاز می‌دانند.

۵) شاخص انتخاب طبیعی در روند تکامل ساختارهای نشانگانی و ادراکی یاد شده، تولید لذت است، که در سطح زیست شناختی نماد بقاست .

۶) شناخت، ساختاری نشانگانی / معنایی است که:

الف: به دلیل معطوف به لذت بودن بار ارزشی دارد و بخشهای خاصی از مهروند را مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد.

ب: از آنجا که باید الزاماً در ساختاری زبانی صورتبندی شود، اسیر پیشداوری های به ارث رسیده از مجرای زبان است، یعنی تنها امکان بازنمایی بخشهای خاصی از حوزه های تأکید یافته‌ی مهروند را دارد.

پ: به دلیل اینکه باید در نهایت فهمیده شود، بسیار ساده شده است و پیچیدگی ذاتی مهروند را به نظامی ساده از مفاهیم تحویل می‌کند.

ت: به این ترتیب خصلتی کزدیسه و غیرواقعگرا دارد و بیشتر نمایانگر برآیند اثر ابزارهای نمادین پیشینی بر رویدادهای مهروند است .

اصول

۱) جهان (یعنی بازنمایی شناختنی ما از مهروند) ، پدیداری است:

الف: کلی و یکپارچه، که گسستها و حد و مرزهای تمایز دهنده در میان عناصر گوناگون آن توسط دستگاه شناختی ما بدان تحمیل می‌شود.

ب: بغرنج و دارای سلسله مراتبی از سطوح تفکیک پذیر پیچیدگی، که توصیف در سطوح گوناگون مشاهداتی و تشخیص و تحلیل رخدادهای ویژه‌ی هر سطح را ضروری می‌سازد.

پ: ساختار یافته و قانونمند، به طوری که قواعد رفتاری و الگوهای پویایی آن در قالب گزاره های زبانی (زبان طبیعی یا علمی) بیان پذیر است . این که نظم قابل مشاهده در جهان به طور ذاتی در آن وجود دارد یا

از سوی ابزارهای حسی و شناختی ما بدان تحمیل شده است، اثر چندانی در استحکام بحث ندارد. چرا که در هر صورت جهان به عنوات تصویری از مهروند، قانونمند است .

(۲) به این ترتیب روشی از تحلیل مورد نظر است که:

الف: قادر به توصیف و تحلیل الگوهای مشاهده شده در سطوح گوناگون پیچیدگی باشد و به بهانه‌ی اصلی فرض کردن هیچ سطحی سایر سطوح را نادیده نگیرد.

ب: قادر به تولید دستگامی مفهومی باشد که به کمک آن کلیدواژگان و مفاهیم پایه‌ی تمام سطوح با هم ارتباط یابند.

پ: این دستگام مفهومی از نظر ارتباطات بین مفاهیم و صورتبندی قواعد؛ روشن، منطقی، منسجم و دارای سازگاری درونی باشد.

ت: زوایای دید متعدد و برشهای تجربی و مشاهداتی چندگانه را ممکن سازد.

ث: قادر به مربوط کردن و یگانه کردن مشاهده‌ها و تفسیرهای به دست آمده از این زوایای دید گوناگون باشد.

(۳) این روش تحلیل باید در نهایت به دستگامی نشانگانی / معنایی منتهی شود که:

الف: روشن، شفاف، تعریف شده، و در یک کلام، فهمیدنی باشد.

ب: تصویری از جهان را تولید کند که تا حد آستانه‌ای خودسازگار و منسجم باشد.

پ: باز باشد، یعنی بتواند راهکارهای جدید و رویکردهای نویی را برای نگرستن از سطوح توصیفی جدید

پیشنهاد کند و رخدادها و پدیدارهای نوظهوری را در این سطوح تشخیص دهد.

ت: امکان جذب رویکردها، برداشتها، و مشاهده‌های هم خانواده و هم دودمان (از نگاه نظریه‌ی منشها) را داشته باشد.

ث: بتواند انتقادهای وارد شده بر روش شناسی و معناشناسی خود را -که از سایر دستگاه های شناختی سرچشمه می گیرند- بفهمد و بر مبنای بازخوردهای به دست آمده از آنها ساختار خود را بازمینی و اصلاح کند.

روش

(۱) نسخه های جدید و تحلیلی مشتق شده از رویکرد سیستمی پیکره‌ی مفهومی نظریه‌ی مورد نظر رامی سازند. ساخت ریاضی قابل استفاده در این قلمرو، به نظریه‌ی هم افزایی مربوط می شود و باصورتبندی های نزدیک به آن (هندسه‌ی برخالها و نظریه‌ی آشوب پیوستگی دارد).

(۲) در این رویکرد، پدیدار مورد نظر به عنوان گره‌ای معنایی بر شبکه‌ای از مشاهدات و تفسیرهای متداخل در نظر گرفته می شود.

(۳) برای تفکیک کردن این لایه های بر هم افتاده‌ی نظری، باید سطوح اصلی سلسله مراتب توصیف گر پدیدار مورد نظر را تشخیص داد.

(۴) باید برای تشخیص مفاهیم کلیدی و شاخصهای اصلی مرتبط با پدیدار مورد نظر، در هر یک از این سطوح توصیفی به طور جداگانه دست به تجربه و مشاهده زد و مفاهیم اصلی و شاخصها و متغیرهای محوری قابل تشخیص را به طور جداگانه صورتبندی کرد.

(۵) در گام بعدی، باید به دنبال شبکه‌ای از روابط معنایی در داخل یک سطح، و در میان سطوح گوناگون گشت، که بتواند ارتباط معناداری را در میان مفاهیم کلیدی تشخیص داده شده برقرار کند.

۶) چگونگی یگانه شدن مفاهیم خرد به دست آمده از هر سطح توصیف، تعیین کننده‌ی انسجام و سازگاری سطح کلان است .

۷) مدل باید بتواند راهکارهای جدیدی را برای مشاهده در سطوح قبلی پیشنهاد کند، و در صورت امکان رویکردهای جدیدی را برای افزودن بر تعداد سطوح توصیفی پیشنهاد نماید. این چرخه‌ی افزایش سطوح مشاهده و عناصر مشاهده شده، خصلت خودزاینده‌ی مدل را تضمین خواهد کرد.

۸) بیانگری مدل، به توانایی آن برای پیشگویی آینده بستگی دارد، که آن خود وابسته به انسجام و خودزاینده‌ی دستگاه نظری ماست .

۹) مدل، می‌تواند به عنوان هسته‌ای مرکزی از شناخت تحلیلی و دقیق و روش در نظر گرفته شود، که اشکال دیگر تولید دانایی در مورد پدیدار (روشهای تفسیر متن، فنون بلاغی، گمانه زنی های زیبایی شناختی و . . .) ، در اطراف آن رشد کنند و بینشها و امکانات شناختی جدیدی را پدید آورند.

۱۰) به این ترتیب روش یاد شده امکان به هم پیوستن سطوح خرد و کلان پدیدار مورد مشاهده رافراهم می‌آورد و رویکرد نظری یکنواختی را بر تمام سطوح مشاهده اعمال می‌کند و امکان اتصال مفاهیم به دست آمده در سطوح گوناگون را فراهم می‌کند.

آسیب شناسی روشهای رایج در تحلیل جوامع انسانی

۱) بستن ساخت معنایی مدل به شکلی که امکان درک نقدهای خارجی از داخل آن ممکن نباشد و مفاهیم غیرقابل تشخیص توسط دستگاه نظری هرگز امکان ورود به منظومه‌ی معنایی آن را پیدا نکنند. راهکار رفع: پیش بینی ابزار توصیفی باز، به طوری که جذب و واریسی پدیدارهای خارج از قلمرو درک نظریه، و مفاهیم

ناهمخوان با آن (موضوعهای پرسش برانگیز)، با فرض موضعی و موقت سطحی از سلسله مراتب توصیف ممکن شود. صورتبندی مفاهیم و پدیدارهای مورد نظر در این سطح انجام می‌شوند و پس از واری نظری توسط ابزارهای تحلیلی نظریه، سه حالت ممکن می‌شود. یا موضوع پرسش برانگیز به عنوان پدیده‌ای موهوم و غیراصیل رد می‌شود، یا به مفاهیم و پدیدارهای دیگر موجود در دستگاه ما تحویل می‌شود، و یا پیوندی منطقی و معنی دار با سایر مفاهیم موجود در دستگاه شناختی ما پیدا می‌کند. در این حالت دستگاه اولیه‌ی ما دست کم به اندازه‌ی آن مفهوم، و دست بالا به اندازه‌ی سطح توصیفی مربوط به آن، گسترش یافته است.

۲) شکاف بین دو سطح خرد و کلان، به طوری که علاوه بر ناتوانی دستگاه نظری در اتصال مفاهیم مربوط به این دو سطح، لزوم انجام چنین کاری هم انکار شود. در چنین حالتی نظریه دست کم دو سطح غیرقابل ترجمه به یکدیگر را در بر خواهد گرفت و تصویری موزائیکی و غیرمنسجم از جهان را تولید خواهد کرد.

راهکار رفع: فرض سطوح توصیفی حد واسط، به طوری که مفاهیم هر لایه با لایه‌ی قبلی و بعدی پیوند معنادار بیابد. به این ترتیب شبکه‌ی نمادین نظریه تمام پدیدارهای قابل تشخیص در دو سر طیف خرد/کلان را در ساختاری سازگار به هم متصل خواهد کرد.

۳) محور فرض کردن یک مفهوم، متغیر، یا الگو، و تحویل کردن تمام عناصر مشاهداتی و مفصل بندی‌های مفهومی به این متغیر مرکزی. این همان است که در نوشتار دیگری عقده‌ی سنمار نامیده بودم.

راهکار رفع: پذیرش تکثر محورها و گرانیگاه‌ها در دستگاه شناختی مان، و پذیرش این که واقعیت بیرونی برداشتهایی متکثر و چندپهلوی را تولید می‌کند، که وظیفه‌ی نظریه همساز کردن و ارتباط دادن آنها به هم است، و نه حذف همه به نفع یکی.

۴) عقده‌ی جدول، که عبارت است از اشتباه گرفتن تولید دانایی، و تولید اطلاعات. این اشتباه به ایجاد پیکره‌هایی تکراری، پیش‌بینی پذیر، و فاقد محتوایی منتهی می‌شوند که مفهوم جدید چندانی از آن تولید نمی‌شود و تفسیر غنی آن ممکن نیست.

راهکار رفع: گرفتن بازخورد از نسبت حجم اطلاعات تولید شده به تعداد مفاهیم پدید آمده در اثربندی آنها. اگر انباشت اطلاعات فراتر از آستانه‌ای که توسط نظریه پیش‌بینی می‌شود، با پیدایش مفهوم جدید همراه نباشد، در روش‌شناسی و طرح آزمون‌های ایرادی وجود دارد و احتمال ابتلای مدل به عقده‌ی جدول وجود دارد.

۵) پراکندگی و موزائیکی بودن مدل، به طوری که تفسیرهای موضعی و محلی که بسته به شرایط ویژه و در زیرواحدهای هر سطح توصیفی تشکیل می‌شوند، اتصال منطقی و روشنی با یکدیگر پیدا نکنند و تنها به عنوان فرضیه‌هایی لحظه‌ای و دم‌دستی برای پیشهاد راهکارهای عملی ایفای نقش کنند.

راهکار رفع: دقت در صورت‌بندی مفاهیم و تحویل کردن مفاهیم کلیدی حوزه‌های معنایی منفرد به دست کم یکی از مفاهیم حاشیه‌ای حوزه‌های دیگر. پرهیز از تعریف سطوح مشاهداتی یا شرایط معناسازی غیرضروری و ad hoc.

۶) بازتاب ناامیدی فلسفی ناشی از درک ذهنی بودن مدلها، در روش‌شناسی و نظریه پردازی. این حالت وقتی رخ می‌دهد که پذیرش فاصله‌ی همیشگی ما با مهروند و به رسمیت شناختن من - در - آوردی بودن مدلها به دلسردی از نظریه پردازی و بی‌ارج و قرب شدن مدلها منتهی شود. این حالت می‌تواند به نفی روش شناختی تمام فراروایت‌ها منتهی شود.

راهکار رفع: توجه به تفاوت فراروایتها و دستگاه‌های نظری فراگیر، هنگامی که مقام نظامی بسته وهستی شناختی عمل می‌کنند، و آگاه که به مثابه ابزاری برای سازماندهی جهان کار می‌کنند. فراروایت‌هایی که ادعای

هستی شناختی داشته باشد، یعنی ادعای انطباقی هرچند دور با مهروند را اقامه کنند، سرکوبگر مفاهیم نو هستند و استبدادشان خطرناک است. اما دستگاه های نظری فراگیر ابزار ضروری ما برای سازمان دادن به مفاهیم و دستیابی به تصویری منسجم از جهان هستند. این تصویر می تواند غیرمستبدانه و متکثر باشد، اما در نهایت ساخاری فهم پذیر خواهد داشت. پرهیز افراطی از اولی، به شکلی که دومی هم نفی شود، نوعی افتادن از سوی دیگر پشت بام است.

(۷) گاه زیبایی، شمول، استحکام منطقی یا دقت پیشگویی یک نظریه ی فراگیر منتهی به توهم واقعی بودنش می شود. در این حالت پایبندی به حوزه ی درونی مدلی که باعث شیفتگی پذیرنده یا طراحش شده است، راه را بر درک و شناسایی عناصر معنایی بیرونی و نقدهای خارجی مدل می بندد.

راهکار رفع: حفظ روحیه ی نقادی در مورد عزیزترین مفاهیم و کاملترین دستگاه های نظری.



نسک جم: درباره‌ی جبهه‌های متضاد معنایی

بهار ۱۳۸۱

اضطراب رنگ بر هم خوردن پرواز بود	شب که در بزم ادب قانون حیرت ساز بود
عمر بگذشت و همان چشم ندیدن باز بود	دست ما و دامن حسرت که در بزم وصال
هر سری کاندوخت جمعیت گریبان ساز بود	یک گهر بی ضبط موج از بحر امکان گل نکرد
تا خموشی پرده از رخ برفکند آواز بود	هستی ما نیست بیدل غیر اظهار عدم

۱. ایرانیان کهن به نظامی دوگانه از مفاهیم و معانی و حتی واژگان باور داشتند. نظامی که از تقابل‌های

دوتایی صریح و دقیقی تشکیل یافته بود. دستگاهی از برابرنهادهای اخلاقی و هستی‌شناختی که از قطب

اهورامزدا/ اهریمن در آسمان شروع می‌شد و با گذر از دوگانه‌ی گیتی/ مینو (که رونوشت یونانی‌اش - $\alpha\epsilon\omicron\delta$

/ $\sigma\omicron\epsilon\delta\iota$ - از مجرای افلاطون شهرت بسیار یافته،) به دوگانه‌ی ملموس و زمینی جانداران نیک زاده‌ی

اهورامزدا در برابر خرفسترهای مخلوق اهریمن منتهی می‌شد. نظام فکری ایرانیان باستان، دستگاهی دقیق و

فراگیر از تقابل‌های معنایی دوتایی بود، که از دامنه‌اش از دو ایزد نیکوکار و بدکردار آسمانی تا تعارض دو

جانور کوچک همچون زنبور و مگس ادامه داشت. این جهان‌بینی بارزترین و برجسته‌ترین نمود حاکمیت شیوه‌ای از دیدن جهان است، که بر اثر جفت‌های متضاد معنایی صورت‌بندی شده است.

جفت متضاد معنایی، عبارت است از دو مفهوم جفت و مربوط به هم، که یکی از آنها متضاد دیگری باشد. به شکلی که یکی را بتوان همتای واژگونه، متضاد، و قطب مخالف دیگری در نظر گرفت. دو مفهومی که در قالب یک جفت متضاد معنایی به هم پیوند می‌یابند، از خیلی جنبه‌ها در هم تنیده‌اند. حضور هریک از آنها با غیاب دیگری هم‌ارز دانسته می‌شود، و به همین دلیل در بسیاری از موارد مفاهیم را با توجه به نقض جفت متضادشان تعریف می‌کنند. تعریف کردن نیکی به مثابه غیاب بدی، یا فهمیدن مفهوم سپید در تقابل با مفهوم سیاه، مثال‌هایی آشنا هستند که فراگیر بودن کاربرد جفت‌های متضاد معنایی را نشان می‌دهند. از این به بعد، این رده از مفاهیم را به صورت کوتاه شده، جمّ خواهم نامید که سرواژه‌ی جفت متضاد معنایی است .

ایرانیان، نخستین و کهنترین تمدنی را در جهان باستان پی‌ریزی کردند که شالوده‌های ساخت سیاسی-اش به شکلی آگاهانه بر جم‌هایی سنجیده، خودآگاهانه، و مناقشه‌پذیر استوار بود. اما این بدان معنا نیست که ابداع این جفت‌ها و استفاده‌ی فراگیر از آنها را به این مردم منحصر، یا وابسته بدانیم. بر مبنای شواهد باستان‌شناختی، جفت‌های متضاد معنایی از دورترین زمان‌ها همچون زمینه‌ای مفهومی در آفریده‌های هنری و فنی آدمیان وجود داشته‌اند. دیوارنگاره‌هایی که نخستین نقاشی‌های به جا مانده از گونه‌ی انسان خردمند محسوب می‌شود، جانوران را در برابر آدمیان، و جانوران شکارچی (گوشتخوارانی مانند پلنگ) را در برابر جانوران شکار شدنی (گیاهخوارانی مانند گوزن) را به شکلی بازنمایی کرده‌اند که جز با فرض وجود جم‌ها، به شکلی دیگر تفسیر شدنی نیست. مردمانی که چهل هزار سال پیش دیواره‌ی غار لاسکو را نقاشی می‌کردند، آشکارا چارچوب جفت‌های متضاد معنایی را در ذهن داشته‌اند، و جهان پیرامون خود را به این ترتیب رده‌بندی و فهم می‌کرده‌اند. رنگ و سبک به کار گرفته شده در بازنمایی آدمیان و جانوران، و شیوه‌ی توزیع نقش‌های

گوشته‌خواران و گیاهخواران بر نقاط دوردست یا در دسترس غار، نشانگر آن است که اجداد دور انسان نیز، در آن زمان که هنوز در قالب گروه‌های کوچک گردآورنده و شکارچی روزگار می‌گذراند، مفهوم‌ها را در قالب قطب‌هایی دوتایی می‌فهمیده‌اند .

ردپای جم‌ها را در تمام آثار به جا مانده از تمام تمدنهای انسانی می‌توان نشان داد. تقسیم‌بندی مردم به بردگان و آزادان در قانون‌نامه‌ی حمورابی، تفکیک خدایان از آدمیان در الواح سومری، تقابل ایزدان نیکوکار و خوب در برابر ایزدان بد و زیانکار (مردوک/ تیامت، یهوه/ شیطان، و . . .) و در نهایت سه جم کتیبه‌ی بیستون (خشکی/آبادانی، دشمن انیرانی/قدرت نظامی ایرانیان، و دروغ/راست)، که شالوده‌ی ملیت ایرانی را بر می‌سازد، نمونه‌هایی از این دوقطبی‌ها هستند. چنین می‌نماید که تمام مردمان، در تمام تمدن‌ها، و در تمام دوره‌های تاریخی به چنین جفت‌های معنایی متعارضی دست یافته بودند و نظام معنایی خویش را بر مبنای آن سازماندهی می‌کرده‌اند. در عصر جدید، ساختارگرایانی مانند لوی اشتراوس نشان داده‌اند که در برخی همزمانی، جفت‌های متضاد معنایی زیربنای صورتبندی معانی در تمام جوامع انسانی را بر می‌سازند، و فیلسوف/ ادیبانی مانند دریدا، بر این نکته تاکید کرده‌اند که کانون معمولاً نادیدنی تمام نظام‌های نظری، از یک دوقطبی مفهومی بدیهی انگاشته شده تشکیل یافته است.

چنان که گفتیم، جفت متضاد معنایی را اگر کوتاه کنیم و سرواژه‌هایش را بگیریم، به عبارت "جمم" یا همان "جم" می‌رسیم که برجسبی بسیار شایسته برای این مفهوم است. چرا که در اساطیر کهن آریایی نیز جم، موجودی دوگانه بوده است. جم از ریشه‌ای در زبانهای هند و اروپایی گرفته شده است که دوتایی، یا دوقلو معنا می‌دهد. واژه‌ی یمه سانسکریت، و جمینی (Gemini) در زبان لاتین از همین ریشه مشتق شده‌اند که اولی جفت و دومی دوقلو معنا می‌دهد و نام برج خرداد هم هست.

در اساطیر ایرانی، جم همان جمشید است. موجودی که نظم را بنا می‌نهد، دیوهای را که نماد آشوب و بی‌نظمی هستند را لگام می‌زند، و با استفاده از نیروی ایشان کاخهایی بزرگ و شهرهایی آباد را بنا می‌کند. جم از سویی به قول کریستن سن نمونه‌ای از انسان نخستین است که همچون اولین آدمی اساطیری، دست به نظم دادن به گیتی می‌گشاید، و از طرف دیگر با شاهی آرمانی برابر است که بعدها در قالب نسخه‌ای رقیق و تاریخی شده به صورت سلیمان شاهِ عبربان تبلور یافته است. از این رو جم دو چهره‌ی برجسته و مهم دارد، از سویی نخستین آدم است، و از سوی دیگر بزرگترین و ارجمندترین شاه. در اساطیر ایرانی زرتشتی، جم در کنار این دو خصلت، نخستین گناهکار بزرگ هم دانسته می‌شود. جم همان کسی است که ادعای خدایی می‌کند، گوشت می‌خورد، و تقدس آتش را زیر پا می‌گذارد و به خاطر این سه گناه بزرگ، فره ایزدی در قالب کبوتری از سرش می‌گریزد. به این ترتیب، جم نمونه‌ای بسیار دقیق از اسطوره‌ی بازنماینده‌ی مفهوم جفت متضاد معنایی است. او همان موجود آرمانی نیکی است که با گناه به موجود آرمانی بد تبدیل می‌شود. این نمادِ فر و شکوه شاهی، در عین حال سرنمونِ بر باد رفتن فر شاهی و سلطانی گناهکار هم هست، و چه نمادی دقیقتر از این می‌تواند نوسان جفتهای متضاد معنایی در یک جم را نمایندگی کند؟

۲. یک جم را می‌توان با چند ویژگی تعریف کرد :

نخست آن که این جفتهای معنایی، ساختارهایی نشانه‌شناسانه، و معمولاً زبانی هستند. یعنی در ساختارهای نشانگانی فراگیر و عمومی، و به ویژه در زبان طبیعی، به شکلی پیش تنیده وجود دارند. این بدان معناست که در تمام زبان‌های شناخته شده، تقابلی دوتایی در میان واژگان و مفاهیم وجود دارد. این تقابل گاه مانند سه جفت مشهور کانتی (زیبا/ زشت، نیک/ بد، درست/ نادرست) به مفاهیمی مرکزی و غایی اشاره

می‌کنند و وضعیتی صریح دارند، و گاهی هم مانند نظام آشپزخانه‌ای لوی اشتراوس، خصلتی مبهم‌تر دارند و در اطراف جفت صریحی مثل خام/پخته تنیده شده‌اند.

دوم آن که یک جفت متضاد معنایی، واحد پایه‌ی تمایز نشانه‌شناسانه را بر می‌سازد. چنان که سوسور نشان داده است، نشانگان زبانی به شکلی منفرد و استعلایی قدرت ارجاع و بازنمایی ندارند و خاصیت زبانی خویش را تنها در شبکه‌ای از تمایزهای بینانسانه‌ای به دست می‌آورند. به همین ترتیب، می‌توان فرض کرد که تمام نظام‌های نشانگان، در واقع از آرایه‌ای سازمان یافته از تمایزها و تفاوت‌ها تشکیل یافته‌اند. به بیانی دقیق‌تر، اطلاعات محصول شکسته شدن تقارن است. یعنی آنچه که به عنوان عنصری همتای ماده و انرژی در سیستم‌ها جریان می‌یابد و کارکردها و جریان‌های درونی سیستم را تعیین می‌کند، نتیجه‌ی ظهور تفاوتی است، در میان چیزهایی که تا پیش از آن همسان بوده‌اند. مفهوم همسانی و ناهمسانی، و تشابه و تمایز، خود جفت‌هایی معنایی هستند که برای درک مفهوم ریاضی‌گونه‌ی تقارن/شکست تقارن کارآیی دارند.

سیستم‌های پیچیده با ایجاد کردن تمایز، و با فاصله‌گذاری و تفاوت قایل شدن در میان چیزهای مشابه و پیوسته اطلاعات را تولید می‌کنند. همین روند، در سطحی نشانه‌شناسانه بازتاب می‌یابد. به این شکل که تقارن و شکست تقارن، یعنی تشابه و تفاوتی که امکان تشخیص و ادراک را برای نظام شناسنده فراهم می‌آورد، در سطح پردازش عصبی/روانی به نشانگانی زبانی یا شبه زبانی ترجمه می‌شوند که بر مبنای قواعدی مشابه - یعنی قوانین تقارن و شکست تقارن - کار می‌کنند. با این اوصاف، یک جفت متضاد معنایی، کوانتومی است که با بنیادی‌ترین رخداد در سطح پردازش اطلاعات همتاست. یک جفت متضاد معنایی، شکل نمادین شده و بیان شدنی شکست تقارنی است که آفرینش اطلاعات و معنا را در سطوح گوناگون پردازش عصبی/روانی ممکن می‌سازد. از این رو، جفت متضاد معنایی را می‌توان همچون خشت پایه‌ی در نظر گرفت که شالوده‌ی نظام‌های نشانگانی/معنایی را بر می‌سازد.

سومین ویژگی جفت متضاد معنایی آن است که علاوه بر تمایز، شکلی از ترجیح را هم در خود نهفته است. دو سویه‌ی یک جفت متضاد معنایی، تنها تعارض و تفاوت را نشان نمی‌دهند، بلکه به نوعی میل و گرایش شخصِ شناسنده به سوی یکی از آنها نیز دلالت می‌کنند. نیک و بد، زشت و زیبا، و درست و نادرست، سه گانه‌های مشهوری هستند که از دید کانت اشکال بنیادین ترجیح را در سوژه‌ی شناسنده صورتبندی می‌کنند. بنابراین دو قطب مفهومی موجود در یک جفت متضاد معنایی را نمی‌توان هم‌ارز دانست. آنها علاوه بر تمایزی که در سپهر معناشناسانه دارند، در سطح روانشناختی نیز نیروها و گرایشهایی متفاوت را برمی‌انگیزند. به شکلی که معمولاً یکی از آنها مطلوب، خواستنی، و موضوع میل محصول می‌شود، و دیگری برعکس نامطلوب و ناخوشایند پنداشته می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، یکی از آنها با رنج و دیگری با لذت پیوند برقرار می‌کند، و این گویا جفت متضاد زیربنایی در سطح روانشناختی باشد.

سه خصلتی که در مورد جم‌ها بر شمردیم، با یک توضیح می‌تواند در هم آمیخته گردد. اکنون، بیش از صد سال از زمانی که نیچه در باب تاثیر میل بر شناخت و ترجیح انگیزه‌های هیجانی بر مسیرهای استدلال عقلانی قلمفرسایی کرد، می‌گذرد. امروز ما می‌دانیم که چارچوبهای شناختی و قواعد منطقی حاکم بر ذهن ما، محصول فرآیندی درازپا و پیوسته از انتخاب طبیعی و تکامل زیستی است، و ظرفیت شناختی شگفتی که آدمیان در کاسه‌ی سر خود اندوخته‌اند، دستاوردی زیست شناختی است که در راستای خواست بقا، انگیزه‌ی لذت، و میل به قدرت جهتگیری یافته است. از این رو، امروز برای ما آشکار است که چارچوبهای شناختی ما، نه تنها بدیهی و از پیش داده شده نیستند، بلکه در زمینه‌ی میل‌مدارانه و کارکردگرایانه‌شان، گهگاه خصلتی کاتوره‌ای و تصادفی را از خود به نمایش می‌گذارند.

شاید بتوان با تمرکز بر همین مفهوم - یعنی ارتباط میان میل و شناخت، و قواعد حاکم بر تکامل چارچوبهای ادراکی مان- به فهمی عمیقتر در مورد جم‌ها دست یافت.

جم چنان که گفتیم، محصول شکست تقارن است. چنین می‌نماید که قانون حاکم بر هستی، -اگر محصول خلاقیت ذهن نظم‌جوی آدمیان نباشد، - نظامی از قواعد تقارنی است که به طور موضعی، و بر اساس اندرکنش نیروها و عواملی پراکنده و فراگیر، شکسته می‌شود. هستی شاید یک پیوستگی کلان و یک در هم تنیدگی سترگ باشد، که وقفه، گسست، تمایز و تفاوت در آن از اندرکنش میان نیروهای پیوستار گونه، و تداخل عواملی همگون و هم جنس زاییده شده باشد. با این تعبیر، هستی روندی پیوسته، کلان، و فراگیر است که در آن همه چیز با همه چیز برابر است، و تفاوتی در ذات چیزها وجود ندارد. و این تقارن است. اما تمایزها، گسستها و تفاوتهایی در فراز و نشیب این کلیت در هم تنیده به صورت موضعی وجود دارد، که محصول اندرکنش نیروهای فراگیر و منتشر جاری در تمام پیکره‌ی این هستی است. این نیروها و عوامل هستند که تغییر را در سطحی هستی شناختی ممکن می‌کنند.

در این زمینه‌ی غرقه در تقارن، که شکستهای تقارن درون آن نیز خصلتی فراگیر و پیوسته و منتشر - و در نتیجه متقارن- دارند، هسته‌هایی از پیچیدگی وجود دارند. سیستم‌هایی که انباشتی شگفت انگیز از اطلاعات و روابط را در میان عناصر درونی خویش به نمایش می‌گذارند. زیرواحدهایی که در نهایت بخشهایی موقت و موضعی از پیکره‌ی عظیم هستی هستند، اما همچون گرانگاه‌هایی موقت و کوتاه عمر، خصلتی بسیار عجیب را از خود به نمایش می‌گذارند. این هسته‌های خرد و زودگذر تراکم پیچیدگی در دل مهروند، به دلیل انباشت اطلاعات درونی خویش، و به خاطر سازمان یافتگی غیرمنتظره‌ای که دارند، می‌توانند تقارن درونی خویش را به شکلی متمرکز، سازمان یافته، و سلسله مراتبی بشکنند. به عبارت دیگر، پیچیدگی زیاد این سیستمها باعث شده است که عاملها و نیروهایی که در حالت عادی به شکلی منتشر و پراکنده تقارن را

می‌شکنند و در نتیجه الگوهای تخت و همگون و همسان از سازمان یافتگی را در چیزها پدید می‌آورند، در اینجا همگرا شده، با هم تداخل کنند، و پس از تشدید کردن یکدیگر، به ساختارهایی سلسله مراتبی، متمرکز و هدفمند از شکست تقارن منتهی شوند.

این هسته‌های انباشت پیچیدگی، ساختارهای زنده هستند. موجودات زنده همان سیستم‌هایی هستند که برای زمانی بسیار کوتاه - که نسبت به عمر هستی قابل چشم پوشی است، - بخشی از تقارن درونی خویش را بر اساس متغیرهایی درونی و سازمان یافته می‌شکنند، و این البته جدای از سیر عمومی اندرکنش نیروهای حاکم بر هستی است، که شکست تقارنهایی از جنس سایر چیزهای هستند را نیز در این سیستمها به بار می‌آورد.

به این ترتیب، در جهانی که قوانین ابرتقارنی بر ذرات بنیادی‌اش حاکم است، و در هستی‌ای که تقارن حاکم بر ساختارهای معدنی، فرآیندهای شیمیایی، رخدادهای فیزیکی و جریانهای زمین‌شناختی‌اش بر اساس قواعد عام و فراگیر فیزیکی، شیمیایی، و زمین‌شناختی شسته می‌شود و الگوهای برخالی یا نظمهایی ساده را ایجاد می‌کند، سیستمهایی مانند جانداران را داریم که فرآیندهای بیوشیمیایی، نیروهای بیوفیزیکی، و روندهای فیزیولوژیک درونی خویش را بر اساس نوعی همگرایی همان نیروهای پیش گفته، به شکلی سازمان یافته و متمرکز در هم می‌شکنند. به این ترتیب، تقارن حاکم بر عناصر سیستمهای زنده به شکلی سلسله مراتبی و به شکلی هم‌افزایانه می‌شکند. به طوری که تعقیب الگویی خاص از رفتار را برای سیستم ممکن می‌سازد. و نکته‌ی مهم در این میان آن است که این الگوهای هدفمند و جهت‌دار رفتار، بر اساس متغیرها، نیروها، و عواملی تعیین می‌شوند و هدایت می‌گردند که خود محصول نظم همین سیستمها هستند و به تعبیری از درون سیستم بر می‌خیزند. به این ترتیب، خودسازماندهی، خودزاینده بودن، و هم‌افزا بودن فرآیندهای حاکم بر جهان زنده

را باید حالتی حدی، و وضعیتی بحرانی در زمینه‌ای عام و فراگیر دانست که به شکلی منتشر و پراکنده و در سطحی نامتمرکز و ساده‌تر زیر فرمان همان قواعد تقارنی قرار دارد و با اصولی مشابه تقارن را می‌شکند .

سیستم زنده، تقارن را به شکلی سلسله مراتبی می‌شکند. یعنی قواعدی که در سطح فیزیکی پیدایش الگوهای منظم بیوفیزیکی را ممکن می‌سازد، در ترکیب و تداخل با یکدیگر قوانینی بیوشیمایی را در سطح بالاتر از پیچیدگی پدید می‌آورند که قواعد تقارنی نوظهوری بر آنها حاکم است و شکسته شدن آنها نیز الگوهایی تازه و پیچیده‌تر را پدید می‌آورند که خود به ظهور قواعد تقارنی بغرنج‌تری در سطوح بالاتر -مثلاً سطح فیزیولوژیک- منتهی می‌شود .

یکی از سطوح این نردبان طبیعی، سطحی روانشناختی است. در این سطح، شبکه‌ی عصبی‌ای که مدام توسط داده‌های حسی بمباران می‌شود و زیر فشار ضرورت رفتار کردن قرار دارد، باید محرکهای حسی را به شکلی رده‌بندی، تنظیم، و سازماندهی کند تا بازنمایی جهان خارج در ذهن شناسنده ممکن گردد، و رفتار سیستم پیچیده‌ای که "ذهن‌دار" است، به شکلی تنظیم شود که سازگاری سیستم را با محیطش ممکن سازد. این کار با ابداع مدلی از جهان ممکن می‌شود که به قدر کافی با هستی بیرونی همخوان باشد. به قدر کافی، یعنی تا آن حدی که بقای سیستم در این محیط را ممکن سازد، و رفتار ذهنی را که در جهانی خودساخته دست به انتخاب می‌زند، چندان دقیق سازد که شایستگی زیستی‌ای بسنده را برایش به ارمغان آورد .

این کار، با شکستن تقارن در سطحی حسی / پردازشی ممکن می‌شود، که خود به شکست تقارنهایی دیگر در سطوح روانشناختی منتهی می‌شود. شکستهای تقارنی که باعث می‌شود ذهن شناسنده چیزها و رخدادها را از دل آش شله قلمکار محرکهای حسی درهم آمیخته بیرون بکشد، آنها را رده‌بندی کند، الگوهایی تکراری را در میانشان تشخیص دهد، و در نهایت به صورت یک پدیده‌ی مستقل و مجزا بازنمایی، رمزگذاری، و بازشناسی شان کند.

این شکست تقارن، در سطح زبانی و خودآگاهانه، در قالب جم‌ها سازماندهی می‌شود. یک جم، در واقع کوانتومی پایه برای شکست تقارن است. ساده ترین تقارنی که می‌تواند شکسته شود، تمایزی است که میان دو چیز مشابه ظهور می‌کند. این همان است که در نظریه‌ی اطلاعات به عنوان واحدی برای شمارش اطلاعات مورد استفاده قرار می‌گیرد و به عنوان یک بیت شناسایی می‌شود. در عین حال، این همان زیربنایی است که جم‌ها با اتکا به آن بر ساخته می‌شوند. چرا که یک جم، در نهایت چیزی جز یک شکست تقارن بسیار ساده شده‌ی دوتایی نیست که برجستگی زبانی خورده باشد و در زمینه‌ای از جفتهای مشابه بافته شده باشد.

به این ترتیب، میل سیستم برای غلبه بر آشوبی که پیرامونش را فرا گرفته است، و گرایشی که برای سازمان دادن به الگوهای شکست تقارن دارد، و سلسله مراتبی که به دلیل پیچیدگی بر این زمینه حاکم می‌شود، بستری را بر می‌سازد که جم‌ها از دل آن زاده می‌شوند. از این روست که تمام نظامهای زبانی و نشانگانی شناخته شده، و تمام رمزگان فرهنگهای موجود می‌توانند در قالب شبکه‌ای از جم‌ها باز شناخته شوند. چرا که آنها در اصل خود چیزی جز الگوهای رمزگذاری جم‌ها نیستند، که آنها نیز به نوبه‌ی خود شکلی تکثیر شده، و واحدی تکاملی برای سازماندهی شکستهای تقارن در نظام شناختی سیستمهای پیچیده‌ی زیستی هستند.

دومین ویژگی جم‌ها، یعنی اتکای آنها بر تفاوت و تثبیت شدنشان بر ضدیت میان دو قطب جمع ناشدنی نیز از همینجا بر می‌خیزد. چرا که نظام شناختی ما برای تشخیص، ارزیابی، و پردازش دوشاخه‌زایی - هایی که به "تقارن شکسته شده" دلالت می‌کنند، نیاز به رمزگانی ساده دارد. در ساده‌ترین حالت این رمزگان دودویی است، و جم‌هایی را بر می‌سازد که دو سر طیفی تقارنی را تشکیل می‌دهند، و در عین حال برای انکار میانه‌ی این طیف، و برای محو کردن و نادیده انگاشتن آن است که تدوین شده‌اند. از این رو جم، ابزاری

است که ذهن به کمک آن پیوستارهای هستی‌شناختی را به دوگانه‌هایی گسسته‌ی شناخت‌شناسانه تحویل می‌کند، و به این ترتیب پردازش این زمینه‌ی پیوسته و در هم تنیده را ممکن می‌سازد.

سومین ویژگی جم، یعنی پیشینی بودن مفهوم ترجیح و حضور همیشگی انتخاب در میان جم‌ها نیز به همین جا بر می‌گردد. در اینجا است که درست بودن حرف نیچه آشکار می‌شود. بر اساس قواعدی تکاملی، ذهن چیزی را نمی‌فهمد، مگر آن که بخواهد در مورد آن تصمیمی بگیرد، و کاری انجام دهد. و مواردی هم که چنین امری تحقق نمی‌یابد، ما با نوعی کژکارکرد، یا ابرکارکردِ نوظهورِ هم‌افزایانه روبرو هستیم. ذهن برای آن جم‌ها را بر می‌سازد تا به کمک آنها جهانی را برای خود توصیف کند که باید رفتاری شایسته و سازگار کننده را در آن به انجام رساند. جم، شکست تقارنی شناختی را نمایندگی می‌کند که به خاطر و در امتداد شکست تقارنی رفتاری خلق شده است. از این رو، سیستمی که جم‌ها را پدید می‌آورد، در مورد آنها بی‌طرف نیست. ذهن سوژه جم را از ابتدا برای آن پدید می‌آورد تا بخشی از آن را بر بخشی دیگر ترجیح دهد. جم، همواره با ترجیح در ارتباط است، چرا که مخلوقِ نیاز به ترجیح، و تسهیل‌کننده‌ی فرآیند انتخاب است.

۳. در مورد جفتهای متضاد معنایی، چند پنداشت نادرست و فراگیر وجود دارد .

نخستین و رایج‌ترین پنداشت، آن است که در جم چیزی عینی، بیرونی، یا واقعی وجود دارد. واقعیت آن است که جم‌ها محصول ذهن ما هستند. ذهن ما به دلیل ساختار ما، و زیست جهانی که برای زیستن در آن تکامل یافته‌ایم، پدیدارها را به این شکل خاص می‌شکند و رخدادها و چیزها را با این قالب خاص دریافت می‌کند و از این رو برای سازماندهی این هرج و مرج حسی، دست به دامان این جم‌های خاص می‌شود. شواهدی روشن وجود دارد که وابستگی جم‌ها به مسیرهای حسی، و زاده شدنشان زیر تاثیر شیوه‌ی زندگی را نشان می‌دهند. یک مثال تاریخی آن است که بسیاری از جم‌ها، زیر تاثیر دگرگونیهای جامعه شناختی و

تکامل جوامع انسانی زاده شده‌اند. بی‌تردید جمعی مانند یکاجنشین/ کوچگرد، که در تاریخ جهان پیشامدرن بسیار مهم بوده است، تا پیش از هزاره‌ی پنجم پ. م و رواج کشاورزی مستقر وجود نداشته است، و به همین ترتیب جم‌های مانند سوسیالیسم/ لیبرالیسم، و محافظه‌کاری/ رادیکالیسم یا گرایش چپ/ راست نیز عناصری نوظهور هستند که زیر تاثیر شرایط اجتماعی زاده شده‌اند. مثال روان‌شناختی هم آن است که افراد کور مادرزاد که از دریافت داده‌های حسی محروم هستند، با جم‌هایی متفاوت با افراد بینا جهانشان را شناسایی می‌کنند. در این افراد جمی مانند نزدیک یا دور چندان اهمیت ندارد، و جمی مانند در دسترس / دور از دسترس جایگزین آن می‌شود. جم‌های مهمی مانند نور/ ظلمت و زیبا/ زشت در ایشان با جم‌هایی دیگر –مانند برجسته/ فرو رفته، یا زیر/ نرم جایگزین می‌شوند. به همین ترتیب روابط درونی میان این جم‌ها نیز با آنچه در افراد بینا دیده می‌شود، متفاوت است. چنان‌که مثلاً عناصر زمانی – دیر/ زود، گذشته/ آینده – به جای آن که مانند افراد بینا بر محوری مکانی انطباق یابند و با جم‌هایی فضایی ارتباط یابند، خود محوری فرض می‌شوند و محور سازماندهی جم‌های دیگر تلقی می‌شوند. در این افراد جم‌های مربوط به پساوایی و شناوایی محور شناخت تلقی می‌شود، در حالی که در افراد بینا این جم‌های مربوط به بینایی است که مرکزیت دارد. بنابراین جم‌ها محصول مستقیم فرآیند شناسایی، و عنصر ضروری آن هستند و نخستین خطا در موردشان آن است که به صورت اموری پیشینی و بدیهی پنداشته شوند که ماهیت و حضوری مستقل از ذهن شناسنده دارند.

دومین خطایی که می‌تواند در مورد جم‌ها دو مفهوم متعارض موجود در یک جفت، به راستی، و در واقع با هم تفاوت و تعارض دارند. این بدان معناست که دو مفهومی که قطب‌های متضاد یکدیگر هستند و نقاط مقابل هم پنداشته می‌شوند، به راستی به "چیزها" را "رخدادهایی" عینی و واقعی در جهان خارج از ما اشاره می‌کنند که "در واقع" با هم تعارض دارند. بر اساس این نگرش، چیزی مانند روشنایی در جهان خارج

وجود دارد، که با چیزی به نام تاریکی در تضادی راستین است و این هر دو مستقل از ذهن ما عینیتی بیرونی دارند.

چنان که گفتیم، جم‌ها در عمل مخلوق روشی هستند که ذهن ما برای شناخت هستی در پیش گرفته است. ذهن شناسنده در فرآیندی که از سویی ساده انگارانه و از سوی دیگر اقتصادی و کارآمد است، محرکهای حسی و درون‌دادهایی که از جهان خارج دریافت می‌کند را به صورت عناصری دوتایی رده‌بندی می‌کند و آنها را به این ترتیب رمزگذاری و پردازش می‌کند. جم‌ها، حالت‌هایی حدی هستند که در جهان خارج وجود ندارند، بلکه به صورت حالت‌هایی انتزاعی، خالص، و مرزی توسط ذهن آفریده می‌شوند تا جایگیری داده‌های حسی بر طیفی درجه‌بندی شده و شناختنی ممکن شود. نخستین پنداشت غلط آن است که این وضعیت‌های حدی با واقعیت‌هایی بیرونی اشتباه گرفته شوند. این همان اشتباهی است که مشهورترین پشتیبانش، افلاطون است. افلاطون با فرض عناصر مینوی، یا همان مثل، در عمل برای جم‌ها ارزشی عینی قایل شد و حتی آنها را بر تجربه‌های حسی و داده‌های ملموس تجربی نیز ترجیح داد. این بدان معناست که او این حقیقت را نادیده گرفت که رخدادها و چیزهای واقعی، همه در میانه‌ی طیف جم‌ها قرار دارند، و نقاط حدی و دو سرِ طیفی که به جفت‌های متضاد معنایی منتهی می‌شود، به لحاظ تجربی تهی و خالی است. در جهان خارج، چیزی به نام روشنایی یا تاریکی مطلق وجود ندارد. بلکه تجربه‌ی ما همواره در نقطه‌ای بین طیفِ روشنی/ تاریکی قرار می‌گیرد. به همین ترتیب، کردار یا آدمِ خوب یا بد مطلق وجود ندارد و همگان و همه‌ی کردارها آمیخته‌ای از این دو هستند که ممکن است عنصر خوبی یا بدی در آن غلبه داشته باشد. تله‌ی افلاطون بر این اساس، عبارت است از نادیده گرفتنِ میانه‌ی طیف، و تمرکز بر دو سرِ جم، و واقعی پنداشتن آن .

تله‌ی افلاطون، معمولاً به اشتباه دیگری منتهی می‌شود، که عبارت است از ترجیح بی‌قید و شرط و بدیهی پنداشته شده‌ی یکی از دو عنصر جم، بر دیگری. این حقیقت که دستگاه شناختی سوژه آفریننده‌ی

جم‌هاست، بدان معناست که هر دو جفت متضاد معنایی در جریان فرآیندی مشابه و مبتنی بر پردازش داده‌هایی یگانه زاده می‌شوند. به تعبیر دقیق‌تر، جم‌ها زاده‌ی تقارن هستند. هر جم، تقارنی پردازشی است که شکسته شدن آن به شناخت منتهی می‌شود. ذهن جم‌ها را بر اساس انتزاع صفتهای رویاروی قابل مشاهده در پدیدارها استنتاج می‌کند، و بعد بر اساس پیوندی که این صفات با جم‌های مرکزی و پیش‌تینده‌ای مانند مرگ/ بقا، یا لذت/ رنج می‌یابند، میانشان تمایز قایل می‌شود و یکی از دو سر طیف جم را بر دیگری ترجیح می‌دهد. دستگاه شناسنده‌ی ما، ترکیب‌هایی متنوع از وضعیت‌های اقلیمی را تجربه می‌کند که همه‌ی آنها آمیخته‌ای از نورها و سایه‌های کم یا زیاد هستند. ذهن بر مبنای این داده‌های حسی، دو مفهوم انتزاعی و حدی روشنایی و تاریکی را استنتاج می‌کند، و بعد بدان دلیل که به جانوری روزخیز، با دستگاه بینایی توسعه یافته تعلق دارد، روشنایی را بر تاریکی ترجیح می‌دهد. به این ترتیب، در گام نخست شکست تقارنی شناختی رخ می‌دهد و وضعیت‌های مشاهده شده به صورت درجه‌هایی از روشنایی/ تاریکی درک می‌شوند. یعنی حالات پیوسته و شولایی بیرونی در قالبی مدرج و گسسته گنجانده می‌شوند و بنابراین شناسایی می‌گردند. در گام دوم، شکست تقارنی رفتاری بروز می‌کند. یعنی شناسنده یکی از سرهای طیف یاد شده را بر دیگری ترجیح می‌دهد، یعنی آن را بهتر، درست‌تر، اصیل‌تر، و ارزشمندتر از دیگری قلمداد می‌کند. در این صورت ممکن است این اشتباه پدید آید که شناسنده باور کند که ترجیح یکی از دو سر این طیف بر دیگری امری طبیعی، بدیهی، یا پیش داده شده است. این در شرایطی رخ می‌دهد که شناسنده نقش خویش در شکست تقارن رفتاری را از یاد ببرد و این ترجیح را به مراجعی بیرونی نسبت دهد. در اساطیر ایرانی، صدق‌پهرمان مهمی به نام ضحاک یا آژیدهاک وجود دارد که به خاطر غصب کردن جایگاه جم و نابود کردن او شهرت دارد. جالبتر از همه آن که ضحاک با اره کردن بدن جم به دو نیمه، و به تعبیری از هم جدا کردن دو نیمه‌ی جم او را کشت. گمان نمی‌کنم در اساطیر هیچ تمدنی داستانی وجود داشته باشد که ارتباط میان عناصر درونی جم‌ها و تله‌هایشان را با این دقت

صورتبندی کند. ضحاک را می‌توان به عنوان نمودی از نادیده انگاشتن قواعد حاکم بر دومین گام شکست تقارنِ جم‌ها در نظر گرفت. همانطور که خطا و نادیده انگاشتن گام نخست -یعنی شکست تقارن شناختی و ادراک چیزها- به تله‌ی افلاطون منتهی می‌شود، غفلت از گام دوم و توجه نکردن به نقش خویش در شکست تقارن رفتاری نیز به تله‌ی ضحاک منجر می‌شود. تله‌ی ضحاک آن است که من نقش خویش در ترجیح یکی از دو سر جم بر دیگری را انکار کند، و آن را با ارجاع به ذات یا ماهیتی بیرونی و پیش‌داده برتر و مهمتر فرض کند. به این ترتیب، شناسنده با برتر پنداشتن یکی از دو جم بر دیگری، ارتباط میان این را از هم می‌گسلد، و پیوستار بودنشان را نادیده می‌گیرد، و این همان روشی است که ضحاک برای کشتن جم از آن بهره برد، یعنی دو نیمه کردن آن.

چهارمین تله‌ای که می‌تواند در مورد جم‌ها طرح شود، تله‌ی سنمار است. سنمار بر اساس داستانهای قدیمی عربی، معمار شاه حیره بود که برایش کاخی بزرگ ساخت و چندان در ساخت آن هنرنمایی کرده بود که کل این بنا به خشتی بند بود و اگر آن را از جای خود بیرون می‌آوردند، کل کاخ فرو می‌ریخت. در دیدگاه ما، سنمار نمادی است که برای برجسب زدن به برجسب‌گرایی به کار می‌رود. در قلمرو شناخت شناسی، تله یا عقده‌ی سنمار عبارت است از تلاش برای تحویل کردن همه چیز به یک چیز. این همان روشی است که فن‌آوری نوین را ممکن ساخته است و در بطن روش علمی مدرن -به ویژه در دهه‌های میانی قرن بیستم- نیز قرار دارد. تحویل‌گرایی در نگرش کل‌گرایانه‌ی سیستمی خطایی روش‌شناختی است که از شیفتگی نسبت به کارکردهای فنی ساده‌سازی‌هایی از این دست ناشی می‌شود. بر این مبنا، تله‌ی سنمار، عبارت است از تلاش برای برساختن کاخی نظری بر مبنای مفهوم یا عنصری مرکزی، به شکلی که همه‌ی مفاهیم و عناصر دیگر از نظر هستی‌شناختی یا شناخت شناسانه به آن تحویل شوند.

در قلمرو جم‌ها، تله‌ی سنمار به صورتِ تحویل شدن یکی از جفتهای متضاد معنایی به قطب مقابلش تبلور می‌یابد. تله‌ی سنمار به تعبیری تداوم شناخت شناسانه‌ی تله‌ی ضحاک است. اگر ضحاک جم را دو نیمه می‌کرد و یکی را به عنوان بخشِ بهتر، نیکوتر، اصیل‌تر و مهم‌تر در نظر می‌گرفت، سنمار به شکلی افراطی‌تر پا پیش می‌گذارد و اصولاً سوپیه‌ی دیگر را به عنوان مشتقی فرعی، حاشیه‌ای و حتی موهوم از آن بخشِ برگزیده در نظر می‌گیرد. اگر ضحاک ترجیح نور بر ظلمت را به مرجعی بیرونی -مانند اصیلتر بودن یا طبیعی بودن این برتری- باز می‌گرداند، سنمار مدعی می‌شود که اصولاً ظلمتی وجود ندارد و تاریکی چیزی جز یکی از حالات غیاب نور نیست. به این ترتیب ظلمت به نور تحویل می‌شود و دو قطبِ جم، که یکبار به کمک برداشت افلاطون جایگزین پیوستار میانشان شده بودند، و بعد به دست پحاک از هم جدا شده بودند، به یک قطب برگزیده فرو کاسته می‌شود.

به این ترتیب، چهار تله در مورد جم‌ها وجود دارد. نخستین اشتباه، باور به استقلال جم‌ها از ذهن شناسنده و زیست جهان وی است. دوم، تله‌ی افلاطون است که به عینیت دو سر طیف و نادیده گرفتن میانه‌ی آن دلالت می‌کند. سوم، تله‌ی ضحاک است که ترجیح یکی از دو قطب بر دیگری را به دلایلی بیرونی و اصول موضوعه‌ای مستقل از شناسنده ارجاع می‌دهد، و در نهایت تله‌ی سنمار است که اصولاً یکی از دو قطب را به دیگری فرو می‌کاهد.

بسیار بسیار جالب است که هر چهار خطای یاد شده در داستان جمشید کیانی به دقت نمادگذاری شده است. جمشید یا همان جم، مرتکب این گناه شد که خود را خدا نامید. یعنی خود را امری مستقل، خودبسنده و آفریننده پنداشت، بی آن که به مخلوق بودن، و محصول شرایط زمانه بودنش توجه کند (نخستین تله). در نتیجه فره خود را از دست داد. به این ترتیب نوری که نشانگر اقتدار و نیروی پادشاهی او بود، در قالب کبوتری از سرش پرواز کرد و رفت. این را می‌توان همتای تله‌ی افلاطون دانست. این در واقع پیوستار

میانه‌ی طیف، و بخش اصلی و بدنه‌ی تو پر جم بود که با ادعای استقلالش از شناسنده، او را ترک می‌کرد. واقعیت همیشه در میانه‌ی جم‌ها حضور دارد، و زمانی که جم از شناسنده‌اش اعلام استقلال کند، این بخش اصلی و توپر میانی، که پیکره‌ی جم را بر می‌سازند و زیربنای ساختارش است، همچون کبوتری تیزپرواز آن را ترک می‌کند و پوسته‌ای پوک و تهی را بر جای می‌گذارد (تله‌ی افلاطون). در نتیجه شرایط برای غلبه‌ی ضحاک بر جم فراهم می‌آید. ضحاک در این شرایط می‌تواند قدرت جم را غصب کند. او این کار را با اسیر کردن جم، و دو نیمه کردنش انجام می‌دهد. یعنی ارتباط میان دو سر طیف یاد شده را قطع می‌کند، و این حقیقت که هریک از این دو با پیوستاری به دیگری قابل تبدیل هستند را پنهان می‌سازد. این کار با توجه به کنده شدن میانه‌ی پیوستار و مهم پنداشته شدن دو سر طیف در جریان تله‌ی افلاطون ممکن می‌شود. پس از دو نیمه شدن جم، ضحاک بر گیتی حاکم می‌شود. حاکمیت گیتی بر جهان، با مرگ جم، یعنی فرو کاسته شدنش به یک نیمه‌ی فاقد کارکرد همراه است. به همین دلیل هم در اساطیر بومی‌مان می‌بینیم که در زمان حاکمیت ضحاک، مغز آدمیان خورش سوپه‌ی اهریمنی ضحاک می‌شود. چرا که به راستی هم با فلج شدن و دو نیمه شدن جم‌ها، کارکردهای اصلی شناختی آسیب می‌بینند، و "مغزها خورده می‌شوند". در نتیجه سپهر سازمان یافته‌ی شناخت که بر تعادل پویای جم‌ها با هم تکیه داشت، فرو می‌پاشد و به مفاهیمی تکینه و پوک از نظر محتوا تحویل می‌شود (تله‌ی سنمار).

گذشته از تله‌های اصلی‌ای که ذکرشان گذشت، این خطای رایج نیز وجود دارد که به دنبال درک کارکردها و کژکارکردهای حاکم بر جم‌ها، میل به رهایی از آنها و زدودن جم‌ها از سپهر شناسایی در شناسنده ایجاد شود. در بند بعدی بیشتر در مورد دلایل ناممکن بودن تحقق این میل خواهیم نوشت. اما در اینجا، باید به طور خلاصه به این نکته اشاره کرد که جم‌ها زیربنای هر نوع شناخت خودآگاهانه و آشنا هستند، و بنابراین رهیدن از جم و حذف کردن این عناصر لزوماً به فروپاشی ساخت شناسایی و فقیر شدن سپهر شناخت منتهی

خواهد شد. این بدان معناست که دستگاه شناختی آدمیان - وگویا سایر جانوران - بر مبنای الگویی از رده‌بندی دو دویی چیزها و تحویل کردنشان به قطبهایی دوگانه ساختار یافته باشد. این ساختار، خصلتی تکاملی دارد که در کلیت خویش و حتی تا حدودی در مورد برخی از جم‌های مرکزی - مانند لذت/رنج - خصلتی پیش‌تینده و ژنتیکی دارد. از این رو رهیدن از استبداد جم‌ها، اگر به معنای شناخت دقیق آنها و گذر از آنها - و در عین حال پذیرش حضور دائمی و سودمندشان - نباشد، توهمی بیش نیست.

۴. یکی از پیروان لائو تسه زمانی گفته بود: زمانی که پا در راه نهادم، دوی به علاوه‌ی دو برابر با چهار بود. وقتی کمی در راه پیش رفتم، دیگر دو با دو چهار نمی‌شد. وقتی باز پیشتر رفتم، دیدم به راستی دوی به علاوه‌ی دو همان چهار است!

آدمیان در حالت عادی، بر وجود جم‌ها آگاه نیستند. جم‌ها در شرایط معمول شالوده‌ی نظامهایی شناختی را برمی‌سازند، که بر حضور و نقش بنیادین آنها آگاهی ندارند. از این روست که در شرایط معمول و هنجارین خردی اندک و دانشی ابتدایی در مورد جم‌ها و ماهیتشان در ذهن شناسنده به چشم می‌خورد، و همین اندک برای کارآیی نظام شناخت بسنده است. جم‌ها برای عمل کردن نیازی به خودآگاهی ندارند. ذهن می‌تواند بدون توجه به ماهیت و ساختار جم‌ها، از مجرای آنها داده‌های حسی را رده‌بندی و رمزگذاری کند، در موردشان تصمیم بگیرد، بر مبنایشان تقارن رفتاری خویش را بشکند، و بسیاری از روندهای حاکم بر این جریان را نیز پیش‌فرض بگیرد. ذهن در عمل، چنین نیز می‌کند.

زمانی که خودآگاهی نسبت به خویشتن از حدی بیشتر شود، و جم‌ها در جریان فرآیند شناسایی " دیده شوند"، این مخاطره پیش می‌آید که شناسنده به جم‌ها چشم بدوزد و تقارن حاکم بر دو سر طیف را دریابد. تقارنی که در دو گام شناختی و رفتاری به سادگی شکسته می‌شود، در چنین شرایطی آگاهی نسبت

به حضور جم‌ها می‌تواند به نوعی مخاطره برای روند عادی و معمول شناخت تبدیل شود. اگر شناسنده به یک جم چشم بدوزد و آن را مورد تحلیل قرار دهد، دیر یا زود به ویژگی‌هایی که در بند نخست بدان اشاره کردیم، آگاه خواهد شد. این بدان معناست که شناسنده متوجه می‌شود که دروندادهای حسی‌اش همواره به میانه‌ی یوستار جم تعلق دارند، می‌فهمد که دو سر طیف جم آفریده‌ی نظام پردازشی خودش هستند، و درک می‌کند که ترجیح یکی از این دو بر دیگری به تصمیم و خواست خودش وابسته است. در نتیجه، جم از آن جایگاه فرازین و استعلایی نخستین خود فرو کشیده می‌شود، و خیره ماندن به تقارنی که در میانه‌ی دو جفت متضاد معنایی و در پیوستار حاوی چیزها و رخدادها لانه کرده است، به فلج شدن شکست تقارن منتهی می‌شود. ممکن است شناسنده با درک ماهیت جم، انگیزه، میل، یا قاطعیت لازم برای شکستن تقارن را از دست بدهد. در این صورت، دیدن تقارن همچون نوعی تله عمل خواهد کرد.

این پایبند شدن به تقارن، تنها در وازه‌ای خاص از خرد رخ می‌دهد. در شرایطی که شناسنده بتواند جم‌ها را ببیند، و امکان درک تقارن حاکم بر آنها را داشته باشد، اما از فهم این که شکست تقارن آن به خودش وابسته است باز بماند و قدرت کافی برای گذر از این تقارن و بهره برداری از جم‌ها را از دست بدهد. تقارن امری فریبنده است. یعنی نگرستن به آن به قدری تکان دهنده است که می‌تواند کارکردهای عادی جم‌ها را مختل کند. شناسنده وقتی به تقارن حاکم بر جفتهای متضاد معنایی دست یابد، جم‌ها را نادیده خواهد انگاشت، و آنها را بی‌ارزش، بی‌فایده، فریب‌آمیز، یا دروغین فرض خواهد کرد. این باورها از آنجا ناشی می‌شوند که وی در ابتدا جم‌ها را قطعی، عینی، واقعی و بیرونی می‌دانسته است. در این شرایط سرخوردگی از جم‌هایی استعلایی و تخیلی است که ممکن است شناسنده از به کار گرفتن جم‌ها محروم شود. در این حالت، شناسنده به موجودی بی‌هدف، سردرگم، جبرگرا و قدری مسلک تبدیل می‌شود که منکر اهمیت جم‌هاست، و از این رو خود تقارن حاکم بر آنها را نمی‌کند. این همان است که در دوران مدرن به خاطر

آشکار شدن بخشی از ماهیت جم‌ها، رواج بسیار یافته است و نیچه آن را با نام نیهیلیسم مدرن مورد اشاره قرار داده است.

شیفته‌ی تقارن شدن، به خردی میانه‌حالانه منحصر است. خردی که بتواند جم‌ها و تقارن حاکم بر آنها را ببیند. اما نقش خویشتن در شکست این تقارن و اهمیت جم‌ها در شناخت و مخلوق من بودن جم‌ها را نفهمد. چنین شناسنده‌ایست که در برخورد با تقارن فلج می‌شود و امکان بهره برداری از جم‌ها را از دست می‌دهد. این به کسی مربوط می‌شود که حضور دایمی جم‌ها، و ضرورت‌شان برای شناخت را در نیابد، و متوجه نشود که تقارن حاکم بر جم‌ها در نهایت شکسته خواهد شد. اگر به دست خود شناسنده چنین نشود، شرایط محیطی و عوامل کاتوره‌ای یا سازمان یافته‌ی پیرامونی چنین خواهند کرد. تقارن از آنجا که تفاوت را مورد شک قرار می‌دهد، و تمایز را حذف می‌کند، بر روندهایی که به تصمیم‌گیری و انتخاب قاطع ربط دارند، اثری تخدیر کننده دارد. تقارن اصولاً از این رو فریبنده و جذاب می‌نماید که با از میان بردن تمایز و تیزی و باد و بروت ترجیح‌ها، شکلی از رامش و آسودگی تخدیرآمیز را به همراه می‌آورد. جانداران و به ویژه شناسندگانی که به ماهیت درونی انتخابهای خویش آگاهند، خواه ناخواه از نوعی خستگی عضلات انتخاب رنج می‌برند، و درک تقارن التیامی برای این رنج است. اما خطر در آنجاست که ممکن است این رفع خستگی به فلج شدن منتهی شود، و این به خرده‌های نیم بند تعلق دارد .

تقارن به دلیل همین توانایی بازنمودن پوچی و خودساخته بودن ترجیح‌ها و تمایزها، نیرومندترین عامل برای رهایی از قید و بندهایی تکرار یک الگوی انتخاب و محدود ماندن سپهر گزینش‌هاست. برای خرده‌هایی که از مرتبه‌ی خاصی پیچیده‌تر شده باشند، تقارن عاملی کمکی برای انتخاب است. چنین شناسنده‌ای، ماهیت جم‌ها را در می‌یابد، و می‌فهمد که تقارنی در اینجا وجود دارد. در عین حال، این را هم درک می‌کند که این تقارن باید شکسته شود. این نکته که من شناسنده و انتخابهای اوست که این تقارن را می‌شکند،

به سادگی درک نمی‌شوند. فهم این نکته، نشانگر سطحی از پیچیدگی خرد است که انتخابِ قاطع و شکستن پیگیرانه‌ی تقارن را، در عینِ توجه به حضور دایمی این تقارن، ممکن می‌سازد. به این ترتیب قاطعیت در رفتار، از پیش فرض نادرست و مرسومِ قطعیت در گیتی مستقل می‌شود. این خرده‌های میان‌مایه هستند که قاطعیت در انتخابهای خود را بر فرضِ قطعیتِ تمایزها بنیاد می‌کنند. برترین خرد، آن است که بتواند تهیایی که از تقارن ناشی شده است را تاب بیاورد و آن را با انتخابی درونزاد بشکند. و این همان است که خواست خواننده می‌شود.



پرسش بنیادین: چالش‌ها و راه‌بردها

نوشته شده برای دوست گرامی دکتر فریدون خوشفر، در: ۱۳۸۲/۲/۲۲

پیش‌درآمد

از نگاهی افراطی، دانش، حاشیه ایست که ذهن‌های هوشمند در اطراف متن پرسش‌هایی نگارند. از چشم اندازی رفتارگرا، می‌توان کل شناخت را به پاسخ‌هایی موفق تحویل کرد، که سازواره زنده به محرک پرسش می‌دهد. در رویکردی زبان‌شناسانه، گزاره‌های پرسشی را می‌توان همچون محور بازیهای زبانی منتهی به دانایی به رسمیت شناخت، و از زاویه‌ای روش‌شناسانه، پژوهش و تحقیق و علم ناشی از آن، چیزی جز فضای بازی پرسش‌های تکامل‌یابنده نیست.

این‌ها و بسیاری چیزهای دیگر را می‌توان در مقام ستایش از پرسش بیان کرد، و چه بسا که باشدتهایی متفاوت، پیشاپیش هم بیان شده باشد. از دیدگاه سیستم‌های پیچیده، که زمینه نظری بحث کنونی را تشکیل می‌دهد، تحویل‌گرایی رایج در علوم اثباتی، ساده‌انگارانه، و علیت‌مداری محبوب نظام‌های فلسفی سنتی، سطحی‌نگرانه تلقی می‌شود. بنابراین هدف از نگارش این متن کوتاه، تحویل‌کردن دانش به پرسش، یا برقراری رابطه علی در میان‌شان نیست. هدف کمتر جاه‌طلبانه این نوشتار آن است که از منظری عملگرایانه به دنبال راهی برای شناسایی رابطه بین پرسش و دانایی بگردد، تا شاید از این رهگذر، معیارهایی عملیاتی و اجرایی برای ساده‌تر کردن فرآیند تولید دانش استخراج شوند.

شاید اشاره به شیوه شکل‌گیری این متن، بتواند تا حدودی روشن‌گر ادامه مسیر بحث باشد. متن کنونی، مانند هر متن دیگر نگارنده، بر مبنای پرسشی مرکزی طرح‌ریزی شده است، و آن هم این است که: "سرچشمه پرسش‌های بنیادین و "مهم" کجاست؟" پرسش‌های دیگری که از دل این سوال اولیه بیرون می‌جوشند را می‌توان به سادگی در رده‌های مفهومی متفاوتی جای داد: چه شرایط و عواملی تعیین‌کننده درجه اهمیت یک پرسش هستند؟ کدام ساخت‌های روانشناختی و ذهنی امکان طرح پرسش را برای مغز پیچیده انسان فراهم می‌کند؟ چه روندهای تکاملی به پیدایش مغز انسان پرسشگر *Homo problematicus* - منتهی شده است؟ و . . .

پرسش محوری این متن، دو مرحله از بلوغ را پشت سر گذارده است. نخستین بیان آن به زمانی بازمی‌گردد که نگارنده در رشته فیزیولوژی تحصیل می‌کرد و با پرسش از پرسش در زمینه سختگیرانه علوم

تجربی و آزمونهای عصب شناسانه روبرو شد. مسئله اصلی در آن هنگام این بود که چگونه یک پرسش به پرسش دیگری منتهی می شود، و چگونه است که برخی از نوادگان پرسشهای قدیمی به زاد و ولد و تکثیر خویش ادامه می دهند، در حالی که نسخه های دیگری از همان پرسشها عقیم می گردند و از یاد می روند. پرسش از پرسش در این دوره، بیشتر با علایق آموزشی نگارنده گره خورد و متونی مانند "در ستایش پرسش" و "وقانون چشم" را پدید آورد که بیشتر به کار دانشجویان و نوآموزان کارهای پژوهشی می آمدند، و در نشریات دانشجویی آن دوران منتشر شدند.

صورتبندی مجدد این پرسش، هنگامی آغاز شد که چگونگی اهمیت یافتن برخی از پرسشها و نادیده انگاشته شدن برخی دیگر، جلب توجه کرد. متن سخنرانی مشهور فوکو "نظم گفتار" (فوکو، ۱۳۷۸)، و بحثهایی که با دوستان و همکلاسان و درس روش تحقیق نظری رشته جامعه شناسی داشتیم، این صورتبندی جدید از پرسش را ممکن کرد. به این ترتیب متن دورگه کنونی پدید آمد. متنی که آماجش بیش از جستجوی پاسخی فراگیر درباره پرسشهای علمی، شفاف سازی پرسشهایی است که می توان در این حوزه طرح کرد.

تعریف

پرسش، تنش، رمزگذاری شده است، که حضور شکافی بین حالت موجود و ناخوشایند و حالت مطلوب فرضی و خوشایند را در نظام شناختی سیستم بازنمایی می کند و آن را در قالب گزاره‌ای زبانی صورتبندی می نماید.

شایسته است برای درک بهتر تعریفی که به دست دادیم، به عناصر مفهومی به کار رفته در آن اشاره‌ای داشته باشیم.

نخست، سیستم یا سامانه (۱) است. هر نظامی از عناصر به هم پیوسته و مرتبط با هم که کارکردی سازمان یافته را از خود نشان دهند و به لحاظ ساختاری و عملیاتی حد و مرزی را با محیط پیرامون خود نشان دهد، یک سیستم است. سیستم می تواند یک انسان، یک گونه زیستی، یک نهاد اجتماعی، یک دولت، یک کشور، یا زیرواحدی از یک سیستم بزرگتر باشد.

دومین مفهوم کلیدی، تنش (۲) است. سیستم، در فضای حالت (۳) رفتاری خویش - یعنی در پهنه فرضی در برگیرنده کل گزینه های رفتاری محتملش - آن خطراره هایی (۴) - یعنی مسیرها و الگوهای رفتاری ای - را بر می گزیند که پایداری (۵) سیستم - یعنی بخت تداوم آن در فضا و زمان - را افزایش دهد. این که سیستم چگونه در انجام چنین کاری موفق می شود، در شاخه هایی از علوم جدید مانند سبیرنتیک و هوش مصنوعی پاسخ داده می شوند. پاسخ ساده - و طبیعتاً سطحی - آن است که حلقه هایی از بازخوردهای (۶) مثبت و منفی و چرخه های بازگشتی (۷) پایداری و خودزاینده‌گی (۸) سیستم را تضمین می کنند. این که چرا سیستم پیچیده به این شکل رفتار می کند، پرسشی است که باید در قلمرو دیدگاه تکاملی تحلیل شود. پاسخ ساده در این مورد آن است که تنها سیستمهایی که این طرز رفتار را داشته اند، آنقدر در زمان و مکان

تداوم یافته اند که جلب توجه ما را بکنند. به عبارت دیگر، میل به پایداری و بقا و تداوم، جوهره ذاتی تمام سیستمها نیست. تنها سیستمهای تکاملی موفق هستند که این توانمندی را از خود نشان می دهند، و همانها هستند که برای ما به عنوان موضوع پژوهش اهمیت می یابند. شاید بدان سبب که خودمان هم نوعی از این سیستمها هستیم. به عبارت دیگر، ما در حال نگرستن به برندگان هستیم که از خط پایان یک مسابقه دوی استقامت می گذرند، و از ورزیده بودن تمام مسابقه دهندگان شگفت زده می شویم، بی آن که هزاران شرکت کننده ای را که هرگز به خط پایان نمی رسند را در نظر بگیریم.

به این ترتیب، سیستم تکاملی، میل به پایداری دارد. تنش، آن عامل درونی یا برونی ایست که پایداری سیستم را تهدید کند، و انتخاب گزینه های رفتاری درست و کارآمد را ضروری و اضطراری جلوه دهد. تنش، عاملی است که تداوم و توسعه سیستم در فضا و زمان را مورد تهدید قرار می دهد.

سیستم های روانشناختی نظامهای پردازنده ای چنان پیچیده هستند که حد و مرز خود با محیط را بازنمایی می کنند و بر وجود خویش آگاهی دارند، و بنابراین به شکلی خودآگاهانه بقای خویش و تنشهای تهدیدگر آن را درک می کنند. این نظامها از معیاری درونی، دوارزشی، و قطعی برخوردارند که در جریان تکامل به شکلی پیش تنیده در دستگاه عصبی شان جایگیر شده و ارزیابی ارزش و اهمیت گزینه های رفتاری پیشارویشان را در سطحی نیمه خودآگاه صورتبندی می کند. این معیار درونی، همان شبکه پاداش یا نظام عصبی ادراک لذت و رنج است (وکیلی، ۱۳۸۱ الف : ۴۵-۴۰).

سیستمهای جانوری دارای مغز پیچیده، تنش را در قالب تهدید لذت در آینده تجربه می کنند. نقطه شروع صورتبندی پرسش، در رمزگذاری همین تنش بنیادین قرار دارد. سیستمی که درجه پیچیدگی اش از آستانه خودآگاهی گذشته باشد، تنش را در قالب مجموعه ای از حالات ممکن برای جهان در آینده تجربه می کند. تنش، با گوشزد کردن آسیب پذیری سیستم، انتخاب مناسبترین گزینه رفتاری ممکن را به امری ضروری

و دغدغه‌ها را تبدیل می‌کند، و به این ترتیب حالات ممکن جهان در آینده پیش‌آورد را -بسته به ماهیت این انتخابها- به مجموعه‌ای متکثر از احتمالات ترجمه می‌نماید.

در نتیجه، سیستم با یاری تنش، بر اشکال ممکن برای بودنش در آینده آگاه می‌شود، و در عین حال با اضطراب انتخاب کردن هم درگیر می‌شود.

پاسخگویی به مسئله انتخاب، با صورتبندی کردن تنش، رمزگذاری کردنش، ساده نمودنش، و ارزیابی کردن پاسخهای محتمل بر مبنای محور لذت /رنج ممکن می‌شود. بنابراین نخستین گام کنار آمدن با تنش، عبارت است از صورتبندی کردن و رمزگذاری آن. این کاری است که تمام سیستمهای پیچیده انجام می‌دهند. یک کرم خاکی که در مجاورت هوای آزاد تنش خشک شدن بدنش را تجربه می‌کند و آن را به صورت پیامهایی عصبی تفسیر می‌نماید، دانشجویی که از نزدیک شدن زمان امتحانش آگاه می‌شود و تنش رقابت را به صورت مجموعه‌ای از هنجارهای ارزشی -مانند نمره و کارنامه- بازنمایی می‌کند، و نهادی اجتماعی مانند بازار که تنش‌های مانند آشفتگی و گسیختگی روابط معنایی را به صورت کاهش ارزش پول رایج ترجمه می‌کند، همگی در حال رمزگذاری تنشهای خویش هستند.

تنش، در قالب شکاف میان حالت موجود و مطلوب تجربه می‌شود. یعنی سیستم شرایط موجود تنش را به عنوان وضعیتی نامطلوب و تنش را درک می‌کند که بدیل بهتر و خوشایندتری برای آن قابل تصور است. این حالت بهتر، همان وضعیت مطلوبی است که در آن از تنش خبری نیست و سیستم برای نیل بدان دست به رفتار می‌زند. عبارت خوشایند و ناخوشایند در این گزاره، برای آن به کار رفته که بر اهمیت نظام پاداش دهنده دستگاه عصبی تاکید شود. بدون این دستگاه داور، قضاوت در مورد آنچه که به راستی تنش‌زا است و آنچه که به عنوان گزینه‌ای مناسب تداوم سیستم را تضمین خواهد کرد، ناممکن می‌شد. سیستم‌ها، در مسیر طولانی تکامل شان آموخته‌اند که از چیرگی بر تنشها لذت ببرند. در واقع تمام آنچه که ما به

عنوان لذت خودآگاه تجربه می کنیم، محصول غلبه بر تنش است. از لذت خوردن -غلبه بر تنش گرسنگی - گرفته تا خفتن -پیروزی بر تنش خستگی - و فهمیدن -که هضم تنشی معنایی است.

شاید بتوان با بسط دادن مفهوم پرسش، هر تنش صورتبندی شده‌ای را در این رده مفهومی جای داد.

اما معمول آن است که طیف خاصی از تنشهای معنایی را با برجسب پرسش مشخص کنیم.

این مجموعه، تنشهایی را در بر می گیرند که از راه حمله به انسجام معنایی ذهن شناسنده، یکپارچگی و نظم رفتاری وی و در نتیجه تداوم وی در زمان /مکان را تهدید می کنند. پرسش، اگر از نگاهی بی طرفانه نگریسته شود، تنشی بسیار جزئی و موضعی است. تنشی که تنها به یکی از زیرسیستمهای سطح بالای پردازش اطلاعات در سیستم زنده حمله می کند، و می تواند به سادگی با پاسخهایی ساده یا پیچیده رفع شود. پرسش، همچون چرخ و فلک و جوک و معما، تنشی کوچک، ساده و نه چندان خطرناک است که به سادگی رفع و رجوع می شود و بنابراین اگر به درستی ادراک شود، همچون منبعی بالقوه برای لذت بردن اپیکوری از فهم عمل می کند.

با این تفصیل، باید میان پرسش و سایر تنشهای صورتبندی شده در دستگاه عصبی مرزی قایل شد.

حاشیه خارجی این مرز، چنان که گفتیم، خصلت معنایی پرسش است. حاشیه داخلی حصار یاد شده آن است که تنش بتواند در زبان صورتبندی شود. زبان در اینجا هر نظام گشتاری /زایشی نمادینی (۹) است که به طور خودارجاع (۱۰) معنا را بازنمایی کند.

رمزگذاری آن تنشی زاینده پرسش است که در نهایت در ساختارهای زبانی جلوه کند. در صورتی که تنش معنایی نتواند به صورت زبانی و قابل بیان صورتبندی شود، در حد یک احساس گنگ درونی، یک کنجکاوی مبهم، و یک حس شهودی درباره آن که "چیزی، جایی نادرست است،" باقی می ماند.

صورتبندی شدن پرسش در قالب زبان، آن را از مرتبه یک پویایی سردرگم عصبی به سطح یک سیستم نشانگانی / معنایی تکرارپذیر و مستقل از مغز شناسنده بر می کشد، و آن را تا سطح مقوله‌ای انتقال پذیر، بیان شدنی و قابل تفاهم و توافق ارتقا می بخشد. این ساده ترین تعریفی است که می توانیم از یک عنصر فرهنگی (منش) به دست دهیم (وکیلی، ۱۳۸۱: ۳۶-۲۱). بنابراین، پرسش، تنشی رمزگذاری شده است، که حضور شکافی بین حالت موجود ناخوشایند و حالت مطلوب فرضی و خوشایند را در نظام شناختی سیستم بازنمایی می کند و آن را در قالب گزاره‌ای زبانی صورتبندی می نماید.

ساختار پرسش بنیادین

پرسش ها، بسته به این که به چه تنشی اشاره کنند و مبنای کدام معانی را مورد حمله قرار دهند، مورد ارزیابی قرار می گیرند، اولویت بندی می گردند، و از سوی نظامهای شناختی طرد یا واری می شوند. پرسشهای بنیادین، که چرخشهای نظری عمده و جهشهای بزرگ شناختی رادر تاریخ علم نشانه گذاری می کنند، پرسشهایی هستند که :

الف) به معانی بنیادین، کلیدی، مقدس، بدیهی، یا تردیدناپذیر رایج حمله کرده اند، یا مفاهیمی حاشیه‌ای را به مرتبه چنین معناهایی برکشیده اند.

ب) به شکلی شفاف، ساده، و فهم پذیر برای همگان در زبان صورتبندی شده اند و یا مثالها و کاربردهایی را نتیجه داده اند که این ویژگیها را داشته است.

پ) نویدبخش حل طیفی بزرگ از مسائل مورد علاقه دیگر بوده اند. یعنی به پرسشهای حل نشده دیگری که مورد توجه فضای فکری دوران خاصشان بوده، اشاره می کرده اند.

به عنوان مثال، سه اندیشمند برجسته - داروین، فروید، مارکس - که در ایجاد اندیشه مدرن سهیم بودند را در نظر بگیرید. هریک از ایشان، به معنایی کلیدی که در زمان خودشان بدهی پنداشته می شد حمله کردند و در باب آن طرح پرسش نمودند. مفاهیم کلیدی مورد حمله این سه تن را می توان با کمی سهل انگاری با سه عبارت تنوع (جانداران)، آگاهی، و نابرابری برچسب زد. سه عبارتی که در نیمه قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نماینده مفاهیمی بدهی، طبیعی، پیش پا افتاده و تردیدناپذیر بودند. هر سه تن به کمک مفاهیمی حاشیه‌ای - که بعدها به محور دستگاه نظری شان تبدیل شد - این معنای بدهی پنداشته شده را بازتعریف کردند. (داروین با انتخاب طبیعی، فروید با ناخودآگاه و مارکس با طبقه) در نتیجه تردید درباره بدهی بودن معانی بنیادین آن عصر، با معرفی و پیشنهاد بدیلهایی معنایی برایشان ترکیب شد و پرسشهای بنیادین این سه تن را به گزاره‌هایی فهم پذیر، شفاف و دقیق تبدیل کرد. به این ترتیب پرسشهایی مانند "سرچشمه تنوع در جانوران چیست؟"، "دلیل بروز نورو کدام است؟" و "نابرابری را چگونه می توان پایان داد؟" به شبکه‌ای از پرسشهای خردتر، که رسیدگی پذیر و معنادار بودند تجزیه شدند. در نهایت، هر سه اندیشمند یاد شده روشی را برای واری پرسش بنیادین شان پیشنهاد می کردند که مدعی پاسخگویی به طیفی وسیع از سایر پرسشهای مهم عصرشان نیز بود. مثلاً فروید به کاربرد ناخودآگاه در روان درمانی و درمان هیستری، داروین به اهمیت نظریه تکاملی در تاریخ و جامعه شناسی، و مارکس به نقش ماتریالیسم دیالکتیک در نقد هنری و ادبی واقف بودند.

پرسش بنیادین، به این ترتیب خصلتی نسبی و تاریخی دارد. هر پرسشی، بسته به این که شرایط تاریخی و زمینه اجتماعی طرح شدنش چه باشد، بخت آن را دارد که ایفاگر نقش پرسشی بنیادین باشد یا نباشد. این پرسش که آیا می توان نابرابری را در یک جامعه از بین برد از عصر افلاطون تا لنین توسط مصلحان اجتماعی و دینی گوناگون مرتب طرح می شد، اما تنها با پیدایش نظام سیاسی مدرن و شکل گیری کمونها و ساختهای سوسیالیستی بود که این گزاره به صورت پرسشی بنیادین و محرک رفتار برجستگی یافت. "آیا می توان به ماه رفت" را هم پیش از ناسا و طراحان آپولو ۱۱، ژول ورن و برژاک و نویسندگان دیگری پرسیده بودند، اما در آن هنگام این پرسش بیش از آن که آرمانی ملی، دستاوردی علمی، یا "گامی بزرگ برای بشریت" تلقی شود، موضوعی برای داستانهای علمی/تخیلی بود.

پس پرسشها، مانند منشها، در زمینه های تاریخی/جغرافیایی خود درگیر رقابت و گزینش طبیعی می شوند، و تنها برخی از آنها که از یاری بخت یا ضرورت برخوردار باشند، به مرتبه پرسشهای بنیادین ارتقا می یابند.

پرسشهای بنیادین، با وجود شکل و محتوای برانگیزاننده و انقلابی شان، عمیقا در نظام شناختی پیرامون خود ریشه دارند. پرسش محوری کپلر شاید چیزی شبیه به این بوده باشد "چگونه می توان مدلی از منظومه خورشیدی درست کرد که خورشید مرکز آن باشد"؟ ما امروز این پرسش را به شکلی عینی و اثباتی درک می کنیم، و احتمالا از یاد می بریم که انگیزه اصلی کپلر از طرح این پرسش، دل بستگی اش به متافیزیک نوافلاطونی مکتب اسکندریه و تمایلش به قرار دادن خورشید - که شاه اجرام سماوی دانسته می شد - در مرکز منظومه خورشیدی - که تخت سلطنت فلک ثوابت تلقی می گشت، - باشد. این بدان معناست که باید پرسش بنیادین را به مثابه قله کوه یخینی دانست که کل پیکره دانایی و شناخت مردمان یک عصر را در بر می گیرد و آن را بازنمایی می کند.

چنان که گفتیم، پرسش بنیادین، همواره به مفاهیم کلیدی و محورینی اشاره می کند که از دید سرمشق (۱۱) شناختی غالب، بدیهی و طبیعی پنداشته می شوند. پرسش بنیادین با تردید کردن در این مفهوم کلیدی، شالوده نظم معنایی چیره بر نظام دانایی عصر خود را به چالش می کشد و بر شباهت یا تمایزی نامنتظره و غیربدیهی تاکید می کند. پرسش بنیادین نیرومند و اثربخش، شکلی از پرسش است که تمایزی تازه و موثر را در رده های مفهومی رایج پدید آورد، یا رده های مفهومی جدیدی را از ادغام طبقه بندی های پیشین ایجاد کند. نیوتون به این دلیل در صورتبندی مکانیک خود موفق شد که مفهوم حرکت -به معنای جابجایی در مکان - را از مفهوم سنتی و ارسطویی حرکت -به معنای تحول صورت بر مبنای جوهر- تفکیک می کرد. به این ترتیب مفهوم کلیدی حرکت که در قرن پانزدهم برای اندیشمندان

اهمیتی بسیار داشت، تنها به رده ای خاص از رخدادهای ملموس و سنجش پذیر مکانیکی منسوب شد و رخدادهایی مانند تغییر رنگ برگ گیاهان در پاییز و سرخ شدن چهره در اثر شرم از دایره آن تبعید شدند. اسپنسر به این دلیل در صورتبندی جامعه شناسی ارگانیک خود کامیاب شد که دو مفهوم مبهم ساختار و کارکرد را از هم تفکیک کرد و به این وسیله ماهیت هر سازواره را در راستای دو قطب مفهومی متفاوت شکاف داد. این فاصله گذاری مفهومی بنیادین، همان چیزی هستند که لومان در ذکر روش شناسی سیستمی اش، از آن با عنوان تمایز راهنما (12) نام می برد (Luhmann, 1995 : 5-35). تمایزهای راهنمای موفق، آنهایی هستند که در خلق رده های مفهومی جدید و روش شناسی های کارآمد برای رسیدگی به ادعاهای برآمده از این تردیدهای نو کامیاب شوند.

هر دستگاه شناختی و هر سرمشق حاکم بر دانش، سیستمی است که از مجموعه ای از عناصر و روابط تشکیل شده است. عناصر یک نظام شناختی، عبارتند از مفاهیم و طبقه های معنایی معتبر پنداشته شده، و

روابط عبارتند از قواعد منطقی و اصول ربطی که این معانی را در بافتی منسجم و سازگار با هم ترکیب کنند و امکان بازنمایی جهان خارج را به حاملان این شناخت اهدا نمایند. پرسش بنیادین، چنان که گفتیم، همواره در دل چنین نظام شناختی پیچیده‌ای زاییده می‌شود. موضوع ارجاع پرسش بنیادین، معمولاً روابط حاکم در نظام شناختی است، نه عناصر. پرسشهایی که بر عناصر تکیه می‌کنند، عموماً پرسشهای ساده و خوردبینانه‌ای هستند که اعتبار روابط معنایی پیرامون عنصر موضوع پرسش را پیش فرض می‌گیرند. پرسشهای کودکانه و موضوعات پژوهشی‌ای که تنها به تعمیم و بسط پیش‌داشته‌ها و گردآوری داده‌ها می‌پردازند، از این نوع سوالات هستند. آنچه که زمانی سوروکین جنون آماری (13) خوانده بود، و آنچه که یان کرایب تله جدول کلمات متقاطع می‌خواند، همه به چنین رده‌ای از پرسشها ارجاع دارند.

اهمیت تمایزهای راهنما و کامیابی پرسش بنیادین در تشکیک نسبت به اعتبار، پایداری یا اصالت طبقات مفهومی رایج، همواره با به چالش کشیدن روابط جا افتاده و معمول میان این عناصر همراه است.

پرسش بنیادین، از راه محک زدن روابط میان اجزای سیستم شناختی، اصالت رده‌های مفهومی و اعتبار معانی کلیدی آن را زیر سوال می‌برد. این بدان معناست که ساختار پرسشهای بنیادین، بیشتر رابطه - محور است تا عنصر-محور. پرسشهایی که در مورد ماهیت، اهمیت، نقش، ساختار و کارکرد یک عنصر منفرد در نظام شناختی پرسش می‌کنند، به ندرت نقش پرسشی بنیادین را بر عهده می‌گیرند. پرسشهایی به دگرگونیهای کلان و تغییرات شناختی عمده منتهی می‌شوند که روابط مستحکم و محوری برساننده نظام دانش رایج را مورد نقد قرار دهند و راه مشاهده بدیل‌هایشان را بگشایند.

با این ترتیب، می‌توان در حالت عام، پرسش را بخشی از نظام شناختی دانست که بیشتر خصلت ارتباطی دارد. پرسش، حامل تردیدی است که به اعتبار معنایی و صحت منطقی یک مفهوم (عنصر) یا

قانونمندی (رابطه) در دستگاه شناختی اشاره دارد. پس خود پرسش، در نظام شناختی نقش رابطه - و نه عنصر - را بازی می کند. پرسش جزئی خود-ارجاع از نظام شناختی است که به بخشی از درون خودش اشاره می کند، و استحکام آن را مورد تهدید قرار می دهد. با این تعریف، می توان پرسشها را به مثابه منشها و عناصری فرهنگی در نظر گرفت که در لابه لای واحدهای جافتاده و پایدار نظام شناختی جایگیری می کنند و انعطاف و پویایی آن را افزایش می دهند. پرسش همچون روغنی است که با لغزان کردن چرخ دنده های سخت و محکم ماشین شناخت، پویایی و تحرک آن را ممکن می کند. هر نظام شناختی ای که در تولید پرسشهای دقیقتر، اثرگذارتر، و بنیادی تر موفقتر باشد، پویایی بیشتری خواهد یافت و سریعتر با دگرگونیهای تجربی و نیازهای فنی محیط پیرامونی حاملان انسانی اش سازگار خواهد شد. امکان طرح پرسش، توانمندی ذاتی نظامهای دانایی برای تکامل یافتن، دگرگون شدن، و بالیدن است.

کارکرد پرسش بنیادین

پرسش، بازنمایی تنشی معنایی است. تنشی که بر شکاف میان وضعیت موجود و مطلوب دلالت دارد. وضعیت موجود در شرایط پرسش برانگیز، شرایطی است که عدم انسجامی معنایی، ابهامی مفهومی، یا ناسازه‌ای منطقی در یک سیستم شناختی وجود داشته باشد. وضعیت مطلوب، موقعیتی است که تمام این ابهام‌ها و ناسازه‌ها رفع شده باشد و سیستم شناختی بار دیگر امکان بازنمایی منسجم و موفق رخدادهای بیرونی را به دست آورده باشد.

پرسش، حضور خلا بین مقدمه و نتیجه، آغاز و پایان، و ابهام و دقت را رمزگذاری می‌کند، و به این ترتیب مسیری زبانی را برای اتصال این دو سویه طیف شناختی برقرار می‌سازد. کارکرد اصلی پرسش، پیچیده‌تر ساختن نظام شناختی، از راه تسهیل گذار از مقدمات به نتایج، و از حالات موجود و پرسش برانگیز، به وضعیت‌های مطلوب پاسخ گرفته است. پرسش، پیچیدگی نظام شناختی را از راه گام‌های پیاپی رفع ابهام از محیط بیرونی، افزایش می‌دهد.

پرسش بنیادی، از آن رو با سایر پرسشها تفاوت دارد که همین کار را با دامنه و وسعتی بیشتر، و در زمانی کوتاه‌تر به انجام می‌رساند. طرح پرسش بنیادی، بختی است برای سیستم شناختی، تا با تغییر دادن گرانگانه‌های معنایی اصلی اش، بازتعریف کردن مفاهیم پایه اش، و بازبینی روابط منطقی و قواعد معنایی داخلی اش، به مرتبه‌ای بالاتر از پیچیدگی و شمول دست یابد. این امر مستلزم چشم پوشی از بخش مهمی از روابط و عناصر آشنا و جا افتاده سیستم شناختی اولیه - یعنی شرایط موجود- است، و به همین دلیل هم دست یازیدن بدان از نظر روانشناختی با نوعی عدم اطمینان و زخمی شدن اعتماد به نفس و امنیت ذهنی همراه

است. با این وجود، آن نظام شاختی‌ای که این قمار را بپذیرد و خطر دست شستن از ساختار بدیهی و پیشینی (14) را قبول کند، بخت بازآرایی دانایی بر محور تمایزهای راهنمای تازه را به دست خواهد آورد.

پویایی پرسش بنیادین

طرح پرسش، از سوی لذت بخت و از سوی دیگر رنجبار است. پرسیدن، لمس تنش است و از این رو بر تهدید لذت در آینده سیستم دلالت دارد. با وجود بعد شناختی این تنش و وجه معاشناسانه آن تهدید، پرسش رخدادی است که می‌تواند آزار دهنده و آسیب رسان بنماید.

از سوی دیگر، سیستمهای پیچیده‌ای مانند نظامهای روانی و انسانی، لذت را تنها در قبال چیرگی بر تنشها تجربه می‌کنند. بنابراین طرح پرسش، زمینه ایست برای دستیابی به لذت پاسخگویی. پرسش، امکانی است که بر میانه جاده لذت و رنج پدید می‌آید. چیرگی بر آن لذتبخش و ناتوانی در کنار آمدن با آن رنجبار است، و به همین دلیل هم پرسش -مانند تمام تنشهای دیگر- خصلتی قمارگونه دارد. پرسیدن به معنای پذیرش خطر بر هم خوردن درازدامنه انسجام معنایی است، و این بهایی است که باید برای دستیابی به بخت پیچیده تر کردن نظام شاختی خویش، و لذت ناشی از آن، بپردازیم.

آدمیان، به کمک پشتوانه فرهنگی جوامع خویش، راهبردهای گوناگونی را برای کاستن از آن خطر و افزودن بر آن لذت ابداع کرده اند. راحت ترین راه برای چیرگی بر تنش پرسش، تضمین کردن برد در این قمار است. این بدان معناست که باید فعل پرسیدن را به قلمرویی که پاسخهای روشن و از پیش معلوم داشته باشد، محدود کرد. نتیجه این امر، پیشگیری از پرتاب شدن به فضای عدم اطمینان و ناامنی پدید آمده در اطراف پرسش است. ما با پیش بینی کردن پاسخی حاضر و آماده برای پرسشهای مهم مان، و پرهیز از پرسیدن آنچه

که به خارج از دامنه مربوط می شود، لذت پاسخ را بیمه می کنیم، بدون این که از تهدید آشفتگیهای ناشی از پرسیدن بهراسیم.

به این ترتیب، نظامهای فرهنگی فشاری هنجارساز را بر پرسشها اعمال می کنند. نظام اجتماعی ساختاری کلان، فراگیر، و پر شاخ و برگ از تحریفها، منع ها، و سانسورها را در قلمرو پرسیدن بر پا می دارد، تا از طرح سوالهای غیر مجاز و خطرناک پیشگیری کند، و در عین حال اقتصاد شکوفایی از لذت پاسخها را نیز ممکن سازد. پیامد این وضعیت، آن است که بخش مهمی از پرسشهای بنیادین قابل طرح، اصولاً از دامنه بحث خارج می شوند، و هرگز مجال ورود به نظام شناختی را نمی یابند. سرمشق غالب دانایی در جامعه، به این ترتیب خود را در برابر تغییرهای پیش بینی ناپذیر و پردامنه مصون می سازد.

نظام شناختی حاکم بر هر جامعه، با هر عنوانی که فهمیده شود از Gestell هایدگری گرفته تا epistemology فوکوبی و paradigm کوونی، - خود نظامی پیچیده، خودسازمانده، و تکاملی است. این بدان معناست که خود نظام شناختی نیز میل به پایداری، تداوم، و بقا دارد، و از راه مدیریت ساز و کارهای درونی خویش این تداوم در فضا و زمان را تضمین می کند. پرسشهای بنیادین، تنشهایی هستند که به نظامهای شناختی وارد می شوند. یک راه پیشگیری از رفتار غیرقابل پیش بینی ماشین، آن است که مهارها و دریچه های تخیلهای برایش تعبیه کنیم، و از روغنکاری افراطی چرخ دنده هایش بپرهیزیم.

روندهای سرکوب پرسشهای بنیادین در نظامهای شناختی چنین نقشی را بر عهده دارند. آنها ترمزهایی هستند که نظام شناختی را بر مسیر عادی و معمول پویایی اش نگه می دارند.

به این ترتیب تحولات درونی نظامهای شناختی مهار می شود، و بخشهای مهمی از فضای حالت از دسترس سیستم دانایی خارج می شوند. طیفی از مشاهدات و تجربه های دغدغه زا از دایره توجه خارج می شوند، و گروه بزرگی از پرسشهای بنیادین که به مفاهیم کلیدی نظام شناختی اشاره دارند، به بهانه بی ربط،

نامعقول، اشتباه، و موهوم بودن از دایره گفتمان علمی خارج می شوند. در نتیجه نظام شناختی محافظه کاری پدید می آید که تا حد امکان تحول جهان پیرامون خویش را نادیده می گیرد، تا بسیج نیروهای درونی اش را برای بازتولید خود ممکن سازد. در نتیجه، دیر یا زود نظام شناختی از پویایی جهان بیرونی عقب می ماند و چنان مندرس و ناکارآمد می شود که به بخشی از پرسشهای بنیادین و سرکوب شده مجال سر بر کشیدن می دهد. این پرسشهای بنیادین طرح شده در این لحظات ضعف سیستم شناختی، همان چیزهایی هستند که تحول کلان در سیستم دانایی را ممکن می سازند. اینها همان گسسته‌های فوکویی و انقلابهای علمی کوونی هستند. بنابراین کارکرد پرسشها در بطن نظامهای شناختی، خصلتی آرام، تدریجی و پیوسته ندارد. در شرایط پایه، پرسشها تنها در حدی مجال طرح دارند که به فرجه کردن نظام شناختی - و نه دگرگونی قاطع و ریشه‌ای اش - بینجامند. تنها در شرایط حدی و اوضاع بحرانی است که نقش حقیقی پرسشهای بنیادین آشکار می شود و نظام شناختی به مرتبه‌ای متفاوت از شمول و بازنمایی جهش می کند. این بدان معناست که تکامل نظامهای شناختی را باید روندی گسسته، جهشی، انقلابی، و ناگهانی دانست. روندی که از چیرگی ناگهانی و موقت پرسشهای بنیادین و نوادگانشان، بر پرسشهای هنجار شده و بی خطر معمول ناشی می شود.

پیامد این روند تکاملی به خوبی آشکار است. هنجار شدن پرسشها، بدان معناست که موضوعات اصلی و مفاهیم کلیدی در شرایط عادی از دایره بحث و دسترسی پرسشها خارج می شوند و فضای حالت پرسشها به امور حاشیه‌ای، بدیهی پنداشته شده، و فرعی‌ای منحصر می شود که تنها تغییراتی جزئی و موضعی را در نظام شناختی پدید می آورند. در نتیجه شاخه‌هایی بی‌رمق و نحیف از پرسشهای نه چندان بارآور توسط سیستم شناختی گزینش شده، و تنه‌های برومند پرسشهای بنیادی در همان ابتدای کار هرس می شوند. توزیع لذت ناشی از فهمیدن و دانستن نیز در این وضعیت هنجارین شکلی خاص به خود می گیرد.

پرسشهای هنجارین، یک ویژگی مطلوب روانشناختی را دارا می باشند و آن هم معلوم بودن نسبی پاسخشان است. حوزه تقریبی پاسخ این پرسشها معلوم است، چرا که ارجاع پرسش، (معمولا) عنصری در نظام شناختی است که همه چیز آن تعریف شده و مشخص است و چیزهای نامعلوم آن نیز در دایره محدود و معلومی بخت رفع ابهام دارند. بنابراین روند آموختن در یک نظام شناختی هنجارین، ماجراجویی پر شور و شوق و بازیگوشی دلخواهانه در پهنه خرد نیست، که تنها عبور از کوره راه هایی معلوم و مشخص است، که آغازگاه هایی معلوم و مقدماتی ساده را به مقاصد و نتایجی قابل پیش بینی منتهی می کنند. در واقع، فرآیند آموزش در این نظام هنجارین، از نوع کشف و آفرینش نیست، که دریافت کردن و حفظ نمودن است. به جای آن که پرسشهایی لگام گسیخته، راه خویش را در افق معنایی موجود بجویند و پیش روند، جفتهایی گزینش شده و ابتر از پرسش - پاسخهای استاندارد، مجاز، و هم ریخت وجود دارند که می بایست با هم آموخته شوند.

نظام آموزشی برآمده از نظامهای شناختی هنجارین، همان است که امروز در پیرامون خویش می بینیم. ساختهایی برای انتقال پاسخها و عبور از پرسشها، که وظیفه شان تزریق آمیخته ای تفکیک ناپذیر از پرسش - پاسخهای در هم تنیده و بی رمق است، نه گشودن راه پرسشگری و اکتشاف حوزه های ناشناخته اندیشه. این شیوه از آموزش، در واقع راهی است موفق برای مایه کوبی استعداد های انسانی اندیشمند. ذهن اعضای یک جامعه، به طور ذاتی توان پرسشگری دارند و ممکن است با درک لذت کلان و آمیخته به خطر طرح پرسشهای بنیادین کل پایداری نظام شناختی را با تهدید روبرو کنند. پس به آنها می آموزند تا به فراگیری ترکیبهای گسسته و پراکنده پرسشهای فرعی و پاسخهای متصل شده بدانها بسنده کنند. این ذهنها به زودی عادت می کنند تا وقفه ای بین پرسش و پاسخ نیابند، و به لذت اندک - ولی امن - بازی کردن با پرسشهای فرعی و هنجار شده معتاد شوند.

از این روست که بسامد، فراوانی، و رواج پرسشهای بنیادین چنین اندک است، و به این دلیل است که ذهنهای طغیانگر در برابر این ساختار عظیم رام کننده، در نسخه های جدیدتری از همین نظامهای هنجارین دانایی، چنین ارج و قدر اساطیری ای می یابند.

پرسش راستین، فاقد آغاز و انجام است. هر پرسشی از دل پرسشی دیگر زاییده می شود و به سوالهای پیچیده تری منتهی می شود. هیچ پرسشی نیست که از عدم زاده شده باشد. نشانه پرسش هنجارین آن است که آغاز و انجام دارد. نظام شناختی برای توجیه کردن جایگاه مغشوش پرسش در ساختار خود، و برای پذیرفتنی کردن پیوند مصنوعی و زورکی پرسش با موضوع ارجاعش، آغاز و پایانی را برای آن پیشنهاد می کند، و به این ترتیب آن را به کوانتومی بی اصل و نسب فرو می کاهد. پرسش راستین، سیستمی تکاملی است که در دل نظام شناختی حرکت می کند و در اطراف موضوع ارجاعش چرخ می زند و با هر پاسخ جدید، پرسشهایی جدید را پدید می آورد. ساز و کارهای هنجارساز شناختی، برای مهار کردن این حرکت خودمختار و مدیریت ناپذیر پرسشها، مقطعی از حضور آن را در قالب زبان صورتبندی می کنند و با منسوب کردنش به تجربه ای عینی یا اتفاقی معجزه آسا، آغازگاهی مصنوعی را برایش جعل می کنند. به این ترتیب سیستم پویای پرسش، در قالب گزاره ای کم خون و فقیر از نظر معنا، مومیایی می شود و به جایگاه مشخصی از نظام شناختی، و موضوعی واضح، یگانه و فرعی متصل می شود. پرسش به این ترتیب مانند شیری در باغ وحش، در قفس جایگاه خویش در نظام شناختی تثبیت می شود، و خصلت تهدید کننده و قمارگونه خود را از دست می دهد. پرسش هنجارین، با پاسخ پایان می یابد. پاسخ نقطه ختمی است که باید بر گزاره آشفته ساز و ناخوشایند پرسش نهاد، و به این ترتیب دستیابی به لذت چیرگی بر تنش آن را نشانه گذاری کرد.

پرسش هنجارین، باید تمام شود، و زنجیره ای نامتناهی از پرسشهای جدید را پدید نیاورد. در غیر این صورت چنین مجموعه عظیمی از علامت سوالهای سرکش، دیر یا زود انسجام و پایداری نظام شناختی را به خطر می

اندازند. پرسشها، مانند تمام تنشهای دیگر، پس از حل شدن، تنشهایی پیچیده تر را ایجاد می کنند. در مورد هر سوالی، می توان توالی بینهایتی از حلقه های متداخل پرسش / پاسخ را در نظر گرفت که در گامهایی پیاپی به زائیده شدن پرسشهایی پیچیده تر منتهی می شوند. نظام شناختی برای نیل به پایداری باید به شکلی جلوی این سیل مهیب شک و ابهام را بگیرد، و این کاری است که با ابر نمودن پرسشها ممکن می شود. پرسشها، با توهم پایان یافتن ابر می شوند. باروری یک پرسش، وابسته بدان است که بتواند پاسخ خود را به پرسشی پیچیده تر و بغرنج تر تبدیل کند، و پیش داشت فراگیر پایان یافتن پرسشها با پاسخها، دقیقا در همین گذرگاه حیاتی راه را بر تکامل پرسشها می بندد. نشانه پرسشهای هنجارین، بن بست بودن مسیر تکاملی شان است.

توهم های رایج درباره پرسش بنیادین

بر مبنای آنچه که گذشت، می توان دلیل ازدحام توهم های گوناگون درباره پرسش های بنیادی رادریافت. هریک از این توهم ها، راهی برای سرکوب و مهار کردن پرسشها و هنجارگونه ساختن فضای معنایی فرهنگ هستند. توهم های عمده در مورد پرسش بنیادین را می توان به ترتیب فهرست کرد:

پرسشها آغاز و انجام دارند، و ماهیتهایی منفرد، گسسته، و مجزا از سایر پرسشها هستند. چنان که دیدیم، این توهم از لزوم جایگیری امن و تثبیت شده پرسش در ساختار شناخت ناشی می شود. این که پرسش بنیادی نیوتون از مشاهده افتادن سیب ناشی شده باشد، یا این که صرف دیدن منقارهای قناریهای جزایر اقیانوس آرام پرسش از تنوع را در داروین برانگیخته باشد، اساطیری هستند که برای اثبات بی اصل و نسب بودن پرسشها ابداع شده اند. نیوتون و داروین با ذهنهایی مستعد - یعنی انباشته از پرسشهای مناسب و پیشینی - به سیب و منقار قناری می نگرستند. پس عامل اصلی زایش پرسشهای کلیدی ایشان، پرسشهای

قبلی شان بود، نه رخدادی خنثا در جهان خارج، که بشمار بار پیش از آن توسط ذهنهای دیگر مشاهده شده بود. بر این مبنا، پرسشها جملگی با هم خویشاوندند.

می توان به تبارشناسی گفتمانی و تخیلی ای اندیشید که مانند علم تکامل زیستی به خویشاوندی و درجه قرابت خانواده ها و خاندان های گوناگون پرسشها پردازد، و چگونگی اتصالها و ازدواجهای میان پرسشهای مختلف و سطح باروری شان را اندازه بگیرد. همه پرسشها، عضو انجمن مخفی شک هستند، بنابراین تباری مشترک دارند.

پرسشهایی که توسط فرد با تجربه /ماهر مطرح می شوند، از پرسشهای کودک /بی تجربه مهمتر هستند. در واقع، شگفتی "بار اول دیدن" یک چیز، عظیمترین پشتوانه باروری پرسشهاست. شانس تازه کار درمورد طرح پرسش به خوبی مصداق دارد. هرچه با نگاهی تازه تر، غیرماهرتر، و نادان تر -یعنی کودک تر- به رخدادهای نگاه کنیم، بیشتر بخت طرح پرسش در مورد اموری بدیهی و پیش پا افتاده را به دست می آوریم، و همینها هستند که مبنای پرسشهای بنیادی را بر می سازند.

پرسش بی پاسخ، امری تهدید کننده /آزارنده / دغدغه زاست. این توهم از آنجا ناشی می شود که ذهن به خاتمه دادن به تنشها تمایل دارد، و حتی در زمانی که تنشها همچنان باقی هستند، چنین خاتمه ای را اعلام می کند. در واقع هیچ گاه موجود زنده پایان تنشها را تجربه نمی کند. پایان تنشها، همان مرگ است و جاندار، همواره با حل هر تنشی با طیفی از مسائل جدیدتر رویارو می شود. بنابراین میل به گریز از پرسشهای بی پاسخ، نوعی نادیده گرفتن تنشهای حاضر، ولی انکار شده است. ذهن فعال، غنیمتی برتر از پرسشهای پاسخ نیافته نمی شناسد. چرا که اینها گذرگاه های بلوغ و رشد شناخت هستند.

شرایط خاصی برای طرح سوال لازم است. این توهم از سرکوب شدن دایمی طرح پرسش در نظامهای شناختی ناشی می شود. نظامهای شناختی، بروز پرسشهای مهم را جز در شرایطی استثنایی و بحرانی

مهار می کنند. به همین دلیل هم نمود ظاهری پدیده طرح پرسش، چنین تصادفی، گاه به گاه، و گسسته می نماید. در اصل، هر نظام شناختی ماشینی برای تکثیر و تولید پرسش است، و یکی از ساده ترین چیزها برای یک ذهن شناسنده فارغ از سرکوبهای هنجارین، طرح پرسش است. جهان، همواره سیستم شناختی را با پرسش بمباران می کند، و برای دیدن این انبوه پرسشها، تنها کافی است از پشت سپرهای ضخیم هنجار زده مان بیرون بیاییم، و حضور دغدغه زای پرسشها را در هزارتوی نظامهای شناختی غول پیکرمان به رسمیت بشناسیم.

تله های روش شناختی

توهم های یاد شده به پیدایش تله ها و بن بست هایی می انجامند که با ابر کردن پرسشها و هنجارین نمودن شان، بخت تحول و تکامل را از نظامهای شناختی ما دریغ می کنند. برخی از آشناترین این تله ها را می توان به این ترتیب برشمرد:

نخست: قناعت به دانش و بهداشت فکری.

این تله به خالصترین شکل خود در برخی از پیشگامان جامعه شناسی تجلی یافته است. اسپنسر که هیچ کتابی را به بهانه ترس از تحت تاثیر دیگران قرار گرفتن، نمی خواند، و آگوست کنت که در اواخر عمر با خودداری از خواندن متون نو و شنیدن آرای دیگران نوعی رژیم لاغری فکری گرفته بود، نمونه هایی برجسته از این تله هستند. تله قناعت به دانش، با دستاویزهای روانشناختی گوناگون، تصویر موجود از جهان را خوب، کافی، کارآمد و قانع کننده می داند و نیاز همیشگی نظام شناختی به تحول و اکتشاف در جهانی نو شونده را انکار می کند. دستاویزهای روانشناختی رایج برای توجیه چنین اشتباه آشکاری، عبارتند از اعتماد به نفس افراطی

یا تفریطی. در حالت نخست، اعتماد به نفس چشمگیر حامل نظام شناختی، باعث می شود تا به شمول و استحکام دیدگاه خویش درباره جهان ایمان بیاورد، و ضرورت بیشتر دانستن و رویارویی با پرسشهای جدید را انکار کند. این نسخه از تلهاد شده، با اعتقاد تزلزل ناپذیر به حقانیت خود، کفایت دانایی ر دسترس، و پاسخ دار بودن تمام پرسشهای ممکن مشخص می شود.

نسخه دوم این تله، از اعتماد به نفس اندک بر می خیزد. در این شرایط، شناسنده احساس می کند رویارویی با دانشهای نو، و پرسشهای برآمده از دل آنها، به او آسیب می رساند. کسانی که با این روایت دوم، قناعت به دانش را در خویش توجیه می کنند، همواره پرسشهای جدید را اموری تهدید کننده، خطرناک و مسخ کننده می بینند. پرسشها موجوداتی هستند که می توانند با نشان دادن شکافهای حاضر در قلعه شناخت، ناامنی و دغدغه خاطر ایجاد کنند و به رخنه شک و تردید در بنیادهای نظام شناختی مستقر منتهی شوند. بنابراین هواداران دومین نسخه از این تله ترجیح می دهند با پرسشها و مسائل نوظهور رویارو نشوند و دروازه سرزمین دانایی خویش را بر هجوم اندیشه های برآمده از این پرسشها نگشایند. این شکل از محافظه کاری نمودهای رفتاری گوناگونی پیدا می کند، که هراس از یادگیری، ناچیز شمردن پرسشها، و حواله کردن پرسشهای بزرگ به اندیشمندان و بزرگی مجهول و اساطیری، آشناترین آنها هستند.

دوم: بن بست و بی پاسخ نمودن برخی از پرسشهای بنیادین.

ذهنی که به ختم دائمی پرسشها با پاسخهایی شسته رفته و حاضر و آمده عادت کرده باشد، نمی تواند گشودگی طبیعی پرسشهای اصیل را تحمل کند. ذهن معتاد به پرسشهای هنجارین، از امکان نامعلوم بودن پاسخ پرسشهای بنیادین برآشفته می شود و اندیشیدن به این رده از سوالها را بی فایده، بی سرانجام و غیرعقلانه می داند. برای چنین ذهنی، پرسشی که در مدار مجاز هنجارهای شناختی نگردد، ارزش توجه ندارد. نظامهای هنجارین دانایی، از مجرای انتقال جفتهای مرتب پرسش / پاسخ دانش را منتقل می کنند، و معمولاً سطح دانایی

در این ساختارها با نمایش تعداد پاسخهای در دسترس - و نه عمق پرسشهای موجود- سنجیده می شود. بنابراین پرسشهایی که راه دستیابی ساده به پاسخهایی پیش ساخته را هموار نکنند، به عنوان ابزارهایی برای تفاخر و نمایش نمادهای دانستن ارزشمند نیستند و در قمر و شناخت هنجارین وصله هایی ناجور دانسته می شوند. نتیجه این تله آن است که پرسشهای اصیل و بنیادین اصولاً هرگز مجال طرح پیدا نمی کنند و در خارج از مرزهای بسته نظام شناختی هنجارین، باقی می مانند.

سوم: تابو بودن برخی از پرسشها.

چنان که گفتیم، نظام شناختی مستقر از مفاهیم کلیدی و گرانگه های معنایی خویش در برابر پرسشهادفاع می کند و به این ترتیب امکان دگرگون شدن این معانی و بروز انقلابات علمی را کاهش می دهد. این امر، در ساده ترین حالت با تابو فرض کردن پرسش از برخی از مفاهیم حاصل می شود. اگر در یک نظام سیاسی، پرسش از برخی از مبانی نظری ممکن نباشد، بخت پایداری آن نظام در کوتاه مدت افزایش می یابد. دستگاهی علمی که راه را بر آزمایش پیش فرضهای خود ببندد، و دستگاهی عقیدتی که پرسش در زمینه پیش داشتهای خود را ناممکن و آغشته به حرمت تلقی کند، به همین ترتیب خود را در برابر دگرگونیهای کوتاه مدت بیمه می کنند. به این ترتیب، تابو دانستن پرسش از معانی خاص، به جمود و استحکام دستگاه نظری می انجامد، و دامنه تغییرات آن را کم می کند. ناگفته نماند که این تدبیر روشی کمینه گرا و راه حلی موضعی است که در نهایت شکنندگی سیستم شناختی را افزایش می دهد و آن را برای رویارویی با پرسشهایی که دیر یا زود در اثر دگرگونی شرایط بیرونی بر آن عارض خواهد شد، ناکارآمد می سازد.

چهارم: بسامد و تراکم پرسشها، به مسدود کردن روندهای پاسخگویی منتهی می شود.

این تله، برخلاف سه مورد پیش گفته، از مهار شدن روند زایش سوال ناشی نمی شود، که در مدیریت ناقص این روند ریشه دارد. در صورتی که روند زایش پرسشها، از اولویت بندی و مدیریت نظام شناختی بی بهره شود، سرعت و بسامد طرح پرسش چنان افزایش می یابد که امکان پاسخگویی را از بین می برد. در این حالت، نظام شناختی از سویه دیگر بام پرسشگری فرو می افتد و به دلیل ازدحام پرسشهای ریز و درشت و نامرتب، بخت گزینش پرسشهای بنیادی و بهینه سازی خویش را به کمک آنها از دست می دهد. در صورتی که فن پرسشگری پیش از مهارت و ترجیح معانی مهم بر نامهم، آموخته شود، چنین وضعیتی بروز می کند.

پنجم: شاخه زایی افراطی و جزئی شدن افزایش پرسشها بخت طرح سوال درباره کلیت را از میان می برد.

این بیماری در سرمشق مدرن طرح پرسش درباره طبیعت به خوبی نمود یافته است. اگر دودمان پر زاد و ولد پرسشها به شکلی افزایشده به حوزه های معنایی خردتر و فنی تر اشاره کنند و به تدریج حوزه هایی وسیع ولی منزوی از معانی تخصص یافته و پیچیده را مورد ارجاع قرار دهند، چنین حالتی پیش می آید. این تخصص گرایی افراطی در طرح پرسشها، همان است که در نیمه نخست قرن بیستم بر کل پیکره علوم تجربی چیره گشت و طرح پرسشهای بنیادین درباره مفاهیم عام و کلی را ناممکن ساخت. به بیان هایدگری، این شیوه از گزینش طبیعی پرسشها، با تمرکز نگاه بر موجودات خاص و جزئی، چنان چشم شناخت را خیره کرد که امکان تشخیص حوزه هایی اصیلتر و بنیادی تر را از میان برد.

این فراموشی هستی، و از دست رفتن بخت پرسش از آن، با وجود پاتک رویکرد سیستمی به قلمرو شناخت تحویل گرا و تخصص مدار، همچنان در علوم تجربی و فنی کنونی به روشنی دیده می شود.

راهبردهای روش شناختی

آگاهی برای پرهیز از توهم‌ها کافیسست، اما مبارزه با تله‌ها، نیازمند راهبرد و روشی مستقل است.

برخی از روشهایی که می‌تواند در دستیابی به پرسشهای بنیادین سودمند افتد، عبارتند از:

نخست: حمله به پیش داشتها.

این روش، بر مشاهده، تحلیل، و تشخیص گرانیگاه‌های معنایی ساختارهای شناختی مبتنی است. پس از شناسایی این مراکز ثقل مفهومی، می‌توان به طرح پرسش درباره آنها پرداخت، و پیش فرضهای حاکم بر معنای آنها را یک به یک مورد تردید و واری قرار داد. حمله به شالوده معنایی نظامهای شناختی، افراطی‌ترین راه برای طرح پرسشهای بنیادین است. یکی از ساده‌ترین شیوه‌ها برای انجام این کار، فرض معکوس پیش فرض رایج است. روشی که فوکو، با عبارت واژگون‌سازی مورد اشاره قرارش می‌دهد (فوکو، ۱۳۷۸)

دوم: پذیرش داو پرسیدن

آمادگی روانشناختی برای ورود به عرصه پرسشگری، دشوارترین بخش فرآیند ظهور پرسشهای بنیادین است. تنها راه نیل به این آمادگی، پذیرش داو و قمار است که پرسش به همراه خود حمل می‌کند. پذیرش این داو، به معنای قبول این احتمال است که نظام شناختی آشنا، امن و ملموس و پیشین ما ممکن است در برخورد با پرسشهایی سرکش و ماجراجو، از پایه دگرگون شوند و ساختی کاملاً نوظهور به خود بگیرند. محکمترین بنیاد منطقی برای پذیرش این داو، آگاهی بر این اصل تکاملی است که نظامهای پویای پیچیده - مثل سیستم‌های شناختی - در جریان این تحولات ریشه‌ای پیچیده تر و کارآمدتر و کامیاب تر می‌شوند.

3-1-8. شجاعت دیدن

چنان که گذشت، هستی همواره در حال طرح پرسش برای نظامهای شناختی است. تمام دستگاه های دانایی با توفان های پرسشی روبرو هستند که از محیط پیرامونشان بر می خیزد. دلیل امن نمودن نظامهای شناختی، نه کامیابی راستین شان برای مقابله با فشارهای یاد شده، که موفقیت شان در تولید توهم چنین کامیابی ای است. شجاعت دیدن، به جسارتی اشاره دارد که شناسنده باید به خرج دهد تا نگاه خود را متوجه شکافها و ترکهای دیواره این حباب ناپایدار کند. پرسشهای بنیادین، از همان ترکها به درون می خزند.

چهارم: انباشت هوشمندانه دانایی.

یکی از روندهایی که می تواند به طور خودکار زایش پرسشهای بنیادین را در پی داشته باشد، گردآوری هوشمندانه دانش است. اطلاعات، به خودی خود بیانگر هستند. اگر به قدر کافی دقت و شجاعت داشته باشیم، می توانیم در لابلای داده ها و یافته های مرسوم و موجودی که در گوشه و کنارمان تلنبار شده، تضادهای ابهام ها و ناسازه های بسیاری را باز بیابیم. همسازی و انسجام مطلق نظامهای شناختی، اسطوره ای هستند که به شرط حضور نگاهی جسور، با گذر دانش از آستانه ای فرو می ریزد. گاه می توان در میان پاسخهای دیگران، اصیلترین پرسشها را یافت.

پنجم: دو رگه گیری

این فن، به ترکیب دانسته های مربوط به حوزه های گوناگون دانایی، و طرح پرسش از زوایایی میان رشته ای اشاره دارد. با مقایسه مفاهیم یکسانی که در حوزه های گوناگون دانایی به اشکال متفاوت صورتبندی می شوند، و با تکیه بر تمایز میان پیش فرضهای موضعی حاکم بر خوشه های متفاوت دانایی، می توان شکلی دورگه از پرسشگری را تجربه کرد. شکلی که امروزه در قالب دانشهای میان رشته ای در حال بلوغ است.

جمع بندی

پرسش از پرسش، همچون پرسش از هرچیز دیگر، حلقه هایی ست معدود از زنجیره ای بی پایان. متن کنونی را باید پیش و بیش از ارائه پاسخی جامع، تلاشی دانست برای طرح سوالی مشخص و زیبا. آن پرسش محوری را شاید بتوان به این شکل صورتبندی کرد: "پرسش بنیادین از کجا می آید"؟

پرسشهای دیگری که در این متن از رویشان گذشتیم، مشتقاتی از این سوال اولیه بودند. این که چرا برخی از پرسشها بر برخی دیگر اولویت می یابند. چگونه برخی از پرسشها نقشی بنیادین و برخی دیگر کارکردی فرعی را بر عهده می گیرند، و چرا پرسشهای بنیادین چنین اندک و برجسته هستند، مواردی بودند که در این نوشتار به طور گذرا موضوع سوال قرار گرفتند.

چشمداشت این متن، آن بود که انگیزه ماجراجویی در قلمرو پرسش را در خواننده ایجاد کند و راهرا بر تمرین در این زمینه بگشاید. این آماج اولیه، خواه برآورده شده و خواه نشده باشد، می تواند به این پرسش کلیدی بینجامد، که :

مهمترین پرسشی که از خویشتن دارم، کدام است؟

برابر نهادها

system- 1	autopoiesis- 8
tension- 2	symbolic transformational-generative - 9
phase space- 3	system
trajectory- 4	self-referent- 10
stability/ fitness- 5	paradigm- 11
feedback- 6	guiding differences- 12
recursive cycles- 7	statomania- 13
	a priori- 14

کتابنامه

فوکو، میشل، نظم گفتار، ترجمه باقر پرهام، نشر آگه، ۱۳۷۸.

وکیلی، شروین، پاداش، تقارن و انتخاب آزاد، انتشارات داخلی کانون خورشید، ۱۳۸۱ الف.

وکیلی، شروین، نظریه منشها، بخش نخست از پایان نامه کارشناسی ارشد در رشته جامعه شناسی، دانشکده

علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱ ب.

Luhmann, N. Social Systems, MIT Press, 1995.



دیباچه‌ای درباره‌ی ضرورت‌های حاکم بر فقهی امروزین

۱. نوشته شدن این متن، پیامد پیوند سه روند متمایز بوده است. نخست آن که در آستانه‌ی شریک شدن پژوهش‌های خویش با دوستان و آشنایانی هستم، که دانستن این مقدمه برایشان سودمند و شاید لازم است. دوم آن که گویا توزیع نوشتارهای من در قلمروی معنا در نگاهی شتابزده، ناهمگن و پراکنده می‌نماید. و نمایش نخ تسبیحی که این دانه‌های مجزا را به هم متصل می‌کند، در فهمیده شدن و مورد قضاوت واقع شدن‌شان، گره‌گشا تواند بود. سوم آن که پیشنهاد نظری‌ام برای اندیشیدن و بازاندیشیدن در عرصه‌هایی که در نگاه نخست متنوع و واگرا می‌نمایند، تکیه به افقی متمرکز و چشم‌اندازی فراگیر را می‌طلبد که شاید از این نوشتار برآید.

از این رو این متن را نخست بدان قصد می‌نویسم که هدف نهایی و چارچوب عمومی اندیشه‌های پیشین خویش را، و پژوهش‌هایی را که به یاری دوستان انجام خواهم داد، روشن کنم. دوم، برای آن که نشان دهم مفاهیمی که برایم دغدغه‌زا شده‌اند - از خندیدن به جوک گرفته تا مفهوم زمان و مکان - با وجود دامنه‌ی گسترده و زمینه‌ی به ظاهر ناهمگن‌شان، - که از عصب شناسی تا اسطوره‌شناسی، و از رفتارشناسی مورچگان

تا جامعه‌شناسی قدرت را در بر می‌گیرد، - چگونه به هم چفت و بست می‌شوند و در قالبی یگانه متحد می‌گردند. سوم آن که، در پی ترسیم دورنمایی از ضرورت‌های یک طرح پژوهشی فراگیر و یک تلاش نظری عمومی در زمانه‌ی اکنون هستیم .

۲. چارچوب‌های کلان نظری، و سرمشک‌های بزرگ مفهومی، در شرایطی تکامل یافته‌اند که به شکلی غریب، با موقعیت تاریخی و جامعه‌شناختی ایرانِ امروزمین همگون است. همواره در شرایط آشوبناک است که نظام‌های کلان و نظم‌های بزرگ صورتبندی می‌شوند، و امروز ما در دل آشوبی زندگی می‌کنیم که شاید پرونده‌ی چنین نظم‌هایی باشد. بازسازی اساطیر غنی و پیچیده‌ی زرتشتی و دلالت‌های سیاسی و جامعه‌شناختی چشمگیر و بررسی نشده‌شان در عصر هخامنشی، مدیون گذار جوامع کشاورز اولیه به جوامع کشاورز پیشرفته بود، و در شرایط فروپاشی نظم حاکم بر جوامع سنتی کشاورز بود که چارچوب‌های فلسفی معاصر، و سرمشق موسوم به مدرنیته زاده شد. اندیشمندان بزرگ در دامن آشوب پرورده شده‌اند، نه از آن رو که سرشتی متفاوت با سایر مردمانِ آرمیده در آغوش جوامعی سامان یافته داشتند، که به خاطر ضرورتی که این آشوب به ایشان تحمیل می‌کرد. تنها در این اوضاع و احوال است که گسستن از نظم‌های پیشین و بر ساختن قالب‌هایی نو، ممکن، مجاز، و ضروری می‌نماید.

با این تعبیر، حال و هوای زمانه‌ی امروزمین ما بستری است مساعد برای اندیشیدن به نظم‌هایی نو. در شرایطی که بر سر ساده‌ترین و بنیادی‌ترین مفاهیم از جمله نیکی، اخلاق، آزادی، و حق - اختلاف نظر وجود دارد، و در موقعیتی که روندهای اجتماعی کور و بی‌هدفی به اسطوره‌زدایی از تمام نظم‌های مستقر پرداخته‌اند و کردارها و نظم‌هایی واژگونه‌ی سنن و قواعد گذشته هنجار گشته‌اند، می‌توان به زیربنای مفاهیم و زیرساخت‌های برساننده‌ی زیست جهان خویش اندیشید، و همه چیز را از نو بازتعریف کرد.

در نگاهی سطحی و ساده‌انگارانه، تنها نظمهایی در دسترس و ملموس را در مخاطره خواهیم یافت. نمادهای تقدس را خواهیم دید که در حال رنگ باختن است، و حرمت قوانین مدنی و حقوقی را که مندرس شده و از اعتبار می‌افتند. آشفتگی در روابط میان فرزندان و والدین، و ناپایداری خانواده‌ها، و ارزان شدن زندگی، و رواج خودکشی، و فراگیر شدن اعتیاد، و میل به گریز از این جامعه و فرار مغزها یا عضلات و استخوانها، چیزهایی هستند که در موردش بسیار نوشته و بسیار خوانده‌ایم. اما با این وجود، در زیر تمام این خیزابهای آشوب‌گونه، امکانی بزرگ نهفته است، و آن هم بازاندیشی به تمام چیزهایی است که آن نظمهای دیرینه را مستقر می‌داشت، و بازتعریف آنچه که نظم‌هایی نو را نهادینه خواهد کرد. معنازدایی از واژگانی جا افتاده و محوری، از سویی مخاطره‌ایست برای به کار بردگان آن، و از سوی دیگر بختی است برای بازتعریف کنندگان‌شان، و ما بسته به همت و قدرت خویش است که از این تنش بهره می‌بریم و یا در کشاکش آن آسیب می‌بینیم.

ایرانِ امروز، بختی بی‌نظیر برای باز اندیشیدن در مورد همه چیز است. در جامعه‌ای که دوستی بر تلفن همراه خویش، صحنه‌ی دردآور کشته شدن دختری نوجوان به دست پدر و برادرانش را - پس از توهین و کتک بسیار، بدان دلیل که از خانه فرار کرده بود، - به من نشان می‌دهد، چیزی در حال رخ دادن است. چیزی که از سویی بسیار خطرناک است و از سوی دیگر بسیار تامل برانگیز. در این جامعه، تلفن همراهی کاربرد یافته که فیلمی از این دست را ثبت می‌کند، و پدری وجود دارد که دخترش را جلوی چشم انبوهی از مردم به قتل می‌رساند، و انبوهی از مردم وجود دارند که منظره را می‌نگرند و از آن فیلم می‌گیرند، اما برای نجات دادن دختری که چنان مظلومانه کشته شد، گامی به پیش نمی‌نهند. در این جامعه است، که می‌توان - و ضرورت دارد که - درباره‌ی ماهیت خویشتن، دیگری، و تمام چیزهای مهم دیگر، از نو بیندیشیم.

۳. هر طرح مفهومی و هر تلاش نظری کلان و فراگیری که بخواهد هستی را در دل این آشوب بزرگ از نو تعریف کند، باید این سه شرط را برآورده کند: ابتدا تصویری دقیق و روشن از من در زمینه‌ی هستی به دست دهد و ماهیت هستی شناختی و وجودی من و هستی را روشن کند، و بعد شیوه‌ی ارتباط من را با عناصری که هستی از آنان انباشته شده را تعریف کند و راهبردی روشن برای کردار را در اختیار من بگذارد. آنگاه معیاری برای داوری و ارزش‌گذاری در مورد این روندها و کردارها و هستنده‌ها را به دست دهد. به عبارت دیگر، هر تلاش نظری کلانی در شرایط امروزی ما، باید بتواند سه قلمروی کانتی هستی‌شناسی/ شناخت‌شناسی، اخلاقی و زیبایی‌شناسی را در نوردد.

این چارچوب نظری و کلان، اگر در دستیابی به چنین طرحی نظری کامیاب شود، معیارهایی را برای تفکیک درست از نادرست، نیک از بد، و زیبا از زشت را به دست خواهد داد، که به منزله‌ی شالوده‌ای برای فهم نوین ما از گیتی کاربرد خواهم یافت. چنین شرایطی پیش از این هم بارها در تاریخ جوامعی گوناگون به اشکالی دیگر تکرار شده، و همواره هم با تحول دستگاه‌هایی نظری همراه بوده که سه نیاز یاد شده به معیارهای مربوط به من، دیگری، و جهان را برآورده سازند. از این رو، گمان نمی‌کنم شرایط کنونی ما، بی‌نظیر، تکرار ناشدنی، یا به شکلی برگشت‌ناپذیر در سیر کلی تاریخ فرهنگ ویژه باشد. اما بدان باور دارم که نقاطی که چنین بختی برای صورتبندی دستگاه‌هایی چنین کلان فراهم آمده باشد، معدود هستند و بنابراین شرایط کنونی موقعیتی خاص و یگانه است، در میان رده‌ای از رخدادهای ویژه‌ی مشابه که شماری اندک و پراکندگی‌ای بسیار بر محور زمان و مکان داشته‌اند، و هریک به نوعی در شرایط خاص خویش یکتا محسوب می‌شده‌اند. چارچوب نظری یاد شده، دستگاهی انتزاعی و نظری است. چارچوبی که امکان اظهار نظر در مورد کلیت هستی را فراهم می‌آورد، و بنابراین می‌تواند در قالب نگاهی فلسفی، چارچوبی جامعه‌شناختی، نظریه‌ای روانشناختی، و رویکردی روش‌شناسانه به دانش، به پیکره‌ی دانسته‌های موجود و اندیشه‌های مرسوم افزوده

شود، و باعث غنی‌تر شدنشان شود. اگر این دستگاه نظری از حدی پیچیده‌تر و فراتر از آستانه‌ای کامیاب باشد، به بازاریابی آن پیکره و بازسازی برخی از مفاهیم در آن خواهد انجامید، و این رخدادی است که تا حال بارها در جریان بازصورتبندی دانسته‌های ما در شرایطی مشابه، اتفاق افتاده است. و باز هم قابل انجام است، اگر که این آفریده‌های جدید معنایی ارتباطی انداموار با داشته‌های ما در قلمرو اندیشه برقرار کنند. همان طور که مثلاً ظهور مدرنیته، در واقع به معنای تکامل دستگاهی نظری و شبکه‌ای از منشهای زاینده‌ی معنا بود که در شرایط آشوب برخاسته از اطلاع دین و عصر صنعتی در اروپا پدیدار شدند و در پیوند با جهان‌نگری سنتی و دانسته‌های عصر پیشامدرن، چرخشی عمومی و دگردیسی‌ای کیفی را در شیوه‌ی اندیشیدن ما و الگوی فهم ما ایجاد کرد.

از این رو، نخستین و بزرگترین بخت ما در زمانه‌ی اکنون، امکان فهم مجدد همه چیز است، و صورتبندی کردن این فهم، و بازتعریف کردن معیارهای برآمده از این سرمشق، و دستیابی به چارچوبی نوین برای اندیشیدن، داوری کردن، و کنش.

۴. هر طرح مفهومی که بخواهد به جاه‌طلبی‌هایی نظری از آن نوعی که ذکرش گذشت دست یازد، باید خواه ناخواه حرکت خود را با یک گام و با تکیه بر زمین شروع کند. یعنی این را می‌توان همچون حکمی کلی پذیرفت که تمام چارچوبهای نظری کلان با وجود پیچیدگی عناصر و بغرنج بودن ساختارشان، در مسائلی زمینی و ملموس و معمولاً موضعی ریشه دارند و از استعلا و ارتقای پرسشهایی ساده بر ساخته شده‌اند. به این ترتیب، آغازگاه دست بردن به طرحریزی چنین دستگاه عظیمی، پرداختن به مسائلی نزدیک و ملموس است، که دست بر قضا در شرایط آشوبناک تنها با چشم داشتن به چنین افق‌هایی کلان و فراگیر است که به درستی حل می‌شوند و پاسخ می‌یابند.

از این رو، سکه‌ی دستیابی به یک دستگاه نظری کلان و فراگیر، رویه‌ای دیگر هم دارد که به امور خاص و جزئی، رخدادهای ویژه، و شرایط اختصاصی و پرسشهای موضعی مربوط می‌شود. اگر در رویه‌ی نخست، هدف دستیابی به مدل‌هایی کلان از سوژه، از پویایی نظام اجتماعی است و بازتعریف کردن کلیدواژگان دستگاهی فلسفی، در رویه‌ی دوم سخن بر سر بازخوانی و فهم مجدد عناصری فرهنگی است که به طور خاص در زمینه‌ی فرهنگ ایرانی پرورده شده‌اند، و با پیشینه‌ی ما و من‌ها، و هویت ما و من‌ها پیوند دارند. به عبارت دیگر، شرایط امروزی ما، تنها هنگامی به ظهور دستگاهی کلان و انتزاعی منتهی می‌شود، که بتوانیم خویش را در موقعیت خاص کنونی بازتعریف کنیم، و این خود به دستگاهی ویژه، تاریخمند و جغرافیامدار نیازمند است که برعکس کلیت نهفته در دستگاه نخست، در دام زمان و مکان اسیر باشد و به این ترتیب امکان سازگار شدن ما با موقعیت تاریخی ویژه‌مان را فراهم آورد.

در واقع، پیدایش آن دستگاه نظری و پاسخگویی به این پرسشهای خاص تاریخی، تنها به همراه هم ممکن است و در حلقه‌ای بازخوردی تحقق می‌یابد که نگرشها و تعمیمها را از آن دستگاه و داده‌ها و شواهد را از این پرسشها وامگیری نماید.

به این شکل، زمانه‌ی ما آستن زایش دوقلویی شگفت‌انگیز است. دوقلویی فلسفی/تاریخی، که زاده شدنش برای کسانی در موقعیت ما یک ضرورت، -و نه نوعی تفریح یا سرگرمی روشنفرانه- است. دوقلویی که همواره در چنین شرایطی، و همواره در پاسخ به چنین ضرورتی زاده شده است.

ما نیاز به دستگاهی نظری داریم که کلیت مفاهیم جاری در پیرامون خویش را از نو به کمک آن صورتبندی کنیم. دستگاهی که معیارهای داوری در قلمروی شناخت، هنر و اخلاق را به ما بدهد، و نگرشی منسجم و خودسازگار را برای فهم گیتی برایمان فراهم آورد. این البته با نقدهای بی‌سرانجام و نفی‌های افراطی رایج در فضاهای دانشگاهی سرزمینهای پیشرفته‌تر در تعارض است. اگر اندیشمندان مد روز اروپا و آمریکا

از نقد سوژه، واسازی عقلانیت، و مرکززدایی از دستگاه‌های فلسفی و فرو ریختن فراروایت‌های فلسفی سخن می‌گویند، دلیلش آن است که به نوعی سرگرمی روشنفکرانه مشغول‌اند، که البته جالب و جذاب و گاه زاینده است، اما به کار ما نمی‌آید. من و شما که در شرایطی به کلی متفاوت زندگی می‌کنیم، که نمی‌دانیم تعریفمان از خوب و بد با پدر و مادرمان، با دوستانمان، و با صمیمی‌ترین کسانمان یکی هست یا نه، به چیزی دیگر نیاز داریم. ما که ممکن است هر لحظه بر تلفن همراه دوستی صحنه‌ی کشته شدن دختر بچه‌ای - که می‌توانست شاگرد، همسایه یا خویشاوند ما باشد - را ببینیم، نیاز به شالوده‌ای محکم و استوار برای تعریف مفهوم من داریم، و نظامی مستحکم برای تعریف اخلاق، و دستگاهی بسنده برای بازسازی مرکزیت در سوژه. ما، دست بر قضا، در همان آشوب رها از فراروایتی زندگی می‌کنیم که مورد ستایش و رشک گودنشینان و نظاره‌گران دوردست است. بگذارید پسامدرن‌ها و آنارشویست‌ها مدتی اندک در شرایطی همچون زمانه‌ی ما زندگی کنند، تا ضرورت فلسفی مرکزدار شدن، انسجام سوژه، و قدرت مداری نهادهای اجتماعی را دریابند.

بر این اساس، ما با نیازها و ضرورت‌هایی روبرو هستیم که پاسخ‌هایشان قابل وام‌گیری از بیرون نیست. سیستم اجتماعی ما، و زمینه و زمانه‌ی ما بستری است که باید پاسخ‌هایی را در درون خویش تولید کند، و به همین دلیل است که ظهور چنین دستگاه‌هایی به ضرورت می‌ماند و نه چیزی کمتر اضطراری.

ما نیاز به دستگاهی فلسفی برای بازتعریف مفهوم سوژه داریم. دستگاهی که یگانگی، مرکزدار بودن، و انسجام را به این پیکره‌ی پراکنده و پخش و پلا شده‌ی بازمانده از ترکشهای مدرنیته باز گرداند. دستگاهی که امکان بازتعریف جایگاه من نسبت به طبیعت، نسبت به دیگری، و نسبت به نهادهای اجتماعی را به دست دهد. قلمرو آزادی من را بازخوانی کند، و اخلاقی نو را برای هدایت کردارهای من صورتبندی نماید، و به این ترتیب، مدل ویژه‌ی خویش از روانشناسی من، و جامعه‌شناسی نهادهای پیرامون من، و زیبایی‌شناسی حاکم بر آفریده‌های من را به دست دهد.

در عین حال، نیاز به بازخوانی گسترده‌ی خزانه‌ی فرهنگی خویش داریم. خزانه‌ای بسیار غنی، و بسیار دیرپا، که به همراه خزانه‌ی فرهنگی چین، کهنترین و غنی‌ترین خزانه‌ی فرهنگی راستین و غیرجعلی در سپهر تمدنهای امروزی است. نیاز به آن داریم که تاریخ خویش را بازخوانی و بازبینی کنیم، آن را از روایت‌های جعلی، تعصبها، و دروغها پالایش کنیم، تا شاید از سویی خود کوچک‌بینی و از سوی دیگر خودبزرگ‌بینی دردناک خود را درمان کنیم. نیاز به آن داریم تا زبان خویش، و ادبیات خویش را بازخوانی و بازتعریف کنیم، تا به آشفتگی منشها و شکاف میان معنا و نماد پایان دهیم، و شیوه‌ی رمزگذاری هستی در نظامی زبانی و بومی را ساماندهی کنیم. به همین ترتیب نیاز داریم تا به مراسم و مناسک، نمادهای جمعی، و رمزگان استعلایی فرهنگ خویش از نو بنگریم و در آن میان دست به انتخاب و گزینش بزنیم، تا شاید هویتی جمعی را از نو برسازیم، که در این زمانه سخت بدان نیاز داریم .



کالبدشناسی دانایی

ساخت دانایی

۱. ساختار دانایی انسان از سطوح مشاهداتی ۱۰ گوناگونی تشکیل یافته است که هر یک را می‌توان با عبارت درجه‌ی درشت‌نمایی از بقیه تفکیک کرد. دانایی، حاصلِ بازنمایی رخداد‌های جهان خارج، بر دستگاه عصبی پیچیده‌ی ماست. این بازنمایی می‌تواند بسته به ابزارها و روش‌های مشاهداتی متفاوت، در سطوح گوناگونی انجام گیرد. هر علمی، از مجموعه‌ای از ابزارها و راهکارها برای دستیابی به داده‌های خام استفاده می‌کند. میکروسکپ در زیست‌شناسی و تلسکوپ در اخترشناسی نمونه‌هایی ملموس از این ابزارگرا بودنِ دانایی تجربی هستند. هر سطح مشاهداتی، بسته به درجه‌ی درشت‌نمایی ابزارهای به کارگرفته شده برای استخراج اطلاعات از محیط، به رخداد‌های ویژه‌ای - با ابعاد زمانی/مکانی خاص - می‌پردازد، و با سازماندهی این داده‌ها، چارچوبی معنایی را برای تفسیر نظمها و قواعد کشف شده فراهم می‌آورد (Foucault, 1990)

¹⁰ Observational level

به عنوان مثال، یک شاخه از علم مانند زیست‌شناسی را در نظر بگیرید. در این علم، با بیشترین سطوح بر هم افتاده‌ی مشاهداتی روبرو هستیم. یک زیست‌شناس ممکن است موضوع مشاهده‌ی خود (مثلاً بدن یک جانور) را در سطوح متفاوتی از درشت‌نمایی بررسی کند. اگر بر ابعاد میکروسکوپی و فواصل آنگسترومی^{۱۱} تمرکز کند، با مولکولها و پیوندها سر و کار خواهد داشت و از صورتبندی نظمهای به دست آمده علمی به نام بیوشیمی را پربارتر خواهد کرد. در این درشت‌نمایی زیاد، زمان مورد نیاز برای بروز تغییرات بسیار اندک خواهد بود و با میکروثانیه‌ها سر و کار خواهیم داشت. اگر همین جانور در ابعاد میکرون^{۱۲} یا سانتی متر مورد مشاهده قرار گیرد، سطح مشاهداتی ما به مرتبه‌ی سلول‌شناسی یا کالبدشناسی برکشیده خواهد شد و به همین ترتیب ضرباهنگ رخدادها هم کندتر خواهد شد. اگر با همین شیوه‌ی نگرستن، کل پیکره‌ی دانش زیست‌شناسی را مورد کنکاش قرار دهیم، می‌بینیم که این علم از لایه‌هایی با درجات درشت‌نمایی متفاوت تشکیل شده که هر یک در برشی از فواصل زمانی/مکانی رخدادها را ثبت، دسته‌بندی و تحلیل می‌نمایند. علم زیست‌شناسی، به عنوان یک شاخه‌ی منفرد، منسجم و ساختاریافته از علوم تجربی، مجموعه‌ای از این لایه‌های پیاپی است که در جایگاه‌های خاصی در هم تداخل می‌کنند و به کمک مفاهیم مشترک و عامی مفصل بندی می‌شوند.

آنچه را که در مورد شاخه‌های فرعی زیست‌شناسی و چگونگی جمع شدنشان در قالب یک علم خاص گفتیم، می‌توانیم در مورد کل علوم تجربی تکرار کنیم. یعنی در یک نگرش فراگیر، می‌توان کل دانایی بشری را مجموعه‌ای از همین لایه‌های برهم افتاده دانست. شیمی، زیست‌شناسی و زمین‌شناسی، هر یک

^{۱۱} یک آنگستروم = 10^{-10} متر است .

^{۱۲} یک میکرون یک میلیونیم متر است.

شاخه‌هایی از دانایی هستند که به طور سنتی بر درجه‌ی درشت‌نمایی خاصی تنظیم شده‌اند، و به این ترتیب در سطح مشاهداتی خاصی بیشترین استعداد بیانگری خویش را آشکار می‌کنند و از زوایای خاصی نسبت به موضوع مشاهده، شفاف‌ترین و دقیقترین تصاویر را ترسیم می‌کنند. هریک از لایه‌های یاد شده‌ی دانایی، سیستمی خاص است که برای مدل کردن جهان پدید آمده. پس هر شاخه از دانایی، می‌تواند به عنوان نظامی از اطلاعات در نظر گرفته شود که رفتاری سیستمی دارد.

سیستم، مجموعه‌ای از عناصر به هم پیوسته است که روابط خاصی با هم داشته باشند و بر مبنای این دو عامل حد و مرزی مشخص را با جهان خارج پدید آورند (برتالنفی، ۱۳۶۶). درجه‌ی درشت‌نمایی و موضوع محوری (مثلاً حیات در زیست‌شناسی)، تعیین کنندگان اصلی حد و مرز هر علمی هستند. هر حوزه از علم، سیستمی شناختی است که بر یک سطح دانایی خاص و درجه‌ای ویژه از درشت‌نمایی متمرکز شده است. این سیستم از مجموعه‌ای از عناصر (داده‌های خام) و روابط (ساختار منطقی) تشکیل شده که روی هم رفته مدلی از رخدادهای جهان خارج را در ذهنمان متبادر می‌کنند و امکان فهمیدن و پیش‌بینی کردن رخدادهای پیرامونمان را فراهم می‌سازند. مثلاً در اخترشناسی، مشاهده‌های مربوط به حرکت ستارگان و سیارات بر صفحه‌ی سپهر داده‌ها و عناصر علم ما هستند، و معادلات کپلر و صورتبندی‌های ریاضی مربوط به معادلات مثلثاتی حرکت اختران، روابطمان را می‌سازند.

۲. در هر علم، می‌توان نسبتی فرضی بین حجم اطلاعاتی عناصر و روابط برقرار کرد. یعنی می‌توان با یک تخمین کلان‌نگرانه - که بی تردید زیاد هم دقیق نخواهد بود، - نسبت مقدار اطلاعات انباشته شده در عناصر و روابط را تخمین زد. مثلاً علم فیزیک را در نظر بگیرید. فرض کنید محتوای اطلاعاتی کلیه‌ی گزاره‌های مشاهداتی مربوط به علم فیزیک، آ بیت باشد. حالا فرض کنید کل معادلات و روابط ریاضی و مفهومی موجود

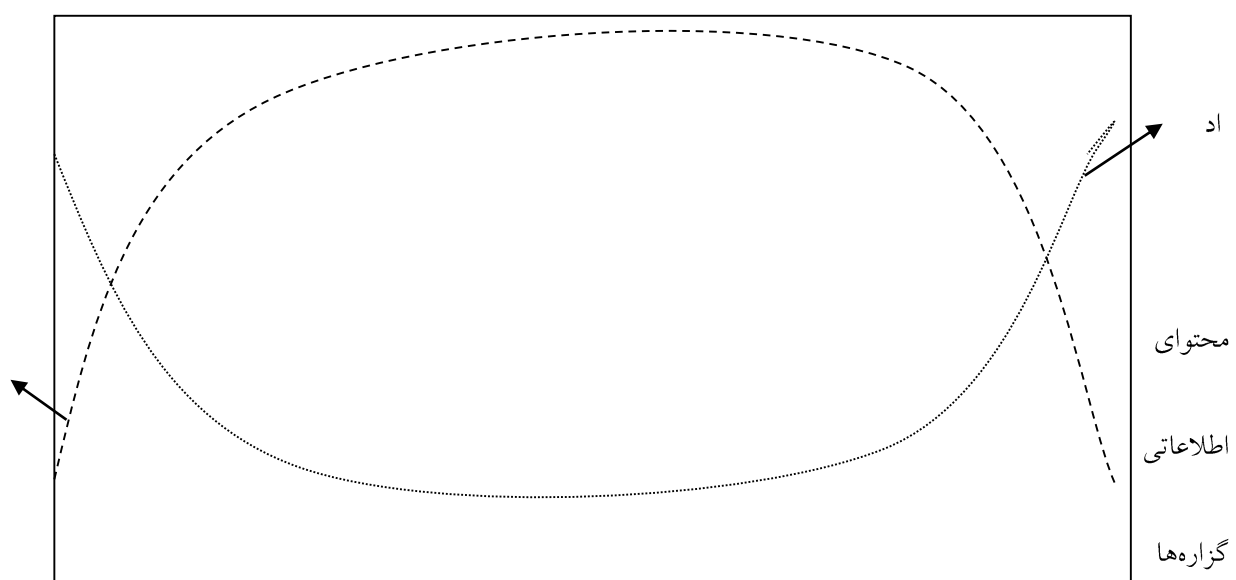
در فیزیک - از جمله تعریف کلیدواژگان بر مبنای کلیدواژگان دیگر - هم ب بیت اطلاعات داشته باشد. می‌دانیم که فیزیک هم مانند هر علم دیگر، سیستمی پویا و تکامل‌یابنده است، یعنی به طور مرتب آ و ب در آن افزایش می‌یابند. اگر در یک برش زمانی خاص به علم فیزیک نگاه کنیم، و آ و ب را در آن اندازه‌گیری کنیم، شاخصی به نام "اد" - "سرواژه‌ی انسجام درونی" در آن قابل تعریف خواهد بود، به طوری که: $B/A =$ اد

آشکار است که اندازه‌گیری کل محتوای اطلاعاتی یک علم، با توجه به اتصالاتی که با سایر علوم دارد، و ابهامی که معمولاً در مرزبندی میان مفاهیم مشترک در علوم همسایه وجود دارد، کار آسانی نیست. در اینجا هم ادعای آن را نداریم که اندازه‌گیری دقیق آن ساده، و یا حتی لازم باشد. آنچه که مورد نظر است، به دست دادن شاخصی مانند اد است، که نسبت گزاره‌های ارتباطی به عناصری سیستم علم مورد نظر را به دست دهد. هرچه این نسبت بیشتر باشد، دقت و تحلیلی بودن علم مورد نظر بیشتر است، و صورتبندی کردن روابط بین مفاهیم آن به زبان ریاضی ساده‌تر است.

از این بحث چند نتیجه می‌توان گرفت. نخست این که در دامنه‌ای خاص، هرچه از سطوح پایینتر علم - یعنی سطوح دارای درجه‌ی درشت‌نمایی بیشتر - به سوی سطوح بالاتر پیش رویم، به دلیل ملموس‌تر شدن پدیده‌های مورد مشاهده و افزایش امکان دستیابی حسی ما به آنها، حجم بیشتری از داده‌ها را خواهیم داشت. معمولاً صورتبندی این انبوه داده‌ها دشواریهای روش‌شناختی چندی را به همراه دارد، و بنابراین با افزایش حجم عناصر، اد کاهش می‌یابد. شاخص اد در سطح مشاهدات روزمره‌ی ما به کمینه‌ی مقدارش

می‌رسد. این سطح همان دانایی عامیانه^{۱۳} است که از داده‌های خرد و ریز مشاهداتی روزانه انباشته است، ولی فقیرترین ساخت معادلاتی را برای مربوط کردنشان به هم دارد. این در واقع همان بخشی است که تجربه‌ی زندگی عادی یک آدم معمولی را بر می‌سازد، و داوریه‌های اخلاقی و احساسی، برداشتهای جزئانگارانه و تلقی‌های شتابزده و گاه خرافی معمول را پدید می‌آورد. این سطح با وجود فقر معادلاتش، کهنترین و موفقترین سطح از لایه‌های دانایی است. چرا که از زمان پیدایش بشر وجود داشته است و بقای وی را تا روزگار کنونی ممکن ساخته است. رقابت سطوح دو سر طیف با این سطح میانی عامیانه، تنها از چند قرن پیش آغاز شده است و هنوز هم بخش عمده‌ی مردم بخش عمده‌ی عمرشان را با استفاده از دانایی عامیانه‌ی تعریف شده در این سطح مدیریت می‌کنند.

وقتی درشت‌نمایی مان از سطح تجربیات روزانه فراتر رود، بار دیگر اد افزایش می‌یابد. این بار هم ابزارهای مشاهداتی باعث محدودیت خواهند شد و تنها داده‌های مهم را دریافت خواهند کرد. داده‌هایی که به دلیل عبور از صافی ابزار مشاهداتی مان عناصر کمتری را در بر دارد، و بنابراین راحت‌تر صورتبندی می‌شود.



¹³ folk knowledge

نکته‌ی جالب آن که درجه‌ی درشت‌نمایی علوم تجربی، اگر بر محور تغییرات اد نگریده شده شود، الگویی منظم را ظاهر می‌کند. علمی مانند روان‌شناسی که سطوح گوناگونی -از روان‌شناسی کودک گرفته تا روان‌شناسی اجتماعی- را در بر می‌گیرد، در واقع به داده‌هایی مربوط می‌شود که در همسایگی نزدیک داده‌های روزانه قرار گرفته‌اند و به پدیدارهای مربوط به سطوحی بالاتر از فرد می‌پردازد. جامعه‌شناسی به درجه‌ی درشت‌نمایی کمتر از آن تعلق دارد و نهادهای اجتماعی را می‌بیند و تحلیل می‌کند. در سطوح پایینتر از فرد هم به ترتیب زیست‌شناسی، شیمی و فیزیک را داریم، که به طرزی طنزآمیز حوزه‌ی کیهان‌شناسی در سوی دیگر طیف را هم در بر می‌گیرد.

۳. به این ترتیب سطوح دانایی مربوط به پدیدارهای ساده‌تر از خودمان (یعنی ساده‌تر از فرد) علوم تجربی، دقیق، و سخت را برمی‌سازند، و علوم بالای این آستانه با نام انسانی مورد اشاره قرار می‌گیرند. دو سر طیف، یعنی کیهان‌شناسی و فیزیک زیر اتمی، به پدیدارهایی با درشت‌نمایی بسیار زیاد یا بسیار کم می‌پردازند و به دلیل اد بالا و امکان صورتبندی شدن زیاد به کمک ریاضیات، در یک علم یگانه -یعنی فیزیک- جای می‌گیرند. در این میان دو شاخه‌ی ویژه از دانایی -یعنی فلسفه و ریاضیات- را داریم که تنها از روابط تشکیل شده‌اند. اگر به لحاظ ساختاری به این دو شاخه از دانایی نگاه کنیم، می‌بینیم که هیچ محتوای عینی مشخصی در آنها وجود ندارد. در واقع فلسفه و ریاضی فاقد داده‌های عینی در مورد جهان خارج هستند. محتوای آنها تنها بیان روابط درونی خالص و پیچیده‌ای است که می‌تواند در قالب نمادهای فاقد معنا (ریاضی) یا دارای معنای بسیار بسیار عام (فلسفه) تجلی کند، و به این ترتیب در سطح صورتبندی (ریاضی) یا معنابخشی (فلسفه) با سایر سطوح دانایی چفت و بست شود.

داده‌های ما در مورد هر سطح از مشاهده‌ی جهان خارج، نیازمند ساختاری است تا بر آن مبنا ارتباط بین مفاهیم برقرار شود و روند استدلال توسط آن نقد شود. از عصر نوزایی به بعد، این دو کارکرد مهم توسط ریاضیات انجام می‌شود. یعنی به کمک این شاخه امکان صورت‌بندی یکدست و منسجم مفاهیم در تمام سطوح دانایی به دست می‌آید.

از سوی دیگر، مفاهیم جسته و گریخته و داده‌های پراکنده‌ی موجود در هر سطح دانایی نیازمند قالبی مفهومی و ساختی معنایی هستند که مفاهیم و کلیدواژگان را به هم متصل کنند و به کل نظام دانایی معنا ببخشند. این کارکرد دوم توسط فلسفه انجام می‌شود. ریاضیات و فلسفه، نمی‌توانند به عنوان سطحی از دانایی تجربی در نظر گرفته شوند. چرا که فاقد عنصر (داده‌ی تجربی) هستند و بنابراین تعریف درجه‌ی درشت‌نمایی برایشان معنا ندارد. این دو ساخت تنها از روابط و معیارهای صحت تشکیل یافته‌اند. پس این دو شاخه را باید به عنوان فرا-دانایی^{۱۴} در نظر گرفت. یعنی این ساختهای دانایی نه در مورد جهان خارج، که در مورد ساختهای دانایی دیگر اظهار نظر می‌کنند، و بنابراین با وجود دانش بودنشان، علم -به معنای تجربی کلمه- نیستند. اینها در واقع معیارهایی برای تعیین راستی و معنای گزاره‌ها و تأیید صحت استنتاج‌هایی هستند که به طور مرتب در داخل هر نظامی از دانایی تولید می‌شوند.

فلسفه و ریاضیات چنان که گفتیم از قید درجه‌ی درشت‌نمایی آزادند، و به دلیل همین خنثا و بی‌طرف بودنشان است که می‌توانند در تمام سطوح دانایی و با هر یک از درجات درشت‌نمایی ممکن چفت شوند. به این ترتیب این دو شاخه کل لایه‌های دانایی را به هم متصل می‌کنند و از درهم تنیدن مفاهیم لایه‌های

¹⁴ meta-knowledge

همسایه برشهای پراکنده‌ی سطوح گوناگون دانش را به ساختی یکپارچه تبدیل می‌کنند. در این میان ریاضیات به دقت صورتبندی و بیان می‌کند، و فلسفه با ابهام بیشتری معنا می‌سازد، و ساخت جهان بینی منسجمی را در اطراف این سطوح ترشح می‌کند.

ساخت تاریخ

۱. تاریخ را می‌توان تا حدودی نقطه‌ی مقابل فلسفه و ریاضیات دانست. در اینجا ما با تراکم هراس‌انگیزی از داده‌ها، و غیاب ساخت ارتباطی منسجم روبرو هستیم. علت این تلنبار شدن داده‌ها، در خصلت خودارجاع تاریخ نهفته است، و خود این حجیم بودن پیکره‌ی دانایی، خود به خود کار دستیابی به الگویی منسجم برای صورتبندی کردن نظمهای موجود را دشوار می‌کند.

چنان که گفتیم، اختلاف نظرهای اصلی در مورد فلسفه و روش‌شناسی تاریخ می‌تواند در هفت محور اصلی خلاصه شود. در این بند، این هفت گره‌ی معنایی چالش برانگیز را به طور خلاصه مورد بررسی قرار می‌دهیم و بر مبنای دیدگاهی که ذکرش گذشت، موضع‌گیری خاص این نوشتار را تعیین نمی‌نماییم.

۲. چالش برانگیزترین اظهارنظری که در مورد تاریخ شده است، به محتوای اطلاعاتی‌اش مربوط می‌شود. ولتر، که برای نخستین بار اصطلاح فلسفه‌ی تاریخ را در نوشته‌هایش به کار گرفت، تاریخ را با زبان طنزآلود خاص خود، نبش قبر مردگان می‌داند، و محتوای آن را به ذکر کردار رفتگان منحصر می‌بیند. هیوم به همین دلیل تاریخ را مجموعه‌ای از نکات پراکنده و جزئی می‌دانست و اندوخته‌ی اطلاعاتی انباشته شده در

تاریخ را غیرعلمی می‌نامید. ویلهلم ویندلبانند با همین استدلال، جزئی بودن مفاهیم تاریخی را مهمترین دلیل وابستگی اش به سایر علوم دانسته بود، و معتقد بود که تاریخ را نمی‌توان تا مرتبه‌ی علمی مستقل ارتقا داد. آنچه که در تمام این اظهار نظرها دیده می‌شود، توجه به جزئی بودن، پراکندگی، و خاص بودن رخدادهایی است که در تاریخ مورد بررسی قرار می‌گیرد. این که فلان شاه در چه سالی به فلان کشور لشکر کشیده یا نخستین سکه‌ی عهد بهمان شاه در چه تاریخی ضرب شده، موضوعاتی جزئی، تکرارناپذیر و منحصر به فرد هستند که ظاهراً انباشته شدن داده‌ها در موردشان به پیدایش هیچ علم خاصی نمی‌انجامد (ادواردز، ۱۳۷۵).

تمام برداشتهای یاد شده از یک حقیقت غیرقابل انکار سرچشمه می‌گیرند، و آن هم این است که داده‌های مورد توجه تاریخ به رخدادهایی مربوط می‌شوند که در سطح سلسله مراتبی^{۱۵} انسانی واقع می‌گردند. یعنی همانطور که گفتیم، اطلاعات ثبت شده در تاریخ، از همان جنس تجربیات روزانه‌ی یک آدم عادی است. رخدادهایی که در قالب تجربیات فردی و خاطرات خصوصی دسته‌بندی می‌شوند، به سادگی به درون فضای مفهومی تاریخ نشت می‌کنند، و معمولاً اسناد و مدارک اصلی این حوزه از دانایی را نیز تشکیل می‌دهند. به این ترتیب اگر ساخت دانایی انسانی را نظامی هم‌افزا^{۱۶}، پیچیده، و سلسله مراتبی بدانیم (Bushev, 1994) . تاریخ در برشی از این سلسله مراتب قرار می‌گیرد که درجه‌ی درشت‌نمایی اش با مشاهدات یک انسان معمولی یکسان است.

¹⁵ hierarchical levels

¹⁶ synergic

تاریخ، آن سطحی از دانایی است که در سطح فرد قرار دارد و به تجربیات روزانه‌ی آدمیان می‌پردازد. از آنجا که این تجربیات، داناییِ مردمان را هم در بر می‌گیرد، تاریخ قابلیت بسط یافتن تا سایر شاخه‌های دانایی را هم دارد. یعنی در گره‌ی مرکزیِ منحنی یاد شده، با بیشترین انباشت از اطلاعات روبرو هستیم. یک فرد انسانی، تجربیاتی به عنوان یک انسان دارد، که اگر در ابعاد زمانی بلند نگریسته شود، تاریخچه‌ی زندگی او را می‌سازد. این تجربیات، می‌توانند دانایی وی در مورد هر یک از سطوح مشاهده را هم در بر بگیرند، پس به این ترتیب ما در سطح فردی نه تنها داده‌های مربوط به آناتومی تاریخ‌مند یک فرد را خواهیم داشت، که حافظه‌ای مشتمل بر داده‌های مربوط به دانسته‌های او را نیز در دسترس داریم. در این سطح، شکلی از دانایی در مورد ترکیب دانایی افراد پدید می‌آید، که بسته به نوع دانایی، تاریخ علم، تاریخ دین، و تاریخ هنر را بر می‌سازد.

سیستم دانایی، در سطح فرد خود-ارجاع^{۱۷} می‌شود (Luhmann, 1985). یعنی بر روی خود بر می‌گردد و خود را به عنوان سوژه‌ی خود در نظر می‌گیرد. این خصلت خود-بازگشتی^{۱۸}، از یکسو باعث انباشت‌نمایی داده‌ها در این لایه می‌شود، و از سوی دیگر صورت‌بندی‌شان را دشوار می‌سازد. اگر به این فرآیند مکیده شدن و ثبت مفاهیم مربوط به سایر سطوح دانایی در سطح تاریخ توجه کنیم، علت پایین بودن اد در این گره را بهتر خواهیم فهمید.

در واقع تاریخ آن زاویه‌ای از مشاهدات است که بر سطح درشت‌نماییِ تجربی عادی ما تنظیم شده است، و همچون خودمان زمان‌مند است. آنچه که در این سطح مشاهداتی دیده می‌شود، مانند سایر شاخه‌های

¹⁷ self- reference

¹⁸ self- recursiveness

دانایی، مجموعه‌ای از داده‌های جسته و گریخته است، که در چارچوب معنایی خاصی دسته‌بندی و مرتب می‌شوند، و شیوه‌ی جذب اطلاعات بیشتر را تعیین می‌کند (McCullagh, 1998). در این لایه نیز داده‌ها همچون سایر سطوح سلسله مراتب دانایی به شکلی ویژه با هم مفصل بندی می‌شوند، و برآیند کلی‌شان دانایی را در عامترین معنای کلمه پیکربندی می‌کند.

آنچه که در سطح تاریخ وجود دارد، داده‌های مربوط به تغییرات فرد در طول زمان است، و آنچه که این فرد می‌کند. به این ترتیب بازنمایی سطوح دیگر دانایی را هم در این لایه داریم، همچنان که ادراکات هنری/زیبایی‌شناختی و دینی/اخلاقی نیز به نوبه‌ی خود ردپایی را در این سطح بر جای می‌گذارند. دقت داشته باشید که در این تعریف، خود علم، اخلاق، یا هنر در سطح تاریخی وجود ندارد. تنها چیزی که دیده می‌شود، تاریخ علم، تاریخ اخلاق و تاریخ هنر است، که از دید ویژه‌ی فرد باز-مشاهده، باز-تفسیر، و ثبت گشته است. بنابراین نباید تاریخ علم را با علم و تاریخ هنر را با هنر اشتباه گرفت، که اولی خلوص دومی را ندارد و شکلی بازنگریسته و روایت شده از حالت دوم است که از مجرای فرد در زمان تثبیت شده و ردپایی از خویش بر جای گذاشته است.

به این ترتیب جزئی بودن مشاهدات تاریخی، یا شمول و فراگیر بودنشان دلیل خوبی برای غیرعلمی دانستنشان نیست (Smooks, 1998). آنچه که در امر تبلور تفکر تحلیلی در سطح آگاهی تاریخی اختلال ایجاد می‌کند، خود-ارجاع بودن داده‌ها و خود-بازگشتی بودن ورودی‌های اطلاعاتی است. در کل تاریخ علم تاریخ، بشر ابزار دقیقی برای صورتبندی قواعد و نظام‌های حاکم بر این انبوه داده‌ها در دست نداشت، اما امروز به کمک نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده بینش‌های عمیق و راهگشایی برای هموار کردن این مسیر به ظاهر ناپیمودنی پدید آمده است.

بنابراین، موضع‌گیری این نوشتار در مورد علم بودن یا نبودن تاریخ، به تعریف ویژه‌مان از ساختار علم باز می‌گردد. با توجه به جایگاه تاریخ در سلسله مراتب دانایی، می‌توان تاریخ را نیز علمی مانند سایر علوم دانست. با این تفاوت که به دلیل سطح درشت‌نمایی ویژه‌اش، بیشترین حجم داده‌ها، کمترین اد و دیریاب‌ترین نظمها را در آن می‌بینیم.

۳. اختلاف نظر دیگری که در میان مورخان و فیلسوفان تاریخ وجود دارد، به قانونمند بودن یا نبودن تاریخ باز می‌گردد (دورانت، ۱۳۶۷). اندیشمندان گوناگون مفهوم قانون را به اشکال گوناگون تعریف کرده‌اند. آنچه که بیشتر متفکران قرن بیستم بر سرش توافق داشتند، تعریفی از قانون بود که بر شمول، سادگی، ضرورت و قدرت پیش‌بینی آن تأکید کند (Smooks, 1998). بنابر این تعریف، یک گزاره‌ی بیانگر نظم موجود در بین رخدادها تنها زمانی به مرتبه‌ی یک قانون علمی برکشیده می‌شود که تمام رخدادهای یک رده را در بر گیرد (شمول)، لزوماً پیچیدگی رخداد را کم کند و آن را به مجموعه‌ای از متغیرها و مفاهیم ساده‌تر و دقیق‌تر تجزیه کند (سادگی)، ایجاب کننده باشد، یعنی به شکلی امکانات موجود برای آینده‌ی موضوع مشاهده را محدود سازد (ضرورت)، و به این ترتیب روایتی پیشگویانه را بیان نماید.

مفهومی از قانون که تا قرن نوزدهم بین اندیشمندان پذیرفته شده بود، چهار ویژگی یاد شده را در بیانی سختگیرانه و جبرانگاران به کار می‌گرفتند، و فلاسفه‌ی تاریخ نیز بر همین مبنا مدعی وجود قوانینی در تاریخ بودند. نقدهای جدیدتری که بر اصل قانونمند بودن تاریخ وارد شده (پوپر، ۱۳۵۰) و دفاع‌های معمولاً مارکسیستی - از قانونمندی تاریخ (Marcuse, 1972) بر همین محور شکل گرفته‌اند.

آنچه که به ویژه در اواخر قرن گذشته مورد توجه قرار گرفت، بازبینی مفهوم ضرورت، و در نتیجه آماری و احتمالاتی شدن ساخت قوانین علمی بود. اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، که اثر ویرانگر مشاهده‌گر

در ضرورت و قطعیت پیش‌بینی را بیان می‌کرد، و پیدایش نظریه‌ی آشوب^{۱۹} که بر ذاتی بودن قواعد آماری در پدیده‌های پیچیده پافشاری می‌کرد، به تدریج مفهوم ضرورت را از معنای قرن نوزدهمی و جبرانگاران‌اش خارج کرد و به آن انعطافی چشمگیر بخشید (تاجداری، ۱۳۶۶).. به این ترتیب آشکار شد که قول کانتی تحمیلی بودن تمام قانونمندی‌ها، و انسانی بودن منشأ صدورشان حتی در علوم دقیقی مانند فیزیک هم رسوخ کرده است، و بنابراین چشمداشت قانونی کاملاً درست که ضرورتی بیرونی را صورتبندی کند و پیش‌بینی‌هایی کاملاً قطعی را به دست دهد، ناممکن است.

پیامدهای این شیوه‌ی نگاه به گیتی، در نظریاتی مانند نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده و هم‌افزایی به خوبی دیده می‌شوند (Bushev, 1994). به این ترتیب تلقی دانشمندان در مورد ضرورت و پیش‌بینی از حالتی لاپلاسی و قطعی به شکلی آماری و احتمالاتی تغییر کرد. پس مفهوم امروزین ضرورت می‌توان طیفی و شولایی^{۲۰} دانست، و این چیزی است که در انگاره‌ی قرن نوزدهمی از قانون قطعی و دوارزشی دور از ذهن می‌نمود. قانون، شیوه‌ی خاصی از صورتبندی نظم‌های مشاهده شده در یک مجموعه از رخدادهاست، که با زبانی دقیق بیان شود. علمی که درجه‌ی درشت‌نمایی‌اش با تجربه‌ی روزانه‌ی ما خیلی تفاوت داشته باشد قوانین خود را ساده‌تر استخراج خواهد کرد، و ضرورتی با درجه‌ی پیش‌بینی آماری بالاتر را به دست خواهد داد. تاریخ علمی است که در سر دیگر این طیف قرار دارد و به دلیل ازدحام داده‌ها، پیچیدگی موضوع مشاهده، و تصادفی نمودن بسیاری از رخدادهای مورد مشاهده‌اش، همواره در صورتبندی کردن قوانین دچار مشکل

¹⁹ chaos theory

²⁰ fuzzy

بوده است. پیچیده‌ترین چیزی که برای انسان وجود دارد، خودِ انسان است. پس وقتی موضوع دانشی انسان باشد، بیشترین آشفتگی و سردرگمی را باید انتظار داشت. در عمل هم این چیزی است که رخ می‌دهد.

با این وجود، ماهیت دانایی تاریخی با آنچه که در سایر سطوح دانش می‌بینیم، تفاوتی ندارد. یعنی در داده‌های تاریخی هم نظمهایی مشاهده می‌شود، و با وجود دیرپاب‌تر بودنشان، و دشوارتر بودن صورتبندی‌شان، می‌توان بیانهایی از آن را به عنوان قوانین تاریخی در نظر گرفت. توجه کنید که عبارت "قانون تاریخی" به هیچ عنوان به ضرورتی قرن نوزدهمی و قطعیتی کامل دلالت ندارد، بلکه تنها وجود الگو، نظم و بنابراین فهمیدنی بودن را نشان می‌دهد. تاریخ به رفتار آدمیان و جوامع مربوط می‌شود، و این هر دو نظامهایی آشوبناک هستند. به این ترتیب در تاریخ پیشگویی دقیق ناممکن است، اما با همان دقتی که می‌توان در مورد آینده‌ی سیستم‌های آشوبناک اظهار نظر کرد، در مورد تاریخ نیز می‌توان چنین کرد. نظامهای آب و هوایی نیز پیچیده، آشوبناک و به عبارتی غیرقابل پیش‌بینی هستند، اما علمی به نام هواشناسی^{۲۱} هست که رفتار همین سامانه‌ی بغرنج را بررسی می‌کند و با دقتی -هرچند اندک- رفتار آینده‌اش را -در وازه‌های زمانی کوتاه- پیش‌بینی می‌کند.

تاریخ علمی است که موضوع مشاهده‌ای قانونمند، منظم، و دارای الگوهای شناختنی را در بر می‌گیرد. با این وجود پیش‌گویی در آن (با معنایی که دانشمندان قرن گذشته از پیشگویی می‌فهمیدند) ناممکن است. در عین حال تشخیص برخی از الگوها و پیش‌بینی برخی از روندها در آن -به طور آماری- ممکن است.

²¹ Meteorology

آشوبناک بودن ذاتی سیستم‌های زیستی/اجتماعی به سادگی نشان می‌دهد که جبریت مورد نظر بسیاری از نظریات تاریخگرا است در بهترین حالت ساده انگارانه است. هیچ نوع موجبیتی برای رخدادهای تاریخی - همچون رخدادهای روانشناختی و هواشناختی و... - نمی‌توان قایل شد. تاریخ قلمروی است که به قول ناگل، در آن چیزهای نو پدید می‌آیند، و این یکی از برجسته‌ترین عرصه‌های ظهور رخدادهای هم‌افزا و خودزاینده^{۲۲} است (Bushev, 1994).

۴. بحث دیگری که در میان فلاسفه‌ی تاریخ بسیار رواج دارد، به روش مطالعه‌ی تاریخ باز می‌گردد. در قرن هژدهم و نوزدهم، پس از برخوردی که بین آرای فلاسفه‌ی ایده‌آلیست آلمانی و رویکرد تجربی افراطی جهان‌آنگلوساکسونی رخ داد، تمایلی برای جدا کردن روش شناختی مفاهیم علوم انسانی از سایر علوم پدید آمد. این تمایل به پیدایش آرای اندیشمندانی مانند دیلتای و ویکو انجامید. ایشان تا حدودی زیر تأثیر دوگانه‌گرایی هگلی ماده/روح بودند و از نظر روشی هم تمایزی بین علوم مربوط به ماده و مربوط به روح می‌دیدند. به این ترتیب در میان علوم انسانی و علوم تجربی شکافی عبورناپذیر را ترسیم می‌کردند و زبان، روش، و اصول اعتبار قضایا در دو سوی این مغاک را از پایه متفاوت دانستند (ادواردز، ۱۳۷۵).

بنابر آنچه که گذشت، ظاهراً علت اصلی برداشت خاص این اندیشمندان از مفهوم تاریخ، به خصلت خودارجاعی و خودبازگشتی بودن آن مربوط باشد. آنچه که علوم سخت و دقیق را از علوم انسانی و تاریخی جدا می‌کند، به نوع موضوع مشاهده و انسجام درونی علم مربوط می‌شود نه ماهیت دانایی تولید شده. وقتی موضوع مشاهده انسان باشد، عدم قطعیت‌های ناشی از دخالت مشاهده‌گر در موضوع مشاهده به حلقه‌هایی

²² autopoietic

بسته و تشدید شونده از تفسیرهای متقابل می‌انجامد که دقت دانایی تولید شده را کاهش می‌دهد. مورخ یا متخصص علوم اجتماعی ممکن است با بیان تفسیر خاص خود، بر موضوع مشاهده اثر گذارد و سیر رخدادها را تغییر دهد. آنچه که پوپر اثر اودیپ نامیده است، در حوزه‌ی تاریخ به خوبی مصداق می‌یابد (پوپر، ۱۳۵۰). نمونه‌های تاریخی‌ای که در آنها پیشگویی‌های تاریخی و تفسیرهای جامعه‌شناختی سیر حوادث را دگرگون کرده باشند، اندک نیستند، و همه‌ی ما روزگاری را به یاد می‌آوریم که نیمی از کره‌ی زمین زیر سیطره نظامهای سیاسی خاصی بود که به دلیل همین پیشگویی‌ها پدید آمده بودند و از همین تفسیرها قوام می‌یافتند.

با وجود تفاوت معناداری که در قطعیت علوم انسانی و علوم تجربی دیده می‌شود، بنیادهای اصلی دانایی (عناصر= گزاره‌های مشاهداتی + روابط= چارچوب نظری، و معیارهای صحت) در همه‌ی آنها یکسان‌اند، و چنین به نظر می‌رسد که روش‌شناسی مشابهی هم بر همه‌ی آنها حاکم باشد. ناگفته پیداست که خطاها و ابهام‌های ناشی از دخالت ذهن مشاهده‌گر در سطح علوم انسانی و تاریخی تشدید می‌شود و ظاهری برجسته‌تر به خود می‌گیرد، اما این خطاها در سایر حوزه‌های دقیق‌تر و ریاضی‌گونه‌تر دانایی هم وجود دارد.

روشهای موسوم به هرمنوتیکی (اشلایرماخر)، تاریخی (دیلتای) و تفهیمی (وبر) که برای توصیف روش خاص تحقیق در علوم انسانی به کار می‌روند، در واقع بر جنبه‌ای از مشاهده و تولید دانایی تأکید می‌کنند که در سایر شاخه‌های دانایی هم وجود دارد. تفسیرگونه بودن، حضور ارزش‌داوری، و ناتوانی ناظر از گسستن از منظور، ویژگیهایی هستند که در کل پهنه‌ی دانایی بشری تعمیم یافته‌اند. در فیزیک و شیمی هم مشاهده‌گر به تفسیر مشاهداتش می‌پردازد، و ممکن است یک مشاهده‌ی منفرد مانند سوختن چوب را بسته به تفسیر ویژه‌اش، به اثر فلورزیستون یا اکسید کنندگی اکسیژن نسبت دهد. ناخودآگاه همه‌ی زیست‌شناسان به هنگام بررسی تنوع زیستی اطرافشان درگیر ارزش‌داوری در مورد اهمیت گونه‌های مختلف می‌شوند و بسیار اندکند کسانی که یک گونه‌ی جانوری -مانند کرم کدو- را دارای قدر و ارزشی برابر با یک گونه‌ی جانوری

دیگر -مثلا انسان میزبانش- بدانند. وقتی که رخداد مورد بررسی یک کنش انسانی و پدیده‌ای در سطح مشاهداتی روزانه‌ی ماست، این ارزشداوری تشدید می‌شود و ابهام و بیطرفی مفروض دانشمند را کاهش می‌دهد. وقتی درجه‌ی درشت‌نمایی دانایی ما بر سطح انسانی تنظیم شود، ابهام ناشی از دخالت پیش‌فرض‌ها چنان در کار مشاهده اختلال ایجاد می‌کند که می‌تواند به توهم ناشی از برون‌فکنی تصورات خویش منجر شود. یک راه مقابله با این کژبینی، توجه به الگوی ارزشداوری و رویکرد همدلانه به داناییها و قضاوت‌های ناشی از سطح انسانی است. این همان است که وبر (تفهم^{۲۳}) می‌نامد و در رویکرد جامعه‌شناختی خویش به کارش می‌گیرد.

به این ترتیب، بر اساس آنچه که گذشت چند نکته آشکار می‌شود: نخست این که در این نوشتار تفاوتی جوهری بین روش‌شناسی تاریخی و تجربی قایل نیستیم. تنها به استفاده‌ی محتاطانه و بسیار خودآگاهانه از شهود ناشی از همدلی و تفهم باور داریم، تا در حد امکان ماهیت ابهام سطح دانایی علوم انسانی برطرف شود. در عین حال می‌پذیریم که همین ابهام و همان تفهم، از تخصصی شدن زبان علم تاریخ جلوگیری کرده‌اند و کلیدواژگان و مفاهیم مربوط بدان را همچنان در سطح کاربرد روزانه‌ی زبان محدود ساخته‌اند. در عمل، اگر به منحنی رسم شده در ابتدای بحث نگاه کنید، خواهید دید که هرچه سطوح دانایی دارای اد کمتر، از نظر تاریخی دیرتر به صورت تخصصی (و ریاضی‌گونه) صورت‌بندی شده‌اند.

دوم این که وجود مفاهیم و گزاره‌های دارای ارزش‌داوری را در تاریخ می‌پذیریم، اما معتقدیم مشابه این داوریه‌ها در سایر شاخه‌های علم هم وجود دارد، و تنها چیزی که باعث پنهان ماندنشان در آنجاها می‌شود،

²³ Verstehen

دور بودن سطح مشاهداتی‌شان نسبت به زندگی عادی ماست. برداشت فلسفی و اخلاقی یک دانشمند در تفسیری که از یک فرآیند عصب‌شناختی یا بوم‌شناختی دارد کاملاً مؤثر است، و به دلیل دور و مبهم نمودن موضوع مشاهده‌اش از زندگی معمولی است که این داوری و اثراتش نمود زیادی نمی‌یابد.

نکته‌ی سوم این که به دلیل همین دخالت ارزش‌داوری و نبود زبان تخصصی دقیق، تاریخ علمی است که نسبت معیارها و تکثر برداشتها در آن بیشینه است. چنان که گفتیم، هر دفترچه‌ی خاطراتی می‌تواند به عنوان یک متن تاریخی در نظر گرفته شود، و به این دلیل هم هر فرد دارای خاطرات منسجم می‌تواند به عنوان یک شارح و نویسنده‌ی تاریخ -در قلمرو مشاهداتی و استنتاجی خود- در نظر گرفته شود. در علمی مانند زیست‌شناسی و فیزیک هم مکاتب و رویکردهای گوناگون برای تفسیر رخدادهای آزمایشگاهی وجود دارد، اما رواج ابزارهای مشاهده‌ای یکسان و پیچیده در این سطوح، به حذف برخی از جنبه‌های پدیده‌ی مورد مشاهده، و حک و اصلاح و پالایش باقی‌اطلاعات مرتبط با آن می‌انجامد. به این ترتیب توافق در مورد معنای یک مشاهده‌ی فیزیکی یا زیست‌شناختی بسیار ساده‌تر از اجماع بر سر معنای یک رخداد تاریخی است. در سطح تاریخ، ما همه‌ی چیزهای قابل مشاهده را -بدون سانسور ابزارهای مشاهده‌ی کمکی- می‌بینیم و بنابراین هرکس بر زاویه‌ی نگاه خاصی و متغیرهای ویژه‌ای تأکید می‌کند و وقایع خاصی را برمی‌گزیند و تفسیر ویژه‌ی خود را بر آن سوار می‌کند.

۵. بحث مهم دیگری که در مورد تاریخ وجود دارد، به هدفمند بودنش مربوط می‌شود. از میان برخوردهای گوناگونی که با تاریخ شده است، گروه بزرگی را می‌توان زیر عنوان غایت‌انگاران رده‌بندی کرد. بخش عمده‌ای نظریه‌پردازان تاریخ و علوم اجتماعی، سیر تحول و دگرگونی جوامع بشری را هدفدار و غایت‌مند دانسته‌اند. از این میان، برخی مانند افلاطون و اسپنگلر این روند را به سوی زوال و تباهی دانسته‌اند،

و برخی دیگر همچون مارکس و فوکویاما، تصویری دلپسند و خوش‌بینانه را -البته از دید خودشان- ترسیم کرده‌اند.

با توجه به آنچه که گذشت، آشکار است که جوامع انسانی را نظام‌های پیچیده‌ی تکامل‌یافته‌ی می‌دانیم، که در جریان گذر زمان -در صورت مساعد بودن شرایط- پیچیده‌تر می‌شوند و بر تفکیک یافتگی ساختهای درونی خود می‌افزایند. این نگرش، در جامعه‌شناسی کلاسیک با نام نظریه‌پردازانی همچون دورکheim و پارسونز گره خورده است، و معمولاً به دلیل تکامل‌گرایی، از رده‌ی نظریات غایت‌انگار دانسته می‌شود. اما در این میان تفاوتی وجود دارد. امروز ما می‌دانیم که تکامل لزوماً به معنای کامل‌تر شدن نیست، و تنها برداشت معقول از آن، افزایش سازگاری برای نیل به بقاست. به نظر می‌رسد که کل سیستم‌های تکاملی در این قاعده شریک باشند و روندهای تحول خویش را نه با رصد کردن هدف و غایتی مشخص، که بر اساس فشارهای محیطی وارده همگام سازند.

آنچه که در مورد تمام نظریات غایت‌انگار وجود دارد، تمایلشان برای یافتن غایتی یکه، فراگیر، و ثابت برای تمام جوامع است. این غایت می‌تواند مثل نظریه‌ی هگل مفهومی اخلاقی و فلسفی باشد (هگل، ۱۳۷۶) و یا مثل پارسونز معنایی شبه‌زیست‌شناختی (Parsons, 1951). در هر صورت، آنچه که ثابت است، رویکرد گذشته‌نگر فراگیر و تک‌کانونه‌ای است که می‌کوشد تا تمام رخداد‌های گذشته‌ی تاریخ را در زیر عنوان غایتی یکتا و تغییرناپذیر جمع کند، و آینده را هم بر همین مبنا پیشگویی کند.

چنان که گذشت، از یکسو امکان پیشگویی جبرانگاران‌ی آینده -به ویژه در سطحی پیچیده همچون سطح انسانی- بعید به نظر می‌رسد، و از سوی دیگر نگرش‌های غایت‌انگار به دلیل دو ضعف اساسی رنجورند. نخست درک ناقص و ساده‌انگارانه از مفهوم تکامل، که انگار بر مفهوم قرن نوزدهمی پیشرفت استوار باشد، و بر وجود یک غایت منفرد برای تمام سیستم‌های تکاملی پافشاری می‌کند. امروز نادرستی این دیدگاه آشکار

است و حتی الگوهای تعمیم یافته‌ای مانند پیچیده‌تر شدن و تخصصی شدن را هم نمی‌توان به کل سیستم‌های تکاملی تعمیم داد. چرا که گاه سیستم‌هایی ساده شونده -مانند جوامع اسکیمو و جانداران انگل- را می‌بینیم. دومین ایراد، تعمیم گزاره‌های پسینی^{۲۴} ناشی از مشاهده‌ی تاریخ گذشته، به آینده‌ی تاریخ، و پیشینی^{۲۵} فرض کردنشان است. اصولاً به دلیل بغرنج بودن بیش از حد مسئله، پیش‌بینی شرایط حاکم بر سیستم‌های تکاملی در آینده ناممکن است (مورن، ۱۳۷۰). می‌دانیم که سیر دگرذیسی تکاملی هر سیستم، وابسته به همین شرایط پیرامونی تعیین می‌شود. پس چنین به نظر می‌رسد که تعمیم‌هایی از این دست، به لحاظ منطقی نادرست باشند و حقیقت مهم نامعلوم بودن فشارهای تکاملی آینده را از قلم انداخته باشند. به این ترتیب، در تغییرات تاریخی می‌توان الگوهایی را مشاهده کرد و قانونمندی‌های تکاملی سیستم را از آن استخراج کرد، اما این مفاهیم همواره غایت‌هایی پسینی را به دست می‌دهند که چیزی جز تفسیر ما از نظم‌های دیده شده نیستند. تاریخ مانند تمام سیستم‌های تکاملی دیگر جهت دارد، اما هدف ندارد.

تحول تفسیر-از-خود تاریخی

سه چارچوب اصلی را می‌توان در برداشتهای تاریخی تشخیص داد. نخستین دوره‌ی درک تاریخی، به جوامعی مربوط می‌شود که هنوز در مرحله‌ی گردآوری و شکارگری قرار دارند. این جوامع ساختاری ساده و جمعیتی اندک دارند و فاقد نویسایی هستند. در این جوامع تاریخ چیزی

²⁴ A posteriori

²⁵ A priori

نیست جز اساطیر قبیله‌ای که به صورت سینه به سینه نقل و روایت می‌شود و چکیده‌ای از رخدادهای مهم قبیله را در بافتی کیهانشناختی / اساطیری حفظ و منتقل می‌کند (لنسکی ونولان، ۱۳۸۰). در این تلقی از تاریخ، روابط انسانی تا حوزه‌های غیرانسانی و دینی هم بسط می‌یابند و جهان به صورت مجموعه‌ای تفکیک نشده از عناصر فیزیکی و متافیزیکی در هم تنیده دیده می‌شود. نظمهای حاکم بر ساخت اجتماعی قبیله و جایگاه و نقش فرد در آن به کمک همین روایتها توجیه، تبیین و مشروع می‌گردند و به این ترتیب فرد به شکلی نیمه تمایز یافته در زمینه‌ی خویشاوندی‌اش تعریف می‌شود (بییتس و پلاگ، ۱۳۷۵).. زمان و مکان در این نوع از تاریخ بسیار محدود هستند. ازل در زمانی به نسبت کوتاه در پشت سرمان قرار دارد و ابدیت در مدتی به ظاهر نزدیک فرا خواهد رسید. قلمرو مکانی دنیا هم به همین ترتیب کوچک است و از سرزمین مسکونی قبیله و مسیرهای کوچروی فصلی تشکیل شده است. در این تلقی از تاریخ، جهان از نظر زمانی، مکانی، و معنایی تا سطح رخدادهای مرتبط با قبیله فروکاسته شده است و تفکیک من / دیگری / جهان هنوز در سطح قبیله و جامعه معنا نشده است. جهان در این نگرش خاص، همان ما (قبیله) هستیم. اما این ما هنوز در برابر دیگری قرار نگرفته است، یعنی برخورد بین جوامع هنوز شکلی نظام‌مند به خود نگرفته و بنابراین قبیله خود را در مقابل قبیله‌ای دیگر تعریف نمی‌کند.

این نگرش به نسبت ابتدایی از تاریخ به زودی جای خود را به روایتی پیچیده‌تر داد. جوامع دارای فنون پرورش و تولید غذا، که از راه کشاورزی و دامداری روزگار می‌گذرانند، این بخت را داشته‌اند که جمعیتی بیشتر را تأمین کنند و در منطقه‌ای استقرار یابند. پیچیدگی اجتماعی ناشی از ارتباطات انبوه‌تر مردمان روستاها و شهرها، نویسایی و طبقه‌ی خاص حامل دانایی را پدید آورد، که به دگردیسی مفهوم تاریخ انجامید. در این جوامع کنش متقابل انسانی از پدیدارهای طبیعی تفکیک شده است و دومی بیشتر به عالم لاهوتی و متافیزیکی و اولی بیشتر به رخدادهای روزانه و زمینی مربوط دانسته شده است. در این شرایط هنوز

تاریخ ساختی اساطیری و ساده دارد، اما به دلیل نوشته شدنش به تدریج انباشته می‌شود و دچار نقد و اصلاح‌های پیاپی می‌گردد. تفکیک شخصیت‌های تاریخی و خدایان فرازین با دقت و روشنی بیشتری انجام می‌گیرد و قواعد و نظم‌های حاکم بر زندگی نیز با روش پیچیده‌تر و قانع‌کننده‌تری به نظم‌های کهن تحویل می‌شوند. در این مرحله جوامع یکجانشین همسایه از وجود یکدیگر آگاه می‌شوند و روابطشان از برخوردهای تصادفی فراتر می‌رود. به این ترتیب تاریخ جامعه بر مبنای تصویری که از تاریخ جوامع همسایه ترسیم شده است، شکل می‌گیرد. اهالی کیش خود را بر مبنای دشمنی با اوروک تعریف می‌کنند و اساطیر پهلوانی لاگاش و اومه در هم تنیده می‌شوند. همراه با ادغام این واحدهای اجتماعی کوچک در قالب دولتهای بزرگتر، اساطیر و تاریخ‌های یاد شده هم در هم ذوب می‌شوند و دوباره صورتبندی می‌شوند. به همین دلیل است که در زمان دودمان اور سوم دیگر تاریخ از داستان مبارزه‌ی دولتهای سومری تشکیل نشده، و به جای آن رقابت اقتصادی و نظامی با ایلامی‌ها را می‌بینیم.

اگر در تاریخ جوامع شکارچی/گردآورنده، جهان تجلی حضور خدایان و نیروهای فراطبیعی بود، در جوامع کشاورز جهان را به مثابه مخلوق و خدمتگزار خدایان می‌بینیم. به این ترتیب پویایی قدرت در جوامع انسانی و به فراخور آن در آسمانها اهمیت می‌یابند و در قالب کتیبه‌ها و جنگنامه‌ها و ستونهای نماد پیروزی ثبت می‌گردند.

اگر در جوامع پیشاکشاورزی متحرک، زمان و مکان متقارن بود و در جهانی به وسعت قبیله جریان داشت، در جوامع کشاورز یکجانشین این تقارن شکسته است. یکجانشینی خود به خود تقارن مکان را می‌شکند و جهان را به یک مرکز (محل استقرار جامعه) و پیرامون (محل استقرار جوامع همسایه) تقسیم می‌کند. نویسایی هم تقارن زمانی را می‌شکند. دیگر نظم‌های تکراری روزانه بر فضای تجربیات ذهنی آدمیان غلبه نمی‌کنند و رخدادهای مهمی که در نوشتارهای معمولاً مقدس ثبت شده‌اند، مبدأ تاریخهای مهم تلقی می‌شوند و محور

زمان را نشانه گذاری می‌کنند. به این ترتیب فراخنای جهان تا وسعتی ناشناخته -ولی نه چندان بزرگتر از محل استقرار جامعه- کش می‌آید و زمان جهت می‌یابد و به صورتی چرخه‌ای یا خطی رخدادها را به هم متصل می‌کند. در این جوامع تاریخ، روایتگر سرگذشت جهانی است بزرگتر از قبیله، که گرانیگاه و مرکز و بخش مهم آن، روستا یا شهر مورخان است.

این تلقی ویژه به تاریخ تا عصر نوزایی ادامه یافت. در آن مقطع زمانی، دگرگونی در چارچوب بینشی آدمیان به تغییر نگرششان نسبت به تاریخ هم انجامید. زمان، با وامگیری از سنت یهودی، خاصیتی خطی داشت، و مکان به اعتبار مدل‌های هندسی صفحه‌ای نامتناهی پنداشته می‌شد. قوانین ازلی حاکم بر جهان نوعی عقلانیت ریاضی بود، و ملل و فرهنگها و آدمیان در این میان بود که معنا می‌یافتند. خصلت استعلایی کنش متقابل آدمیان از بین رفته بود و فرد به معنای مدرن کلمه در حال زاده شدن بود. بعد تاریخ در قرن هژدهم تحت تأثیر ریاضی‌گرایی و علم‌گرایی افراطی قرار گرفت و علم تاریخ و تلاش برای پیش‌بینی علمی تاریخ رواج یافت. در همین برش زمانی برخورد با تمدنها و فرهنگهای بیگانه‌ی نویافته در علم تاریخ اروپایی تحولی ایجاد کرد و همگام با افزایش چشمگیر حجم دانسته‌های اروپاییان در مورد تاریخ اقوام دیگر، نوعی نژادپرستی و قوم‌محوری نظری را نیز صورتبندی کرد. به این ترتیب مکان همچنان نامتقارن ماند و مرکزی به نام اروپا را در میان خود جای داد، و جهان پیرامونی بسیار گسترش یافته، تمدنهایی ریز و درشت را در خود جای داد که به زور در قالب تاریخ غربی گنجانده شدند، یا ناچار شدن در برخورد با استعمارگران بار دیگر تاریخ و هویت خود با بازتعریف کنند.

پس از جنگ جهانی دوم، این چارچوب مدرن از تاریخ دچار تحول شد و به سوی تقارنی جدید پیش رفت. این بار اروپا و غرب زیر فشار تمدنهای نوظهور قدرتمندی مانند چین و ژاپن از افتخار مرکزیت محروم شدند و بسیاری از محورهای اقتدارزده‌ی قبلی مورد چالش و تردید قرار گرفتند. تاریخ به این ترتیب

تمرکززدایی شد و تردید در مورد محوریت مردِ غربی، کم کم به تردید در مورد محوریت نقش مردان بزرگ و حتی انسانِ خودآگاهِ مدرن انجامید. آنچه که امروز در بسیاری از نحلّه‌های پژوهش تاریخی دیده می‌شود، نگرشی شبکه‌ای است که بر مبنای نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده شکل گرفته است و هیچ گرانگه مطلقِ جغرافیایی یا زمانی‌ای را در کل تاریخ نمی‌پذیرد و بر وجود طرح و نقشه‌ی پیش‌نوشته‌ای برای سیر تکامل جوامع انسانی باور ندارد. در این نگرش، جوامع انسانی خود را می‌آفرینند و مسیر خویش را تعیین می‌کنند و این کار را بر مبنای قواعد و الگوهای شناختنی -ولی نه جبرگرایانه- انجام می‌دهند.

چارچوبی که برای روایت تاریخ در این نوشتار مورد استفاده قرار می‌گیرد، از چنین نگرشی برخاسته است. تاریخ در این نگرش چیزی نیست جز تفسیر و برداشت خاص ما از واگشودگی^{۲۶} سیستم پیچیده‌ی اجتماعی، و گامهای پیاپی شکست تقارن که توسط این نظام به شکلی کورکورانه برداشته می‌شود، و در جریان نوعی انتخاب طبیعی، پیچیدگی افزاینده‌ی جوامع انسانی را رقم می‌زند. تاریخ، روایت نقاط ثقل این روند است، و کاوشی برای شناسایی شاخصهای اصلی تکامل سیستم اجتماعی. تاریخ، سیر رخدادهایی است که به پیدایش نقاط تقارنی و بر خطراهه‌ی پویایی جامعه منتهی می‌شود، و تفسیر دلایل شکست این تقارن و روایتِ چگونگی انتخابهایی است که جامعه می‌نماید. تاریخچه در این بیان سیستمی‌اش، بسیار فروتنانه‌تر است، چرا که بر تفسیری بودن و نقصهای شناخت‌شناسانه‌اش اعتراف می‌کند. اما در عین حال، چنین تاریخی بیانگر و سخنگو هم هست، و فروتنی‌اش را نباید مقدمه‌ی سکوت دانست. تاریخ فرهنگ از دید سیستمی، تاریخ منشهاست. تاریخی که خصلت خودارجاعی خویش را می‌شناسد و از این چشم اسفندیار قدیمی به عنوان

²⁶ unfolding

نقطه‌ی قوت استفاده می‌کند. چنین تاریخی، همزمان با ترسیم نقاط کوری که در پیکره‌ی خود تشخیص می‌دهد، و طرح پرسشهایی که جوابش را نمی‌داند، رویدادها را تفسیر و روندها را تحلیل می‌کند و توانمندتر از تاریخ‌های داستان‌گونه‌ی پیشین به تبیین چگونگی دگرذیسی جوامع در طول زمان می‌پردازد.

کتابنامه

- ادواردز، پ. فلسفه‌ی تاریخ، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- برتالنفی، ل. ف. نظریه عمومی سیستم‌ها، ترجمه ک. پریانی، نشر تندر، ۱۳۶۶.
- پوپر، ک. ر. فقر تاریخیگری، ترجمه‌ی احمد آرام، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۰.
- تاجداری، پ. نظریه‌ی رویدادهای غیرمنتظره (همراه با برخی کاربردهای آن)، انتشارات آتا، ۱۳۶۶.
- توینبی، آ. تاریخ تمدن، ترجمه‌ی یعقوب آژند، انتشارات مولی، ۱۳۶۶.
- دورانت، و. آ. درسهای تاریخ، ترجمه‌ی احمد بطحایی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۸.
- مورن، ا. سرمشق گمشده، ترجمه‌ی علی اسدی سروش، انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
- لنسکی، گ. و نولان، پ. جامعه‌های انسانی، ترجمه‌ی ناصر موفقیان، نشر نی، ۱۳۸۰.
- هگل، گ. و. عقل در تاریخ، ترجمه‌ی حمید عنایت، انتشارات شفیعی، ۱۳۷۹.
- ییتس، د. و پلاگ، ف. انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ۱۳۷۵.
- Bushev, M. Synergetics, World scientific press, Singapore, 1994.
- Foucault, M. The order of things, Routledge, 1990.
- Luhmann, N. Social systems, MIT press, 1995.
- Marcuse, H. Karl Popper and the problem of historical laws, In: Studies in critical philosophy, Beacon press, pp: 197-208, 1972.
- Mc Cullagh, C. B. The truth of history, Routledge, NY, 1998.
- Smooks, G. D. The laws of history, Routledge, NY, 1998.



چارچوب فهم تاریخ ایرانی

گوشزد: این متن پاسخی است به پرسشگرانی که از نگارنده در مورد راهبردها و موضع‌گیری‌هایش در بازنگاری تاریخ ایران زمین توضیح خواستند. ماجرا از آن قرار بود که دوستانی فرهیخته که در نشستهای تاریخ تکامل منِ پارسی شرکت می‌کردند، درباره‌ی روش‌شناسی و رویکردهای مطلوب برای پرداختن به تاریخ معنا در ایران زمین پرسشگری آغاز کردند، و همزمان مخاطبانی علاقمند پرسشهایی مشابه را بر مبنای نوشتارهای نگارنده در زمینه‌ی تاریخ فرهنگ ایران مطرح کردند. پرسشهای یاد شده به طور مشخص در دو گزاره قابل جمع‌بندی بود:

(۱) راهبردها و شیوه‌ها و رویکردهای نظری مطلوب و کارآمد برای بازخوانی و بازنویسی تاریخ فرهنگ

در ایران زمین کدام است؟

(۲) رویکرد نظری نگارنده و موضع‌گیری شفاف وی در مورد این تاریخ‌نگاری چیست؟

این متن پاسخی است به این دو پرسش

پیش درآمدی بر نگارش تاریخ ایرانی معنا

زمینه

۱. شرایط زمانه‌ی ما، بازخوانی بنیادین و ریشه‌ای تاریخ تمدن ایرانی را ضروری ساخته است. نه تنها از آن رو که تمدن ایرانی در لبه‌ی پرتگاه زوال و انحطاط قرار دارد، و نه فقط بدان دلیل که به بقای این فرهنگ و سرنوشت مردمان وابسته بدان دلبستگی دارم. بلکه از آن رو که کلیت تمدن مدرن، در شکل امروزش با چالشها و دشواریهایی رویاروست که کلید پاسخ بدان را به گمانم بتوان در خزانه‌هایی غنی از تجربه همچون تمدن ایرانی باز جست. از این رو، نوشته شدن این تاریخ معنا در ایران، محصول گره خوردن دو رویکرد و دو نیاز و دو ضرورت است. از یکسو، یک دلبستگی شخصی و میل دیرپای سلیقه‌مدارانه که به ترجیح و شیفتگی‌ام نسبت به برخی از منشهای ایرانی و شاخه‌هایی از معانی تکامل یافته در این زمینه باز می‌گردد. تمدن ایرانی، انباشتی بسیار دیرپا، بسیار متکثر، و بسیار غنی از منشاها و معناهای گوناگون است، و از این رو انقراض آن تبلوریست از کلمه‌ی "حیف!"

باقی ماندن تمدن ایرانی، نه با حراست سرسختانه از بقای منشهای نارس و ناتوان آن، و نه با مرزبندی آن در برابر تمدنهای مهاجم و کامیاب‌تر بیرونی ممکن است. تمدن امری تکاملی و پویاست و تنها در سازگاری با شرایط بیرونی و تنشهای محیطی است که امکان باقی ماندن را به دست می‌آورد و شایستگی تداوم یافتن خویش را اثبات می‌کند. از این رو، ستایش من از تمدن ایرانی به معنای سرسختی به خرج دادن برای حفظ عناصر ناتوان و ضعیف آن نیست، که برعکس، به بازخوانی ریشه‌ای، بازتعریف مفاهیم بنیادین، و

هرس کردن شاخه‌های آفت‌زده و کج این درخت ارجمند منتهی می‌شود. به این تعبیر، تاریخ معنا در ایران زمین را از آن رو می‌نویسم تا سیر تحول معنا در این زمینه را بازخوانی کنم، و راهبردهای ارزشمند باقی مانده در آن را — با غنای شگفت و کارآیی عجیبشان — نشان دهم. بدان امید که پیکره‌ی اصلی و ارزشمند این تمدن را به اکنون و اینجا بکشم، و ریشه‌های سرمازده‌اش را در زمینِ ملتهبِ عصرِ کنونی باز بنشانم.

در معنایی که تمدن ایرانی را بتوان محلی و موضعی دانست، تلاش یاد شده نیز تلاشی محلی و موضعی است، که شاید برای وابستگان به تمدن ایرانی و فرهیختگانِ علاقمند به معانی نهفته در سایر تمدنها اهمیت داشته باشد. اما از سوی دیگر، گرایش من به بازخوانی و بازسازی تمدن ایرانی را باید در کنار نقدهایم بر تمدن مدرن و پیامدهای ناخوشایندش دید. تمدن مدرن، همچون تمام تمدنهای دیگر، عناصری نیرومند و کارآمد و گوارا و ارزشمند، و بخشهایی ناخوشایند و دشمن‌خو و آسیب‌رسان دارد. تجربه‌ی تاریخی نشان داده است که راه برون رفت از بن‌بستهای تمدنهایی گشوده و وامگیر از این دست، آن است که "از بیرون" یعنی از منظر تمدنی دیگر نقد و بازبینی شوند. این بازبینی و نقد معمولاً در سطح برشمردن ناروایی‌ها و کاستی‌ها متوقف می‌ماند و به پیش کشیدن طرحی منظم و استوار برای بازسازی و دگرذیسی تمدن مورد انتقاد منتهی نمی‌شود. من بر این باور هستم که تاریخ معنا در تمدن ایرانی، نه تنها راهبردهایی درخشان را برای نقد و فهم عمیقتر تمدن مدرن به دست می‌دهد، که راهکارها و روشهایی عملیاتی و کارآمد برای بازسازی آن و رهایی از رگه‌های بیمارگونه‌اش را هم به دست می‌دهد. از این رو، هدفی دوم من از نگارش این تاریخ، دلمشغولی‌ای جهانی — در عام‌ترین معنای ممکن — است. دغدغه‌ای که به ترسیم افقی تازه در برابر آینده‌ی تمدنهای به ظاهر ناسازگار ایرانی — مدرن منتهی تواند شد.

۲. آنچه در زمان مرور آثار مورخان به ویژه چشمگیر است، پرداختنِ عالمانه و گاه ستایش برانگیز به جزئیات و داده‌های باستانی است، به همراه غیابِ چاره‌ناپذیرِ چارچوبی نظری برای فهم این داده‌ها. در عمل، تنها قالبهای نظری مرسوم برای فهم تاریخ، گذشته از رویکرد وبری و مارکسی با دلالت‌های ایدئولوژیک و سیاسی‌شان، نظریه‌هایی موضعی و تعمیم‌ناپذیر است که موضوعی خاص و دوره‌ای خاص را برای دستیابی به نتایجی معمولاً از پیش معلوم، بازیگر بندی می‌کنند.

رویای من در نگارش این تاریخ، آن است که الگویی عمومی برای فهم فرهنگ در معنای عام کلمه را به دست دهم. یعنی در پی آن هستم که سیر تحول معنا در عامترین کاربرد ممکن را در زمانی به درازای کل تمدن انسانی، در قلمرو ایران زمین -- یعنی بخشی از زمین که برای دیرزمانی "مرکز" بوده است - به دست دهم. زیربنای نظری‌ام، نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، و نظریه‌های عام تحلیلی‌ام نظریه‌ی منشها و نظریه‌ی قدرت خواهد بود که در مقام دو نظریه‌ی عمومی و فراگیر تدوین شده‌اند. کاربست این نظریه در قلمرو تمدن ایرانی، که به گمانم دیرپاترین و - از نظر تنوع زیرواحدها و قلمرو جغرافیایی - گسترده‌ترین تمدن انسانی موجود است، می‌تواند شاهی باشد برای کارآیی این دو نظریه و آن سرمشق نظری، تا در زمینه‌هایی دیگر و درباره‌ی تمدنهای دیگر به کار گرفته شوند.

تاریخ، شبکه‌ای از برهم‌افتادگی‌هاست. همچون لایه‌های زمین‌شناسی، رخدادها و چیزها نیز بر هم رسوب می‌کنند و بر دوش یکدیگر سوار می‌شوند، و در خمره‌ی زمان چنان تخمیر می‌شوند که کلیتی یکپارچه و درهم تنیده به نام اکنون تاریخ‌مند را به دست دهند. تجزیه کردن این موجودیت به واحدهای اولیه‌اش، و بازبینی الگوهای درهم ریختگی و به هم پیوستگی آنها، ضرورتی است برای فهم این اکنون تاریخ‌مند. از این رو، نگارش تاریخ معنا با آنچه که در تاریخ نگاری‌های مرسوم وجود دارد متفاوت خواهد بود. در اینجا تاریخ سیاسی محور و مبنا نیست، هرچند شاید به عنوان مبنایی آشنا برای گاهشماری کارآمد باشد. در اینجا باید به

تاریخ رخدادهای و چیزهایی به ظاهر حاشیه‌ای و فرعی برداریم و ریزترین جزئیات و بی‌ربط‌ترین پیوندها را نیز مورد واری قرار دهیم. گاه طعم چای و شکر با استعمار و ظهور انقلاب صنعتی گره می‌خورد، و گاه الگوی دوخت کلاه در قلمروی، ساز و کارهای هویت‌یابی مردمش را تعیین می‌کند. از این رو، هنگام نگاشتن تاریخ فرهنگ ایران، باید به رخدادهایی گوناگون در سطوح متفاوت زیستی، روانی، فرهنگی و اجتماعی پرداخت، و "چیزهایی" با ماهیتهای کاملاً متفاوت را در کنار یکدیگر دید و سنجید.

رخدادهای، می‌توانند از مهاجرت یک قوم و آمیزش دو نژاد در سیر چند قرن آغاز شود، و تا برخورد دو نفر در خیابانی دقیق شوند. به همین ترتیب، چیزها ممکن است افراد، اشیاء، سلاحها، نهادهای اجتماعی، کتابها، و حتی رمزها و نمادها باشند. زیبایی نگارش تاریخ فرهنگ و در عین حال دشواری آن، در آنجاست که هنگام دست بردن بدان باید همه چیز را در انبان خویش گنجانند، و به هیچ یک اجازه نداد که چیزی بر دیگران سایه بیندازد، چرا که این همان است که تاریخ مرسوم را بر می‌سازد، و همان که اکنون را مبهم و تیره و آغشته به رخدادهای و چیزهایی چندرگه و بی‌رگ و ریشه می‌سازد. برای برکنندن تاریخ مرسوم، تاریخ هویت زداینده، تاریخ تارکننده و مبهم، باید تاریخی نو بر ساخت، که روشن، شفاف، دقیق، و نقدپذیر باشد، و این کار تنها با ترکیب کردن داده‌هایی بسیار متنوع در چارچوبی معلوم و مشخص ممکن می‌گردد. پویایی‌ها و الگوها در اینجا اهمیت دارند، و تمایزها و گسسته‌ها، تا با عبور از این پل، به درهم تنیدگی‌ها و ترکیبها و هم‌سرشتی‌ها برسیم، که همان اکنون است.

تاریخ معنا در ایران زمین، از سوی دیگر، تاریخ سوژه‌شدگی من ایرانی هم هست. انسانهایی که در پنج هزاره‌ی گذشته در قلمروی قبض و بسط یابنده به نام ایران می‌زیسته‌اند، شالوده‌ای از هویت را برای خویش بر ساخته بودند، که معناهای یاد شده در تار و پود آن جریان می‌یافت. این من‌های ایرانی بودند که حامل و زاینده و پاسداران معناهای ایرانی بودند، و از این رو پرداختن بدان راهی برای فهم این هم هست. و

این چیزی است که امروزه سخت بدان نیاز داریم. چرا که آن من ایرانی سنتی و کهن زیر بار نیروهای بیرونی از پا در آمده و خرد و شکننده شده است، و زایش من ایرانی تازه، جز با فهم آنچه در گذشته بوده و گذر از آن ممکن نیست.

روش

۱. نظامهای اجتماعی، همچون تمام سیستمهای پیچیده‌ی دیگر، نظامهایی لایه لایه و سلسله مراتبی هستند که در مقیاسهای گوناگون، عناصری ویژه را با روابطی خاص با هم ترکیب می‌کنند و پدیدارهایی متمایز و ویژه را در برابر نگاه مشاهده‌گر آشکار می‌سازند. این پدیدارها، خود در ترکیبی هم‌افزایانه با هم آمیخته می‌گردند و در سطحی بالاتر عناصری نو را بر می‌سازند که خود با روابطی نو به هم پیوند می‌خورند و به این ترتیب در کنار قشرهای موازی حامل عناصر گوناگون و هم‌افزا، سطوحی برهم افتاده از رخدادها، نظمها، فرآیندها و جریانها را نیز پدید می‌آورند.

از این رو، مورخ می‌تواند با تغییر دادن درجه‌ی درشت‌نمایی چشم خویش، در سطوح گوناگون "چیزها"ی متفاوتی را ببیند و نظمها و الگوهای تازه‌ای را تشخیص دهد و به این ترتیب به قواعدی نو و جدید دست یابد. تاریخی که پایبند به یکی از این سطوح باقی بماند، یا تعصبی هستی‌شناسانه یا روش‌شناسانه نسبت به یکی از این لایه‌ها و عناصر آن داشته باشد، خواه ناخواه دچار محدودیت و نارسایی خواهد بود. رواج این استقرارِ سرسختانه‌ی مورخ در یک سطح خاص سلسله مراتبی، و گرایش به نادیده انگاشتن آنچه که در سطوح دیگر می‌گذرد، هرچند مرسوم و هنجار است، اما درست یا کارآمد نیست.

در این نوشتار، خواهیم کوشید تا از این اشتباه پرهیز کنیم. تاریخی که از دگردیسی معنا و سیر تحول من ایرانی به دست خواهیم داد، از این رو، ناگزیر در سطوحی گوناگون سفر خواهد کرد و لایه‌های مشاهداتی مختلفی را در خواهد نوردید. در جایی، ناگزیر خواهیم بود در مقیاسی بسیار درشت، در سطح تمدنها و چگونگی درگیری و مرزبندی میانشان به موضوع بنگرم، و در جایی دیگر ناچار در مقیاسی بسیار خرد - در حد واریسی الگوی لباس پوشیدن یا غذا خوردن مردمی که در روستایی خاص زندگی می‌کرده‌اند، دقیق خواهیم شد. این سیر و سلوک در لایه‌های مختلف مشاهداتی، تنها زمانی از مرتبه‌ی یک بازیگوشی نظری یا کنجکاوی لذتبخش نظری فراتر خواهد رفت، و تنها در شرایطی به یک روش شناسی منظم و کارآمد تبدیل خواهد شد، که به زیربنایی نظری مسلح شده باشد. تنها با یاری این چارچوب نظری و با راهنمایی پرسشهای برآمده از آن است که خواهیم توانست راه خود را در ازدحام داده‌های خرد و کلان بیابیم، و تصویری یکپارچه و منظم از الگوهای عام حاکم بر آنها به دست آوریم. وفاداری به پرسشهای کلیدی‌مان تنها زمانی ممکن خواهد بود که نقشه‌ای از زمینه‌ی سفر خویش را در اختیار داشته باشیم، و این چارچوب نظری است که از گم شدنمان را در کوچه پسکوچه‌های سطوح خرد، یا سرگردان گشتن‌مان در شاهراه‌های سطح کلان پیشگیری خواهد کرد.

سرمشق نظری‌ای که در آن به این پرسشها خواهیم پرداخت، نظریه‌ی سیستمهای پیچیده است، و چارچوب نظری‌ای که امکان برخورد منظم با داده‌های تاریخی را برایم فراهم می‌آورد، ترکیب دو نظریه است: نظریه‌ی منشها که پویایی نظامهای فرهنگی را به طور خاص تحلیل می‌کند، و نظریه‌ی قدرت که پویایی سیستمهای سطح اجتماعی و سطح روانی را واریسی می‌کند و نهادهای اجتماعی و ساختهای شخصیتی - یعنی جوامع، و "من"ها- را در منظومه‌ای گسترده صورتبندی می‌کند. نظریه‌ی منشها و نظریه‌ی قدرت، به یکدیگر و به رویکردهای جا افتاده و برآمده از علم "سخت" زیست‌شناسی، پیوند می‌خورد تا چارچوبی

عمومی را برای فهم سیستمهای زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی پدید آورد، و این چهار سطح سلسله مراتبی کم‌شمارترین لایه‌هایی است که گمان می‌کنم برای درک "من" بدان نیاز داریم.

بر این مبنا، هنگام واریسی سیر تحول من و معنا در زمینه‌ی تمدن ایرانی، در سطوح متفاوت به عناصر و روندهایی گوناگون بر می‌خوریم. در سطح روانشناختی، با اشخاص و "من"هایی ویژه سر و کار داریم. ابن سیناها و غزالی‌ها و خیام‌ها و شاه‌ها و صوفیان و در کل "افراد" گوناگونی هستند که همگی همچون سرمشقهایی در سطح روانشناختی، و به مثابه تبلورهای برجسته از پیکربندی نظام شخصیتی ظهور یافته‌اند، و هستی پیرامون خود را از تکیه‌گاهی در سطح روانی دگرگون ساخته‌اند. در سطح اجتماعی با انجمنهای اخوت، فرقه‌های دینی، نظامهای دیوانسالاری، قبیله‌ها و شهرها و ده‌ها و دبستان‌ها روبرو هستیم که از اندرکنش میان شخصیهایی بسیار برآمده‌اند و هر یک همچون نظامی مستقل برای حمل و به جریان انداختن قدرت عمل می‌کنند. به همین ترتیب در سطح فرهنگی با منشهایی سر و کار داریم که در سطوح پایتتر از خود پراکنده می‌شوند، رفتار آدمیان را تعیین می‌کنند، و الگوهای حرکت قدرت در نظامهای اجتماعی را بر می‌انگیزند، و یا مهار می‌کنند.

۲. از دو دیدگاه متفاوت می‌توان به تاریخ دگردیسی جوامع انسانی نگریست، و دو روایت به کلی متفاوت از قواعد حاکم بر تاریخ را به دست داد. یک نگرش، که بر انبوه نوشتارهای مورخان و فیلسوفان تاریخ چیره است، روایتی است که بر مبنای تمرکز بر خطوط همگرا، نظمهای پایدار و مسیرهای پیوسته‌ی دگردیسی استوار شده است. این همان مسیری است که نظم را خصلت عادی و طبیعی جوامع انسانی می‌داند، و معمولاً این نظم را در خدمت غایتی فرارونده نیز قرار می‌دهد. نظمی که در اندرکنش میان آدمیان، و در سازمان یافتگی اجتماعی‌شان وجود دارد، در مرکز توجه مورخانی قرار دارد که از این دیدگاه نظم‌گرا به تاریخ

می‌نگرند، و دگرگونی‌های قواعد و هنجارهای اجتماعی را سیاه‌برداری می‌کنند. پیش فرضِ نظم در این دیدگاه‌ها، همواره با اعتقاد به غایتی و هدفی عجیب شده است. در آثار نویسندگانی دیرینه مانند طبری و ابن اثیر و هرودوت و پلوتارک، روایتِ رخدادهای تاریخی که به اعتبارِ مورخ، "به واقع رخ داده‌اند"، به کمک فرض کردنِ قطبی بیرونی و مرجعی فرادستانه مانند مشیت الاهی یا جبر روزگار نظم می‌یابد و به سامان می‌رسد. باور به این منظم بودنِ تاریخ، به ظاهر وضعیتی آغازین و فراگیر است که در تمام متون قانونی و حتی شرعی کهنتر نیز رد پایش را می‌توان یافت. عهد عتیق، آنگاه که رخدادهای پیاپی منتهی به خروج قوم بنی اسرائیل از مصر و کشمکش ایشان با اقوام بومی فلسطین را ذکر می‌کند، به خواستِ یهوه و سپرِ مقدر تاریخ نظر می‌کند، تا جریان رخدادها را سازماندهی کند، و از آن معنایی فرامتنی و کارکردگرایانه را استخراج کند، که همان هویت بخشی به گروهی قومی و محدوده‌ای دینی است. درست مشابه همین پدیده را در سالنامه‌های بابلی، فتح‌نامه‌های هیتی، و تاریخ‌های درباری مصری می‌توان دید، که با همان برداشتِ عامیانه از حضور خداوندی حامی و نگهبان، و کنترلِ جریان تاریخ توسط وی درآمیخته شده است، و همان کارکردِ هویت بخش را نیز دارد. در متنی مانند کتیبه‌ی بیستون نیز یادگار همین نگرش را می‌توان دید، هرچند که در اینجا به خاطر غیابِ دیگری‌ای هم‌اورد که در فراسوی مرزهای تعریف خود قرار گیرد، ساختار هویتِ آماج شده، دستخوش دگرگونی بنیادینی شده که پرداختن به آن مجالِ دیگر را می‌طلبد. در تمام روایت‌های تاریخی‌ای که در چارچوب یاد شده پدید آمده‌اند، این عناصر مشترک را می‌توان باز یافت:

الف) تاکید بر پیوستگی جریانها، نظم یافتگی امور، و تداوم قواعد حاکم بر رخدادها.

ب) برجسته کردنِ توافقه‌ها، همگرایی‌ها، و نظم‌های هنجارین، به قیمت چشم‌پوشی از تعارضها، شکافها، و کشمکشها، و برخورد با این پدیدارها همچون امری استثنایی و مسئله برانگیز، و نه عادی و معمول.

پ) برتر دانستن معمولاً صریح تاریخ سیاسی بر سایر شاخه‌های تاریخ، یعنی مهمتر پنداشتن روندهای مرتبط با دست به دست شدن قدرت سیاسی و نظامی، نسبت به سیر تحول اموری دیگر مانند اندیشه و هنر و دین و اقتصاد و...

ت) باور به غایتی و محوری فرارونده که کلیت رخدادها در قالب آن معنا می‌یابد و همچون طرحی اندیشیده شده و منسجم بازنموده می‌شود.

تاریخ در معنای مرسوم کلمه، در واقع تداوم همین نگرش و حاشیه نویسی بر همین نگرش است. رویکرد نظم‌گرایانه، همان است که در بیانهای جدید و علمی روزگار ما، در قالبی عرفی و تجربی بازتعریف شده است. با این وجود اگر از فاصله‌ای به قدر کافی زیاد به این روایت‌های تاریخی بنگریم، تعریف وبری از پویایی جریانهای دینی، یا تفسیر دورکهمیم و کنت از سیر دگردیسی تاریخ را در نهایت در همان چارچوب نظری‌ای خواهیم یافت که عهدعتیق یا تواریخ هرودوت در زمینه‌اش پدید آمده‌اند. در تقریباً تمام تاریخهای کلان و عمومی امروزی که به عنوان متون درسی دانشگاهی اعتبار دارد، تاکید بر پیوستگی، تمرکز نگاه بر عنصر قدرت سیاسی، و غایت‌گرایی به روشنی دیده می‌شود. تفاوت در اینجا تنها به آنجا باز می‌گردد که نویسندگان گوناگون پیوستگی‌های اموری متفاوت را موضوع بحث خود قرار داده‌اند، و معمولاً از جبهه‌ی سیاسی خاصی هواداری کرده‌اند، و غایت تاریخی را به شکلی متفاوت تعریف نموده‌اند. گذار از تاریخ‌نویسی سنتی به مدرن، در واقع نه با دگردیسی و در هم ریختگی زیربنایی این چارچوب روایی، که بیشتر با جایگزین شدن غایتی به جای غایتی دیگر، و پیوستاری به جای پیوستار دیگر همراه بود. مورخان مدرن، قوانین طبیعی، یا جبر تاریخی، یا پیشرفت بشری را به جای مشیت الهی و خواست خداوند نهادند، و به عناصری گسترده‌تر در ساخت قدرت سیاسی توجه کردند. بی‌آن که پیش‌داشتهای این چارچوب را با طرح گزینه‌ای نو مورد پرسش قرار دهند.

از اواخر قرن نوزدهم، و به طور مشخص با انتشار آثار مارکس، برای نخستین بار امکان نگرستن به تاریخ همچون زمینه‌ی کشمکش و تعارض، و نه نظم و توافق فراهم آمد. این بازتابی بود از کاربست متافیزیک هگلی، در زمینه‌ی علم تاریخ. به این ترتیب، مارکس را می‌توان یکی از نخستین کسانی دانست که کوشید با بررسی نیروهای متعارض و تحلیل الگوهای کشمکش میان آنها، روند رخدادهای تاریخی را سازماندهی منظم نماید. او البته در چارچوبی کاملاً نظم‌گرایانه این کار را انجام داد. یعنی همچنان قدرت سیاسی را در پیوند با نیروهای تاریخ‌ساز نویافته‌ی اقتصادی، - مورد بررسی قرار داد، و همچنان به غایتی مانند سوسیالیسم و کمونیسم که به شکلی جبری در نهایت تحقق خواهد یافت، وفادار باقی ماند. با این وجود موفق شد در حوزه‌هایی مانند تحلیل انقلاب فرانسه و کمون پاریس، پیش فرض بنیاد شدن تاریخ بر اساس همگرایی و نظم و توافق را با موفقیت به چالش بکشد.

در روزگار ما، پیروان مارکس، در زمینه‌ای به کلی متفاوت و با اهدافی کاملاً متمایز توانسته‌اند نسخه‌هایی از تاریخ را پدید آورند که با تاریخهای مرسوم تفاوت‌های کیفی آشکاری دارد. به گمانم در بحث از این رده از تاریخهای نوظهور، باید به ویژه به میشل فوکو اشاره کرده و روش‌شناسی‌ای که در تحلیل ظهور نهادهای انضباطی جدید، پدید آورد. اندیشمندانی مانند فوکو و دلوز، از معدود کسانی هستند که توانسته‌اند با تکیه بر اصل کشمکش که توسط مارکس معرفی شده بود، و با تمرکز نگاه بر گسستها و واگرایی‌ها و خطوط شکست، روایت‌هایی تازه از تحول تاریخی را به دست دهند. روایت‌هایی که اگر بخواهیم الگوی ساختاری‌شان را تبارشناسی کنیم، می‌توانیم تا گفتارهای ماکیاولی عقب برویم، و رگه‌هایی از آن را در متون کهنتر نیز ببینیم، بی‌آن که در قالبی سازمان یافته درآمده باشد و به روش شناسی‌ای نقدپذیر تبدیل گشته باشند. ایراد فاصله گرفتن از تاریخ نویسی رسمی آن است که با از میان رفتن پیش‌داشتهای یاد شده، معمولاً تاریخ به انبانی آشفته از رخدادهای درهم ریخته و بی‌ربط تبدیل می‌شود، و انسجام و "معنای" خود را از

دست می‌دهد. به همین دلیل، چنین تاریخهایی کارکرد سنتی روایتهای تاریخی را از دست می‌دهند، و تا حدودی به یک سرگرمی روشنفکرانه تبدیل می‌شوند. نقد مهمی که بر تبارشناسی‌های فوکو وارد است، همین غیاب امکانی برای رهایی در آن است، و سکوتی که این روایتها در برابر خواست هویت بدان ناگزیر هستند. تاریخ، اگر از آن محور غایتگرایانه‌ی خود محروم شود، به تعلیقی ناخوشایند و سردرگمی‌ای دچار می‌شود، که کارکرد بنیادین آن به عنوان چشم‌اندازی برای فهم موقعیت خویش در اکنون و ارتباط آن با گذشته و آینده را مخدوش می‌سازد.

۳. خواست این متن، به دست دادن روایتی از تاریخ است که پیش‌فرضهای مورد نظر را نقض کند، و در عین حال کارکرد یاد شده را به شکلی احیا نماید. احیای کارکرد هویت بخش تاریخ، و برآورده شدن جایگاه آن به عنوان روایتی که حضور من بر پهنه‌ی هستی را "معنادار" کند، وابسته بدان است که این روایت قواعدی تاریخی را به دست دهد و پیوستاری قاعده‌مند را در سیر دگرذیسی‌های تاریخی تشخیص دهد. در عین حال، رهیدن از پیش‌فرضهای یاد شده، بدان معناست که این دستیابی به نظمهای تاریخی و ترسیم خطوط تحول در غیاب مرکز ثقلی بیرونی، و فارغ از باور به غایتی فرامتنی حاصل گردد. دشواری دستیابی به این هدف، چندان بوده است که تا چند دهه پیش که چارچوب سیستمی هنوز امکان آشتی این دو مجموعه شروط را فراهم نیاورده بود، پیوند و جمع شدن این دو موقعیت را ناممکن می‌دانستند، و نویسندگانی که در باب تاریخ قلم می‌زدند، یا نظام‌سازانی کلاسیک و وفادار به پیش‌فرپهای سه‌گانه‌ی یاد شده بودند، و یا سرکشانی که متونی سرگرم‌کننده اما غیررهایی‌بخش و عملاً ناکارآمد را پدید می‌آوردند.

در نوشتار کنونی، سه پیش‌فرض تاریخی نویسی کلاسیک را به این ترتیب دگرگون خواهم کرد:

نخست: به این که سیر رخدادها به طور ذاتی امری پیوسته و منسجم و قاعده‌مند باشد باور ندارم. چنین می‌نماید که شبکه‌ای متداخل و بسیار پیچیده از رخدادها و روندها در زمینه‌ی تاریخ جاری باشند، و ذهنِ ناظری که همچون مورخ جویای تعیین جایگاه خویش است، برشی از آن را برگیرد و دستمایه‌ی تفسیر جایگاه خویش بر هستی قرار دهد. به عبارت دیگر، دستیابی به تفسیری زمان‌مند از جایگاه من در هستی را کانون نظری هر روایت تاریخی می‌دانم، و باور دارم که مورخ برای دستیابی به این تفسیرِ حیاتی، دست به گزینش و غربال و گاه تحریف داده‌های خویش می‌گشاید. داده‌هایی که در وضعیت پایه، زیرمجموعه‌ای از خزانه‌ی بسیار وسیع‌ترِ شواهد تاریخی هستند.

دوم: گمان نمی‌کنم که توافق و هنجارمندی و همگرایی، یا کشمکش و واگرایی و معارضه، هیچ یک، نیروی اصلی برساننده‌ی تاریخ باشند. در واقع، فکر می‌کنم نیروهای فعال در شکل دادن به رخدادهای تاریخی، از مراکزى منتشر و پراکنده و جایگاه‌های کنترل‌ای با دامنه‌ی اثر و توانایی پیشگویی محدود صادر می‌شوند. در نتیجه، همواره با شبکه‌ای متداخل از نیروهای به نسبت کور روبرو هستیم که در شرایط گوناگون الگوهای متنوع از همگرایی و واگرایی، و توافق یا کشمکش را از خود ظاهر می‌کنند. در واقع، در بیشتر موارد آمیخته‌ای از این موارد را می‌بینیم و این تنها سلیقه و گرایش نظری مورخ است که باعث می‌شود یکی از این دو وجه بر دیگری غلبه کند. در نتیجه در روایت خویش از تاریخ، به هر دو رده از این اندرکنش میان نیروها توجه خواهم داشت، و هر دو را نیز پرسش برانگیز و غیربدیهی فرض خواهم کرد.

پ) نهادهای سیاسی و مراکز تمرکز اقتدار حکومتی در نظام اجتماعی، هرچند در چارچوب نظری مورد نظر نگارنده جایگاهی ارجمند و مهم دارند، اما قطبیتی ندارند و تعیین کننده دانسته نمی‌شوند. نهادهای سیاسی و مراکز تولید و هدایت قدرت اجتماعی، یکی از گرانیگاه‌های پر شمار تراوش قدرت در نظام اجتماعی هستند، که به دلیل علنی بودن و آشکارگی بازی بر سر تصاحب‌شان، و به خاطر کارکردِ مشروعیت بخش این

بازی، درمتون تاریخی با دقت، صراحت و تحریف شدگی بیشتری ثبت شده‌اند، و از این رو می‌توانند به عنوان استخوان‌بندی تحلیل‌های نظری کارآمد باشند. اما قضیه به همین جا ختم می‌شود. این که به راستی در فلان دوره‌ی تاریخی، تحول یک رویکرد علمی نو، یا ظهور یک اختراع جدید، یا باب شدن یک هنجار اجتماعی خاص اهمیتی کمتر از دست به دست شدن قدرت سیاسی مستقر بین جناح‌های مدعی آن بوده باشد، در هر موردی نیاز به اثبات و چند و چون دارد. از این رو تاریخی که بدان خواهم پرداخت، تاریخ سیاسی نیست، هرچند آن را نیز در بر می‌گیرد، و به خاطر فراوانی داده‌ها در این زمینه، به آن تکیه خواهد کرد.

ت) گمان نمی‌کنم غایت یا مرجعی فراتاریخی و فرارونده برای رخدادهای تاریخی وجود داشته باشد. یعنی به حضور غایتی بیرونی برای تاریخ باور ندارم و فکر نمی‌کنم سیر جوامع بشری "از بیرون" به سمت و سوی خاصی هدایت شده باشد، یا جبری در این مسیر وجود داشته باشد تا جوامع از مراحل خاصی گذر کنند یا به سرمنزل‌هایی ویژه برسند. برعکس، جریان دگرگونی جوامع را در مسیر زمان امری به شدت تصادفی، برگشت پذیر، و یکه می‌بینم. البته در این حقیقت بحثی نیست که کنشگران انسانی و من‌هایی که در جریان تاریخ حضور دارند و در سطحی بر سازندگان آن نیز هستند، چشمداشتهایی در مورد آن دارند و خواستهایی را در آن باب مطرح می‌کنند و با تکیه به غایت‌هایی شخصی خواسته‌های خود را مشروع یا ممکن یا محتوم قلمداد می‌کنند. با این وجود، شاهدی بر این نکته وجود ندارد که به راستی این مقصدهای تاریخی، کیفیتی بیرونی یا اجباری داشته باشد.

متن کنونی، در واقع در امتداد خواستی از همین دست، و با هدف فهم تاریخ به قصد دگرگون ساختن آن نوشته می‌شود، بنابراین در سراسر آن جهتگیری‌هایی آشکار و سازماندهی معنایی برای ترسیم وضعیتی مطلوب و تفکیک کردنش از وضعیتهای ممکن، ارائه شده است. اما این بدان معنا نیست که نگارنده این

چشمداشت را امری ضروری بداند، یا برای آن اعتباری فرامتنی ادعا کند. در واقع، تاریخ غایت دارد، اما این غایت نه از بیرون، که از درون — از دل کنشهای هدفمند "من"ها— می‌شکوفد و می‌بالد. به همین دلیل هم غایتی یکه و منحصر به فرد یا جبرآميز نیست، که فشارهایی موضعی، چندپاره، منتشر، و معمولاً واگرا از درون بدنه‌ی جامعه‌ی تاریخ‌مند است، که اگر به قدر کافی نیرومند باشد، سیر تاریخ را دستکاری خواهد کرد.

چارچوب

چهار سطح توصیفی "من"، یعنی سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی که به طور کوتاه شده "فراز" نامیده می‌شوند، چنان که در نوشتارهای دیگر نشان داده‌ام، سطوحی سلسله‌مراتبی و توصیفی هستند که به طور نسبی از استقلال کارکردی برخوردارند و از این رو روندها و مراکز ثقلی در هر کدامشان تکامل یافته است که می‌تواند با جریانها و گرانیگاه‌های سطوح دیگر تداخل کرده، و آنها را تشدید یا تقویت کند. سیر تحول معنا در جامعه‌ی ایرانی و دگرذیسی نظامهای معنایی در گستره‌ی فرهنگ، تنها زمانی درک خواهد شد که به کلیت اینچهار لایه همچون امری یکپارچه و در هم تنیده نگریسته شود.

در سطح زیستی، ما با بدنهایی سر و کار داریم که از سویی واحدهای پذیرش قدرت اجتماعی، و مراکز قلاب شدن انضباط و سرکوب هستند، و از سوی دیگر ماشینی نیرومند هستند که لذت را در سطحی روانی ترشح می‌کنند. در سطح روانی، با نظامی شخصیتی روبرو هستیم که پیچیده‌ترین نظام در کلیت لایه‌های فراز است، و گذشته از آن که از مزیت خودآگاهی برخوردار است، می‌تواند وضعیت خویش را در قالبی زبانی رمزگذاری کند و با دیگری درباره‌ی آن به توافق یا تعارض برسد. لذتی که پیشران اصلی روندها در سطح روانی است، از سویی توسط لایه‌ی زیستی پشتیبانی می‌شود، و از سوی دیگر توسط کارکرد نظامهای اجتماعی بر همین بدنهای زنده، محدود می‌شود. قدرت در سطح اجتماعی، به همین ترتیب از دل انضباطهای

حاکم بر بدن زاده می‌شود، و در قالب سرکوب برونزاد لذت و منع دسترسی به منابع، یا تعویق درونزاد لذت و مرزبندی منابع بازتولید می‌گردد. تمام این روندها، در سطحی فرهنگی در قالبی نمادین رمزگذاری می‌شوند، و سپهری رمزگانی را پدید می‌آورند که در تمام سطوح گزینه‌های رفتاری پیشاروی سیستم را تعیین کرده و محاسبه‌ی سود و زیان و قواعد حاکم بر برگزیدن را صورتبندی می‌نماید. این امر به ویژه در سطح روانی اهمیت دارد. چرا که در این لایه فهم خودآگاه سیستم شخصیت، انتخاب خودآگاهانه را ممکن می‌سازد، و کلیت نظام "من"، در پیوند با زبان به امری خودارجاع و خودتشدید کننده تبدیل می‌شود.

پرداختن به تاریخ دگردیسی معنا در این زمینه، به معنای برگرفتن نخی از کلاف سردرگم رخدادهای در هم تنیده است، و دنبال کردنش تا گره‌هایی بی‌شمار، که اگر نقشه‌ی راهنمایی در کار نباشد، همچون هزارتویی گرسنه پژوهشگر را خواهد بلعید. با این وجود، طی کردن این هزارتو و چیره شدن بر مینوتور ابهام و پوچی که در مرکز آن خفته است، به کمک ریسمانی آریادنه‌ای ممکن می‌شود، و آن نیز دنبال کردن خطوط گسست و مرزهای گذار است. این خطوط گسست، در آن نقاطی برای ما اهمیت دارند که روندی توسط روندی دیگر نقض می‌شود، و جریانی جریانی دیگر را متوقف می‌سازد. به بیانی دلوزی، ردیابی مسیرهای قلمروزایی و قلمروزدایی است که کار پیمودن این کلاف پرگره را برای ما ممکن می‌سازد. از این رو، به ویژه در تحلیل تاریخ معنا در ایران زمین، به دنبال جایگاه‌هایی خواهیم بود که در آن معنا توسط نهادهای قدرت منع شده، به خاطر محدودیت ظرف زیست شناختی‌اش از دگردیسی باز مانده، و در اندرکنش با جریانهای لذت چروکیده شده، یا فرسوده گشته است. اینها همان نقاطی هستند که نظامهای معنایی مستقر مرزبندی را با موفقیت انجام داده‌اند، و به همین ترتیب نشانگر نقاطی هم هستند که منشهای نوپای مدعی، در آن با جایگاه‌های کهنتر و جا افتاده‌ی مرزبندی هستی به رقابت پرداخته‌اند.



کفتوی درونی، ذن، و مسخ عقلانیت

(شرحی بر از خودیگانگی عقل)

۳۸۰/۹/۲۵

از مثبت آگاه بودن، اما در منفی ماندن، مغاک دانشمند بودن است.

لائو تسه - دائو دجینگ

۱. عقل را از دیر باز ستوده اند و هزاران بار تعریفش کرده‌اند با این وجود، هر روز آواری نوخاسته

از تعاریف بر سر این مفهوم هوار می‌شود و تلنباری از ستایشهای قدیمی برای هزارمین بار بر گرده‌اش سوار.

این همه بدان معناست که عقل را هرگز چنان که باید نستوده‌اند، و چنان که شاید تعریف نکرده‌اند.

در این نوشتار کوتاه، سر آن ندارم که عقل را تعریف کنم، یا بستایم، که هر دو را پیش از این بسیار کرده‌اند. آماج این سطور، زدودن برخی از زیورهای است که بر پیکر این مفهوم کهنسال و تنومند دوخته‌اند، و هرس کردن شاخ و برگ است که در اطراف این تنه‌ی استوار روییده، و تشخیص سره و ناسره را در انبوه سردرگم خویش ناممکن ساخته است پس هدف این نوشتار پیرایش است و نه آرایش، و کاستن از روابط مفهومی نالازم است نه افزودن بر روابط ضروری. پیشاپیش می‌پذیرم که هر آنچه گفته خواهد شد، برداشتی شخصی از مفهومی خاص از عقلانیت است، و ممکن است مانند هر سخن دیگری از پایه نادرست باشد. از سوی دیگر، با نوشتن همین سطور، و اعلام آنچه که می‌اندیشم، ادعای حقیقت بودنش را دارم، و این بنیادی ترین سطح ناسازه ایست که عقلانیت نام گرفته است.

۲. ویگوتسکی، در آن هنگام که سرگرم پژوهش در مورد ساز و کار روانشناختی تفکر بود، سازمان یافتگی آن را با ساختهای زبانی همانند می‌دید، و این جمله‌ی مشهور را نوشت که: *تفکر، سخن گفتن خاموش با خویشتن است.*

از آن پس این جمله را بسیار تکرار کرده‌اند و در حوزه‌های گوناگون فراوان به دنبال شواهدی در راستای تقویتش گشته‌اند. دستاوردهایی درخشان از این کند و کاوها حاصل شده، و داده‌هایی انبوه و پر شمار فراهم آمده است، که زبان‌مند بودن عقل را تایید می‌کند.

تاریخ اندیشه و علم، انباشته از داوریهایی همانگویانه است، و کشفیاتی که بیشتر از وابستگی به رخدادهای جهان خارج، در انتظار و پیش فرضهای مشاهده‌گران ریشه داشته است. بر این باورم که اسطوره‌ی زبانی بودن عقلانیت نیز مثالی از این مجموعه باشد. به بیان دیگر، گمان می‌کنم تفکر سخن گفتن خاموش با خود نباشد.

۳. زبان چگونه آغاز می‌شود؟

در مسیر تکامل گونه‌ی انسان، از رشد و گسترش بخشهای گیجگاهی و مخ، و سازش عضلات تنفسی برای تولید واجها و مهاجرت حنجره به میانه‌ی مهره‌های گردن، و فشار انتخاب طبیعی، در راستای پیچیده‌تر کردن کنش ارتباطی بینافردی آدمیان.

و در مسیر تکامل یک فرد انسانی، از گسترش نظام نمادین پیش تنیده در دستگاه عصبی نوزاد در برخورد با نظامهای نمادین همسایه‌اش (مثلا گفتارهای والدینش).

به عبارت دیگر، زبانی که ما امروز بدان می‌نازیم، حاصل دو مرحله از شکفتن پیچیدگی در ساز و کار پردازش اطلاعات مغز ماست گام نخست در حدود صد هزار سال پیش پیموده شد و در جریان آن آدمی به سخت افزاری مجهز شد که برای پشتیبانی زبان بدان نیاز داشت. گام دوم را همه‌ی ما در پنج سال اول عمرمان بر می‌داریم، و در مسیر آن این سخت افزار از پیش برنامه‌ریزی شده‌ی ژنتیکی را به نظامهای نمادین والدینمان و همبازیهایمان متصل می‌کنیم، و از آن رهگذر زبان باز می‌کنیم.

رویکردهای بسیار متنوع و گوناگونی به مسئله‌ی پیدایش زبان در گونه‌ی انسان و برآمدنش در هر فرد انسانی وجود دارد. از آن میان، من به نگرش سیستمی علاقه‌مندم و به آن گرایش دارم که زبان را نظامی پیچیده از عناصر نشانگانی/معنایی بدانم. نظامی خودسازمانده، خود-ارجاع و بسته، که به صورت بذری نرم افزاری در لوب گیجگاهی مغز همه‌ی نوزادان سالم کاشته شده است. صورت خارجی این بذری، الگوی خاصی از سیم کشی رشته‌های عصبی در داخل مغز است، که امکان تولید و پردازش توالیهای طولانی از آواها و واجها را فراهم می‌کند، و به این شبکه‌ی بفرنج نمادین، معنایی معطوف به جهان خارج را ارجاع می‌دهد.

ساختار این برنامه‌ی ژنتیکی زبان، نوزاد آدمیان را از اختراع مجدد و فردی زبان - که احتمالاً ناممکن هم هست - بی‌نیاز می‌سازد، و امکان نشت کردن ساختهای زبانی جاری در محیط را به مغز کودک فراهم می‌کند. کودکی که بذری این چنینی را در مغز دارد، از نخستین روزهای زاده شدنش در معرض محرکهای صوتی و داده‌های زبانی قرار می‌گیرد، و در جریان فرآیندی دراز مدت و چند ساله، می‌آموزد تا ارتباطات بین نشانگان و معانی را بازتولید کند و شیوه‌ی خاصی از بیان اندیشه‌های خویش را درونی سازد. به این ترتیب کودک حرف زدن می‌آموزد و با دیگران در مورد افکارش سخن می‌گوید.

زبانی که کودک از آن بهره می‌جوید، سیستمی پیچیده و خودزاینده از حلقه‌های بسته و متداخل مفهومی است، که امکان صورتبندی معانی اندیشیده شده را در قالب نظامی آوایی/نوشتاری از نمادهای گسسته فراهم می‌کند. کودک، در جریان یادگیری زبان، ساختار پیش تنیده‌ی درون مغزش را، به کمک آموزشی که از والدینش دریافت می‌کند، دوباره پیکربندی می‌کند، و ساختاری بسیار پیچیده از مفاهیم تعمیم یافته و نشانه‌های بازنماینده‌ی آنها (واژگان) را به کار می‌گیرد. نظم حاکم در میان این نشانه‌ها، الگوی ترکیب شدنشان و قواعد تولید معنا توسطشان، در گام نخست توسط ژرف ساخت زبان تعیین می‌شود، که زمینه‌ای ژنتیکی دارد. در گام دوم، ساخت زبان مادری آن را پرداخته می‌کند و تا حد یک نظام کارآمد ارتباطی صیقل می‌دهد. به این ترتیب، من می‌آموزد تا با دیگری حرف بزند.

۴. و عقلانیت چگونه شکل می‌گیرد؟

در مسیر تکامل گونه‌ی انسان، و در جریان پیچیده تر شدن و حجیمتر شدن ناحیه‌ی پیشانی مخ، و خودآگاه شدن روند پردازش اطلاعات در برخی از حوزه‌های معنایی و در جریان تکامل یک فرد انسانی، از شکوفایی نظامی از قانونمندیهای حاکم بر استنتاج و استدلال، که در درجه‌ی نخست برای پیش‌بینی آینده بر مبنای

شواهد موجود در زمان حال تخصص یافته است یعنی، عقلانیتی که مایه‌ی فخر و غرور گونه‌ی ماست، از یک زاویه، ابزار غلبه بر طبیعت است، در جانوری که چنگ و دندان ندارد این تعبیر نیچه‌ای، اگر در فراخنای زمان نگریده شود، معنای بیشتری می‌یابد، چرا که رمز بقای گونه‌ی ما و پیروزی‌مان بر فشارهای طبیعی، همین عقلانیت بوده است.

تکامل یافتن و بالیدن عقلانیت در جاننداری چون ما، هدفی فراتر از شعر سرودن و معما حل کردن و فلسفه بافیدن را دنبال می‌کرده است، و آن زنده ماندن است کارکرد اصلی عقل اسلحه ساختن و سرپناه درست کردن و ارزیابی سود و زیان نمودن است، و از این رهگذر، زنده ماندن. عقل، نظامی از قواعد حاکم بر استنتاج و استدلال است. ساختاری تکامل یافته و بگرنج، از الگوهای انتخاب گزینه‌هاست، که از میان بیشمار امکانات ممکن برای آینده، محتمل‌ها را انتخاب و بقیه را طرد می‌کند و از این میان نیز یکی را بر بقیه ترجیح می‌دهد و بر مبنای آن رفتار فرد را سازماندهی می‌کند.

برای یک سیستم جاندار معقول، آینده -یعنی این آستانه‌ی مرموزی که همیشه در پیش‌رویش قرار دارد- انباشته از احتمالات و امکانات گوناگون است تمام این گزینه‌ها، آنگاه که با دیدی جهانی و غیرموضعی بدان نگریده شود، بختی برابر برای تحقق دارند جهان پیش‌روی آدم معقول، گستره‌ای تمیزناپذیر از گزینه‌های بیشمار متقارن است آنچه که باعث می‌شود تا رخدادهای خاصی در آینده محتمل‌تر بنماید، تجربه‌ی فردی و موضعی و غیرقابل تعمیم سیستم از می‌حطش است. معمای بزرگی که در برابر سیستم عاقل قرار دارد، جبر انتخاب است آدمی ناچار است از میان بینهایت گزینه‌های رفتاری پیش‌رویش، یکی را برگزیند، و در این مورد راه‌گزینی ندارد، چرا که انتخاب نکردن هم خودش یکی از این گزینه‌هاست اما این‌گزینه‌ها نمی‌تواند سهل‌انگارانه و کاتوره‌ای باشد. موجود عاقل میل به بقا دارد، و برای انتخاب درست‌ترین گزینه -یعنی انتخابی که بیشتر از همه شانس تداوم من را افزایش دهد- نیاز به دستگاهی برای محاسبه‌ی رخدادهای آینده دارد. به

این ترتیب، عقلانیت وارد صحنه می‌شود و به کمک آنچه که سیستم در مورد جهان می‌داند - یعنی بر مبنای آن قلمروی که تجربه‌اش کرده و آن دانشی که از اجدادش به ارث برده، - یکی از گزینه‌های پیش رو را به عنوان محتمل‌ترین حالت بر می‌گزیند.

آدمی، موجودی چنان پیچیده است که بر وجود خود آگاه است. آدمی نه تنها جهان خارج را بر دستگاه شناختی خود بازنمایی می‌کند که خود این بازنمایی را هم بار دیگر در همان نظام باز می‌نمایاند. به این ترتیب انسان عاقل علاوه بر انتخاب محتمل‌ترین گزینه، می‌فهمد که این گزینه را انتخاب کرده است. خودآگاهی انسان، باعث می‌شود که افزون بر حدس آینده‌ی جهان، چگونگی این حدس را هم بفهمد. به این ترتیب، همانگونه که آینده‌ی گیتی به سوژه‌ی شناخت و موضوع مسئله برانگیز تبدیل شده بود، خود فرآیند پاسخگویی به این مسئله هم به همین سرنوشت دچار می‌شود، و این پرسش پیش می‌آید که: دلیل من برای انتخاب این حدس خاص در مورد آینده‌ی دنیا، و برگزیدن این گزینه‌ی خاص رفتاری چیست؟ پرسش از دلیل انتخاب، سرچشمه‌ی عقلانیت است.

از رهگذر عقلانیت، فرد می‌آموزد تا بر رفتار خود نظارت کند، و شیوه‌ی حدس زدن آینده‌ی جهان را مورد بازبینی قرار دهد و آن را بهینه سازد. عقلانیت، الگویی از قواعد را به شکست‌های تقارن در سطح رفتاری و شناختی تحمیل می‌کند، و به این ترتیب سامانه‌ی رفتاری فرد را به چیزی قانونمند و قابل پیش‌بینی تبدیل می‌نماید. موفقیت این الگوی خاص از تکامل رفتار می‌تواند در سطحی هستی‌شناختی، به عنوان دلیل برای قانونمند بودن جهان اقامه شود. گونه‌ی ما، با توهم قانونمند بودن گیتی، توانسته است از عهده‌ی مدیریت آینده بر آید و تا به امروز زنده بماند، پس شاید در این سازش‌پذیری رفتار موجود عاقل و جهان‌غیرقابل پیش‌بینی، نشانه‌ای باشد، مبنی بر قاعده‌مند بودن کل گیتی هرچند از این حرفها، به هیچ عنوان شناختنی بودن این قاعده‌ی جهانی، و درک‌پذیر بودنش برای ما نتیجه نمی‌شود.

عقلانیت، در سطحی شناخت شناسانه، شالوده‌ی تفکر است. ساختار یافتگی حدس‌های ما در مورد آینده‌ی جهان، و قانونمندی‌های رفتاری‌مان، زمینه ساز چیزی است که تفکر خوانده می‌شود. تفکر روند خودآگاه رسیدگی و مدیریت این قانونمندی دوگانه‌ی حدس‌ها و رفتارهاست. آدمی موجودی آن چنان پیچیده است، که می‌تواند در حدسها و انتخاب‌هایش به پیروزی‌هایی عظیم دست یابد پیروزی‌هایی چنان بزرگ، که او را بر طبیعت چیره گرداند، و ضرورت خیره شدن به انتخاب‌ها در هر لحظه را از بین ببرد. از این هنگام است که بشر امکان تفکر مستقل از الزامات محیط را به دست می‌آورد، و از این مجال برای صورتبندی چیزهایی متفاوت با آنچه که در جهان خارج رخ می‌دهد، استفاده می‌کند. از همین لحظه، خلاقیت، و اندیشیدن به اشکال دیگر قابل تصور برای بودن دنیا، زاده می‌شوند و روند مداوم و ناگسستنی تفکر خودآگاه ما در مورد جهان خارج، جریان حلقوی و پایان ناپذیرش را آغاز می‌کند. از همین هنگام است که ما عاقلانه می‌اندیشیم.

۵. در ارتباط بین زبان و عقل، آنچه که در ابتدای کار باید روشن شود، قانونمندی این دو است. آنان که قانونمندی یکی از این دو را نفی کنند، می‌توانند به استقلال‌شان باور داشته باشند، چرا که تایید همخوانی این دو، تنها بر مبنای فرض وجود قانونمندی مشترکی در هر دو قلمرو ممکن می‌شود. بسیاری از نویسندگان پست مدرن، قانونمند بودن عقلانیت را نقد کرده‌اند، و به وجود قواعدی عام و فراگیر برای عقلانیت شک کرده‌اند. شواهدی روانشناسانه در دست هستند که نقض منظم و مداوم اصول منطق بیزین-شالوده‌ی احتمالات و منطق کلاسیک- را نشان می‌دهند، و مستندات مردم شناختی وجود دارند که بر تفاوت الگوی استدلال و استنتاج اقوام گوناگون دلالت دارند. من از هواداران نظریه‌ی غیرمنطقی بودن

رفتارهای آدمیان هستم به عبارت دیگر، می‌پذیرم که منطق بیزین و حساب احتمالات کلاسیک تعیین کننده‌ی الگوی شکست تقارن و انتخاب کردن در آدم‌ها نیست.

از سوی دیگر، با این فکر موافقم که الگوهای استنتاج و استدلال، و به ویژه معیارهای صحت و سود و زیان، در سطحی چشمگیر توسط فرهنگ خاص هر جامعه تعیین می‌شوند و خصلتی نسبی دارند. با این وجود، فکر نمی‌کنم الگوی شکست تقارن (یعنی حدس وضعیت آینده‌ی جهان و انتخاب رفتار بر مبنای آن) خصلتی کاتوره‌ای و بی‌قانون داشته باشد. برعکس، عقلانیت را نظامی سازمان یافته از پردازش اطلاعات می‌دانم که بنا بر سازمان یافتگی خیره کننده‌ی سخت افزار پشتیبانش (مغز)، باید بر مبنای قواعدی فراگیر در گونه‌ی ما عمل کند. به تعبیر دیگر، شباهت ساختار زیست شناختی و عصب شناسی آدمیان را، دستمایه‌ی شبیه دانستن نیازهای پایه و فشارهای تکاملی وارد آمده بر ایشان قرار می‌دهم، و چنین نتیجه می‌گیرم که ساز و کارهایی مشترک و عام بر روند شکست تقارن همگان حاکم است.

این باور، با آنچه که در ابتدا گفتم تعارضی ندارد. چرا که این قواعد پایه‌ی عقلانیت را، نیمه خودآگاه‌تر و عام‌تر از قواعد خشک منطقی می‌دانم. فکر می‌کنم قاعده‌ای مثل اصل این‌همانی که مرتباً در سطوح مختلف شناختی - از اصل تعمیم حسی تا اصل صفرم ترمودینامیک - تکرار می‌شود، قاعده‌ای بنیادین باشد. همچنین اصلی مانند تفکیک نقیضین - و نه طرد نقیضین - را نیز فراگیر می‌دانم. دقت داشته باشید که این دومی، به معنای زیربنایی بودن تشخیص تفاوت در میان رخداد‌های قابل تمیز است، و تمایل برای صورتبندی این تفاوت‌ها در قالب دو قطبی‌های مقابل هم این همان است که لوی اشتراوس زیر عنوان منطق دو سویه بیانش می‌کند، و در تمام جوامع انسانی - از بین و یانگ تا اهورا و اهریمن - مثالهایی در خور دارد.

پس تا اینجا کار، چنین فکر می‌کنم که قوانین طبیعی‌ای برای عقلانیت وجود دارند که دو ویژگی اصلی دارند. نخست این که در تمام آدمیان - به صرف آدم بودنشان و به دلیل شباهت مغزهایشان - مشترک هستند و در طول تاریخ - به دلیل ثبات تقریبی ساخت مغزها - کمابیش ثابت مانده‌اند.

دوم این که این قانون طبیعی عقلانیت زیر بنای منطق و فلسفه‌ی ما را می‌سازد، اما لزوماً با صورتبندی‌های آن یکسان نیست. صورتبندی‌های ما در منطق و فلسفه، بیانی زبان‌شناسانه از قواعد حاکم بر پویایی عصبی‌مان است، و طبیعی است که این دو با هم تفاوت داشته باشند.

آنچه که ناقدان عقلانیت کلاسیک، نسبی می‌دانند، صورتبندی عقلانیت طبیعی در جوامع گوناگون است، و من نیز با این نکته موافقم اما اگر این نقد تا سطوح زیربنایی تر دنبال شود، این توافق از بین می‌رود. در سطح پردازش اطلاعات، هیچ دلیلی برای متفاوت پنداشتن روندهای شکست تقارن وجود ندارد، و دلایل معکوس برای مشترک دانستن کلیت این روندها فراوان است.

۶. آنچه که معمولاً زیر عنوان عقلانیت رده‌بندی می‌شود، بازنمایی عقلانیت طبیعی مورد نظر من، در سطح زبانی است. ناگفته پیداست که بنابر تصویری که از عقلانیت و زبان ترسیم کردم، این دو را پدیدارهایی کاملاً متمایز می‌دانم عقلانیت، نظامی درون بین و خودجوش است که برای مدیریت فرد در جهانی پیش‌بینی ناپذیر تخصص یافته است. پس کارکرد اصلی آن نظارت بر من، و واریسی رفتارهای من است، و سازگار کردنشان با تغییرات جهان. مجرای تولید معنا در آن، شکست تقارن مبتنی بر حدس و رفتار است، و می‌تواند مستقل از همتای خویش به عقلانی رفتار کردن سیستم فرد بینجامد.

زبان، در مقابل چیزی اجتماعی است شالوده‌ی اولیه‌ی تکامل آن، بر ذهنی پیچیده و عاقل مبتنی است، اما می‌تواند پس از شکل گرفتن از آن جدا شود و چنان که در زبانهای رایانه‌ای می‌بینیم، برای اندرکنش

نظامهای غیرعقل پردازنده‌ی اطلاعات هم به کار گرفته شود. زبان، بر خلاف تفکر، پدیداری معطوف به بیرون و بیناسیستمی و برونگراست. با الهام از هگل، فکر می‌کنم بتوان تمام اشکال اندرکنش را در جهان در سه قالب من، دیگری و جهان تقسیم کرد. من، همان سیستم عاقل و خودآگاهی است که وجود خود را بازنمایی می‌کند. دیگری سیستمی مشابه با من است که بر مبنای شواهد رفتاری، باید خودآگاه و عاقل باشد، و جهان در برگیرنده‌ی سایر چیزهایی است که ناعاقل و غیرخودآگاه فرض می‌شوند. به این ترتیب اندرکنش - های من با هستی هم به سه شکل تقسیم می‌شود. من یا با خود اندرکنش دارم - که خودآگاهی و تفکر مثالی از آن است - یا با جهان ارتباط می‌یابم - که از آن ادراک حسی تولید می‌شود - و یا با دیگری درگیر می‌شوم، که بهترین مثال این آخری، ارتباطات زبانی است.

زبان، در ذات خود رخدادی دو سویه است بر خلاف عقلانیت، از اندرکنش من و من پدید نمی‌آید و معطوف به درون نیست پیدایش آن در انسان، مدیون اندرکنش با سیستم عاقل دیگری است، که از قواعد عقلانیت طبیعی مشابهی پیروی کند. در برخورد من با دیگری است که زبان تولید می‌شود و برای تنظیم رفتار من و دیگری است که این چنین می‌بالد و رشد می‌کند. من برای حدس زدن رفتار جهان، می‌توانم به عقلانیت طبیعی بسنده کنم، چرا که جهان در برابر رفتار من تلقی خاصی را تولید نمی‌کند و تفسیر عاقلانه‌ی خاص خود را دستمایه‌ی واکنش به من قرار نمی‌دهد. عقلانیت من، در برخورد با جهان با کلیتی خنثا و بی طرف روبرو می‌شود. کلیتی که محور رفتار درونی خودآگاهانه‌ای ندارد، و مانند دیگری رفتار خود را بر مبنای حدسهایش از آینده‌ی جهان تنظیم نمی‌کند.

ارتباط با دیگری، اما، داستان دیگری دارد. دیگری یک نمونه‌ی بیرونی از من است. همچون من خودآگاه و عاقل است و بر مبنای حدس‌ها و انتخاب‌های خاص خودش تقارن را می‌شکند. برای دیگری، من بخشی از جهان هستم، همچنان که برای من نیز دیگری چنین است. از تداخل این دو نظام انتخابگر عاقل

است که پاره‌ای از جهان - که همان دیگری باشد - برجستگی می‌یابد و از زمینه‌ی ناخودآگاه و بی‌عقل اطرافش جدا می‌شود، و همچون چیزی همتای من به رسمیت پذیرفته می‌شود، و ارتباطی ویژه و محتاطانه تر را ایجاد می‌کند. این چنین است که دیگری زاده می‌شود.

من، برای کنار آمدن با دیگری، زبان را درونی می‌کنم زبان، از نیاز به تنظیم حدسهای دو جانبه‌ی من و دیگری در مورد همدیگر ناشی می‌شود. من باید در مورد رفتار آینده‌ی خود دیگری را مطمئن کنم، و از سوی دیگر از واکنشهای دیگری هم خاطر جمع باشم. پس ناچارم زبانی پیچیده را برای انتقال اندیشه‌هایم به دیگری به کار بگیرم، و بر مبنای معیارهایی مشترک، به اطلاعاتی که از مجرای این زبان منتقل می‌شود اعتماد کنم.

به این ترتیب، عقلانیت طبیعی، در قالب معیارها و قواعدی در داخل زبان صورتبندی می‌شود، و می‌تواند با دیگری در میان گذاشته شود. به این شکل است که من و دیگری در مورد عقلانیت نمادین شده، نشانه‌گذاری شده، و ابتری که در داخل زبان برای خود ساخته‌ایم، اسیر می‌شویم، و در مقابل از عاقل بودن یکدیگر، و بنابراین قابل پیش‌بینی بودن رفتار طرف مقابل مطمئن می‌شویم. مسخ شدن عقلانیت، بهایی است که ما برای خرید اعتماد می‌پردازیم. زبان به این شکل خود را بر ساخت عقلانیت ما، و شیوه‌ی اندیشیدنمان تحمیل می‌کند.

۷. از کودکی می‌آموزیم که برای صورتبندی کردن اندیشه‌هایمان، و منتشر کردنش در محیط از زبان

کمک بگیریم، و به تدریج به قدری این ابزار شگفت‌انگیز را چاره‌ساز و گره‌گشا می‌یابیم که اندیشیدن را تنها از مجرای آن ممکن می‌بینیم، و از آن پس تنها به کمک زبان و در حصار زبان است که می‌اندیشیم.

این زبان‌شناسانه شدن اندیشه، چنان فراگیر می‌شود، که برای اندیشیدن با خود نیز، شکلی از دیگری تعمیم یافته را درونی می‌کنیم و با او وارد گفتگو می‌شویم اندرکنش این من دوپاره شده با خود، به معنای واقعی کلمه زبانی نیست، چرا که از سویه‌ی دیگر ماجرا -یعنی دیگری نامطمئن و تشنه‌ی اطلاعات- خبری نیست. در اینجا کسی وجود ندارد که بتواند با شنیدن افکار من، رفتار خود را دگرگون کند، و راستی آن را به چالش بطلبد.

تمام آنچه که گفتگوی درونی را بر می‌سازد، جزئی درونی شده و مصنوعی از من است، که با زیورهای خاص دیگری آراسته شده، و در مقام شنونده‌ای مطیع، بارفتاری قابل پیش‌بینی، اندیشه‌های زبانی شده‌ی من را می‌شنود و به این ترتیب فهمیده شدن افکار من توسط من را ممکن می‌سازد. پس از کمی تمرین، که در سالهای نخست کودکی تکمیل می‌شود، الگوهای اندیشیدن بدون زبان، از یاد می‌روند، و زبان انحصار تولید و مدیریت اندیشه را بر عهده می‌گیرد. این امر، به تحویل شدن عقلانیت طبیعی به عقلانیت زبانی شده نیز منتهی می‌شود، و بنابراین کل زندگی فکری ما را به فضای محدودی منحصر می‌کند، که تنها از نظر کنش ارتباطی اهمیت دارد، و در اصل برای اندرکنش با دیگری طراحی شده بود.

این چنین است که تابوها و مهارهایی که در جریان اندرکنش با دیگران ابداع کرده بودیم، و در متن زبان متبلورش نموده بودیم، تا بنیادهای اندیشه‌مان نفوذ می‌کند. این گونه است که برخی از افکار و اندیشه‌ها را به دلیل غیرمجاز، ناشایست، احمقانه، یا بی‌ادبانه بودن، غیرقابل تصور می‌یابیم، و باید‌ها و نباید‌های قرارداد شده در جریان ارتباط با دیگری را، درونی می‌سازیم. به این شیوه است که قدرت نظام اجتماعی حاکم بر ارتباط من و دیگری، در من و من و من دیگری نفوذ می‌کند و دامنه‌ی شکوفایی اندیشه و انتخاب‌های شخصی -مان را تا سطح آنچه که برای ارتباط با دیگری بی‌خطر است، کاهش می‌دهد. این مسخ شدگی اندیشه، تا بدانجا ادامه می‌یابد که افکار خود را در شرایطی که زبانی نشده‌باشند نمی‌فهمیم، و تنها از مجرای ارتباط با

دیگری خودساخته‌مان بر عقاید خویش آگاه می‌شویم این از خود بیگانگی اندیشه، به سادگی در از خود بیگانگی من نمود می‌یابد. من نه تنها اندیشیدن برای خود را فراموش می‌کنم و عادت می‌کنم تا برای دیگران بیندیشم، که بودن برای خویشان را نیز از یاد می‌برم و چنان که دیگری مرا می‌بیند و می‌شناسد، خود را می‌شناسم به این شکل از همان برچسبهای زبانشناختی و صفاتی که دیگری برای توصیف من ابداع کرده است، بهره می‌برم تا خود را توصیف کنم، و در آینه‌ی برداشت دیگری از من، خود را تفسیر می‌کنم به این شکل چگونه گفتن سطح زبانی بر سایر سطوح رفتاری ما استیلا می‌یابد، تا در گام نخست چگونه اندیشیدن، و در گام بعدی چگونه بودن ما را تعیین کند.

دردناک‌تر از همه این که خود نیز با تفسیر کردن دیگری و فهمیدنی کردنش در قفسی از واژگان، همین بلا را بر سرش می‌آورم و به این ترتیب نظامی اجتماعی از من‌های مسخ شده و از ریخت افتاده تکامل می‌یابد، که اعضایش در مورد تمام چیزهای مهم دنیا با هم به توافق رسیده اند. دلیل این توافق این است که چیزهای مهم چندانی باقی نمانده است. تمام آنچه که ممکن بوده در فضای فکری افراد بگذرد، به کنش ارتباطی محدود و عملگرایانه‌ای کاهش داده شده است، و از رهگذر این ابتکار تکاملی، پیچیدگی فضای روانی افراد به قدری کاهش یافته که رفتارهایشان کاملاً قابل پیش‌بینی و بنابراین فهمیدنی گشته است. این همان روندی است که پایداری جوامع انسانی را تا حد نظامهای مستحکم کنونی افزایش می‌دهد، و هم‌ریختی کنش اجتماعی را در افراد منحصر به فرد متفاوت عضو این جوامع ممکن می‌سازد.

این همان چیزی است که هنجار شدگی می‌نامم اش.

۸. اما مگر راهی برای گریز از این سرنوشت وجود دارد؟

چنین می‌اندیشم که چنین راهی هست. همه‌ی ما، بخت این را داریم که گهگاه از دام چرخه‌ی خودکامه‌ی مکالمه‌ی درونمان رها شویم، و در سطحی طبیعی‌تر، ژرف‌تر، و البته نامفهوم‌تر، بیندیشیم.

هنگامی که موسیقی گوش‌نوازی را می‌شنویم، یا هنگامی که به خلاقیت هنری مشغولیم، در واقع طغیانی بر ضد این عقلانیت ابزاری شده و ارتباط زده را تجربه می‌کنیم. تجربه‌ی متوقف شدن گفتار درونی، برای بسیاری از ما آشناست، و اگر کمی دقیق باشیم، به هنگام فروکش کردن غوغای مکالمه با خود، جریان بی‌وقفه ولی سرکوب شده‌ی تفکر طبیعی و ناب رادر زیر سطح اندیشه‌ی زبانی بازمی‌یابیم.

در آن هنگام که افکارمان به زبان نیامدنی جلوه می‌کنند. آن وقت که چیزی به ذهنمان خطور می‌کند، اما به بهانه‌ی نادرست، احمقانه، بی‌ربط، یا ناشایست بودن سانسورش می‌کنیم، وقتی که کلمات از ذهنمان می‌گریزند و واژه‌ای یا مفهومی نوک زبانمان است، اما بر زبان نمی‌آید، در این زمانهاست که تفکر اصیلتر مستقل از زبان را تجربه می‌کنیم.

۹. اندیشه و عقل تنیده شده در آن، جهانی فراختر از زبان دارند. نیروی زبان در صورتبندی این اندیشه، و قدرت دیگری در مسخ من هرگز آنقدر رشد نمی‌کند که کل این پهنه را در برگیرد. در آخر بخشی از این بستر گسترده از زیر پوشش چروکیده تر ساخت زبانی بیرون خواهد زد، و این همان است که با نام شهود و دریافت برق آسای لحظه‌ای شهرت یافته است.

معمولا شهود را نقطه‌ی مقابل عقل می‌دانند و آن را شکلی دیگر از کنش ذهنی تلقی می‌کنند. شکلی معمولاً استعلایی، و همواره ستوده شده، که از پایه با عقل تفاوت دارد و از اصولی خاص خود پیروی می‌کند.

من چنین تعریفی از شهود را نمی‌پذیرم. شهود، به گمان من شکلی از فعالیت ذهنی است، که همانند عقلانیت زبانی شده، ریشه در پویایی پردازش اطلاعات در سیستم عصبی انسان دارد. شهود، همچون عقلانیت زبانی شده، از قواعد و معیارهای پویایی پیچیدگی در سخت افزار پشتیبانش (مغز) پیروی می‌کند. شهود، شکلی از اندیشیدن است، که به دلیل زبانی نشدن، همچون تفکر خودآگاه معمول، به شکلی عریان و ملموس در برابر چشمان ذهن مان جلوه نمی‌کند. در مورد شهود تصویری رواج دارد که ظاهراً از نادیده گرفتن این خصوصیات ناشی شده است.

عقلانیت زبانی شده‌ی خودکامه، چنین می‌اندیشد که شهود، چیزی از پایه متفاوت است که جوهری دیگرگونه دارد و از مرجعی جز حساب و کتابهای مرسوم عاقلانه صادر می‌شود. این حدس به گمان من توهم است. شهود ماهیتی مشترک با عقل دارد، و اصولاً بخشی از عقل طبیعی است. چرا که بنابر تعریفی که در ابتدای کار از عقلانیت طبیعی کردم، هر پویایی عصبی معناداری که در دامنه‌ی قواعد استنتاجی یک مغز سالم بگنجد، به این گستره تعلق دارد. اصولاً مغز چیزی جز اندیشه‌ی عاقلانه را تولید نمی‌کند. یعنی هر آنچه که از خود تراوش کند، در چارچوب قانونمندی‌های پردازش عصبی اطلاعات تعریف می‌شود، و از هدف فراگیر حدس زدن آینده و مدیریت رفتار خویشتن پیروی می‌کند. آنچه که به واقع غیرعقلانی است، از مغزهای غیرسالم بیرون می‌آید، و اینها مغزهایی هستند که به دلیلی آسیب شناختی، از مدیریت خویش ناتوانند و نمی‌توانند قواعد پردازش درونی خویش را تنظیم کنند.

چنین مغزهایی اندیشه‌هایی از هم گسیخته و نامنسجم تولید می‌کنند و در آزمون اصلی عقلانیت - یعنی کنار آمدن با دنیای خارج- مردود می‌شوند. چنین مغزهایی همواره ایراد سخت افزاری و آناتومیکی دارند و تفکراتی را تولید می‌کنند که به رفتارهایی ناهمخوان و ناسازگار با شرایط/بیوشیمیایی محیطی می‌انجامد. گاه ممکن است این محصولات غیرعقلانی به شکلی جسته و گریخته در قالب زبان هم متجلی شود،

اما این اشکال استثنایی همواره از برقراری ارتباط با دیگری باز می‌مانند، و این همان است که هذیان خوانده می‌شود. مغزهایی که تا بدین پایه بیمار باشند، در مدیریت کنشهای پایه‌ی زیستی فرد در می‌مانند، و به سادگی به دلیل شکست خوردن‌شان در مسابقه‌ی بقا، قابل تشخیصند.

به گمان من، گذشته از این مغزهای استثنایی، تمام اندیشه‌های تولید شده توسط یک مغز سالم و عادی، عقلانی است چرا که از قواعد حاکم بر پویایی عصبی طبیعی پیروی می‌کند. تنها بخش کوچکی از این اندیشه‌های عاقلانه، در قالب زبان سازمان می‌یابند، و تنها بخشی هنجار شده از اینها هستند که در فرهنگ عوام با القاب معقول، منطقی، و مستدل آراسته می‌شوند. به این ترتیب بخش بزرگی از افکار جنون‌آمیز، شوریده، احمقانه، دیوانه‌وار، و نادرست، به گمان من کاملاً عاقلانه هستند. تنها تمایز آنها با مضامین عقلانی رسمی، قدرت کمتری است که تولید می‌کنند، و تفاوت صورتبندی‌شان است، که با هنجارهای زبانی حاکم بر جامعه تفاوت می‌کند.

با این تعریف، پهنه‌ی بزرگی از عقلانیت طبیعی، از دایره‌ی زبانی شدن خارج می‌ماند. پس بخش مهمی از افکار تولید شده در ذهن یک آدم عادی و سالم، غیرزبانی هستند، و این همان است که من شهود می‌نامم. شهود در حالت عادی توسط ساختهای زبانی سرکوب می‌شود، و در شکلی حاشیه‌ای نادیده انگاشته می‌شود. با این وجود، گهگاه برخی از نتایج و پیامدهای مهمش برجسته می‌شود و برای فهمیده شدن در خودآگاه‌های معتاد به زبان، در چارچوب زبانی صورتبندی می‌شود.

به این ترتیب، به نظر من تفاوت جوهری شهود و عقل افسانه است، و آنچه که عقلانیت می‌خوانند، تنها شکلی خاص و زبان‌مند از پهنه‌ی گسترده تر عقلانیت طبیعی است، که شهود را هم در بر می‌گیرد.

دومین اسطوره‌ای که در مورد شهود وجود دارد، خطاناپذیری آن است. برخی از اندیشمندان که به سرکوب منظم نیمه‌ی غیرزبانی عقلانیت طبیعی به دست بخش زبان‌مند پی برده‌اند، بر ضد این نظم زورمدار

برآشوبیده‌اند، و شهود را بر عقلانیت زبان‌مند ترجیح داده‌اند. از نگاه اینان، شهود تجلی‌گاه همه چیزهای خوب است. به این ترتیب شهود را باید چیزی خطاناپذیر، همواره بر حق، و بسیار عمیق‌تر از عقلانیت زبان‌مند دانست. این نگرش طغیانگر، تمایل به استعلایی کردن مفهوم شهود هم دارد، و این همان است که در نهایت ساز و کاری غیرمستند و جوهره‌ای نامفهوم و متفاوت با عقلانیت طبیعی را به شهود نسبت می‌دهد.

به گمان من، شهود هم مانند تمام اشکال دیگر تفکرات ناشی از عقلانیت طبیعی، مرتب دچار خطا می‌شود. شهود -همچون تفکر زبان‌مند- به دلیل بافت عقلانی‌اش، مرتب در کار تصحیح خطاهای خود است، اما این کار را همچون بخش زبان‌مند به شکلی عریان و قابل ردگیری انجام نمی‌دهد. تفکر، در آن هنگام که در قالبهای زبانی صورتبندی شود، می‌تواند توسط همین ساختهای زبانی و قواعد منطقی و عقلانی بیان شده در آنها مورد بازبینی و تصحیح قرار گیرد، اما عقلانیت غیرزبانی از این دستگاه تصحیح برخوردار نیست از همین روست که دامنه‌ی خلاقیت و آفرینش در این پهنه گسترده‌تر است و تنوع بالاتری از افکار را -فارغ از درجه‌ی درستی‌شان- تولید می‌کند. در عین حال به همین دلیل هم شهود با رسوب بزرگتری از نتایج نادرست روبروست، و شاید به همین دلیل هم در مسیر تاریخ قدرت کمتری را تولید کرده و در تمام جوامع توسط عقلانیت زبان‌مند مغلوب شده است.

پس، به نظر من همواره درست بودن شهود اسطوره است، و شهود نیز مانند تمام اشکال دیگر تفکر، آغشته به خطاست با این تفاوت که از ساز و کار تصحیحی که در سطح زبانی ملموس باشد، محروم است. شهود، یعنی تفکر غیرزبانی، با تمام مزایای تفکر، و تمام ویژگی‌های غیرزبانی بودن

۱۰. تفکر شهودی در ذهن تمام ما در جریان است. زبان می‌تواند سطحی از تفکر را مسخ کند و آن را در مقام تنها شکل رسمی، مجاز، مشروع، و درست اندیشیدن برکشد. اما هرگز نمی‌تواند این پیروزی را

جز در سطوحی محدود از خودآگاهی تحقق بخشد. زبان، در ظهور مادی‌اش، چند ده گرم عضله‌ی نیرومند و پر سر و صداست، که در زیر پر و بال یک و نیم کیلو عصب خاموش و آرام قرار گرفته است. شاید قیل و قال این فرزند جسور، آن پشتیبان بزرگ را آزرده کند، و شاید چنین نموده شود که اصل زبان است و مغز، فرع. اما به هر صورت، چیزی بزرگتر از زبان و آنچه که ادعا می‌کند در این میانه وجود دارد.

تجربه‌ی شهود، به طور منظم توسط همه‌ی ما درک می‌شود در حالت معمول، شهود به صورت تفکراتی غیرزبانی، حاشیه‌ای، و عجیب و غریب جلوه می‌کند، که در فهمیدن خودآگاهانه‌اش دچار اشکال می‌شویم. اما این اشکال از اعتیاد خودآگاهانه‌مان به زبان بر می‌خیزد، و نه از ناتوانی شهود در تولید اندیشه.

شهود، معمولاً در آن هنگام که به درک و پردازش داده‌هایی متفاوت با زندگی روزانه‌مان مشغولیم، جلوه می‌کند، و برای لحظاتی چند بر خودکامگی زبان چیره می‌شود. در آن هنگام که با محرک‌هایی پیچیده و بغرنج همچون پدیدارهای زیبایی‌شناسانه روبرو می‌شویم، و در آن زمانی که شرایطی بحرانی را تجربه می‌کنیم، روش خطی، ساده شده، کند، و دقیق اندیشیدن زبانی از مدیریت ادراک و رفتار ناتوان می‌شود و میدان را به شیوه‌های بغرنج‌تر، توانمندتر، و ابهام‌آمیزتر شهودی واگذار می‌کند.

به این ترتیب، هنرمندی که مشغول آفرینش هنری است، و تماشاگری که مجذوب آن آفرینش می‌شود، برای لحظاتی از دایره‌ی زبان خارج می‌شوند و شکلی از ادراک شهودآمیز غیرزبانی را تجربه می‌کنند، که همچنان معنادار و قانونمند - و بنابراین عقلانی - است. تجربیات زیبایی‌شناسانه، گره‌گاه‌هایی هستند که عقلانیت طبیعی غیرزبانی در آنها رخ می‌نماید.

علاوه بر شاخه‌ی زیبایی‌شناسانه، در شرایط دیگری هم چنین اتفاقی رخ می‌دهد، و آن هم در شرایط بحرانی است. صخره نوردی که از کوه آویخته و کوچکترین حرکت نادرستش به افتادنش منتهی می‌شود، و آدمی که یک ببر دنبالش کرده، مجالی برای صورتبندی کردن افکارشان در قالب زبان ندارند. آنها در این

لحظات به رفتارهایی خودجوش و سریع نیازمندند، که تنها از چشمه‌ی شهود بیرون می‌جوشد. این غلبه‌ی عقلانیت شهودی بر عقلانیت زبانی، به هنگام خطر، نشانگر توانمندی شهود در پردازش داده‌ها و مدیریت خود است. شاید عقلانیت زبانی دقت بیشتری داشته باشد و به دلیل تحویل کردن معنا به کوانتوم‌های زبانی، جهان را در چشمان‌مان ساده‌تر - و فهمیدنی‌تر کند - اما چنین روشی در شرایطی که پای مرگ و زندگی در میان است، کارآمد نیست شرایط بحرانی، شهودی را می‌طلبد که با وجود ابهام و کلیت بیشترش، برداشتی چند جانبه‌تر و فراگیرتر از جهان را به دست می‌دهد.

از این روست که در مسیر تکامل آدمیان، عقلانیت زبانی تمام حوزه‌های تفکر را تسخیر کرده است، مگر دو حوزه‌ی خطر و زیبایی را. در هردو، شناختی عمیق‌تر و پیچیده‌تر از جهان مورد نیاز است، و در هردو، پای ساختهای زبانی به دلیل سادگی بیش از حدشان می‌لنگد، و در هردو، کنش ارتباطی نمادین اهمیتی برای فرد ندارد. غلبه‌ی ناگهانی شهود در شرایط بحرانی، نشانگر توانمندی عقلانیت غیرزبانی است.

۱۱. جوامع گوناگون رو ساختهای زبانی متفاوتی را در دل خود پرورده‌اند و بر آن مبنا روند مسخ اندیشه را از راه‌های گوناگونی به سرانجام رسانده‌اند. در برخی از این جوامع، الگوهایی از اندیشه شکل گرفته‌اند که مبنایشان نقد زبان‌شناختی شدن عقلانیت است، و این الگوهای زبانی نقد زبان‌مندی عقلانیت، همواره در اطراف محورهای دوگانه‌ی یاد شده متمرکز شده‌اند. در جنبشهای فکری خاصی مانند رمانتیسم اروپایی هم که عقلانیت زبانی از زاویه‌ی فلسفی‌تر و فراگیرتری نقد شد، نقدهای طرح شده خاستگاهی زیبایی‌شناسانه داشت.

به این ترتیب در دو شاخه از فرهنگ، نقد زبان‌مندی عقلانیت بالیده و رشد کرده است. نخست، شاخه‌ی تفکر زیبایی‌شناسانه، و دوم آنچه که با نام هنرهای رزمی شهرت یافته است و مجموعه‌ای از تدابیر برای رویارویی با شرایط بحرانی است.

در هنر و زیبایی‌شناسی، نقد عقلانیت از روزگار سقراط تا به حال مرتب تکرار شده است. این امر تنها به حوزه‌ی آفرینش هنری محدود نمی‌شود و تمام رویکردهای زیبایی‌شناسانه به اخلاق، هستی‌شناسی و فلسفه هم پیرنگی از ستایش شهود را به همراه دارند. شدیدترین شکل از شهودگرایی این‌چنینی، در نگرش‌های عرفانی دیده می‌شود، که در یک تعبیر، محصول زیبایی‌شناسانه شدن هستی‌شناسی است.

به عبارت دیگر، در نگرش‌های عرفانی، مفاهیم هستی‌شناسانه با باری‌هنرگرایانه و زیبایی‌شناسانه مورد بازبینی قرار می‌گیرند، و این امر به ویژه در عرفان باختری (اسلامی / مسیحی / یهودی) به انسان‌واره شدن موضوع بحث منتهی شده است. تعابیر زیبایی‌شناسانه در مورد خالق، و منسوب کردن صفت عشق به وی، یکی از برجسته‌ترین نمودهای این زیبایی-محوری بودن- عرفان باختری است.

در عرفان خاوری (هندو، بودایی، تائوگرایی، ذن) بار دیگر همین تمایل به زیبایی‌شناختی کردن هستی دیده می‌شود. با این تفاوت که در اینجا دیگر با تجسمی انسان‌واره از هستی و خالق روبرو نیستیم و بنابراین چنان که د.ت. سوزوکی گفته است، راهبرد تغزلی و عاشقانه برای برقراری ارتباط با جهان کاربرد ندارد.

برخی از عامترین ویژگی‌های عرفان-مانند تمایل به کل‌گرایی، ابهام، وجد و شور، استفاده از موسیقی و هنرهای دیگر برای بیان مفاهیم و...- به خوبی با این نظریه‌ی زیبایی‌شناختی بودن آن جور در می‌آیند. در هنرهای رزمی، که خصلت زیبایی‌شناختی خود را به خوبی در نامشان نمایش می‌دهند، ردپای آشکار از توجه به زیبایی و ادراک هنری را می‌توان دید. از هاگاکوره گرفته تا سمک عیار، آیین‌های پهلوانی هنری بیان

شده‌اند، و نمودهای این امر را می‌توان در فرم‌ها و/و هنر جنگیدن همواره به زبانی اخلاقی کاتاهای هنرهای رزمی خاور دور بازیافت. با وجود عیان بودن رگه‌ی زیبایی شناسانه در هنرهای رزمی، آنچه که در آن بسیار اهمیت دارد، تمرکز معنایی مشخصی است که بر شرایط بحرانی دیده می‌شود. در این شاخه از فرهنگ، از تجربه‌ی رویارویی با مرگ، به عنوان شیوه‌ای برای آموزش پرورش شهود استفاده می‌شود، و شاید به همین دلیل هم باشد که هنرمندان، عارفان و سالکان هنرهای رزمی پیوندهای درونی نیرومندی با هم داشته‌اند. اوج این پیوند را در جوامعی مانند ژاپن عصر خانخانی می‌بینیم که هر سه گروه با هم یکی شده‌اند و سامورایی‌ها در عین حال که جنگجو هستند، خطاط و نقش و شاعر، و عارف ادیان بودایی هم هستند.

۱۲. همه‌ی ما، عقلانیتی گورزاد و پژمرده داریم، چرا که کلیت آن توسط لایه‌ای نازک از ادارک زبان‌مند، سرکوب شده است عقلانیت ما، و قانونمندی غنی و زاینده‌ی حاکم بر افکارمان، به قواعد کنش متقابل و هنجارهای حاکم بر پذیرش یا رد بیانهای زبانی افکارمان کاهش یافته است. اندیشه‌ی ما، چروک خورده است تا در سطح آنچه که بیان پذیر باشد و مورد پذیرش قرارگیرد، بگنجد، و ساخت عقلانیت زبان‌مندان در جریان سازش‌هایش برای چیرگی بر کل پهنه‌ی اندیشه، در کنار زدن و تحریف کردن کلیدهایی که می‌تواند شهودمان را بر انگیزد، کامیاب شده است از این روست که از کودکی می‌آموزیم تا زیبایی طبیعت را در چند کلمه‌ی نارسا خلاصه کنیم و در بزرگسالی آموزش‌مان می‌دهند تا آفرینش‌های هنری را از مجرای منظومه‌ای پیچیده و تقریباً بی معنا از واژگان خودساخته بفهمیم. از این روست که ارتباط بی‌واسطه و سرزنده با زیبایی را چنین به کندی تجربه می‌کنیم، و از همین روست که اعصاب حساس به زیبایی‌مان چنین رخوت زده و منجمدند.

به این شکل، زبان با کشیدن حصار در میان ما و امر زیبا، حکومت خود بر کشور اندیشه را بسط می‌دهد و دروازه‌های ورود شهود را بیش از پیش مهر و موم می‌کند.

در مورد خطر نیز همین قاعده برقرار است ما از مجرای زبان می‌آموزیم که افکار مربوط به مرگ و خطر ناخوشایند، غیرمجاز، و بیمارگونه‌اند. هزار و یک بهانه‌ی نرم‌افزاری در زبان ابداع شده تا اندیشیدن در مورد شرایط خطر ساز را محدود کند، و توجیهی (عقلانی) برای رخدادهای همیشگی منتهی به مرگ به دستمان دهند.

سخن گفتن و اندیشیدن در مورد خطر از مجرای ابداعات زبانی ممنوع می‌شود، و مفاهیم صورتبندی شده در قالب زبان، همچون پرده‌ای در میان ما و مرگ آویخته می‌شوند، تا مبدا لمس کردن این خطر همیشگی، غلبه‌ی شهود بر زبان را ایجاب کند. شاید از این شهود افکاری متفاوت با هنجارهای مجاز زاده شود، و شاید رفتارهایی از این سرچشمه جریان یابند که پایداری جامعه، یا بقای اندرکنش با دیگری را به مخاطره اندازند. بقای ارتباط من با دیگری، و پایداری جامعه، در گرو تعادلی ظریف است که عقلانیت شهودی و عقلانیت زبان‌مند را همچون بین و یانگ با هم ترکیب کند، و از این اکسیر، تعادل بین من و دیگری را بار دیگر برقرار کند. من‌ای که از یک سوی بام عقلانیت بیفتد، ارتباط با دیگری را از دست می‌دهد، و به شهودگرایی کنده شده از محیط تبدیل می‌شود. چنین من‌ی، علاوه بر ناسازگاری با محیط اجتماعی‌اش، دیر یا زود بهای رها کردن سلاحی کارآمد همچون زبان را با حذف شدن از محیط پرداخت خواهد کرد. سوی دیگر پشت‌بام، مخصوص مردمان عادی و هنجار است، آنان که برای سرکوب شهود آموزش دیده‌اند و شمشیر زبان را چنان کارآمد یافته‌اند که می‌خواهند در تمام کارها -از جمله خارانیدن خودشان - از آن استفاده کنند.

در یک سو کسانی را داریم که با نفی مفهوم غذا از گرسنگی می‌میرند، و در آنسو دیگرانی که با بسنده کردن همیشگی به تفکر زبان‌مند، کتاب آشپزی را به جای غذا می‌خورند. هر پشت‌بامی دو طرف دارد و دو سوی آسمانخراش عقلانیت، افراط در شهودگرایی و تفریط در زبان‌مداریست. سرکوب زبان به دست شهود یا شهود به دست زبان، این دو تله‌های اصلی این بام کهنسالند، و اگر کمی دقت کنیم، می‌بینیم که هر دو جوهره‌ای یکسان دارند. چرا که "از مثبت آگاه بودن، اما در منفی ماندن، مغاک دانشمند بودن است".

۱۳. اینک ذهن ماست، و زبانمان، و عقلانیتی از خود بیگانه و ابتر. من‌ای که در تصویرش در مردمک دیگری - یا نفی این تصویر - خلاصه شده، و تصویری از جهان که در لفافه‌ی نرم و کدر زبان - یا مخالفت با زبان - پیچیده شده و از زیبایی و خطر فرسنگها فاصله دارد.

اینک افکار ماست، و خلاقیت‌مان، و دامنه‌ی پهناور امکاناتمان برای انتخاب شکل هستی‌مان، و جسارت‌مان برای جور دیگر دیدن و اندیشیدن، و در آمیختن با زیبایی و مرگ. اینک، ذن است.

و مانند همیشه، انتخاب با ماست.

صحن این کاشانه زیر سایه گیرد بام را	بوی وصلت گر ببالاند دل ناکام را
گردباد آینه سازد حلقه‌های دام را	طایر آزاد ما گر بال وحشت وا کند
وهم ما تا کی وصال اندیشد این پیغام را	دیدن هنگامه‌ی هستی شنیدن بیش نیست

بیدل دهلوی



آسیب‌شناسی داوری هنری در ایران معاصر

بهار ۱۳۸۸

نوشته شده برای مجله‌ی فرهنگستان هنر، شماره‌ی تابستان ۱۳۸۸ (که منتشر نشد!)

چکیده: در این نوشتار از زاویه‌ی زیبایی‌شناسی سه ویژگی برای تفکیک تمدن ایرانی از سایر تمدنهای کهنسال پیشنهاد شده است که عبارتند از: شمار بسیار نامداران، که یعنی اهمیت مرکزی و ارج فرد و انسان آفریننده؛ آمیختگی اندیشه و هنر، که همتاست با یکپارچگی قلمرو تولید معنا؛ و چیرگی زبان که بر حضور پررنگ عنصر اساطیری در همه جا دلالت می‌کند. بحث والتر بنیامین درباره‌ی تولید صنعتی فرهنگ و سخن هایدگر درباره‌ی آسیب‌شناسی اختلال در ارتباط انسان و هستی در این بستر بازبینی شده و شکلی ترکیبی از آن برای نقد ساز و کارهای تولید، داوری و مصرف هنر در ایران امروز به کار گرفته شده است. در هر یک از این سه طبقه چند آسیب مشخص شناسایی شده و در نهایت راهبردی برای برون‌رفت از این وضعیت پیشنهاد شده است.

۱. میبیدی، در کتاب زیبای کشف الاسرار و عدۀ الابرار، در تفسیر آیه‌ی ۲۵۱ از سوره‌ی بقره، داستان رویارویی داوود و جالوت را به شکلی رنگین و پرکشش روایت کرده است. او از پدر داوود گفته، و این که وی را به عنوان کهنترین فرزندش به نگهبانی از گوسفندان گمارده و از شرکت در جنگ با کنعانیان معافش

داشته بود. اما داوود از سوی خداوند برای رویارویی با جالوت پهلوان کنعانی نیرومندی بود، برگزیده شد. داوود که پسری جوان بود، در میان سلاح‌های جنگی تنها بلد بود با فلاخن کار کند. پس هنگامی که برای شرکت در جنگ به راه افتاد، ندای سنگهایی را شنید که او را به برداشتن خود فرا می‌خواندند. داوود سنگها را برداشت و با جالوت در میدان نبرد رویارو شد. جالوت مردی غول پیکر و بسیار نیرومند بود که هم‌اوردی با این نوجوان را شوخی پنداشت. اما داوود آن سنگ جادویی را با فلاخن انداز خود پرتاب کرد و سنگ بر یاقوتی نشست که بر نیمتاج جالوت قرار داشت. سنگ داوود یاقوت را سوراخ کرد و جمجمه‌ی جالوت را شکافت و نبرد را به سود قوم بنی اسرائیل پایان داد^{۲۷}.

میبدی داستان رویارویی یاد شده را در چند بند و در حدود چهارصد کلمه بیان کرده است. آنچه او در شرح این داستان گفته، شرحی است بر بخشی از آیه‌ی ۲/۲۵۱، که تنها از سه کلمه تشکیل یافته است:

"وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ"

داستانی که میبدی روایت کرده، آشکارا روایتی است برساخته که برای بازنمایی دقیقتر و جذابتر رویارویی این دو جنگاور نگارش یافته است. این داستان از نظر ساختار شباهتی عجیب به داستانی کاملاً بی‌ربط دارد. در شاهنامه، داستان مردی به نام وهرز دیلمی روایت شده که در زمان چیرگی حبشیان بر یمن، از سوی انوشیروان دادگر برای آزاد ساختن یمن به آن جانب گسیل شد. وهرز پیرمردی بود که حدود صد سال سن داشت و از اشرافی بلندپایه بود که به دلیلی یاغی شده بود و بعد از دستگیری قرار بود اعدام شود. او را با

²⁷ میبدی، ۱۳۸۲ (ج. ۱) : ۶۷۰.

هشتاد ایرانی دیگر که همگی محکوم به اعدام بودند همراه کردند و قرار شد اگر توانستند حبشیان را از یمن برانند، آزاد شوند. این گروه همراه با پسر شاه پیشین یمن به این سرزمین رفتند و حبشیان را از یمن راندند. طبری، ماجرای رویارویی وهرز و شاه حبشی یمن را به شکلی روایت کرده که بی تردید الگویی برای داستان کشف الاسرار بوده است:

... و چون سپاه برای جنگ ایستاد، وهرز گفت: "شاه آنان را به من بنمایید."

گفتند: "آن مرد را که بر فیل نشسته و تاج بر سر دارد و بر پیشانی او یاقوت سرخ هست می بینی؟"

وهرز گفت: "آری"

گفتند: "شاهشان همان است."

... آنگاه کمان به زه کرد و چنان که گفته اند از بس سخت بود که کس آن را زه نتوانست کرد. و بگفت تا ابروهای وی را ببستند. آنگاه تیری به کمان نهاد و سخت بکشید و رها کرد که به یاقوت پیشانی مسروق خورد و در سر وی فرو شد و از پشت سر به در آمد و از مرکب بیفتاد و حبشیان بر او گرد آمدند و پاریسیان حمله بردند و هزیمت در حبشیان افتاد. . . .^{۲۸}

ناگفته پیداست که میدی همان داستان طبری را روایت کرده و طبری نیز احتمالاً راوی داستانی پهلوانی بوده که به فتح یمن به دست پاریسیان مربوط می شده است، و چه بسا که این عنصر آماج کردن یاقوت نیمتاج حریف ریشه در اسطوره ای بسیار کهنتر داشته باشد، که شاید خود روایتی اغراق شده از رخدادی باشد که در جنگی تاریخی واقع شده است.

²⁸ طبری، ۱۳۶۲ (ج. ۲) : ۶۹۱ و ۶۹۲ .

آنچه در این داستان می‌بینیم، عنصری زیبایی‌شناسانه است. میبیدی و طبری می‌توانستند هنگام بازگو کردن داستانِ رویارویی دو پهلوان، به راهبردهای نظامی دو طرف، عقاید و آرمانهای ایشان، یا خاستگاه طبقاتی و موقعیت اجتماعی ایشان بپردازند و در این موارد داد سخن بدهند. در این شرایط، ما گزارشی استراتژیک، فرهنگی، و یا جامعه‌شناختی از جنگی را در دست می‌داشتیم. اما آنچه که مورخی مانند طبری و مفسری مانند میبیدی را به هم نزدیک می‌سازد، سلیقه‌ای زیبایی‌شناسانه است که آن را بر سایر شیوه‌های روایت کردن جنگ ترجیح داده‌اند. سلیقه‌ای که تصویر حماسی سوراخ شدنِ یاقوتِ نیمتاجِ پهلوانی پرشکوه با پرتابه‌ی پهلوانی برگزیده اما به ظاهر ناتوان (پیر یا کودک) را بر گزارشهای دیگر ممکن از آن ترجیح می‌دهد. سلیقه‌ای که در روایانِ عصر ساسانیِ داستانِ وهرز و طبری و میبیدی مشترک بوده، و منِ راوی و شمای مخاطب نیز در آن سهیم هستیم.

به روایت طبری، وهرز چندان پیر بود که ابروهایش بر چشمانش ریخته بود و نمی‌توانست جایی را ببیند، وقتی کمان خواست و زه کشید، گفت که ابروهایش را ببندند و گویی ابروهای بلندش را از پشت سر به هم گره زده باشند، و کمانگیر پارسی به این ترتیب حریف را از پا در آورد. تصویر وهرزی که ابروهایش را از پشت سر به هم گره می‌زنند و داوودی که سنگهای سخنگو را از انبان چوپانی‌اش بیرون می‌آورد، برای ما نیز مانند نیاکانمان در هزار سال گذشته زیبا و خیال‌انگیز است، و از این روست که امروز نیز مانند روزهای پیشمار گذشته، روایت کردنشان را ادامه می‌دهیم.

داستان رویارویی وهرز و مسروق یا داوود و جالوت، تنها داستانی تاریخی یا دینی نیست، که متنی زیبایی‌شناسانه است. در اینجا ما با گزارش عینیِ رخدادی که به راستی واقع شده باشد روبرو نیستیم، که با متنی ادبی سر و کار داریم که اسطوره‌ای را با ترفندهایی هنری بازگو می‌کند. این دو داستان و سه چهار داستان مشابهی که می‌توان با همین ساختار برشمرد، به پشتِ درخشانِ ماهی زرینی می‌مانند، که برای لحظاتی

از ژرفای دریای فرهنگ ایرانی بیرون زده و باز در دل آن گم شده باشند. فرهنگ ایرانی، مانند تمام فرهنگهای کهنسال دیگر، اقیانوسی گسترده است که شبکه‌هایی از نمادها، زنجیره‌هایی از روایتها و رمزگان در اعماق تاریخ و ناشناخته‌ی آن نهفته‌اند، و هر از چند گاهی، نویسنده‌ای و آفریننده‌ای در قلمرو فرهنگ پیدا می‌شود و با بیرون کشیدن بخشی از آن و گوشت و پوست پوشاندن بدان، برای ما دیدنی‌اش می‌کند. آنگاه بار دیگر رگ و پی این آفریده‌ی چشمگیر در همان اعماق پنهان می‌شود، تا نوبتی دیگر و دورانی دیگر که شاید ذهن خلاق دیگری آفرینشی نو را با آن دستمایه پدید آورد.

۲. آنچه که سه شاخص اصلی تمدن ایرانی را رقم زده است، همین تکیه کردن فرهنگ ما بر پی و بنیادی چنین استوار و پرمایه از رمزگان و داده‌هاست، که در هزاره‌های پیاپی همچون لایه‌های زمین شناختی بر روی هم تلنبار شده و به هم در آمیخته‌اند. تمدن و فرهنگ ایرانی را شاید بتوان در این سه شاخص از سایر تمدنهای متمایز دانست:

نخست، فراوانی شمار نامداران و قهرمانانی فرهنگی که همگی چهره‌هایی چند سویه و پیچیده و بسیار بسیار تاثیرگذار هستند. کافی است به پیشینه‌ی هر یک از شهرهای قدیمی ایرانی و فهرست زاده شدگان در آن بنگریم تا از شمار نامداران آن دیار به شگفت آییم. مهم نیست به شرق ایران زمین بنگریم یا به غرب، و شمال و جنوب در این مورد مشابهند. از خوارزمی‌ها گرفته تا دهلوی‌ها، و از مقیمان قونیه گرفته تا بلخیان، شمار این بزرگان در تمام دورانهای تاریخی به راستی چشمگیر و تکان دهنده هستند. چنین تراکمی از مولدان فرهنگ را در سایر تمدنها معمولاً تنها در دورانهایی به درازای دو سه قرن داریم، که عصرهای طلایی آن تمدنها محسوب می‌شوند. حال آن که در ایران زمین شهرهایی مانند نیشابور و سهرورد و ری و بخارا و تیسفون-بغداد در مدتی به درازای هزاره‌ها این نقش را با شدت تمام ایفا کرده‌اند.

دومین ویژگی، آمیختگی کامل و خیره کننده‌ی دو قلمرو هنر و اندیشه است. در میان آن بزرگانی که شرحشان گذشت، بارها و بارها به کسانی بر می‌خوریم که گویی دو حوزه‌ی عقلانیت علمی و عواطف و هیجانات هنرمندانه را از هم تفکیک نمی‌کرده‌اند. در واقع من در میان تمام بزرگان یاد شده کسی را به یاد ندارم که در یکی از این دو حوزه درخشیده باشد و در دیگری ردپایی از خود به جا نگذاشته باشد. مقصود تنها حافظ و مولانا و فردوسی نیستند که رندی را با عرفان و حماسه را با شعر و هنر درآمیختند و به دلیل شاعری‌شان نام‌آور شدند، بلکه همگان را چنین می‌یابیم. فارابی فیلسوف، مخترع سازِ قانون هم هست و نوازنده‌ای چیره دست و موسیقیدانی بی‌نظیر بوده است. خیام منجم و ریاضیدان در شعر شهرتی فزونتر از دانش به دست آورده، و هنری مانند رقص با قالب سماع برای قرن‌ها موضوع محوری بحثِ متشرعان و عارفان ایرانی بوده است. چنین می‌نماید که در تمدن ما، اندیشه و خرد تا وقتی در قالبی زیبایی‌شناسانه ریخته نمی‌شد، کامل و پخته قلمداد نمی‌گشت. کافی است ریزه‌کاری‌ها و آرایه‌های ابزاری علمی مانند اسطرلاب یا صنایع ادبی و شعریت به کار رفته در رساله‌ای مردم شناختی مانند کتاب الاطعمه را بنگریم تا ببینیم که این تلاش برای درآمیختن خرد و هنر قاعده‌ای عام و فراگیر در سراسر تاریخ تمدن ایرانی بوده است.

سومین شاخص، چیرگی و تسلط بی‌چون و چرای زبان در سراسر پهنه‌ی تمدن ایرانی است. زبانی که باید در پیچیده‌ترین و منظم‌ترین صورت (چه نظم و چه نثر) قرار گیرد، تا شایستگی بیانِ امور جدی را پیدا کند. در ایران زمین ادبیات، به معنای مدرن کلمه، یعنی قلمروی جدا از سایر عصرهای اندیشه، را هرگز نداشته‌ایم. داستانک و داستان کوتاه بخشی جدایی ناپذیر از متون عرفانی و متون اخلاقی و اندرزنامه‌هاست، و بنایی و معماری‌ای پرداخته نمی‌توان یافت که بر در و دیوار و برج و بارویش نوشته‌ای همچون آرایه وجود نداشته باشد. چیرگی زبان بر تمدن ایرانی، تنها نشانگر غلبه‌ی یک نوع رمزگان بر بقیه نیست، که به تسلط محتوایی هم دلالت می‌کند که با زبان آمیخته و در زبان تنیده شده است، که همانا اسطوره باشد.

این سه ویژگی را به گمانم می‌توان شاخصهایی برای تفکیک تمدن ایرانی از سایر تمدنهای کهنسال دانست. شمار بسیار نامداران، که یعنی اهمیت مرکزی و ارج فرد و انسان آفریننده؛ آمیختگی اندیشه و هنر، که هم‌تاست با یکپارچگی قلمرو تولید معنا؛ و چیرگی زبان که بر حضور پررنگ عنصر اساطیری در همه جا دلالت می‌کند. تمدنهای کهنسال دیگر، البته شاخصهایی مشابه را در خود دارند، اما این ترکیب سه‌تایی گویی در تمدن ما ویژه باشد.

این سه شاخص اما، در روزگار امروزین چندان ملموس و پررنگ نمی‌نمایند. ارج و قرب آفرینندگان فرهنگی در روزگار ما مگر چقدر است؟ و کجاست آن آمیختگی هنر و خرد که در فرهنگمان حضور چنین پررنگ داشت، و دیگر ندارد؟ چیرگی زبان در آن هنگام که زبان محمل روایت‌هایی راست یا راست پنداشته شده بود، چشمگیر و کارآمد و زاینده بود، اما امروز مگر زبان جز بستری دورگه است که راست و دروغ را در یک سیلاب پیش می‌راند؟ شاخص‌هایی که شرحشان گذشت، تمدن چند هزار ساله‌ی ایرانی را از سایر تمدنها، - از وضعیت کنونی همین تمدن نیز - جدا می‌سازد. تمدن ایرانی امروزین، در موزاییک بازمانده‌اش در کشورهای پاره پاره‌ی همسایه، همچنان بر بستری تنومند و بنیانی استوار از پیشینه‌ی تاریخی و اندوخته‌های فرهنگی تکیه کرده و بند ناف خود را با آن از دست نداده، اما قشری ناهمگون و ناسازگار با این زیربنا را بر سطح خود ترشح کرده است. امروز بر هیچ ناظر دقیقی پوشیده نیست که تمدن ایرانی در گستره‌ی ایران زمین، با آنچه که روزگاری بوده بیگانه می‌گردد. زبان با دروغ، خرد و هنر با کشمکش، و افراد آفریننده با آسیب و طرد و نابسامانی دست به گریبان‌اند.

بحث ما در اینجا آسیب‌شناسی کلیت تمدن ایرانی نیست. پس بر موضوعی خاص، یعنی شکاف میان خرد و هنر متمرکز خواهیم شد، شاید که با واکاوی همین نقطه دریافتی عمیق‌تر به دست آوریم از ماهیت آنچه که در فرهنگمان می‌گذرد، و مهم‌تر از همه، سستی‌ای که در تار و پود ساختهای اساطیری تمدنمان

رخنه کرده است. پس پاسخگویی به پرسشی مشخص مورد نظرمان است: وضعیت آسیب دیده‌ی سه شاخص یاد شده در شرایط کنونی، چه تاثیری بر داوری زیبایی شناسانه‌ی ما به جا گذاشته است، و آیا راهی برای رهایی از این پیامدها وجود دارد؟

۳. در اوایل قرن بیستم، زمانی که اندیشمندان اروپایی به بازاندیشی در فلسفه‌ی هنر و بازتعریف کردن آن در چارچوب ایدئولوژی‌های سیاسی غالب مشغول بودند، ایده‌هایی را پدید آوردند، که برخی از آنها برای دقیقتر کردن پرسشی که پیش‌رویمان قرار دارد، کارآمد است. بنابراین سه گوشه‌ی به ظاهر نامربوط را از اینجا و آنجا بر خواهیم گرفت تا با ترکیب مجددشان به پرسش مرکزی‌مان بازگردیم.

نخستین ایده، به بحث والتر بنیامین در مورد تکثیر مکانیکی فرهنگ در عصر مدرن مربوط می‌شود.^{۲۹} بنیامین با توجه به توسعه‌ی فن‌آوری‌هایی مانند صنعت چاپ و سینما، نگران بود که نمادها و رمزگان محوری و ارجمند هنری به دستمایه‌هایی بازاری برای تبادل اقتصادی فرو کاسته شوند. او از تقدس‌زدایی اثر هنری‌ای سخن می‌گفت، که دیگر مانند گذشته یکه و منحصر به فرد نبود، که با روشهای فن‌آورانه تکثیر شده و با استلزام‌هایی اقتصادی در موقعیتهایی پرشمار و بی‌محتوا تکرار شده بود. بنیامین می‌گفت هاله‌ی قدسی پیرامون اثر هنری (erfahrung) در این شرایط از میان می‌رود، و اثر اصیل هنری به چیزی جعلی و دستمالی شده در میان نسخه‌های تکثیر شده‌ی خودش تبدیل می‌شود.

²⁹ Benjamin, 1998.

دومین ایده‌ای که می‌تواند به کارمان بیاید، به بحث تقریباً همزمان هایدگر در مورد ارتباط زبان و هستی مربوط می‌شود. هایدگر در چارچوب فلسفی ویژه‌ی خویش، (که ورود به آن از حوصله‌ی این نوشتار خارج است،) پیوندی برقرار کرد میان زبان، زمان، و هستی. این ارتباط به ویژه در مقاله‌ی مهمش - "ساختن، باشیدن اندیشیدن" - به خوبی جمع‌بندی شده است.³⁰ محوری که در بحث او به کار ما می‌آید، شیوه‌ایست که هایدگر مفهوم انسان اصیل (دازاین) را از انسان عادی و روزمره تفکیک می‌کند. موقعیت این حالت دوم انسانی در نظام هایدگری به "غفلت از هستی" یا "فراموشی" تعبیر می‌شود. حالت نخست، اما، همراه است با پاسخگویی دازاین به ندای هستی. به عبارت دیگر، وقتی سوژه - که البته با این دلالت در نظام هایدگری وجود ندارد، - موقعیت هستی‌شناختی‌اش را به شکلی خودمدارانه و درونزاد تعریف کند، در ارتباطی اصیل با هستی قرار می‌گیرد، که واسطه و حتی آفریننده‌ی آن زبان است.

سومین ایده، به آرای اندیشمندان پسامدرنی مربوط می‌شود که دریدا در میانشان از همه برجسته‌تر است. دریدا در پیوند با گروهی از نویسندگان معاصر، نقدهایی جدی و ویرانگر را به شالوده‌ی اندیشه‌ی مدرن و به ویژه مفهوم سوژه وارد آورده‌اند، که یکی از پیامدهای آن برای بحث ما اهمیت دارد. دریدا در "گفتار و پدیدارها"³¹ نقدی را بر پدیدارشناسی هوسرلی وارد می‌آورد و تلاش وی برای مرزبندی فلسفه و سایر شاخه‌های اندیشه را نقد می‌کند. آنچه در گفتار او اهمیت دارد، تلاش او برای محوکردن مرزهای میان ادبیات و فلسفه است. از دید دریدا، متن مفهومی عام است که از سویی بسیار عام است و مرزهای میان

30 هایدگر، ۱۳۷۹.

31 *Derrida, 1973.*

شاخه‌های متفاوت علوم و اندیشه را در می‌نوردد، و از سوی دیگر در ذات خود ماهیتی ناکامل و ناتمام دارد و بنابراین لزوماً به شاخه‌زایی و واگرایی و تعلیق معنا میدان می‌دهد. بحث‌های جدیدتر دریدا (به ویژه در "حقیقت نقاشی"^{۳۲}) بر استخراج زیبایی‌شناسی‌ای از هایدگر متمرکز است، که بتوان به کمک آن نگرش کانتی در مورد هنر و مرزبندی آن با سایر حوزه‌های داوری را نقد کرد.

شاید بتوان به کمک سه ایده‌ای که شرحشان گذشت، نگاهی دقیق‌تر به پرسش مرکزی‌مان انداخت. سه فکر وام گرفته شده را یکبار دیگر مرور کنیم: دیدگاه بنیامین در مورد تقدس زدایی از اثر هنری در شرایط تکثیر مکانیکی فرهنگ، نگرش هایدگر در مورد پیوند امر اصیل، زبان و هستی، و رویکرد دریدا به فرهنگ به مثابه متنی ناکامل و شناور و سیال که مرزبندی‌های مرسوم را بر نمی‌تابد و معیارهای داوری هنجارین را با بافتی پنهانی و نهفته در متن، دستخوش اختلال می‌سازد.

۴. آسیب‌دیدگی جاری در حوزه‌ی داوری زیبایی‌شناسانه‌ی تمدن ایرانی، بر هیچ چشم بینایی پوشیده نیست. آشکار است که ما در زمینه‌ی تولید، مصرف، و داوری در مورد هنر، با بحرانی بی‌سابقه روبرو هستیم. حتی در آن هنگام که اقوام کم‌تمدن به ایران زمین تاختند و بخش مهمی از جمعیت شهرهای مولد فرهنگ را کشتار کردند، بحرانی تا این پایه ریشه‌دار در ساز و کارهای تولید و مصرف هنر پدید نیامده بود. یک دلیل البته آن بود که گروه مرجع در تمام این آشوبهای تاریخی لطمه دید و کمخون و بی‌رمق شد، اما دگرگون نشد.

³² Derrida, 1987.

اگر بخواهیم آسیب‌شناسی خلاصه‌ای از وضعیت درک، تولید و مصرف امر زیبا در تمدن ایرانی به

دست دهیم، به چنین فهرستی می‌رسیم:

الف) بخش مهمی از هنرهای سنتی و ارجمندِ دیرپا (مثل قلمکاری، کوزه‌گری)، در شرایط تکثیر مکانیکی اثر هنری به صنعتی کم بازده، از نظر اقتصادی نامطلوب، و بنابراین دستخوش فقر معنایی تبدیل شده‌اند. امروز دیگر کسی با دیدن کوزه به یاد گل رس به کار رفته در آن و دست کوزه‌گر نمی‌افتد، و بنابراین سروده شدن اشعاری خیامی ناممکن شده است. گل رس و چرخ کوزه‌گری جای خود را به چیزها و روندهایی یکسره متفاوت و کاملاً فن‌آورانه داده‌اند.

ب) بخشی از هنرهای کهن و دیرپا اصولاً از میان رفته و جای خود را به صنایعی داده‌اند که اقتدار و موقعیت تمدن ایرانی در آن روز به روز تضعیف می‌شود. مثلاً آشپزی، شیشه‌گری، و قالی‌بافی کاملاً به صنایعی گسترده فرو کاسته شده‌اند، و در برابر روندهای رقیبی که در سایر تمدنها وجود دارند، رنگ باخته‌اند. قالبیابی به ظاهر آخرین دژ مقاومت در این میدان است.

پ) ضرورت دستیابی به سود اقتصادی و دگردیسی سلیقه‌ی عمومی به از خود بیگانگی فرهنگی در زمینه‌ی تولید هنری انجامیده است. یعنی هنرمندان معمولاً ورود به سرمشقی پذیرفته شده را ترجیح می‌دهند که سود و جایگاه اجتماعی تضمین شده‌ای داشته باشد. در نتیجه سلیقه‌ای بازاری و عوامانه که در سطحی جهانی بازتولید می‌شود، به تدریج به معیار تفکیک اثر هنری و غیرهنری - حتی در دایره‌ی خاص هنرمندان - تبدیل شده است.

سه اختلالی که تا اینجا گفتیم، به آسیبهای تولید هنر مربوط می‌شود. ناگفته نماند که بخش مهمی از محتوای معنایی و رمزگان و راهبردهای قابل استفاده برای بازسازی هنرهای یاد شده همچنان در سپهر فرهنگی ما باقی مانده‌اند. اختلالی که گریبانگیر روندهای تولید هنر در ایران زمین است، به مدیریت ناکافی و نادرست،

-و معمولا ضد مدیریت، یعنی مدیریت در راستای نابودی یک هنر- مربوط می‌شود، و نه فقر منابع فرهنگی یا کارآمد نبودنشان برای تبدیل شدن به محصولاتی روزآمد و نیرومند. به طور خلاصه، دغدغه‌ی بنیامینی تهدید هنر توسط فن‌آوری، هرچند در تمدن غربی چندان تحقق نیافت، اما در ایران زمین و در جریان آمیختگی مدرنیته با چارچوبهای سنتی، به روشنی رخ نموده است. آنچه که بنیامین نمی‌دانست و تجربه‌ای از آن نداشت، آن است که زایش هنر در عصر مدرن نه تنها انعکاسی از بی‌رمق شدن بافت اساطیری پشتیبان هنر است، که خود نیز همچون علتی نیرومند به فراموشی این بنیادهای اساطیری و دگردیسی رمزگان زیبایی‌شناسانه منتهی می‌شود. این فراموشی باورها و اساطیر بومی، همان است که خاستگاه اصلی اختلال در عرصه‌ی تولید هنر محسوب می‌شود.

ت) مصرف کنندگان ایرانی هنر، با انبوهی از محصولات فرهنگی پیچیده، پرداخته، و نیرومند روبرو هستند که در تمدن و فرهنگی دیگر نشو و نما یافته و از مجرای رسانه‌های عمومی به همه جا منتقل شده‌اند. بسیاری از این محصولات هنری پیچیده و ارزشمند هستند، اما به دلیل ترجمه نشدن به رمزگان فرهنگ ایرانی، همچنان در مرتبه‌ی چیزی دلخواه اما نامفهوم باقی می‌مانند. این عادت کم کم جهانی شده که کسی موسیقی‌ای را بشنود و از آوازی لذت ببرد، اما معنایش را در نیابد، احتمالا در زمانهای گذشته قابل تصور نبوده است. تجربه‌ی زیسته‌ی شهرنشینان امروز ایرانی نشان می‌دهد که بخش مهمی از جمعیت بخش مهمی از معنای محصولات هنری مصرف شده را در نمی‌یابند. مردم موسیقی‌هایی می‌شنوند که اصولا زبان خواننده‌اش را نمی‌دانند، فیلم‌هایی را نگاه می‌کنند که به زیربنای داستانی و اساطیری آن واقف نیستند، و گاه حتی زبانش را هم نمی‌فهمند، و این دو شاخه‌ی شنیداری و دیداری بخش عمده‌ای از فضای مصرف هنر در جامعه‌ی ما را به خود اختصاص داده است.

ث) داوری زیبایی‌شناسانه در سرزمین ما با بحرانی تمام عیار روبروست. تقریباً تمام بحث‌های جاری در زمینه‌ی نقد هنری در زمینه‌ای مدرن انجام می‌پذیرند و بر چارچوب نظری‌ای تکیه دارند که معمولاً ناقدان و داوران بر آن تسلط ندارند. معیارهای سنتی و دیرینه‌ی داوری زیبایی‌شناسانه به دلیل روزآمد نشدن و تکامل نیافتن پا به پای تکامل اجتماعی ایرانِ مدرن، بیش از پیش از حلقه‌ی خاصان رانده شده و به حاشیه‌ی سلیقه‌ی عمومی تبعید شده‌اند. این معیارهای سنتی از نظر پیچیدگی و بیانگری در حال و هوای مدرن توانایی رقابت با دیدگاه‌ها و رویکردهای مدرن را ندارند و تلاشهایی هم که برای بازسازی‌شان انجام شده بیشتر شعارهای ایدئولوژیک بوده تا حرکت‌هایی عمیق و ریشه‌دار برای بازسازی یک چارچوب فکری منظم. در نتیجه گروه مرجعی که به نقد هنری مشغول هستند، بر مبنای معیارهایی که در تمدنی دیگر تکامل یافته، به ارزیابی محصولات می‌پردازند که در زمینه‌ای متفاوت پدید آمده است. این بدان معناست که اغتشاش و سردرگمی‌ای در زمینه‌ی تعریف امر زیبا و معیارهای داوری زیبایی‌شناسانه وجود دارد. این ابهام از همان آغاز ورود مدرنیته به ایران زمین آغاز شد و ابتدا در زمینه‌ی شعر خود را نشان داد. امروز این ابهام و سردرگمی به تمام عرصه‌های هنر تعمیم یافته است.

ج) سلیقه‌ی عمومی مردمان که اصولاً از بحث‌های روشنفکرانه در مورد مبانی نظری تعریف هنر بر کنار بوده است، بستری نااندیشیده و نیمه خودآگاه از گرایشهای سنتی را به همراه روکشی از نمادها و رمزگان مدرن با هم در آمیخته است. این بدان معناست که چارچوب منسجم و یگانه‌ای برای لذت بردن از اثر هنری در توده‌ی مردم شکل نگرفته است. ورود مدرنیته و محصولات نیرومند بیگانه، سلیقه‌های قدیمی را از بین برده، بی‌آن که سلیقه‌ای جدید پدید آورد. معیارهای کهن برای تعریف زیبایی شکست خورده و طرد شده‌اند، بی‌آن که معیاری نو زاده شود. اساطیر ریشه‌دار تمدن ما فراموش شده‌اند، بی‌آن که به اساطیری نو و سرزنده دگردیسی یابند.

بندهای اخیر، به اختلال در مصرف و داوری در مورد اثر هنری مربوط بود. این اختلال نیز البته به مدیریت نادرست سپهر فرهنگی مربوط می‌شود. آموزش عمومی درستی در مورد هنرهای گوناگون به کودکان داده نشده، و ساز و کارهایی کارآمد و منظم پدید نیامده که کار ترجمه و بومی‌سازی محصولات هنری مشهور و محبوب روز را به انجام برساند. در نتیجه ورود مردمان به عرصه‌ی هنر، به امری پراکنده و وابسته به پشتیبانی خانواده‌ها از کودکانشان تبدیل شده، و هنری هم که مردمان از آن تغذیه می‌کنند به همین ترتیب ریخته و پاشیده و درهم ریخته و نامفهوم است.

در نتیجه، اختلال در نظام رمزگانی که هنر را بازنمایی می‌کند، از سویی به ابهام در تشخیص و فهم زیبایی منتهی شده، و از سوی دیگر پیامدهایش گریبانگیر نظام شخصیتی و پیکربندی سوژه هم شده است. اگر بخواهیم کمی هایدگری به داستان نگاه کنیم، در اینجا اختلالی زبانی و فرو ریختگی‌ای در حوزه‌ی رمزگان است که فراموشی از هستی را رقم زده است.

شاید به دلیل این اختلال‌هاست که سخن اندیشمندان پسامدرن در ایران امروز و به ویژه در میان نخبگان هنری ما چنین رواجی یافته است. رواج و محبوبیت آرای پسامدرن‌ها، از عمق سخنانشان یا ساده‌فهم بودنشان یا تسلط نظری ایرانیان بر آرایشان بر نمی‌خیزد. این محبوبیت به سادگی از آنجا ناشی می‌شود که این آرا وضعیتی شبیه به بحران ایرانی داوری زیبایی‌شناسانه را توصیف می‌کنند.

با این وجود، رویکردهای پسامدرن دقیقترین توصیفها از سپهر فرهنگ را به دست نمی‌دهند، و چارچوبهای نظری شالوده‌شکن لزوماً درست نیستند. تمدن غربی پهنه‌ایست که رویکرد نظری پسامدرن‌ها تنها گوشه‌ای -البته جذاب- از زوایای آن است. رویکردهایی دیگر در این زمینه وجود دارند که مرسوم‌اند و به کار برده می‌شوند و اتفاقاً مسلط هم هستند، اما به سپهر تمدن ایرانی وارد نشده‌اند. رویکردهایی که به ضرورت بازسازی سوژه، و نه پذیرش مرگ و ویرانی‌اش پایبند هستند، رویکردهایی که تشکیل فراروایتی نو

و بازسازی نظم‌ی تازه - و نه ویرانی نظم‌های موجود- را ستایش می‌کنند. اتفاقاً در همان دایره‌ی تمدن غربی نیز این رویکردهای اخیر چیره و مسلط و فراگیر هستند، و نگرش‌های پسامدرن در این میان نقدهایی البته ضروری و مهم هستند که همچون حاشیه‌ای بر متنی بزرگ نوشته شده‌اند.

آشفته‌گی جاری در تمدن ایرانی، باعث شده این حاشیه‌ی خاصِ برونزاد به متنی درونزاد و فلج‌کننده در زمینه‌ی داوری هنری تبدیل شود.

۵. اشاره به راهی برای برون رفت از وضعیت بحرانی هنر، در نوشتاری با این ابعاد، جسورانه می‌نماید. با این وجود شاید اشاره به برخی از پیشنهاد‌های برآمده از نگرشِ خاص این نوشتار سودمند افتد.

پیشنهاد نخست آن که باید وضعیت بحرانی کنونی را پذیرفت و به رسمیت شناخت. باید در مورد ناسازگاری سلیقه‌های عوام و خواص، در مورد شاخه شاخه بودنِ حریم‌های مصرف هنر، در مورد نامفهوم شدنِ تدریجی هنر بومی و جهانی برای بخش مهمی از جمعیت ایرانی، و در مورد بی‌سوادی فراگیر نسل جوان در مورد عناصر اصلی فهم هنر اندیشید، باید در این زمینه‌ها پژوهش کرد و آسیب‌ها را به دقت شناسایی کرد و برای از میان بردنشان به راهبردهایی دست یافت.

دوم آن که باید به بازسازی زیربنایی نظری همت گماشت که بتواند وزن کاخی عظیم مانند هنر را تحمل کند. این کار تنها با تکیه کردن بر اندوخته‌ی فرهنگی غنی و گسترده‌ی ایرانی ممکن است، اگر که در تمام فراخنای تاریخی و جغرافیایی‌اش نگریسته شود. رویکردها و سلیقه‌ها و ترفندها و روشها و معیارها و حوزه‌های تولید و مصرف هنر در دوره‌های تاریخی گوناگون و اقوام گوناگون ایرانی باید شناسایی شوند و دستمایه‌ی بازسازی و بازآفرینی سپهر زیبایی‌شناسانه‌ی ملی مان قرار گیرند. مردمی که چارچوبی منسجم برای

فهم خویش و هستی در اختیار نداشته باشند، هویتی ندارند و به تعبیری، "هستی" ندارند. تنها راه رهایی از این نیستی، اثبات هستی است!

سوم آن که بر این مبنا به پیشنهادهایی نظری نیاز داریم که اتفاقاً در حد امکان متنوع و متکثر باشند، شاید که به این ترتیب بتوانند تکثر و واگرایی کنونی جاری در جامعه‌ی هنری ایرانی را پوشش دهند. به رساله‌ها و نوشتارهایی نیاز داریم که سزاوار نام "نظریه‌ای درباره‌ی سلیقه‌ی هنری ایرانیان" باشند، و نه یک نوشتار یا یک متن مرجع، بلکه متونی رقیب و رویکردهایی موازی و چارچوبهایی هم‌عنان، که چندان دقیق و روشن باشند که بتوانند در مورد مبانی مشترکی به توافق برسند و زیربنای داوری‌های مشترک ایرانیان قرار گیرند.

دیگر آن که اگر قصد بر فهم و شناخت تمدن غربی و زیربنای نظری آن است، باید این کار را در شکلی فراگیر و با توجه به تمام ابعادش انجام داد، و به ویژه بر عناصری که در شرایط کنونی برای ما کارآمد و سازنده باشد تاکید کرد. امروز دیگر بر همگان روشن شده که نادیده انگاشتن ایدئولوژیکِ غرب ساده لوحانه است. تمدن مدرن غربی وجود دارد و زورآور و نیرومند هم هست و دست بر قضا محتوایی کارآمد و سودمند هم دارد، اگر بتوان آن را درست فهمید و بر آن چیره شد و برای رسیدن به خویش از آن گذر کرد. در نهایت باید به این نکته توجه کرد که بازسازی سه شاخص پایه‌ی تمدن ایرانی در قلمرو هنر، به معنای ارج نهادن به تلاشهای هنرمندان - در هر حوزه و با هر سلیقه و متکی به هر چارچوب نظری - است، و به معنای تلاش برای در آمیختن هنر و خرد برقرار کردن پلی برای و امگیری‌های زاینده در میان این دو حوزه است، و به معنای نگرستن به موقعیت مرکزی زبان است و بهره‌برداری از اساطیری که در تار و پود تمدن ما تنیده شده‌اند. اساطیری که اگر به موقع شناسایی نشوند و تصاحب نگردند و به ابزاری برای نیرومند ساختن فرهنگمان تبدیل نشوند، ناشناخته می‌مانند و تسخیرمان می‌کنند و از تاب و توان می‌اندازندمان.

کتابنامه

طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۲.
میبدی، رشیدالدین فضل الله، کشف الاسرار و عدّه الابرار، ویرایش علی اصغر حکمت، انتشارات امیر کبیر،
۱۳۸۲.

هایدگر، مارتین، ساختن باشیدن اندیشیدن، در: هرمنوتیک مدرن، گزینش و ترجمه‌ی بابک احمدی و همکاران،
نشر مرکز، ۱۳۷۹.

Derrida, J. "Speech and Phenomena" and Other Essays on Husserl's Theory of Signs, trans. David B. Allison, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Benjamin, W. *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*, Harvard University Press, 1998.

Derrida, J. The Truth in Painting, trans. Geoffrey Bennington & Ian McLeod (Chicago & London: Chicago University Press, 1987).



مهر، ایشار و شکست تقارن

۱۳۹۴/۱۰/۲۹

برای دوستان مهربانم امیرحسین فصیحی و کسرا تهرانی، با شادباش چهلمین زادروز امیرحسین گرامی

مهر را در ایران باستان ایزدی رازورز و رازآموز می دانستند که تنها مغانی راز آشنا به آیین و کیش او دسترسی دارند و تنها با سیر و سلوکی پر رمز و راز چیرگی بر معنای نهفته در راه او ممکن می گشت. گویا ایرانیان دورانهای دیرینه چیزی کلیدی را درباره‌ی مهر دریافته بوده باشند، که ایزد نماینده‌اش را چنین پرابهام و معماگونه تصویر می کرده‌اند.

به راستی مهر چیست؟ چگونه مهر میان دو تن پدید می آید؟ با چه ساز و کاری می‌بالد و می‌تراود و گسترش می‌یابد؟ در چه شرایطی پایدار می‌ماند و چگونه است که گاه از میان می‌رود؟ آیا مهر همان ایشار است؟ آیا با عشقی که یکسره و یکسویه باشد همسان است؟ آیا این تصور درست است که مهر به بازی‌های فداکارانه‌ی بازنده/ برنده می‌انجامد؟ چه نوع ارتباطهایی در میان مردمان است که مهر را تشدید و تثبیت می‌کند و کجاست که مهر سست می‌گردد و درهم می‌شکند؟ آیا چهار متغیر قلبم (قدرت/ لذت/ بقا/ معنا) که در دیدگاه سیستمی زروان شالوده‌ی تمام کردارها و روندها به شمار می‌آید، چندان توانمند و کارساز هست

که مسیرهای مه گرفته و پرابهام تاخت و تاز مهر را نیز روشن سازد و نقشه‌اش را به دست دهد؟ آیا ساز و کاری عقلانی و مدلی روشن و شفاف درباره‌ی سیر تکامل مهر می‌توان بر ساخت؟ یا این که به راستی باید در قالبی اساطیری او را به ایزدی رازورز منسوب دانست و لب از گفتار درباره‌اش فرو بست؟

نخست: آیا ممکن است مهر با بازی‌های بازنده/برنده همراه باشد؟ مگر نه این که ایثار و فداکاری‌های منتهی به کاهش قلبم خویشتن نمود نمایان مهر به شمار می‌آید؟ پس چرا در دیدگاه زروان این تاکید هست که مهر همواره با بازی‌های برنده/برنده همراه است؟

مهر ایثار نیست و ایثار بر خلاف آنچه که می‌گویند، حسی عاشقانه و محبت‌آمیز نیست که به بازی بازنده/برنده بینجامد. مشهورترین نمود مهر و عشق که آن را به بازی‌هایی از این دست منسوب می‌کنند، مهر مادری است که انگار آشکارا با زیان مادر به سود فرزند همراه است. با این همه یکی انگاشتن مهر و مهر مادری و تحویل کردن یکی به دیگری نادرست است. در واقع چنین می‌نماید که مهر مادری شکلی بسیار کهن و بسیار ریشه‌ای از پدیداری تکاملی باشد که تنها در سطوح بالاتر پیچیدگی می‌بالد و به مهر راستین تبدیل می‌شود. از سوی دیگر، خود مهر مادری که ریشه و هسته‌ی مرکزی مهر است نیز به ناروا به بازی‌های ایثارگرانه‌ی بازنده/برنده فرو کاسته شده است.

عشق آمیخته با خودباختگی و شیفتگی، یا مهر سوزان و ایثارگرانه‌ای که گاه در مادران نمود عیانش را می‌بینیم، نماینده‌ی مناسبی برای مهر نیست و تنها صورتی به نسبت ساده، پیش‌تنیده و خودکار از آن را نشان می‌دهد. در میان این نمونه‌ها مهر مادری فراگیرترین و آشناترین صورت محبت است که از سویی ستودنی و ارجمند و ضروری است و از سوی دیگر اغلب با نادیده انگاشتن خویشتن به سود دیگری و تحمل رنج برای اهدای لذت به دیگری همراه است. رسم است که مهر مادرانه را عالی‌ترین و خالص‌ترین شکل از

مهر بدانند و صورت‌های دیگر مهر و محبت را به مهر مادرانه تحویل کنند و آن را مشتقی یا صورتی دگردیسی یافته از آن در نظر بگیرند. این برداشت به نظرم نادرست است. مهر مادرانه صورتی از مهر است که به یک ارتباط زیست‌شناختی ویژه در میان نسل قبل و بعد منحصر است. یعنی مهر مادرانه که همواره با ایثار و بازیهای بازنده/ برنده در سطح روانشناختی همراه است، پدیداری است که توسط رانه‌های روانشناختی اجبارآمیز و مدارهای پیش‌تنیده‌ی عصبی و ساز و کارهای تکاملی زیست‌شناختی برنامه‌ریزی شده و در پیوندی نمایان با سطح زیستی در قالبی گریزناپذیر اجرا می‌شود. مهر مادرانه و مشتق‌های دیگر آن که به محبت و همدلی میان اعضای یک خانواده مربوط می‌شود، نرم‌افزاری است که از انتخاب خویشاوندی^{۳۳} برخاسته و نسخه‌ای روانشناختی از یک ساز و کار بسیار دیرینه‌ی زیست‌شناختی است.

محاسبه‌ی سود و زیانی که مهر مادرانه را رقم می‌زند، در زمانی تکامل یافته که هنوز جوامع پیچیده‌ای مانند نظام‌های انسانی تکامل نیافته بوده‌اند. از این رو در میان چهار متغیر قلبم، مهر مادرانه و سایر اشکال رفتار ایثارگرانه‌ی پیش‌تنیده تنها بر اساس محاسبه‌ی بقا استوار شده‌اند. دستگاه ارزیابی کردارها که در حالت پایه تنها برای پیشینه کردن بخت بقای فرد و ژنوم میزان شده، قرار است تداوم محتوای اطلاعاتی سیستم زنده را بر محور زمان تضمین کند. از این رو در شکل پایه‌اش لذت را تنها در مقام سنج‌های برای اندازه‌گیری بقا به رسمیت می‌شناسد و تصمیم‌گیری‌ها را تنها بر پیشینه کردن بخت بقا متمرکز می‌سازد. بر این مبنا کردار ایثارگرانه‌ی مادری که فرزند را بر خویش ترجیح می‌دهد، یا کنش دلیرانه‌ی پدری که به بهای آسیب دیدن خویش از خانواده‌اش دفاع می‌کند، نه تنها در قالب بازی‌های بازنده/ برنده نمی‌گنجد، که نمونه‌هایی شاخص

³³ Kin selection

و کامیاب از بازی برنده/ برنده میان دو نسل است. یعنی آنچه که در نظامهای اجتماعی انسانی همچون ایثارگری‌های افراطی و انکار قلبم خویش جلوه می‌کند، اگر در چارچوب تکاملی‌اش و در بافت دیرینه‌ی ظهورش نگریسته شود، شکلی باستانی از محاسبه‌ی بنیادی‌ترین و قدیمی‌ترین متغیر مرکزی در سطوح سلسله مراتب پیچیدگی است.

در میان چهار متغیر قدرت و بقا و لذت و معنا که رفتار سیستمهای پیچیده‌ی انسانی را در چهار سطح فراز (سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی) رقم می‌زنند، بقا از همه قدیمی‌تر است. متغیرهای دیگر در گذر زمان و همگام با پیچیده‌تر شدن تدریجی سیستم بر دوش بقاست که قد راست می‌کنند و استقلال و کارکرد خودبنیاد خویش را به دست می‌آورند. مهر مادرانه و ایثارگری پدرانه و فداکاری برادرانه و سایر کردارهایی که امروز در بافت چهار متغیر قلبم به نظر بازنده/ بازنده می‌نمایند، در این بافت تکامل نیافته‌اند و ارزیابی کردن‌شان با معیارهایی دیرآیندتر و تازه‌تر خطاست. این الگوهای رفتاری به دورانی مربوط می‌شوند که دغدغه‌ی اصلی سیستمهای زنده تداوم بقا از نسلی به نسل بعد بوده و این الگوها چنان که زیست‌شناسان تکاملی نشان داده‌اند، به هیچ عنوان با انکار نفس همراه نیست و صورتبندی آشکار و نیرومندی از همان اصل بقاست. یعنی در این موارد اعتبار قلبم نقض نمی‌شود، چرا که اصولاً از این میان تنها بقاست که باید محاسبه شود و آن هم به درستی در این کردارهای فداکارانه پیشینه می‌شود.

آنچه که در مهر مادرانه و سایر اشکال فداکاری تکاملی ویژه است، غلبه‌ی مفهوم بقای ژنوم بر بقای فرد است. یعنی در اینجا به راستی با کاهش بقای فرد به سود افزایش بقای کدهای ژنتیکی‌اش روبرو هستیم که در قالب فرزندان تبلور یافته است. مادر برای نگهداری فرزند از بقای خود مایه می‌گذارد و در این میان همچنان به اصل بقا، یعنی ضرورت پیشینه کردن بقا «در کل» پایبند می‌ماند. با این همه، خالص‌ترین و برجسته‌ترین نمود از خود گذشتگی را در اینجا می‌توان یافت. چرا که بقا زیربنایی‌ترین متغیر مرکزی و پی و

پایه‌ی ظهور باقی متغیرهاست، و مهر مادرانه گذشتن از بقای خویش برای تضمین بقای فرزند را رقم می‌زند. کاری که در چارچوب محاسبات تکاملی بقا درست و سنجیده است و در راستای پیشینه کردن بقای «فرد + ژنومش» قرار دارد، اما در ضمن شدیدترین شکل نقض سود شخصی را نیز نشان می‌دهد و همان جایی است که «دیگری» اولویتی بیش از «من» پیدا می‌کند. به همین خاطر است که محبت مادرانه با اعتماد کودکانه پاداش می‌گیرد و زمینه‌ای می‌شود برای مهر فرزندان به مادران که بنا به محاسبات تکاملی نامتقارن است و با ترجیح بقای والد بر فرزند همراه نیست، اما با اعتمادی بیشتر در آمیخته است.

به خاطر ریشه‌ی تنومند و استوار مهر مادرانه و نیرومند بودن اعتمادی که تراوش می‌کند است که کردارهای اجتماعی می‌کوشند تا خود را بدان همسان سازند و در لفاف آن اعتمادی را به دست آورند که چسب انسجام سیستمهای اجتماعی است. رواج شعارهای ایثارگرانه و تمایل عمومی برای آن که رفتارهای برنده/برنده یا حتا برنده/بازنده را با برچسب ایثار و فداکاری تزیین کنند، از اینجا بر می‌خیزد. چرا که این تعبیر مهر مادرانه‌ای را به یاد می‌آورد که یکی از نمودهای استثنایی چیرگی منافع دیگری بر من را نمایش می‌دهد. نمودی که نقض سیطره‌ی قلبم بر ارزیابی کردارها نیست، اما به خاطر قدمت و تمرکزش بر بقا، شکلی بسیار ویژه از آن به شمار می‌آید.

از اینجا بر می‌آید که مهر مادرانه الگویی عام و پایه برای تمام اشکال مهر نتواند بود، هرچند بذر و خاستگاه تکاملی آن هست. به همان ترتیبی که بقا کهنترین شاخص در میان چهار متغیر مرکزی است، مهر مادرانه هم سنگواره‌ای باستانی از مفهوم مهر محسوب می‌شود. به همان شدتی که بقا ضرورتی بنیادین برای تکامل قدرت و معنا و لذت است، مهر مادرانه هم به بذری آغازین می‌ماند که سایر اشکال مهر از دل آن می‌رویند و توسعه می‌یابند. اما باز به همان ترتیبی که همگام با پیچیده‌تر شدن سیستمهای تکاملی سطوح روانی و اجتماعی و فرهنگی به استقلال کارکردی دست می‌یابند، و درست به همان شکلی که لذت از بقا و

قدرت از لذت و معنا از قدرت بر می‌خیزد و مستقل می‌گردد، مهر هم در کلیت خود از این شکل بنیادین و دیرینه مستقل می‌گردد و شکل‌هایی پیچیده‌تر و فربه‌تر از مهر مادرانه را نمایان می‌سازد. اشکالی که بر خلاف مهر مادرانه دیگر تنها بر بقا میزان نشده، بلکه کلیت قلبم را ارزیابی می‌کند و به حساب می‌آورد. در این معنا، مهر همواره با بازی‌های برنده/ برنده همراه است. ممکن است شکلی باستانی و دیرینه از مهر به دورانی مربوط شود که تنها بقا وجود داشته، و بنابراین این برنده/ برنده بازی کردن را تنها بر محور بقا محاسبه کند، و مهر مادرانه نمونه‌ای از این پدیده است. اما گذشته از این اشکال دیرینه‌ی تکاملی که زیربنایی زیست‌شناختی و سیم‌کشی‌ای اجبارآمیز و ساز و کار عصبی-هورمونی به نسبت ساده‌ای دارند، مهری که مردمان اغلب با آن سر و کار دارند هر چهار متغیر مرکزی را محاسبه و ارزیابی می‌کند و در پیوند با کلیت قلبم بازی‌های برنده/ برنده را مجاز می‌دارد و سه شکل دیگر بازی که باخت در آن تعبیه شده را طرد می‌کند.

اما اگر مهر ایثار و فداکاری نیست، پس چیست؟ اگر حتما مهر مادرانه نیز با محاسبه‌ی بقا همراه باشد، پس آیا مهر را در کل باید زیر سیطره‌ی قانون قلبم دانست؟ یا آن که مهر نیرویی است که محاسبه‌ی مرسوم قلبم را نقض می‌کند و به این خاطر ارجمند شمرده می‌شود؟

حقیقت آن است که یک دستگاه نظری زمانی نیرومند و تندرست است که بتواند شواهدی هر چه بیشتر را در یک مدل مفهومی هرچه ساده‌تر به مستدل‌ترین و منطقی‌ترین شکل صورتبندی کند. در دیدگاه زروان تنظیم کردارها بر اساس قلبم مبنایی است که هم توجیه و تفسیری روشن و سنجیدنی از کردارهای انتخابی و غیرانتخابی را به دست می‌دهد و هم میزان انحراف کردارهای اشتباه را مشخص می‌سازد و از این راه به یک آسیب‌شناسی کلان کردارهای انسانی و تعریف تله‌ها و راهبردها منتهی می‌شود. از این رو، اگر نیرویی مانند مهر به راستی اصل تعیین‌کنندگی قلبم برای رفتارها را نقض کند، باید قلبم را فرو نهاد و

متغیرهایی دیگر را بر گرفت که کردارهای برخاسته از مهر را نیز به درستی و دقت صورتبندی کند. یعنی اگر اصل قلبم در جایی نقض شود، این نشانه‌ی بی‌اعتبار بودنِ مدل نظری ما و نامهم بودن قلبم است، و نه ارج و اعتبار مهری که آن را نقض می‌کند. با این همه به نظرم کردارهای مهرآمیز نه تنها محاسبه‌ی قلبم را نقض نمی‌کنند، که عالی‌ترین و دوراندیشانه‌ترین شکل از ارزیابی آن را به دست می‌دهند.

آنچه که مهر را پدید می‌آورد و قوام می‌بخشد، جریان یافتن قلبم است. شالوده‌ی مهر به نظرم در الگویی از جاری شدن قلبم نهفته است که می‌توان آن را در دو کلیدواژه‌ی داد و دهش صورتبندی کرد. به نظرم ایرانیان که نخستین و مهمترین شناسندگان و تفسیرگران مفهوم مهر بوده‌اند، این دو مفهوم را می‌شناخته‌اند و با دقت و درستی در منابع کهن خویش بدان اشاره کرده‌اند. مشهورترین کاربرد در این مورد همان بیت‌های مشهور شاهنامه است که

فریدون فرخ فرشته نبود ز مشک و ز عنبر سرشته نبود

ز داد و دهش یافت این نیکویی تو داد و دهش کن، فریدون تویی

داد عبارت است از ارزیابی و سنجش قلبمی که میان من و دیگری رد و بدل می‌شود، به شکلی که توازن و تعادلی برقرار باشد در میان آنچه داده می‌شود و آنچه دریافت می‌گردد. به عبارت دیگر، آن شکلی از تبادل قلبم که با هم‌وزن و هم‌سنگ بودن بقا و قدرت و لذت و معنای جاری شده در من و دیگری همراه باشد، دادگرانه است. بدیهی است که این به معنای برابر بودنِ دو سو نیست. هیچگاه دو طرف ارتباط از موقعیت آغازین دقیقاً همسانی برخوردار نیستند. اندوخته‌ی قدرت و بقا و لذت و معنایی که در تجربه‌ی زیسته‌شان اندوخته‌اند متفاوت است و به منافع متفاوتی برای آفریدن قلبم دسترسی دارند که هم کیفیت و هم کمیتی ویژه و تکرارناپذیر را بر قلبمی که بر می‌سازند، حاکم می‌سازد. اگر قلبمی که در ارتباط انسانی زاده

می‌شود، بنا به این اندوخته‌ی آغازین و منابع به اشتراک نهاده شده‌ی دو طرف متعادل و منصفانه تقسیم شود، داد برقرار بوده و ارتباط دادگرانه بوده است، و دادگری هرگز با برابری همسان نیست.

این نکته که ایرانیان باستان مهر را ایزد عهد و پیمان می‌دانسته‌اند و او را ستیزنده با بیداد و نابود کننده‌ی دروغ‌زنان و ستمگران می‌دانسته‌اند، از آنجا بر می‌خیزد که داد به راستی مهر ایجاد می‌کند. کسی که دادگرانه رفتار می‌کند، به قلبی که در ارتباط نصیب دیگری می‌شود توجه دارد و آن را نیز همچون دستاوردِ قلبم خویش محاسبه می‌کند و درباره‌اش حساس است. از این روست که دادگری اعتماد و همدلی می‌زاید و به خلق مهر و دوام آن منتهی می‌شود.

صورت دیگری از زایش مهر که نیرومندتر و چالاک‌تر هم هست، به دهش مربوط می‌شود. دهش عبارت است از گذر کردن از تعادل دادگرانه، و بخشش قلبی بیش از آنچه که بنا به قانون داد به دیگری تعلق می‌گیرد. اگر در ارتباطی من از بخشی از قلبم خویش چشم‌پوشی کند و آن را به دیگری اهدا کند، شیوه‌ی دهش را در پیش گرفته است. دهش به نقضِ موضعی و کم‌دامنه‌ی قاعده‌ی بیشینه کردنِ قلبم شبیه است، اما با آن یکسان نیست. دهشِ راستین دو شرط دارد که از درغلتیدنِ آن به بازیهای بازنده/ برنده جلوگیری می‌کند. نخست آن که مانند تمام کردارهای مهربانانه‌ی دیگر، دهش به افزایش اعتماد و استواری ارتباطهای انسانی می‌انجامد و این در دراز مدت به سود هر دو طرف است. یعنی کسی که راه دهش را در پیش می‌گیرد، از سودی کوچک در اکنون می‌گذرد و آن را به دیگری واگذار می‌کند، با این محاسبه‌ی تکاملی (و اغلب ناخودآگاه) که دیگری هم در شرایطی مساعد چنین خواهد کرد. ممکن است دیگری چنین بکند یا نکند، اما در نهایت شمار کل مواردی که دهش با دهشی دیگری جبران می‌شود به قدری است که انجام آن را معقول و خردمندانه می‌سازد.

دومین شرط آن است که دهش به آسیب جدی به دهشگر منتهی نشود. دهشگر همواره از منابعی کلان و چشمگیر برای زایش قلبم برخوردار است و خود نیز اندوخته‌ای بزرگ از آن را در شکل هستی خویش گرد آورده است. از این رو مقداری از قلبم که مورد چشم‌پوشی و اهدا قرار می‌گیرد، چندان نیست که خدشه‌ای چشمگیر به دهشگر وارد کند. معمولاً کسی که دهش می‌کند نسبت به دریافت‌کننده‌ی آن از اندوخته‌ی قلبم بیشتری برخوردار است و حجمی از قلبم را به دیگری اهدا می‌کند که محرومیت از آن برای خودش تحمل کردنی باشد.

اگر دهشی این دو قاعده را نقض کند، نابخردانه و ناپایدار است و دوامی نخواهد داشت. یعنی کسی نمی‌تواند برای مدت طولانی آسیبهای ناشی از دهشهای کلان و خطرناک یا حضور دیگری‌های سودجوی آزمند را تحمل کند. اگر دهش محتوای قلبم من را به هر ترتیبی کاهش دهد، دیر یا زود ترک خواهد شد، خواه به خاطر جبران نشدن‌اش از سوی دیگری و خواه به دلیل فقر قلبم در من دهشگر.

دهش بر مهر می‌افزاید و پیوندهای میان من و دیگری را استوار می‌سازد. تا حدودی بدان خاطر که اعتبار و اقتدار دیگری را در مقام منبع بخشنده‌ی قلبم نشان می‌دهد، و تا حدی از آن رو که به شکلی ضمنی دیرپا بودن رابطه و حساب کردن دهشگر بر کناکش‌های درازمدت را نشان می‌دهد. با این همه دهش بی‌داد چندان جذاب نیست و به رفتاری هیجان‌زده و نامعقول و پیش‌بینی‌ناپذیر می‌ماند. به همان شکلی که دادگری خالی از دهش نیز محاسبه‌گرانه و سرد و ملال‌انگیز جلوه می‌کند. ترکیب و تعادل میان داد و دهش است که ارتباط میان من و دیگری را از نیروی گرمابخش مهر سرشار می‌سازد.

اگر به راستی کردار مهرآمیز محاسبه‌ی قلبم و مرکزیت آن را نقض نکند، با این مسئله روبرو می‌شویم که پس چرا کردارهای سنجیده‌ای که سود و زیان آن پیشاپیش محاسبه می‌شود، مهرآمیز نمی‌نمایند و در

افزودن بر مهر چندان کارساز نیستند؟ یعنی چرا اغلب کردارهای ایثارگرانه‌ای که انگار در غیاب محاسبه‌ی سود و زیان (به بیان زروانی یعنی محتوای قلبم) انجام می‌شوند، مهرآمیز قلمداد می‌شوند و مهر را افزون می‌کنند؟

چنان که گذشت، کردارهای مهرآمیز اصل مرکزی بودن چهار متغیر مرکزی قلبم برای تعیین کردارها را نقض نمی‌کنند. یعنی بر خلاف تصور مرسوم، و واژگونه‌ی آنچه که تبلیغ می‌شود، کردار ایثارگرانه و بازی‌های برنده/بازنده یا بازنده/برنده در کردار مهرآمیز جایگاهی ندارند. شعارهای پوشاننده‌ی انتخابها و توجیه‌کننده‌ی بازی‌های ناباب می‌کوشند تا با مدل‌سازی و رونوشت‌برداری از مهر مادرانه و تعمیم دادن‌اش به سطوح اجتماعی مشروعیتی برای بازی‌های بازنده/برنده ایجاد کنند و بازی‌های موازی برنده/بازنده‌شان را ارجمند و پذیرفتنی جلوه دهند. اما حقیقت آن است که همه‌ی رفتارهای وابسته به مهر راستین با بازی‌های برنده/برنده گره خورده‌اند و نشانی از نادیده انگاشتن محاسبه‌ی قلبم در آنها به چشم نمی‌خورد.

محاسبه‌ی قدرت و لذت و بقا و معنا امری ذهنی و مبهم و تفسیرپذیر نیست که در هرکس به شکلی انجام پذیرد و دستاورد و نتیجه‌اش نامعلوم و مبهم باشد. برعکس ارزش و قوت دیدگاه زروانی در آن است که چهار متغیر قلبم را چندان عینی و دقیق تعریف می‌کند که امکان صورتبندی و داوری درباره‌ی سنگینی گزینه‌های رفتاری را پیش از بروزشان فراهم می‌آورد. به این ترتیب هم به مدلی برای پیش‌بینی و فهم کردارهای انتخابی راه می‌برد و هم انحرافهای منظم از اصل قلبم را در قالب تله‌ها تحلیل می‌کند و به این ترتیب به آسیب‌شناسی روشنی هم درباره‌ی «من» دست می‌یابد.

بر مبنای این مدل می‌توان بقا را به صورت بخت تداوم یافتن فرد یا کدهای ژنتیکی‌اش در زمان تعریف کرد. متغیری که نمود بیرونی‌اش در افراد با شاخص‌هایی مانند تندرستی، توانمندی بدنی، و باروری تعیین می‌شود. لذت هم به لحاظ عصب‌شناختی برابر است با فعالیت شبکه‌ی عصبی پاداش در مغز که جایگاه

و مسیر و ناقله‌های عصبی مشخص و سنجش‌پذیری دارد، و گزارش خودآگاه «من»ها درباره‌اش هم می‌تواند در قالب سنجه‌ها و پله‌هایی از شدت صورت‌بندی و کمی شود. قدرت که به سطح اجتماعی مربوط می‌شود، با دایره‌ی انتخابهای رفتاری پیشاروی فرد به همراه احتمال تحقق گزینه‌ی انتخابی گره خورده است. این متغیر به دیگری‌ها و انتخابها و قدرت‌های ایشان هم متصل است و از این رو امری نهادی است که در سطح اجتماعی تعریف می‌شود. معنا که در میان متغیرهای یاد شده از همه مبهم‌تر می‌نماید و به سطح فرهنگی مربوط می‌شود، عبارت است از شمار و انسجام منش‌هایی که انتخاب یک کردار خاص را پشتیبانی می‌کنند. معنا در کل از شبکه‌ی ارجاع‌ها در یک نظام نمادین بر می‌خیزد. یعنی امری نشانگانی است که زبان طبیعی انسانی برجسته‌ترین نمود آن - اما نه تنها حالت‌اش - به حساب می‌آید. انتخاب هر کردار با ارجاع به شبکه‌ای از منشاها و محتوای معنایی‌شان ممکن می‌شود. هرچه شمار این منشاها پشتیبان یک انتخاب بیشتر باشد، محتوای معنایی‌شان به لحاظ حجم اطلاعات (بر حسب بیت) بالاتر باشد، و پیچیدگی روابط میان‌شان، یعنی ارجاع‌های درون شبکه‌ی منشاها متراکم‌تر باشد، معنای یک کردار بیشتر است.

با این حساب، همیشه وقتی کرداری انجام می‌پذیرد، شکست تقارنی انجام می‌پذیرد. یعنی «من» که موجودی خودآگاه و خودمختار و خوداندیش است، در میان طیفی از گزینه‌های رفتاری و از میانه‌ی دامنه‌ای از امکان‌های پیشارویش یکی را بر می‌گزیند و آن را به انجام می‌رساند. گزینه‌های رفتاری پیشاروی یک سیستم انتخابگر در حالت پایه و آنگاه که «از بیرون» نگریسته شوند، متقارن می‌نمایند. یعنی تفاوتی با هم ندارند و به لحاظ هستی‌شناختی فرقی نمی‌کند کدام یکی‌شان تحقق یابد. تنها «از درون» و در چارچوبی از گرایشهای سرشتی «من» است که این گزینه‌ها وزن و اعتبار متفاوت پیدا می‌کنند و تنها طی محاسبه‌ی این چهار متغیر قلبم است که تقارن می‌شکند و یکی از آنها برگزیده و باقی وانهاد می‌شود. «من» همواره برای بیشینه کردن محتوای قلبم خویش و دیگری‌های نزدیک به خویش است که تقارن را در هم می‌شکند و

انتخاب را اعمال می‌کند، اما ممکن است حساب و کتابش در این زمینه درست یا نادرست باشد و به کرداری سودمند یا زیانکار بینجامد.

چهار متغیر مرکزی از نظر پیوندشان با «من» و اتصالی که با اراده‌ی آزاد برقرار می‌کنند وضعیت همسانی ندارند. بقا بیش از همه در سخت‌افزار زیست‌شناختی انسان در تنیده شده است و با کمترین درجه از آزادی درآمیخته است. برخی از نیازها و خواستها که ضامن بقا هستند (مثل تنفس یا خوابیدن)، اصولاً مستقل از اراده‌ی انسانی و به شکلی خودکار جریان می‌یابند. یعنی شکست تقارنی باستانی، بدیهی و پیش‌تنیده را به نمایش می‌گذارند که مدارهای انتخاب آزادانه را دور می‌زند و به شکلی ضروری تحقق می‌یابد. برخی دیگر که نیازهای زیست‌شناختی اولیه را شامل می‌شوند (مثل گرسنگی و تشنگی) به قدری زورآور و نیرومند هستند که در شرایط محرومیت و تهدید بقا تنها تا حدودی و به شکلی محدود با اراده‌ی آزاد دستکاری یا مهار می‌شوند. حتا پیچیده‌ترین و نرم‌افزاری‌ترین لایه‌های سوگیری به سمت بقا (مثل میل به امنیت و میل جنسی) هم تا حدود زیادی مستقل از اراده‌ی آزاد کار می‌کنند و اینها همه باعث می‌شود که رفتارهایی مانند خوردن و خفتن و تنفس با شخصیت و هویت افراد چندان پیوند نخورد. یعنی مردمان معمولاً این رفتارها را به عنوان نمونه‌ای از رفتارهای انتخابی که از «من» دیگری برخاسته باشد، در نظر نمی‌گیرند و بر همین مبنا داوری‌شان درباره‌ی شخصیت و هویت دیگری را بر آن اساس استوار نمی‌سازند. لذت پیوندی استوارتر با انتخاب آزاد و اراده برقرار می‌کند، و پیوند قدرت با آن به خاطر درگیر شدن من با نهادهای اجتماعی و نظامهای اجتماعی تعویق لذت، حتا از لذت هم شدیدتر است. با این همه، معناست که اوج پیوند با اراده‌ی آزاد را نشان می‌دهد و آنچه که از این لایه بر می‌خیزد معمولاً سراسر است و مستقیم با هویت و شخصیت افراد پیوند برقرار می‌کند.

مهر حسی و عاطفه‌ایست که در رویارویی من و دیگری بر می‌خیزد. یعنی آنچه که به هویت و حضور دیگری مربوط می‌شود میزان و شدت و شکل مهر را رقم می‌زند. بر این اساس است که اگر بازی برنده/برنده‌ای بر اساس بقا استوار شده باشد، افزایش و کاهش چندانی در مهر پدید نمی‌آورد. در حالی که کردارهای آمیخته به معنا کاملاً در تعیین مهری که جریان می‌یابد تعیین‌کننده‌اند. این بدان معناست که ارزش عاطفی و هیجانی یک کردار، هرچه در پلکان سلسله مراتب پیچیدگی بالاتر می‌رویم بیشتر می‌شود. رفتارهای برخاسته از محاسبه‌ی بقا کمترین و کردارهای ناشی از سنجش معنا بیشترین محتوای عاطفی را پدید می‌آورند و بنابراین حدهای پایینی و بالایی ارتباط با مهر را رقم می‌زنند.

هرچه کرداری بیشتر با ماشین‌های زیست‌شناختی یا اجتماعی گره خورده باشد، کمتر از انتخاب آزادانه‌ی من برخاسته و بنابراین کمتر معنادار است و کمتر با حضور من پیوند برقرار می‌کند. سخت‌افزاری که در سطح زیستی کالبدهای زنده و در سطح اجتماعی نهادهای استومند جمعی را بر می‌سازند، ساز و کارهایی را در خود جای می‌دهند که به رفتارهای تکرار شونده، استاندارد، یکنواخت و همسان میدان می‌دهند و مسیرهایی جا افتاده و تخطی‌ناپذیر از شکست تقارن را به انتخابهای رفتاری تحمیل می‌کنند. ساز و کارهای پیش‌تنبه‌ی فیزیولوژیک در سطح زیستی، مسیرهای شرطی شده و جا افتاده‌ی لذت در سطح روانی، مدارهای استاندارد و سیاست‌زده‌ی قدرت‌مدار در سطح اجتماعی، و شبکه‌ی حاضر و آماده‌ی باورها و تعصب‌ها و ایدئولوژی‌ها در سطح فرهنگ ماشین‌هایی هستند که بر انتخاب من تاثیر می‌گذارند، آن را تعیین می‌کنند، و با مسخ کردن و برکننداش از متغیرهای درونزاد و شکست تقارن خودبنیاد، آزادی اراده را محدود می‌سازند و رفتار را پیش‌بینی‌پذیر و امن و رسمی می‌کنند و تکرار و ملال را بر آن مستولی می‌سازند.

در این بستر است که کردارهای خودجوش، خودخواسته، انتخابی، ویژه و یگانه ارج و اعتبار می‌یابند و دستمایه‌ی تشخیص حضور «من»ها قرار می‌گیرند. هرچه کردار من بیشتر به متغیرهای درونی خودش وابسته باشد و کمتر توسط این نظمهای بیرونی تنظیم شده باشد، حضور او در هستی زورآورتر و کردارهای او در شکل دادن به جهان پیرامونش وزین‌تر است. مهر در پیوند با حضور دیگری شکل می‌گیرد و می‌بالد و می‌شکوفد و از این رو با این رده از کردارها همراه و همنشین است.

شکل غایبی حضور، که همان درونزادترین و پرشورترین شکل انتخاب خودخواسته‌ی کردار باشد، به کرداری مربوط می‌شود که معنادار باشد، اما با شبکه‌ای جا افتاده و تثبیت شده از منشها هم اتصال برقرار نکند. اگر کرداری توسط من و تنها توسط من تعیین شده باشد، اگر متغیرهای حاکم بر گزیده شدن یک رفتار یکسره در اندرون من نهفته باشد و انسجام سیستم درونی من چندان چشمگیر باشد که بر همه‌ی ماشین‌های اجبار کمین کرده در هر چهار لایه‌ی فراز غلبه کند، آنگاه کرداری رخ می‌نماید که «فرشگردساز» است. یعنی به نوسازی هستی دامن می‌زند. اینها کردارهایی هستند که تکیه‌گاهشان تنها من است و با پشتوانه‌ی این گرانیگاه اهرمی را برای از جا تکان دادن هستی در دسترس من قرار می‌دهند. مهر بیش و پیش از هرچیز در حضور من‌هایی حاضر می‌بالد و می‌شکوفد که میخ هستن خویش را بر هستی کوبیده باشند، و کردارهای فرشگردساز نماد حضور من‌های راستین و نمود تاثیرشان بر هستی هستند.

کردار راستین و فرشگردساز رفتاری یکه و یگانه است. تکینگی این کردار از آنجا بر می‌خیزد که «من» هنگام دست یازیدن بدان در اینجا و اکنون حضوری تمام و کمال دارد. به همان ترتیبی که اینجا و اکنون امری تکینه و تکرارناپذیرند، کردار برخاسته از من برنشسته بر اینجا و اکنون نیز چنین است. حضور من به پیوندش با «آن»ای مربوط می‌شود که در نقطه‌ای از همگرایی زمان و مکان مجال هستی می‌یابد. این نقطه‌ی

دیرپا همان است که اکنون بر زمان و اینجا بر مکان را رقم می‌زند. ماشین‌های اجبار که در هر چهار سطح فراز کردار را تعیین می‌کنند و آزادی انتخاب را فرسوده می‌سازند، این کار را با برساختن مکانی هندسی و زمانی خطی به انجام می‌رسانند. به این ترتیب حضور من به هنگام برکنده شدن او از اینجا و اکنون و مسخ شدنش در محوری مصنوعی از زمان-مکان بر باد می‌رود و کردارهای او نیز به همین ترتیب به شبکه‌ای از مدارهای کالبدی-عصبی-نهادی-منشی فرو کاسته می‌شود.

مهر در چنین شرایطی می‌پژمرد و از میان می‌رود، چرا که با برهوتی انباشته از من‌های مسخ شده روبرو می‌شود که انتخابهای رفتاری‌شان خودمدار و درونزاد نیست و حضوری نمایان و ملموس در هستی ندارند. مهر تشنه‌ی حضور آن دیگری‌ایست که به من بنگرد و حضور من را به رسمیت بشناسد. حضور من به حضور دیگری وابسته است و تنها دیگری‌ای که حاضر باشد می‌تواند من را به حضور فرا بخواند و آن را دوام بخشد. از این روست که گره خوردن چشم‌ها به هم در ظهور عشق و تداوم مهر نقشی چنین برجسته ایفا می‌کند. چرا که دیدن سراسرترین و آشکارترین شیوه‌ی تشخیص حضور است.

درجه‌ی حضور من در دیگری‌ها بر اساس کردارهایشان آشکار می‌شود. من در معرض کردار دیگری قرار می‌گیرم و بسته به آن که این کردار تا چه پایه خودخواسته و خودبنیاد و درونزاد باشد، حضور دیگری را لمس می‌کند و به همین ترتیب توسط حضور دیگری لمس می‌شود. تماس من با کردار من دیگری که حضوری استوار و تاثیرگذار دارد، راهی است برای استوار شدن حضور من و اثرگذاری من بر هستی. حضور امری واگیردار است که از من به دیگری نشأت می‌کند. من و دیگری در پیوند با هم همچون ظرفهای مرتبط اندوخته‌ی خویش از هستی را رد و بدل می‌کنند و به این ترتیب خویشان را از دیگری و دیگری را از خویش سرشار می‌سازند. حضور اصولاً امری شبکه‌ایست. یعنی در حضور دیگری است که نمود می‌یابد. چرا که در

حضور دیگری و با نقض نظامهای اجبارِ برخاسته از دیگری است که امکانِ حضورِ داشتنِ خودبنیاد فراهم می‌شود.

دیگری‌ها هستند که شبکه‌ی بدن‌های زنده، مدارهای عصبی لذت، مسیرهای جریان یافتن قدرت و رمزنگاری معنا را به امری ممکن تبدیل می‌کنند، به همان ترتیبی که می‌توانند آن را به مرتبه‌ی چیزی تکراری و هنجارین و مسخ شده نیز فرو بکاهند. من در هنگامه‌ی رویارویی با دیگری‌هاست که گوهر درونی خویش را بروز می‌دهد و شدتِ حضورِ خویش، یعنی درجه‌ی خودبنیاد بودنِ انتخابه‌های رفتاری‌اش را نمایان می‌سازد. دیگری‌ها بسترِ ظهورِ حضورِ هستند و به سنگ محکی می‌مانند که من‌های راستین و خودبنیاد را از من‌های پوک و پوچ و توخالی تمیز می‌دهند.

دیگری در این معنا هم زمینه‌ساز حضور من است و هم آن را مسخ می‌کند و از میان می‌برد. من در همسایگی دیگری هم با احتمالِ هنجار شدن و گم و گور شدن در کوره‌راه‌های غیاب رویاروست و هم بختِ ورود به جاده‌ی حضور و ایستادن بر پای خویش را به دست می‌آورد. در این میان، مهر با حضور همراه است و در حضور معنا می‌شود. مهر شکلی ویژه از بازی‌های برنده/برنده است که با افزودن بر بقا و قدرت و معنا و لذتِ خویش و دیگری گره خورده است. اما شکلی ویژه از این افزایش را نشان می‌دهد که با حضورِ خالص و درخشان پیوند دارد. هر بازی برنده/برنده‌ای لزوماً مهر نمی‌زاید، چرا که بازی‌های فراوانی از این دست را می‌شناسیم که طی ساز و کارهایی تکاملی در روندهای هنجارین و ماشین‌های اجبار نهادینه شده باشند. بازیهای برنده/برنده در جریان انتخاب طبیعی باقی می‌مانند و پایداری سیستم‌ها را افزون می‌کنند و از این رو طبیعی است که در نهایت آنها برنده‌ی میدان تکامل باشند. با این همه تنها جزئی ناچیز از این بازی‌ها هستند که با حضور گره خورده‌اند. تنها گوشه‌ای کوچک از این اندرکنش‌های سودمند برای من و دیگری

است که از خواستی درونزاد و انتخابی شخصی بر می‌خیزد و شکل هستی من و دیگری - هردو- را دگرگون می‌سازد. کردارهای فرشگردسازی که از حضور من بر می‌خیزند عنصر پایه‌ی این ارتباط جادویی هستند.

مهر را ایرانیان ایزد پیمان می‌دانستند و چنین نیز هست. چرا که مهر همواره به بازی‌های برنده/برنده پیوند خورده است و این بازی قواعدی دارد که شکل می‌گیرد و نهاده می‌شود و توسط دو سوی ارتباط پاس داشته می‌شود، تا مهر بماند و ببالد. اما مهر گذشته از این، نماد خورشید هم بوده است. خورشیدی که نورافشان است و درخشان و گرما و روشنی و هستی می‌بخشد و حضور را نمایان می‌سازد. مهر از این رو پیوندی روشن با روشنایی دارد و در حضور است که حاضر است. مهر نیرویی است که زمان کرانمند شمارش‌پذیر و تکرار شونده‌ی خطی را به زروان بیکرانه‌ی ورجاوند بدل می‌سازد. چرا که حضور تنها در این درنگ شگفت‌انگیز حاضر است. به همان ترتیبی که اکنون امری یکه و تنها و ناوابسته به محور زمان است، و به همان شکلی که اینجا مستقل از مدارهای جغرافیایی و چارچوبهای نقشه‌بردارانه حضور دارد و هست، من برنشسته بر اینجا و اکنون نیز مستقل از قالبهای تکرار شونده و هنجارین به مرتبه‌ای فرازپایه و بلندمرتبه از حضور دست می‌یابد، که در زمان-مکان خطی و هندسی نشانی از آن نمی‌یابیم.

اینجا-اکنون امری یگانه و تکینه است. هیچ‌اکنونی دوباره تکرار نمی‌شود و هیچ‌اینجایی بار دیگر تحقق نمی‌یابد. از این رو کردارهای گره خورده با اینجا-اکنون نیز یگانه و تک و تنها هستند. حضوری که از این کردارها تراوش می‌شود و فرشگردسازی‌ای که به دنبال‌شان می‌آید و هستی را دگرگون می‌سازد، ناشی از پیوندشان با بیکرانگی زروان-وای است، یعنی همان که نیاکان‌مان در قالب باد مقدس و زمان ورجاوند بزرگ‌شان می‌داشتند.

مهر بیش و پیش از هر چیز از دل این آخشیج مینوچهر زاده می شود. این عنصر هستی شناختی بنیادین و این گوهری تکرارناپذیر حضور که در اینجا-اکنون پنهان شده است، عاملی است که کردار پیش پا افتاده‌ای را از به مرتبه‌ی فرشگردسازی بر می کشد و یک من را از میان من‌های بسیار متمایز می سازد و حضورش را برجسته می سازد. مهر همان شیوه‌ی نگاه کردن به من ویژه‌ایست که در تمایز از دیگری‌ها، در اینجا و اکنون حضور دارد و حضور نگرنده به خویش را تضمین می کند.

مهر در این معنا امری انباشتی است. اما همچون سایر سیستم‌ها انباشتی از چیزهای همسان و تکرارپذیر نیست. مهر سیستمی است پیچیده و بالنده که اجزاء و عناصرش یگانه و منحصر به فرد هستند. رخدادهایی که میان من و دیگری بروز می کند تنها آنگاه مهرانگیز و مهرآمیز هستند که با حضور آمیخته باشند و از همین راه خصلتی یکتا و تکرارناشدنی به خود می گیرند هر آنچه که تجربه‌ی دیگری را به امری تکراری و هنجارین تبدیل کند، مهر را از میدان به در می کند و آن را ویران می سازد. از این روست که قراردادهای تجاری و حقوقی مهر میان شریکهای همدل را کم می کند و ازدواج از مهر میان زن و مرد می کاهد. چرا که این تضمین‌ها که به سودای تثبیت مهر و تداوم بخشیدن به قلبم افزاینده‌اش ابداع شده‌اند، با اسیر کردن روندی آزاد و سرکش و یکتا در قفس زمان-مکان کرانمند و قواعد هنجارین‌اش، آن را فرسوده و افسرده می سازند و رمق‌اش را می گیرند.

مهر از شکافتن تقارن میان انتخابهای رفتاری آغاز می شود. مهر پیامد لمسِ حضوری است که من‌ای ویژه در مرکز آن نشسته است. مهر همچون همه‌ی چیزهای دیگر سیستمی است که هستی دارد، یعنی ساختاری دارد و اجزائی و ساز و کارهایی و محاسباتی. پشتوانه‌ی مهر محاسبه‌ی قلبم است، اما محاسبه‌ای ویژه و خاص که در شرایطی ویژه و خاص تحقق می یابد. مهر سیستمی سرکش و بالنده و پیچیده است که از توالی رخدادهای منحصر به فرد، از زنجیره‌ی رویارویی‌های من‌ای ویژه با دیگری‌ای ویژه، از پیوستار

حضورهای یگانه‌ی پیاپی زاده می‌شود. ژیل دلوز و گتاری زمانی از پیکرهای بی‌اندام (bodies without organs) سخن می‌گفتند، بی‌آن که نمود و بروز عینی ملموسی برایش به دست دهند. قرن‌ها پیش از ایشان حافظ دقیقاً به همین معنی اشاره کرده و معنای مورد نظر را با دقت و عینیتی چشمگیر در پیوند با مفهوم مهر چنین نشان داده بود:

هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

حافظ به درستی حضور دیگری را به خلعتی و جامه‌ای (تشریف) مانند کرده که «من» را در بر می‌گیرد و در خود فرو می‌پوشاند و آن را از هستی و حضور سرشار می‌سازد. اما جالب آن است که این من‌ای که موضوع مهر دیگری قرار می‌گیرد، «قامت بی‌اندام» است، یعنی پیکری بی‌عضوهای تکرار شونده و منظم و تشخیص‌پذیر. پیکره‌ای مهر را حمل می‌کند و به جریان می‌اندازد، من‌ای است همچون من حافظ که با هنجارها و قواعد برونزاد و اجبارآمیز ناسازگار است و یکتا بودن ویژه بودن‌اش به قامت بی‌اندami می‌ماند که ناساز هم هست. اما این قامت ناساز بی‌اندام در ضمن پذیرنده‌ی خلعت دلدار هم هست. یعنی ارتباط مهرآمیزی که از حضور دیگری بر می‌خیزد و به من جریان می‌یابد، در کنار ناسازگاری‌ها و بی‌اندام بودن کالبد مهر، و تا حدودی به خاطر این خصلت آن، پدیدار می‌شود و می‌زاید و می‌بالد.

ایرانیان باستانی مهر را ایزدی می‌دانستند که هزار چشم و ده هزار گوش دارد. چرا که حضور را گوشها و چشمها در می‌یابند و برای داشتن مهر به دیگری، باید حضور او را دریافت. مهر است که باعث می‌شود دل‌داده در حضور دلدار سراپا گوش و همه‌تن چشم شود. چرا که حضور دیگری است که به شکلی تکرارناپذیر و یگانه در اکنون و اینجا ظاهر می‌گردد و لمس می‌شود. چشم و گوش نماد دریافتن و پاس داشتن حضور دیگری است. به همان ترتیبی که دست نماد کردار و کنش فرشگردساز است. نه حضور من

بی حضور دیگری ممکن است و نه حضور دیگری بی حضور من. برنشستن من و دیگری بر اینجا و اکنون رمزی است که تنها با همنشینی‌شان ممکن می‌شود. در این حضور آمیخته است که چشمها و گوشهای دو تن با هم یکسان می‌شود، چرا که حضوری خودخواسته و درونزاد است که از درهم آمیختن دو حضور نتیجه می‌شود. کردار فرشگردساز نیز چنین است، چون در میدانی پدیدار می‌گردد و صدور می‌یابد که دیگری‌ای در آن مقیم است. در این زمینه است که دست من و دست دیگری، یعنی کردار فرشگردساز من و دیگری با هم در می‌آمیزد. از هم‌آغوشی این کردارهای خودبنیاد آن حضورهای راستین است که مهر زاده می‌شود و دوام می‌یابد، و از این روست که مهر با گره خوردن چشم به چشم آغاز می‌شود و با دست دادن و فشردن دستان راست تثبیت می‌شود و عینیت می‌یابد.

مهر شکست تقارنی است که در عین رعایت محاسبه‌ی قلبم، از آن فراتر می‌رود. مهر منطقی و عقلانیتی دارد که خردی فراتر از عقل روزمره دارد، چرا که با پرش جسورانه به میدان اعتماد همراه است. مهر دلباختگی به حضوری راستین در دیگری است، و داد و دهشی که اعتماد می‌زاید و همدلی می‌افزاید و از همان نخست به قماری سترگ می‌ماند که باخت در آن تاب آوردنی و برد در آن سرنوشت‌ساز است. مهر داو بستنی است اندیشیده و خطر کردنی خردمندانه، چرا که «عشق است و داو اول بر نقد جان توان زد».

مهر امری ساختنی و زورکی نیست، چرا که از عاطفه و هیجان زاده می‌شود و در میدانی از آمیختگی عقل حسابگر نیمکره‌ی چپ و شور سرکش نیمکره‌ی راست ریشه می‌دواند. مهر امری ضد عقل و نابخردانه نیست، اما به عقلانیت محاسبه‌گر هم محدود نمی‌شود. مهر از تعادل و همگرایی همه‌ی نیروهای جاری در من زاده می‌شود و از این روست که با حضور پیوندی چنین ژرف برقرار می‌کند. مهر پدیداری است جوشنده و پویا که راه خود را می‌پوید و مسیرهای ناشناخته و ناگذشته‌ی نوینی را می‌پیماید. مسیرهایی که تنها یک

بار پیمودنی هستند و بیراهه‌هایی که میان‌برهایی ناگهانی و تکرارناپذیرند. از این روست که مهر با راستی و راستگویی همراه و هم‌سرشت است.

ایرانیان باستان مهر را ایزدی بزرگ می‌دانستند که رخساری زیبا و سیمایی رنگین و باشکوه دارد. خورشیدی که عهد و پیمان را نمایندگی می‌کند و بر گردونه‌ای همچون جنگاوران بر لشکر دروغ‌زان می‌تازد. مهر در دل جای داشته است، بی‌آن که خانه‌ی خویش در سر را از دست بدهد. مهر معنادار است و بزرگترین زاینده‌ی معنا در تمام تمدن‌هاست، با این همه هرگز در دستگاه‌های معنایی و نظامهای نشانگانی محدود و محصور نمی‌شود. هرچند آنها را می‌زاید و از آنها فراتر می‌رود. مهر بر محاسبه‌ی متغیرهای مرکزی قلبیم تکیه کرده و در حریم آن است که گردونه‌ی درخشان خود را پیش می‌تازد. با این همه به این محاسبه‌ها محدود نمی‌شود و با داوهای جسورانه از آن در می‌گذرد. چرا که مهر با حضوری جنگاورانه در هستی مترادف است، و تنها با این شکل از حضور است که اقتدار لازم برای به رسمیت شمردن دیگری، و برای دیدن حضور دیگری فراچنگ می‌آید، و من جز در این آوردگاه هستی نتواند داشت.



چگونه متقاعد می‌شوم؟

۱۳۸۷/۳/۸

۱. نوشتارهای زیادی در مورد فن بلاغت و استدلال حقوقی نوشته شده است، که هدف از آن آموزش روش متقاعد ساختن دیگران است. به همین ترتیب، متون زیادی در تبیین چگونه متقاعد شدن مردمان در شرایط گوناگون نگاشته شده، که در قالب روانشناسی، منطق، نقد ادبی، یا فن خطابه جای می‌گیرند. با این وجود، من تا به حال متنی ندیده‌ام که کسی آن را در مورد متقاعد شدن خودش نوشته باشد. دلیل، شاید این باشد که مردم معمولاً تمایلی ندارند در بحث با دیگران متقاعد شوند، یا شاید هم درکِ چگونگی متقاعد شدن خود، دشوارتر از شیوه‌ی متقاعد ساختن دیگران باشد.

از دید من، این دلیل اخیر از همه مهمتر است. وقتی دوستی بعد از بحثی به نسبت طولانی، دید نمی‌تواند در موضوع مورد نظرش مرا متقاعد کند، از من خواست تا در چند سطر قواعدی را که تحت آن متقاعد می‌شوم بنویسم. در ابتدای کار، قضیه به نظرم خیلی ساده آمد. خوب، معلوم است دیگر، حرف باید منطقی باشد، باید مستند باشد، باید کارآمد باشد، و... تا پذیرفتنی گردد. اما وقتی تصمیم گرفتم با صداقت و دقت پرسشی را که از من پرسیده بود جواب دهم، دیدم قضیه بسیار دشوارتر و پیچیده‌تر از این حرفهاست.

در نتیجه، این نوشتار را تنها به عنوان مقدمه‌ای، یا شاید حاشیه‌ای در این مورد می‌نویسم، که چگونه متقاعد می‌شوم. پیشکشی کوچک برای شاهد، و شاید برای تمام دوستان دیگری که سخنی را صادقانه و با نیت اصلاح خطایی در من عنوان می‌کنند، و گوشی ناشنوا برایش می‌یابند.

۲. در نخستین نگاه، پنج متغیر آشکار و واضح وجود دارد که گوشزد کردنش ضرری ندارد ولی آنقدر بدیهی است که نیازی به شرح دادن در موردش نمی‌بینم.

سخنی مرا متقاعد می‌کند که منطقی باشد. یعنی در چارچوب مفهومی منسجمی بیان شده باشد، و سر و ته معلوم و روشنی داشته باشد. معلوم باشد بر مبنای چه اصول موضوعه‌ای استوار شده، و پله‌های استنتاج مفاهیم و گزاره‌ها از آن نیز در آن روشن باشد. البته هر حرفی که چنین باشد به نظرم متقاعد کننده نیست، اما "ارزش فکر کردن" را دارد و می‌توان با آن وارد بازی "قبولش کنم یا نه؟" شد.

دومین متغیر، آن است که مستند باشد. یعنی پایش روی زمین باشد. به ویژه در مورد حرفها، نقدها و پیشنهادهایی که تغییر رفتاری در من را توصیه می‌کنند، این برایم بسیار مهم است که حرفی که می‌شنوم به داده‌های عینی و مستندات ملموس و قابل مشاهده‌ای مربوط باشد و به اموری واقعی و تجربه شده یا تجربه شدنی ارجاع دهند.

در نتیجه، سومین متغیر آن است که حرف مورد نظر کاربردی باشد. یعنی در عالم واقع قابل اجرا و عملیاتی باشد و به نتایجی ملموس منتهی شود. این بدان معناست که حرفهایی که از جنس نقد و بازخورد هستند یا در موردی خرده‌گیری می‌کنند، اگر با پیشنهادی عینی و روشن همراه باشند، بسیار به دلم می‌نشینند و احتمال این که همان پیشنهاد یا مشتقی از آن را عملی کنم، بسیار زیاد می‌شود.

چهارمین متغیر آشکار و روشن، آن است که به مسئله‌ای مربوط باشد که برای من مهم است. به خصوص در مورد سخنهایی که به خود من مربوط می‌شود، این که موضوع مورد نظر سخنگو با آنچه از دید من مسئله است همخوانی داشته باش، اهمیت دارد. بسیاری از چیزها برای دیگران اهمیت دارد، اما برای من مسئله نیست. به عنوان مثال، - چون این روزها زیاد بحث این موضوع با رفیقان پیش می‌آید، - ازدواج کردن و تشکیل خانواده دادن برای من مسئله نیست. این قضیه برای من موضوعی است که در قالب یک انتخاب شخصی با دلایلی روشن و معلوم صورتبندی شده است. شاید بسیاری از دوستانم فکر کنند من با ازدواج نکردن یا بچه‌دار نشدن چیز مهمی را در قلمرو زندگی اجتماعی، یا تکامل زیستی از دست می‌دهم، اما این موضوع برای من چندان مسئله نیست. بنابراین دامنه‌ی توجهی کهنتر این موضوع می‌کنم به نسبت محدود است.

از سوی دیگر، مثلاً چیزی مانند حقیقت برای من مسئله است. یا بسیاری از مفاهیم اخلاقی که شاید برای بیشتر مردم حل شده باشد، برای من مسئله‌ای گشوده و مهم محسوب می‌شود. از این رو هرچه حرف به مسائل مهم از دید من مربوط‌تر باشد، آمادگی بیشتری برای شنیدنش دارم و راهبردهای پیشنهاد شده را مشتاقانه‌تر اجرا می‌کنم.

پنجمین متغیر روشن، آن است که سخن مفهوم باشد، یعنی منظور گوینده به درستی برایم روشن باشد، در قالب مفاهیم و استعاره‌هایی مبهم و چند پهلو صورتبندی نشده باشند، و دارای تناقض درونی نباشد. به عبارت دیگر، چیزی مرا متقاعد می‌کند که پیش از بیان شدن، خود گوینده را به روشنی متقاعد کرده باشد. تا اینجای کار معلوم شد که این رده از سخنان مرا اقناع می‌کند: اگر سخنی منطقی، مستند، کارآمد، مهم (یعنی مرتبط با مسائل من)، و روشن باشد.

۳. وقتی از این متغیرهای ساده بنگریم، به ویژگیهایی می‌رسیم که ساختاری هستند و به چارچوب و منظر بیننده مربوط می‌شوند. در اینجا هم سه عامل مهم وجود دارد که باعث می‌شود بحثی برای من متقاعد کننده بنماید.

نخست آن که، سخن مورد نظر با چارچوب عمومی درک من همخوانی داشته باشد. اگر اصل موضوعی به کار گرفته شده در تدوین سخنی، مورد قبول من نباشد، یا مبنای منطقی چارچوبی که سخن از درون آن صادر می‌شود را قبول نداشته باشم، متقاعد هم نمی‌شوم. به عنوان مثال، اگر کسی با تکیه بر اصل موضوعه‌ای مانند "جبرگرایی"، یا "مطلق بودن اخلاق" یا تقدیس درد و رنج " با من وارد مکالمه شود و گزاره‌هایی را برایم ارائه کند که مستقیماً از این اصول موضوعه مشتق شده‌اند، کلیت بحث او را رد می‌کنم، چرا که مبانی نظری او را قبول ندارم و بنابراین مشتق‌های نزدیک و سراسر منتهی به آن را نیز نمی‌پذیرم.

دوم: در شرایطی که چارچوب نظری گوینده با مال من متفاوت است - که تقریباً همواره هم چنین است، - سخن گوینده، باید بتواند به شکلی در چارچوب نظری من فهمیده شده و در آن جذب شود. یعنی اگر سرمشق نظری‌ای وجود داشته باشد، که آن را به درستی فهمیده باشم، و آن را همچون امکانی موازی با مدل نظری خود به رسمیت بشناسم، و با این وجود گزاره‌ها و مفاهیم برآمده از آن را نتوانم در مدل خودم ادغام کنم یا فهم نمایم، آن حرف را نخواهم پذیرفت. برعکس، اگر چارچوب نظری‌ای را قبول نداشته باشم، اما پیامدهایی از آن را در زمینه‌ی ادراک خود فهم کنم و به شکلی آن را در این زمینه پیوند بزنم، امکان متقاعد شدنم در آن مورد افزایش می‌یابد.

سوم: در صورتی که حرف مخاطب، موضوعی یا مسئله‌ای را به شکلی صورتبندی کند، که خودم یک صورتبندی نیرومندتر - به معنای کارآمدتر، منطقی‌تر، منسجم‌تر، و شامل و جامع‌تر - از آن را داشته باشم، طبیعی است که نظریه‌ی رقیب را نپذیرم. یعنی یک عامل مهم - که معمولاً در بحث با دوستان تعیین کننده

است، - آن است که دلیل متقاعد نشدن من آن است که مدلی دیگر برای اندیشیدن در مورد موضوع دارم و در آن مدل به تفسیری متفاوت و رقیب از مسئله و روش حل آن دست می‌یابم، که بنا بر متغیرهایی که حرفش را زدیم، بر پیشنهاد طرف مقابل ارجحیت دارد.

به این ترتیب، اگر قرار است حرفی مرا متقاعد کند. باید این ویژگیهای ساختاری را داشته باشد: نخست آن که بر اساس چارچوب نظری قابل قبولی پرداخته شده باشد، و پیش فرضهای اصلی نگرش من در مورد هستی را نقض نکند. دوم آن که بتواند در زمینه‌ی نظری من و پارادایمی که از درون آن دنیا را می‌بینم، جذب شود و معنا یابد، و سوم آن که رقیبی نیرومندتر نداشته باشد.

۴. چند اندرز برای دوستانی که می‌خواهند مرا متقاعد کنند:

به نظرم اگر این کارها انجام شود، روند متقاعد شدن من تسهیل می‌گردد.

نخست: حرفهای خود را در قالبی منسجم و منطقی و سازمان یافته مرتب کنید و با شفافیت و روشنی ابرازش کنید.

دوم: از پرداختن به نکات حاشیه‌ای، تاکید بر نکات مثبت یا منفی‌ای که کارآیی ندارند، و ارجاع به داده‌های ناکارآمد بپرهیزید.

سوم: در ابتدای کار برای راهنمایی من و تمرکز یافتن خودتان، سر و ته بحث، و مقدمه و نتیجه را به طور مختصر بگویید و بعد مسیر اثبات آن را و استدلال در آن راستا را بپیمایید.

چهارم: راهبردهای عملیاتی پیشنهاد کنید. فراموش نکنید که من هنوز- و با تمام وجود- زیست شناس باقی مانده‌ام. بنابراین تا می‌توانید به داده‌های عینی و مستند ارجاع دهید و در پی روشهای آزمودنی و ادعاهای محک زدنی باشید. جزئی و دقیق سخن بگویید و ارتباط سخنتان را با هدفی که در نظر دارید روشن سازید.

پنجم: اگر تفسیری متفاوت با برداشت من از موضوع به دست می‌دهید، آن را در دقیق‌ترین و بهینه‌ترین شکل ممکن صورتبندی کنید. اگر می‌بینید آن را نمی‌پذیرم، از من بخواهید تا تفسیر خود را به همین ترتیب در آن مورد بیان کنم، و بعد دلایل برتر دانستن برداشت خودتان را ذکر کنید. بگویید چرا تفسیر شما نیرومندتر و کارآمدتر از برداشت من است، و آزمونها یا راهبردهایی برای اثبات این برتری پیشنهاد کنید.

۵. این موارد در متقاعد شدن یا نشدن من هیچ تاثیری ندارند. بنابراین بیهوده در پی استفاده از آنها

نباشید:

اول آن که در قلمروی متقاعد شدن یا نشدن - که امری شناختی و معرفتی است، - برای من چندان مهم نیست که انگیزه و دلیل شما برای بیان حرفتان چیست، و چقدر در این زمینه صداقت دارید. یعنی تنها به خود سخنتان و برداشتتان کار دارم و اگر به نظرم درست باشد، حتی اگر با توهین‌آمیزترین بیان صورتبندی شده باشد، یا با رذیلانه‌ترین انگیزه‌ها بیان شده باشد، آن را خواهم پذیرفت.

دوم آن که در این حیطة، این که چند بار یک حرف را تکرار کنید، یا از چه کسانی نقل قول کنید، برایم اهمیتی ندارد. نقل قولها و برداشتهای دیگران در این حوزه تنها به عنوان داده‌ی خام برای من مهم هستند، نه سندی برای اعتبار یک نظر. این بدان معناست که اگر تمام مردم دنیا بدون دلیل گزاره‌ای را قبول داشته باشند، و من یک دلیل برای نپذیرفتن آن داشته باشم، آن را نخواهم پذیرفت، و برعکس، اگر اجماعی عمومی ولی نامستدل در مورد یک نقیض موضوع وجود داشته باشد و من یک دلیل مستدل برای قبول آن داشته باشم، قبولش خواهم کرد.

سوم آن که وقتی در حوزه‌ی حقیقت سخن می‌گویم، جنبه‌ی زیبایی‌شناسی و اخلاقی موضوع را به حالت تعلیق در می‌آورم. یعنی وقتی دارم در مورد درست بودن یا نبودن یک مفهوم داوری می‌کنم، اصلاً به

این که این موضوع چقدر نیک یا بد است، و زشتی و زیبایی اش به چه پایه است، کاری ندارم. به همین ترتیب داوری های زیبایی شناسانه ام را، و اخلاقی ام را، وقتی در این زمینه ها می اندیشم، از محتوای شناختی شان به طور موضعی جدا می کنم. به عبارت دیگر، اگر روزی این پرسش برای من مطرح شود که "بهترین راه برای به قتل رساندن کودکان بیگانه کدام است؟"، نخست جواب پرسش را به طور عقلانی پیدا می کنم، و بعد در مقام داوری اخلاقی این کار را نکوهش می کنم.

چهارم این که وقتی سخنی را در این زمینه واری می کنم، به این که چه کسی این حرف را زده کاری ندارم. یعنی چندان فرقی نمی کند که آن را از یک بچه ی عقب مانده، یا دانشمندی با شهرت جهانی شنیده باشم.

تمام اینها بدان معناست که وقتی در مورد متقاعد شدن در باب یک سخن می اندیشم، می کوشم تا بر خود حرف و این که چقدر پذیرفتنی است تمرکز کنم، و به طور منظم تمام شاخ و برگهایی را که به زمینه ی ظهور آن و انگیزه های بیانش مربوط می شود، حذف می کنم.

۶. ارتباط یک آدم با یک سخن، سطوحی متفاوت دارد که متقاعد شدن، به آن شکلی که دوستم از من خواسته، سطحی بسیار تیز و افراطی از آن است. متقاعد شدن بدان معناست که یک منظومه از گفتارها، دلایل، شواهد و اندیشه ها به طور منسجمی مورد واری قرار گیرند، و به طور یکپارچه و به صورت یک رای یگانه پذیرفته شوند. متقاعد شدن در یک زمینه، از این رو، حرکتی جدی و معنادار در قلمری شناخت است.

اما ارتباطهای دیگری هم با سخن ممکن است. من نیز مانند همگان، بر طیفی از شیفتگی تا بی اعتنایی با سخن برخورد می کنم. در یک سر این طیف، ممکن است شیفته ی زیبایی یک سخن — مانند اشعار بیدل —

شوم، یا در زمینه‌ای عملی یا نظری متقاعد شوم، و در سوبیه‌ی دیگر این طیف، سخن را شایسته‌ی توجه و صرف وقت نمی‌یابم. اما در میانه‌ی این طیف، زمینه‌ای وجود دارد که سخن به شکلی قوی یا ضعیف بر من تاثیر می‌گذارد. در این میان سخنهایی وجود دارند که من آنها را رد می‌کنم، اما در جریان انکارشان، چیزهایی جدید در مورد شیوه‌ی استدلال خودم می‌آموزم. همچنین سخنهایی دیگر هستند که مرا متقاعد نمی‌کنند، اما چیزهایی را به من نشان می‌دهند، و نکته‌هایی تازه را به من یاد می‌دهند. در همین زمینه، سخنانی هم هستند که "مرا تکان می‌دهند". قوی‌ترین شکل تکان خوردن از یک سخن، البته آن است که حقانیت آن را بپذیرم و آن را باور کنم. اما سطوحی دیگر از تکان خوردن هم وجود دارند که بخش مهمی از آنها اصولاً عقلانی نیستند و در قلمروی عاطفی و هیجانی جای می‌گیرند. این بدان معناست که در کل، تاثیر سخن بر من - و به گمانم بر همه‌ی مردمان - دو بعد متمایز دارد. در یک لایه، بحثی شناختی مطرح است که تنها به خود سخن و پیکربندی منطقی و روند استدلالی آن مربوط می‌شود. در لایه‌ای دیگر، زمینه‌ی ظهور سخن و عوامل انسانی مربوط بدان قرار می‌گیرند. این لایه، تاثیر عاطفی و هیجانی بر جای می‌گذارد و به گرایش یافتن یا نیافتن نسبت به یک حرف، یا دلپذیر نمودن یا ننمودن یک حرف منتهی می‌شود.

بگذارید در این مورد بیشتر توضیح بدهم.

سخنی که با صداقت و درستی و با نیتی خیر و نیک بیان شود، بر من تاثیرگذار است. نه به لحاظ ماهیت سخن، بلکه به دلیل زمینه و شرایط بیان سخن. به همین ترتیب، این که چه کسی چه حرفی را کی و چگونه بگوید، برایم اهمیت زیادی دارد. اما نه به عنوان سنجش برای محک زدن حقانیت سخن، که تنها به عنوان متغیری تعیین کننده در این که چقدر "دلم می‌خواهد" آن حرف را "بشنوم". (نه این که چقدر به دلایل عقلانی "ناچارم" آن را "بپذیرم")

در همین راستا، سخنی که به زیبایی صورتبندی شده باشد، بر من تاثیرگذار است. در گذشته، مردمانی بودند که با شنیدن بیتی از شعری یا سخنی سترگ، جان می‌دادند و نمونه‌های زیادی از این سکت‌های هیجانی بر اثر شیفتگی نسبت به زبان در تاریخ تصوف وجود دارد. در کل ارتباط من با زبان به شکلی است که آن را محور هستی‌شناسانه فرض نمی‌کنم و تا حدودی به پیروی از سالکان ذن، تعلیقش را در بخش عمده‌ی موقعیتهای رفتاری ضروری می‌دانم. با این وجود، تاثیرگذاری چنین شگرف زبان را درک می‌کنم و حتی به لاف زیبایی‌شناختی در بسیاری از موقعیتهای آن را می‌پسندم و بازتولیدش می‌کنم.

بنابراین، اگر می‌خواهید از شنیدن سخنتان "لذت ببرم"، و به باز شنیدن آن مشتاق باشم، با زبانی زیبا، با صداقت، و در زمینه‌ای مناسب و همدلانه آن را بگویید. آنگاه تعجب نکنید از این که همدلانه سخنانتان را شنیده‌ام، و شما را و سخنتان را چنین فراوان دوست داشته‌ام، و با این وجود آن را نپذیرفته، و متقاعد نشده‌ام!



مرزبندی بانوپوچ کرمان

پیش درآمد

شاید بعدها زمانی ما را در چشم‌اندازی تاریخی همچون عصری به یاد آورند که به خاطر تنوع آرا و افکار ویژه است. انبوه آرا و اندیشه‌های رنگارنگی که در گوشه و کنار پرورده و رویداده است، چشم‌اندازی پیچیده و لایه لایه را در سپهر فرهنگی ایجاد کرده و کار اندیشمندانی که دست اندرکار آفریدن منشی نو و نگاهی تازه هستند را دشوار کرده است. از سویی چون چنین آفریننده‌ای باید در هر گام مراقب باشد تا سخنان و کلیدواژگانش با آنچه در نحله‌های دیگر رواج دارد، اشتباه گرفته نشود. از سوی دیگر بدان دلیل که تنوع افکار زمینه‌ساز کشمکش و اختلاف نظر است و این خود به خود ورود به میدان اندیشه را به فعالیتی شبیه به نبرد گلا دیاتورها تبدیل کرده است.

مجموعه‌ای از نوشتارهای کوتاه که با عنوان مرزبندی می‌نگارم، شاید بعدها بسط یابد و به نقدهایی جاندارتر تبدیل شود. اما در ابتدای کار و اکنون که دست به نگارش‌شان برده‌ام، هدف‌شان تنها مشخص کردن مرزهای اندیشه‌ی من با خوشه-معناهای رایج در ایران امروز است. این مرزبندی از سویی با روشن ساختن نقاط نقدپذیر در این جریانهای فکری انجام می‌پذیرد، و از سوی دیگر با تعیین موضع و موقعیت منظومه‌ی

فکری‌ام در قبال‌شان تکمیل می‌شود. از این رو هر نوشتار از این مجموعه یک نظرگاه دارد که در آن جریانی فکری و دارندگانش توصیف و ارزیابی و داوری شده‌اند، و بعد از آن بخش کوتاهتری به نام قدمگاه می‌آید که در آن موقعیت خود را نسبت به ایشان تعیین کرده‌ام و نقاط شباهت را تفاوت را تصریح نموده‌ام.

منظورم از نوپوچ انگاران گروهی پرجمعیت و پراکنده است که بدنه‌ی فضای فکری جامعه‌ی ایران امروز را زیر سیطره‌ی خود دارند. با این وجود ایشان سازمان یافتگی مشخصی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند، و به همین دلیل هم با نامی رسمی شناسایی نمی‌شوند. من در اینجا برچسب نوپوچ‌انگاران را به ایشان منسوب ساختم تا بر سویه‌ای فلسفی در کلام‌شان تاکید کنم، هرچند این سویه معمولاً نااندیشیده و غیرصریح است.

نوپوچ‌انگاری شکل غالب از موضعگیری نظری در میان روشنفکران امروز ایران است. ایشان کسانی هستند که از تا حدود زیادی خویشتن را از سنت و قید و بندهای دینی رها می‌دانند و معمولاً برای اثبات این موضوع از آرا یا کردارهایی که دقیقاً ضد چارچوبهای مقرر شرعی است هواداری می‌کنند. بیشترشان هوادار پر و پا قرص تمدن مدرن و دوستدار کشورهای پیشرفته‌ی غربی هستند و بخش عمده‌ی عمر اکثریت عظیمی از ایشان به تلاش برای مهاجرت به کشورهای غربی صرف شده است. به همین دلیل هم شمار زیادی از ایشان امروز در خارج از ایران سکونت دارند، هرچند همچنان بدنه‌ی جمعیتی‌شان در ایران زمین مستقر است. نوپوچ‌انگاران هیچ چارچوب و دستگاه فلسفی‌ای را قبول ندارند و قاعده و اصل اخلاقی‌ای را رعایت نمی‌کنند. گریزشان از دستگاه‌های فلسفی را به آزاداندیشی و بی‌اخلاقی‌شان را به رهایی تعبیر می‌کنند. اما در ضمن، معمولاً به شکلی سطحی، ناسازگار و نامنسجم، از طیف بسیار وسیعی از اندیشمندان و نمایندگان دستگاه‌های فلسفی گوناگون نقل قول می‌آورند. از این رو چنین می‌نماید که جلال و جبروت نام فیلسوفان

و ادیبان و دانشمندان غربی شیفته‌شان می‌کند. با این وجود ارتباطشان با ایشان به نقل قول کردن‌هایی معمولاً سطحی محدود است و از ایشان تک جمله‌هایی را در یاد دارند، و نه موضع‌هایی فکری و دستگاه‌هایی نظری را. به همین دلیل هم نقدی جاندار درباره‌ی ایشان در چپته ندارند و همه را بی‌تمایز نکوهش می‌کنند و نادرست می‌پندارند و همزمان از همه‌شان هم نقل قول جملات قصار گواه می‌آورند. از این رو به نظرم دلیل پایبند نبودن‌شان به یک دستگاه فلسفی منسجم و روشن، و موضع نداشتن‌شان در برابر اندیشمندانی چنین متفاوت، تنبلی‌شان در خواندن عمیق آثار ایشان است، و نه وسواس در آزاداندیشی یا پایبند آرای دیگران نشدن.

درباره‌ی نظام اخلاقی نیز چنین است. ایشان معمولاً دستگاه‌های اخلاقی سنتی را به خاطر تنگناها و محدودیت‌هایش نفی می‌کنند و نظام‌های اخلاق مدنی مدرن را احتمالاً به خاطر ناآشنایی با مبانی فکری آن، به شکلی سطحی می‌ستایند، اما رعایتش نمی‌کنند. این اخلاق‌گزیزی هم از مبنایی اندیشیده و تاملی بر نمی‌خیزد، بلکه گویا به سادگی از سودجویی‌های موضعی و غفلت از لزوم تکیه به زیربنایی برای اخلاق روزانه برخاسته باشد. نوپوچ‌انگاران درباره‌ی تعلیق احکام اخلاقی شعار می‌دهند، اما ترکیبی از ساده‌لوحانه‌ترین قواعد اخلاق مدنی مدرن و تنگ‌نظرانه‌ترین احکام اخلاق سنتی را در اندرون دارند و بر مبنای آن درباره‌ی همگان قضاوت‌هایی می‌کنند که هم شتابزده است و هم معمولاً نکوهشگرانه.

به این ترتیب نوپوچ‌انگاران به خاطر پایبند نبودن‌شان به هیچ قاعده و اصلی در زمینه‌ی شناخت و اخلاق، به پوچ‌انگاران شباهتی دارند. اما از زیربنای نظری و چارچوب فکری منسجم ایشان برخوردار نیستند و کنده شدن‌شان از سنت و بافت هنجارین اجتماع، بیشتر عارضه‌ای تاریخی و پیامد آشوبی جامعه‌شناختی است، تا دستاورد نقدی درونزاد و تامل‌آمیز. تردید و شک ایشان درباره‌ی اعتبار آرا و عقاید، از بدبینی عمومی‌شان درباره‌ی همه چیز بر می‌خیزد و دنباله‌ی نقدی مستمر و سنجیده نیست. نوپوچ‌انگاران بر همین

مینا به تمام آرا و اندیشه‌ها و اصول می‌تازند و همه‌ی باورها و اصول را مردود می‌دانند، بی‌آن که دلیل این ابطال را بدانند یا آن را با بافت منسجمی از نقدها پشتیبانی کنند.

نوپوچ‌انگاران زاده‌ی شرایط ویژه‌ی جامعه‌ی ایران امروز هستند. رده‌بندی کردن‌شان در قالب گروهی با برجسب ویژه و به خصوص منسوب کردن‌شان به پوچ‌انگاری، که به هر صورت مکتبی فلسفی و اندیشه‌مدار است، شاید نادرست بنماید. اما این نزدیک‌ترین الگوی فکری و رفتاری است که به ایشان یافته‌ام. نوپوچ‌انگاران معمولاً جوان هستند. بیشترشان از زادگان دهه‌ی پنجاه خورشیدی هستند و هرچه به دهه‌ی هفتاد نزدیکتر می‌شویم، شمار و شدت‌شان افزایش می‌یابد. بیشترشان به طبقه‌ی متوسط اقتصادی و فرهنگی تعلق دارند. شهرنشین هستند و سبک زندگی‌شان مدرن است. بیشترشان تحصیل دانشگاهی دارند و بنابراین با ارکان تمدن مدرن و غول‌های فکری برسازنده‌ی آن آشنایی مقدماتی‌ای دارند. معمولاً هنر مدرن را بر هنر سنتی ترجیح می‌دهند و بیشترشان از ادبیات پارسی و شعر کهن ابراز انزجار می‌کنند و به خصوص ترجمه‌های اشعار اروپاییان را با شیفتگی می‌خوانند و بندهایش را تکرار می‌کنند. نسبت به هویت ایرانی و در کل هر نوع هویتی بدبین هستند و از همان ابتدا از جستجوی هویتی خودساخته و خودمدارانه دست شسته‌اند. معمولاً باورهای دینی‌شان را حفظ کرده‌اند، اما برای آن که به خود و دیگران اثبات کنند که از دام شرع رهیده‌اند، در نوشیدن الکل و تفریح‌های سبکی که خلاف شرع می‌پندارندشان، افراط می‌کنند. با این وجود معمولاً در سنین بالاتر و بعد از بحران میانسالی بار دیگر به دامان دین باز می‌گردند. معمولاً نحله‌های فکری مدرنی مانند مارکسیسم را که بافتی فرقه‌ای و ایمانهایی دین‌واره را بازتولید می‌کند را می‌پسندند، هرچند در آن مورد نیز مطالعه‌ی عمیقی نمی‌کنند و بیشتر استفاده از خزانه‌ی واژگانش را به عنوان نمایشی روشنفکرانه در زندگی روزمره‌شان در نظر می‌گیرند. گاهی هم به خرافه‌های نوینی مانند طالع‌بینی و انرژی‌درمانی و چیزهایی مشابه با این پناه می‌برند.

نوپوچ‌انگاران معمولاً جبران‌گار هستند و به همین دلیل از همان ابتدا امکان بهبود وضع بشر را منتفی می‌دانند. نگاهی بسیار بدبینانه نسبت به جریانهای سیاسی و اجتماعی دارند و همه را دسیسه‌های قدرتهایی بزرگ و جهانی می‌دانند که به مرتبه‌ای استعلایی برکشیده شده‌اند و کارکردی همچون شیطان در ادیان ابراهیمی را بر عهده گرفته‌اند. جبرگرایی ایشان گاه توسط برداشتهای سطحی علمی (زیست‌شناسی و ژنتیک) پشتیبانی می‌شود و گاه با نقل قولهایی به همان اندازه سطحی از فیلسوفان غربی آراسته می‌شود. نتیجه‌ی آن، توجیه بی‌عملی و پرهیز از کنش فعال و برنامه‌مند اجتماعی است. این جبرگرایی به طرد امکان پیشرفت فردی نیز منتهی می‌شود. از این رو بیشتر نوپوچ‌انگاران از نظر موقعیت اجتماعی وضعیتی متوسط دارند و بعد از سپری کردن سنین نوجوانی و تثبیت فکرشان در قالب نوپوچ‌انگاران، دستاورد چشمگیر و درخشانی در کارنامه‌شان دیده نمی‌شود.

نوپوچ‌انگاران به نوعی اختلال دوقطبی خودشیفتگی - عقده‌ی کهرتی دچار هستند. ایشان از سوی خود را برترین و رهاترین «من» دنیا می‌دانند. ویژگیهای نیکِ اغراق‌آمیزی را به خود نسبت می‌دهند و به خصوص از نظر هوشمندی و زیرکی و تیزبینی لافهای گزاف می‌زنند. در عین حال، شاید به خاطر همان جبران‌گاری و سستی‌ای که به دنبال دارد، با ناتوانی و ضعفهای شخصیتی گوناگون دست به گریبان‌اند و این را نیز درک می‌کنند. از این رو کردارشان به نوسانی غریب در میان ستایش خویشتن و تحقیر دیگران شباهت دارد. نوپوچ‌انگاران به شکلی پیشینی امکان حضور سازنده و نیرومند در عرصه‌ی عمومی را محال پنداشته‌اند. امید بریدن از دستیابی به یک نظام فکری منسجم و انکار ضرورتِ برخورداری از دستگاہی فلسفی و اخلاقی، باعث شده تا برای ورود به عرصه‌ی فرهنگ و آفریدن چیزی سودمند در آن با اختلالی بنیادین مواجه باشند. نوپوچ‌انگاران می‌کوشند تا این ناتوانی و نارسایی را با تولید افراطی بدگویی‌های پیچیده درباره‌ی دیگران، و ستایش ضمنی از خویشتن جبران کنند. این بدگویی‌ها از آنجا که فاقد یک زیربنای نظری منسجم است، دوام

و بقایای ندارد و در دریای فرهنگ به خیزابه‌هایی آلوده می‌ماند که می‌آیند و می‌روند، اما منظره‌ی عمومی این دریا را ناخوشایند می‌سازند و چه بسا که ماهیانی را نیز در این میان بیمار و نابود سازند.

اگر بخواهم معیاری عینی برای تشخیص نوپوچ‌انگاران به دست دهم، به حضور سه الگوی رفتاری در غیاب چهار پشتوانه‌ی نظری ملازم آن اشاره می‌کنم. نخست، برخوردار نبودن از یک نظام فکری و فلسفی منسجم و یک چارچوب قاعده‌مند برای پشتیبانی اخلاق، در غیاب احساس نیاز برای چنین چیزی. نوپوچ‌انگاران هسته‌ی مرکزی منسجم و اندیشیده‌ای برای «من» ندارند. برای توجیه این غیاب هم ضرورتش را نادیده می‌گیرند، این عارضه را همچون رهایی و آزادی از قالبهای محدود فکری قلمداد می‌کنند، و یا به تازگی با بهره‌برداری ناقص از آرای پسامدرن‌ها، اصولاً امکان وجود آن را انکار می‌کنند.

دوم آن که نوپوچ‌انگاران جبرگرا هستند و دیدی بسیار بدبینانه درباره‌ی انسان و جهان دارند. به همین دلیل هم نوعی تلخی و ناگواری در لحن و سخن و سبک زندگی‌شان دیده می‌شود. این تلخی و انفعال جبرانگاران به غیاب کنشی هدفمند و اراده‌مدار و دیرپا منتهی می‌شود. یعنی نوپوچ‌انگاران از مرتبه‌ی «من»‌ای که مرکزدار و هدفمند و قاعده‌مدار باشد عزل شده‌اند و به همین دلیل هر آرمان بزرگی را طرد می‌کنند و پایبندی به هر برنامه‌ی درازمدتی را برای زندگی به ریشخند می‌گیرند. سردرگمی برای ایشان برنامه است و اسیر جریان حوادث تصادفی بودن، به نوعی جهت و امتداد خرافی ارتقا می‌یابد.

سوم آن که بخش بزرگی از ایشان به اشتباه تمدن مدرن را چارچوبی بی‌برنامه و ناهدفمند می‌دانند که آزادی مطلق خود را با گسستن از دین به دست آورده است. این امر باعث می‌شود شیفتگی ایشان نسبت به تمدن مدرن، همچنان امری سطحی باقی بماند. ایشان به قواعد سودمدارانه و غیرانسانی نهفته در بطن این تمدن انتقادی ندارند، و ارکان مسیحی و متافیزیکی مدرنیته را نادیده می‌گیرند. اگر هم انتقادی هم داشته باشند، آن را از درون این تمدن و در قالبی مانند مارکسیسم طرح می‌کنند که خود به شدت به همین سودانگاری

و متافیزیک آلوده است. به این ترتیب ایشان نکوهشگر تمام نمودهای تمدن ایرانی هستند، و شیفتگی شان نسبت به مدرنیته را همچون جایگزینی برای آن پیشنهاد می‌کنند، بی آن که هیچ یک را به درستی بشناسند.



دباره‌ی چرنذیات پست مدرن

خردنامه همشهری، شهریور ۱۳۸۵

نوشته شده در: ۱۳۸۵/۶/۷

۱. زمانی که نشریه متن اجتماعی (Social Text) در شماره تابستان ۱۹۹۶. م خود مقاله‌ای از فیزیکدانی گمنام به نام آلن سوکال را منتشر کرد، هیچکس این مقاله را یک شوخی علمی تلقی نکرد. مجله متن اجتماعی یکی از معتبرترین نشریاتی است که مقالاتی را در زمینه نظریه‌های پسامدرن به چاپ می‌رساند، و به همین دلیل هم شمار زیادی از فیزیکدانان و دانشمندان حرفه‌ای عرصه علوم تجربی با آن سر و کار ندارند. از این رو، چنین می‌نماید که هیات تحریریه از دریافت مقاله فیزیکدانی که به کمک مکانیک کوانتوم در صدد رد تمام عناصر اثبات‌گرایانه علوم انسانی بر آمده بود، خوشحال شده باشند. این خوشحالی بدان پایه بود که باعث شد تا از محتوای مقاله و توجه نقادانه بدان غفلت کنند.

عنوان مقاله سوکال، به قدر کافی به محتوای طنزآمیزش دلالت می‌کرد، عنوان خواندنی و تقریباً

نامفهوم این مقاله این بود: "تجاوز از مرزها: به سوی تاویلی متحول‌کننده از گرانش کوانتومی."

سوکال در این مقاله ادعا کرده بود که مفاهیمی مانند فضا، زمان، و نیرو، در مکانیک کوانتوم جدید وضعیتی

نسبی و وابسته به ناظر پیدا کرده‌اند و از این رو باید این مفاهیم را و از همه مهمتر، عینیت فیزیکی‌شان را

اموری نسبی و ذهنی پنداشت. مقاله سوکال، انباشته از اظهارنظرهای پرطمطراق اما بی‌محتوا بود، که از شکلی

کاریکاتورگونه و افراطی از ساخت‌گرایی اجتماعی^{۳۴} دفاع می‌کرد. در این مقاله از مفاهیمی ریاضی -مانند توپولوژی و خمینه‌ها- و فیزیکی -مانند میدان گرانش- برای توضیح مفاهیمی کاملاً بی‌ربط استفاده شده بود. این کار، به ضرب و زور ارجاع به شمار زیادی از متفکران پسامدرن ممکن شده بود. چرا که پانوش‌ها و نقل‌های مکرر از آثارشان به مقاله شکل و شمایل علمی می‌بخشید و شبهه علمی بودن را در مورد برخی از گزاره‌های بی‌سر و ته آن ایجاد می‌کرد.

سوکال، پس از پذیرفته شدن مقاله‌اش، و انتشار آن در این مجله، چند پی‌نوشت بر آن منتشر کرد و ادعا کرد که کل این مقاله را به عنوان یک شوخی نوشته و قصدی جز رسوا کردن ادبیات متظاهرانه پسامدرن‌ها نداشته است. این پی‌نوشت‌ها، یک شبهه جنگ و جدلی نظری را برانگیختند و سوکال را در کانون داغ بحث‌هایی پردامنه در مورد تعریف پسامدرنیسم، روش‌شناسی علمی، ماهیت حقیقت، و تفاوت علوم انسانی و تجربی قرار دادند.

سوکال برای پاسخگویی به بحث‌هایی که در اطراف شوخی مشهورش درگرفته بود، با همراهی ژان بریمون کتابی نوشت به نام "فریبکاری‌های روشنفکرانه"^{۳۵}، که اکنون زیر عنوان "مزخرفات پست مدرن"، با ترجمه‌ای خوب و کیفیتی قابل قبول به بازار کتاب ایران ارائه شده است.

۲. من در مورد بحثی که سوکال به راه انداخته، و شوخی جالبی که انجام داده، بی‌طرف نیستم. از این

رو پیش از اظهار نظر در مورد کتاب سوکال، باید موضع خود را در این زمینه روشن سازم.

³⁴ Social constructivism

³⁵ Intellectual impostures

نخست آن که نگارنده با سوکال یک وجه اشتراک اصلی دارد، و آن هم این است که بخش عمده‌ی دوران تحصیل دانشگاهی خود را به فراگیری شاخه‌ای از علوم پایه - زیست‌شناسی - گذرانده است. از این رو دغدغه‌های علمی سوکال در مورد دقت علمی و وسواسی را که برای دستیابی به حقیقتی آزمایش‌پذیر و شفاف و روشن به خرج می‌دهد، درک می‌کند و در بسیاری از این زمینه‌ها با وی توافق نظر دارد.

دوم آن که نگارنده از دیدگاهی جامعه‌شناختی نیز به موضوع حقیقت می‌نگرد و در این زمینه برداشتی افراطی و مرزی دارد. یعنی به چارچوب سیستمی در جامعه‌شناسی علاقه‌مند است و به ویژه به کاربردهای رادیکالی که در آثار متفکرانی مانند لومان و دلوز یافت می‌شود، دلبستگی دارد. از این رو، نسبت به برخی از آرای پسامدرن‌ها درباره‌ی نقد محوریت سوژه و تخریب فراروایت‌ها دیدی موافق - هرچند نقادانه - دارد.

سوم آن که نگارنده سرگرم انجام کاری است که مورد نقد سوکال و بریمون است. یعنی می‌کوشد تا با وامگیری از مفاهیم دقیق علوم طبیعی، و تعمیم راهبردهای علمی "سخت" - به ویژه در چارچوب نظریه سیستم‌های پیچیده - به افق‌هایی نو در حوزه‌های "نرم‌تر" علوم انسانی دست یابد. از این رو، نقد سوکال بر تعمیم‌های نا به جای مفاهیم علمی در قلمروهایی غریبه، برای نگارنده هشدار دهنده و مهم است.

از این رو، به ناگزیر آرای سوکال را از زاویه‌ای بسیار خاص واری خواهم کرد. زاویه‌ی دید زیست‌شناسی که به عینیت علمی و دقت مفاهیم و شفافیت استدلال‌ها بسیار اهمیت می‌دهد، و در عین حال با دیدگاهی جامعه‌شناسانه نیز گره خورده است که نقدهای ساخت‌گرایانه بر عینیت امر اجتماعی و تردیدهای افراطی در مورد بداهت امور شهودی را می‌پذیرد. از چنین دیدگاه دوگانه - اما به گمانم منسجم و خودسازگاری - است که درباره‌ی مزخرفات پست مدرن خواهم نوشت.

۳. عنوان فرعی کتاب سوکال و بریمون، "سوءاستفاده منظم روشنفکران پست مدرن از علم" است، و این عنوانی بسیار بیانگر و برازنده است. دو نویسنده کتاب با دقت و روشنی شایان تقدیری، از آرای متفکران مشهور پسامدرن گواه‌هایی آورده‌اند تا ابهام، کژفهمی، تظاهر، و گاه فریبکاری را در آثارشان افشا کنند. سوکال و بریمون به روشنی در برابر نویسندگان پسامدرن موضع دارند و این موضع را با صراحت در ابتدای کار طرح می‌کنند. بحث‌های ایشان در مورد برخی از نامدارترین نویسندگان پسامدرن، گاه به ریشخند نزدیک می‌شود، و از این رو ساخت کتاب حالتی جدلی و مبارزه‌جویانه دارد.

ترجمه فارسی کتاب، با پیش‌گفتار نویسندگان بر ویراست دوم چاپ فرانسه و انگلیسی کتاب آغاز می‌شود که در آنها این دو نفر چکیده‌ای از نقدهای مخالفانشان را ذکر کرده‌اند و به طور مختصر به آن پاسخ داده‌اند. خلاصه کلام ایشان، این حرف معتبر است که منتقدان سوکال و کسانی که از حقه او خشمگین شده‌اند، به جای پرداختن به روند استدلال وی و رد منطقی نظراتش، به موضوعاتی بی‌ربط مانند انگیزه‌های پنهانی وی، خصوصیات روانی یا اجتماعی‌اش، یا دلیل علاقه‌اش به این موضوع خاص چسبیده‌اند. این نوع شبه‌نقدهای جایگزین، به همراه توهین، ترفندهایی هستند که از دید سوکال و بریمون برای کوبیدن آرای ایشان مورد استفاده قرار گرفته است، و به راستی ربطی به محتوای اندیشه‌هایشان ندارد. سوکال و بریمون به کار بستِ نا به جا، ناکارآمد، و جسته و گریخته و نامنسجم مفاهیم و واژگان علمی از سوی نویسندگان پسامدرن انتقاد وارد می‌کنند و آن را همچون ترفندی برای جلب اعتبار و احترام علمی ارزیابی می‌کنند. ایشان این کار را با نقل قول از آثار پسامدرن‌ها انجام می‌دهند، و توضیح‌هایی بسیار ساده و پیش پا افتاده در مورد مفاهیم به کار گرفته شده و دلایل نابسندگی و نابه جا بودنشان به دست می‌دهند. نقد این روند استدلال به دلایلی منطقی و بافتی مشابه نیاز دارد، و این که این دو کیستند و چه کاره‌اند و چرا این عقاید را دارند، ربطی به بحث ندارد.

پیکره اصلی کتاب "مزخرفات پست مدرن"، از ده فصل تشکیل شده، که هشت تا از آنها به نقد آرای متفکران پسامدرن می‌دازد. کسانی که در این کتاب آماج نقد واقع شده‌اند، عبارتند از لاکان، کریستوا، ایریگاری، لاتور، بودریار، دلوز و گتاری، و ویریلیو. نویسندگان در دو فصل میانی و پایانی، به کاربردهای نا به جای دو دستاورد علمی - نظریه‌ی آشوب و قضیه گودل - می‌پردازند. فصلهای کتاب کوتاه هستند و با مروری سریع و تقریباً شتابزده از آرای متفکران یاد شده پر شده‌اند. در نهایت، کتاب با سه پیوست پایان می‌یابد که کل مقاله "تجاوز از مرزها: ... " و اظهارنظرهایی درباره آن را در بر می‌گیرد. ساخت کلی کتاب، به نسبت عامیانه است و گویی برای مخاطب عام نوشته شده است. مزخرفات پست مدرن، در واقع کشکولی از شواهد جسته و گریخته در مورد شهودی بدبینانه است که شاید بسیاری از ما هنگام شنیدن بیانات تفاخرآمیز پیسامدرن‌ها، احساس کنیم، و آن هم مزخرف دانستن این اظهار نظرهاست.

۴. نخستین فصل این کتاب، به نقد آرای لاکان اختصاص یافته است. سوکال و بریمون از زاویه‌ای بسیار ویژه به نوشته‌ها و سخنرانی‌های لاکان نگریسته‌اند و آرای وی را نقد کرده‌اند. در واقع این دو، بر خلاف تمام نقادان مشهور لاکان، به محتوای روان‌شناختی نظریه‌اش پرداخته‌اند، و به ارتباط‌های وی با فروید و فلاسفه‌ی زن‌گرا نیز توجهی نشان نداده‌اند. در مقابل بر کاربرد مفاهیمی که از ریاضیات وام‌گیری شده‌اند تمرکز کرده‌اند. به زعم نویسندگان، لاکان در دهه‌ی پنجاه قرن گذشته به توپولوژی علاقه‌مند شد و در جریان مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها - که در دانشگاه جان هاپکینز بیش از همه شهرت یافت - به تصویری توپولوژیک از سوژه پرداخته است. این علاقه به اظهار نظرهایی از این دست که "سوژه سطحی برآمده است و روان نژندی همچون برشی بر آن تلقی می‌شود" انجامیده است که از دید نویسندگان کاملاً بی‌معناست. این نقد سزاوار است. چرا که در این سخنرانی به درستی معلوم نیست منظور لاکان از این که حضور را با کره هم‌تا

می‌پندارد، استفاده از استعاره‌ای افلاطونی و اساطیری است، یا آن که به راستی به هم‌ارزی توپولوژیکِ مفهومی فلسفی مانند حضور با خصلتی هندسی مانند کره باور دارد که به روشنی حرفی بی‌سر و ته است. چنین نقدی بر آرای گردآمده در مجموعه سمینارهای لاکان که در سال ۱۹۷۲ ارائه و در ۱۹۷۵ منتشر شد نیز وارد است. چرا که در آنجا هم بی‌تقارنی در فضا - که شالوده‌ی هندسه نیز دانسته می‌شود - همتای حضور دیگری پنداشته می‌شود و فشردگی در این فضا و انسداد در مجموعه‌های نقاط حاضر در این زمینه همچون انگاره‌ای از عقده‌ی جنسی و برهانی بر ناممکن بودن ارضای جنسی راستین ارائه می‌شود.

نقل قول دیگر نویسندگان از لاکان، به بیانی از مفهوم سوژه به زبان حساب مربوط می‌شود. لاکان در همین سخنرانی‌ها انسان را همچون عدد صحیحی مثل یک دانسته که با جمع بسته شدنش $(1 + 1)$ ، مفهوم رابطه‌ی جنسی $(1+1=2)$ شکل می‌گیرد. به همین دلیل، او سوژه را محصول تکرار شدن خودش می‌داند، و بر این باور است که می‌توان از این ماجرا حضور ذاتی دیرگی در سوژه را نتیجه گرفت. در همین نوشتار است که لاکان به امر معماگونه‌ی دیگری اشاره می‌کند و آن هم این است که فالوس یا آلت قابل نعوذ را با ریشه‌ی دوم ۱ - که عددی مختلط است برابر می‌داند و غایب و محاسبه ناپذیر بودن آن را در عین کارکرد داشتنش وجه اشتراک این دو می‌بیند. سوکال و بریمون این استفاده‌های مکرر از علایم ریاضی و مفاهیم هندسی و حسابان را نوعی فریب می‌بینند که یا بر میل لاکان به اعتباریابی از راه ارجاع به مفاهیم غیرعامیانه علمی دلالت می‌کند، یا به استعاره‌هایی پوک و بی‌محتوا منحصر است.

دومین فصل این کتاب، به بحث درباره‌ی آرای ژولیا کریستوا اختصاص یافته است. سوکال و بریمون به ویژه بر کتاب "نشانه‌شناسی: پژوهشی برای یک نوع نشانه‌کاوی" تمرکز کرده‌اند و خود بر این باورند که کریستوا در آثار بعدی خود از سوء استفاده‌ی منظم از مفاهیمی ریاضی پرهیز کرده است. با این وجود، در این کتاب، کریستوا به ظاهر از مفهومی در نظریه‌ی مجموعه‌ها برای مدل‌سازی زبان شاعرانه استفاده کرده

است. او به پیروی از باختین بر این باور است که رمان رئالیستی که نمودی برجسته از ادبیات مدرن است، بر محور سوژه‌ای منفرد (که از دید کریستوا معادل عدد یک است) سازمان یافته است. از دید او، این نوع از ادبیات، بر مبنای منطقی دو ارزشی و ساده انگارانه بنیاد شده است که خصلت چند صدایی و کارناوال گونه‌ی ادبیات مردمی - و به ویژه زبان شاعرانه - را نادیده می‌انگارد. کریستوا، در ادامه‌ی بحث خود از نظریه مجموعه‌ها بهره جسته است تا تصویری از زبان شاعرانه‌ی رها از قید و بندهای منطق دو ارزشی را در تقابل با زبان قدرت مدار دوقطبی نشان دهد. نویسندگان کتاب بر لغزش‌های علمی کریستوا و اشتباه‌هایی آشکار تاکید کرده‌اند و نشان داده‌اند که کریستوا در زمانی که از مفاهیمی مانند "وازه‌ی میان ۰-۲" سخن می‌گوید و آن را جایگزین "منطق ۱/۰" می‌کند، درکی درست از نظریه پیوستار کانتور نداشته و عباراتی را به کار گرفته، بی‌آن که معنای دقیق آن را فهمیده باشد.

۵. سوکال و بریمون پس از تسویه حساب با لاکان و کریستوا، نخستین میان پرده خود را در باب نسبت گرایبی شناخت شناسانه آورده‌اند. این فصل که به قدر مجموع دو فصل پیشین و مقدمه حجم دارد، با مروری شتابزده بر آرای فیلسوفانی مانند پوپر و کواین و و فایرآبند، در پی آن است تا نشان دهد که انقلاب معرفت شناختی‌ای که با انتشار "ساختار انقلاب‌های علمی" کوون و "بر ضد روش" فایرآبند برخاسته است، تنها به حوزه‌ی علوم انسانی مربوط می‌شود و در قلمرو سخت‌تر و شفاف‌تر علوم تجربی اعتبار ندارد. به بیان دیگر، نویسندگان در این فصل از قلمرو تخصصی خویش در برابر آنچه که دیوید بلور "برنامه‌ی قوی جامعه‌شناسی علم" نامیده است، دفاع می‌کنند، و این عبارت است از تبیین مفاهیم و قوانین علمی، بر اساس علل تاریخی و اجتماعی‌ای که زمینه‌ساز کشف و پذیرش آنها بوده‌اند. بحث این دو بر این نکته متکی است که طبیعت، به عنوان موضوع ارجاع علوم تجربی، ماهیتی خودبسنده و مستقل از گفتمان‌های توصیف کننده‌اش

را دارد و نمی‌توان به شیوه‌ی برونو لاتور، بازنمایی طبیعت در گفتمان را جایگزین تجربه دست اول و عینی عناصر آن کرد.

پس از این میان پرده شناخت شناسانه، نویسندگان سراغ دو نویسنده نامدار دیگر می‌روند. نخست به لوس ایریگاری می‌پردازند و آرای زن‌گرایانه‌ی (فمینیستی) او را در قالب گلچینی از گزاره‌ها شرح می‌دهند. چنان که می‌دانیم، آرای ایریگاری عمدتاً بر نقد مردوارگی فرهنگ مدرن و چیرگی عناصر نرینه بر نمادها و نشانگان اجتماعی برساننده معنا مبتنی است. سوکال و بریمون به استفاده مکرر وی از مفهوم اتم، شکافت اتم، و بمب اتمی اشاره می‌کنند و نتیجه‌گیری‌های او از مفاهیمی عمومی فیزیک جدید را شتابزده و سطحی می‌دانند. به عنوان مثال ایشان به این گزاره‌های بیان شده‌ی آرای ایریگاری اشاره می‌کنند: نیچه همچون هسته اتمی در احل انفجار است، نظریه رنه توم در مورد ریاضیات آشوبها به فاجعه آمیز بودن هستی دلالت می‌کند، نسبیت به نفی و طرد اینرسی جسمانی سوژه منتهی می‌شود، مهبانگ نشانگر آن است که جهان زاییده و معادل انفجار است، و مکانیک کوانتوم نابودی جهان را نتیجه می‌دهد. تمام این گزاره‌ها از دید فیزیک جدید یا نادرست و یا بی‌ربط هستند و این نتیجه‌ایست که هر کسی که با فیزیک مدرن در حد مقدماتی آشنا باشد، پس از خواندن نقل قول‌های ایریگاری بدان خواهد رسید.

بعد، سوکال و بریمون به نقد آرای برونو لاتور می‌پردازند. او به دلیل نقدی نشانه شناختی که از نظریه نسبیت انشتین به دست داده است، شهرت یافته، و این دو تن نشان می‌دهد که لاتور مفاهیم پایه نسبیت را درست نفهمیده است و به تفسیری دلخواهانه و نه چندان مرتبط با این نظریه فیزیکی دست یازیده است. به عنوان مثال، او مفهوم چارچوب مرجع را – که بر لخت بودن مرجع مشاهده سیستم و مقارن بودن قوانین حاکم بر آن دلالت دارد، – با حضور سوژه انسانی قاطی می‌کند، که اشتباهی نابخشودنی است.

۶. دومین میان پرده کتاب، به شرحی در باب نظریه آشوب و هرج و مرج می‌پردازد. سوکال و بریمون در این فصل برخی از مبانی این دو نظریه را در ریاضیات، و کاربردهای رایج آنها را در فیزیک شرح می‌دهند، و به سوءاستفاده‌های منظم از این واژگان در آثار پسامدرن‌ها تاکید می‌کنند. سوءاستفاده‌هایی که از مخلوط کردن مفهوم ریاضی آشوب - به معنای پیش‌بینی ناپذیری و رفتار معادلاتی غیرخطی - با مفهوم اجتماعی فاجعه و آشوب - به معنای قانون‌گریزی، و مقاومت در برابر قدرت و انضباط - ناشی شده است.

پس از آن، نوبت به چهار متفکر نامدار دیگر پسامدرن می‌رسد. نخست بودریار، به خاطر کاربرد عباراتی ساختگی، مبهم و بی‌معنا مانند "ابرفضا‌های انکسارپذیر" هنگام اظهار نظر در مورد جنگ خلیج فارس شماتت می‌شود، و اشاره‌ی او به این که تاریخ تا عصر روشنگری در فضای اقلیدسی به سر می‌برد و بعد از پایان هزاره‌ی دوم میلادی به فضایی غیراقلیدسی تبدیل شد را حرفی بی‌سر و ته و فاقد معنا می‌دانند.

آنگاه این دو نویسنده به آرای ژیل دلوز و فلیکس گتاری می‌پردازند. دو متفکری که از سوی دنباله‌روی فوکو محسوب می‌شوند و از سوی دیگر سخت‌زیر تاثیر آرای زیست‌شناسان و دستاوردهای علوم زیستی قرار دارند. نویسندگان بر دو اثر از این دو تمرکز کرده‌اند. یکی "فلسفه چیست؟" که به خاطر استفاده نا به جا از مفهوم آشوب مورد نقد واقع شده است، و دیگری "تفاوت و تکرار" که دلوز آن را به تنهایی نوشته است و در آن مفهوم حساب دیفرانسیل و انتگرال را همچون سرمشقی نظری برای فهم جهان در عصر مدرن به محک نقد کشیده است. از دید نویسندگان هم کاربرد آشوب در کتاب اول و هم اشاره‌های دلوز به دیفرانسیل و انتگرال در کتاب دوم فاقد اعتبار هستند و با مفاهیم مشابهی که در ریاضیات جدید وجود دارند، ارتباط برقرار نمی‌کنند.

واپسین فصل کتاب که به نویسنده‌ای خاص تعلق دارد، به آرای پل ویریلیو در باب رابطه قدرت، فضا و سرعت می‌پردازد و کاربرد واژگان تخصصی فیزیک توسط این نویسنده و بهره‌گیری‌اش از مفاهیمی مانند زمان، سرعت، مکان و حرکت را عوام فریبانه می‌داند.

پس از آن، سومین بخش در امتداد دو میان پرده پیشین می‌آید، که به بحث در باب آرای کورت گودل و سوء استفاده از آن توسط روش شناسان پسامدرن می‌پردازد. کورت گودل، ریاضی‌دانی نامدار بود که اصل نابسند بودن تمام دستگاه‌های گزاره‌ای گسترده را اثبات کرد و به این ترتیب نشان داد که در تمام نظام‌های گزاره‌ای منطقی‌ای که حد خاصی پیچیده‌تر باشند - و تمام نظام‌های نظری علمی و فلسفی از این حد در می‌گذرند، - گزاره‌هایی پدیدار خواهد شد که راستی یا ناراستی آنها غیرقابل تصمیم‌گیری خواهد بود. این گشوده بودن نظام‌های منطقی و ابهام ذاتی برخی از عناصرشان، امری است که از سوی برخی از متفکران پسامدرن همچون تیر خلاصی بر مغز "نظریه‌های همه چیز"³⁶ نموده شده است. این نظریه‌ها، چارچوب‌هایی معنایی هستند که مدعی پاسخ دادن به تمام پرسش‌های قابل طرح در یک حوزه‌ی معنایی هستند، و دانش تجربی و تمام چارچوب‌های فلسفی کلاسیک و به تعبیر لیوتار فراروایت‌ها، در این رده می‌گنجند. سوکال و بریمون نشان داده‌اند که استفاده از قضیه گودل از سوی متفکران پسامدرن ناشیانه بوده و در بستری از بی‌توجهی به زمینه‌ی ریاضی - منطقی بحث انجام شده است.

³⁶ TOE: Theory Of Everything

در نهایت، چنان که گفتیم، کتاب با ترجمه‌ای از مقاله‌ی جنجال‌برانگیز سوکال و بریمون پایان می‌یابد و نمونه‌هایی از واکنش‌های اندیشمندان پسامدرن در برابر آن به همراه پاسخی کوتاه به آنها در ادامه آن آمده است.

۷. کتاب سوکال و بریمون از چند نظر حائز اهمیت است.

از یک سو، خواندن این کتاب کوتاه و فشرده آسان است، و شکل جدلی‌ای که نویسندگان به افشاگری درباره چهره‌های سرشناس پسامدرن می‌پردازند، سرگرم‌کننده است و برخورد با نیش و کنایه‌هایشان درباره برخی از محترم‌ترین روشنفکران معاصر، از شیطنتی بهره‌مند است که خود این نویسندگان به پیروی از سوفسطاییان باستانی مدعی و مشوق آن هستند. از سوی دیگر، ارجاع‌های فراوان ایشان به آرای متفکرانی که در حوزه‌هایی بسیار متنوع قلم زده‌اند، و عبور شتابزده‌شان از روی مفاهیم، کتاب را به کشکولی از عناصر معنایی ناهمگن تبدیل کرده است که انتظار ژرف‌نگری زیادی را از آن نمی‌توان داشت.

کتاب از این رو که به طور خاص بر وجه ریاضیاتی و فیزیکی آرای این اندیشمندان تاکید می‌کند و از ورود به سایر مسائل می‌پرهیزد، ارزشمند است. سوکال و بریمون با این تدبیر از در افتادن به تله‌ای که مخالفان خود را بدان متهم می‌کنند - یعنی اظهار نظر ناشیانه در مورد قلمروی که فرد در آن تخصص ندارد - خودداری کرده‌اند. گذشته از این، روشنی بحث‌ها و تلاش نویسندگان برای تبیین مفاهیم پیچیده‌ای مانند خمیدگی فضا-زمان، پیوستار، آشوب، و خودسازگاری منطقی، قابل تحسین است. هرچند در برخی از موارد - به ویژه در مورد قضیه گودل - هدف ایشان برای شرح این مفاهیم به زبانی ساده و همه فهم برآورده نشده است.

سوکال و بریمون خود بارها به نقدهایی که بر کتاب‌شان وارد شده است، اشاره کرده‌اند. شاید تأکیدی که این دو نویسنده بر نقل قول‌هایی به نسبت قدیمی و کم شمار از انبوه نوشتارهای اندیشمندانی محترم می‌کنند، غیرمنصفانه بنماید. و بی‌تردید اگر این تأکید به نادیده گرفتن دستاوردهای فکری نویسندگانی مانند لاکان و دلوز و بودریار منتهی شود، تلاشی ابتر برای انکار یکی از شاخه‌های بارور اندیشه معاصر خواهد بود. با این همه، از دید من، این کتاب از نظر منطقی منسجم، از دید موضع‌گیری و شیوه بیان شفاف و روشن، و از نظر ادعایی که طرح می‌کند، مستند به شواهد بسیار است. دغدغه‌ای که در این کتاب طرح شده، شایان توجه هر اندیشمندی است که خواستار عبور از مرزهای رشته تخصصی خود، و ورود به فضایی میان رشته ایست، و این کاری است که در این زمانه پژوهشگران و اندیشمندان جدی از دست یازیدن به آن گریزی ندارند.

ادعای روش‌شناسانه کتاب، که به تمایز ذاتی علوم انسانی از علوم تجربی، و مصون ماندن قلمرو دومی از نسبی‌گرایی روش‌شناختی حاکم بر اولی تأکید می‌کند. از دید نگارنده مردود است و پرداختن به آن به بحثهایی متفاوت با آنچه که در این کتاب آمده نیاز دارد. برخی از ادعاهای پسامدرن‌ها در مورد مشکوک بودن ادعای قطعیت در دانش تجربی شایسته توجه بسیار است، و تردیدهایی که در مورد ارجاع قوانین علمی به طبیعت - و نه شیوه بازنمایی طبیعت در ذهن ما - وجود دارد، بسیار جدی است. این کتاب به ظاهر برای رفع آن شکها و پاسخگویی به این تردیدها نوشته نشده است. هرچند بندهایی از آن - به ویژه میان‌پرده اول کتاب، چنین شبهه‌ای را ایجاد می‌کند. اگر هدف این کتاب چنین چیزی بوده باشد، در صفحات کم شمار آن - کم شمار نسبت به چنین هدفی - برآورده نشده است.

اما اگر هدف کتاب - چنان که از عنوان فرعی آن بر می‌آید، - افشای سوءاستفاده منظم متفکران پسامدرن از کلیدواژگان علمی باشد، قضیه فرق می‌کند. ارجاع‌های موجود در هر فصل غالباً آن قدر پرشمار

و تکراری هستند که ادعای نویسندگان در مورد استفاده نابه جا از مفاهیم علمی را اثبات کند. این کتاب به روشنی نشان می‌دهد که برخی از مشهورترین متفکران پسامدرن، هنگام استفاده از مفاهیمی علمی معنای درست آن را در ذهن نداشته‌اند، و به شکلی ناشیانه و نابه جا آنها را به کار گرفته‌اند.

با این وجود، ادعای بزرگتری که بارها در سطور کتاب بدان اشاره شده و بر فریب‌آمیز بودن این استفاده‌ی ناشیانه دلالت دارد، تفسیر خاص نویسندگان از این شواهد است. شیوع چنین استفاده نادرستی، می‌تواند از یک سو نشانگر نیت پلید و ناراست نویسندگان یاد شده، و تلاش‌شان برای فریب دادن و اغوای مخاطبان‌شان باشد، یا از سوی دیگر به آشفتگی معنایی عمومی‌تری دلالت کند که حوزه‌های گفتمانی فراوانی را -از قلمرو گفتارهای روزمره گرفته تا بحث‌های تخصصی- فرا گرفته است. گمان می‌کنم به همان شکلی که سوکال و بریمون در ابتدای کتاب خویش اشاره به انگیزه‌های پنهانی خویش برای نوشتن این کتاب را به محتوا و منطق بحث‌شان بی‌ربط دانسته‌اند، تاکید بر نیت فریبکارانه این نویسندگان و حتی داوری در این مورد نیز در تناسب با اصل مشاهده -سردرگمی در استفاده از واژگان علمی در آثار پسامدرن‌ها- نامربوط بنماید. بخش مهمی از نویسندگانی که در این کتاب مورد اشاره واقع شده‌اند، مفاهیمی را به قلمرو علوم انسانی وارد کرده‌اند و چارچوبی را برای فهم زمانه جدید پیشنهاد کرده‌اند که در اهمیت و ژرف‌نگری‌اش تردید اندکی وجود دارد. برداشت لاکان در مورد سوژه و از هم گسیختگی آن، بحث کریستوا در مورد شولایی^{۳۷} بودن منطق شاعرانه، دقت نظر ایریگاری در مورد عناصر مردانه تمدن، و بینش دلوز در آنتی ادیپ و هزار فلات اموری نیستند که یک جویای دانش در زمانه ما بتواند از آنها چشم پوشی کند. لغزش‌های

³⁷ Fuzzy

نویسندگان یاد شده در بهره‌گیری از مفاهیم تخصصی علمی، به خاطر نشان دادن نقاط ضعف نظریه‌های یاد شده آموزنده و ارزشمند است، اما نمی‌توان از آن بی‌اعتباری عام دیدگاه‌های یاد شده را نتیجه گرفت.

هشدار مرکزی کتاب، آن است که در فضای آشفته امروزین که حد و مرز حوزه‌های تخصصی قدیمی از میان رفته است و مفاهیمی خاص با تعاریفی ویژه به قلمروهای معنایی متفاوتی "نشت کرده‌اند"، باید در به کار گرفتن و فهمیدن استعاره‌های بینارشته‌ای دقت کرد. امروزه، پسامدرن‌ها در هم آمیختن داده‌های مربوط به قلمروهای متفاوت مشتاق‌تر، و در ارائه نتایج خویش در این حوزه بی‌دقت‌تر از دیگران هستند. با این وجود، این نشت کردن به ایشان منحصر نیست. در واقع هر نظریه‌پرداز جدی‌ای که در حال و هوای هزاره سوم قلم می‌زند، خواه ناخواه با ضرورت بهره‌گیری از نگاهی میان رشته‌ای دست به گریبان است.

هشدار کتاب "چرندیات پست مدرن" دو سویه دارد. از یک طرف، آماج این هشدار پژوهشگرانی هستند که دستیابی به فهمی میان رشته‌ای از گیتی را هدف قرار داده‌اند، و دست اندرکار سرکشی به سایر قلمروهای شناختی و بهره‌گیری از مفاهیم این حوزه‌های بیگانه هستند. این هشدار، شاید در پیشگیری از استفاده خامدستانه و شتابزده از این مفاهیم کارآمد باشد. از طرف دیگر، هشدار یاد شده برای مخاطبانی که با متونی از این دست برخورد می‌کنند آموزنده است. نکته نهفته در این کتاب، آن است که از برخورد با عبارات نامفهومی که در متونی معتبر و ستوده شده وجود دارد، مرعوب نشویم و از پرسشگری در این مورد نهراسیم. پس به یاد داشته باشیم که هر وقت با سخنانی پرطمطراق، نامفهوم، و انباشته از کلمات علمی روبرو شدیم، ممکن است به اظهار نظر فشرده و فاضلانیه‌ی متفکری جدی بر خورده باشیم، یا بیان نظری آمیخته به لغزش بلاغی و کاربست نا به جا و ناشیانه مفاهیمی علمی، و یا تلاش فضل فروشانه‌ی فریبکاری، که به شرح چرندیاتی پست مدرن مشغول است.



فلسفه کرابی در ایران امروز

روزنامه‌ی همشهری، ۱۳۸۶/۵/۱۳

۱. در قرن چهارم هجری بود که ناصر خسرو در ستایش خرد و فلسفه گفت:

این است آن عطا که خدا کرد فیلسوف	آن فلسفه است و این ره و آثار انبیاست
این عالم ازدهاست وز ایزد تو را خرد	پازهر زهر این قوی و منکر ازدهاست
پازهر ازدهاست خرد سوی هوشیار	در خورد مکر نیست نه نیز از در دهاست
هر چند رحمت است خرد بر تو از خدای	بر هر که بد کند به خرد هم خرد بلاست
ملک و بقاست کام تو وین هر دو کام را	اندر دو عالم ای بخرد عقل کیمیاست
گر تو به دست عقل اسیری خنک تو را	وای تو گر خردت به دست تو مبتلاست

کمتر از دو قرن پس از او، خاقانی شروانی، اما، در همین زمینه چنین گفت:

علم تعطیل مشنوید از غیر	سر توحید را خلل منهید
فلسفه در سخن میامیزید	وآنگهی نام آن جدل منهید
وحل گمرهی است بر سر راه	ای سران پای در وحل منهید
زجل زندقه جهان بگرفت	گوش همت بر این زجل منهید

نقد هر فلسفی کم از فلسفی است فلس در کیسه‌ی عمل منهد

دین به تیغ حق از فشل رسته است باز بنیادش از فشل منهد

حرم کعبه کز هبل شد پاک باز هم در حرم هبل منهد

آنگاه، در گرماگرم آشوب هجوم مغولان، شیخ عطار در ادامه‌ی همین معنی گفت :

چند از متکلمان بارد وز فلسفیان عقل فعال

هم فلسفه هم کلام بگذار از بهر فضولیان دخال

با عیسی روح هم نفس شو بگذار جدل برای دجال

و این پس از زمانی است که اخوان الصفا رساله‌های پنجاه و سه گانه‌ی خود را در فلسفه و حکمت منتشر کردند و فلسفیدن را نه تنها به عنوان راهی برای رستگاری روح و اندیشه، که به مثابه راهبردی سیاسی برای بهسازی نظام اجتماعی پیشنهاد کردند.

کشمکش ناصر خسرو و خاقانی بر سر پرداختن یا نپرداختن به فلسفه، و ستایش یا نکوهش آن، موضعی و تصادفی نخواهد نمود، آنگاه که با موقعیت و موضع بزرگانی مانند ابوریحان بیرونی و غزالی در همین رابطه مقایسه شود. اگر رسایل اخوان الصفا را در کنار رسایل صوفیانی بنگریم که پس از رسیدن به مقامی ارجمند در عرفان کتابهای خود را در خاک کرده و یا در آب می‌ریختند، به این نتیجه خواهیم رسید که فلسفه به عنوان شاخه‌ای از حکمت نظری، و فلسفیدن به مثابه کنشی ذهنی، در ایران کهن نیز مانند امروز امری دغدغه برانگیز و "مسئله‌زا" بوده است. مسئله‌ای که در عالی‌ترین سطوح و ارجمندترین جایگاه‌های اجتماعی، و در آمیختگی با قدرتهای سیاسی و اقتدارهای دینی مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفته و در تعادل این نیروها و آن نظامهای اقتدار سرنوشتش تعیین می‌شده است.

کشمکش هواداران و مخالفان فلسفه، و دوستداران آن و لعنت کنندگانش به روزگاران گذشته و اعصار دیرینه محدود نمی‌شود، که هنوز هم پس از قرن‌ها به اشکال و بیانهای گوناگون در جامعه‌ی ایرانی حضور دارد. ایرانیان، برای دیرزمانی بی‌توجهی به فلسفه و شور و اشتیاق بسیار برای آن را در دوره‌هایی متناوب تجربه کرده‌اند، و جایگاه و موقعیت امروزمین ما را نیز باید مقطعی از این جریان پیوسته دانست. همان گونه که در قرن چهارم ابوعلی سینا و بیرونی و سایر حکیمان روزگار، دانستن فلسفه و نوشتن رساله‌هایی در این باب را از بدیهیات برخورداری از حکمت می‌دانستند، پروردگان نظامیه‌های سلجوقی حکمت را در پرهیز از این قیل و قال بیهوده می‌دیدند. باز به همان شکلی که در عصر مشروطه نویسندگان زیرزمینی بیانیه‌هایی پرشور در مدح فلسفه‌ی مدرن غربی و اندیشه‌ی فلسفی منتشر می‌کردند، در دهه‌ی پنجاه و شصت خورشیدی با نوعی واکنش نفی‌کننده در برابر فلسفه‌ی مدرن و شعار "بازگشت به عناصر بومی" - که معمولاً غیرفلسفی دانسته می‌شد - روبرو بوده‌ایم.

۲. تاریخ اندیشه در ایران زمین، به قبض و بسطی پیایی می‌ماند. گشایشها و فروبستگی‌ها را در تاریخ تمام متغیرهای فرهنگی و در تمام تمدنها و دورانهای تاریخی می‌توان سراغ کرد، اما نوسان اقبال و ادبار خوشه‌های اندیشه و دانایی در فرهنگ ایران، چندان چشمگیر و تکراری است که نگرشی دقیقتر و گمانه‌هایی نازک بینانه‌تر را طلب می‌کند. در میان شاخه‌هایی از اندیشه و خوشه‌هایی از فرهنگ که بیشترین شمار قبض و بسطهایی از این دست را تجربه کرده‌اند، فلسفه به ویژه جایگاهی در خورد تامل دارد.

ردپای مسئله‌زا بودن فلسفه را در فراگسترده شدن و فرو بسته شدن اندیشه‌ی ایرانی می‌توان تا دورترین دورانها دنبال کرد. در سپیده‌دم ظهور فلسفه‌ی "رسمی" - در شکل یونانی‌اش - فیثاغورثیان و پیروان افلاطون خود را به آرای زرتشت و استادان مغ خویشت در شرق منسوب می‌کردند، و این در حالی بود که

مدتی بعد، به دنبال هجوم مقدونیان به ایران، گرایشی دینی و حماسی از جنس اساطیر جای این آموزه‌ها را در خود ایران گرفت. در عصر ساسانی، انوشیروان دادگر از سویی مغان را به نیاموزاندن زند - نخستین شکل مدون از هرمنوتیک دینی - به ناهلان سفارش می‌کرد و خود از سوی دیگر میزبان فیلسوفان یونانی گریزان از روم بود. پس از آن نیز گرایش سرشار ایرانیان به فلسفه در قرن چهارم هجری، گریزان شدنشان از آن زیر فشار دولتهای مستبد سلجوقی در دو قرن بعد را داریم، که به قدر کافی مشهور و نامدار است.

امروز ما در یکی از دورانهای بسط تفکر فلسفی در ایران زندگی می‌کنیم. تمام شواهد و نشانه‌ها حاکی از آن است که گرایشی شدید و آشکار نسبت به اندیشه‌ی فلسفی، و فلسفیدن در طبقه‌ی باسواد ایرانی - و به ویژه در میان جوانان - وجود دارد. برای درک موقعیت تاریخی خویش در این زمینه، کافی است به آماره‌های انتشار کتب فلسفی و ترکیب خوانندگان و نویسندگانشان بنگریم.

تردیدی در این نکته نیست که در عصر مشروطه و به ویژه در دو دهه‌ی نخست قرن چهاردهم خورشیدی، اقبال اندیشمندان ایرانی از فلسفه‌ی مدرن جهان بسیار بود. فروغی که وزیر و نخست وزیر بود، وقت خود را صرف نگاشتن سیر حکمت در اروپا می‌کرد، و جوانانی که در مدارس نظام جدید نوپای آن دوران تحصیل می‌کردند و نخستین نسل ایرانی با سواد مدرن را پدید می‌آوردند، به آرای فیلسوفانی که "کاربرد سیاسی" داشتند، گرایش بسیار نشان می‌دادند. با این وجود، انتشار آثار جدی و عمیق در مورد فلسفه بسیار محدود بود و به بازخوانی‌ها و جمع‌بندی‌هایی - البته گاه کارآمد و اثربخش - محدود می‌شد. این محدودیت به حدی بود که در سالهای دهه‌ی چهل خورشیدی، که انقلابی در زمینه‌ی صنعت چاپ در ایران به وقوع پیوسته بود و برای نخستین بار انتشارات فرانکلین پرداخت حق تالیف و ترجمه را باب کرده بود، همچنان دست بالا در هر سال یک کتاب در این زمینه منتشر می‌شد.

یکی از نخستین نشانه‌های گرایش عمومی به فلسفه در ایران معاصر، در سالهای نزدیک به انقلاب اسلامی رخ نمود، و آن هم به طور خاص به استقبال جوانان از فلسفه‌ی هگل مربوط می‌شد، که نسخه‌های سطحی و قشری‌نگرانه‌اش به جعبه ابزاری برای بحث در مورد مارکسیسم شباهت داشت. در سال 1359 برای نخستین بار در تاریخ معاصر ایران، شمار کتابهای چاپ شده در زمینه‌ی فلسفه از ده عنوان گذشت، و سه سال بعد، جهشی خیره کننده را با 62 عنوان کتاب فلسفی تجربه کرد. جهش سال 1362، می‌تواند از برخی جنبه‌های بیانگر باشد. این شمار، نسبت به سال پیش (بیست عنوان در سال 1362)، سه برابر بیشتر بود، و بخشی از عناوین آن را متونی تشکیل می‌داد که به نوعی به فلسفه‌ی اسلامی مربوط می‌شد.

شمار کتابهای منتشر شده در قلمرو فلسفه، در سالهای جنگ با عراق و دیرزمانی پس از آن کمابیش ثابت ماند. تا آن که در نیمه‌ی نخست دهه‌ی هفتاد چند تن از اندیشمندانی که فلسفه را تکیه‌گاه ابراز نظر خویش می‌دانستند، به سخن گفتن انتقادی در زمینه‌هایی مورد توجه عموم پرداختند. مشهورترین این نویسندگان البته دکتر سروش بود، و نوشتارهایش در مجله‌ی کیان. در سال ۱۳۷۳، این موج جدید توجه به فلسفه، در انتشار نود و پنج جلد کتاب در این زمینه تبلور یافت، که آماری خیره کننده بود. در سال بعد، این شمار از صد عنوان گذشت، و در سال ۱۳۷۵ به ۱۳۷ عنوان رسید. سیر رشد کتب فلسفی از آن زمان تا به امروز با شیبه‌ی کمابیش ثابت ادامه یافته است، و به ویژه در سالهای نخست دهه‌ی هشتاد به ترجمه و انتشار برخی از متون اصلی و کلاسیک فلسفه به زبان فارسی انجامیده است.

گذشته از آمار آشکار و داده‌های "سخت" ای از این دست، به سادگی می‌توان با نگاهی جامعه‌شناسانه به دانشجویان ایرانی نگریست و ارج و قربی را دریافت که نام فلسفه و لقب فیلسوف در نزدشان دارد. تمایل روزافزون دانشجویانی که در رشته‌های فنی یا کاربردی تحصیل کرده‌اند، برای آن که در رشته‌ی فلسفه یا شاخه‌های نزدیک به آن ادامه تحصیل دهند، و تاسیس رشته‌هایی مانند فلسفه‌ی علم در ایران، نمودهای

حادثه‌ای هستند که پیش از این نیز بارها در تاریخ فرهنگ ایران زمین تکرار شده است، و آن هم بسط دامنه‌ی گرایش و پرداختن به فلسفه، در میان اندیشمندان ایرانی است .

۳. موج اقبال به فلسفه در نزد اندیشمندان ایرانی تعبیری گوناگون یافته است. بسیاری، که توجه فراگیر به فلسفه در میان جوانان را در اواخر دهه‌ی هفتاد دیده بودند و حالا رویگردانی گروهی از ایشان را از این مفاهیم می‌بینند، این موج را تنها نوعی مُدِ زودگذر و روشنفکرانه می‌دانند. برخی دیگر، با نگاهی انتقادی بدان می‌نگرند و معتقد هستند این گرایش به فلسفه چیزی جز سطحی‌نگری، واکنش سیاسی به نظام ایدئولوژیک حاکم، و یا لافهای توخالی و بی‌بنیادِ روشنفکرانه نیست. گروهی دیگر، از آن استقبال کرده و ارزیابی مثبت‌تری در موردش دارند. چنان که – به ویژه در اواخر دهه‌ی هفتاد – حتی از نوعی رنسانس فلسفی در ایران نیز سخن می‌رفت .

در میان کسانی که از این اقبال به فلسفه راضی و شادمان هستند، به خصوص باید از کسانی مانند دکتر رضا داوری اردکانی یاد کرد که به نوعی تصدی رسمی حوزه‌هایی از فلسفه را عهده‌دار است و چنان که از محتوای سخنرانی‌هایش برمی‌آید، این فلسفه‌گرایی را زمینه‌ای مساعد برای بازسازی شکلی از تفکر بومی می‌داند. در کمال تعجب، در میان اردوی منتقدان این موج، به نام پیام یزدانجو بر می‌خوریم. جوانی که به خاطر ترجمه‌های روشن و روانش از آثار فیلسوفان پسامدرن نامدار شده است، و فلسفه‌گرایی امروزی را امری واکنشی و سلبی و ابتر می‌داند. هرچند به تازگی در وب‌نوشت خود این نگرش بدبینانه را تا حدودی تعدیل کرده است. در میانه‌ی این دو جبهه، متفکری جا افتاده و ژرف‌نگر مانند دکتر سید جواد طباطبایی را می‌بینیم که از سویی منتقد تفکر فلسفی معاصر ایران است و آن را وام‌گیری‌هایی سطحی از ایدئولوژی‌های غربی می‌داند، و با این وجود گرایش جوانان به فلسفه را به فال نیک می‌گیرد .

در این دامنه از اظهارنظرها و جبهه بندی‌ها در باب موجی از فلسفه‌گرایی که در میانه‌اش ایستاده‌ایم، اعلام موضع کاری دشوار است. برای دستیازی به چنین کاری، نخست باید ماهیت موجی از گرایش به فلسفه را که موضوع نقد و واریسی مان است، دقیقتر بشناسیم .

۴. متاسفانه امروزه آماره‌هایی دقیق و روشن و قابل اعتماد در مورد گرایش فلسفی دانشجویان و جوانان وجود ندارد. هرآنچه هست، داده‌هایی در مورد عنوان کتابهاست، و موضوع پایان نامه‌ها، که شاید به کار اثبات وجود موجی از فلسفه‌گرایی بیاید، اما در فهم ماهیت آن کمک چندانی نمی‌کند. از این رو آنچه را که در این بند خواهم آورد، بیشتر از مشاهداتی شخصی و تا حدودی "مردم‌شناسانه" سرچشمه می‌گیرد تا داده‌هایی کمی و فراگیر .

از دید نگارنده، موج گرایش به فلسفه در ایران امروز، چند ویژگی عمده دارد :

نخست آن که امری جوانانه است. یعنی به طور مشخص در میان جوانان و به ویژه دانشجویان رواج دارد و نسلهای پیشین را کمتر درگیر کرده است. کافی است به چند کتابفروشی روبروی دانشگاه تهران سر بزنید و از کتابفروشها در مورد طبقه‌ی سنی خریداران کتابهای فلسفی پرسش کنید، تا دریابید که مشاهدات شخصی ما در این زمینه قابل اعتماد است و به راستی جوانان دانشجو از سنی پایین - در ابتدای دهه‌ی دوم عمر خویش - به خواندن و اندیشیدن در زمینه‌ی فلسفه گرایش یافته‌اند .

دوم آن که گرایش به فلسفه به ظاهر امری جنسی نیست، یعنی دختران و زنان نیز به قدر پسران در این زمینه درگیر شده‌اند، و دست کم این که به همان اندازه که در سایر شاخه‌ها تعادلی در میان دو جنس زن و مرد برقرار شده، در مورد فلسفه نیز چنین است. شمار زیاد دانشجویان دختر، خود البته عاملی موثر در این راستاست. این مشاهده در کنار این حقیقت که فلسفه اصولاً شاخه‌ای مردانه از تفکر دانسته می‌شود و به ویژه

در ایران معمولا فیلسوفانی مرد داشته‌ایم، می‌تواند تا حدی بیانگر خاص بودن موج فلسفه‌گرایی در ایران امروز باشد .

سوم آن که علاقه فلسفه تا حدودی مرزهای طبقات اقتصادی را در نوردیده است. یکی از بهترین خاطرات من از کلاسی که اخیرا با دکتر سید جوان طباطبایی در زمینه‌ی فلسفه‌ی هگل داشتیم، آن بود که دیدم عزیزی از دانشجویان دوره، پس از پایان کلاس با دورچرخه به خانه‌اش رفت. این بیرون رفتن میل به فلسفه از درون طبقات ممتاز اقتصادی، امری است که در تاریخ ایران زمین بسیار سابقه دارد و به خصوص در دوران کنونی آن را باید محصول تحرک اقتصادی سریع - و معمولا پایین رونده‌ی - طبقات باسواد جامعه‌مان دانست .

چهارم آن که گرایش به فلسفه به ظاهر با سبک زندگی ارتباط می‌یابد. یعنی جوانانی که دوران دانشجویی خود را می‌گذرانند بیشتر با مفاهیم فلسفی درگیر هستند، و معمولا پس از آن که ازدواج کردند و به شغلی ثابت دست یافتند، این گرایش را از دست می‌دهند .

پنجم آن که گرایش به فلسفه -برخلاف آنچه که برخی از ناظران مانند پیام یزدانجو گفته‌اند- مخالفی با ساخت دینی و ایدئولوژیک حاکم بر جامعه ندارد. برعکس، چنین می‌نماید که شاخه‌هایی از همان تفکر ایدئولوژیک به این موج فلسفه‌گرایی دامن زده باشد. در هر حال، این نکته روشن است که ترکیب‌هایی بسیار متنوع در میان گرایش به فلسفه، گرایش به دین، و گرایش به ایدئولوژی رسمی دولتی در ایران امروز وجود دارد. برخی از این ترکیبها به جوانانی دیندار مربوط می‌شود که در قلمرو فلسفه به دنبال شیوه‌ای عقلانی برای بازتعریف اعتقادات خود می‌گردند. برخی از ترکیبها به تبدیل شدن شاخه‌ها و روایت‌هایی از فلسفه - معمولا تفکر پدیدارگرا و پسامدرن- به ابزار و حربه‌ای تبلیغاتی برای جریان ایدئولوژیک مسلط منتهی شده است.

در این میان، تردیدی وجود ندارد که تنومندترین شاخه از جریان فلسفه‌گرایی معاصر، به تفکری مربوط می‌شود که از سویی با جریان ایدئولوژیک حاکم بر جامعه ناهمخوان است، و از سوی دیگر به لحاظ سازمانی به نهادهای حکومتی و دولتی پیوسته نیست. در واقع چنین می‌نماید که مهمترین رخدادهای فلسفی و جدی‌ترین حلقه‌های بحث و تبادل نظر فلسفی و نامدارترین و تاثیرگذارترین اندیشمندان ایرانی در زمینه‌ی فلسفه در حاشیه‌ی دانشگاه‌ها، و نهادهای رسمی ترویج فلسفه پدیدار شده باشند. بخش مهمی از افرادِ برسانده‌ی جریان فلسفه‌گرایی جدید، دانش آموخته‌ی فلسفه نیستند، و در هیچ نهاد رسمی متولی فلسفه عضویت موثر ندارند. بنابراین، باید بر این نکته تاکید کرد که موج فلسفه‌گرایی امروزمین ما، دولتی، حکومتی یا ایدئولوژیک نیست، هرچند پیوندها و شاخه‌هایی ترکیبی با آن را نیز نتیجه داده است .

آخرین نکته‌ای که در مورد موج فلسفه‌گرایی جدید در خور ذکر است، آن است که این موج به لحاظ محتوا، با موجهای پیشین کاملاً تفاوت دارد. در عصر مشروطه، بیشتر آثار خردگرایان فرانسوی بود که به فارسی ترجمه می‌شد و جملات دکارت و لایب نیتس و کانت بود که سرلوحه‌ی نوشتارهای فلسفی قرار می‌گرفت. در دوران پهلوی دوم، به خاطر رواج جریان چپ در میان روشنفکران، هگل محبوبیت یافت و به ویژه نسخه‌هایی کمتر فلسفی و بیشتر ایدئولوژیک درباره‌ی وی که به کار سازماندهی سیاسی مخالفان حکومتی می‌آمد.

موج جدید توجه به فلسفه، اما، از این نظر ویژه است که از سویی بر متفکران پدیدارشناسی مانند هایدگر و هوسرل پیوند دارد، - و این مرده ریگ سنت فردیدی در زمان انقلاب است- و از سوی دیگر به شدت وامدار تفکر نیچه‌ایست. در واقع نیچه را شاید بتوان محبوب‌ترین فیلسوف جدی در میان نسل جوان دانست که آثارش - و نه خلاصه و چکیده‌ی آثارش - بسیار خوانده می‌شود. این البته از سویی به خاطر سبک

و سیاق گزین گویانه و صور خیال شاعرانه‌ایست که در متون او موج می‌زند و با ادب و فرهنگ ما همخوانی دارد. اما از سوی دیگر به محتوای نگرش وی نیز مربوط می‌شود که به پادنهاده‌ایدئولوژی حاکم می‌ماند.

۵. تمرکز موج جدید فلسفه‌گرایی بر اندیشمندانی مانند هایدگر و نیچه، تا حدودی بیانگر طبیعت این پدیدار است. هایدگر و نیچه گذشته از کاربردی که در زمان حکومت نازی‌ها بر آلمان یافتند، از این نظر هم با یکدیگر اشتراک دارند که به نقد تمدن مدرن می‌پردازند و به نوعی افول غرب را پیشگویی می‌کنند. هردوی این فیلسوفان به تصویر عارف سرگشته‌ی آشنا در ایران شباهت دارند. هرچند نیچه بیشتر به عاقلِ مجنونی مانند شبلی می‌ماند و هایدگر به استادی معقول مانند شیخ احمد جام شباهت بیشتری دارد!

آثار هایدگر در ایران، در سالهای پیش و پس از انقلاب اسلامی به ویژه با نام دکتر فردید پیوند خورده بود، که از سویی فلسفیدن را همچون امری عام تبلیغ می‌کرد و از سوی دیگر دستیابی به نگاهی اصیل و بومی را هدف گرفته بود، و این هردو به کار دستگاه تبلیغاتی حکومت‌های پیش و پس از انقلاب می‌آمد که دست کم در حوزه‌ی اندیشه تمایل به اعلام استقلال از غرب داشتند. داوری در مورد باروری راهی که فردید نشان داد و شاگردانش پیمودند، البته جای بحث بسیار دارد، اما به هر صورت باید پذیرفت که مرکزیت یافتن هایدگر و تفکر پدیدارشناسانه در فلسفه‌گرایی امروز به وی باز می‌گردد، و تلاش‌های – به گمان من ژرف نگرانه‌تر و وفادارانه‌تر به اصل فلسفه‌ی هایدگری هم که در سالیان اخیر برای معرفی تفکر واقعی وی انجام شده است را هم در این امتداد باید دید. در این میان است کتاب‌های ارزشمند بابک احمدی در این باره، و کلاس‌هایی که شارحان و مترجمان ایرانی در مورد اندیشه‌اش تشکیل دادند .

نیچه اما، وضعیتی متفاوت دارد. گذشته از زبان و قلم شیوا و فارسی استوارِ داریوش آشوری که زرتشتِ نیچه را به متنی خواندنی در زبان فارسی تبدیل کرده بود، برای او مبلغی رسمی مانند هایدگر نمی‌توان

سراغ کرد. نیچه، توسط نویسندگان و مترجمانی گوناگون، و در زمانی به نسبت طولانی به زبان فارسی برگردانده شد، و در اثبات مردمی و خودجوش بودن تمایل به وی همین نکته بس که او تنها فیلسوفی است که تقریباً تمام کارهایش به فارسی ترجمه شده و مردم به خواندن اصل آثارش - و نه شرحهایی ساده شده - عادت کرده‌اند. موج توجه به نیچه در سالهای آخر دهه‌ی پنجاه خورشیدی - پس از یروزی انقلاب اسلامی آغاز شد و تا به امروز سیری رشد یابنده داشته است. گروه سنی علاقمندان به نیچه در کل پایتتر از کسانی است که هایدگر را می‌پسندند، و شاید بتوان در نگاهی شتابزده، هایدگر را فیلسوف نسل دومی‌ها، و نیچه را محبوب نسل سومی‌ها دانست.

در میان هیاهویی که در سه دهه‌ی گذشته از گرایش به نیچه و هایدگر برخاسته است، البته رگه‌هایی از تمایلهای فلسفی پیشین نیز همچنان به بقای خود ادامه می‌دهد. هگل، با وجود عظمتی که در سالهای نخست دهه‌ی پنجاه یافت و بدفهمی عمیقی که - همچون هایدگر - به خاطر آلودگی با جریانهای سیاسی دامنگیرش شد، همچنان فیلسوفی خواندنی در ایران است و کسان بسیاری کار عنایت را در ترجمه‌ی آثار ارزشمند درباره‌اش ادامه دادند. تداوم تفکر خردگرای آلمانی نیز، که به ویژه در آثار کانت تبلور یافته است، همچنان در میان حلقه‌هایی از دوستداران فلسفه رواج دارد. هرچند نسبت به ارج و قربی که در عصر پهلوی اول و دوم از آن برخوردار بود، قابل مقایسه نیست. در این بین، باید به توجه مجدد ایرانیان به فلسفه‌ی کهن یونانی نیز اشاره کرد. این توجهی بود که پیش از این در سالهای میانی دوران پهلوی دوم با ترجمه‌های شیوا و دقیق حسن لطفی از آثار افلاطون و ارسطو آغاز شده بود، و در سالهای دهه‌ی چهل و پنجاه تقریباً فرو خفته بود. در واپسین سالهای دهه‌ی هفتاد و سالهای نخست دهه‌ی هشتاد، شمار زیادی از آثار کلاسیک در مورد فیلسوفان جهان باستان، و به ویژه فیلسوفان پیشاسقراطی به فارسی برگردانده شد که از میانشان باید به متنی جدی و مهم مانند پائیدیا نام برد. این اقبال ناگهانی به نخستین نویسندگان یونانی فلسفه، شاید بازتابی از

تبلیغ هایدگر و پسامدرن‌ها در مورد فیلسوفان پیشاسقراطی باشد، یا نقدهای این هردو به همراه نیچه، بر افلاطون و ارسطو به عنوان مستبدان تاریخ فلسفه .

در میان این نویسندگان و این فیلسوفان، باید جداگانه در مورد تفکر پسامدرن جدید اندیشید. توجه جدی به پسامدرن‌ها، در ایران پس از انقلاب آغاز شد. شاخه‌ای از این توجه، ماهیتی دولتی داشت و آن هم بخشی بود که نقدهای ویرانگر پسامدرن‌ها بر تمدن مدرن و عقل ستیزی‌شان را - به نادرست - مبنایی مناسب برای تفکری شبه فاشیستی فرض می‌کرد. شاخه‌ای دیگر، برعکس، به جنبه‌ی انقلابی و آنارشستی این تفکر باز می‌گشت و به طور خودجوش توسط نسل جوان پیگیری می‌شد. با پایان یافتن جنگ تحمیلی و به ویژه در نیمه‌ی دهه‌ی هفتاد خورشیدی که جامعه‌ی ایرانی دچار دگردیسی بنیادینی در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی شد، دامنه‌ی توجه به آثار پسامدرن‌ها گسترش یافت. این همزمان بود با تحول در ساخت سیاسی مملکت و ورود نیروهایی مردم سالار به صحنه‌ی رسمی بازار سیاست، و چرخش کامل ایران به سوی جامعه‌ای مصرفی با شکاف طبقاتی وسیع.

یکی از نخستین کسانی که به طور جدی در این میان مورد توجه واقع شد، میشل فوکو بود که پیش از این هم به خاطر سفرش به ایران انقلابی محبوبیتی در ایران به دست آورده بود. فوکو نیز مانند نیچه، از معدود نویسندگانی است که بخش عمده‌ی آثارش به فارسی ترجمه شده و از روی متن اصلی خوانده می‌شود. علت تمایل به فوکو، با توجه به تمرکزی که بر مفهوم قدرت و انضباط دارد، به روشنی در این حال و هوا فهمیدنی است. از میان دیگران، دریدا به ویژه مهم بود، که درباره‌اش بسیار حرف زده شده و از آثار اصلی‌اش هیچ متنی به فارسی برگردانده نشده است، و البته متفکرانی بیشتر جامعه شناس تا فیلسوف، مانند لیوتار و بودریار هم جای خود دارند .

اگر توجه به هگل را در میان جوانان دهه‌ی سی و چهل، و توجه به هایدگر را در جوانان دهه‌ی پنجاه و شصت مد بدانیم، باید نیچه و پسامدرنهای را مد دهه‌ی گذشته دانست.

۶. موجی از فلسفه‌گرایی که در ایران امروز برخاسته است، از نظر ساختار و محتوا، وضعیتی ویژه دارد. ساختار آن چنان که دیدیم، بر دوش نسل جوان با سواد طبقه‌ی متوسط سوار است، و محتوای آن، بر شاخه‌هایی خاص از تفکر فلسفی جدید تمرکز یافته است. چنان که نگارنده در نوشتاری دیگر^{۳۸} نشان داده است، گویا شاخه‌های تفکر اجتماعی در ایران معاصر به سه شاخه‌ی سرخ (چپ و مارکسیستی)، سپید (ملی و خردگرا)، و سبز (دینی و اسلام‌گرا) قابل تقسیم باشد. هر سه شاخه، از نظر بن مایه‌های فلسفی از رمانتیسم غربی متأثر بوده‌اند و خود را در زمینه‌ی آن بازتعریف کرده‌اند. در واقع چنین می‌نماید که این تعلق خاطر جریانهای اصلی اجتماعی و سیاسی ایران امروز به رمانتیسم را به خوبی بتوان در محتوای جریان فلسفه‌گرای جدید نشان داد. نویسندگان محبوب جریان سپید - دکارت، کانت، فون هایک، و به تازگی تا حدودی نیچه - در توالی تاریخی جای خود را به نویسندگان محبوب جریان سرخ - هگل، لوکا و فیلسوفان مارکسیست - دادند و ایشان نیز خود جا را برای نسلی تازه خالی کردند که سبز بودند و در هایدگر به دنبال جای پای محکم می‌گشتند. جریانی که ترکیبی از نیچه و پسامدرن‌ها را در دو دهه‌ی اخیر در بر می‌گیرد، به واکنشی در برابر این توالی تاریخی می‌ماند. واکنشی که برخلاف سه حرکت پیشین، پرچمدارانش جوانان هستند و پیوندی با نیروهای سیاسی مستقر و نهادهای رسمی حامی فلسفه ندارد.

³⁸ نک: سرخ، سپید، سبز: گفتاری درباره‌ی رمانتیسم ایرانی. منتشر شده در مجله‌ی جامعه (دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه

در مقام ارزیابی، جریان فلسفه‌گرایی امروزی ایران را در همین زمینه می‌توان مورد داوری قرار داد. این جریانی است که از سویی به نسل جوان تعلق دارد، و به شکلی خودجوش و مستقل از تشویق نهادهای رسمی - و تا حدودی در واکنش به آن - شکل گرفته است. محتوای آن برخی از جدی‌ترین گفتمانهای فلسفی امروزی جاری در جهان را در بر می‌گیرد و به نهضت ترجمه‌ای پر دامنه در این زمینه منتهی شده است. اینها، همه نقاط قوت جریان فلسفه‌گرایی نوین ما هستند.

از سوی دیگر، این جریان نقاط ضعفی جدی نیز دارد. محتوای آن هنوز آمیخته با رمانتیسم است و با توجه به فیلسوفانی که نامشان گذشت، خصلت عقل‌گریزی در آن بر عقل‌گرایی برتری دارد. گروندگان به این موج، کسانی هستند که معمولاً به شکلی منظم در زمینه‌ی فلسفه آموزش ندیده‌اند و به خودآموزی جدی نیز پرداخته‌اند، و معمولاً بدون احاطه بر مقدمات، به نقدهایی حاشیه‌ای در مورد این مقدمات جهیده‌اند. از این رو تفکر عمومی حاکم بر این موج فلسفه‌گرایی نو، از سطحی نگری و قشری‌گرایی ریشه‌داری رنج می‌برد. بی‌توجهی به شاخه‌هایی از فلسفه - که مانند فلسفه‌ی تحلیلی "مشکل" به نظر می‌رسند - منتهی به آن شده است که برداشت نسل جوان از فلسفه کژدیسه باشد و تنها بخشی کوچک از کلیت محتوای جهانی آن را در بر بگیرد. در یک نگاه کلی، تمرکز نگاه بر شاخه‌هایی خاص - و البته روزآمد - از تفکر فلسفی معاصر را باید نقطه ضعف اصلی علاقه‌مندان امروز به فلسفه دانست. تمرکزی که ایشان را از پرداختن به دستگاه‌های نظری اصلی و تنومندی که این نقدها بر فراز آن احداث شده، بازداشته است. به همین ترتیب، دانشجویان علاقه‌مند به فلسفه‌ای که هنوز آثار اصلی کانت و هگل و هایدگر و شوپنهاور را نخوانده‌اند و به نقدهایی معمولاً جسته و گریخته از آن در آثار پسامدرن‌ها بسنده کرده‌اند، از سویی توانایی فهم کامل محتوای بحث را ندارند، و از سوی دیگر از آن توانمندی و قدرتی که برای فلسفیدن بدان نیاز دارند محروم مانده‌اند. این نکته که در میان علاقه‌مندان به فلسفه‌ی امروز، جای بازخوانی متون فلسفی ایرانی در اعصار پیشامدرن

خالی است، به این ترتیب طبیعی جلوه می‌کند. در واقع، ایران یکی از معدود فرهنگهایی است که متون فلسفی پرورده شده در آن در دوران پیشامدرن، از نظر دامنه و محتوا بسیار غنی و در حوزه‌هایی برتر از همتای غربی خود است.

آنچه که بحثی در آن نیست، آن که این موج فلسفه‌گرایی امروز وجود دارد و وجودش را باید مبارک و ارزشمند شمرد. نقاط ضعفی که از آن یاد کردیم، بی‌تردید وجود دارد و باید به رفع آن همت گماشت، و تا آن هنگام نباید از مُد شدنِ نقل قولهایی فلسفی در میان عامه، استفاده‌ی ابزاری از برخی از مفاهیم فلسفی توسط فرصت طلبان، و سطحی فهمیده شدنِ نظامهای فلسفی تنومند، رنجشی به دل راه داد. هر جریان فرهنگی، به موجی تکاملی می‌ماند که بر فراز خود کف و خاشاکی بسیار، و در دل خود مرواریدهایی ارزشمند را حمل می‌کند. اگر صد یک جوانان فلسفه‌خوان امروزی، خواندنِ خود را ادامه دهند و اندیشیدن و فلسفیدن را ترک نکنند و به ساده‌ها و پیش پا افتاده‌ها بسنده نکنند، این نسل از عهده‌ی رسالت تاریخی خویش در قلمرو فلسفه بر خواهد آمد.



دباره‌ی تقدم «من»

۱۳۸۷/۸/۲۷

۱. "من"، یا آنچه که معمولا در متون فلسفی با واماژه‌ی سوژه مورد اشاره قرار می‌گیرد، خشتِ بنیادین بخش عمده‌ی نظریه‌های فلسفی و علمی‌ایست که انسان را در کانون توجه خود قرار داده‌اند. نگارنده نیز به چنین تمرکز و محوریتی در قلمرو نظریه باور دارد. در نوشتارهای صاحب این قلم، هم در نظریه‌ی قدرت و هم در روانشناسی خودانگاره، آنچه که محور بحث است، شیوه‌ی پیکربندی و شالوده‌ی ساختاری و فرآیندهای کارکردی حاکم بر من است. به ویژه در آن هنگام که سخن از راهبردهای عملیاتی و پیشنهادهای تجویزی به میان می‌آید، این برجستگی نمایان‌تر می‌شود، چرا که در این هنگام از ضرورتِ بازسازی من، سخن گفته می‌شود.

با این زمینه، شاید این پرسش روا باشد که دلیل اهمیت و محور فرض شدنِ "من" چیست؟ و آیا

این موقعیت مرکزی را باید به معنای شکلی از ذات‌گرایی احیا شده دانست، یا نه؟

۲. رویکرد سیستمی، که زمینه‌ی نظری نگارنده است، به سلسله مراتبی از پیچیدگی قایل است که در سطوح گوناگون پدیدارهای متفاوت را پدید می‌آورد. پدیدارهایی که در هر سطح از استقلال رفتاری برخوردارند، اما به شکلی هم‌افزایانه با هم چفت و بست می‌شوند. به دلایل روش‌شناسانه می‌توان چهار سطح توصیفی برای این سلسله مراتب پیچیدگی در نظر گرفت و سطوح دیگر را مشتق‌های این چهار لایه دانست. سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی که با سرواژه‌ی "فراز" مورد اشاره واقع می‌شوند، به این ترتیب پدید می‌آیند. این بدان معناست که برای توصیف تمام و کمال سوژه، دست کم به چهار سطح توصیفی نیاز داریم که تن و بدن "من" را در سطحی زیست‌شناختی، نظام شخصیتی وی را در سطحی روانی، جایگاه و نقش و کارویژه‌های اجتماعی وی را در سطحی جامعه‌شناسانه، و ساختار و محتوای زبانی-معنایی حاکم بر او را در سطحی فرهنگی مورد واریسی قرار دهد.

آنچه که ما سوژه یا "من" می‌نامیم، در واقع همان نظام شخصیتی‌ایست که در سطح روانی پدیدار می‌شود و پویایی درونی آن همان است که تجربه‌ی خودآگاه و زیسته‌ی آد미ان را برمی‌سازد. به این ترتیب، "من" در نگرش سیستمی امری خارج از چارچوب یا زیربنایی نیست، که سیستمی است خودسازمانده و خودزاینده و تکاملی که در یکی از سطوح چهارگانه‌ی فراز ظهور می‌کند. از این رو، اهمیت و اصالت هستی‌شناختی آن درست به همان میزانی است که از پدیدارهای موجود در سایر سطوح (بدن در سطح زیستی، نهاد در سطح اجتماعی و منش در سطح فرهنگی) انتظار داریم. این بدان معناست که هیچ یک از این چهار نظام پایه ارزش هستی‌شناختی بنیادین ندارند و برساخته‌هایی ذهنی هستند که در جریان فهم و تحلیل روندهای جاری در این سطوح پدید می‌آیند. با این وجود، این چهار نظام پایه از آن رو که اشکال پایه‌ی سیستمهای تکاملی را در سطوح گوناگون پیچیدگی نشان می‌دهند، اهمیت دارند و کانون توجه تجلیهایی هستند که فهم کلیت هستی انسانی را در شمول سلسله مراتبی‌اش آماج کرده است.

از همین اشاره به چگونگی ظهور "من" در نظریه‌ی سیستمهای پیچیده، بر می‌آید که نگارنده به هیچ شکلی از ذات‌گرایی قایل نیست. نه "من" و نه سایر سیستمهای تکاملی حاضر در سطوح دیگر، ذاتی مستقل و "اصیل" و بنیادین ندارند، و همچنین است متغیرهایی مرکزی که رفتارشان را در هر لایه تنظیم می‌کند. یعنی نه تنها بدن، شخص، نهاد، منش اصالت هستی‌شناختی و ذاتی مستقل ندارند، که بقا، لذت، قدرت و معنا (= بقلم) نیز که مبنای تنظیم رفتارهایشان هستند نیز از چنین موقعیتی برخوردار نیستند. اینها تنها چهار محور مفهومی و چهار متغیر مرکزی هستند که برای فهم رفتار سیستمهای تکاملی یاد شده باید به آنها نگرست و پویایی‌شان را تحلیل کرد.

با این پیش درآمد، این پرسش همچنان به جای خود باقی است که چرا از دید نگارنده به جای تاکید کردن بر همه‌ی چهار سیستم پایه‌ی یاد شده، باید بیشتر بر "من" تمرکز کرد، و نه مثلاً بازسازی نهاد اجتماعی بهینه، یا تولید منش ماندگار.

پیش از ورود به پاسخ این پرسش، نخست باید حد و مرز جواب و دامنه‌ی صدق پرسش را تعیین کرد. واقعیت آن است که راهبرد عملیاتی نگارنده چنان که گفته شد، بر من متمرکز است و نظام شخصیتی و یک فرد انسانی را واحد دگرگونی هستی‌تلقی می‌کند. با این وجود، این بدان معنا نیست که سه سیستم تکاملی دیگر نادیده انگاشته می‌شوند. برعکس، از آنجا که نگرش سیستمی تحویل‌انگار نیست، بر استقلال بن، نهاد و منش تاکید می‌کند و از آنجا که کل‌انگار است، به اندرکنش این نظامها و تداخل متغیرهای مرکزی-شان (بقلم) می‌نگرد. از این رو، هرچند سطح روانی محور عملیاتی بازسازی هستی قرار گرفته است، اما این موقعیت را به تنهایی اشغال نمی‌کند و تنها همچون لبه‌ی تیغه‌ی بازسازی هستی نگریسته می‌شود و جبهه‌ی موجی که کرانه‌هایی مهم و غیرقابل چشم‌پوشی را نیز در کنار دارد.

از این رو تاکید بر من، بیش از هرچیز راهبردی و پیش از هرچیز موضعی و نسبی است. از آن نمی‌توان ارجحیت هستی‌شناختی، یا اصالت بیشترِ ذاتِ من را نتیجه گرفت.

۳. با این وجود، من به عنوان آغازگاه فرآیند بازسازی هستی در نظر گرفته می‌شود، به پنج دلیل:

نخست آن که از نظر تحلیلی، سطح روانی پیچیده‌ترین لایه‌ی توصیفی در فراز است. پیچیده‌ترین چیزی که در هستی شناخته شده است، مغز آدمی است، و پیچیده‌ترین فرآیندهای واری شده، فرآیندهای عصبی-روانی‌ای هستند که به ظهور من خودآگاه و انتخابگر منتهی می‌شوند. از این رو، نظام شخصیتی و سطح روانی و من، اهمیت تحلیلی نمایانی دارد. در این زمینه، کانت که سوژه‌ی خودمختار را خشتی بنیادین در تعریف مبانی اخلاق و شناخت می‌دانست، خطا نکرده است.

دوم آن که ما آدمیان به عنوان انتخابگرانی که قرار است نظریه‌ها (منش‌ها) یا نظامهای اجتماعی (نهادهای) را برگزینیم یا طرد نماییم، موجوداتی در سطح روانی هستیم. تنها در سطح روانی است که سیستم خودزاینده و تکاملی مورد نظر ما به سطحی از پیچیدگی دست می‌یابد که بتواند خود را بازنمایی کند، و به این ترتیب است که خودآگاهی زاده می‌شود و ما آن نظام پیچیده‌ی خودآگاه هستیم. از این رو، متغیر مرکزی موجود در سطح روانی - یعنی لذت - را به شکلی بی‌واسطه فهم می‌کنیم و می‌کوشیم تا سایر متغیرها را نیز به زبان لذت ترجمه کنیم. تاریخ نظریه‌های اخلاقی و حقوقی، در واقع تلاشی دیرپا و جذاب است که در جوامع انسانی و به شکلی جمعی برای دستیابی به تفسیری توافق پذیر از این ترجمه انجام پذیرفته است. از این رو، "من" هنگام طرح‌ریزی راهبردهای عملیاتی بیش از بقیه اهمیت دارد، چرا که متغیر مرکزی‌اش به شکلی سراسر است و بی‌واسطه مورد محاسبه قرار می‌گذارد و اثرگذار می‌شود.

سوم آن که به همان دلیل که گذشت، زیست جهان انسانی و هستی‌ای که در قالب پدیدارها در پیرامون خویش بر ساخته‌ایم، در سطحی روانی بازنمایی می‌شود و در این لایه است که به شکلی شهودی با تجربه‌ی زیسته‌ی ما ادغام می‌شود. من است که زیست جهان را بر می‌سازد و نظام شخصیتی در سطحی روانی است که حقیقت را پدید می‌آورد. این حقیقت البته در سطح اجتماعی با قدرت ترکیب شده و دچار دگرذیسی می‌شود، و در سطح فرهنگی به معنا بر کشیده می‌شود و دستمایه‌ی بقا یا انقراض منشها قرار می‌گیرد. با این وجود، در سطحی روانی است که بی‌واسطه و به شکلی شهودی فهمیده می‌شود و با تجربه‌های روزانه‌ی "من"، گره می‌خورد. از این رو سطح روانی اهمیتی بیشتر دارد، که من، به طور شهودی برجستگی بیشتری از باقی نظامها دارد.

چهارم آن که باز به همین دلایل، راوی داستان من، من است. یعنی آن سخنگویی که تجربه‌ی زیسته‌ی من را در قالب زندگی‌نامه‌ای مزگذاری زبانی می‌کند، و آن داوری که درباره‌ی کردارهای سیستمهای سطوح گوناگون فراز داوری می‌کند، در من قرار گرفته است. از این داور و راوی هر دو در سطح نظام شخصیتی قرار دارند، و هنگام تحلیل ساختارهایی که در سطوح دیگر استقرار یافته‌اند، دست به گزینش و تحریف و بازنویسی جریانها می‌زنند. باز به این ترتیب، من اهمیت بیشتری دارد، چرا که راوی و داوری در این سطح نهفته است که خودآگاه یا ناخودآگاه، در شکل دهی و دستچین کردن عناصر سطوح دیگر (دست کم در چشم من) تعیین کننده است.

و در نهایت پنجم آن که به خاطر تراکم زیاد پیچیدگی در سطح روانی، نظام شخصیتی و من برخاسته از آن، دارای بیشترین درجه‌ی آزادی عمل در میان تمام سیستمهای چهارگانه است، و بیشترین دامنه از انتخابگری خودمدارانه را از خود نشان می‌دهد. یعنی من به چنان سطحی از پیچیدگی دست یافته است که بخش مهمی از متغیرهای حاکم بر رفتار خویش را در درون نظام خویش دارد و مدیریت می‌کند. از این رو

اموری مانند انتخاب آزاد و اراده و حق که شالوده‌ی پی‌ریزی نظام‌های اخلاقی، و بنابراین عنصری کلیدی در تمام دستگاه‌های تجویزی و راهبردی هستند، در این لایه بیش از هر جای دیگر دیده می‌شوند. به این پنج دلیل، من یا سوژه اهمیتی راهبردی دارد.



درباره‌ی روشنفکران آزاد

نوشته شده برای یادنامه‌ی بابک احمدی (که منتشر نشد!)، بهمن ۱۳۸۷

۱. نوشتن درباره‌ی فضای معاصر روشنفکری ایرانی، کاری دشوار است. از سویی به دلیل نزدیکی تاریخی ما بدان، و از سوی دیگر به خاطر خاطره‌های تلخ و شیرین و برداشتهای شخصی و مستقیمی که از این فضا داریم. به تعبیری، همان عاملی که ابهام و بی‌دقتی و خطا را در کار نگارندگان تاریخ‌های دوردست پدید می‌آورد، دامنگیر مورخان رخداد‌های معاصر و امروزین نیز هست. با این تفاوت که در این گروه دوم، از راه رخنه‌ی هیجانها و تجربه‌های نیک و بد شخصی است که اثر می‌گذارد، و به همان ترتیب ابهام و سردرگمی و خطا بر می‌سازد.

از این روست که هنگام نوشتن درباره‌ی تاریخ اکنون نیز باید گوش به زنگ و دقیق و نسبت به کار خویش خرده‌گیر بود. به ویژه که در این مورد گاه داوری‌های نویسنده و راوی تأثیری مستقیم‌تر و سراسرتر بر واقعیت بیرونی باقی می‌گذارد، و سیر حوادث را به شکلی ناسنجیده دگرگون می‌سازد.

این نوشتار، یادداشتی است کوتاه، که در پاسخ به پرسش "جایگاه و نقش بابک احمدی در بستر روشنفکری زمانه‌ی ما" نگاشته شده است. یادداشتی که برداشت نگارنده را در این مورد و داوری‌اش را در مورد این نویسنده به دست می‌دهد، بی‌آن که مدعی رهایی از عامل خطابرانگیز یاد شده باشد.

۲. زمانی که جنگ ایران و عراق به پایان رسید، نزدیک به ده سالی می‌شد که جریان روشنفکری ایرانی به خواب رخوت فرو رفته بود. اگر با کمی ابهام نام عمومی روشنفکر را برای طبقه‌ی تولیدکننده‌ی فرهنگ بپذیریم، باید بر مبنای آثار تولید شده در زمینه‌های علمی، ادبی، و هنری داوری کنیم، و منش‌ها (عناصر فرهنگی) را معیار ارزیابی فعال بودن یا نبودن طبقه‌ی روشنفکر بگیریم. بر این اساس، میانه‌ی دهه‌ی چهل خورشیدی همزمان است با آخرین دوره‌ی اوج تولید فرهنگ در ایران، و پس از آن همگام با سیاسی شدن بیش از پیش فضای عمومی جامعه، بسیج نیروها در مجاری سیاسی و تمرکزشان بر کشمکش‌های بیناگره‌ی را می‌بینیم، و کم‌رنگ شدن جریانهای تولید اندیشه را.

اگر بخواهیم کمی به عقبتر بازگردیم، می‌بینیم که جریانی تازه در فضای فکری ایرانیان از اواخر دهه‌ی سی شروع شد. در ۱۳۳۸ بود که مقاله‌های فراوانی از ابوالقاسم پاینده منتشر شد، فرخ غفاری فیلم جنوب شهر را ساخت، و ابراهیم گلستان فیلم مشهورش را در مورد نفت جنوب ساخت. "خراب" نیستانی و "عصیان" فروغ فرخزاد در این سال منتشر شد. سال بعد، شبهای شعر انجمن ایران و آمریکا با حضور سیاوش کسرایی و آتشی و نادرپور و ابتهاج آغاز شد، و اخوان ثالث "آخر شاهنامه" اش را منتشر کرد و برای نخستین بار اقبال نسبت به کتابهای دانشگاهی مربوط به علوم انسانی جدید (به ویژه جامعه‌شناسی و فلسفه) در بازار کتاب ایران مشاهده شد. در سال ۱۳۳۹، تئاتر آناهیتا توسط اسکویی‌ها تأسیس شد، و احسان نراقی موسسه‌ی تحقیقات علوم اجتماعی را بنا نهاد، که دکتر صدیقی رییسش بود. ۱۳۴۰، همان سالی بود که شاملو و هشترودی

نخستین شماره‌های کتاب هفته را منتشر کردند و کتابهای شعر سهراب سپهری (آوار آفتاب) و یدالله رویایی (بر جاده‌های تهی) و فریدون مشیری (ابر) به دست علاقمندان به ادبیات نو رسیدند. در همین سال اولین کتاب تاریخ مردم شناسی در ایران چاپ شد، و به نسبت با استقبال روبرو شد. سال ۱۳۴۱ با تکانی در عالم تئاتر همراه بود که از بازگشت پری صابری و حمید سمندریان به ایران ناشی شده بود. فروغ در همین سال "خانه سیاه است" را ساخت و "خون سیاوش" کسرائی در همین سال منتشر شد.

در سال ۱۳۴۲ خورشیدی، همزمان با دست یافتن حسنعلی منصور به نخست وزیری و صورتبندی برنامه‌ی اصلاحات ارضی، که نشانگر دگرذیسی ساخت قدرت و بازآرایی نیروهای سیاسی بود، فروغ فرخزاد "تولدی دیگر" را منتشر کرد، و "آه بیابان" سپانلو و "جنگل و شهر و . . ." از براهنی به بازار کتاب عرضه شد. سال ۱۳۴۳ با انتشار روش تحقیق مردم شناسی از علی محمد کاردان، ظهور سینمای ژانر پلیسی - وحشت در ایران توسط ساموئل خاچیکیان و انتشار مجله‌هایی مانند هیرمند و آرش و انتقاد کتاب مشخص می‌شود. این روند همچنان ادامه داشت تا این که در ۱۳۴۶ کانون نویسندگان غیردولتی در برابر کنگره‌ی ملی نویسندگان (که دولتی بود) قرار گرفت و نخستین برنامه‌های تلویزیون ملی ایران که در کشورمان ساخته شده بود روی آنتن رفت و دکتر شریعتی سمینارهای مشهورش را در حسینیه‌ی ارشاد آغاز کرد. در سال ۱۳۴۷ ترجمه‌های عالی حمید عنایت از هگل (نوشته‌ی استیس) منتشر شد و چند بار تجدید چاپ شد. در همین سال تالار رودکی ساخته شد و شبهای شعر موسسه‌ی گوته و مجله‌ی خوشه آغاز شد. با حضور چهره‌های فعال سیاسی و اجتماعی در این شب شعرها، شالوده‌ی جریان‌ی ریخته شد که بعدها به شب شعرهای گوته در دهه‌ی پنجاه خورشیدی منتهی شد. آنگاه از سال ۱۳۴۸، روند فروپاشی این فضای پر جنب و جوش فکری آغاز شد. هرچند گاو مهرجویی (البته در کنار قیصر کیمیایی) در این سال ساخته شد، اما در همین دوره بود که کانون نویسندگان و مجله‌ی خوشه دستخوش تعلیق و تعطیل شدند، که این البته نتیجه‌ی کم شدن مخاطب این

نشریات بود، و توافقی که با دولت کردند تا نشریه‌هایشان در ازای دریافت غرامتی از گردونه خارج شوند. فضای عمومی به سمت رادیکالیسمی می‌رفت که قرار بود به زودی در قالب سینما رکس فاجعه بیافریند. در همان سال، در کمتر از سه ماه پنج سینمای تازه تاسیس به دست مذهبیون افراطی آتش زده شدند. سال بعد جز انتشار کتاب مردمشناسی ایران از هنری فیلد، و ساخته شدن اولین فیلم موزیکال ایرانی (حسن کچل) اتفاق مهم دیگری نیفتاد. در سال ۱۳۵۱ کتابفروشی گوتنبرگ کتابهایش را "کیلویی" ده تومان فروخت، و از میان سه هزار نشریه‌ای که بین سالهای ۱۳۲۰ و ۱۳۵۰ مجوز گرفته بودند، تنها سیصد تایشان منتشر می‌شد. در سال ۱۳۵۳ شصت و یک نشریه به دستور مقامات دولتی تعطیل شدند. تنها در سینما هنوز بارقه‌هایی از امید باقی مانده بود، چون "شازده احتجاب" فرمان آرا در همین سال ساخته شد و کانون سینماگران پیشرو با حضور مهرجویی و تقوایی و حاتمی و بیضایی تاسیس شد. و در ضمن برخی از زیرساختها همچنان تکامل می‌یافتند. شبکه‌ی رادیو و تلویزیون ایران در این سال نیمی از جمعیت کشور (پانزده میلیون نفر) را زیر پوشش داشت، و چنان به سرعت بسط یافت که تا ۱۳۵۶ کل جمعیت را زیر پوشش خود گرفت. در این سال موزه‌ی هنرهای معاصر ایران تاسیس شد و تاریخ هنر جانسون که اولین کتاب از این رده بود، به فارسی ترجمه شد. گذشته از این چند رخداد، خبر مهم دیگری نبود، و کشور به سرعت وارد فضای انقلابی می‌شد. تنها جنبش جدی فضای روشنفکری ایرانی، به دو سال اول پس از انقلاب یعنی سالهای ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۰ مربوط می‌شود. در این دو سال که وقفه‌ای بود میان انقراض دولت پهلوی و آغاز جنگ با عراق، مجال کوتاهی برای بازاندیشی اهل فکر فراهم آمد، که افسوس سخت کوتاه بود و به سرعت در فضای نظامی شونده‌ی کشور و غوغای توپها و موشکهای عراقی به باد رفت. به هر حال باید برای تکمیل تاریخچه‌مان بگوییم که در ۱۳۵۸ جهشی در شمار و تنوع کتابها پدید آمد و به خصوص علم جامعه‌شناسی در مرکز توجه طبقه‌ی کتابخوان ایرانی قرار گرفت. کانون نویسندگان ایران در این سال بار دیگر رسم شب شعر را از سر گرفت و

بر زمین چمن دانشگاه تهران برنامه‌های خود را برگزار کرد. هوشنگ مرادی کرمانی در همین سال قصه‌های مجید را منتشر کرد و "جای خالی سلوچ" دولت آبادی هم به دست رمان خوانان رسید. در همین سال بود که ویدئو وارد خانه‌های مردم شد و به تدریج جای سینماهای رو به انقراض را گرفت.

در سال ۱۳۶۰، بار دیگر رکودی قدرت مدارانه بر فضای روشنفکری ایرانی حاکم شد. مهاجرت نخبگان که به زودی به جریانی مستمر و مهیب تبدیل شد، از این سال آغاز شد. همراه با آغاز جنگ با عراق، فضای سیاسی کشور نیز دستخوش دگرگونی شد. محبوبیت نویسندگانی مانند جلال آل احمد از بین رفت و به انتشار نقد از خود جسورانه‌ای مانند "سنگی بر گوری" منتهی شد. با تاسیس بنیاد فارابی و حوزه‌ی هنری و رازت فرهنگ، سینما زیر نظارت دولتی قرار گرفت. در سالهای بعد، هرچند انتشار کتاب همچنان دوام و رونق داشت، اما موضوع آن از مسائل جامعه شناسانه و فلسفی به زمینه‌های دینی و عرفانی و امور فنی و مهندسی تغییر کرده بود.

سالهای دهه‌ی شصت خورشیدی، در زمینه‌ی روشنفکری ایرانی دورانی بود که شماری اندک از کوشندگان با تلاشی شایسته‌ی تحسین به کار خود ادامه دادند و رگه‌هایی کم‌زور اما امید بخش از اندیشه و هنر را همچنان حفظ کردند. مجله‌های دنیای سخن، آدینه و مفید در سال ۱۳۶۴ دوباره احیا شدند. در همین سال بحران کاغذ آغاز شد و انتشار کتاب با دشواریهایی روبرو شد. بنیاد فارابی در همین سال، از ۵۴۰ فیلمنامه‌ای که دریافت کرده بود، ۴۹۲ تایش را رد کرد. این رکورد در سال ۱۳۶۷ به مردود دانستن ۴۳۸ فیلمنامه از ۴۷۶ مورد ارائه شده منتهی شد!

در سال ۱۳۶۸، همزمان با پایان جنگ با عراق، بار دیگر تکانی در فضای روشنفکری ایران مشاهده شد. از سال قبل ترجمه‌ی نویسندگانی مانند بورخس و توماس مان توجه کتابخوانان ایرانی را به خود جلب کرده بود. در همین دوره بود که رشته‌ی مردم شناسی که در سال ۱۳۶۰، غیرمطلوب دانسته شده بود و شصت

واحد از درسهایش به همراه کل دوره‌ی کارشناسی ارشدش حذف شده بود، بار دیگر جانی گرفت و ادامه‌ی تحصیل در آن ممکن شد. در سال ۶۸ مهرجویی هامون را ساخت و نجفی خانواده‌ی تیبو را ترجمه کرد. تا سال بعد هرمان هسه و ایتالو کالوینو از میان رمان نویسان محبوبیتی به دست آوردند، و فیلم‌های زاینده رود و نوبت عاشقی از مخملباف به صف آرای‌ی هواداران و مخالفان دولتی گشایش در فضای فرهنگی کشور انجامید.

۳. با مرور دستاوردهای فکری طبقه‌ی روشنفکر ایرانی در سه دهه‌ی اخیر، الگویی آشکار و روشن سر بر می‌کشد. نخست آن که گذشته از دو سال زرین‌آغازگاه انقلاب، این دستاورد نسبت به دورانهایی مانند دهه‌ی چهل خورشیدی یا دهه‌ی بسیار پربار ۱۳۰۰-۱۳۱۰، سخت ناچیز و اندک بوده است. این البته با توجه به فشار جنگ و فضای عمومی حاکم بر کشور، چندان دور از انتظار نیست. اما سکوت تقریباً دهساله‌ی روشنفکران ایران را در دهه‌ی شصت، شاید بتوان به آرامش پیش از توفان تشبیه کرد. این که سکوت یاد شده در چه زمینه‌ای بر اهل اندیشه عارض شد و خروج این طبقه از بن‌بست رخوت یاد شده چگونه تحقق یافت، پرسشی است که شایسته است کمی دقیقتر بدان بنگریم.

نویسندگان گوناگون سیر تحول جریان روشنفکری ایرانی را از صدر مشروطه تا دوران انقلاب اسلامی به اشکال گوناگون دوره‌بندی و تحلیل کرده‌اند. من در اینجا سر آن ندارم که سخن دیگران را تکرار

کنم، یا به شرح و بسط دیدگاه خویش در این مورد پردازم. تنها بخشی از نوشتارهای دیگر خود در این زمینه^{۳۹} را وام می‌گیرم تا چارچوبی دقیقتر را برای بحث درباره‌ی موضوع جاری فراهم آورم.

از دید نگارنده چنین می‌نماید که جریان روشنفکری ایرانی، در دوران مدرن (که از حدود سال ۱۲۵۰ خورشیدی و عصر ناصری شروع می‌شود) تا به حال، دست کم سه دوره‌ی خردورزانه (عصر ناصری تا مشروطه)، رمانتیستی (عصر رضا شاه تا پایان جنگ با عراق) و عصر بازنگری (در دو دهه‌ی اخیر) را از سر گذارنده باشد، که تازه آن دوره‌ی رمانتیستی هم برای خود تقسیماتی فرعی را داراست. چنان که از این دوره‌بندی آشکار است، دعوی اصلی نگارنده آن است که جنبش روشنفکری ایرانی در دوران مدرن به شکلی آشکار و بیمارگونه متأثر از چارچوب فلسفی رمانتیسم بوده است و رویکرد انقلابی، هیجانی، ضدخردگرا، آرمانگرا، آرمانشهرخواه و جمع‌گرای آن را وامگیری کرده است.

از دید نگارنده، جریان روشنفکری معاصر ایرانی، که کمابیش تمامیت آن در بستر رمانتیسم می‌گنجد، دست کم سه شاخه‌ی رقیب و سه روایت برجسته داشته است که مدعی دستیابی به قدرت سیاسی بوده‌اند. این سه جریان را به اعتبار رمزگذاری شعارهای خود ایشان، و به یاد درفش ایران، سرخ و سپید و سبز نامیده‌ام. جریان غالب در عصر پهلوی، که به طور مستقیم از دل جنبش فکری مشروطه‌خواهان زبانه کشید و بعد به راهی هیجانی و خردگریز افتاد، سپید است و گرایش ملی دارد. دیگری، که در تمام این مدت به صورت

³⁹ نگارنده دو مقاله در این زمینه دارد:

"سرخ سپید، سبز: درباره‌ی رمانتیسم ایرانی"، جامعه (فصلنامه‌ی پژوهشی دانشجویان دانشگاه علوم اجتماعی دانشگاه تهران)، شماره‌ی ۲ و ۳، بهار ۱۳۸۱.

سنت و مدرنیته در سه رنگ، خردنامه (ویژه‌نامه‌ی سنت)، شماره‌ی ۵، مرداد ۱۳۸۵.

نیروی موثر در پهنه‌ی فرهنگ و در قالب قدرتی تهدید کننده در ساختار سیاسی ما وجود داشته است، اما هرگز قدرت را به طور کامل قبضه نکرده، جریان سرخ است که با رویکرد چپ مارکسیستی همخوان است. سومی، که پس از انقلاب اسلامی در ایران به قدرت رسید، جریان سبز است که ماهیتی مذهبی دارد.

درباره‌ی ماهیت این سه جریان و برداشتهای خاص ایشان از هویت ایرانی و ارتباطشان با هم و خدمت و خیانتی که به اعتبار و اقتدار ایرانیان کردند، گفتنی بسیار است. آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، نه رده‌بندی و داوری در مورد این سه، که چگونگی دگردیسی و تحول یافتن‌شان پس از انقلاب اسلامی است.

انقلاب اسلامی، یکی از معدود رخداد‌های سیاسی در تاریخ ایران معاصر بود که در آن سه جریان یاد شده با هم گره خوردند و یکسو شدند. پیش از آن، تنها در زمان حاکمیت زودگذر مصدق و ملی شدن صنعت نفت بود که چنین همگرایی رخ نمود، و آن نیز دولت مستعجل بود.

پس از انقلاب اسلامی نیز، وقتی ماه عسلِ انقراض دولت پهلوی پایان یافت و این سه جریان با میراث به جا مانده در دستانشان روبرو شدند، به کشمکش با یکدیگر برخاستند، و این بار نیروی سبز و دین‌مدار بود که برای نخستین بار در دوران مدرن قدرت را به دست گرفت. بروز بحرانهای پیاپی که حمله‌ی عراقی‌ها بزرگترینش بود، سردرگمی و دل‌سردی نیروهای روشنفکری که خود را میراث‌دار انقلابی شکوهمند می‌دیدند و به ناگهان از صحنه طرد شده بودند، تشدید کرد. مهاجرت گسترده‌ی طبقه‌ی تحصیل کرده و نخبه‌ی ایرانی، به گمانم بیش از آن که نشانه‌ی ناسازگاری شرایط درون کشور یا دشواری زیستن در وطن باشد، نشانگر ناامیدی و بحران هویت این طبقه است.

دوران جنگ، با ویرانیهایی که به بار آورد، وقفه‌ای بود که بسیاری از اهل اندیشه به اندیشیدن مجدد در باب آنچه همچون جوهر اندیشه پذیرفته بودند، وادار شدند. نتیجه، البته، امیدبخش بود.

وقتی دهه‌ی شصت و جنگِ خانمانسوز لانه کرده در آن پایان یافت، جریانهای فکری ایرانی دستخوش دگردیسی جدی‌ای شده بود. این دگردیسی تنها به یکی از سه جریان یاد شده تعلق نداشت، که به تحولی عمیقتر و فراگیرتر دلالت می‌کرد، که گویا دست کم بخشی از روشنفکران ایرانی را از اوهام رمانتیستی دیرینه‌شان خارج کرد و به تفکر جدی و نقادانه در باب خود و عقایدشان وا داشت. این، به تعبیری، به معنای بازگشت شکلی از خردگرایی به جامعه‌ی باسواد ایرانی بود.

۴. علایم این بازگشت به خردگرایی و نقد خویشتن را در دو رگه‌ی برجسته از فعالیتهای روشنفکران در ده سال اخیر می‌توان بازجست. نخست، گرایش به ترجمه، تدوین، و خواندن متون جدی و کلاسیک در زمینه‌های گوناگون علوم انسانی. در همان اوایل دهه‌ی شصت بود که انتشارات امیر کبیر ترجمه‌ی آثار کلاسیکی مانند نقد خرد ناب کانت و تراکتاتوس ویتگنشتاین را (به ترجمه‌ی سره و دشواریاب دکتر ادیب سلطانی) به بازار اندیشه عرضه کرد، و در همین دوره بود که انتشارات علمی و فرهنگی و جهاد دانشگاهی سیاهه‌ای ارزشمند از کتابها در زمینه‌ی تاریخ و فلسفه را به چاپ رساندند. کتابهایی که تاریخ فلسفه‌ی کاپلستون، تاریخ تمدن ویل دورانت، و دوره‌ی آثار کارل پوپر نمونه‌هایی از آن هستند.

سالهای دهه‌ی هفتاد اما، با اقبال روزافزون به این دست از ترجمه‌ها آغاز شد. خالی از اغراق خواهد بود اگر بگوییم دهه‌ی هفتاد خورشیدی، در کل تاریخ فرهنگ معاصر ما، دورانی سرنوشت‌ساز و پر بار از نظر ترجمه و تالیف و ترویج علوم انسانی جدید بوده است.

این جریان، در ابتدای کار از پشتیبانی نویسندگان و مترجمانی "دولتی" برخوردار بود و در حال و هوای آن روزگار جز این هم نمی‌توانست باشد. دکتر سروش و علاقه‌اش به خردگرایی پوپری و تالیف جریانی در روشنفکری دینی و مکتب کیان، آغازگری در این مسیر بود، که به سرعت راه را برای کوشندگان

منفرد دیگری گشود، که برخی‌شان آموزش دانشگاهی عمیقتری دریافت کرده بودند و با زبانی دقیقتر و علمی‌تر می‌نوشتند و ردپای خویش را بر تراش خوردن زبان علمی و فنی پارسی در قلمروی علوم انسانی بر جا نهادند.

در این حال و هوا بود که بابک احمدی نوشت.

۵. بابک احمدی یکی از نویسندگان جدیدی بود که می‌توان نام روشنفکر آزاد را برایشان شایسته دانست. آزاد را در سه معنای سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی به کار می‌برم. یعنی در اوایل دهه‌ی هفتاد، ناگهان گروهی پراکنده و سازمان نیافته اما همگون و همسخن و گاه همدل از اندیشمندان در جامعه‌ی ایرانی بر صحنه پدیدار شدند، که معمولاً به سازمان دولتی یا حزبهای کانون اقتدار وابسته نبودند، کار دانشگاهی نداشتند و به عبارتی دانش آکادمیک شغلشان نبود، و نمی‌شد آنها را به یک جبهه‌ی فکری منفرد و خاص محدود دانست. به این ترتیب، ایشان از تعهد به ساخت سیاسی خاص، الزام به رعایت قواعد شغلی ویژه، و تعلق خاطر به نظرگاه یا نظریه‌پردازی خاص "آزاد" بودند.

بخش بزرگی از این متفکران آزاد، دانش آموختگانِ فرنگ دیده‌ای بودند که پیش از انقلاب شغلی دانشگاهی و تعلق حزبی و سازمانی داشتند، اما در جریان توفان انقلاب از همه‌ی اینها کنده شده بودند. برخی دیگر، جوانتر و تازه از راه رسیده بودند، و خودساخته و خودرو بودند و به این ترتیب بی‌آن که تجربه‌ی تلخ "غیرآزاد بودن" را از سر گذرانده باشند، آزاد بودند.

نسل نخست از این اندیشمندان، در آن هنگام که تنگی فضای جامعه برطرف شد و مجال برای سخن پدیدار گشت، در دهه‌ی پنجم و ششم از عمر خود به سر می‌بردند، و معمولاً به دلایلی آرمانگرایانه ماندن در ایران و نوشتن در این زمینه را برگزیده بودند. گرایشهای اولیه‌ی ایشان، متفاوت و گوناگون بود،

هرچند بیشترشان به خاطر فضای خاص فکری در دو دهه‌ی آخر عصر پهلوی، سابقه‌ی عضویت در جریان سرخ و تعلق خاطر به جنبشهای چپ و مارکسیستی را پشت سر داشتند.

وجه مشترک ایشان، گذشته از بریدن از تعلقهای گروهی سابق، نگاه نقادانه‌ای بود که داشتند، و دقت نظر علمی‌شان، و شور و اشتیاقشان برای آموزاندن و ترویج اندیشه. این بدان معناست که در میانشان انواع و اقسام گرایشهای فکری (ملی، دینی، یا چپگرا) دیده می‌شد، با این تفاوت که با شکلی از خودنگری و نقادی خود همراه شده بود. همچنین این نسل، برخلاف آن جوانان پرشور و شعارمداری که شاید خودشان چند دهه پیش بودند، بیشتر به متون جدی و تاثیرگذار و اندیشه برانگیز توجه داشتند، تا مانیفست‌های سیاسی و بیانیه‌های برانگیزاننده.

در دوران دیرپای سیطره‌ی رمانتیسم بر روشنفکری ایرانی، از محمد حسن لطفی و عنایت و ادیب سلطانی و آرام و سه چهار تن اندک دیگر که بگذریم، کسی نبود که به متون اصلی اندیشمندان اصلی نماینده‌ی تمدن غرب توجه داشته باشد. اما در این دوران ده بیست ساله که شاید به خودآموزی گذشت، نسلی پدیدار شدند که هم آن توجه را داشتند و هم دانش و تسلط کافی برای انتقال آن اندیشه‌ها را، و هم خرد و انگیزه‌ی کافی برای انجام دانش را.

بابک احمدی یکی از نخستین نمایندگان این نسل بود. جایگاهش مانند دکتر نیک گهر و دکتر فکوهی و دکتر نوذری و دکتر ضیمران در آن مقطع، خارج از دانشگاه بود. رسانه‌ی در دسترس این افراد، نشرهای جدی و معتبر بودند، و نه کلاسهای رسمی دانشگاه، و اگر هم گهگاه در کلاسی مجال رویارویی با دوستانان دانش و انتقال شفاهی اندیشه فراهم می‌آمد، دستاورد تلاش خود دانشجویان و محصول نهادهایی نیمه رسمی مانند انجمنهای اسلامی و موسسه‌هایی نوبنیاد مانند گفتگوی تمدنها بود. محصول فکری ایشان، بیشتر از راه انتشار کتاب، و عمدتاً از راه ترجمه‌ی آثار کلاسیک و ارزشمند به دست مخاطبان می‌رسید، و این ناشی از

غیاب شبکه‌ی کارآمدی از نشریه‌های علمی و انجمنهای تخصصی بود، که خود پیامد آن ده سال سکوت و خاموشی محسوب می‌شد.

در طی ده سال بعد، بسیاری از این مترجمان و مولفان به جایگاه‌هایی دانشگاهی دست یافتند و از حالت کوچگردانه‌ی آغازین خارج شدند. با این وجود، همین نسل پیشقدم بودند که راه را برای نسلهای جوانتری گشودند، که امروز خود به دومین نسل از این متفکران آزاد تبدیل شده‌اند. در این میان، بابک احمدی و چند تنی از پیش‌کسوتان خلق این فضای علمی در خارج از دانشگاه‌ها، همچنان موقعیت خویشتن را در خارج از نهادهای رسمی حفظ کردند و تن به قواعد حاکم بر نظامهای متمرکز تولید و ترویج اندیشه ندادند.

۶. جمع‌بندی آنچه که گذشت، به نسبت آسان است. بابک احمدی، یکی از نمایندگان نخستین نسل از روشنفکران آزاد است، که در سالهای آغازین دهه‌ی هفتاد به نیرویی زورآور در فضای فکری ایران زمین تبدیل شدند. او به خاطر جایگیری در این موج از ناقلان اندیشه، به خودی خود شایسته‌ی ستایش است. این را از آن رو می‌گوییم که در آن روزهای ابتدای دهه‌ی هفتاد، هنوز نه از فضای باز سیاسی دوران خاتمی خبری بود و نه از رونق کتابفروشی‌ها در ۱۳۷۵-۱۳۸۵، نشانی. نه مرکز گفتگوی تمدنهایی وجود داشت که پشتیبان برگزاری کلاسها و تدوین کتابها و نشریات باشد، و نه دانشگاه‌های فضایی داشتند که حضور این رده از اندیشمندان را برتابند. از این روست که تلاشهای ناقلان اندیشه‌ای که مانند دکتر سروش از درون سیستم رسمی، یا مثل بابک احمدی از بیرون این ساختار به آموزاندن همت گماشتند، جسورانه و ارزشمند می‌نماید. این را به گمانم هرآنکس که امروز چشمی به کتاب و دستی بر قلم دارد باید به یاد داشته باشد، فارغ از این که با آرای آن و افکار این چقدر همدلی و همخوانی داشته باشیم.

سخن گفتن در مورد نوشتارهای خودِ بابک احمدی، که شاید راهی سراسر است‌تر برای پرداختن به موقعیت او و داوری درباره‌اش بود، در نوشتاری مانند این که به تاریخچه‌گویی و جغرافیای اختصاص یافته، کاری نسنجیده است. از این رو تنها به ذکر این اندک بسنده می‌کنم که تالیفهای ماندگاری مانند دو کتاب احمدی در مورد هایدگر، همچون ترجمه‌های تک‌نگاری‌گونه‌ی حسنعلی نوذری و مجله‌ی ارغنون، و همچنین ترجمه‌های موفقی مانند آنها که دکتر نیک‌گهر و فریدون فاطمی به دست داده‌اند، عاملی بوده که آشکارا بر زبان پارسی امروزمین ما تاثیر گذاشته است و شکلی از فارسی نویسی دقیق و علمی و کارآمد را در میان طبقه‌ی با سوادِ ایرانی رواج داده است. این متون، در ارتقای استانداردهای تحقیقی، الگوی مرجع نویسی علمی، و ساختار ارائه‌ی مطالب و پیکربندی مفاهیم در نشر علمی فارسی - به ویژه در قلمروی علوم انسانی - نقشی به سزا ایفا کرده‌اند. اگر بخواهیم انصاف را رعایت کنیم، ناچار اعتراف خواهیم کرد که چنین نقشی را نظامهای آموزش دانشگاهی ما و سازمانهای تنومند و برخوردارِ رسمی کشورمان برعهده داشتند، و برآورده نکردند، تا آن که این قبیله‌ی کوچگردان از اندیشمندان آزاد سر رسیدند و در هنگامه‌ی آرای متفاوت خویش، گرایشهای متکثر خود، و روایت‌های گاه ناهمخوان خویش از جامعه و زمانه‌شان، آن را به راستی ادا کردند.



هفت‌داغ نابخردی

برای م. ک.، مرداد ۱۳۹۲

دوران ما، زمانه‌ی نابخردی است و زمانی است که نادانی بر دانش و پستی بر شرف چیرگی یافته است. این موقعیت نه در تاریخ ما بی‌سابقه بوده است، و نه در حافظه‌ی جمعی جامعه‌ی ایرانی، چرا که دورانی آشوبناک را سپری می‌کنیم و در شرایط آشفتگی، انتخاب طبیعی عادی و کارآمد نهادهای استوار اجتماعی بر باد می‌روند و راه‌های میان‌بر برای عروج دروج و سقوط راستکاران هموار می‌گردد.

در این میانه، درخواست دوستی که انتظار داشت چیزی در باب دروغ‌زنان و نالایقان بنویسم را به فال نیک گرفتم، و فکر کردم با پرهیز از اشاره به آنچه که می‌بینیم و می‌بینند و چه بسا حس و حالی شخصی پیدا کند، چند سطر بنویسم درباره‌ی نموده‌های نابخردی در جامعه‌مان، همچون امری کلان. چرا که شاید به این ترتیب مرزبندی‌ای نمایان گردد و نشانه‌هایی هشدار دهنده که در گرد و غبار بیراهه‌ای پرتدد پنهان شده‌اند، بار دیگر نمایان شوند. نشانه‌هایی که در جامعه‌ی ما از دیرباز شناخته شده بودند و زنده‌ها درباره‌شان

فراوان بود. در حدی که هریک را به دیوی همانند می‌کردند و دسته‌ای از این دیوها تخیل کرده بودند و فرزندان اهریمن‌شان می‌دانستند و روی هم رفته کماله دیوان لقب‌شان داده بودند.

نخستین نشانه‌ی نابخردی در روزگار ما، بدخواهی است. بدخواهی یعنی انجام کاری یا پرهیز از کاری، با قصد زیان رساندن و آسیب رساندن به دیگری، یا حتا خواستِ چنین چیزی را داشتن. بدخواهی همان است که در قدیم در قالب دیو اکومن تبلور می‌یافت، و جالب آن که نام این دیو (آگه: بد + من: اندیشه) دقیقاً مترادف است با دشمن که باز به همین ترتیب از دو بخشِ دُش (یعنی بد) و من (اندیشه) تشکیل شده است. نخستین نشانه‌ی نابخردی، دشمنی ورزیدن و دشمن تراشی و دشمن‌پروری است. یعنی بد اندیشیدن درباره‌ی دیگران، بد خواستن درباره‌شان، و دست یازیدن به کاری که لذت، قدرت، بقا یا معنای ایشان - یا خلاصه بگوییم، «قلبم»-شان را کاهش دهد. کسی که با دیو اکومن درگیر است، با قصد زیان رساندن به دیگری نیرو و وقت خود را صرف می‌کند و معمولاً آسیبهایی را در مقابل به جان می‌خرد و این همه را برای کاستن از قلبم دیگری (و نه افزودن بر قلبم خویش) انجام می‌دهد. پیش‌داشتِ همه‌ی بدخواهان البته آن است که کاسته شدن از قلبم دیگری به افزوده شدن بر شادمانی و قدرت و معنای خویشان منتهی می‌شود. اما این اصل موضوعه‌ی نادرست از اعتقاد به اصل بقای قلبم بر می‌خیزد، که تعمیمی نابجاست از اصل‌های بقای دیگری که با منابع پایان‌پذیر و مادی سر و کار دارند، و به سپهر مینو، یعنی قلمرو پردازش اطلاعاتِ روانشناختی پیوندی نمی‌یابد.

دومین نشانه‌ی نابخردی، خشم است، و این همان است که در گذشته در قالب ایزدی هندی به نام ایندره تبلور می‌یافت، و او را ایرانیان با نام آندردیو در سیاهه‌ی کماله دیوان گنجانده‌اند. نابخردان از این نظر که زود خشمگین می‌شوند، شتابزده به خشونت دست می‌یازند، و آسیب رساندن به دیگران نزدشان حالتی تهاجمی و خشن دارد، با هم شباهت دارند. نابخردان نه تنها با این و آن دشمنی می‌ورزند، که مدام بابت این

دشمنی ورزیدن خشمگین هم هستند. کلامشان به ناسزا و فحش آلوده است و رفتارشان با عصبیت و افراط و عدم تعادل، و همواره بخشی از این خشونت‌ی که از مجرای زبان یا کردار سرریز می‌شود، به سوی خودشان باز می‌گردد و رنج و آزاری را در خودشان سبب می‌شود که چرخه‌ی تازه‌ای از خشم و عصبانیت را پدید می‌آورد.

نابخردان معمولاً در حال پرخاش به این و آن هستند، احترام کسی را نگه نمی‌دارند، گفتار و کردارشان گستاخانه است، و این را از سر نابخردی نشانه‌ی قدرت به شمار می‌آورند. نابخردان با خشمی که نثار دیگری می‌کنند، و آسیب‌هایی که برایش آرزو می‌کنند ارضا می‌شوند و حس «وجود داشتن» پیدا می‌کنند. کسی که خردی خرد دارد، به همین ترتیب وجودی سبک و بی‌مایه دارد و حضور در هستی ناچیز و گذراست. او برای جبران این کمبود، می‌کوشد تا در هستی استوارتر و نیرومندتر «دیگری»ها سهیم شود، و از آنجا که پیچیدگی‌های مهر را در نمی‌یابد، برایش ساده‌ترین و راحت‌ترین روش برای ارتباط یافتن با دیگری، خشمی است که از دشمنی بر می‌خیزد.

از این رو نابخردان خویشان را بر اساس دیگری‌ای که با او دشمنی دارند تعریف می‌کنند، و اگر دشمنان‌شان را از دست بدهند، هویت خود را در می‌بازند. نابخردان در طلب خرده ریزه‌ای از حضور و هستی است که به حریم دیگری هجوم می‌برند، اما چون از خرد لازم برای شریک شدن هم‌افزایانه در وجود دیگری - یعنی مهر - برخوردار نیستند، ناگزیرند تا «به زور» در گوشه‌ای برای خویش جایی بتراشند، و زوری که در این راه می‌زنند، به صورت خشم و نفرت صورتبندی می‌شود و در دلشان دشمنی و بدخواهی پدید می‌آورد.

آن دیگری که آماج بدخواهی و خشم قرار گرفته، ممکن است به راستی پایگاهی در هستی داشته، یا نداشته باشد. یعنی ممکن است به واقع خویشکاری‌ای راستین را در جهان برآورده سازد، و بزرگتر و واقعی‌تر

از نابخرد کینه‌توز باشد، یا ممکن است چنین نباشد و نسخه‌ی دیگری از همان نابخردِ اولی باشد، که به خطا مهمتر و بزرگتر پنداشته شده است. این تفاوت را می‌توان بر مبنای واکنش وی به نفرت و خشم دریافت. آن کسی که وجودی دارد و ردپایی بر هستی به جا می‌گذارد، خویشکاری‌ای دارد و قصدی و آرمانی و فرصتی برای تلف کردن بر سر روندهای نابخردانه ندارد. پس واکنشی که به خشم و بدخواهی نابخردان نشان می‌دهد، از جنس بی‌اثر کردن، دفاع کردن، و طرد کردن است. این طرد و حذف زیان نابخردان گاه با نابود کردن و زیان رساندن به ایشان همراه می‌شود، اما همواره تابعی است از محاسبه‌ای عقلانی و رفتاری سنجیده، که هدفش کاستن از زیان دیگری است، و نه زیان رساندن به دیگری.

آن کس که چنین نیست، خود زمینه‌ی نابخردی را در درون حمل می‌کند و از این رو در مقابله با دشمنی دیگران دشمنی می‌ورزد و در برابر خشم دیگری به خشم می‌آید. در این حالت چرخه‌ای تکرار شونده و خودزاینده از خشم و کین و بدخواهی را داریم که نابخردان در جریان آن با هم در می‌آویزند و به هم می‌آمیزند و می‌کوشند در رقص دو نفره‌ی زشتی بر صحنه‌ی عمومی، خویش را برتر از دیگری بنمایند و آسیبی بیشتر و بیشتر را متوجه حریف سازند.

نابخردان با یاری این دو مرض پیش رونده، یعنی با بدخواهی و خشم، جایگاهی برای خویش بر می‌افزایند. ناچیزترین‌هایشان، ناچیزهایی همسان با خویش را هدف می‌گیرند و با بازیهایی دوطرفه سرگرم می‌شوند. جاه طلب‌هایشان، اما، دیگری‌ای بزرگتر از خویش را که جای پای در هستی دارد نشانه می‌گیرند، و با قلاب خشم و بدخواهی به او می‌آویزند و می‌کوشند در نزدیکی او جایی برای خویش بیابند. برخی از آنها که هوشی بیشتر دارند، حس می‌کنند که این وضعیتی انگلی و غیرواقعی است، و برخی دیگر که کم‌هوش‌ترند، حضور موقت خویش در هاله‌ای از نفرت و کین را جدی می‌گیرند و خویشان را هم‌پایه‌ی دشمنانی می‌پندارند که برای خویش تراشیده‌اند.

به این ترتیب سومین داغ نابخردی نمایان می‌شود، که همانا غرور است. ایرانیان باستان این صفت را در قالب دیوی به نام ترومئیتی تصویر می‌کردند و او هم‌آورد و ضد فرشته‌ایست به نام آرمئیتی، که یعنی آرامش اندیشه. ترومئیتی در اوستایی کمابیش به معنای خیره‌سری و خودبزرگ‌بینی بوده است، و این همان است که داغ نمایان نابخردان است. نابخردان با دانشی اندک، خود را دانای کل می‌پندارند، در عین ناتوانی، به اقتدار خود می‌بالند، و خویش را با صفاتی می‌ستایند که یا ندارند، و یا ستودنی نیست. معیار نابخردان برای غرور، دیگری است و می‌توان از اینجا ایشان را از خردمندانی که گاه مغرور هم هستند، تشخیص داد.

خردمند مغرور، هرچند ترکیبی ناپایدار و کمیاب است، بابت آنچه که هست و امری درونی به خود می‌بالد و خودانگاره‌ای گاه اغراق‌آمیز را پدید می‌آورد. نابخردان اما با معیارهای بیرونی و به خصوص در مقایسه با دیگری‌ها خویش را ارزیابی می‌کنند و غرور خویش را صورت‌بندی می‌کنند. هدف نابخردان -مانند همگان- آن است که انگاره‌ای پذیرفتنی و محبوب و خودانگاره‌ای زیبا و ستودنی را به دست آورند. این انگاره و خودانگاره در شرایط عادی و شکل درست، توسط توسعه‌ی خویشنداری و انضباط درونی، و افزودن بر قدرت و بقا و لذت و معنای خویش و دیگران ممکن می‌شود. نابخردان چون از دستیابی به این مسیر دشوار بازمانده‌اند، به تولید نمادهای قلبم بسنده می‌کنند. یعنی می‌کوشند نیرومند، شادمان، معنادار و سرزنده «به نظر برسند». اما از آنجا که این نمادها باید بالاخره به جایی قلاب شود، به نقاط تراکم قلبم نزد دیگری‌ها رجوع می‌کنند و طی بازی نابابی که با ایشان به راه می‌اندازند، می‌کوشند تا این نمادها را معتبر سازند. به این ترتیب، کسی که نادان است، اما دلش می‌خواهد به دانشمندی شهره شود، دانشمندی را جایی پیدا می‌کند و با او دشمنی می‌ورزد و خشمی و نفرتی را که نسبت به وی ابراز می‌کند را راهی برای سهمیم شدن در صفت‌های وی قلمداد می‌کند. نابخردان، واکنش‌های دیگری‌های رویاروی خویش را به هر صورتی که

هست، به نمادهای قلبم ترجمه می‌کنند. برای بیشترشان، تنها صرف این که کسی به دانشمندی حمله کند، نشانه‌ی دانشمند بودن است، و این که بتوان با قدرتمندی دشمنی ورزید، علامت نیرومند بودن فرض می‌شود. به این ترتیب نابخردان در پيله‌ای از نمادهای قلبم محصور می‌شوند، و بدان می‌نازند و می‌بالند. پيله‌ای که از رمزگذاریِ خشم و نفرت حاصل آمده و طی فرآیند دشمنی ورزیدن با دیگری تبلور یافته است. نابخردان نه تنها خود این نمادها را با قلبم راستین اشتباه می‌گیرند، بلکه اصرار دارند تا دیگران را نیز به این موضوع مؤمن سازند. به این ترتیب غروری پدید می‌آید که نمودی عینی نیز می‌یابد و چه بسا در رگهای افسرده‌ی نابخردانی دیگر نیز به جریان بیفتد و جریانی در سطحی اجتماعی ایجاد کند.

چهارمین و پنجمین داغ نابخردی، آز است و حسد. با کمی توسعه دادنِ رمزگان کهن، این دو را در قدیم با نامهای تَریز و زَریز می‌شناختند و گاه با گرسنگی و تشنگی همتایشان می‌پنداشتند. در روایتهای قدیم زرتشتی، این دو دیوهایی هستند که امرداد و خرداد، یعنی جاودانگی و کمال می‌ستیزند. دو داغِ دوقلوی حرص و حسادت نیز چنین هستند. نابخردان در درون خویش بر پوکی پيله‌شان و پوچیِ نمادهایی که خویش را بدان تزئین کرده‌اند، آگاهی دارند. بنابراین از سویی نسبت به نمودهای واقعیِ قلبم، و نمادهای استخواندار و مایه‌دارِ آن حساس هستند و از سوی دیگر می‌کوشند با انباشتن و متراکم کردنِ همان نمادهای توخالی، آنها را توپُر و واقعی جلوه دهند.

نابخردی که از راه مسخره کردنِ یک شخصیت اخلاق‌مدار می‌کوشد در سپهر اخلاق وی جایی برای خود بیابد، یا نادانی که می‌کوشد تا با خرده‌گیری از آرای دانشمندی سری میان سرها بر آورد، در نهایت غرور خویش را بر مبنای نمادها و علایمی بنا می‌کنند که سستی و دروغین بودن‌شان معلوم است. همواره نمادِ یک چیز را راحت‌تر از خودِ آن چیز می‌توان جعل کرد، و از این رو نابخردان به جای رها کردن این روند و تغییر

سوگیری‌شان به سوی قدرت و لذت و معنای راستین، می‌کوشند تا با پیچیده‌تر کردن روند جعل نمادهای قلبم این محرومیت را جبران کنند.

نتیجه آن است که نمادهای راستین قلبم برای ایشان خطرناک جلوه می‌کند، چرا که موهوم بودن تزئیناتی که به خود آویخته‌اند را نشان می‌دهد. نابخردی که با تمسخر فرد اخلاقی می‌کوشد نوعی از اخلاقی بودن را در چشم دیگران بازتولید کند، از رمزگان و نمادهای مربوط به اخلاقی بودن واقعی بیزار است و وجودش را توهینی به خود تلقی می‌کند، چرا که در این حالت رنگ پریدگی و مصنوعی بودن نمادهای غرورآفرین وی نمایان می‌شود. از این رو با هرچه که رنگ و بویی از قلبم راستین داشته باشد، سرستیزه دارد و این همان حسد سوزانی است که نابخردان در چنگالش گرفتار می‌آیند.

از سوی دیگر، نابخردان سعی می‌کنند غیاب قلبم را با انباشت نمادهای قلبم پنهان کنند. از این رو شکلی از آزمندی برای کسب و تصرف نشانه‌های مربوط به قلبم در ایشان شکل می‌گیرد. آزمندی ایشان، دیوصفت و اهریمنی است، و این همان است که از اسم آز بر می‌آید، که نام دیوی بوده است در ایران باستان. نابخردان برای دستیابی به نمادهای قدرت (رتبه و مقام سازمانی)، نمادهای لذت (پول و شهرت) و نمادهای معنا (مدرک دانشگاهی، نمره) تلاش می‌کنند، و خود منابع آفریننده‌ی قلبم، یعنی اندرکنش نیرومند و برنده-برنده با دیگران، شادمانی و برخورداری از لذتهای زندگی، و دانایی و اندیشه را نادیده می‌گیرند. از این رو گرداگرد نابخردان انبوهی از نمادها جمع می‌شود، بی‌آن که در میانه‌اش چیزی وجود داشته باشد.

در خردمندان، انباشت نمادهای قلبم، امری طبیعی و تکاملی است. یعنی به تدریج، و معمولاً بعد از درنگی دیرپا، منابع راستین قلبم که در «من» جذب و تثبیت شده، در قالب نمادهایی از جنس پول و شهرت و مدرک و چیزهایی از این دست نمود می‌یابد، و چه بسا هم که نیابد! در خردمندان با لایه‌ای نازک و نامهم از نشانه‌هایی روبرو هستیم که امری اصیل را در میانه‌ی خود دارند. در مقابل، نزد نابخردان هزارتویی فربه و

قطر از نمادها را می‌بینیم، که فضایی تهی را محاصره کرده‌اند. در این معنی، سپهر قلبم خردمندان به گردویی شبیه است، در برابر کدوی نابخردان!

ششمین داغ نابخردی، تعصب و یقین و مقاومت سرسختانه در برابر تغییر است. نابخردان خویشتن را در بهترین موقعیت ممکن تصور می‌کنند و این مرضی است که از غرور بر می‌خیزد. ایشان در ضمن از وضعیت خویش راضی هم هستند، چون جریانی از جعل و انباشت نمادها را دنبال می‌کنند که به هر صورت از مسیر جذب و هضم منابع راستین قلبم آسان‌یاب‌تر و سریع‌تر است. از این رو ایشان در برابر دگرگونی مقاومت می‌ورزند، آرای خویش را یکسره درست می‌دانند، و نقاط ضعف خویشتن را در نمی‌یابند. در میان کماله دیوان، دیوی به نام ناگهیس کمابیش با این داغ همخوانی دارد. چرا که دیوی است که با سختی و انجماد و خشکسالی نسبت دارد. نابخردان به تندیزی سفالین از خودشان شباهت دارند و هرچه می‌گذرد سختی و شکننده بودنشان بیشتر می‌شود. به شکلی که در نهایت تغییر در شکل‌شان، که خواه ناخواه و دیر یا زود به جبر زمانه پیش خواهد آمد، به شکستگی و ویرانی‌شان منتهی می‌شود. آرامش و نرمی و سیالیت تکامل‌یابنده‌ی خردمندان در ایشان یافت نمی‌شود و از این روست که عقاید و باورها و اصول و مواضع‌شان در مسیر زمان همچنان ثابت و تغییر ناپذیر باقی می‌ماند.

در مقابل این هسته‌ی درونی جنین‌واره و نارس، نابخردان برونی سخت آسیب دیده و ویرانه دارند. نابخردان ممکن است در گردآوری نمادهای قلبم، تاختن بر دیگری‌هایی برتر، یا سازماندهی غرور موفق عمل کنند، اما در نهایت موجوداتی رقت‌انگیز و ناتوان هستند که از سر بیماری چنین می‌کنند. از این رو نابخردان فرتوت و درهم شکسته و کج و معوج می‌نمایند. این صفت را در میان کماله دیوان با ساوول نشان می‌دادند، که دیو سالخوردگی و مرض و مرگ هم هست. نابخردان، فرتوت و سست می‌نمایند، هرچند شاید سن و

سالی نداشته باشند، و باورها و عقایدی کودکانه دارند، هر چند شاید سالیانی دراز را پشت سر گذاشته باشند، و این هفتمین داغ نابخردی است.

این هفت دیو را ایرانیان قدیم کماله دیو می خواندند، کلمه‌ای که «چه کله‌ای» معنی می‌دهد و بوی شگفتی و بیزاری از آن به مشام می‌رسد. این نامگذاری از جهتی درست و سزاوار است، چرا که این هر هفت دیو در سر و مغز آدمیان لانه دارند و با نگرستن به آنچه از مغزها و اندیشه‌ها و «کله‌ها» تراوش می‌کند، می‌توان بازشناخت‌شان. در روزگار ما که زمین عرصه‌ی تاخت و تاز این هفت دیو است و زمانه رام و هموارِ توسنِ لنگِ نابخردان، کله‌هایی از این دست زشت و غریب فراوان می‌توان یافت، بر گردنهایی که رگهایی برافراشته و «به حجت قوی» تزئین‌شان کرده‌اند.

نابخردی وضعیتی دوردست و سرشتی نیست که برخی با آن دست به گریبان باشند و بعضی در برابرش ایمنی داشته باشند. حقیقت آن است که نابخردی مرضی است که همه‌ی ما بذر آن را در خویشتن داریم، و کافی است موقعیتی هموار و مساعد برایش فراهم شود، تا بروید و میوه‌هایی زهرآگین را به بار آورد. بدخواهی، خشم، غرور، آز، حسد، تعصب و کمبودِ قلبم، نموده‌های نابخردی هستند، و لازم است که لحظه به لحظه، در بزنگاه‌های ظهورشان در سرهایمان رصد و شکار شوند. کمین کردنِ من برای غلبه بر داغهای نابخردی، تنها راه مصونیت در برابر آن است، و این والاترین مرتبه‌ی خرد است، که همواره خویش را در کناره‌ی مفاک نابخردی بدانیم و در این مورد از خویش مراقبت کنیم.



یازده راندیدن

متن بازی «عین»، نوشته شده در: ۱۳۹۲/۱/۱۵

چگونه دیدن، پرسشی بنیادی است، و گهگاه چگونه ندیدن، پاسخی است برای آن. به راستی چگونه می‌بینیم؟ دیدن نه در معنای عصب‌شناختی و سخت‌افزاری کلمه، که البته به جای خود مسئله‌ای چشمگیر و دلکش است، بلکه در سطحی روان‌شناسانه. یعنی چگونه می‌شود که آنچه را از دریچه‌ی چشمان‌مان گذر می‌کند، به قلاب توجه گرفتار می‌کنیم و چطور آن را تفسیر می‌کنیم و چرا چنان‌اش می‌فهمیم، و از چه راه به این ترتیب می‌بینیم؟

دیدن، چالشی شگفت است و سترگ. نه تنها به خاطر پیچیدگی چشم و سامانه‌ی گیرنده و پردازشگر عصبی متصل بدان، و نه تنها به خاطر بغرنج بودن گیج‌کننده‌ی مسیرهای عصبی قشر مخ و گامهای پیاپی برساختن جهان بر اساس تکانه‌هایی عصبی، بلکه به خاطر جایگاه مرکزی‌ای که این دیدن در آفرینش پدیدارها و خلق زیست‌جهان اطرافمان ایفا می‌کند. تکامل چشم و ظهور بینایی و بر کشیده شدن‌اش به جایگاهی مرکزی در دستگاه حسی نخستیان و محوریت یافتن‌اش در نظام شناختی انسان، بحثی است درازدامنه که اینجا نه مجال پرداختن بدان است و نه خیال آن. اما به گوشه‌ای از آن می‌توان نگریست و آن هم برشی روان‌شناسانه از موضوع است. یعنی با پیش‌فرض گرفتن آن معجزه‌ی عصب‌شناسانه‌ی دیدن، پرسشی دیگر رخ می‌گشاید

و آن هم این که ما در سطحی روان‌شناختی، در لایه‌ای خودآگاه و هوشیار، چرا و چطور چه چیز را می‌بینیم؟
و چرا و چطور چه چیز را نمی‌بینیم؟

درباره‌ی چطور دیدن بسیار نوشته‌اند و بسیار خواهند نوشت. در سطحی روان‌شناختی، ما با تفسیر کردن است که می‌بینیم. ما داده‌هایی جسته و گریخته را، تکانه‌های حسی منتشر بر خاسته از محرک‌های بیرونی، یا نوفه‌ها و روندهای درونی را، پردازش می‌کنیم و بر هم می‌نهمیم و جمع‌بندی می‌کنیم و الگویی از آن استخراج می‌کنیم و بر مبنای آن تفسیری از وضعیت زیست‌جهان پیرامونمان بر می‌سازیم و به این شکل چیزی را در زمینه‌ای از چیزهای دیگر می‌بینیم و رخدادی را در بستر رخداد‌های دیگر تشخیص می‌دهیم. ما شواهد را بر می‌گیریم و آرایش می‌دهیم و پیرایش می‌کنیم و بر مبنایشان داستانی درباره‌ی آنچه که هست خلق می‌کنیم و به پشتوانه‌ی این داستان و با تکیه بر این تفسیر است که «می‌بینیم». چیزها در شبکه‌ای از چیزهای دیگر قرار می‌گیرند و وجود می‌یابند و رخدادها در بافتی از رخداد‌های دیگر تنیده می‌شوند و معنا می‌زایند. به این ترتیب، ما با دیدنمان تنها پدیدارها را کشف نمی‌کنیم، که همزمان اختراعشان می‌کنیم. اما این برساختن پدیدارهایی که زیست‌جهان ما را تشکیل می‌دهند، بند نافی استوار و محکم با داده‌های بیرونی و شواهد عینی و رسیدگی‌پذیر خارجی دارد، و مدام به کمک بازخوردهایی از این دست اصلاح می‌شود. تعادل میان آن داستان درون‌زاد آفریده‌ی من، و شواهد و داده‌های برخاسته از جهان است که دیدن را ممکن می‌سازد، و در این میان داستانهای دیگری، یعنی شکل‌های دیگر برساختن زیست‌جهان‌هایی موازی نیز شاهدهی است نیرومند که می‌تواند داستان مرا دگرگون سازد و داستانی دیگر را به جایش بنشانند.

به این ترتیب، ما گویا چنین می‌بینیم: داده‌هایی از جهان خارج بر می‌گیریم و عینیت آن را مبنا می‌گیریم. منظور از این جهان خارج، سپهر تمام چیزهایی است که بنا به فرض بیرون از سیستم پردازنده قرار گرفته است. اندرکنش من و دیگری و آنچه که در اندرون من می‌گذرد نیز، همتای وقایع عینی جهان خارج،

برای دستگاه پردازشگر، داده‌ای بیرونی محسوب می‌شود. به این ترتیب نظام شناسنده‌ی من در سطح روانی داده‌های حسی را بر می‌گیرد، آنها را بسته به خاستگاه‌شان به سه مرجع من، دیگری و جهان منسوب می‌سازد، این داده‌ها را پالایش می‌کند، و در نهایت معنایی را از دل آن بیرون می‌کشد. پالایش کردن این داده‌ها با حذف و نادیده انگاشتن انبوهی از شواهد و تمرکز و توجه بر اندکی از داده‌های مهم رقم می‌خورد، و الگوی تفسیر کردن این عناصر مهم و شیوه‌ی چفت و بست شدن‌شان به هم است که معنایی برایشان پدید می‌آورد و به این شکل داستانی را در دل زیست‌جهان روایت می‌کند. داستانی که چستی چیزها و چرایی رخدادها را به ما توضیح می‌دهد، و ماهیت من و دیگری و جهان را برای ذهن خوداندیش روشن می‌سازد.

ما به این ترتیب می‌بینیم. با گلچین کردن شواهد و داده‌ها، با پالودن و پیراستن آنچه که نامهم و حاشیه‌ای و اتفاقی قلمداد می‌شوند، و با ترکیب کردن داده‌های مهم و شواهد کلیدی، در قالب داستانی معنادار. ما سرمشق‌های این ترکیب را و شیوه‌های تفکیک امور مهم از نامهم را از کودکی می‌آموزیم و نهادهای اجتماعی و واسطه‌های نمادین - به ویژه زبان - آن را برای ما پیکربندی می‌کنند. ما همواره از درون این میراث نمادین است که تشخیص می‌دهیم، داستان می‌سازیم، نادیده می‌گیریم، و می‌بینیم.

اما چگونه است که «نمی‌بینیم»؟ اگر شیوه‌ی دیدن را مسیری هنجارین و راهبردی اجتماعی برای هماهنگ کردن زیست‌جهان‌های متکثر بدانیم، با معمای دیگری روبرو می‌شویم و آن هم هنجار بودن راه ندیدن است. چگونه است که گاه گفتمانی همه‌گیر می‌شود و باعث می‌شود مردمان چیزی که پیش‌رویشان قرار گرفته را نبینند؟ چگونه است که مردمان با الگوهای کمابیش همسان، صفت‌هایی و روندهایی و عوارضی را در خویشان نمی‌بینند؟ و چگونه است که به همین ترتیب چیزهایی را در دیگری تشخیص نمی‌دهند؟ چیست آن ساز و کار غریبی که باعث می‌شود کسی بعد از دیدن چیزی، راه رفته را باز گردد و دیگر آن چیز را نبیند؟ و چیست آن ترفندی که به کمکش تجربه‌ی دیدن یک چیز سرکوب می‌شود و ندیدن جایگزین آن

می‌گردد. چگونه است که من از دیدن من، از دیدن دیگری، و از دیدن جهان عاجز می‌شود؟ آیا با راهبردهای مشترکی این سه عرصه‌ی زیست جهان را نمی‌بیند؟ یا ندیدن من با ندیدن دیگری مسیرهایی متفاوت دارند و این همه با مکر نهفته در ندیدن جهان فرق می‌کند؟ کدام یک برای ندیدن مناسب‌تر است؟ من یا دیگری؟ و کدام یک را متنوع‌تر و استوارتر می‌توان ندید؟

دایره‌ی این پرسشها پهناور است و دامنه‌ی گمانه‌زنی درباره‌شان گسترده، اما در مقام چکیده‌ای گذرا، فکر می‌کنم در کل دوازده راه برای ندیدن وجود داشته باشد. . .

نخست: دوربینی، و آن عارضه‌ایست که فاصله‌ی چشم و چیزها را در بیشترین حد ممکن تنظیم می‌کند. می‌توان با نگریستن به چیزها از دور، با پرهیز کردن از نزدیک شدن به چیزها، و با بسنده کردن به دورنمایی مبهم و محو، از دیدن‌شان سر باز زد. می‌توان به طرحی کلی و سایه‌ای شتابزده از منظره‌ی چیزها قانع شد، و به این ترتیب جزئیات را فدای کلیات کرد. می‌توان با توجه نکردن به جزئیات، با نادیده انگاشتن تمایزها، و با دقت نکردن به زیرسیستم‌ها، یک سیستم را ندید. می‌توان چیزها را به بسته‌هایی هموار و زمخت، و رخدادها را به کلیتی انتزاعی و تکرار شونده فرو کاست. می‌تواند هستنده‌ها را به جعبه‌هایی مبهم و پوک، و شونده‌ها را به شاهراه‌هایی خالی و پوچ تحویل کرد و به این ترتیب اندرون آن و دگردیسی این را ندید. می‌توان با زدن برچسبهای کلی به چیزها و رخدادها، با رده‌بندی کردن‌شان در طبقاتی کلان و عظیم، با چپاندن‌شان در تاقچه‌هایی برساخته از شباهت، تمایز میان چیزها و خواص رخدادها را نادیده انگاشت. می‌توان همچون چشمی دوربین و تیره و تار، نگاهی گذرا به چیزها انداخت و به سایه‌ای از آن بسنده کرد و به این شکل می‌توان ندید.

دوم: نزدیک‌بینی، و این بیماری‌ایست واژگونه‌ی دوربینی. می‌توان به چیزها بسیار بسیار از نزدیک نگریست و چندان در جزئیات غرق شد که از آن غفلتی از کل تصویر برخیزد. می‌توان بر تمایزها تاکید کرد و شباهتها را ندید، زیرسیستمها را برجسته کرد و سیستم را نادیده انگاشت، و کل را فدای جزء کرد. می‌توان با اغراق درباره‌ی یگانگی چیزها و با خیره شدن به وجوه تفاوت میان رخدادها، قدرت انتزاع را فلج کرد و توانایی رده‌بندی و کلی‌نگری را فرو کاست. می‌توان با سردرگمی در امور خرد و ریز خیره ماند و با سرگشتگی از جمع‌بندی این داده‌های فراوان چشم پوشید. می‌توان با غرقه شدن در خال و خط و زلف، رخ را ندید، و عارض را به قامت ترجیح داد.

سوم: ندیدن پیرامون، و آن ناتوانی از نگریستن به حواشی چیزها و بستر ظهور رخدادهاست. می‌توان چندان به تفکیک و تمایز موضوع مشاهده تاکید کرد، که تکیه‌گاههای گرداگردش فرو بپاشد و آن چیز و رخداد به خاطر کنده شدن از زمینه‌اش معنا و مفهوم خود را از دست بدهد. می‌شود آنقدر خالی و عاری و برهنه به چیزها نگریست، که نامرئی گردند. می‌توان بند ناف موضوع را از پیکر زمینه‌اش قطع کرد، و به این ترتیب جنین نگاه را سقط کرد. می‌توان چیزها را مستقل از چیزهای دیگر، و رخدادها را بی‌ربط به رخدادهای دیگر فرض کرد، و به این ترتیب پدیدارهایی خودساخته و دست و پا شکسته را جعل کرد، که جایگزین موضوع شوند. به این ترتیب، با ننگریستن به زمینه، می‌توان موضوع را ندید.

چهارم: بی‌قیاس بودن چشم، راه دیگر ندیدن است. می‌توان از نسبت چیزها با هم و تناسب رخدادها با هم چشم پوشید و به این ترتیب پدیدارها را در کلیت و موقعیت راستین‌شان ندید. می‌توان به این ترتیب داوری را فلج کرد و چیزها را یکه و رخدادها را معلق در فضا در نظر گرفت. می‌توان با نادیده انگاشتن محور مختصات، جایگاه موضوع مشاهده را گم کرد. می‌توان با چشم پوشیدن از قدرت و لذت و معنا و بقایی که از چیزها و از رخدادها بر می‌خیزد، و با مقایسه نکردن این شاخصها با محتوای قلب پدیدارهای دیگر، درباره‌ی

موضوع مشاهده دستخوش ابهام و کوری شد. می‌توان با مقایسه نکردن و نسنجیدن، ندید. می‌توان با خودداری از دستیابی به سنج‌های برای ارزیابی و معیاری برای داوری، نادیده قضاوت کرد و ناهمیده حکم صادر کرد. می‌توان به این ترتیب ندید، و دیدن را مفروض گرفت.

پنجم: چشم را در پس زبان نهادن و کلمه را بر مشاهده ترجیح دادن، راه دیگر ندیدن است. می‌توان با مطلق پنداشتن مفاهیم، با تاکید بر انتزاعی دانستن معناها، و با پافشاری بر خلوص صفات، چیزها و رخدادهای عینی و ملموس و پیشاچشم را نادیده انگاشت و آنها را نشانه‌هایی و بروزهایی از چیزی عمیق‌تر و خالص‌تر و استعلایی‌تر در نظر گرفت. می‌توان چیز پیش چشم را ندید و رخداد مقابل روی خویش را تشخیص نداد، و به جای آن نمودی از امری مطلق را گمان برد و تجلی‌ای از مفهومی انتزاعی را خیال کرد. ششم: به همین ترتیب، می‌توان روایتها و قضاوتهای شخصی را بر مشاهده ترجیح داد. می‌توان از مفاهیم مطلق و انتزاعها دست شست، اما همچنان به روایتها و تفسیرهای هنجارین پایبند ماند. می‌توان دیدن را فدای قضاوت کرد. یعنی بابت پایبندی به موضعی خاص و مقید بودن به دیدگاهی ویژه، چیزهای پیش چشم را تحریف کرد و رخدادهای مشاهده شده را کژدیسه دریافت کرد. می‌توان به خاطر ناهمخوانی داده‌ها و شواهد با پیش‌داشته‌ها و تفسیرها، اولی را نادیده انگاشت و با پشتوانه‌ی داستانی که همگان درباره‌ی هستی سر هم می‌کنند، ندید. می‌توان با داستان سرآیدن، با تحریف کردن، و با سوار کردن باری گران از معانی و ارجاعهای بی‌ربط، امر دیده شده را خفه کرد و مدفون، و به این ترتیب دیدن را مهار کرد.

هفتم: می‌توان چیزی را به جای چیزی دیگر دید. بسته به سابقه و تجربه و اندوخته‌ای که در اختیار است، می‌توان چیزهای نو را نادیده گرفت و آنها را به امور آشنا و بدیهی و پیش پا افتاده فرو کاست. می‌توان قالبهایی از پیش تعریف شده و با تجربه محک خورده و به لحاظ هنجارین سازگار با برداشتهای دیگران را برگرفت، و گوشه و کنار و گاه هسته‌ی چیزها و رخدادهای تراشید و دور ریخت، تا در این قالبهای تنگ و

تاریک جای گیرند و مفهوم و مقبول واقع شوند. می‌توان با مسخ کردن چیزی به چیزی و فسخ رخدادی به نفع رخدادی، ندید.

هشتم: خیره نگریستن راه دیگر ندیدن است. می‌توان واله و شیفته‌ی چیزها و رخدادها شد و چندان سودایی چشم را بر آنها متمرکز ساخت، که دیدن‌شان ناممکن گردد. می‌توان به عواطف و هیجانها میدان داد، چندان که لگام شناسایی را در دست بگیرند و مردمک را به نقطه‌ای ریز و گذرناپذیر بدل سازند. می‌توان با خیره شدن، با شیفتگی، و با خودداری از نگاه کردن به چیزهای دیگر، ندید.

نهم: بستن چشم و هراس از دیدن، یکی از شایع‌ترین راههای ندیدن است. می‌توان فریفته‌ی داستانهایی شد که دیدن را برای چشم زیانمند می‌دانند، یا افتادن نگاه بر چیزهایی خاص را خطرناک می‌پندارند. اسطوره‌های فراوانی هستند که خطر نگاه کردن را گوشزد می‌کنند. از اسفندیاری که با گشودن چشم آماج تیری گزین قرار گرفت، تا گورگونی مهیب که با چشم در چشم شدن با پهلوانان ایشان را به سنگ تبدیل می‌کرد، اینها همه روایت‌هایی هستند که برای ترسیدن از دیدن و ترساندن از دیدن طراحی شده‌اند. از این روست که وقتی چیزهای مهم و رخدادهای کلیدی پدیدار می‌گردند، گردگردشان بیشتر چشمهایی بسته حضور دارند که چه بسا بر اهمیت موضوع نیز آگاه باشند، اما پلکهای فشرده‌شان از زور ترس ناگشوده می‌ماند.

دهم: لوچ بودن راه دیگر ندیدن است. این در واقع نوعی اضافی دیدن و افراطی دیدن است، که در دیدن عادی تداخل می‌کند و توجه به آنچه که هست را ناممکن می‌سازد. این از آن روست که من نگرنده، مرکزی و انسجامی و وجودی یکپارچه ندارد. تکه‌پاره‌ایست و چهل تکه‌ایست از بخشها و افزوده‌های مختلف، که از نهادهای اجتماعی برآمده و در سطحی روانشناختی بر هم تلنبار شده‌اند. در این حالت چشمی یگانه در میان نیست که از زاویه‌ای خاص به پدیداری خاص بنگرد. چشمهایی در میان است هنجارزده و نابهنجار، که

هریک از جایی می‌نگرند و به پیش داشتها و قضاوت‌هایی خاص آغشته‌اند و با هم زاویه دارند و واگرا و ناهمخوان می‌نمایند. از این روست که حتا وقتی به یک چیز می‌نگرند، تصویرهایی مغشوش و درهم ریخته و ناسازگار را به ذهن متبادر می‌کنند و دیدنِ خودِ آن چیز یا رخداد را ناممکن می‌سازند. لوچی و دوبینی و تا به تا بودنِ اندامهای دیدن، راهِ دهمِ ندیدن است.

یازدهم: در نهایت، سراب دیدن راه دیگرِ ندیدن است. همه‌ی ما می‌توانیم آنچه را که مشتاقش هستیم به جای آنچه که پیش‌رویمان هست ببینیم. می‌توان عطش را بهانه ساخت و سراپی دید، تا از رنج دیدن برهوت گریخت. می‌توان توهم را و خیال را جایگزین امر ملموس و عینیِ پیش چشم کرد، و به این ترتیب با غلبه‌ی میل بر حس، ندید.



درباره‌ی فرشگردسازی

بخشی از سخنرانی چهارشنبه ۱۳۹۲/۶/۱۳ در همایش مانتره، انجمن زرتشتیان

۱. فرشگردسازی، از کلیدواژه‌های مهم فرجام‌شناسانه‌ی ایرانیان باستان است. مفهومی که در لغت «تازه کردن/نو ساختن» معنی می‌دهد و معمولاً در چارچوبی غایت‌شناسانه به معنای «نوسازی هستی» به کار گرفته شده است. این مفهوم از آن رو اهمیت دارد که کنش مشترک انسان و خداوند است، و در میان انسانها هم به طور خاص سوشیانس‌ها فاعل آن هستند. نخستین ظهور این مفهوم را در گاهان همچون شکلی غایی و خالص از کنش پاکیزه‌کننده‌ی هستی می‌بینیم، و بعدتر می‌بینیم که در روایتهای پهلوی به مفهومی آخرالزمانی دگردیسی می‌یابد و با خویشکاری سوشیانس‌ها پیوند می‌خورد.

۲. نوسازی هستی، به معنای افزودن چیزی تازه به نظم موجود جهان است. یعنی کرداری است

آفرینشگرانه که در سرشت، با کنش ویژه‌ی خداوند، یعنی خلقت، همسان است. مرور این مفهوم، شعری از اقبال لاهوری را در ذهن تداعی می‌کند که:

نوای عشق را ساز است آدم گشاید راز و خود راز است آدم

جهان او آفرید این نیکتر ساخت مگر با ایزد انباز است آدم

در گاهان که برای نخستین بار این مفهوم ارائه شده، پاسخ به پرسش اقبال مثبت است. یعنی انسان و خدای یگانه سرشتی مشترک دارند و در کنش‌های اصلی‌شان، یعنی نوسازی هستی و درمان کردن بیماری گیتی (پزشک هستی / اهوم‌بیش بودن) با هم همسان هستند.

۳. پوپر در کتاب شناخت عینی دو شیوه‌ی نگاه به هستی را از هم تمیز می‌دهد. یکی را با نام ساعت و دیگری را با اسم ابر نشانه‌گذاری کرده است و با این کار بازی‌ای با دو کلمه‌ی انگلیسی هم‌آهنگ (/cloud clock) کرده است. خلاصه‌ی کلامش آن است که جهان را یا می‌توان همچون شبکه‌ای از مدارهای تغییرناپذیر و آهنینِ علیتِ خطی در نظر گرفت، که در این حالت به ساعتی با چرخ دنده‌های به هم چفت شده شبیه می‌شود، و یا باید آن را همچون ابری متغییر و پیچیده و غیرقابل پیش‌بینی فهم کرد. ساعت جهان را ماهیتی جبری، خطی و محاسبه‌پذیر می‌داند و مدل ابری برعکس هستی را پدیداری تصادفی، محتمل و غیرقطعی قلمداد می‌کند. مدل لاپلاسی و علم تجربی تحویل‌انگار کلاسیک، ساعت‌مدار است و کوانتوم‌مکانیک و

عصب‌شناسی جدید و دیدگاه برآمده از بررسی سیستم‌های پیچیده بیشتر تصویری ابرگونه را از جهان به دست می‌دهد.

۴. اگر جهان ساعتی از پیش کوک شده باشد و جبری آهنین بر همه جا حاکم باشد، کردارِ خودبنیاد و درونزاد ناممکن می‌شود و «من»ها به عروسکهایی اسیرِ جریانهای علی بدل می‌شوند. دیدگاه ابرگرایانه درباره‌ی هستی این خوبی را دارد که راه را بر اراده‌ی آزاد هموار می‌کند، اما در مقابل با نامعتبر ساختنِ قطعیتِ برآمده از علیت، به قاطعیت کردارها هم لطمه می‌زند. زیرا مردمان عادت کرده‌اند قاطعانه رفتار کردن را با پیش‌بینی‌های قطعی و اتصال محکم کنش و واکنش همراه بدانند.

۵. در گاهان که برای نخستین بار مفهوم فرشگردسازی مطرح می‌شود، اشاره‌های روشن و صریحی به اراده‌ی آزاد وجود دارد و بنابراین می‌توان پذیرفت که در آنجا با مدلی ابری از جهان سر و کار داریم. در کل مدل ساعتی از گیتی امری دیریاب‌تر، از نظر علمی پیچیده‌تر و مکانیستی‌تر، و بنابراین از نظر زمانی دیریاب‌تر است که در ادیان کهن ایرانی به خصوص در رویکرد زروان‌گرایی عصر ساسانی نمود داشته است و بعدتر در عصر اسلامی در مذهب اشعری تجلی می‌یابد.

۶. پرسش اصلی، آن است که آیا می‌توان در غیاب قطعیت، یعنی در جهانی ابرگونه، قاطعانه رفتار کرد؟ یعنی آیا می‌تواند نظم و انسجامی از کردار را که معمولاً به دنیایی جبری و قطعی منسوب می‌شود، در غیاب این قطعیت بازتولید کرد؟ این پرسش از آنجا بر می‌خیزد که کردار قاطعانه ضرورتی اخلاقی دارد و ضامن پیوستگی کنش‌های یک فاعل یگانه، و زایش یک «من» منسجم و مرکزدار است. به بیان دیگر، مسئله اینجاست که اخلاق در بستر قبول اراده‌ی آزادی ممکن می‌شود، که خود برای تداوم عملیاتی‌اش به انسجام و استحکامی در کردارها نیاز دارد که معمولاً از قطعی پنداشتن جهان، و بنابراین جبر، و بنابراین نفی اراده‌ی آزاد بر می‌خیزد.

۷. فرشگردسازی کلیدواژه‌ایست که امکان پیوند این دو امر به ظاهر متناقض را نشان می‌دهد. اگر من منسجم و استواری وجود داشته باشد، قاطعیت را به شکلی درونزاد و با اتکا بر محوری اخلاقی خلق می‌کند، بی‌آن که نیازی به تکیه کردن به قاطعیتی بیرونی و جبری گیتیانه باشد. این فرا افکندن قاطعیت به درون و انکار قطعیت در بیرون، اکسیری است که ظهور کردار موثر را ممکن می‌سازد و بنابراین نوسازی هستی را رقم می‌زند. به این شکل کنش استوار و دگرگون‌سازنده‌ی هستی از عمل‌هایی تکراری، هنجارین، جبرزده و نااندیشیده متمایز می‌شود.

۸. چه کرداری فرشگردساز است؟ یعنی آن کدام کردار است که به نو شدن هستی می‌انجامد؟

آن کنشی که فارغ از تمام ملاحظه‌های پیرامونی، جدای از تمام چشمداشت‌ها و پیش‌داشته‌ها، انجام شود. آن کنشی که خودش برای انجام یافتن‌اش دلیلی بسنده باشد، به هیچ عامل بیرونی‌ای و خواستی فراتر از خود اشاره نکند، و فارغ از اظهار نظر این و آن، و با به تعویق انداختن تمام عناصر ایدئولوژیک، تنها و تنها به خاطر درست بودن، سزاوار بودن، و پیوندش با خواستی خالص، برگزیده شود. چنین کرداری است که در این زمینه‌ی یکنواخت و تیره و تار از کردارهای تکراری و ناخالص، می‌درخشد و دگرگونی می‌آفریند و هستی را نو می‌سازد.



تحدید حدود داوری اخلاقی

نوروز ۱۳۹۳

۱. درباره‌ی ماهیت داوری بسیار گفتنی هست، و درباره‌ی راهبردهای کلان حاکم بر شناسایی نیز، که داوری اخلاقی با تکیه بر آن و به پشتوانه‌اش پدید می‌آید. در این نوشتار کوتاه، قصد تنها پرداختن به پرسشی مشخص و ویژه است، و آن هم این که دامنه‌ی اعتبار داوری اخلاقی تا کجاست. یعنی چه موضوع‌هایی می‌توانند موضوع داوری اخلاقی قرار گیرند، و چه مضمون‌هایی نمی‌توانند و به خطا در این حریم گنجانده می‌شوند.

پیش از آغاز بحث، لازم است ابتدا موضع خود را درباره‌ی شناسایی روشن کنم. من هم به پیروی از کانت به سه شاخه بودن ساخت شناسایی باور دارم. یعنی می‌پذیرم که در کل سه نوع داوری اخلاقی، زیبایی‌شناختی و علمی وجود دارد که معیارها و چارچوب‌های درونی و موضوع‌های متمایزی دارد. به نظرم این سه حوزه‌ی شناسایی بیشتر به اندرکنش «من» با سه عرصه‌ی زیست جهان مربوط می‌شوند. یعنی اندرکنش من با جهان شناخت علمی، ارتباط من و دیگری اخلاق، و پیوند من و من ذوق هنری تولید می‌کند. بر خلاف

کانت، من این سه حوزه را به معیارهای مستقل و سنجه‌های واگرای ذاتی و درونی تحویل نمی‌کنم، و از آن دسته کسانی هستم که به خاستگاه مشترک و هم‌سازگاری حوزه‌های شناسایی باور دارند. یعنی فکر می‌کنم برای جانورانی که مانند انسان مغزی پیچیده دارند، در کل دو شیوه از فهم هستی امکان دارد. یکی فهم مبهم، شتابزده، کل‌گرا، ترکیبی و غیرزبانی هیجانی عاطفی است که قدیمی‌تر هم هست و وضعیت من در «موقعیتها» را ادراک می‌کند و فضای حالت رفتار را تعیین می‌نماید. دیگری فهم مبتنی بر شناسایی است که زبان‌مدار، پله پله، تحلیلی، کمابیش خودآگاه و جزءانگار است که وضعیت من در قبال چیزها و رخدادها را مشخص می‌سازد. یعنی یک راه کهنتر و عصبی-هورمونی فهم گیتی در سیم‌کشی مغزهای ما وجود دارد، که قدما آن را معمولا با نام راه دل یا شهود می‌شناخته‌اند. در مقابل یک مسیر از نظر تکاملی نوپا و جدید هم وجود دارد که بیشتر قشر مخی است و شناسایی خودآگاه و رسمی مردمان از زیست‌جهانشان را رقم می‌زند. در حالت عادی این دو جریان درهم تنیده‌اند. یعنی هریک تا حدودی دیگری را تعیین می‌کند و از این روست که یادآوری و تحلیل گفتارهای یک دشنام‌گو ممکن است به واکنشی هیجانی مثل خشم منتهی شود، یا وجود عاطفه‌ای مثل مهر و عشق می‌تواند شکل فهم صفات دیگری را یکسره دگرگون سازد. با این وجود، این دو مسیر در زیربنای عصب‌شناسانه‌شان و در بافت پردازش نورونی‌شان با هم تفاوت دارند و بنابراین دو شیوه‌ی متفاوت و مکمل از ارتباط با زیست‌جهان را ممکن می‌سازند. یکی وضعیت عمومی و حالت فراگیر زیست‌جهان در هر لحظه را نشان می‌دهد و دیگری معنی و ماهیت اجزای این گستره را مشخص می‌سازد.

اصولا مفهوم داوری و شناسایی به آن فهم دوم ارجاع می‌دهد. یعنی وقتی از داوری اخلاقی، علمی یا زیبایی‌شناسانه سخن می‌گوییم، به آنچه که اندیشیده و سنجیده و تأمل‌آمیز است اشاره می‌کنیم و نه واکنشی هیجانی و لحظه‌ای. نتیجه‌ی این شناسایی سنجیده دست کم تا حدودی در زبان قابل بیان است و پیامدهایش تا حدی در لایه‌ی خودآگاه روان بازنموده می‌شوند. به نظرم هر سه حوزه‌ی شناسایی زیرساخت و الگویی

همسان دارند، چرا که همگی را می‌توان در دستگاهی نمادین مثل زبان صورتبندی کرد و به دیگری منتقل کرد و به این ترتیب منشی را در سطح فرهنگ بر مبنای آن پدید آورد. به این ترتیب عواطف و هیجانها تنها در سطح روانشناختی وجود دارند، و تنها فهم مبتنی بر شناسایی (اخلاق، دانش، هنر) است که لایه‌ی فرهنگ را پدید می‌آورد.

تفاوت‌های میان این سه حوزه‌ی شناسایی به تمایز میان راهبردهای اندیشیده شدنشان مربوط می‌شود، و ماهیت متفاوت موضوعی که آماج قرار می‌دهند. از این روست که شناخت علمی که با جهان خنثا و بی‌طرف عاری از رنج و لذت گره خورده، دقیقترین انعکاس را در زبان پیدا می‌کند و کمترین پیوند را با عواطف و هیجانها برقرار می‌سازد. در مقابل، ادراک زیبایی‌شناسانه که بیشتر در جریان نوعی تأمل در خویشتن زاده می‌شود و نسبت به دو حوزه‌ی دیگر کمتر زبان‌مدار است، به سادگی به مسیر هیجانی میدان می‌دهد یا از آن تاثیر می‌پذیرد. شناسایی اخلاقی هم به خاطر آن که با موضوعی همسان با «من» سر و کار دارد، در معرض این تاثیرپذیری از هیجانها و عواطف هست، اما به خاطر ماهیت اجتماعی و مضمون ارتباطی‌اش، بنا به ضرورت باید در زبان صورتبندی شود و این سویه آن را به شناسایی علمی نزدیک می‌سازد.

بنا بر آنچه که گذشت، به نظر من ساختار و محتوای سه حوزه‌ی شناسایی با ادراک پیشا-تأملی عاطفی هیجانی تفاوتی ذاتی دارد. به همین ترتیب، می‌توان این سه را دارای مبانی و ساز و کارهای مشابهی دانست. یعنی به نظرم دریافتهای زیبایی‌شناسانه، داوریهای اخلاقی و نتیجه‌گیری‌های علمی را می‌توان به هم ترجمه کرد و تاثیرگذاری‌شان بر هم را تحلیل کرد. گذشته از شواهد تجربی و داده‌های تاریخی‌ای که نشأت کردن نتایج میان این سه حوزه را نشان می‌دهد، به نظرم با روشی منطقی و تحلیلی هم می‌توان هم‌سرشتی این سه را نشان داد.

مهمترین رکنی که پیوند میان سه حوزه‌ی شناسایی را تضمین می‌کند، حضور سنجه‌ها و معیارهایی فراگیر و مشترک برای ارزیابی و نتیجه‌گیری در این سه است. به نظر من این معیار جهانی و زیربنای تعیین‌کننده، چهار شاخص مرکزی سیستمهایی است که در سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی وجود دارند. یعنی بقا، لذت، قدرت و معنا (که با سرواژه‌ی قلبم مشخص می‌شوند) شاخصهایی هستند که هر سه شکل از شناسایی بر مبنای صورتبندی آن شکل می‌گیرد و زاده می‌شود. به این ترتیب مبنای غایی برای تمایز نیک از بد، زیبا از زشت و درست از نادرست وجود دارد که همانا محتوای قلبم برخاسته از چیزها و پدیدارهاست. بحث ما در اینجا تنها به یکی از این سه، یعنی قلمروی داوری اخلاقی مربوط می‌شود. پرسش آن است که چه دایره‌ای از امور می‌توانند موضوع داوری اخلاقی قرار گیرند؟ یعنی آن حوزه‌ای از شناسایی که برای تفکیک جفتهای متضاد معنایی نیک از بد تخصص یافته، چه موضوع‌هایی را می‌تواند آماج مشاهده و ارزیابی قرار دهد؟ از آنجا که زیست‌جهان از شبکه‌ای از رخدادها و چیزها تشکیل یافته، کدام محدوده از این عناصر می‌توانند در تور شناسایی اخلاقی گرفتار آیند و موضوع واشکافی و داوری واقع شوند؟ آیا می‌توان درباره‌ی «چیزهایی» مثل اشیای بیجان، تمدنها، یا جانوران داوری اخلاقی داشت؟ رخدادهایی مانند امور طبیعی یا کاتوره‌ای مشمول داوری اخلاقی قرار می‌گیرند یا نه؟ اینها پرسشهایی هستند که می‌خواهم در این نوشتار بدان پردازم.

۲. داوری اخلاقی به ارزیابی اموری می‌پردازد که به طور مستقیم قلبم را در ارتباط میان من و دیگری افزون می‌کند یا می‌کاهد. فهم برخاسته از حریم علم یا هنر، بیشتر در ارتباط میان من و چیزها و رخدادهای خنثا تحقق می‌یابد. در علم چیزها و رخدادهایی در مرکز توجه‌اند که مثل عناصر و پدیدارهای طبیعی پیچیدگی‌ای کمتر از من دارند و بنابراین «شخص» قلمداد نمی‌شوند. بیشتر آنچه در شناسایی علمی اهمیت

دارد، اموری سخت‌افزاری و عینی است که بیشتر محتوای بقا و قدرت را بالا و پایین می‌کند. در هنر هم معمولاً پای اثری هنری در میان است که به خاطر تاثیر روانشناختی‌ای که در من می‌آفریند و معنا و لذتی که پدید می‌آورد ارزیابی می‌شود. در هر دو حالت «من» با بخشی غیرفعال و هم‌سازگار با «من» رویارو شده و به داوری علمی یا هنری دست یازیده است.

اما درباره‌ی پهنه‌ی اخلاق وضعیت متفاوت است. در اینجا من با دیگری روبرو می‌شود و دیگری یک شخص متمایز و مستقل است که از نظر توانایی و پیچیدگی با من همسان است، اما ساز خود را می‌زند و استقلال خویش را داراست. از این رو حریم داوری اخلاقی به اتصال اندام‌وار هر چهار متغیر قلبم مربوط می‌شود، بدان شکل که در اندرکنش میان من و دیگری زاده می‌شود، یا از میان می‌رود.

ارزیابی قلبم در این شرایط کاری دشوار است. فهم محتوای قلبمی که از یک موسیقی در «من» برخاسته آسان است و می‌توان به سرعت با آمیخته‌ای از شهود و فهم تحلیلی حکم کرد که فلان موسیقی در گوش من زیبا بوده یا نبوده است. فهم محتوای قلبم یک چیز یا رخداد خنثای بیرونی هم به همین ترتیب آسان است. یعنی این که کاربرد و توانایی و ظرفیت فلان رخداد طبیعی یا بهمان عنصر طبیعی در فراز و نشیب قلبم من چیست، به نسبت راحت است. چرا که در این موارد موضوع داوری در مقابل حکم من مقاومتی نشان نمی‌دهد و تسلیم است.

درباره‌ی داوری اخلاقی اما، اوضاع متفاوت است. در اینجا ما با موضوعی سر و کار داریم که تقارنی چشمگیر را با ما دارد. خود دیگری، یک من کامل و پیچیده است در آن بیرون، که به همراه سایر چیزها، مثل من داوری اخلاقی‌ای هم تولید می‌کند. بنابراین در اینجا با یک موضوع لخت و رام روبرو نیستیم، که ماهیتی را در برابر داریم که به طور فعال برداشتهای ما را فهم و تصحیح می‌کند و برداشتهای ویژه‌ی خود را به جای

آن پیشنهاد می‌دهد. از این رو داوری اخلاقی به نسبت دشوارتر و چالش‌برانگیزتر از داوری زیبایی‌شناسانه یا علمی است، و کشمکش‌های دامن‌می‌زند که بخش مهمی از تاریخ فرهنگ و اندیشه را شکل داده است.

با این مقدمات، به نظرم حریم داوری اخلاقی را باید کمینه در نظر گرفت. یعنی اگر موضوع داوری اخلاقی از حدی از پیچیدگی و درستی گذر کند، نتیجه‌ای غیرقابل اعتماد و خدشه‌پذیر را به دست می‌دهد. به نظرم حریم امن برای داوری اخلاقی، تنها به کردارها محدود می‌شود. یعنی چیز اصلی مطرح در دایره‌ی اخلاق، که «شخص دیگری» باشد، نمی‌تواند به عنوان یک کلیت بسیط موضوع داوری واقع شود. چرا که پیچیده‌تر و بغرنج‌تر و پویاتر از آن است که بتوان کلیت‌اش را در میانه‌ی دوقطبی نیک/ بد با اطمینان بر نقطه‌ای نشانند. درباره‌ی کردارها اما، داوری ممکن است. یعنی می‌توان در سطح رفتارهای خرد و مشخص دیگری و محتوای قلبی که زاده یا ضایع می‌کند، دلیل آورد و بحث‌انگیز و حرفی را به کرسی نشانند. به عبارت دیگر، در حریم اخلاق، تنها کردارهای منفرد هستند که بر مبنای ترکیب چهار متغیر قلبم رسیدگی‌پذیر هستند. فراتر از آن، تنها تعمیمی باقی می‌ماند که جای چون و چرا دارد، و چه بسا استعاره‌ای باشد که تنها ارزش اعتقادی یا سیاسی‌ای را حمل کند یا زیر تاثیر چنین سوگیری‌ای ایجاد شده باشد.

البته این نکته به جای خود باقی است که می‌توان بر اساس میانگین قلبی که یک شخص تولید یا نابود کرده درباره‌اش ارزیابی اخلاقی داشت، و باز این هم درست است که می‌توان بر مبنای الگوهای رفتاری هنجارین و مرسوم در دیگری، حکم کرد که او بیشتر نیک است یا بیشتر بد. اما نکته آنجاست که در اینجا ما با حکمی آماری روبرو هستیم که خودش داوری اخلاقی محسوب نمی‌شود، بلکه تعمیمی آماری و نتیجه‌گیری‌ای عقلانی از ارزیابی‌هایی اخلاقی است، که همگی تنها در سطح خرد، یعنی لایه‌ی کردارها اعتبار دارند.

به این ترتیب، روشن می‌شود که بخش مهمی از گزاره‌هایی که در زندگی روزمره در حریم اخلاق گنجانده می‌شود، اصولاً ارتباطی با این حوزه از شناسایی ندارد. داوری اخلاقی درباره‌ی اشخاص، و عجیبتر از آن داوری‌های اخلاقی درباره‌ی اهالی یک شهر، یک قبیله، یک نژاد، یا یک تمدن، به خودی خود نامعتبر و چرند است. چنین گزاره‌هایی در بهترین حالت از خطایی شناختی حکایت می‌کنند که زیر نفوذ عواطف و هیجانهای رسیدگی‌ناپذیر پدید آمده است. در بدترین حالت، ما در اینجا با سوءاستفاده‌ای سیاسی و ایدئولوژیک از اخلاق روبرو هستیم که در سطحی اجتماعی به کارِ روغنکاریِ ماشینِ جبارِ سلطه می‌آید.



پرسش‌هایی درباره‌ی زمان

مصاحبه با باشگاه کتاب درباره‌ی چاپ «درباره‌ی زمان»، زمستان ۱۳۹۱

س: شاید بهتر باشد گفت‌وگو را با این پرسش بیاغازم که کتاب *درباره‌ی زمان* به همه‌ی موضوع‌های مربوط به زمان پرداخته است؛ از تاریخ علم زمان — چه رویکردهای فناورانه و چه عصب‌شناسانه — فلسفه‌ی زمان و حتی اساطیر مربوط به زمان. متنی به این شکل، تا جایی که دیدم در زبان فارسی وجود نداشته است. به زبان‌های دیگر چه؟ اگر چنین متنی بوده چه کاستی‌هایی وجود داشته که به ترجمه‌ی آن بسنده نشده است؟

ج: حقیقت آن است که در این کتاب به همه‌ی موضوع‌ها درباره‌ی زمان نپرداخته‌ام. چون گردآوری چنین تک‌نگاری‌ای بسیار دشوار است. کتاب «درباره‌ی زمان» در واقع از دو بخش تشکیل شده، یک هسته‌ی مرکزی که دستاوردهای دانش جدید درباره‌ی زمان را شرح می‌دهد و به طور خاص بر دیدگاه فیزیک مدرن درباره‌ی زمان و دستاوردهای عصب‌شناسانه درباره‌ی زمان متمرکز شده است. دیگری یک مقدمه و موخره‌ی فلسفی که پیش و پس از این هسته‌ی مرکزی آمده و با بهره‌گیری از رمزگان موجود در اسطوره‌ی زروان، دو نوع زمانِ کرانمند و بیکرانه را از هم تفکیک می‌کند و شیوه‌ی چفت و بست شدن هریک با «من» (سوژه) را به دست می‌دهد.

س: دغدغهی شما — آنچنان که از نوشته‌های تان برمی‌آید و خودتان هم بارها گفته‌اید — بازسازی

سوژه و پیکربندی مجدد «من» است. چگونه چنین دغدغهای به زمان گره می‌خورد؟

ج: تا جایی که فهمیده‌ام، زمان مهمترین محوری است که همچون مرکز سازماندهی، پیکربندی، و گاه زایش «من» عمل می‌کند. من در درون زمان و با ضرباهنگ و شکل و بافت زمان است که قالب‌بندی می‌شود و در این بستر است که دگرگون می‌شود و تکامل می‌یابد. کوشیده‌ام در کتاب نشان دهم که زمان با وجود این اهمیت بنیادین‌اش، امری لخت و خنثا و بیرونی نیست و به شکلی اندام‌وار با خود «من» درهم تنیده است. یعنی من هم‌زمان با شکل پذیرفتن و پیروی کردن از زمان، خود نیز بر زمان تاثیر می‌گذارد و شکلی ویژه از آن را بازتولید می‌کند. اینجاست که کنار هم نهادن داده‌ها و شواهد تجربی درباره‌ی فیزیک زمان (چشم‌انداز بیرونی) و عصب‌شناسی زمان (چشم‌انداز درونی) ضرورت می‌یابد و با جمع بستن این دو رده از داده‌ها، فهمی عمیق‌تر از ماهیت زمان و شیوه‌ی فلسفیدن درباره‌اش به دست می‌آید.

س: شما پیش از این چهار جلد کتاب (نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، نظریه‌ی قدرت، روانشناسی خودانگاره و نظریه‌ی منش‌ها) درباره‌ی صورت‌بندی سیستمی «من» و ارتباطش با نهادهای اجتماعی منتشر کرده‌اید. شنیده‌ایم که این مجموعه را به نام کتابهای زروان می‌شناسند. دلیل این نامگذاری همین اهمیت مفهوم زمان در تعریف من است؟

ج: بله، زروان در فرهنگ کهن ایرانی یعنی زمان و نام ایزدی بوده که این مفهوم را نمایندگی می‌کرده است. در کتابهای یاد شده به طور تخصصی به مفهوم زمان پرداخته‌ام، اما در سراسر آن سیطره‌ی این مفهوم به روشنی احساس می‌شود. هر نظام اجتماعی شکل خاصی از زمان را با بافت و خواص ویژه‌ای ترشح می‌کند و بر این مبنا «من»‌هایی خاص در دل آن زاده و پرورده می‌شوند. بر این مبناست که این کتابها را زروان می‌نامند.

س: گفتید در کتابهای زروان به مفهوم زمان به شکلی تخصصی پرداخته نشده. آیا کتاب «درباره‌ی زمان» را همچون افزوده‌ای بر این کتابها نوشته‌اید؟ یعنی آیا این کتاب را هم باید جزء مجموعه‌ی زروان گنجانند؟ با همان موضوع و چارچوب نظری؟

ج: می‌شود چنین کرد. در واقع موضوع زمان به قدری مهم بود که ضرورت یافت دو کتاب مجزا درباره‌اش تدوین شود. هر دو کتابهای کوچکی هستند. یکی «درباره‌ی زمان» است که بیشتر از رویکرد علوم تجربی پیروی می‌کند، و دیگری «زبان، زمان، زنان» است که ادامه‌ی آن محسوب می‌شود و از زاویه‌ی علوم انسانی به موضوع می‌نگرد.

س: کتاب «زبان، زمان، زنان» هم منتشر شده است؟

ج: بله، همزمان با «درباره‌ی زمان» منتشر شده، اما ایرادهایی بر جلد آن گرفته‌اند که به زودی رفع می‌شود و هر دو کتاب همزمان توزیع خواهد شد.

س: درباره‌ی کتابهای دیگر در این زمینه نیز توضیحی بدهید. کتابهایی با این محتوا در زبانهای دیگر وجود نداشتند که بتوان آنها را ترجمه کرد؟

ج: زمان به خصوص در دو دهه‌ی گذشته موضوع پژوهشها و نظریه‌پردازی‌های فراوانی بوده و پیش از آن هم در سراسر قرن بیستم موضوع محبوب دانشمندان و فیلسوفان بوده است. با این وجود چارچوب نظری‌ای که در کتابهای زروان ارائه شده در جای دیگری وجود ندارد و دیدگاه پیشنهادی من است. رویکرد دو کتاب یاد شده درباره‌ی زمان نیز چنین است. بنابراین ترجمه‌ی منابع موجود برای انتقال دیدگاهم بسنده نبود.

س: در کتاب شما می‌خوانیم که اعضای قبایلی که به سبک گردآوری و شکار زندگی می‌کنند، زمانی متفاوت را تجربه می‌کنند. آیا این جور دیگر دیدن زمان، که به گمان شما به زایش «من»‌ای نو می‌انجامد، پیش

از این تجربه شده است یا تنها مربوط به دوره‌ای است که بشر به صورت گردآورنده - شکارچی زندگی می‌کرد؟

ج: در واقع بحث اصلی کتاب آن است که سطوح متفاوت پیچیدگی اجتماعی و اشکال مختلف نظم و ترتیب نهادها، به معرفی و پیدایش زمان‌هایی متفاوت می‌انجامند. گذار از جامعه‌ی گردآورنده و شکارچی به جامعه‌ی یکجانشین یکی از گذارهایی است که یکی از مسیرهای دگرذیسی زمان و بنابراین تحول ساختار «من» را رقم زده است. این نکته البته پیش از این هم در کتابها و نظریه‌های گوناگونی مورد اشاره و بحث بوده است. پیشنهاد من آن است که تمایز قدیمی میان زمان کرانمند و بیکرانه که در اساطیر قدیم ایرانی و بعدتر در عرفان ما صورت‌بندی شده، برای صورت‌بندی دو شکل درونزاد و برونزاد از زایش زمان ارزش دارد. یعنی می‌توان دو نوع زمان را از هم تفکیک کرد که یکی بر محور «من» و فرآیندهای خلاقانه‌ی درونی‌اش، و دیگری بر اساس رفتار نهادهای اجتماعی و قواعد ساختاری‌شان شکل می‌گیرند. این دو را به ترتیب بیکرانه و کرانمند نامیده‌ام و معتقدم تمایز میان زروان آکرانک/ درنگ‌خدای در منابع پیش از اسلام و وقت/ روزگار در منابع عرفانی عصر اسلامی به همین دوگانگی اشاره می‌کنند.

س: نام زروان ذهن‌ها را متوجه کتاب زنر با همین نام می‌کند، و از آنجا ارتباطی شکل می‌گیرد میان این کلمه و فرقه‌ای به نام زروانی‌گری که انگار شاخه‌ای از کیش زرتشتی بوده، با تاکید بر جبر و علیت مکانیکی. یعنی می‌شود از آیین جبرگرای کهنی هم‌چون زروان، که ظاهری کاملاً اسطوره‌ای دارد، برای ساختن سوژه‌ی خودمختار امروزی بهره برد؟

ج: بدیهی است که ما هنگام بهره‌گیری از کلیدواژه‌های باستانی نه می‌توانیم و نه می‌خواهیم به بافت معنایی قدیمی‌شان محدود بمانیم. کلیدواژه‌ها در هر زمانه‌ای به فراخور شرایط و بسته به چارچوبهای نظری بازتعریف می‌شوند. من هم کلیدواژگانی مانند زروان، زمان کرانمند و بیکرانه، فرشگرد، وقت و گاه را از

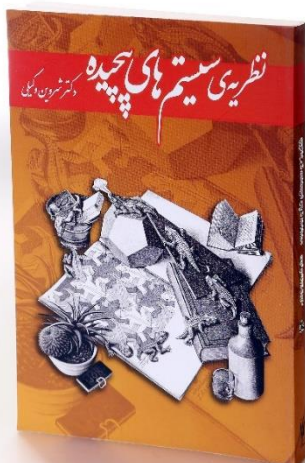
خزانه‌ی غنی تمدن ایرانی و امگیری کرده‌ام و آن را در زمینه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده بازتعریف کرده‌ام. آنچه در این کتابها صورتبندی شده، نظریه‌ای علمی درباره‌ی مفهوم سوژه است و بنابراین در بافتی مدرن جای دارد. کلیدواژگان یاد شده دلالت قدیمی خود را در این زمینه‌ی جدید از دست می‌دهند و بازتعریف می‌شوند. اتفاقاً دیدگاه مورد نظر من بسیار اراده‌گراست و یکی از دغدغه‌های نظری ام بازسازی مفهوم اختیار و خودمختاری «من» در برابر جبرهای زیست‌شناختی یا اجبارهای جامعه‌شناختی است.

س: اما قبول دارید که بر این مبنا متفکران و نویسندگان قدیمی ایرانی بسته به گرایش یا پرهیزشان از مفاهیم فرقه‌ی قدیمی زروانی با نظریه‌ی شما پیوند برقرار می‌کنند؟ یا نمی‌کنند؟ برای مثال می‌شود خیام را در این گروه قرار داد؟

ج: اندیشمندان دورانهای پیشین طبعاً در بافت تاریخی و زمینه‌ی نظری متفاوتی به موضوع می‌نگریسته‌اند. هنگام مقایسه‌ی دیدگاه‌های ایشان با رویکردهای مدرن باید به این شکاف تاریخی توجه کرد. با این وجود به نظرم پاسخ‌تان مثبت است. یعنی اگر به وابستگی نظریه‌ها و نوشتارها به بافت تاریخی‌شان توجه کنیم، می‌توانیم درباره‌ی شباهت یا تفاوت دیدگاه‌ها با نظریه‌های نو داوری کنیم. اما باید سخت مراقب باشیم که معانی متمایز منسوب به کلیدواژه‌های مشترک فریمان ندهد و چیزی را خارج از بافت تاریخی‌اش به اندیشمندی منسوب نکنیم. در مورد خیام نیز ماجرا همین است، و همچنین است درباره‌ی اندیشمندان دیگری که در چارچوبهایی به کلی متفاوت درباره‌ی زمان نوشته‌اند، از مولانای بلخی گرفته تا بیدل دهلوی.

س: در پایان، پیشنهادی برای مخاطبان و خوانندگان‌تان دارید؟ آیا مطالعه‌ی این کتابها به پیش‌نیازی وابسته است؟

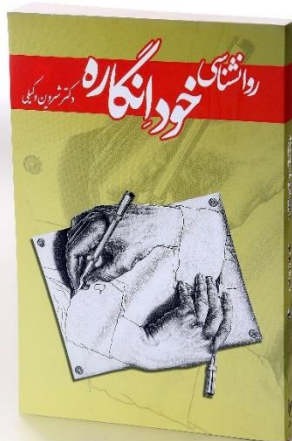
ج: «درباره‌ی زمان» کتابی است که مخاطبان می‌توانند بدون پیش‌نیاز آن را به دست بگیرند و بخوانند، و امیدوارم که به کمکش چشم‌اندازی کلی و دقیق درباره‌ی مفهوم زمان از دید دانش امروز به دست آورند. «زبان، زمان، زنان» اما متنی دشوارتر است و به ارتباط سه عنصر زبان، زمان و «من»، (تا حدودی از زاویه‌ی جنسیت) می‌پردازد و خواندن‌اش به داشتن زمینه‌ای در علوم انسانی وابسته است.



مجموعه دیدگاه زروان

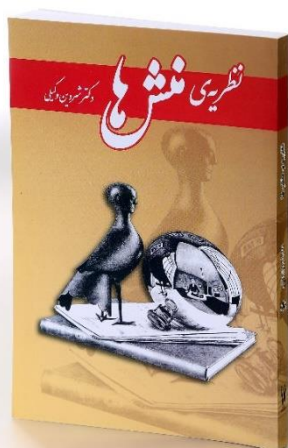
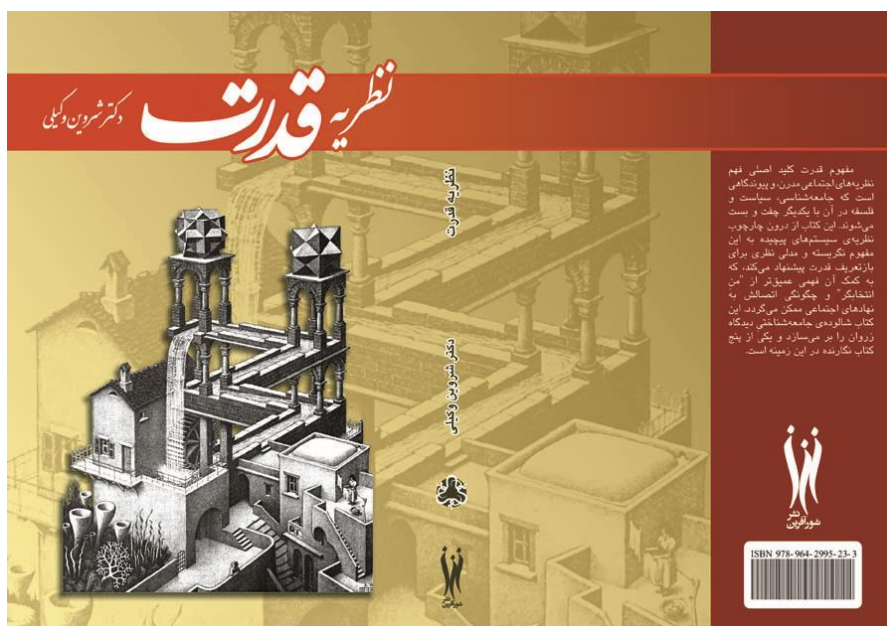
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

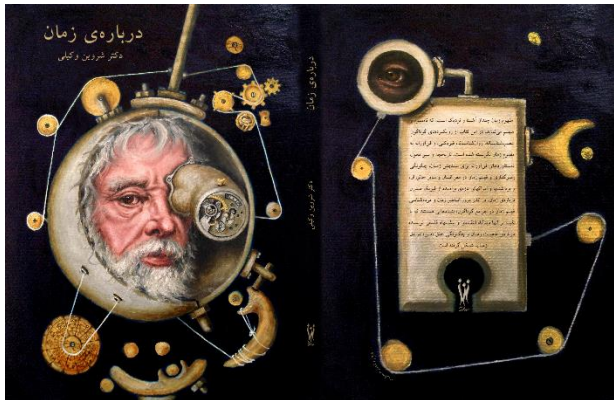
کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



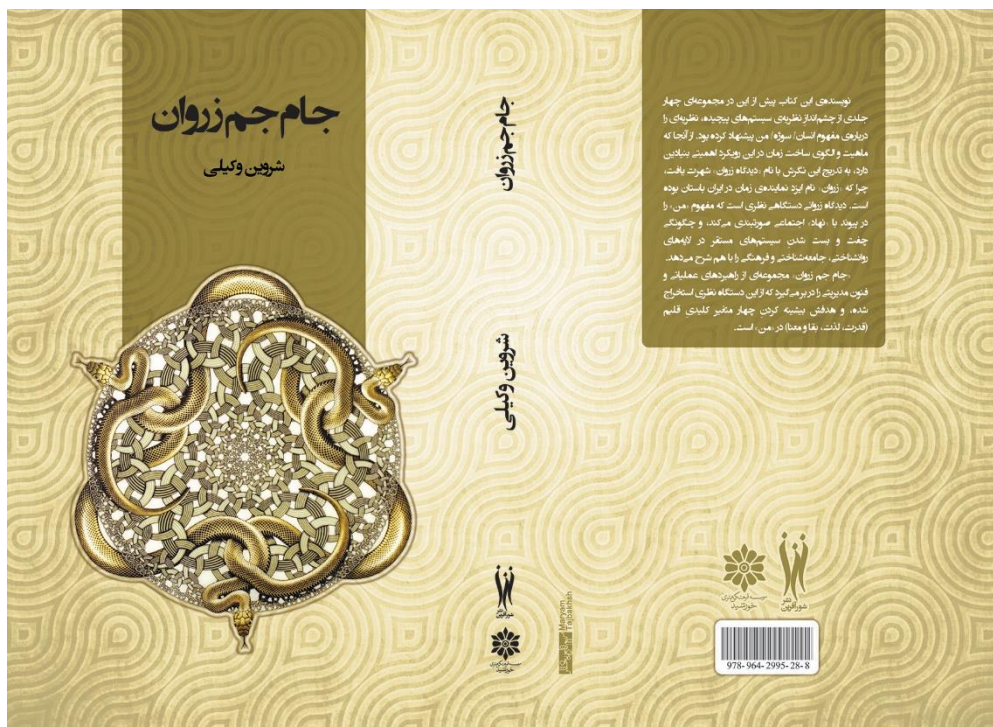


کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



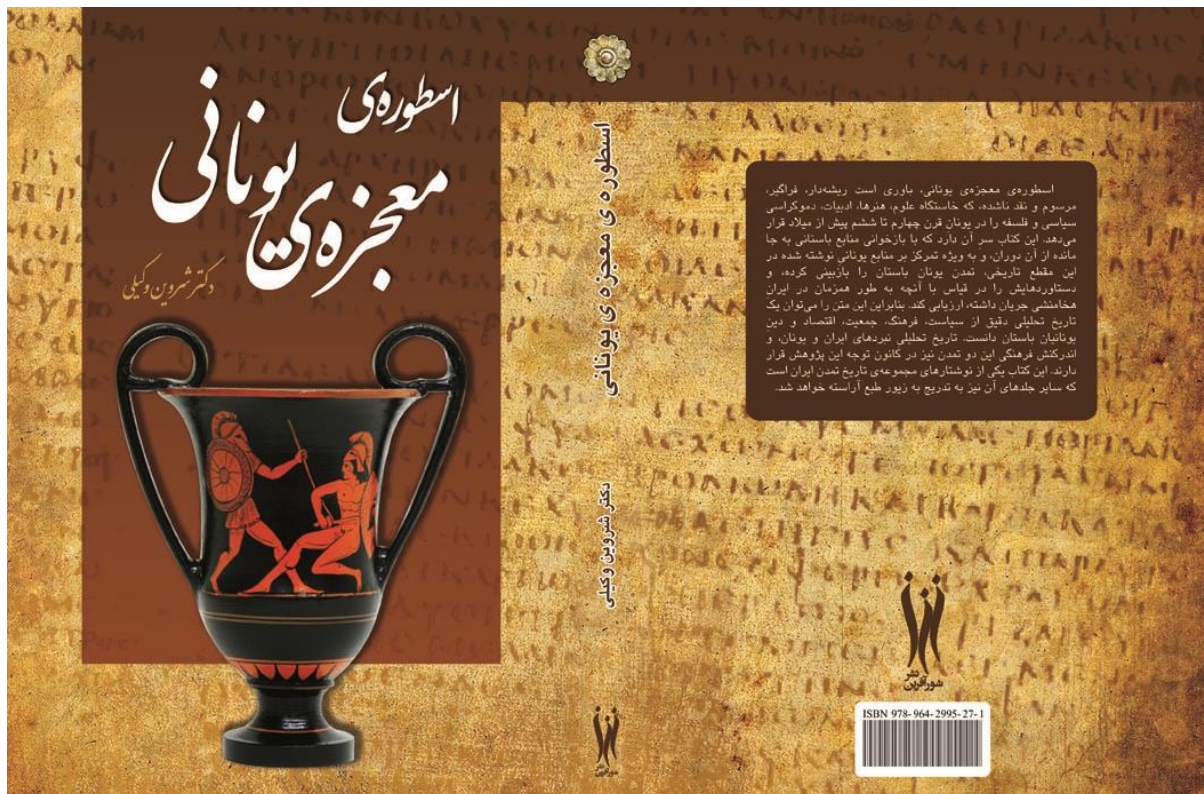
مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

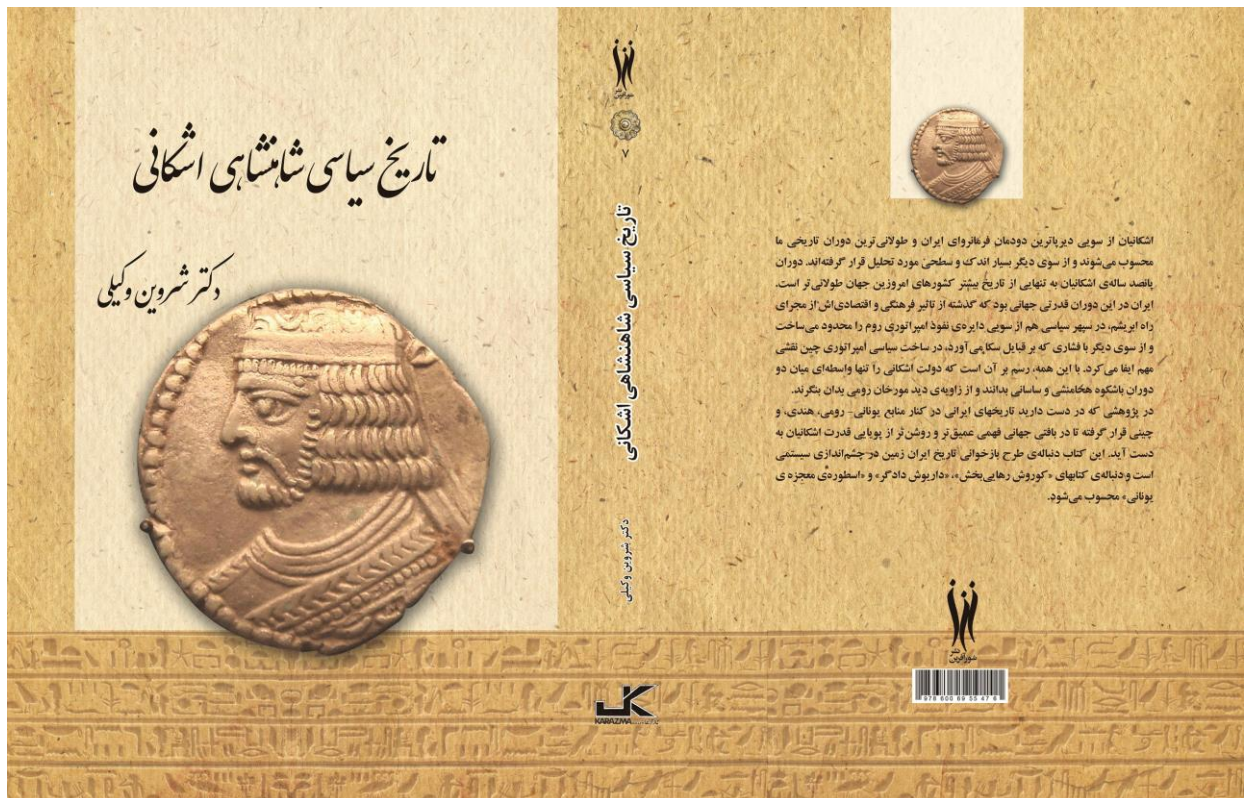
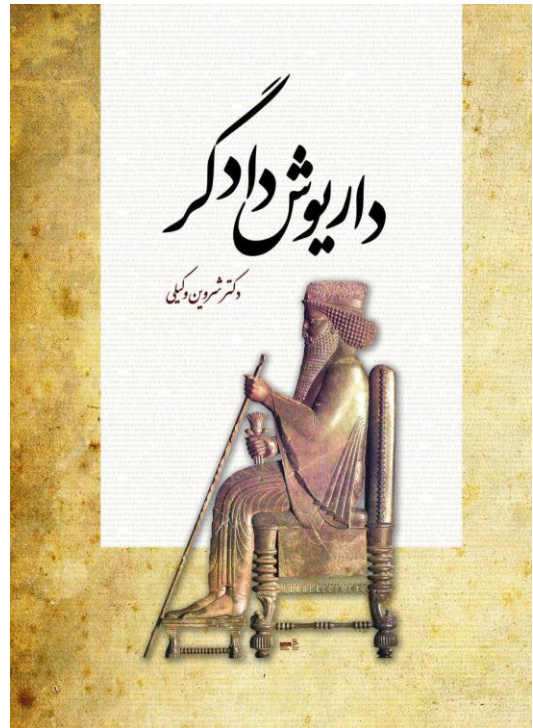
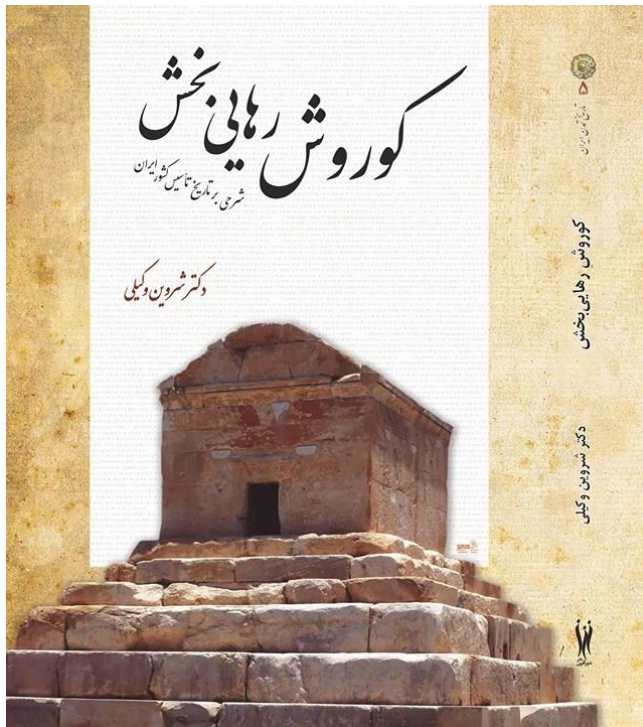
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳



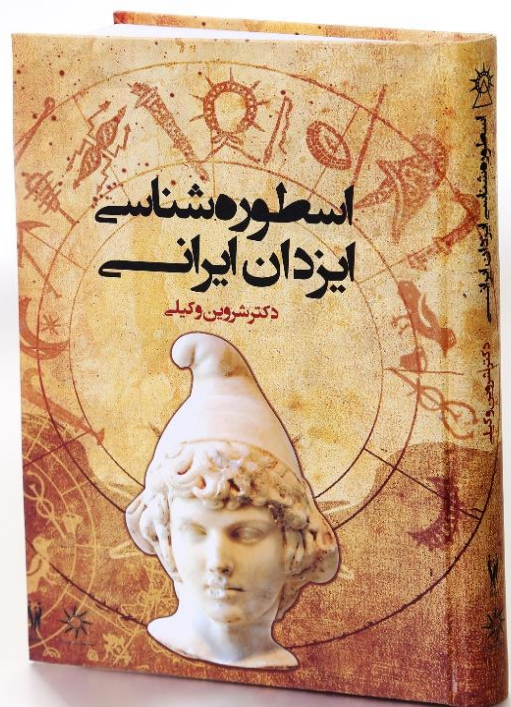
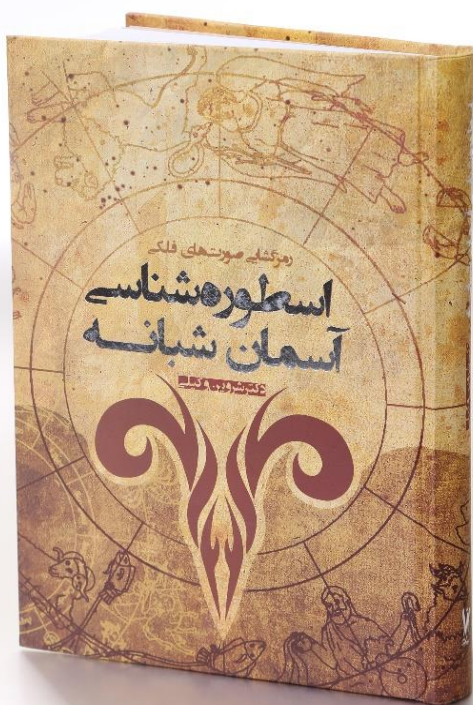


مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

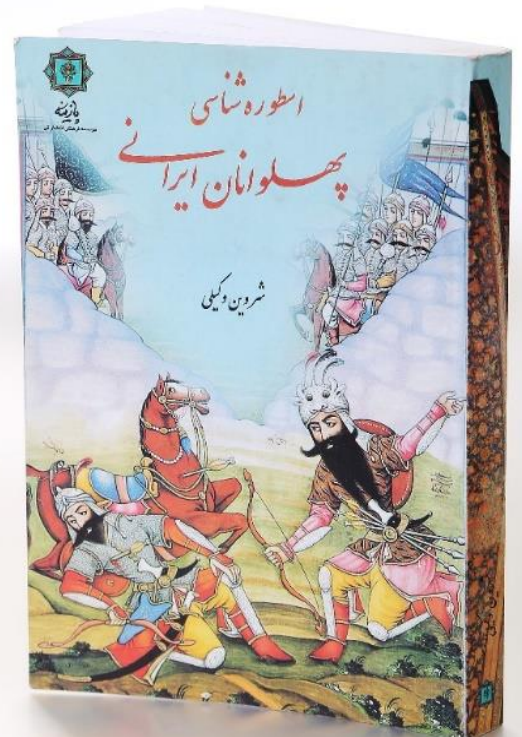
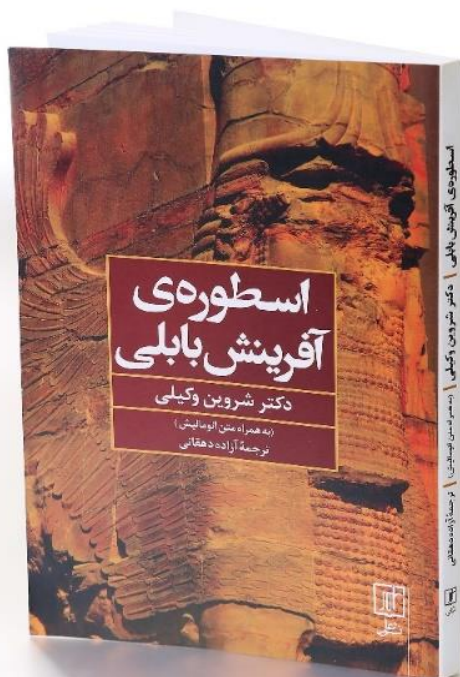


کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵



جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

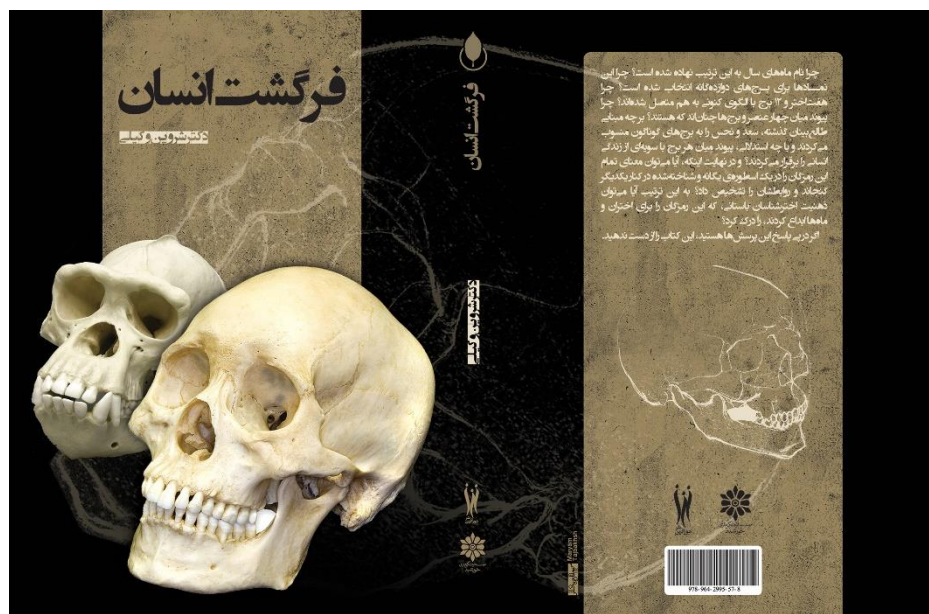
کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی

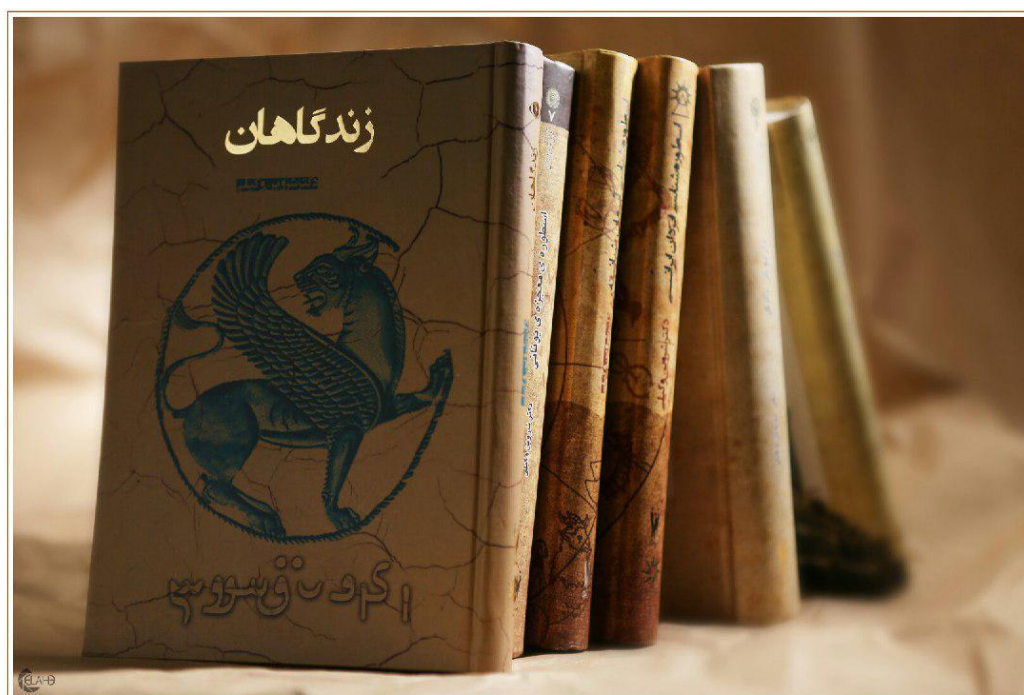


مجموعه‌ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

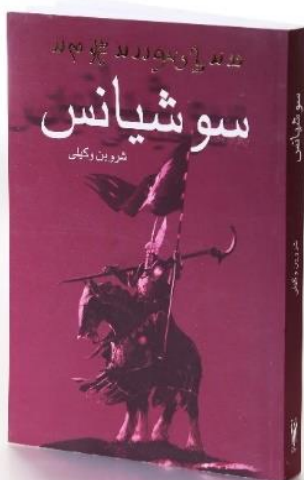
کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹



کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

کتاب سوم: سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶



کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱



کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

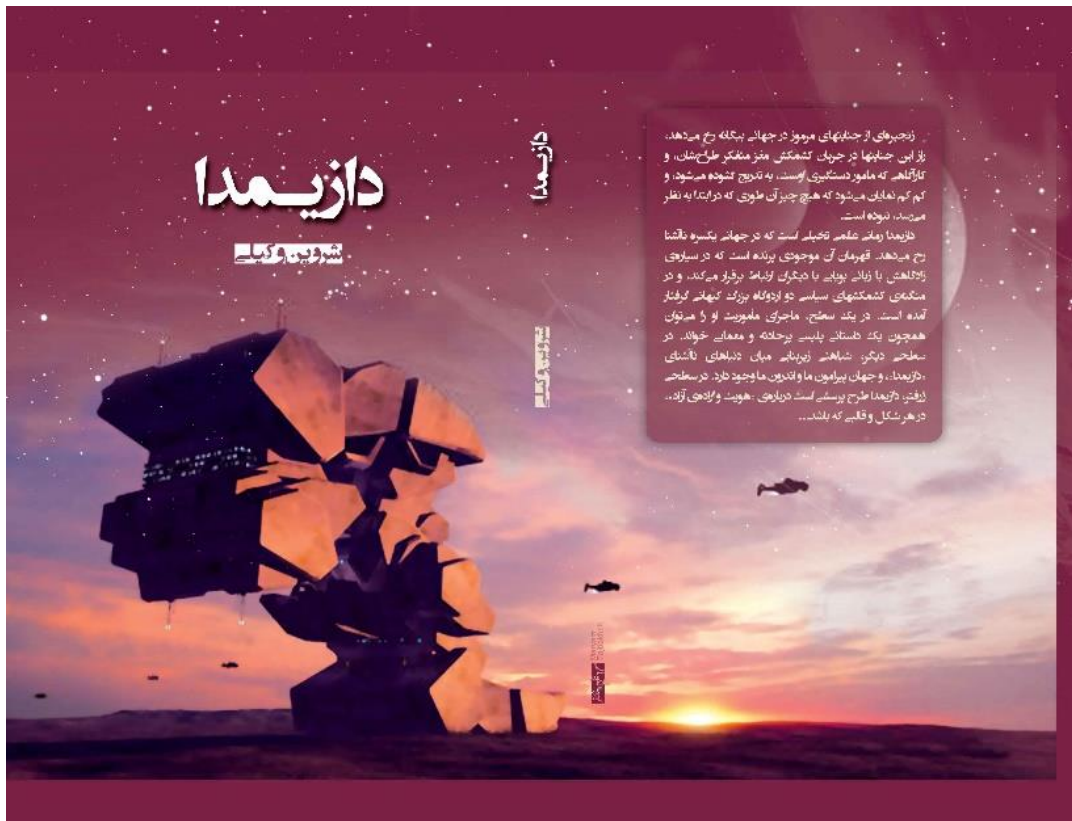
کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید، ۱۳۹۵

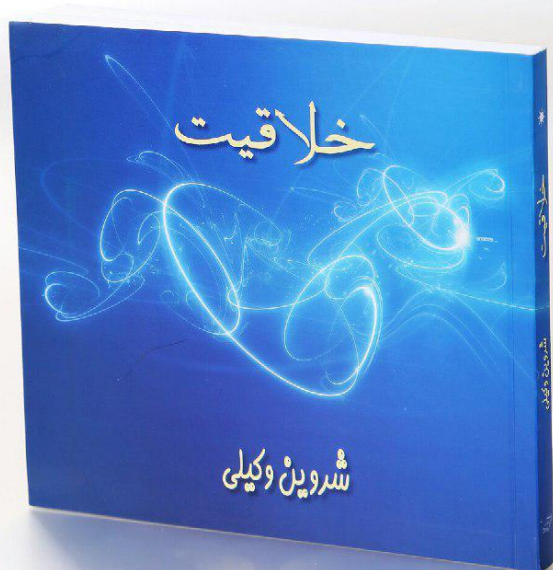


مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک‌الشعراى بهار، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی سفرنامه‌ها

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه

تهران، ۱۳۸۴.

کتاب سوم: گاندی، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب چهارم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

